

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الفحول في مخّ الاصول»

تقريرات خارج الاصول
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

المقصد الخامس: في المطلق و المقيد

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيكي

المقصد الخامس: المطلق و المقيد.

مرحوم آخوند این بحث را در چهار فصل متعرض شده اند ما هم به همین ترتیب بیان می کنیم:

الفصل الاول: في تعريف المطلق و الفاظه.

فصل اول در تعريف مطلق و مقيد و الفاظ مطلق است.

کلام ما در فصل اول در جهاتی بیان می شود .

الجهة الأولى في تعريف المطلق و المقيد.

در جهت اول در تعريف مطلق و مقيد فقط بحث می کنیم.

کلمه «مطلق» در لغت یعنی آزاد و رها شده و مرسل و بدون قيد و «مقيد» یعنی با قيد و قفل. در علم اصول کلمه مطلق و مقيد با توجه به همین معنای لغوی به کار برده شده است.

لفظی که متصف می شود به مطلق یعنی لفظی که در آن قيد ذکر نشده است لفظی که متصف به مقيد می شود یعنی لفظی که قيد برای آن ذکر شده است. مثل اینکه می گوییم: «الصلاة واجبة» می گوییم این عنوان «صلاة» مطلق است یعنی قیدی ندارد. اگر گفتیم «يجب الصلاة مع الطهارة» عنوان ما «الصلاة» است که مقيد است و قیدی برای آن آمده است که «مع الطهارة» باشد.

مقيد ما «الصلاة» است و «مع الطهارة» قيد است نه مقيد.

پس مطلق و مقيد دو عنوان است برای الفاظ.

اگر لفظی با قيد ذکر شود می شود مقيد و اگر بدون قيد باشد می شود مطلق.

این در حد توضیحی ساده و روشن در مورد مطلق و مقید.

الفارق بین المطلق فی مقابل المقید و المشروط: الاول قید المتعلق بلا قید و الثانی قید الحكم و الموضوع بلا قیدین.

اما باید در این تعریف دقت بیشتری کرد چرا که ما مطلق و مشروط هم در اصطلاح اصول داریم یعنی یک مقید، یک مشروط، یک مطلق در مقابل مشروط و یکی هم مطلق در مقابل مقید داریم.

فرق مقید با مشروط و مطلق در مقابل مقید و در مقابل مشروط چه می باشد؟
برای جواب به این سوال باید دقت شود که مراد آنها از «مطلق» چه می باشد.
این دو مطلق ها باید با هم اشتباه نشود که واقعا مراد کدام مطلق است، مطلق در مقابل مشروط یا مقید؟

ما در هر تکلیفی - که عبارت باشد از وجوب و حرمت قطع نظر از اینکه حقیقت تکلیف چه می باشد - دو رکن داریم یعنی هر تکلیفی متقوم است به دو رکن:
یکی متعلق و یکی موضوع. نمی شود ما تکلیفی داشته باشیم و متعلق یا موضوعی نداشته باشیم. تکلیف بلا موضوع محال است چرا که ما در هر تکلیفی یک مکلف حتما داریم و مکلف موضوع است.

مطلوب منه هم خودش موضوع است بخلاف مطلوب که متعلق است اما موضوع منحصر در مطلوب منه نمی باشد.

این را دقت کنید اگر خطاب تشریعی را در نظر بگیرد و در این خطاب تشریعی قیدی آمده باشد از سه صورت خارج نمی باشد:

یا قید متعلق است یا قید موضوع است یا قید حکم و تکلیف می باشد.

مثال جایی که قید به «متعلق» بر می گردد:

«تجب الصلاة مع الطهارة» در ما نحن فيه «صلاة» متعلق است و «مع الطهارة» قید «صلاة» است.

مثال جایی که قید به «موضوع» بر می گردد:

«تجب الحج على المكلف المستطيع» که مکلف، موضوع است و «المستطيع» قید مکلف می باشد.

مثال جایی که قید به «حکم و تکلیف» بر می گردد:

«الصلاة واجبة عند الزوال» که قید ما «عند الزوال» است که «وجوب» را مقید کرده است.

این بنا بر مبنای مشهور است.

پس قیودی که در خطاب تشریع می آید یا قید «متعلق» است یا قید «موضوع» یا قید «حکم».

خوب اگر قید به «متعلق» برگردد به آن واجب می گویند: «مقید» اگر قید به «حکم» یا «موضوع» برگردد به آن واجب می گویند: «واجب مشروط». پس فرق بین مقید و مشروط مشخص شد.

خوب این به لحاظ لفظ و دلالت بود اما آیا قیود حکم و موضوع حقیقتاً و لبا یکی است یا دو تاست؟ اگر یکی است قیود موضوع به حکم بر می گردد یا بالعکس؟

مشهور گفته اند که لفظاً و دلالتاً است که قیود موضوع و حکم با هم فرق دارد اما حقیقتاً و لبا موضوع قید ندارد و قیود موضوع به «قید حکم» بر می گردد. اما در نظر ما بالعکس است که حکم هیچ زمانی قید بر نمی دارد و محال است که قید بر دارد بلکه قیود حکم در حقیقت، قیود موضوع است یعنی در مثال: «الصلاة واجبة عند الزوال» در مقام لفظ است که این «عند الزوال» قید حکم است اما در حقیقت قید موضوع است و حکم هیچ زمانی قید قبول نمی کند. معنایش این است «الصلاة واجبة على المكلف الموجود عند الزوال».

در بحثهای گذشته گفته شد که وجوب و حرمت و تکلیف به چه علت قید بر نمی دارد. در بحث لفظ و دلالت تصویری است که حکم قید بر می دارد اما در واقع و لبا حکم قید بر نمی دارد.

ما دو قید بیشتر نداریم یکی قید «متعلق» و یکی قید «موضوع».

لذا در «واجب مقید»، قید، قید «متعلق» است و در «واجب مشروط» قید، «قید موضوع» است یا به قول مشهور وجوب قید دارد که مراد ایشان از قید وجوب، قید موضوع می باشد. «مطلق در مقابل مقید» یعنی «متعلق» قید ندارد و «مطلق در مقابل مشروط» یعنی «موضوع» قید ندارد.

قیود متعلق دائماً لازم التحصیل است مگر اینکه غیر مقدور باشد بخلاف قید موضوع که لازم التحصیل نمی باشد.

چه اموری متصف به مطلق و مقید و مطلق و مشروط می شوند؟

در یک مثال بیان می کنم. اگر مولا در خطاب تشریع بگوید: «اکرام العالم واجب»، «اکرام» متعلق است و «العالم» موضوع و «تکلیف و حکم» وجوب است.

وقتی می گوئیم اکرام مطلق است یعنی مقید نمی باشد. چرا که اکرام متعلق است.

می رویم سراغ کلمه «العالم» می گوئیم «العالم» مطلق است. «العالم» مطلق است یعنی چه؟ نه اینکه مقید نمی باشد اما در اصطلاح هم نمی گویند که اینجا «العالم» مشروط است یا مشروط نمی باشد وقتی می گوئیم: «العالم مطلق» یعنی واجب ما و تکلیف ما یا خطاب ما مشروط نمی باشد.

می رویم سراغ کلمه «واجب» وقتی می گوئیم که «واجب» مطلق است معنا این نمی باشد که واجب، مقید نمی باشد یعنی تکلیف و خطاب «مشروط» نمی باشد.

پس اگر دقت کنید در اینجا پنج کلمه متصف به اطلاق می شود: یکی «اکرام»، یکی «العالم»، یکی «واجب»، یکی «خطاب» و یکی هم «تکلیف». در خطاب تشریع «اکرام العالم واجب» می گوئیم «اکرام» مطلق است، «العالم» مطلق است، «تکلیف»

مطلق است، «واجب» مطلق است و «خطاب» مطلق است. فقط در اولی که گفتیم «اکرام مطلق» است «مطلق» در مقابل مقید می باشد اما در چهارتای دیگر یعنی «العالم»، «واجب»، «خطاب» و «تکلیف» که یعنی وجوب اگر در اینها می گوئیم مطلق است این مطلق در مقابل مشروط است.

لذا اگر کلمه اطلاق یا مطلق را می شنویم باید دقت کنیم این اطلاق در مقابل مشروط است یا در مقابل مقید.

«واجب» که همان متعلق است هم متصف به «مشروط» می شود به خاطر اینکه مبدأ اشتقاق در آن اشراب شده است و هم متصف به «مقید». اگر متصف به مقید شد یعنی گفتند واجب مقید به لحاظ ذات الواجب است که متعلق تکلیف باشد و اگر گفتند واجب مشروط به لحاظ مبدأ اشتقاق است که وجوب باشد. لذا اگر می گویند واجب مشروط به لحاظ دقی وجوب مشروط است اگر چه به لحاظ عرفی درست است.

اما در «العالم» و «واجب» و «خطاب» و «تکلیف» اینها در مقابل مشروط است یعنی واجب ما مشروط نمی باشد.

پس نتیجه بحث اینکه اطلاق در مقابل مقید وصفی است برای واجب یا عنوان. وقتی می گوئیم این «واجب» مطلق است در مقابل مقید و تارة وصف عنوان است می گوئیم «الصلاة واجبة» و «شرب الخمر حرام» می گوئیم «الصلاة» و «شرب الخمر» مطلق است.

هذا تمام الكلام فی الجهة الاولى فی تعريف المطلق و المقيد.

الجهة الثانية: فی اعتبارات الماهية.

این بحث مقدمه ای است برای تعیین موضوع له در اسماء اجناس مثل حیوان، شجر، غنم، کتاب.

برای ورود به این بحث تعیین موضوع له اسماء اجناس، مقدمه ای را طرح کردند تحت عنوان اعتبارات ماهیت که ابتداء مقدمه خوانده شود و بعد وارد تعیین موضوع له اسماء اجناس شویم.

المراد من الاعتبار: اللحاظ و التصور.

اعتبارات ماهیت وقتی می گویند مراد از «اعتبار» لحاظ و تصور است اعتبارات ماهیت یعنی انحائی که می توانیم یک ماهیتی را در ذهنمان تصور یا لحاظ کنیم. این مراد از اعتبارات ماهیت یعنی انحاء تصور و لحاظ یک ماهیت.

قبل از ورود به انحاء تصور ماهیت باید خود کلمه ماهیت را توضیح دهم و بعد وارد بحث اعتبارات ماهیت شویم.

المراد من الماهية: معانی الالفاظ.

المعانی الأربعة للماهية:

خود این ماهیت به چهار معنا اطلاق می شود معنای اول و دوم در حکمت رایج است معنای سوم و چهارم در لسان اصولیین بکار برده می شود این چهار معنا را به عنوان مقدمه ای برای ورود به بحث طرح می کنیم.

المعنى الأول: ما يقال فى جواب «ما هو».

معنای اول که در حکمت رایج است و رایجترین معنا هم در حکمت می باشد و کثیرما در السنه علمای دیگر هم به این معنا بکار برده می شود، عبارت است از: «ما يقال فى جواب ما هو». این عبارت ما يقال فى جواب ما هو را توضیح دهیم. حکماء متوجه شده اند که در همه موجوداتی که به یک شکلی با آنها در ارتباط هستند دو حیثیت کاملاً متمایز می باشد که این ترکیب بین این دو حیث کاملاً متمایز انضمامی نمی باشد بلکه تحلیل ذهن ما می باشد: یکی حیثیت «هستی و وجود» آن موجودات است که این حیثیت بین همه موجودات مشترک است و حیثیت دومی هم است و آن ذات و حقیقت

موجودات است یعنی هر موجودی «ذاتی و حقیقی» دارند که این ذات و حقیقت در پاره ای از موجودات مشترک و در پاره ای دیگر متفاوت است این ذات و حقیقت را می گفتند «ماهیت» اشیاء مثلاً «زید» و «این درخت» را در نظر بگیرید در «زید» حیثیت «هستی» و «وجود» است در این «درخت» هم حیثیت «هستی» و «وجود» است منتها این «درخت»، «ذات» و «ماهیتی» دارد کما اینکه «زید» هم «ذاتی» دارد اما این دو ذات و حقیقت با هم متفاوت می باشند که این ذات زید را درخت ندارد کما اینکه این ذات درخت را زید ندارد. گاهی اوقات هر دو شیء ماهیت و حقیقت مشترکی دارند مثل ماهیت «زید» و «عمر» که یکی می باشد هر دو یک ماهیت و یک حقیقت دارند این ذات و حقیقت را ماهیت می گفتند.

بعد در تعریف ماهیت از عنوان مشیر استفاده کرده اند گفته اند ماهیت عبارت است از آنچه در جواب سوال ماهو آن حقیقت را بازگو می کنید. الشجر ما هو؟ زید ما هو؟ هر موجودی یک ماهیتی دارد خواه مشترک باشد یا متفاوت اما نمی توان که موجودی باشد و ماهیت نداشته باشد مگر یک موجودی که بعدها با برهان رسیده اند که ماهیت ندارد که بعداً خواهد آمد.

بعد فلاسفه متوجه شده اند مفاهیم ذهنی دو دسته اند: پاره از مفاهیم از ماهیات و ذات انتزاع شده است و پاره ای از مفاهیم از ذات و ماهیت انتزاع نشده است اسم قسم اول را مفاهیم ماهوی گذاشته اند و اسم قسم دوم را مفاهیم غیر ماهوی. مفهوم ماهوی مثل مفهوم «شجر» و «حجر» و «فرس» و «حمار» و «انسان». غیر ماهوی مثل مفاهیم «وجود»، «عدم»، مفهوم «جوهر»، مفهوم «عرض». مفهوم علم می شود ماهوی چون علم خودش ماهیت دارد و کیف نفسانی است. بعدها اسمش را تغییر دادند و در لسان متأخرین از حکماء که به مفاهیم ماهوی گفته می شود «مفهوم حقیقی» که یعنی مفهومی که از ماهیتی انتزاع شده باشد و مفهوم اعتباری یعنی مفاهیمی که از ماهیت انتزاع نشده باشد و اکثر مفاهیم ما اعتباری می باشند.

پس تا اینجا ماهیت عبارت است ذات و حقیقت یک شیء که مفهومی که از این حقیقت انتزاع می شود می شود «مفهوم حقیقی» و مفهوم منتزع از غیر ماهیت می شود «مفهوم اعتباری». این مفاهیم غیر ماهوی و اعتباری ساخته ذهن ماست یعنی «باعتبار من الذهن و العقل».

المعنى الثانى من الماهية: ما به الشئ هو هو.

معنای دوم از ماهیت که در کلام قدما است. تعریف آن عبارت است «ما به الشئ هو هو» فلاسفه به اشیائی برخوردند که این اشیاء در عین تحقق خارجی و عینیت، فاقد ماهیت می باشد مثل خود «وجود» که ماهیت ندارد یعنی این طور نمی باشد که وجود زید را به یک ماهیت و هستی و وجود تحلیل کنیم اگر تحلیل کنیم دوباره سراغ آن وجودی می رویم که «وجود» به آن تحلیل شد و خود آن را هم به «ذاتی» و «وجود»ی تحلیل می کنیم و این سلسله و تحلیل تا بین نهایت ادامه دارد.

یا مثل خود «حق تعالی» که به یک ذات و وجود تحلیل نمی شود یعنی از این موجود هیچ ذاتی را نمی توان انتزاع کرد لذا یک معنای وسیعی را از ماهیت کرده اند که شامل این دسته از موجودات هم که ماهیت ندارند، شود. هم افراد معنای اول را می گیرد و هم افراد قسم دوم را می گیرد. در اینجا فرق نمی کند که ما اصالة الماهیتی باشد یا اصالة الوجودی. چرا که ماهیت به معنای اول هم «ما به الشئ هو هو» می باشد.

این معنای دوم بعد از معنای اول کثیرما در حکمت بکار برده می شود

المعنى الثالث من الماهية: المعنى العام.

معنای سوم و چهارم را اصولیین بکار می برند نه اینکه معنای دوم را استفاده نمی کنند خیر، یعنی تعریفی از ماهیت کرده اند که این تعریف را حکماء نگفته اند.

مقدمة فی بیان المراد من المعنى و المفهوم:

مقدمه ای در معنا و مفهوم باید گفته شود برای ورود به معنای سوم و چهارم که در هر دو معنا بدرد می خورد.

المراد من المعنى: ما وضع الاسم له.

ما در مباحث گذشته عرض کردیم تمامی الفاظ که دارای وضع اند یا اسمند یا علامتند. هر لفظی که وضع شده است یا «اسم» است یا «علامت» است. اسم است یعنی نام و اسم برای شیئی از اشیاء قرار داده شده است. مثل «شجر»، «میز»، «دیوار»، «زید» و ... به اینها اسماء می گویند.

در مقابل الفاظی هستند که اسم نمی باشد و علامتند مثل «هو»، «هذا»، «الذی»، «فی»، «إن» و ... که اسمی برای اشیاء نمی باشند به این ها «علامت» می گوئیم.

الفاظی که اسم هستند، مسمایی دارند مسمی اصطلاحاً «معنا» می باشد.

پس الفاظی که علامتند خارج شدند و الفاظی که اسم می باشند به مسمای آنها می گویند معنا. لفظ «زید» اسم است برای شیئی به آن شیء می گویند «مسمی» یا «معنای» لفظ زید.

حال مسمی چه می باشد، خارجی است یا وهمی یا ... کاری نداریم.

اقسام المعنى: المعنى العام و الخاص.

معنا دائماً بر دو قسم است: معنای خاص و عام.

در ضمن مثال توضیح می دهیم. «هیمالیا»، «زید»، «ایران» و «قم» معنایشان خاص است.

اما در مقابل اسمائی داریم که معنای آنها عام است مثل: «انسان»، «رجل»، «چوب»، «فلز»، «جبل» و امثال اینها.

تا اینجا با معنا و اقسام آن آشنا شدیم.

المراد من المفهوم: صورة المعنى عند الذهن.

«مفهوم» ربطی به «معنا» ندارد صورت معنا در ذهن را «مفهوم» می گویند.

ما یک «صورت» داریم و یک «تصویر» مثلاً شما تصویر زید را به ذهن بیارید به این مفهوم نمی گویند، می گویند تصویر که مخصوص اشیائی است که ذات تصویر می

باشند اما مفهوم زید چه می باشد؟ مثلاً فرزند عمرو و برادر خالد است که می شود صورت زید در ذهن شما که مفهوم باشد. بسیاری از اشیاء و اکثر معانی فاقد تصویر می باشند. اما همه الفاظ مفهوم دارند.

خوب دقت کنید یک «مورچه» داریم و یک «این مورچه» داریم این صورتی که در ذهن آورده ام مفهوم و صورت لفظ ترکیبی: «این مورچه» نه مفهوم لفظ «مورچه». مفهوم دائماً الفاظ می خواهد. لذا لازم نمی باشد برای همه معانی لفظ به وضع تعیینی، وضع شده باشد ممکن است که اسامی دستوری برای آن ها وضع شده باشد یعنی اسم ترکیبی مثل «این مورچه» که معنایی دارد یعنی مثلاً «مورچه ای که الان در روی این میز در حال حرکت است» که صورت این معنا می شود مفهوم لفظ «این مورچه».

خوب است در اینجا به فرق بین تصویر و صورة در نزد آقایان اشاره کنیم. حکماء معتقدند که مُدْرِكِ صورت، قوه عاقله است و مُدْرِكِ تصویر، قوه متخیله است.

وقتی تصویر یک شیئی را به ذهن می آوریم مدرک این تصویر قوه متخیله است اما صورت در قوه عاقله حاضر می شود. لذا صورت در قوه متخیله تصویر است و صورت در قوه عاقله را صوره می گویند لذا گفته اند صورت و علم حضور صورة الشیء عند العقل.

منتها ما این بیان را قبول نکرده ایم و قبلاً بحث آن را کرده ایم. لذا برای اینکه با معنای ما از مفهوم درست در بیاید از لفظ عقل استفاده نکردیم گفتیم صورت معنا در ذهن نه در عقل.

المخلص من الكلام:

معنا یعنی مسمای الفاظی که اسمند.

معنا دو قسم است معنای خاص مثل معنای لفظ زید و معنای عام مثل معنای لفظ چوب.

صورت معنا در ذهن می شود مفهوم لفظ.

تا اینجا به معنای عام و و خاص و مفهوم آشنا شدیم.

این مقدمه برای معنای سوم بود.

ماهیت در نظر اینها «معنای عام» است. مثل ماهیت «کتاب» و ماهیت «صلاة» که به معنای اول و دوم درست نمی باشد^۱ پس ماهیت در معنای سوم یعنی معنای این الفاظ که عام می باشد خواه این الفاظ ماهیت به معنای اول داشته باشند یا خیر. مثل ماهیت صلاة و صوم و حج و بیت و ابیض و ضاحک و امثال اینها یعنی معنای عام این الفاظ است طبیعی صلاة و صوم و.... اینها که می گویند مرادشان همان معنای عام این الفاظ است.

مثلا در اسماء اجناس ماهیت به معنای سوم است.

المعنى الرابع من الماهية: نفس المعنى.

در اصول کلمه ماهیت در این معنا هم بکار رفته است. ماهیت یعنی خود معنا - نه مفهوم - خواه این معنا عام باشد یا خاص.

با اینکه زید اصلا معنای عامی ندارد و معنای آن خاص می باشد.

پس ما تا اینجا ماهیت را به چهار معنا بیان کردیم.

در ما نحن فیه وقتی می گوئیم اعتبارات الماهیت یعنی انحاء تصور ماهیت مراد از ماهیت کدام یک از چهار معنا می باشد؟

اصولی ها وقتی وارد بحث شده اند منظورشان معنای سوم بوده است چرا که این بحث را برای تعیین موضوع له اسماء اجناس بیان کرده اند و اسماء اجناس در اصطلاح اصولیین لفظی است که اسم است اولاً و معنای آن عام است ثانیاً. چون به این مناسبت وارد این بحث شده اند و این بحث را مقدمه تعیین معنا برای اسماء اجناسی مثل انسان،

^۱ چرا که «کتاب» و «الصلاة» مرکب می باشند و مرکبات ماهیتی جزء ماهیات اجزائشان ندارند لذا به معنای اول و دوم ماهیت ندارند.

عالم، قاتل، مضروب و ضارب، بیان کرده اند. یعنی در ورود به این بحث نظر به معنای سوم داشته اند. لذا مراد ایشان از ماهیت معنای سوم می باشد.

اما مباحثی را که بیان کرده اند خصوصیت معنای سوم دخالتی ندارد یعنی ما یک معنا را چه عام باشد یا خاص به چند نحو می توانیم لحاظ کنیم. ولو نظر اصولی ها راجع به معنای عام بوده است چرا که اسماء اجناس را بیان کرده اند اما به لحاظ روال بحث تمامی مباحثی را که بیان کرده اند شامل معنای چهارم می شود یعنی بیان کرده اند که به چند صورت می توانیم معنا را لحاظ و تصور کنیم یعنی به چند صورت می توانیم از یک معنا، مفهوم گیری کنیم. اگر چه مد نظر اصولیین معنای سوم بوده است. لذا هم می توان گفت مراد اصولیین معنای سوم است چرا که در مورد اسماء اجناس بحث می کرده اند و می توان گفت که مراد آنها معنای چهارم است چرا که اباحتی که مطرح کرده اند در مورد معنای چهارم می آید.

انحاء اعتبار الماهية:

ما وقتی می خواهیم معنایی یا ماهیتی را در ذهن تصور کنیم از سه نحو خارج نمی باشد:

تصور خود ماهیت بدون هیچ گونه وصفی یا تصور ماهیت با در نظر گرفتن وصفی و آن وصف هم یا وجودی است یا عدمی.

این انحاء را در ضمن مثالی توضیح می دهیم. مثلاً معنا و ماهیت انسان که حیوان ناطق است را در نظر بگیرید سه جور می توان آن را تصور کنیم:

النحو الأول: تصور الماهية من دون قيد او وصف أي لا بشرط القسمی.

صورت اول این است که فقط معنای «حیوان ناطق» را تصور کنم و به ذهن بیاورم بدون هیچ وصف و قیدی.

این می شود تصور از ماهیت بدون هیچ قید و وصفی. این تصور حیوان ناطق می شود مفهوم و لحاظ انسان که از آن تعبیر می کنیم به «الانسان» که یک مفهوم است.

النحو الثاني: تصور الماهية مع وجود قيد او وصف أي بشرط شيء.

صورت دوم تصور ماهیت این است که معنا و ماهیت را با وصفی تصور کنیم. دقت کنید ذهن ما در مرتبه تخیل این قدرت را دارد که تصاویری را که می بیند نه تنها آنها را به ذهن بیاورد بلکه می تواند تصاویر را دستکاری هم کند و به ذهن بیاورد مثلاً تصویر زید را می تواند به ذهن بیاورد اما این تصویر را دستکاری کند مثلاً زید معنک با عمامه سفید و رنگ پوست سیاه را این طور تصویر کند: زید بدون عینک و با عمامه مشکی و رنگ سفید. همینطور ذهن می تواند معنای انسان را به ذهن بیاورد و در آن تصرف کند و وصفی برای آن بیاورد که اصلاً ربطی به معنا ندارد مثلاً صورت «الانسان العالم» را به ذهن بیاورد. خوب این صورت معنای انسان است اما با وصفی که در معنای انسان دخلی ندارد چرا که عالمیه مقوم معنای انسان نمی باشد لذا همین صورت دستکاری شده، می شود صورت انسان همراه یک اضافه.

مثلاً تصویر زید با عینک تصویر زید است با یک اضافه که عینک باشد با این فرض که زید عینک ندارد.

شما معنای انسان را تصور می کنید و صورت معنا را به ذهن می آورید اما یک صورت وصفی و قیدی را در کنار آن قرار می دهید مثل «الانسان العالم».

این می شود صورت دوم از انحاء لحاظ و اعتبار ماهیت.

النحو الثالث: تصور الماهية مع قيد او وصف عدمي أي بشرط لا.

صورت سوم همین صورت دوم است اما بر اساس نکته ای که در حکمت بوده است قسم سومی قرار گرفته شده است اما اگر بنا بر اساس نظر اصولی می گفتیم این دو صورت بود و این صورت سوم دیگر نبود. این صورت سوم عبارت است از اینکه معنا را تصور کنیم با یک وصف عدمی مثل «الانسان غیر العالم».

لذا یا تصور ما از معنا با وصف است یا بدون وصف که این وصف یا عدمی است یا وجودی.

دقت شود این قسم با قسم اول اشتباه نشود چرا که قسم اول عدم اتصاف است اما این قسم اتصاف به عدم است نه عدم اتصاف. برای لحاظ و اتصاف کاری به عالم خارج نداریم در تصور و ذهن است که یا اتصاف به عدم است یا وجود.

در همه مثالها به غیر انسان این سه نحو تصور می آید.

دقت شود این وصف می تواند بگونه ای باشد که یک مصداق هم در خارج نداشته باشد الانسان الذی کان خالقا للحق تعالی. که اصلا مصداق ندارد.

الانسان اللذی لیس بانسان که از قسم دوم است یا المثلث المربع مثلث چهار ضلعی که یک مصداق هم در خارج ندارد.

دقت کنید مراد ما تصور است نه تصویر. بله محال است که در ذهن ما مثلث چهار ضلعی تصویر شود اما تصورش امکان دارد.

ضمن اینکه باید به این نکته هم توجه داشت که «وصف» یعنی چیزی که از مقومات نباشد الانسان غیر الانسان این «غیر انسان» از مقومات نمی باشد لذا وصف است لذا «الانسان الانسان»، «الانسان الحيوان الناطق»، «الانسان الحيوان» یا «الانسان الناطق» قسم اول است و قید دومی فقط الفاظ است نه اینکه از اوصاف است چرا که از مقومات است.

این سه قسم اعتبارات ماهیت یا انحاء لحاظ ما از ماهیت است.

نکته‌تان:

در اینجا به دو نکته باید توجه داشت:

النکته الأولى: أن «لا بشرط»، «بشرط شيء» و «بشرط لا» صفات للمفهوم لا الماهية.

وقتی می‌گوییم ماهیت لا بشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا این سه لفظ ناظر به سه مفهوم ذهنی^۱ است نه یک معنا. ماهیت لا بشرط در خارج نداریم فقط در ذهن است و یک مفهوم است مفهوم و صورت الانسان در ذهن ما ماهیت لا بشرط است صورت الانسان العالم در ذهن ما ماهیت بشرط شیء است و صورت الانسان غیر العالم ماهیت بشرط لا است.

النکته الثانية: أن هذه الأنحاء الأربعة للإعتبار من المعقولات الأولية الأصولية.

اما نکته دوم که مهم است. در حکمت بحثی آمده است تحت عنوان معقول اول و معقول ثانی و معقول ثانی را هم به دو قسم تقسیم کرده اند: معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی. این خیلی پیچیده شده است که در حکمت معقول ثانی منطقی و فلسفی چیست؟ کسی که نسبتاً خوب تحلیل کرده است مرحوم لاهیجی در «شوارق الالهام» می‌باشد اما در بین اصولیین متأخر اصطلاحی برای معقول اول و ثانی تأسیس کرده اند که خوب است و کارساز به این صورت که هر مفهومی که در ذهن ماست یا انتزاع از یک مفهوم یا مفاهیم دیگر بما هو مفهوم یا به عبارت دیگر ناظر به یک مفهوم بما هو مفهوم می‌باشد این معقول ثانی است و اگر از مفهوم دیگری انتزاع نشده باشد و ناظر به آن نباشد، معقول اول است. «الموجود فی الذهن» او «الموجود المجرد» اینها هم با اینکه در ذهن می‌باشند معقول اول می‌باشند چرا که درست است که ناظر به مفهوم می‌باشد اما نه از آن حیث که مفهوم است از آن حیث که موجود فی الذهن است.

به مفهوم می‌گویند معقول چرا که مفهوم در نظر اینها عبارت می‌باشد صورة الشيء عند العقل می‌باشد. می‌گویند معقول اول یعنی از مفهومی انتزاع نشده است و معقول ثانی یعنی از یک مفهومی انتزاع شده است.

^۱ این «ذهنی» قید توضیحی است چرا که هر مفهومی ذهنی است.

در کلمات مرحوم صدر هم این عبارت «معقول اول و ثانی» زیاد آمده است این اصطلاح، اصطلاح خوب و بجایی است و در علوم عقلی هم کاربرد خوبی است و خیلی بهتر از معقول ثانوی فلسفی و منطقی است که این معقول ثانوی منطقی و ثانوی خیلی ما را به مشکل می اندازد تا جایی که ایشان گفته اند معقول ثانی فلسفی غیر معقول و معقول ثانی منطقی خاطی است و ایشان شاید اول کسی بوده اند که خیلی این را منقح کرده اند.

مفهوم «انسان» و «موجود» و «معدوم» و «وجود» و «عدم» از معقولات اولی اصولی می باشد کما اینکه «نوع» معقول ثانی منطقی و معقول اولی اصولی است. ما الانسان را که یک مفهوم است از مفاهیم جزئی نمی گیریم و از آنها انتزاع نشده است و ناظر به آن مفاهیم نمی باشد بلکه از آنها کمک گرفته می شود برای ساختن این مفهوم. به عبارت دیگر از مصادیق یک مفهوم در عالم ذهن باشد می شود معقول ثانی و اگر ذهن نباشد خواه عالم عین، وهم، اعتبار، یا واقع باشد معقول اول است مثل ملکیت پس معقول اول لازم نمی باشد به خارج نظر کند خیر همین که ناظر به مفهوم نباشد و از مفهوم انتزاع نشده باشد کفایت می کند که معقول اول باشد می تواند خود ذهن اولین بار انتزاع کرده باشد. لذا «عدم» در اصول معقول اول است چرا که انتزاع از یک مفهوم نمی باشد و خود «مفهوم» و «کلی» و «جزئی» معقول ثانی اصولی می باشد.

خوب همانطور که مشاهده شد این معقول اولی و ثانی در اصطلاح اصولیین بسیار خوب و شسته رفته و کارسازی است و بهتر از معقول منطقی و فلسفی است. که همه اینها ناظر به مفهوم است.

خوب در ما نحن فیه این سه نحو تصور از ماهیت معقول اول می باشند الانسان و الانسان العالم و الانسان غیر العالم. چرا که منتزع از مفاهیم و ناظر به آنها نمی باشند. لذا اعتبارات ماهیات از این سه حالت خارج نمی باشد.

المعقولات الثانویة المنتزعة من الماهیات المتصورة على الأنحاء الثلاثة:

خوب بعد ذهن یک قدم فراتر بر می دارد می خواهد به این سه مفهوم نظر کند می خواهد مفاهیمی را درست کند که خود این سه مفهوم مصداق آن باشند.

حال ما این سه مفهوم را در نظر می گیریم می خواهیم مفاهیمی را بسازیم که این مفاهیم مصداق آنها باشد که در اینجا است که ما می توانیم چهار مفهوم را بسازیم به طوریکه مفهوم اول مصداقش فقط مفهوم اول است و مفهوم دوم مصداقش مفهوم دوم است و مفهوم سوم مصداقش مفهوم سوم است و مفهوم چهارم مصداقش هر سه مفهوم است که همه این مفاهیم چهار گانه معقول ثانی می باشند.

الانسان مفهومی است که مصداق آن انسان خارجی است و مفهوم الانسان مصداقش «الإنسان» است که یک مفهوم است نه زید خارجی و حتی مفهوم زید خارجی هم مصداق آن نمی باشد.

المعقول الثانی المنتزعة من الاول: مفهوم مفهوم الانسان الخالی عن القيد.

مفهوم اولی که در مرتبه دوم ذهن آن را از مفهوم اول در مرتبه اول منتزع می کند عبارت است از «مفهوم الانسان الخالی عن القيد» که «الخالی» وصف «مفهوم» است نه «الانسان». این مفهوم انتزاع شده است از مفهوم الانسان که قسم اول بود که این مفهوم مصداقش مفهوم اولی از آن سه قسم بود.

المعقول الثانی المنتزعة من الثانی: مفهوم مفهوم الانسان المقيد بالعالم.

مفهوم قسم دوم بود این می شود: «مفهوم الانسان المقيد بالعالم». «المقيد» وصف «مفهوم» است نه وصف «الانسان». مصداق این مفهوم مفهوم دوم از سه مفهوم می باشد.

المعقول الثانی المنتزعة من الثالث: مفهوم مفهوم الانسان المقيد بغير العالم.

مفهوم سوم، مفهوم قسم سوم بود که می شود مفهوم الانسان المقيد بغير العالم که مصداقش مفهوم بشرط لا بود.

المعقول الثاني لا بشرط المقسمي المنتزع من الثالث: مفهوم الانسان المقيد بغير العالم.

مفهوم چهارم هم مفهوم الإنسان می باشد. مصداقش در ذهن است که سه مصداق دارد «الماهیة لا بشرط قسمی» و «بشرط شیء» و «بشرط لا» که این چهار مفهوم معقول ثانی می باشد.^۱

ما در اینجا چهار مفهوم داریم که معقول ثانی می باشد که اول و دوم و سوم اسم ندارد و چهارمی می شود لا بشرط مقسمی. لا بشرط قسمی الانسان می باشد و لا بشرط مقسمی می شود مفهوم الانسان. مصداق الانسان ما هستیم و مصداق مفهوم الانسان دیگر ما نمی باشیم.

مفهوم چهارم از سه مفهوم و معقول اولی انتزاع می شود که بخاطر این که با قسم اول اشتباه نشود اسم آن را تغییر داده اند.

سوال: رابطه بین ماهیت و وجود اتحادی است یا خیر؟ به همان معنای اتحادی وحدت وجودی و افتراق ذاتی.

تبیین دوباره ما به الشیء هو هو؟ در صورتی که الشیء الموجود باشد در صورت اصالة الوجود، به ماهیت هو هو است؟

ما ماهیت شخصیه در خارج نداریم. این را بخاطر این فرمودید که بفرمایید

لذا ماهیات کلی هستند و در ذهن فقط می باشند.

بقی ههنا امور:

در اینجا سه امر باقی می ماند:

امر اول: آیا ما قسم رابعی را در تقسیم بندی و تعقل اولی داریم؟

امر دوم: کلی طبیعی بر کدام یک از اقسام منطبق می شود؟

^۱ مقسم همیشه در خارج وجودی از وجود اقسام ندارد لذا مقسم این سه تصور و معقول اول لا بشرط مقسمی است.

^۲ چهارشنبه ۹۵/۰۶/۱۷.

امر سوم: ماهیت مهمله قسم هشتمی است یا خیر یک قسم از اقسام تعلقات هفتگانه می باشد؟

الامر الاول: التعلقات الاولیات ثلاثة أم لها قسم رابع؟

امر اول این است که آیا در تعقل اول که به سه قسم تقسیم کردیم قسم رابعی داریم یا خیر؟

کلام المرحوم الخوئی: لها قسم رابع و هو لحاظ الذات و عدم تقیده.

مرحوم آقای خوئی^۱ فرمودند که ما در تعقل اول چهار تا معقول را داریم که سه تای از آن اعتبارات و معقولات همان سه تایی بود که گفتیم اما مرحوم خوئی اسم قسم اول را تغییر دارند و اسم آن را «ماهیت مهمله» گذاشته اند یعنی قسم اول را که ما لا بشرط قسمی می گفتیم ایشان اسمشان را گذاشته اند ماهیت مهمله یعنی خود ماهیت و ذات را لحاظ می کنیم و نظر را می گذاریم روی خود ذات و ذاتیات.

اما قسم چهارمی را که ایشان بر آن سه قسم اضافه فرمودند این است که گفته اند: گاهی اوقات که ما ماهیت را لحاظ می کنیم این «عدم تقید» را هم لحاظ می کنیم یعنی لحاظ می کنیم ماهیت و عدم تقید آن را به وجود یا عدم. در قسم اول عدم تقید را لحاظ نمی کردیم، فقط توجه را متوجه ذات و ذاتیات می کردیم؛ در این قسم هم لحاظ ذات است و هم عدم تقید آن مثلا انسان را لحاظ می کنیم و این را هم لحاظ می کنیم که مقید نمی باشد نه به وجود و نه به عدم علم. ایشان اسم این قسم چهارم را «لا بشرط قسمی» گذاشته اند.

پس این عدم تقید را یا لحاظ می کنیم یا خیر در صورت عدم لحاظ می شود ماهیت مهمله و در صورت لحاظ می شود لا بشرط قسمی.

این فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

^۱ محاضرات ج ۴ ص ۵۱۰ به بعد از محاضرات ۴ جلدی که در موسوعه آمده است.

ظاهرا کلام مرحوم اصفهانی^۱ هم همین است چرا که کلام ایشان خالی از اجمال نمی باشد ظاهرا مرحوم خوئی هم کلام استاد خودشان را بیان کرده اند.

فرمایش مرحوم آخوند را در امر سوم متعرض می شویم.

مناقشة: أن هذا اللحاظ أن كان تصورا فيكون المتصور معقولا ثانيا لا اوليا و إن كان تصديقا لا تأثير له.

با این فرمایش مخالفیم ما معتقدیم در تعقل اول ماهیت و معنا را فقط سه جور می توانیم اعتبار و لحاظ کنیم.

اما کلام مرحوم خوئی: ایشان می فرمایند که این عدم تقید اگر لحاظ نشود می شود ماهیت مهمله و اگر لحاظ شد می شود لا بشرط قسمی. ماهیت مهمله را که ما از ایشان قبول کردیم و اسمش را «لا بشرط قسمی» گذاشتیم لذا با آن کار نداریم اما می روی سراغ جایی که ایشان اسمش را لا بشرط قسمی گذاشتند و آن جایی بود که این عدم تقید را لحاظ بکنیم در اینجا با ایشان مخالفیم. ایشان می گوید که لا بشرط در صورت لحاظ عدم تقید است می پرسیم این عدم تقید تصویری لحاظ می شود یا تصدیقی؟ اگر به نحو تصویری لحاظ کنند این طور می شود الانسان الخالی عن التقيد بالعلم أو الشيء او عدمه. خوب اگر این مراد ایشان باشد این می شود معقول ثانی چرا که تقید و عدم تقید در عالم تعقل و ذهن صورت می گیرد و اصلا در خارج تقید و عدم تقید نداریم در حالیکه صحبت ما در تعقل اول است و اعتبارات ماهیت و معنا است نه ماهیت و معنی المعقوله و نه تعقل و معقول ثانی. همین که گفتیم که «الخالی عن التقيد» نظر کردید به عالم ذهن نه خارج.

اما اگر مراد از لحاظ تصدیق باشد به این معنا که ما انسان را ابتداء تصور می کنیم و وقتی متصور را نگاه می کنیم این تصدیق حاصل می شود که این متصور ما از تقید به وجود و عدم خالی است. خوب این تصدیق حاصل شود یا خیر، تأثیری ندارد چرا که

^۱ نهاییه الدراية ج ۲ ص ۴۹۰.

ما در مقام تصور داریم بحث می کنیم لذا این تصدیق کالحجر فی جنب الانسان است
ما در اعتبارت و تصورات ماهیت بحث می کنیم و کاری به تصدیق نداریم.

ضمن اینکه این همان قسم اول است که با نظر به آن تصدیق حاصل می شود.
لذا در تعقل اول ما فقط می توانیم سه تصور و لحاظ داشته باشیم: «لا بشرط
قسمی»، «بشرط شیء» و «بشرط لا».

دقت کنید این تقسیم بندی یک حصر عقلی است به این صورت که تصور یا با
وصف است یا خیر و وصف هم یا عدمی است یا وجودی.

الامر الثاني: من أي هذه الاقسام الكلّي الطبيعي؟ الماهية بنحو لا بشرط القسمي.

در کلام حکماء عنوانی زیاد بکار برده می شود به نام «کلی طبیعی» کما اینکه در
کلام مناطق هم زیاد می آید. سوال شده است که کلی طبیعی از کدام از این هفت قسم
است؟

ما ها معتقدیم که مراد از کلی طبیعی که در کلمات حکماء برده می شود اولاً از
این اقسام خارج نمی باشد و ثانياً مرادشان دقیقاً «ماهیت لا بشرط» است.
از کلی طبیعی ماهیت لا بشرط قسمی را اراده کرده اند نه از ماهیت.

المراد من الكلّي: هو وصف المفهوم و هو صورة المعنى العام.

در سابق این را توضیح دادم که وقتی ما الفاظ را اسم برای شیئی می گذاریم به آن
شیء می گوئیم مسمی و معنا. گفتیم معنا بر دو قسم است یا خاص است یا عام. خاص
مثل معنای لفظ «زید» و عام مثل معنای لفظ «حجر».

صور معنا در ذهن هم شد مفهوم. مفهوم در منطق یا کلی است یا جزئی. آن صورت
معنا اگر صورت معنای خاص باشد می شود مفهوم جزئی و اگر صورت معنای عام
باشد می شود مفهوم کلی.

روشن می شود که این کلی طبیعی ناظر به مفهوم است نه معنا و مسمای خارج از ذهن چون لفظ کلی در آن آمده است.

المراد من الطبيعي: هو الماهية بمعنى الاول ای ما يقال فی جواب ما هو.

طبیعی در اصطلاح یعنی ماهیت. وقتی می گویند: «طبیعت» یعنی نوع و وقتی می گویند: «الصورة الطبيعية» یعنی الصورة النوعية. ماهیت به کدام یک از معانی؟ به معنای اول یعنی «ما يقال فی جواب ما هو» یعنی ذات شیء.

پس کلی طبیعی یعنی مفهومی که ذات طبیعی را نشان دهد و بر تمام افراد طبیعی صدق کند. لذا منحصر می شود به ماهیت «لا بشرط» که هم مفهوم است و هم کلی است یعنی بر جمیع افراد طبیعی صدق می کند. مفهوم «الشجر» و «الرجل» و «الحجر» می شود کلی طبیعی.

لذا کلی طبیعی مساوق است با ماهیت لا بشرط که معقول اول از تقسیم اول است. دقت شود که خود مفهوم «الكلی الطبيعي» معقول ثانی است اما مصداق آن یعنی مصداق کلی طبیعی معقول اول است یعنی مفهوم «الحجر» و «الشجر» و «الانسان» معقول اول می باشند و از مصادیق کلی طبیعی می باشد. کلی طبیعی انتزاع شده است از تمام معقولات اولیه ی «لا بشرط».

خود مفهوم الانسان^۱ از افراد کلی طبیعی نمی باشد چرا که ناظر به ماهیت انسانی نمی باشد بلکه ناظر به مفهوم است.

نزاعی است که آیا کلی طبیعی در خارج است یا خیر؟ مصداق کلی طبیعی مثلاً الانسان است. تارة مراد ما از کلی طبیعی در خارج است یعنی مصادیق کلی طبیعی مثلاً الانسان مصداق کلی طبیعی است مراد از این سوال این است که آیا انسان در خارج

^۱ این «مفهومی» که در «مفهوم الانسان» می آید، دو جور است تارة این مفهوم داخل در مسمی است یعنی «الانسان المفهوم» این می شود معقول اول و تارة خارج از مسمی است یعنی مفهوم «الانسان المفهوم» که در این صورت معقول ثانی می باشد.

مصدق دارد یا خیر؟ یعنی مصداق مصداق کلی طبیعی در خارج است مصداق مصداق کلی طبیعی یعنی مصداق انسان که مصداق کلی طبیعی است در خارج است یا خیر.

تارة هم مراد این است که وقتی ما انسان را به ذهن می آوریم نگاه می کنیم به ماهیت انسان. این طبیعت انسان در ذهن است و می خواهند ببینند که این ماهیت در خارج هم ایجاد می شود یا خیر. بحث این است که طبیعت انسان طبیعی است که فقط در ذهن موجود می شود یا خیر در خارج هم حقیقتاً موجود می شود؟

«زید» مصداق الکلی طبیعی نمی باشد مصداق آن «الانسان» است که یک مفهوم است در ذهن.

ماهیت ما يقال فی جواب ما هو دائماً معنا می باشند و عام هم می باشند. اما اینطور نمی باشد که هر معنای عامی ما يقال فی جواب ما هو باشد.

آنچه حکماء مطرح کرده اند در حقیقت کلی طبیعی نبوده است بلکه خود طبیعی بوده است. بحث در این بوده است که آیا ماهیت فقط به وجود ذهنی است یا موجود می شود به وجود عینی.

الامر الثالث: ما هی حقيقة «الماهية المهملة»؟ الماهية الملحوظة بلا وصف و قيد عند الكل.

امر سوم در ماهیت مهمله است ماهیت مهمله در لسان اصولیین کثیراً ما استفاده می شود و خیلی ذهن متأخرین ما را به خودش مشغول کرده است که حقیقت این ماهیت مهمله چه می باشد؟ آیا یکی از آن اقسام هفتگانه است یا خیر امر جدیدی است؟ در مجموع اقوال در مسئله سه قول است:

قول اول از مرحوم آخوند است که قائلند ماهیت مهمله همان «ماهیت لا بشرط مقسمی» است.

قول دوم قول مرحوم خوئی و استادشان مرحوم اصفهانی است که گفته اند لا بشرط قسمی نمی باشد بلکه «قسمی لا بشرط قسمی» است یعنی در لا بشرط قسمی عدم تقید لحاظ نشده است اما در این مورد عدم تقید لحاظ شده است.

قول سوم نظر مرحوم صدر است که قائلند ماهیت مهمله چیزی جز «لا بشرط قسمی» نمی باشد.

آیا این نزاع حقیقی است یا خیر فقط در حد الفاظ و اصطلاح است؟
می خواهیم این سه نظر را بررسی کنیم.

نظر مرحوم خوئی و صدر و اصفهانی برگشت به یک قول است چرا که مرحوم آقای صدر ماهیت لا بشرط را بر می گرداند به ماهیت مهمله می گفت لا بشرط قسمی همان ماهیت مهمله است وقتی ما ماهیت را بلا وصف و بلا قید لحاظ کردیم می شود ماهیت مهمله لذا نزاع از سه تا تقلیل پیدا کرد به دو تا چرا که این سه بزرگوار نظرشان یکی بود و آن اینکه ماهیت مهمله همان لا بشرط قسمی است.

اما می رویم سراغ فرمایش مرحوم آخوند: مرحوم آقای صدر در کتاب بحوثشان نسبت داده اند به مرحوم آخوند که ایشان ماهیت مهمله را بر می گردانند به لا بشرط مقسمی.

سوال از مرحوم آخوند که لا بشرط مقسمی چیست؟ از کفایه استفاده می شود که برداشت ایشان از لا بشرط مقسمی، همان ماهیت مهمله است که آقای صدر اسم آن را لا بشرط قسمی گذاشتند. لذا کلام مرحوم آخوند خالی از ابهام نمی باشد اما آنچه مهم است تفسیر ایشان از لا بشرط مقسمی است که تفسیر ایشان نشان می دهد که مراد ایشان از لا بشرط مقسمی همان ماهیت مهمله است.

لذا همه نظرهای به یک نظر برگشت دارد که مراد از ماهیت مهمله ماهیتی است که به ذات و ذاتیات نظر شده است و این عدم تقید اصلا لحاظ نشده است حتی تقید به

وجود و عدم هم لحاظ نشده است. که ما و مرحوم صدر نام او را گذاشتیم «لا بشرط قسمی».

عدم تقید دیگر نمی تواند در لا بشرط قسمی لحاظ شود چرا که همان دو اشکالی که مطرح کردیم پیش می آید.

پس مشخص شد که این نزاع فقط یک نزاع لفظی است و در معنا با هم اختلافی ندارند.

فقط باقی می ماند یک ان قلت که اگر این ان قلت را جواب دهیم از این جهت فارق می شویم.

ان قلت: إن كان النظر في المهمة الى الذات فمن أين هذه المحمولات غير الذاتية؟

اگر ماهیت مهمله لا بشرط قسمی است چطور این محمولات خارج از ذات را بر این ماهیت مهمله بار می کنیم مثلاً می گوئیم: «الانسان يأكل»، «الانسان يمشي»، «الانسان لفي خسر» و ... اگر ماهیت انسان به صورت مهمله لحاظ شده است یعنی نظر به ذات شده است چطور این محمولات را بر او حمل می کنیم. پس مشخص می شود نظر به غیر ذات هم نظر می کنیم.

قلت: هذه المحمولات لمحيكات الماهية لا لنفسها.

یک جواب روشن بدهیم و وارد تفصیل نشویم.

ما دائماً گفتیم که محمول دائماً مرتبط با محکی است نه مفهوم و حتی نه معنا. ما مفاهیم را در ذهن می آوریم و با این مفاهیم اشاره به چیزی می کنیم و بعد برای آن مشار الیه ها و محکی ها حکم صادر می کنیم می گوئیم «الانسان يموت» یعنی با الانسان که مفهوم است به مصادیق آن اشاره می کنیم و بعد حکم برای مصادیق صادر کرده و می گوئیم: «الانسان يموت». تمام این احکام و محمولات راجع به موضوع نمی باشد بلکه راجع به محکیات و مشار الیها است یعنی در حقیقت موضوع یعنی چیزی که محمولات برای اوست، الانسان نمی باشد بلکه محکیات الانسان است.

حمل شایع در جایی است که نظر به مصداق یا مصادیق باشد. قضیه معقوله که درست مد نظر منطقی از قضیه است نظر به مفهوم است نه محکی. لذا اگر محکی نداشته باشد نمی توانیم محمولی بیاوریم.

اینها با این ان قلت که از طرف مرحوم خوئی و اصفهانی صادر شده است می خواستند قسم چهارمی در نظر بگیرند که غیر از ماهیت مهمله باشد.

پس بنابراین ما در اعتبار ماهیت سه قسم داریم که قسم اول سه اسم دارد: «الکلی الطبیعی» و «الماهية المهمة» و «الماهية الا بشرط القسمی» که وقتی گفته می شود لا بشرط، مراد لا بشرط قسمی است.

حال بعد از اثبات کلی طبیعی است که می توان صحبت این را کرد که آیا در خارج محقق است یا خیر؟ یعنی اثبات کلی طبیعی مساوق با این نمی باشد که وجود خارجی کلی طبیعی را بپذیریم.

هذا تمام الكلام فی الجهة الثانية.

الجهة الثالثة: فی معانی اسماء الأجناس.

جهت سوم در معنای اسماء الاجناس است.

این اعتبارات ماهیت را علماء مطرح کرده اند برای یکی از الفاظ مطلق که اسم جنس است برای تعیین موضوع له آنها.

المراد من اسماء الاجناس: الاسماء ذات المعنى العام.

مراد از اسماء اجناس اسمائی است که معنای عام دارند مثل حجر، حیوان، شجر و قلم، ابیض، اسود.

العلماء یک کلمه نمی باشد دو کلمه است که «العالم» آن اسم جنس است.

در اصول بحث شده است که موضوع له اسماء الاجناس در حقیقت چه می باشد؟ به عبارت دیگر موضوع له اسماء اجناس ماهیت مطلقه است یا جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده؟ یا چیز سومی غیر اینها؟

ماهیت مقید یعنی ماهیت بشرط شیء و بشرط لا. ماهیت مطلقه اگر گفتیم که ماهیت لا بشرط غیر ماهیت مهمله است ماهیت مطلقه هر کدام از این دو ماهیت مهمله و لا بشرط قسمی می تواند باشد و اگر یکی باشند ماهیت مطلقه همان مهمله است اما در هر صورت لا بشرط مقسمی نمی باشد.

بعد بحث شده است که این جامع دیگر چیست؟ آیا خود جامع همان ماهیت مهمله است؟ لا بشرط قسمی است؟ یا ماهیت لا بشرط مقسمی است؟ یا چیز دیگر؟ بطور عادی جوابهای متعددی داده شده است بجای آنکه متعرض اقوال و نقد اقوال شویم کلام خود را می گوئیم که نقد کلام دیگران هم مشخص می شود.

ثمرة البحث: إن وضع للمطلقة فيكون الاطلاق مدلولاً لفظياً و الا فيفهم من مقدمات الحكمة.

قبل از ورود به بحث ثمره این بحث چیست؟ گفته شده است اگر اثبات شود که برای ماهیت مطلقه وضع شده باشد اطلاق می شود مدلول وضعی و اگر برای جامع وضع شده باشد اطلاق مدلول لفظی نمی باشد و از مقدمات حکمت فهمیده می شود.

تحقیق المسئلة فی مطلبین:

اما تحقیق این مسئله که در این تحقیق دو مطلب را می گوئیم که هم ثمره و اصل مسئله می آید.

المطلب الأول فی موضوع له اسماء الاجناس: وضعت للماهية الموهومة لا لهذه و لا لتاك.

اسماء اجناس بر جامع یا ماهیت مطلقه وضع شده است؟ خیر، بر هیچ کدام وضع نشده است. ما در اعتبارات ماهیت با سه مفهوم سر و کار داریم ماهیت مهمله یا همان کلی طبیعی یا ماهیت لا بشرط، ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا و ماهیت لا بشرط مقسمی همه اینها عناوین می باشند برای مفاهیم اما اسماء اجناس برای هیچ مفهومی وضع نشده است هیچ مفهومی از مفاهیم، اسم ندارد. موضوع له اسماء الاجناس خود ماهیات و ذوات می باشند خود ماهیت انسان موضوع له الانسان می باشد در حالیکه آن مفهوم صورت المعنی است نه خود معنا.

دقت شود اشکال نشود که اگر برای ماهیات وضع می شود مگر نباید در مرحله وضع آن معانی را لحاظ کنیم و صورت به ذهن بیاید و صورت که به ذهن آمد می شود مفهوم و اسم را هم بر همان متصور وضع می کنیم. مگر این روال وضع نمی باشد؟ این جوابش این است که مفهوم، عنوان مشیر است برای موضوع له نه خود موضوع له و اسم را وضع می کنیم برای مشار الیه. مشار الیه در کجاست در عالم ذهن، وهم، اعتبار، حقیقت^۱ یا واقع است؟ ما ها از کسانی هستیم که معنای انسان در عالم وهم است در هیچ جا موجود نمی باشد نه در عالم عین، و ذهن و نه در عالم اعتبار و واقعیت در عالم عین فرد الماهیت است نه خود ماهیت که فرق بین فرد و خود ماهیت گفته شده است و آن هم که در عالم ذهن است صورت المعنی است.

آنچه را هم که حکماء می گویند کلی طبیعی در خارج موجود است مرادشان موجود بالعرض است که مساوق است با عدم وجود.

حتی اگر ما اصالة الماهیتی شدیم این را دقت کنید بحث این است که ماهیت اصیل است نه معنا اصیل است. حتی اگر ماهیت بالذات موجود باشد آن ماهیت بالذات

^۱ حقیقی دو قسم دارد که عینی باشد و ذهنی.

اسمش انسان نمی باشد و معنای اسماء اجناس نمی باشد. این فرد موهوم پا به عالم به وجود نمی گذارد مگر اینکه فردش می آید و پای به عالم ذهن نمی گذارد مگر به صورتش.

لذا بحث اعتبارات ماهیت در این جا بلا وجه است چرا که هیچ یک از مفاهیم و این اعتبارات موضوع له اسماء اجناس نمی باشند بلکه این اعتبار خوب است که گفته شود که در حین وضع اسماء اجناس، این ماهیت را واضح، برای اینکه عنوان مشیر قرار دهد برای اشاره به موضوع له، چگونه لحاظ می کند.

دو احتمال در جامع است که یک مقدار توضیح می خواهد که یک احتمالش ماهیت مهمله است.

پس مسمای اسماء اجناس یک امر متوهم شد اما اشکال نشود که وقتی امریست متوهم دیگر چه نیاز به اسم گذاری است چرا که وجود فردش کافی است برای اینکه برای آن اسم گذاری کنیم اگر بخواهیم برای هر کدام فرد از افراد این ماهیت موهومه اسم گذاری کنیم لازم است میلیاردها اسم را حفظ کنیم فرض کنید هر مورچه یا هر کبوتر یا هر برگ درختی یا هر ذره شن و ماسه ای یک اسم باید گذاشت، می شود میلیاردها اسم این امر قریب به محال است و حفظ کردن آن هم مشکل است و باعث اختلال معیشت می شود.

عدد بی نهایت مصداق دارد یا کلمه ستاره که میلیاردها ستاره داریم که یک کلمه برای ذات موهوم وضع می کنیم و در مقام محاوره مشکل را اینگونه حل می کنیم و نیاز به نام گذاری فرد فرد افراد ماهیت موهومه را نداریم که اختلال معیشت حاصل شود.

پس تمام معانی اسماء اجناس ماهیت موهومه می باشند و فقط صور آنها در عالم ذهن و افراد آن در عالم عین موجود می باشد.

المطلب الثاني في ثمرة البحث: هل الثمرة المذكورة، ثمرة البحث واقعا؟

مطلب دومی که در تحقیق مسئله می خواهیم بیان کنیم این است که ثمره ای که گفته شده است آیا این ثمره درست است یا خیر؟

اینها گفته اند که اگر گفتیم موضوع له اسماء الاجناس، ماهیت مطلقه است اطلاق مدلول لفظ است و اگر جامع باشد اطلاق مقتضای مقدمات حکمت است. این درست نمی باشد.

مقدمة في الثمرة المذكورة:

برای بیان این که این ثمره مذکوره درست نمی باشد باید مقدمه ای ذکر شود:

در قبل در بحث «دالت» گفتیم که دائما دالت متقوم به دو رکن است: دال و مدلول. بعد دالت را تقسیم کرده اند: به دالت تصویری و تصدیقیه که دائما این تقسیم بندی به لحاظ مدلول است که اگر مدلول ما یک تصور باشد به آن می گویند دالت تصویری و اگر مدلول ما در یک دالت، یک تصدیق باشد به آن دالت می گویند دالت تصدیقیه. خوب اگر دالت ما تصویری شد دال ما چیست؟ در دالت تصویری از یک تخیل و یک احساس منتقل می شویم به یک تصور. دال ما یک احساس و صورت حسی و یا صورت تخیلی یک لفظ است اما در دالت تصدیقیه هیچ زمان از یک احساس یا از یک تخیل منتقل نمی شویم به یک تصدیق ما دائما از یک تصدیق به تصدیق دیگر منتقل می شویم در دالت تصدیقیه دائما باید دال ما یک تصدیق باشد حتی در منطق می خوانیم از یک تصدیق نمی توانیم به یک تصدیق منتقل شویم بلکه از چند تصدیق به یک تصدیق منتقل می شویم که حداقل باید دو تصدیق باشد این در جای خودش گفت شده است و درست هم می باشد.

ما باید سراغ تصدیقی برویم که منشأ این تصدیق و این انتقال شده است و سراغ تصور نمی توانیم برویم و این انتقال اسمش است دالت تصدیقیه.

ما نحن فيه:

اما در ما نحن فيه باید گفته شود که اطلاق از افراد ظهور است که ظهور عبارت است از یک دلالت ظنیه. ظهور و دلالت ظنیه دائماً از افراد دلالت تصدیقیه است. دلالت تصدیقیه یا قطعی است یا ظنی که به ظنی آن می گویند ظهور. اگر در «اکرم العالم» می گوئیم واجب مطلق^۱ است، این مدلول ما که «اطلاق» باشد، یک مدلول تصدیقی است امکان ندارد که از شنیدن لفظ «اکرم» این تصدیق برای ما حاصل شود وقتی می گوئیم این خطاب یا عنوان مطلق یا مقید است دائماً اگر انتقالی باشد این انتقال دائماً نتیجه یک تصدیقی می باشد لذا هیچگاه از شنیدن یک لفظ به تصدیق نمی رسیم.

این تصدیقات چه می باشند که بوسیله آنها به این می رسیم که این واجب مطلق است؟ در اصطلاح اصولی چند تصدیق داریم که از آنها به این تصدیق اطلاقی می رسیم که آن تصدیقها «مقدمات حکمت» می باشد که در عدد آن اختلاف است که دو تا می باشند یا سه تا. پس ما از «مقدمات حکمت» به اطلاق می رسیم که دو یا سه تصدیق می باشند. می رسیم که واجب مطلق است نه مقید اگر می گوئیم «اکرام» مطلق است از مقدمات حکمت می رسیم.

یعنی مقدمات حکمت که تصدیق می باشند ما را می رساند به این تصدیق ظنی که اطلاق باشد.

پس بنابراین اطلاق نمی توان یک مدلول وضعی باشد. مدلول وضعی دائماً یک تصور است که ما از احساس یا تخیل یک لفظ به آن تصور ذهن ما منتقل می شود. اطلاق یک دلالت تصدیقی است که هیچگاه دال آن نمی تواند یک احساس یا تخیل لفظ باشد.

^۱ مطلق در مقابل مقید نه در مقابل مشروط.

حتی شما وقتی که دودی را می بینید که تصدیق حاصل می شود که در این خانه آتش است در واقع از دو مقدمه به این می رسید: یکی اینکه از این خانه دود بلند است و دیگر اینکه دود معلول آتش است به این تصدیق می رسید که در خانه آتش موجود است.

لذا مهم است که در ذهن شریف شما باشد که هیچ احساس یا تخیل لفظی نمی تواند ما را به تصدیق برساند.

ان قلت: إن العموم ظهور و لكن يقولون بأنه مدلول لفظی.

عموم هم یک تصدیق است لذا چرا می گویند که عموم یک مدلول لفظی است و اطلاق یک مدلول غیر لفظی؟

قلت: إن العمومية التي تكون وصفا للواجب، لا يكون لفظيا و اللفظی مدلول كلمة «كل».

ما دو عموم داریم: یکی که مدلول تصویری است که مدلول امثال لفظ «کل» است و یکی اینکه این حکم و واجب عام است این را از «کل» نمی توانیم بفهمیم. خوب سوال: اگر هم اطلاق و هم عموم از مقدمات حکمت فهمیده می شوند و در هر دو شمول می باشد پس فرق بین «اطلاق» و «عموم» چه می باشد؟

جواب اینکه تنها فرقی که دارند این است که در مقدمات حکمت که چند تصدیق بودند یکی از تصدیقاتی که در مقدمات حکمت در اطلاق است این است که شمول را از عدم ذکر قید یا ذکر لفظ بدون قید می فهمیم اما در عموم شمول را از لفظ «کل»^۱ می فهمیم. این تنها فارق بین شمولی «عمومی» و شمول «اطلاقی» است و الا در هر دو از مقدمات حکمت به این عموم رسیدیم.

یک چیزی است که به آن «شناسایی» می گویم یعنی مثلا وقتی ما خانه زید را می بینیم که از آن دود بلند می شود و در این خانه آتش است به این صورت است که ذهن ما دو امر را شناسایی می کند: یکی اینکه این خانه زید است و دیگر اینکه این دود است

^۱ وضع کل بالتسمیه می باشد.

و یک قضیه مرکوزی در ذهن ماست که دود معلول آتش است بعد از این دو شناسایی و این قضیه مرکوزه، به این تصدیق می‌رسیم که در خانه زید آتش است.

این شناسایی دلالت و انتقال نمی‌باشد ذهن ما چیزهایی را که می‌بیند شناسایی می‌کند این انتقال نمی‌باشد، انتقال یعنی ذهن ما از یک معلوم به یک معلوم دیگر منتقل شود. انتقال یا بر اساس یک عکس العمل و انعکاس شرطی^۱ می‌باشد یا بر اساس یک عملیه ذهنی است که اسمش فکر است. تصدیق هیچ وقت در انعکاسات شرطی ما نمی‌آید بلکه فکر و عملیه ذهنی ماست که از یک تصدیقاتی به یک تصدیق یا از قضایایی به یک قضیه منتقل می‌شود. لذا اینکه این خانه زید است یا اینکه دود معلول آتش است تصدیقی نمی‌باشد که به آن منتقل شده باشیم بلکه یک شناسایی است.

فکر در جایی است که از مجموعه ای از تصدیقات، یک تصدیق را استخراج کند شناسایی دائماً تصدیق است کلاً شناسایی یعنی تصدیق علم یعنی تصدیق شناخت یعنی تصدیق. تا در ناحیه یک تصدیق نیاید اصلاً علم و شناسایی و معرفت^۲ معنا ندارد اجزائی را که در معرفت ما استفاده می‌کنیم یا در شناخت استفاده می‌کنیم از مجموعه ای از تصورات است که در یک تصدیق به آن نیاز داریم.

ما یک دفعه کبوتر ار می‌بینیم که این یک صورت حسی است و تارة تخیل می‌کنیم این می‌شود صورت تخیلی تارة آن را تصور می‌کنیم می‌گوییم کبوتری با خصوصیت «الف» خصوصیتی که منحصر به اوست و در عالم هیچ کبوتری این خصوصیت را ندارد. این را تصور می‌گوییم اما اینکه این پرندۀ کبوتر است و این خصوصیت را دارد این می‌شود شناسایی و معرفت و شناخت ما.

^۱ ما یکسری منبهاتی و محرکاتی داریم که بر اساس آن محرکات و منبهات یکسری عکس‌العملهایی صورت می‌گیرد. این محرکات و منبهات به دو قسم طبیعی و شرطی تقسیم می‌شود که بالتبع انعکاسات هم به طبیعی و شرطی تقسیم می‌شود. منبهات و محرکات و انعکاسات طبیعی با انسان متولد می‌شود اما محرکات و انعکاسات شرطی با انسان متولد نمی‌شود. یکی از موارد انعکاس شرطی، شرطیت بین احساس یک لفظ و تصور معنای آن است یا احساس یک لفظ و تصویر آن معنایش می‌باشد و تارة بین احساس یک شیئی غیر لفظ و تصور یا تصویر شیئی دیگر شرطیت صورت می‌گیرد مثلاً به طور اتفاقی هر زمان به میز نگاه کردم، اتفاقی افتاده است بعد از گذشت چند باره این اتفاق بین دیدن میز و یادآوری آن اتفاق شرطیت حاصل می‌شود. (اس مدت ب ک اج ۹۵/۰۶/۲۳ دق ۱۰:۲۴).

^۲ معرفت و شناخت و علم یعنی تصدیق و شناسایی یکی از افراد تصدیق است و هم معنای شناخت نمی‌باشد.

ان قلت: فليقل يكون التصديق مدلول اللفظ بلا قيد ان وضع للمطلقة و هذا ثمرة بشكل آخر.

در ثمره بحث می توان گفت که اگر اسماء اجناس وضع شده باشند برای ماهیت مطلقه، اطلاق مدلول لفظ بدون قيد است و الا مدلول غیر لفظی است.

قلت: اللفظ بلا قيد احد المقدمات لا كل المقدمات.

اگر قبول کردیم که وضع شده است برای ماهیت مطلقه باز این ثمره درست نمی باشد چرا که گفتیم تصدیق هیچ زمانی از تصور و یک لفظ بدست نمی آید و در آنجا ذکر لفظ بدون قيد یکی از مقدمات است که باز ضمیمه می شود به یک مقدمه دیگر و آن دو با هم دال برای مدلول تصدیقی می باشند نه اینکه صرف ذکر لفظ بدون قيد نتیجه اش تصدیق به اطلاق باشد. لذا هیچ زمانی احساس یا تخیل یک لفظ نمی تواند دال بر اطلاق که یک مدلول تصدیقی است، باشد.

پس اولاً اسماء اجناس وضع شده است برای خود ماهیت که امری است موهوم است نه ماهیت مهمله و جامع که همگی مفهوم می باشند.

و در هر صورت اطلاق یک مدلول تصدیقی است که باید از مجموعی از تصدیقات بدست بیاوریم و از هیچ لفظی نمی توان فهمید.

هذا تمام كلام در این جهة ثالثة.

الجهة الرابعة: التقابل بين الاطلاق و التقييد.

اصولیین قبول کرده اند نسبت بین اطلاق و تقييد تقابل است. تقابل نسبت بین دو شیء است که لا يجتمعان فی محل واحد من جهة واحدة. در این مقدار که تقابل بین تقييد و اطلاق است مورد اتفاق است و نمی توان در مورد واحد در جهت واحد، هم اطلاق باشد و هم تقييد.

تقابل که از اقسام تخالف است خودش به چهار قسم تقسیم می شود:

➤ تقابل به سلب و ایجاب.

➤ تقابل به عدم و ملکه مثل اعمی و بصر.

- تقابل به تضاد مثل بیاض و سواد.
- تقابل به تضایف مثل ابوت و بنوت.

الاقوال فی نوع التقابل بينهما:

علماء قبول تقابل کرده اند و انما الکلام در نوع این تقابل است. تا جاییکه اطلاع داریم کسی به تضایف قائل نشده است اما سه قسم باقی مانده، قائل دارد.

القول الأول للمرحوم الميرزا: التقابل بين الملكة و عدمها.

یک قول تقابل را به ملکه و عدم گرفته اند مثل میرزای نائینی. اطلاق می شود عدم و تقييد می شود ملکه هر عدم تقييدی، اطلاق نمی باشد بلکه در جایی که من شأنه أن يقيّد اگر قيد نباشد می شود اطلاق مثل عمی و بصر، اعمی و بصیر. هر بی چشمی اعمی نمی باشد به دیوار نمی گویند اعمی بلکه شیئی که من شأنه ان يبصر اگر بصر نداشته باشد می شود اعمی.

القول الثاني للمرحوم الصدر: التقابل بين السلب و الايجاب.

قول دوم تقابل به سلب و ايجاب است که مرحوم آقای صدر قائل است که تقابل بین اطلاق و تقييد تقابل بین سلب و ايجاب است نه ملکه و عدم ملکه. اطلاق می شود سلب و تقييد می شود ايجاب.

القول الثالث للمرحوم الخوئي: التقابل بين المتضادين.

قول سوم قول مرحوم آقای خوئی است که ایشان قائلند که تقابل بین اطلاق و تقييد تقابل به تضاد است.

بعد مرحوم آقای صدر اشکالی بر مرحوم میرزا دارند و آن اینکه بحث ما در اطلاق و تقييد ثبوتی است نه اثباتی. در اطلاق و تقييد اثباتی است که تقابل، تقابل عدم و ملکه است اما در اطلاق و تقييد ثبوتی دیگر ملکه و عدم ملکه نمی باشد یا تضاد است یا سلب و ايجاب.

سپس ایشان پذیرفته است که قول مرحوم خوئی طبق مبنایشان که در لا بشرط قسمی عدم تقیید لحاظ می شود، درست است اما با بطلان مبنایش این دیگر درست نمی باشد و تقابل سلب و ایجاب می باشد.

لذا مرحوم صدر مصالحه ای کرده است بین اقوال در مورد میرزا گفته اند که ایشان نظر به عالم اثبات داشته اند نه ثبوت لذا در مقام ثبوت چیزی نگفته است که با دیگران مخالف باشد و فرمایششان در عالم اثبات هم درست است و قول مرحوم خوئی هم که طبق مبنایشان درست است و طبق مبنای ما که صحبت نکرده است لذا نزاع ما در این مسئله با مرحوم خوئی نمی باشد و نزاع ما در مبنا می باشد لذا همه قائل به این می توان بشوند که رابطه سلب و ایجاب است اگر مبنا می را قبول کنند یا حداقل تسلیم کنند.

مختارنا:

به جای نقد وارد مختار خود می شویم که اشکال کلام بقیه هم مشخص می شود. ما باید در نظر بگیریم که چه اشیائی به اطلاق و تقیید متصف می شوند و بعد در آنجا بررسی کنیم که اطلاق با تقیید تقابله چیست؟

ما سه امر داریم که این سه امر متصف به اطلاق و تقیید می شوند. در این سه تا تقابل را جدا جدا باید در نظر بگیریم. یکی «عنوان مأخوذ در خطاب»، دیگر «واجب و متعلق الطلب» و دیگر «ملحوظ حین الخطاب». این سه امر به اطلاق و تقیید متصف می شود.

التقابل إن كان «العنوان المأخوذ في الخطاب» يتصف بالإطلاق:

اما در عنوان مأخوذ در خطاب یعنی عنوان متعلقی که در خطاب اخذ می شود مثلاً در «اکرم العالم» می گوئیم «اکرام» مطلق است و در «اکرم العالم يوم الجمعة» بنا بر این که «يوم الجمعة» قید ماده باشد نه هیئت یا در مثال روشن تر مثل: «يجب الاكرام في يوم الجمعة» که روشن است که قید «يوم الجمعة»، قید اکرام است، می گوئیم «اکرام» مقید است.

اینجا نسبت بین اطلاق و تقييد چیست؟

این را دقت کنید این خطاب ما تارة خطاب تبليغ است و تارة خطاب تشريع است.

فی خطاب التبليغ: التضاد الأصولی.

خوب در خطاب تبليغ این «اکرام» هم می تواند مطلق باشد، و هم می تواند مقيد باشد و هم می تواند مجمل باشد که نه مطلق است و نه مقيد. پس بنابراین در خطاب تبليغ تقابل بین اطلاق و تقييد تقابل بین سلب و ايجاب نمی باشد چون سلب و ايجاب حد وسط ندارد. می ماند دو احتمال ديگر یکی «عدم و ملکه» و یکی هم «تضاد». کدام است؟

این دائر مدار تعريف ما از اطلاق است البته اطلاق در قسم اول که وصف است برای عنوان مأخوذ در خطاب. در تعريف اطلاق در اینجا دو نظر است. یکی عبارت است از «عدم ذکر القيد» و هم یکی عبارت است از «ذكر اللفظ بلا قيد».

اگر گفتيم اطلاق، «عدم ذکر القيد» می باشد رابطه بین اطلاق و تقييد می شود تقابل «عدم و ملکه» و اگر گفتيم اطلاق، «ذكر اللفظ بلا قيد» می باشد، تقابل می شود تضاد. در تضاد دو امر وجودی می باشند و در عدم و ملکه یک امر عدمی و یک امر وجودی است.

این که کدام تعريف را بگيريم، این دست ماست چون این تعريفات، تعريفاتی نمی باشد که اشاره به یک واقعیتی داشته باشد بلکه در واقع می خواهيم توسط این تعريفات واقعیتی را مشخص كنيم.

اما اگر بخواهيم یکی از تعاريف را انتخاب كنيم می گوييم: «ذكر اللفظ بلا قيد». چون ما یک اطلاق ديگری داريم به نام «اطلاق مقامی» که آن را گرفتيم «عدم ذکر القيد و الشیء». لذا بخاطر این که این دو اطلاق اشتباه نشود، اطلاق لفظی را «ذكر اللفظ بلا قيد» گرفتيم. بحث ما در اطلاق لفظی است. عدم ذکر شیء می شود اطلاق مقامی. لذا رابطه می شود تضاد اگر لفظ بدون قيد بيايد می شود «اطلاق» و اگر لفظ بدون قيد

بیايد می شود «تقييد». دقت کنید اين ضد، ضد اصولی است نه فلسفی و لو ثالثی هم دارد که اجمال باشد. اجمال هم «ذكر اللفظ بلا قيد» اما اطلاق نمی باشد چرا که اطلاق یک خصوصیت دیگری هم دارد که آن را از اجمال جدا می کند و آن عبارت است از: «كون المتكلم في مقام البيان». اين قيد را اضافه می کنیم تا اجمال خارج شود. وقتی می گوییم خطاب در «اکرم العالم» مطلق است «اطلاق» به معنای «عنوانی» است.

فی خطاب التشريع: التضاد الأصولی او الفلسفی.

اما در خطاب تشريع تقابل چگونه است؟ مولا فرموده اند: «اکرم العالم» و به نفس اين خطاب، وجوب اکرام را تشريع کرد. اين را دقت کنید در خطاب تشريع من فقط موکول می کنم به بحث دیگری و آن اینکه خطاب در خطابات تشريعيه اجمال بر می دارد یا خير؟ اگر اجمال بر دارد و ما اطلاق را عدم ذکر القيد، معنا کنیم تقابل می شود، ملکه و عدم ملکه و اگر اجمال بر ندارد می شود تقابل بين سلب و ايجاب. و اگر ما اطلاق را «ذكر اللفظ بلا قيد» گرفتیم - کما اینکه به اين قائل شدیم - و قائل به اين شدیم که خطاب تشريع اجمال بر می دارد، می شود ضدین لهما ثالث و اگر گفتیم که اجمال بر نمی دارد می شود ضدین لا ثالث لهما.

هذا تمام الکلام در قسم اول که اطلاق و تقييد به لحاظ عنوان باشد.

١ التقابل إن كان «الواجب و المطلوب» يتصف بالإطلاق:

امر دوم که متصف به اطلاق و تقييد می شود «واجب و مطلوب» می باشد. می گوییم واجب و مطلوب یا مطلق است یا مقيد. اين واجب و مطلوب را توضيح دهیم اولاً و بعد بينیم رابطه بين اطلاق و تقييد در اينها چگونه است.

توضیح المطلوب:

ما قائلیم که حقیقت تکلیف چیزی جز یک طلب یا ردع انشائی نمی باشد. در ایجاب طلب انشائی است و در نهی ردع انشائی است. طلب انشائی فعلی است از افعال ما.

حکماء افعال ما را به فعل جوارحی و جوانحی تقسیم می کنند تکلیف هم فعلی است جوارحی و هم جوانحی. هر دو با هم است. یکی «قصد» که فعل جوانحی است یکی «ابراز و انشاء» که فعل جوارحی است.

اصلاً طلب انشائی که عبارت بود از سعی نحو المطلوب، فعل ما است. حقیقت ایجاب و تحریم این طلب و ردع است. ممکن نیست ما طلب انشائی داشته باشیم و مطلوب به طلب انشائی نداشته باشیم. نمی شود طلب باشد و مطلوبی نباشد. به این مطلوب انشائی می گوئیم واجب. به این واجب می گوئیم مطلوب لذا اگر مولا گفت: «اکرم العالم» این فعل مولا، طلب است و مطلوب مولا «اکرام» است که یا مطلق است یا مقید در اینجا می خواهیم ببینیم که رابطه بین این دو چه می باشد.

فرق اینجا که مطلوب متصف به اطلاق می شود با مورد قبلی که عنوان متصف به اطلاق و تقیید می شد در این است که در مورد قبلی عنوان جزء خطاب بود و خطاب جزئی از مبرز و انشاء است و دیگر اینکه عنوان در خطاب تبلیغ هم می آمد و متصف به اطلاق و تقیید می شد بخلاف اینجا که مطلوب فقط در خطاب مولا می آید نه در خطاب تبلیغ در خطاب تبلیغ دیگر خبری از انشاء نمی باشد.

انحاء التقابل:

در اینجا باید به نسبت به سه عالم بسنجیم:

التقابل فی عالم الإنشاء و الطلب: التضاد فالواجب مطلق اذا كان المطلوب طبيعياً و مقيد اذا كان حصتاً.

در اینجا ما قائل به تضاد می باشیم اگر «طبیعت» تحت طلب برود به او «مطلق» می گوئیم البته به قیودی هم نیاز داریم چرا که می شود طبیعی تحت طلب برود و ما

اطلاقی نداشته باشیم مثل موارد ا همان و اجمال و اگر «حصه» تحت طلب رفته باشد می شود «مقید». چون «طبیعی» و «حصه» دو امر وجودی می باشند، رابطه می شود تضاد.

دقت کنید انشاء فعل ماست نمی توانم من انشائی داشته باشم بدون اینکه در طلب، مطلوبی باشد آنچه در مرحله طلب، مطلوب می باشد، عنوان طبیعی است این عنوان بما هو عنوان، مطلوب نمی باشد بلکه بما هو ملحوظ فيه المعنى، مقصود است که این معنی یا طبیعی است یا حصه.

التقابل فی عالم اللحاظ: التضاد أيضا فی المطلق كان الطبيعي ملحوظا و فی التقيد كانت الحصه ملحوظا.

اما نسبت به عالم «لحاظ». این را دقت کنید چه مولا در مقام انشاء باشد و چه امام در مقام ابلاغ باشد، فرقی نمی کند باید آن واجب و مطلوب را لحاظ کنند تا لحاظی نباشد مولا نمی تواند انشاء و امام نمی تواند ابلاغ کند در مرحله لحاظ متکلم - که جامع بین مولا و مبلغ است - ، فارق بین مطلق و مقید در چیست؟

آیا فرقی سلب و ایجابی است؟ یا خیر، تضادی است؟ و یا عدم و ملکه می باشد؟ ما قائلیم در مرحله لحاظ هم دو امر وجودی است و رابطه تضاد است در مطلق متکلم طبیعی را لحاظ می کند و در مقید حصه را لحاظ می کند.

لذا غیر از مورد اول^۱ که تفصیلی شدیم، ما تضادی می باشیم.

ينبغي التوجه على نکتتين:

در اینجا دو نکته مهم است که باید توجه شود:

^۱ که عنوان متصف به اطلاق و تقید شود و در خطاب تشریع هم این اطلاق یا تقید آمده باشد که در این صورت بین اینکه قائل به اجمال در خطاب تشریع شویم یا خیر، و اطلاق را ذکر اللفظ بلا قید یا عدم ذکر القید معنا کنیم، تفصیل دادیم.

النکته الأول: المراد من «الثبوت» و «الإثبات».

در لسان علماء اصول معروف شده است اطلاق به لحاظ «اثبات» و به لحاظ «ثبوت». توضیح نداده اند که مرادشان دقیقاً از اثبات و ثبوت چه می باشد؟ ما سه مرحله کردیم: مرحله «خطاب» و «انشاء» و مرحله «لحاظ». اثبات و ثبوت کدام یک از این مراحل است؟ مراد آنها از مرحله «اثبات» مرحله خطاب و لفظ است. که این را ما قبول کردیم.

اما مرادشان از «ثبوت» مرحله لحاظ است چرا که اگر در کلمات ایشان دقت کنید مثلاً مرحوم خوئی می فرمایند که شخص لحاظ می کند عدم تقید را لذا نظر دارد به عالم لحاظ. مرحوم صدر می گویند که ما عدم تقید را لحاظ نمی کنیم بلکه طبیعی را لحاظ می کنیم. لذا هر دو قائل به مرحله لحاظ می شوند. مراد از لحاظ، لحاظ معناست نه لحاظ محکی که این اصلاً مهم نمی باشد.

خوب به لحاظ اصطلاح مشکلی ندارد که نام یکی را اثبات و یکی را ثبوت بگذاریم اما اگر بخواهیم مرحله ای را به عنوان مرحله ثبوت قرار دهیم مرحله وسط که انشاء است می شود ثبوت مرحله سوم هم کاشف از این مرحله است اصلاً برای ما اهمیتی ندارد که در ذهن مولا چه می باشد برای ما مرحله وسط و خطاب مهم است اما مرحله لحاظ را داخل کردن، اصلاً اثری ندارد.

درست است که انشاء مسبوق به لحاظ است اما این لحاظ اثری ندارد. دنبال این می باشیم که مولا چه می خواهد که در مرحله انشاء مشخص می شود.

تمام گیر ما در مورد همین طلبهای مولاست نه لحاظهای مولا. مهم برای عبد طلب مولاست نه لحاظ مولا لذا هر چه مولا لحاظ کرده باشد تفاوتی ندارد.

لفظ کاشف از مطلوب مولا است. مطلوب مولا سه احتمال دارد: طبیعی به نحو اطلاق، طبیعی به نحو اجمال، طبیعی به نحو مقید و حصه.

ما مرحله انشاء و طلب را می گذاریم مرحله «ثبوت» است.

لذا مرحله اثبات مرحله خطاب است و مرحله ثبوت مرحله انشاء و طلب است که تضادی شدید اما مرحوم صدر که سلب و ایجابی شدند، به این خاطر است که می فرمایند که یا لحاظ قید می شود یا لحاظ نمی شود که رابطه می شود سلب و ایجاب.

النکته الثانية: الفرق بين تضادنا و تضاد المرحوم السيد الخوئی.

نکته دوم این است که ما ها تضادی شدید اما تضاد ما ربطی به تضاد مرحوم خوئی ندارد چرا که ایشان تضاد را به عالم لحاظ برده بودند اما ما تضاد را به عالم انشاء و طلب بردیم حتی اگر در لحاظ عدم تقید را لحاظ کنیم این قبل از انشاء است و ربطی به انشاء ندارد و باز طبیعی تحت انشاء می رود. لذا چه مسلک مرحوم خوئی و چه مسلک مرحوم صدر را قبول کنیم باز در انشاء طبیعی تحت طلب می رود حال یا به نحو اطلاق یا به نحو تقید. به عبارت دیگر طبیعی که تحت طلب رفته است اگر مقدمات حکمت باشد می شود اطلاق و اگر نباشد می شود مقید.

ما دو اشکال به مرحوم خوئی گرفتیم: یکی اینکه ایشان به مرحله لحاظ رفته اند و ما به مرحله انشاء و دیگر این که می گوییم عدم تقید لحاظ می شود و ما می گوییم که عدم تقید لحاظ نمی شود.

لذا مهم مقام وسط یعنی مرحله طلب و انشاء است که تقابلشان بین تضاد است مرحله سوم هم که لفظ و خطاب است که مهم است چرا که ما با خطاب تشریع سر و کار نداریم و با خطاب تبلیغ سر و کار داریم و می خواهیم تشریع را از آن بفهمیم. ما مقدمات حکمت را در کلام معصوم اجرا می کنیم و کشف می کنیم تشریع را.

لذا به طور روشن مرحله اثبات کلام معصوم و مرحله ثبوت می شود مرحله انشاء و طلب است.

این بحث تقابل ثمره عملی ندارد و یک تحلیل است که حال رابطه سلب و ایجاب باشد یا تضاد.

هذا تمام الكلام فی الجهة الرابعة.

الفصل الثانی فی مقدمات الحکمة.

گفتیم که اطلاق یک ظهور است یعنی این کلام ظهور در اطلاق دارد ظهور دائما یک دلالت تصدیقیه است در دلالت تصدیقیه دائما گفتیم دال ما یک تصدیق است و گفتیم که دال نه تنها تصدیق است بلکه چند تصدیق است.

سوال این است که وقتی می گویم این کلام مطلق است، آن تصدیقاتی که ما را به این مدلول این کلام که اطلاق باشد، می رساند چیست؟ در لسان علماء معروف شده است که آن مقدمات و تصدیقات مقدمات حکمت است. که اگر آن مقدمات حاصل شود این تصدیق اطلاقی هم می آید.

در یک کلام عادی شما در نظر بگیرید مثلا «اکرم العالم» ما یکی «هیئت اکرم» را داریم یک «ماده اکرم» را که اکرام است، داریم و یکی «متعلق المتعلق» که عالم می باشد. علماء گفته اند در «اکرم العالم» سه اطلاق داریم: اطلاق در هیئت، اطلاق در ماده یا متعلق و دیگر اطلاق در موضوع که عالم باشد.

پس بنابر این که می گوئیم این جمله و خطاب اطلاق دارد در واقع باید معین کنیم مفاد هیئت اطلاق دارد؟ ماده اطلاق دارد؟ یا موضوع اطلاق دارد؟ یا هر سه اطلاق دارد یا دو امر از این سه امر اطلاق دارد؟

در مقابل اطلاق در هیئت و اطلاق در موضوع می شود اشتراط و در مقابل اطلاق در ماده یا متعلق می شود تقیید. بحث ما در مطلق و مقید است اما حرفهایی که در مورد مطلق می گوئیم در مورد هر سه اطلاق می آید. ولو در مورد هیئت و موضوع مقید بکار برده نمی شود. اگر می گوئیم در اطلاق نیاز به مقدمات حکمت داریم فرق نمی کند که این اطلاق در مقابل تقیید باشد یا اشتراط. لذا اصولیین در این بحث با توجه یا بدون توجه از امثله ای استفاده کرده اند که اطلاق در مقابل تقیید نمی باشد اما مشکلی ندارد چرا که حرفها بین هر دو اطلاق مشترک است لذا ممکن است مثالهایی برای سهولت زده شود که اطلاق شرطی باشد نه اطلاق تقییدی.

خوب این اطلاق را بنا بر اصطلاح آخوند از سه مقدمه استفاده می کنند بعضی هم گفته اند که از این سه مقدمه، دو مقدمه کافی است. فعلا طبق نظر مرحوم آخوند به سه مقدمه نیاز داریم که به این اطلاق برسیم یعنی اگر در مرحله قبل، این سه تصدیق حاصل شود برای ما تصدیق چهارم که عبارت است از اینکه این کلام مولا مطلق است، حاصل می شود.

این سه مقدمه را عرض کنیم و بعد در تک تک آنها وارد می شویم:

مقدمه اول عبارت است از: «أن تكون المتكلم في مقام البيان» لا الاجمال و الاهیال. متکلم در مقام بیان باشد نه اهیال و اجمال. اهیال «عدم کون المتکلم فی مقام بیان» می باشد و اجمال «کون المتکلم فی مقام عدم بیان» یعنی متکلم می خواهد بیان نکند.

دقت کنید این تصدیقی است که باید من پیدا کنم که اگر مولا می گوید اکرم العالم این را باید احراز کنم که متکلم در مقام بیان است.

مقدمه دوم: «أن لا تكون القرينه المتصلة على التقييد». قرینه متصله در کار نباشد خواه این قرینه متصله لفظیه باشد، لبیه باشد، حالیه یا مقالیه و ... باشد.^۱ لذا اگر گفت تجب الصلاة مع الوضوء دیگر «صلاة» اطلاق ندارد چرا که قرینه متصله مع الوضوء می باشد.

مراد از قرینه در اصطلاح قرینه متصله است لذا «متصله» قید توضیح است و قرینه منفصله قرینه نمی باشد چرا که در معانی و بیان این قرینه منفصله نبوده است و بعدها اصولیین یا یک سنخ کلامهای منفصل برخورد کردند و اسم آن را قرینه منفصل گذاشتند. قرینه متصله مانع انعقاد ظهور است اما منفصله این طور نمی باشد و مانع بقاء حجیت است.

^۱ ابتدای ت ک اص اس مد یکشنبه ۹۵/۰۷/۲۵.

مقدمه سوم: «أن لا يكون قدر متيقن في مقام التخاطب». قدر متيقن در مقام تخاطب هم نباید در کار نباشد.

لذا اگر من این سه تصدیق را احراز کردم، نتیجه می گیریم و این تصدیق برای من حاصل می شود که کلام مولا مطلق است.

لازمه عدم حکمت این است که قصد از او متمشی نشود لذا اگر مولا دیوانه هم قصد داشت این مقدمات می آید.

ابتداءً یک به یک وارد هر کدام شده توضیح داده می شود و نقد آن بیان هم می شود.

المقدمة الاولى: «كون المتكلم في مقام البيان».

مقدمه اول این است که متکلم در مقام بیان باشد.

در این مقدمه اول باید بیان شود که مقام بیان یعنی چه؟ و دیگر اینکه توضیح داده شود که از کجا احراز کنیم متکلم در مقام بیان است یا خیر؟

المراد من البيان:

ما سه اطلاق داریم:

- اطلاق در مفاد هیئت.
- اطلاق در ماده.
- اطلاق در موضوع.

المراد من البيان في «المادة»: أن يقصد المولا أن يبين مراده منها، أ هو طبيعي المادة او حصه منه؟

ماده یعنی متعلق تکلیف. مولا یا طبیعی ماده را اراده کرده است یا حصه را اراده کرده است، در مقام بیان باشد یعنی مراد خود را از متعلق را می خواهد بیان کند که مراد من طبیعی است یا حصه. متکلم در مقام طلب دو حالت می تواند داشته باشد:

✚ تارة در مقام بیان است که می خواهد بیان کند که مطلوب او طبیعی است یا حصه.^۱

✚ تارة در مقام بیان نمی باشد طبیعی را می آورد اما می خواهد بگوید در امر به این طبیعی فی الجملة طلبی را دارد اما اینکه متعلق طلب طبیعی است یا حصه در مقام بیان نمی باشد.^۲

پس در مقام بیان است یعنی در مقام بیان قصد خود از متعلق و مطلوب نسبت به طبیعی و حصه می باشد. به عبارت دیگر یعنی در مقام تحدید و بیان متعلق تکلیف و مطلوبش می باشد.

پس اگر متکلمی در مقام بیان مطلوب و متعلق تکلیفش بود این را باید احراز کنیم اگر احراز کردیم این می شود مقدمه اول.

كيف يحرز أن يكون المتكلم في مقام البيان أو لا؟

خوب حالا این را از کجا بفهمیم؟ متکلم گفته است: «اکرم العالم» آیا مولا در مقام بیان متعلق تکلیفش بوده است یا فقط می خواهد بگوید که فی الجملة در مورد عالم من تکلیف و طلبی دارد؟ مثلاً آیا «اکرام فی الیل»، «اکرام بالمال»، «اکرام

^۱ یعنی در این مقدمه اول می دانیم و احراز می کنیم که متکلم در مقام بیان متعلق تکلیف است که یا طبیعی است یا حصصی از طبیعی اما اینکه کدام یک از این دو متعلق التکلیف است را از مقدمه دیگر می فهمیم یعنی اگر کلام را بدون قید و قرینه آورد پس در مقام بیان طبیعی است و اگر با قید آورد یعنی در مقام بیان حصه ای از طبیعی است.

^۲ به عبارت دیگر در مقام بیان این است که تکلیف شامل طبیعی می شود اما از باب اینکه متعلق تکلیف است، این تکلیف شامل آن می شود یا خیر، در مقام بیان نمی باشد.

بالاطعام»، یا حصه ای خاص دیگر را اراده کرده است یا مطلق اکرام را اراده کرده است یا خیر اصلاً در مقام بیان نمی باشد؟

این باید محرز شود.

خوب از کجا بفهمیم که مولایی که گفته است: «اکرم العالم» در مقام تحدید و بیان بوده است یا خیر؟ اگر مقام بیان را احراز نکنیم جمله می شود «مهمل» یا «مجمل». از کجا بفهمیم در مقام بیان است؟ از کجا معلوم که فردا در صورتی که این کلامش مجمل یا مهمل باشد، تعیین و تبیین نکند و در صورتی که کلامش مطلق است، تقیید نزد و نگوید: «فلیکن الاکرام بالضيافة».

الاقوال فی کیفیة الاحراز:

این مقام بیان را از کجا احراز کنیم؟

القول الأول: لا سبیل علیه الا بأصل و تبانی عقلانی.

قول اول: راهی نداریم برای احراز فقط یک اصل عقلانی است که اگر مولا کلامی را گفت و قرینه ای برای اجمال و اهمال نبود حمل می کنند آن کلام را بر مطلق. در باب محاوره این اصلی است و هیچ ظهوری هم در کار نمی باشد و فقط یک اصل و قراردادی دارند عقلاء در مقام محاورات بین عقلاء. این قول، قول مشهور است.

مناقشة:

این فرمایش را متأخرین اشکال کرده اند. ایشان دو اشکال اساسی کرده اند:

الإشکال الأول: لیس عندنا اصل عقلانی.

اشکال اول این است که ما همچنین اصلی را قبول نداریم شما که برهان اقامه نکردید و جای برهان هم نمی باشد و چنین تبانی را از عقلاء احراز نکردیم. ادعا در مقابل ادعا.

الإشكال الثاني: هذا تناقض لأن قبول الإطلاق التصديقي و عدم قبول الظهور في احد مقدماته لا يمكن.

اشکال دوم که در اصل دلیل است این است که مگر نمی گوئید اطلاق ظهور است و از طرف دیگر این اطلاق از سه مقدمه فهمیده می شود که در یک مقدمه ظهور نیفتاده است چرا که اینها قائلند که ما ظهوری نداریم که در مقام بیان است بلکه تنها یک تصدیق بر وجود یک اصل و تبانی عقلائی است و ظهوری در کار نمی باشد در حالیکه اطلاق از افراد ظهور است و باید سه مقدمه آن ظهوری باشد تا نتیجه که تابع اخص مقدمات است، ظهور شود اصلاً در قیاس سه مقدمه معنا ندارد و دو مقدمه است و اگر سه مقدمه باشد، این در ظاهر کلام است و الا چهار مقدمه است که دو تا آنها یک نتیجه می دهد و نتیجه می شود یک مقدمه برای قیاس بعدی که این مقدمات در عرض یکدیگر می باشند و طولی نیستند لذا نتیجه تابع اخص مقدمتین می باشد، خوب شما تناقض گویی می کنید می گوئید که اطلاق ظهور است و از سه مقدمه حاصل می شود که یکی ظهوری نمی باشد.

اصل یک بنا و قرار داد و تبانی و تعبد است چه این اصل عقلائی باشد یا شرعی یا ...

مقدمات حکمت اول و دومیش اتفاقی است و سومی محل اختلاف است لذا اینها هم مقدمه اول و دوم را قبول دارند.

القول الثاني للمرحوم السيد الصدر: الإطلاق من افراد ظاهر الحال.

قول دوم در احراز از مرحوم آقای صدر می باشد ایشان قائل می باشند این مقدمه ظهور حال متکلم است ظهور متکلم این است که در مقام بیان تمام مرادش می باشد. ظهور حال متکلم این است که با این بیان تمام مرادش را بیان کند. این ظهور یک فعل گفتاری است.

بنابراین از یک ظهور به این مقام بیان می رسیم یک احراز ظنی پیدا می کنیم. فرض این است که در کلامش قید نیاورده است و الا که مقدمه دوم که نبود قرینه در کلام است، تمام نمی باشد.

مناقشة: أن ظاهر حال المتكلم أن الخطاب واف لغرضه و اما الغرض ما هو؟ ليس لها ظهور.

ما با فرمایش مرحوم صدر موافق نمی باشیم دقت کنید یک نحو مغالطه ای در کلام ایشان است.

ظاهر حال متکلم این است که الفاظی که می آورد وافی به آن غرضی است که می آورد. همیشه ما در مقام تفهیم الفاظی را می آوریم که وافی به آن غرض باشد بلکه ممکن است که خطاء یا غفلت شود اما در مورد غیر خطاء و غفلت وافی می باشد. اما اینکه چه می خواهد تفهیم کند از الفاظ نمی توان فهمید. خوب با این وضعیت اگر یک نحو و شکل کلام، می تواند برای چند غرض باشد دیگر نمی توان فهمید که مراد مولا چیست و در اجمال و اطلاق نحو کلام می تواند به یک شکل باشد. مثلاً مولا می خواهد برساند که «اکرام زید مطلوب است» یکبار می خواهد بگوید که طبیعی اکرام مطلوب است و تارة می خواهد بگوید اکرام فی الجملة مطلوب است یعنی می خواهد بفهماند که «اکرام زید» فی الجملة مطلوب است و برای او مهم نمی باشد این مطلوبیت را شما اطلاقاً بفهمید یا اجمالاً خوب در اینجا هم در اطلاق و هم در اجمال الفاظ یکی است و در هر دو قیدی نیآورده است. تمام ظاهر حال این است که الفاظ ما وافی به غرض باشد اگر فی الجملة بخواهم بگویم «اکرام» کافی است بدون قید بیاوریم اما طبیعی اکرام مفید است فرض است که اصل عقلائی نمی باشد خوب در فی الجملة هم طبیعی می آورد بدون قید چرا که فرض است که در مجلس بعد فرصت است که قید زند و ضمن اینکه گفته شد که برای او مهم فهم مطلوبیت «اکرام» است فی الجملة خواه این مطلوبیت را متکلم به اطلاقه بفهمد خواه بالاجمال برای او مهم نمی باشد لذا در اینجا که کلام او مجمل است هم قید نمی آورد و در اطلاق هم قید نمی آورد لذا دال بر اطلاق نمی باشد. بلکه ظاهر حال متکلم این است که در مقام بیان تمام مرادش است خوب این مراد چه می باشد؟ اطلاق یا اجمال.

تنها چیزی که لازم است این است که کلام وافی به غرض باشد و نقض غرض نباشد. کلاً ظاهر هر فعلی این است که این فعل محصل غرض غائی این فعل باشد.

خوب اگر غرض من این باشد که در دو مجلس تقیید را برسانم آیا اینکه الان بدون قید بیاورم این نقض غرض من می باشد؟!

لذا ما این وجه دوم را قبول نکردیم.

القول الثالث: مختارنا: لا سبيل لنا به الا بالقرائن الخارجية منها عدم عرفية الإجمال.

این را دقت کنید وقتی که گفتیم که متکلم در مقام اطلاق است یعنی در مقام تحدید و تبیین متعلق طلب خود می باشد و وقتی می گوئیم که متکلم در مقام اجمال است یعنی در مقام تحدید مراد و متعلق طلب و مطلوب و واجب خود نمی باشد.

شناسایی این مطلب که مولا در مقام اطلاق است یا اجمال است را از کجا بفهمیم؟

ما قائلیم ظاهر حال متکلم نمی تواند به ما بفهماند که مولا در مقام اطلاق است یا در مقام اجمال است. ما از مجموعه ای از قرائن می فهمیم که مولا در مقام بیان تمام المتعلق است یا خیر؟ این قرائن از قبیل لحن مولا یا مناسبت متکلم با این حکم یا از قبیل مناسبت حکم با موضوع یا دیر بودن زمان عمل و ... می باشد و تارة کلماتی را می گوید که این کلمات ناخواسته قرینه می شود که جناب مولا در مقام بیان نمی باشد مثلاً مولا گفت: «اکرم الفقير و لو درهما» وقتی مولا می گوید: «و لو درهما» این نشان دهنده این است که مولا ناظر به کمیت اکرام است و از لحاظ کیفیت در مقام بیان نمی باشد این را از «و لو درهما» فهمیدیم لذا آنچه که باعث می شود بفهمیم که متکلم در مقام تحدید متعلق طلب است یا خیر، ظهور حال نمی باشد بلکه از مجموع قرائن است که یکی از این قرائن عدم تعارف اجمال است و این خود عدم عرفی بودن اجمال باعث می شود که بفهمیم که متکلم در مقام بیان و تحدید متعلق طلب خود می باشد. اجمال امر رایجی نمی باشد لذا امر غیر متعارفی می شود گفته می شود که غلبه موجب ظن ما می شود. این ظن و ظهور مال ظاهر حال نمی باشد بلکه مال مجموعه ای از قرائن و امور

می باشد که بدست می آید. از قبیل لحن و کلام و مناسبت حکم و موضوع می فهمیم که در مقام بیان و تحدید متعلق طلب است یا خیر.

این امور موجب ظهور حال نمی شود و ظهور حال مرحوم صدر ظهور حال تکلمی بود این ظهور حالی است که از امور خارجی و غلبه امور خارجی می فهمیم.

پس مقدمه اول که متکلم در مقام بیان است، ظهوری است که از مجموع قرائن فهمیده می شود که یکی از این قرائن غیر متعارف بودن اجمال است. البته اجمال همیشه غیر عرفی نمی باشد اما جایی که غیر عرفی است، منشأ ظهور و ظن می شود. البته حاشیه ای هم دارد که مشکل می شود تشخیص داد که اجمال عرفی است یا غیر عرفی.

البته در کثیر از مواردی هم این برای ما مشخص نمی شود که متکلم در مقام بیان است یا خیر؟

کثیرما نتیجه اصل عملی با اطلاق یکی می باشد. اطلاقی که ما الان صحبت می کنیم اعم از اطلاق مطلق و اطلاق نسبی است چرا که تارة اطلاق نسبت به بعضی قیود است.

المقدمة الثانية: عدم كون القرينة المتصلة في المقام.

مقدمه دوم این است که در کلام قرینه متصله بر تقييد نباشد.

این کبری که عدم وجود قرینه متصله بر تقييد باشد، جای بحثی ندارد، انما الکلام در صغریات این کلام است که کجا قرینه حساب می شود و کجا حساب نمی شود.

انواع القرينة المتصلة:

قرینه متصله را به سه دسته تقسیم کرده اند:

النوع الأول: كون القرينة صفة للعنوان.

دسته اول که قرینه بصورت توصیف و اتصاف است مولا فرموده است: «اکرم العالم العادل» که اینجا مشروط است یا «تجب الصلاة متطهرا» که اینجا گفته اند که «الصلاة» مقید است. گفته شده است در دسته اول قرینه به نحو وصف است. العادل قرینه است بر تقييد عالم لذا این قرینه العادل مانع انعقاد اطلاق می شود در عنوان العالم. العالم می شود مقید به عدالت. این دسته اول.

إشكال على النوع الأول: أن الموضوع مطلق لأنه «العالم العادل» لا «العادل» فقط.

بر این دسته اول اشکال شده است که اینجا از قبیل تقييد نمی باشد بلکه اتفاقاً مطلق است چرا که موضوع العالم نمی باشد موضوع وجوب اکرم العالم العادل، عالم عادل است که زیر مجموعه آن حصصی است. قرینه زمانی است که موضوع وجوب عالم باشد. اگر موضوع عالم بود حرف شما درست بود لذا فرقی نمی باشد بین اکرم العالم و اکرم العالم العادل. در موارد تقييد ما مفهوم سومی را بدست می آوریم که غیر از مفهوم عالم و مفهوم عادل می باشد و تنها فرفش با العالم می باشد که برای این مجموعه اسمی مجزا مثل العالم تعیین نشده است.

در نظر مشهور این مجموعه تحلیل می شود به دو مفهوم و یک نسبت ناقصه. در نظر مرحوم صدر این مفهوم العالم العادل یک مفهوم بیشتر نمی باشد در مقام تعقل و تصور. این را ما قبول کردیم و این اشکال را هم قبول کردیم البته این یک مفهومیت را در قضیه هم قبول کردیم و بیان ما با بیان مرحوم صدر فرق می کند.

النوع الثاني: كون القرينة على نحو الضميمة.

دسته دوم جایی است که از ضميمة استفاده می شود.

مثل اینکه «اکرم الفقير الا الفاسق» یا «اکرم الفقير و لیکن الفقير عادلا» یا «اکرم الفقير و لا تکرّم الفقير الفاسق» که هر سه مثال برای تقييد بالضميمة است.

در اینجا گفته اند که این ضمیمه مانع انعقاد اطلاق برای عنوان «فقیر» می شود این دسته از مواردی است که ظاهراً اختلافی در آن نشده است. یعنی همه این قرینیه متصله آن را قبول کرده اند.

النوع الثالث: كون القرينة، عنوان الذي يكون من وجها بالنسبة الى ذي القيد.

دسته سوم از قرائن متصله این است که از عنوانی استفاده کنیم که عام من وجه است مثلاً می گوید: «اکرم الفقير و لا تكرم الفاسق» نه «الفقير الفاسق». نسبت بین فاسق و فقیر عموم و خصوص من وجه است. یا «اکرم الفقير و لا تكرم كل فاسق». فارق دو مثال این است که در مثال اول فاسق مطلق است و در مثال دوم فاسق عام است. در اینجا بحث شده است که این از باب قرینه بر تقیید می باشد یا خیر؟

اقوال فی قرینیه النوع الثالث:

در مسئله سه قول است:

القول الأول، قول المشهور: أن القرينة موجب للتقييد.

یکی قول مشهور است که این جمله متأخر که لا تكرم الفاسق یا لا تكرم كل فاسق قرینه است برای تقیید لذا کلام اکرم الفقير مطلق نمی باشد لوجود قرینه بر تقیید.

القول الثاني: لم يكن قرينة لصلاحية كون الكلام الثاني قرينة عليه فالكلام الأول مجمل.

قول دوم این کلام متأخر قید نمی باشد اما کلام اول هم مجمل می شود.

در قول اول فقیر مقید بود و در قول دوم مجمل می باشد.

اجمالی ها می گویند که شما دو عنوان دارید چرا فاسق را قرینه بر فقیر می گیرید شاید بالعکس باشد فقیر را قرینه بر فاسق بگیرید قید فقیر شود و فاسق مقید باشد حال که هر دو صلاحیت برای قرینیه را دارند هر دو می شود مجمل.

القول الثاني: تفصيل بين أن يكون المتأخر عاما او مطلقا ففي الأول يكون مقيدا و في الثاني مجملا.

قول سوم تفصيل است در جایی که کلام دوم مطلق باشد الفقیر می شود مجمل در جایی که کلام متأخر عام باشد الفقیر می شود مقید.

وجه تفصيل این است که اگر عنوان دوم مطلق باشد می شود مجمل اما اگر عنوان دوم عام باشد می شود اظهر، اظهر قرینه بر ظاهر است کل فاسق می شود قرینه و فقیر می شود ذو القرینه.

مختارنا: المتعين القول الأول لكون المتعارف تأخر القيد.

وجه تقييد اگر گفته شود هر دو وجه جواب داده می شود. که یک روش متداولی است در محاورات عرفیه که ذو القرینه را اول و قرینه را دوم می آورند و متعارف نمی باشد که اول قرینه را بیاورند و بعد ذو القرینه را و اگر این کار را نکنید لطافت کلام هم گرفته می شود.

لذا دومی می شود قرینه بر اولی من دون فرق بين اینکه دومی عام باشد یا مطلق. ما تقييدى هستيم و اين را قبول کردیم که این متداول است که تارة هم غير متداول می آید لذا کلیت ندارد.

اگر این قول را قبول نمی کردیم، اجمالی می شدیم نه تفصیلی. تداول و غلبه ظهور ساز است و اگر بخواهید غير متعارف و غير متداول صحبت کنید باید قرینه بیاورید. شاهد بر این مطلب هم این است که فقهای ما این موارد را تقييد فهمیده اند.

هذا تمام الكلام فى المقدمة الثانية.

ينبغي التنبيه على أمور:

در این تنبيه اموری را ذکر می کنیم:

الأمر الأول: كيف يحرز عدم وجود القرينة؟

گفتیم که مقدمه دوم عدم ذکر قرینه است بر تقیید. این عدم قرینه را چطور احراز کنیم؟

تارة این احراز وجدانی است مثل اینکه خودم شنیدم که متکلم گفت: «اکرم الفقیر» که می بینم که هیچگونه قرینه لفظی و غیر لفظی در کار نبود.

اما جایی که راوی کلام امام علیه السلام را نقل می کند و می گوید: امام علیه السلام فرمود: «اکرم الفقیر» در اینجا که احتمال می دهم در کلام امام علیه السلام قرینه ای بوده است این عدم قرینه را چطور احراز کنم؟ به عبارت دیگر این احتمال وجود قرینه بر تقیید را چه چیزی دفع می کند؟

القول الأول، قول المشهور: المرجع اصل عقلائی و هو اصل عدم وجود القرينة.

مشهور قائل شده اند که اصلی عقلائی است بر عدم قرینه که اگر احتمال قرینه دادیم این اصل عقلائی را داریم. که اصلی است در باب محاورات که هر گاه احتمال وجود قرینه متصله را دادند اصلی است به عنوان اصل عدم قرینه.

القول الثانی: للمرحوم السيد الصدر: يدفعه ظهور شهادة سلبية الراوی الثقة.

مرحوم صدر این را نپذیرفتند^۱ و کلاً این اصل را رد کرده است و گفته اند این از قبیل شهادت سلبیه راوی ثقه است یعنی اگر در کلام امام قرینه متصله ای بوده است و راوی نقل نکرده است که این دو حالت دارد:

✚ یا عمداً نقل نکرده است که در این صورت معنایش این است که راوی ثقه نمی باشد و فرض این است که راوی ثقه است. ثقه کسی است که عمداً خلاف نمی کند.

^۱ یعنی هم این اصل را احراز نکردیم و ضمن اینکه اشکال دیگری که وارد کرده اند این است که این یک اصل عقلائی است و از قبیل ظهور و ظن نمی باشد لذا نمی تواند موجب یک ظهور که اطلاق باشد شود یعنی همان اشکالی که بر اصل عقلائی بودن متکلم در مقام بیان وارد کردیم در اینجا هم وارد می شود.

یا غفلتا ذکر نمی کند که در این صورت اصلی داریم بر عدم غفلت هر گاه فعلی و لو فعل مختاری از کسی صادر شد و احتمال غفلت او را دادیم، اصلی عقلائی^۱ است بر عدم غفلت^۲.

این فرمایش را از ایشان قبول کردیم راوی به سکوت خودش، خبر می دهد از عدم وجود قرینه متصله بر تقیید.

این از باب شهادت و اخبار اهل ثقه است، این از باب حجیت قول ثقه است دقت کنید مراد از خبر ثقه حجت می باشد، این نمی باشد که ثقه لفظی را بکار ببرد و لو شخص ثقه با سکوت خودش اعلام کند خبر ثقه که حجت است، این را می گیرد.

سکوت عین لفظ است که تارة ظهور دارد و تارة اجمال دارد. و انشاء الله در باب ظهورات می آید که همه ظهورات حجت است نه فقط ظهور لفظی و رفتاری بلکه ظهور سکوتی هم حجت است. اما اصل عقلائی عدم قرینه دیگر شهادت و ظهور نمی باشد. لذا اگر این شهادت سلبیه نبود و احتمال در قرینه را می دادیم، «اکرم الفقیر» دیگر ظهور در اطلاق نداشت.

یا این اصل عدم غفلت ظهور است یعنی ظاهر رفتار و عمل این شخص ظهور در عدم غفلت دارد یعنی مغلوبیت افرادی غفلت، باعث شده است که ظهوری در رفتار متکلم حاصل شود که غافل نمی باشد یا خیر این اصل عدم غفلت، اصلی است تعبدی. هر تصدیق ظنی را ظهور نمی گویند مثلاً ظن من به عدالت یا فسق زید ظهور نمی باشد بلکه ظهور انتقال از تصدیق به تصدیق دیگر است که از یک تصدیق ظنی به یک تصدیق ظنی دیگر می رسیم.

^۱ در باب محاورات اصولی که است اصول عقلائی است که بر اساس اماره شکل نگرفته است بلکه برای حفظ نظام اجتماعی عقلاء بنائی را وضع کرده اند و بر امری تبانی کرده اند. اصل عدم غفلت در مورد فعل خودمان و فعل دیگری است به این صورت که اگر در مقام عمل احتمال دهیم غفلتی صورت گرفته است و اگر بخواهیم به این احتمال غفلت ترتیب اثر دهیم زندگی مختل می شود لذا این اصل عدم غفلت و خطاء بخاطر عدم اختلال در نظام اجتماعی وضع و مورد تبانی واقع شده است لذا اصل عقلائی می باشد. ضمن اینکه این غفلت به حدی کم و مغلوب است حتی بعضی ها خواسته اند آن را برگردانند به یک ظهور به این صورت که کلام متکلم ظهور در عدم غفلت دارد.

این امر اول.

الأمر الثاني: لا دافع لاحتمال وجود القرينة الارتكازية العرفية في نقل الراوى.

این امر در مورد قرائن است.

اقسام القرائن: اللفظية و غير اللفظية.

قرائن به «قرائن لفظی» و «غير لفظی» تقسیم می شود.

قرائن لفظی که خود متکلم به آن قرینه تلفظ می کند.

اقسام القرائن غير اللفظية: اللبىة و غير اللبىة.

قرائن غير لفظیه هم که متکلم به آن تلفظ نکرده و در کلام و خطاب او اثری از او نمی باشد. قسمی از این قرائن غير لفظیه را «قرائن لبیه» می گویند.

اقسام القرائن غير اللفظية اللبىة: الارتكازية و غيرها.

بخشی از این قرائن لبیه، قرائن «ارتکازیه» است یعنی در ذهن سامع ارتکازی است که وقتی لفظی را می شنود انصرافی صورت می گیرد که خود متکلم و لافظ از این ارتکاز خبر دارد. مثلاً مولا می گوید که برو گوشت بگیر اما در ذهن سامع ارتکازی است که مولا گوشت گوساله نمی خورد لذا این قرینه لبی و ارتکازی است و گوشت که در ظاهر قیدی ندارد، منصرف می شود به گوشت گوسفند.

در این مقدارش اشکالی نمی باشد.

اقسام القرينة الارتكازية: الشخصى و العام او العرفى.

قرینه ارتکازی را به دو قسم تقسیم کرده اند: قرینه ارتکازی شخصی و قرینه ارتکازی عرفی و عام.

در قرینه ارتکازی شخصی این ارتکاز مال این مخاطب است چون مثلاً ارتباط زیادی با مولا داشته است این ارتکاز برای او شکل گرفته است و الا اگر به دیگر مخاطب گفته شود گوشت منصرف به گوشت گوسفند می شود.

تارة ارتكاز عرفی است یعنی در ذهن تمام مخاطبین این ارتكاز می باشد. مثل این گوشت که در ذهن همه عرف منصرف به گوشت گوسفند است.

خوب در ارتكاز شخصی اگر این ارتكاز وجود دارد، یعنی در ذهن راوی این ارتكاز بوده است و امام علیه السلام هم از این ارتكاز خبر داشته است، باید این ارتكاز را راوی اگر ثقه باشد، نقل کند. حالا که راوی می خواهد این ارتكاز را نقل کند، حتی می تواند بگوید که امام علیه السلام فرمودند که خوردن گوشت گوسفند مستحب است با اینکه امام علیه السلام گوشت را مطلق فرمودند اما در ذهن راوی این ارتكاز بوده است و راوی می داند که امام علیه السلام هم از این ارتكاز خبر داشته است و با توجه با این ارتكاز صحبت کرده است.

اما اگر این ارتكاز عرفی است مثلاً گوشت به طور مطلق در نزد عرف منصرف است به گوشت گوسفند. مثلاً کسی که سوال می کند گوشت چند است؟ شما قیمت گوشت گوسفند را می دهید. چرا که در اذهان عرف گوشت منصرف به گوشت گوسفند است لذا در اینجا نیازی نمی باشد راوی این ارتكاز را بیان کند چرا که فرقی نمی باشد بین این راوی و دیگر مخاطبین بلکه حتی نقل این ارتكازات عرفی نمی باشد. حتی اگر می دانند که در زمانهای بعد ارتكازات تغییر پیدا می کند باز نقل ارتكازات عرفیه، غیر عرفی می باشد و این مجوز نبوده است که غیر عرفی صحبت کنند و اگر غیر عرفی صحبت می کردند به ما می رسید.

سوال: ما الدافع عن احتمال الارتكازات العرفية عند زمن المتكلم؟

با روشن شدن این مطلب مسئله ای مطرح می شده است. مثلاً در روایت صحیحة داریم: «نهی النبی صلی الله علیه و آله عن اللعب و النرد و الشطرنج». شاید لعب به نرد و شطرنج انصراف داشته است به لعب بالرهان و قمار با اینکه در زمان ما این ارتكاز نبوده است. لذا احتمال می دهیم که در آن زمان ارتكازات عرفیه ای بوده است که راوی هم نقل نکرده است و الان آن موارد در زمان ما مرتکز نباشد. اما قید نزدند چرا که ارتكاز در آن زمان عرفی بوده است و راوی هم به همین علت در روایت ذکر نکرده است. اگر این احتمال باشد چه باید کرد؟ دافع این احتمال چیست؟ این احتمال دافع ندارد این از مواردی بوده

است که مرحوم صدر متعرض شده است که اگر ما احتمال بدهیم وجود قرینه ارتکازیه عرفیه در زمان و مکان صدور حدیث این دافعی ندارد و روایت می شود مجمل. لذا مثلاً این روایت در صورت وجود این شرائط می شود مجمل لذا لعب مع الرهان و القمار می شود، حرام و به غیر قمار دلیلی بر حرمت نداریم. این مثال است نه اینکه الان بحث فقهی می خواهیم بکنیم.

اگر قرینه شخصیه باشد، شهادت سلبی راوی ثقه کفایت می کند بر دفع آن اما بخلاف قرینه عرفی ارتکازی.

اشکالات نشود که فقهاء آن زمان ممکن است که این ارتکازات را داشتند و همین که ذکر نکردند و حکم را مطلق بیان کردند و هیچ انعکاسی از آن ارتکاز در بین ایشان نمی باشد، این نشانه این است چنین ارتکازی نبوده است خیر اینطور نمی باشد ممکن است که آن ارتکاز در ذهن ایشان بوده است اما ملتفت به این مطلب و این تحلیلات نبوده اند و از این ارتکازات غفلت کرده اند. یعنی فقهاء از این امر غافل بوده اند لذا تا زمانی که مرحوم صدر نقل نکرده بودند ما از این روایات اطلاق می فهمیدیم بخلاف زمانیکه ایشان این مطلب را نقل کردند خیلی از روایات مطلق برای ما هم می شود مجمل.

کما اینکه والد شیخ بهائی بعد از هزار سال فهمید که این روایت زراره اشاره دارد به اصل استصحاب با اینکه روایات را فقهای قبل از ایشان هم دیده بودند و استخراج نکرده بودند اما بعد ایشان، همه قبول کرده اند و کأن یکی از ضروریات مذهب می باشد.

ظهور یک ظن قوی است عرفیاً لذا بعضی از احتمالات بالای عرفی آن را زائل می کند بخلاف بعضی از احتمالات دیگر لذا بعضی از این احتمالات قرینه ممکن است خللی به ظهور وارد نکنند مثل همین احتمال غفلت بخلاف احتمال وجود قرینه مرتکزه عرفیه.

الأمر الثالث: أن القرينة المنفصلة أ هي هادمة الظهور بقاء أم لا؟

مرحوم میرزای نائینی و پاره ای از شاگردان ایشان قائل شده اند که باید قرینه متصله و منفصله ای بر تقیید نباشد. بخلاف مشهور و آخوند که قرینه متصله را فقط مانع می دانستند.

این قرینه منفصل بر تقیید نباشد یعنی چه؟

قول مدرسة الميرزا: فإن القرينة المنفصلة هادمة الظهور بقاء.

شاگرد ایشان مرحوم آقای خوئی در محاضرات فارق بین قرینه متصله و منفصله را فرمودند.

قرینه متصله مثل «اکرم الفقير و لا تكرم الفقير الفاسق». که در اینجا این جمله «لا تكرم الفقير الفاسق» مانع انعقاد ظهور اطلاقی می شود برای عنوان «الفقير» اما اگر قرینه منفصله باشد ظهور منعقد می شود اما بقاء دیگر ظهورش از بین می رود یعنی همان ظهور اولیه، از بین می رود. مثلاً مولا فرموده اند: «اکرم الفقير» و بعد از یک ماه می فرمایند: «لا تكرم الفقير الفاسق» این ظهور «اکرم الفقير» در اطلاق از اینجا به بعد از بین می رود.

یعنی این عنوان «الفقير» ظهور اطلاقی دارد تا زمان قرینه منفصله که حدوثاً ظهور داشت اما بقاء دیگر ظهور ندارد.

این فرمایش میرزا که شاگرد ایشان هم توضیح دادند و هم قبول کرده اند.

قول المشهور: فإنها هادمة الحجية بقاء لا الظهور.

مشهور اشکال کرده اند و گفته اند که بعد از گفتن «اکرم الفقير» ظهور اطلاقی حادث شد و بعد از گفتن قرینه منفصله «لا تكرم الفقير» این ظهور از بین نمی رود فقط دیگر آن ظهور اطلاقی اول دیگر در حق من حجت نمی باشد یعنی بعد از آمدن قرینه

منفصله دیگر آن ظهور حجت نمی باشد یعنی قرینه منفصله هادم حجیت ظهور است بقاء نه هادم ظهور. مثل اینکه شخص غیر ثقه ای خبری دهد که کلام او ظهور تصدیقی دارد اما حجت نمی باشد.

این قول، لازمه ای دارد که ثمره نزاع در آنجا مشخص می شود.

مشهور ظاهر را با این فرمایش مخالفت کرده اند.

اشکالین علی کلام المیرزا:

اشکالی که شده است بر فرمایش مرحوم میرزا یک اشکال نقضی و یک اشکال حلی است.

الإشکال النقضی: لازم قوله ﷺ عدم احراز الإطلاق للروایات لإحتمال وجود القرينة و عدم احراز عدمها الموضوع للإطلاق.

اگر مولا گفت: «اکرم الفقیر» و بعد از یک هفته یا یک ماه احتمال می دهیم که قرینه منفصله ای حادث شده است و وجود دارد اما به من واصل نشده است آیا در این صورت این ظهورش باقی است یا خیر؟ ایشان باید بگویند که در اینجا ظهور باقی نمی باشد چرا ایشان موضوع اطلاق را «عدم وجود قرینه» گرفته اند و در اینجا با احتمال وجود قرینه دیگر عدم وجود قرینه و در نتیجه اطلاق احراز نمی شود. یعنی ما در مورد این روایاتی که احتمال وجود قرینه منفصله را بعدا می دهیم که این احتمال عادتاً هم می باشد، احراز ظهور نمی شود. در حالیکه این خلاف وجدان ماست و ظهور محقق است یعنی احتمال می دهیم که بعد از مدتی که از برخورد ما با روایت گذشت، قرینه منفصله ای باشد و به ما واصل نشده باشد باز این روایت برای ما ظهور دارد.

اشکال نشود که طبق فرمایش آخوند دیگر اصلاً با احتمال وجود قرینه، ظهوری منعقد نمی شود.

چرا که ایشان «وجود قرینه» را هادم ظهور می دانند نه مانع ظهور لذا با آمدن این روایت ظهور منعقد می شود اما با آمدن احتمال ظهور بقاء از بین می رود و اگر جایی

احتمال قبل یا مقارن با حدوث کلام مطلق بود دیگر از بحث خارج است چرا که به منزله قرینه متصله است.

و اگر ایشان بگویند نه آنچه هادم ظهور است «وصول قرینه» است نه حدوث و وجود قرینه یعنی فرق نمی کند در واقع قرینه باشد یا خیر. در این صورت باید بگویند «وصول قرینه» مانع و هادم است نه وجود قرینه و این غیر فرمایش ایشان است که گفته بودند که قرینه هادم ظهور است پس بجای عدم وجود قرینه باید بگویند که یکی از مقدمات اطلاق، «عدم وصول قرینه» است. ظاهر کلام ایشان و شاگردان ایشان این است که هادم ظهور، وجود قرینه است. و همیشه این احتمالات است و باید دیگر روایات اطلاق نداشته باشند.

در اینجا نمی توان به اصل عدم قرینه تمسک کرد چرا که کسانی هم که اصل عدم قرینه را قبول کرده اند در مورد قرینه متصله این اصل را جاری می دانند.

الإشكال الحلی: أن الظهور امر واقعی ازلی فلا معنی لهدمه بعد حدوثه.

مولا گفته است: «اکرم الفقیر» و بعد از یک هفته بفرمایند: «لا تکرّم الفقیر الفاسق» اگر مراد میرزای نائینی این است که اگر الان دوباره مولا بگوید: «اکرم الفقیر» این دیگر ظهور ندارد، این درست است چرا که کلام سابق به منزله قرینه متصله است اما اگر بگویند که آن «اکرم الفقیر» ی که قبلاً گفت ظهورش دیگر از بین رفت این درست نمی باشد. این ظهور امر واقعی است نه حقیقی و وجودی و در بحث دلالات تصریح کرده اند که ظهور و دلالت امریست واقعی و امور واقعی ازلی می باشند و زمان و مکان بردار نمی باشد حدوث و بقاء ندارد آنچه حقیقی است و زمان و مکان و حدوث و بقاء دارد طرفین آن دلالت است که عبارت باشد از دال و مدلول. مثل علیت که مکان ندارد نه در خارج است نه در ذهن طرفین که علت و معلول باشد مکان دارد. همان اول که این ظهور حادث شد این ظهور تا ابد باقی است. مثلاً «نار» یک ساعت قبل حادث شد و حرارت هم همان زمان حادث شد. اما تلازم بین «نار» و «حرارت» در ازل بود تا ابد هم می باشد.

این کلام مولا در دوشنبه از ازل ظهور داشت تا ابد هم ظهور دارد و معنا ندارد که از ظهور ساقط شود.

اشکال نقضی را مرحوم صدر هم کرده اند و اشکال حلی از ماست که هر دو را قبول کردیم.

ان قلت: إحتمال وجود القرينة، مانع لتحقيق الإطلاق.

اگر کسی قوی غیر از دو قول بالا بگوید یعنی قائل باشد به این که احتمال وجود القرینه اصلاً مانع انعقاد اطلاق می شود.

قلت: أن الاحتمال بهذا المقدار ليس مانعاً للإطلاق.

می گوئیم که درست است که این احتمال است اما این احتمال به اندازه ای نمی باشد که مانع انعقاد اطلاق شود یعنی احتمال مادامی مضر است که باعث تشکیل ظهور نشود چرا که ظهور ظن است و این ظن با احتمال خلاف هم می سازد. لذا احتمالی می تواند مانع باشد که جلوی ظهور را بگیرد و این احتمال وجدانا مانع ظهور نمی شود.

المقدمة الثالثة: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

این مقدمه سوم را مرحوم آخوند اضافه کرده اند.

صور نسب الحصص بالعنوان:

ما وقتی که حصص را نسبت به عنوان می سنجیم چند صورت پیدا می کند:

الصورة الأولى: عدم وجود قدر متيقن.

دقت کنید تارة ما در میان افراد مطلق حصصی را در نظر می گیریم که در میان آنها قدر متیقنی وجود ندارد مثلاً مولا فرموده است: «اکرم الفقير» در میان افراد این عنوان، دو حصه داریم: «فقير عرب» و «فقير غير عرب» که در این حصص ما قدر متیقن نداریم

چرا که می دانیم نسبت شارع بین این دو حصص یکی است نه دشمنی با یکی دارد و نه دوستی با یکی لذا قدر متیقنی در بین حصص نمی باشد.

الصورة الثانية: وجود القدر المتيقن الخارجی.

اما تارة این طور است که در بین حصصی که در نظر گرفتیم، ما قدر متیقن خارجی داریم مثلا شارع فرموده است: «اکرم الفقیر» که این «فقیر» که مطلق است «فقیر عادل» دارد و «فقیر فاسق». ما خارجا می دانیم که شارع یا اکرام «طبیعی فقیر» را بر ما واجب می کند یا اکرام حصه ای از آن را که «فقیر عادل» است یقین دارم که از این دو حالت خارج نمی باشد چرا که احتمالش را نمی دهیم که مولا اکرام خصوص حصه فاسق را بر ما واجب کند پس اکرام عادل در هر صورت واجب است چه اکرام فقیر واجب باشد چه اکرام فقیر عادل واجب باشد. چون در نظر مولا فاسق مبعوض است و عادل محبوب. این قدر متیقن خارجی است.

الصورة الثالثة: وجود القدر المتيقن فی مقام التخاطب.

اما تارة در میان حصص، قدر متیقن است اما این قدر متیقن خارجی نمی باشد بلکه قدر متیقن مقام تخاطب است یعنی کلام و عنوانی که در خطاب اخذ شده است نسبت به این حصه عرفا صریح است مثل اینکه شخصی از مولا سوال می کند فقیر جوان اکرامش واجب است؟ فقیر دو حصه دارد فقیر جوان و فقیر شیخ و پیرمرد. از امام سوال می کند که فقیر جوان واجب الاکرام است؟ امام می فرماید: «يجب اکرام الفقیر».

اقوال العلماء فی «القدر المتيقن فی مقام التخاطب».

الفقیر در کلام امام علیه السلام مقید نمی باشد چرا که قیدی برای آن ذکر نشده است اما نسبت به «فقیر جوان» کالصریح است چرا که سوال در مورد فقیر جوان است همیشه کلام نسبت به مورد صریح حساب می شود عرفا.

قول المرحوم الآخوند: شرط تحقق الاطلاق، عدمه.

اما نسبت به «فقر پیر» چطور؟ اگر مانند مرحوم آخوند گفتیم برای اطلاق گیری، قدر متیقن تخاطبی نباید باشد، معنایش این است که در «يجب اکرام الفقير» فقر می شود مجمل^۱ - دقت کنید مجمل است نه مقید-. خوب وقتی کلام مجمل شد، رجوع به قدر متیقن می شود که قدر متیقن در اینجا «فقر شاب» است.

قول المشهور: الكلام مطلق و إن كان للتخاطب قدر متيقنا.

اما در نظر مشهور که این مقدمه را در اطلاق گیری شرط نمی دانند «فقر» مطلق است. درست است که نسبت به فقر جوان صریح است اما عنوان فقر مطلق است و فقر پیر را هم می گیرد.

پس این نزاع بین آخوند و مشهور این است که آخوند می گوید، اگر قدر متیقن تخاطبی داشتیم آن عنوان در خطاب می شود مجمل اما در نظر مشهور موجب اجمال نمی شود و آن عنوان باز مطلق است.

پس ما دو قدر متیقن داریم: قدر متیقن خارجی که موجب اجمال نمی شود بلکه مولا نمی تواند به قدر متیقن خارجی تقیید بزند در این صورت تعارض می شود بین «اکرم الفقير» و «لا تکرّم الفقير العادل» چرا که قدر متیقن خارجی کالصریح است.

اما اگر قدر متیقن ما در مقام تخاطب باشد در نظر مرحوم آخوند عنوان را مجمل می کند اما در نظر مشهور عنوان مطلق می باشد.

^۱ یعنی در اینجا مولا جواب سائل را می دهد که اکرامش واجب است اما در عین حال در مقام بیان هم است اما نمی خواهد این در مقام بیان بودن از حیث حصه را به شما ابراز کند یعنی نمی خواهد بفهمد که اینکه اکرام فقیر شاب واجب است از باب این است که این فقر شاب موضوع تکلیف است یا خیر طبیعی اکرام فقیر اما در عین حال خودش می داند که متعلق تکلیف اکرام فقیر شاب می باشد. اما در نظر ما اگر این قدر متیقن قرینه باشد بر اینکه مولا در مقام بیان نمی باشد مولا به سائل می گوید که اکرام فقیر شاب واجب است اما آیا این وجوب از باب این است که متعلق تکلیف اکرام فقیر شاب می باشد یا خیر اکرام طبیعی فقیر متعلق تکلیف است، این را در مقام بیان نمی باشد. و اگر هم قرینه نباشد که این مشهور می گویند در این صورت یعنی مولا در مقام بیان است از اینکه متعلق تکلیف اکرام طبیعی فقیر می باشد. چون در مقام بیان که بود و از طرفی هم که قید نیاورد لذا هر دو مقدمه حکمت تمام است.

در نظر مشهور قدر متیقن در مقام مخاطب مانند قدر متیقن خارجی است که نه عنوان را مجمل می کند و نه می توان مطلق را به آن تقیید زد.^۱

علت نزاع المشهور مع الآخوند: الاختلاف فی الإستظهار.

مشهور با فرمایش آخوند مخالفت کرده اند و این مخالفت و موافقت با آخوند بر اساس یک استدلال نمی باشد به لحاظ یک استظهار است یعنی ما که به ارتکازات خودمان نگاه می کنیم. در صورت تمام بودن مقدمه اول و دوم اگر قدر متیقنی در مقام مخاطبی داشته باشد، باز عنوان مطلق است و موجب اجمال نمی شود.

^۱ دقت کنید در مثالی که قدر متیقن در مقام مخاطب است، باز مولا در مقام بیان مقید است اما اگر اجمالی است در مقام استظهار ماست. و با این حال که در مقام بیان مقید است اگر اکتفا کند به قدر متیقن در مقام مخاطب و قید را نیاورد، این عرفاً اخلال نمی باشد و کافی است چون نتیجه اش با تقیید یکی است یعنی در هر دو صورت سامع می فهمد که حکم، مقید را می گیرد.

اما بله در جایی که مجمل است شما نمی توانید بدانید تمام الموضوع فقیر جوان است یا فقیر اما مولا در مورد فقیر غیر جوان کلامی نگفته است که از آن استفاده کنیم که فقیر پیر هم واجب الاکرام است اما می دانید فقیر جوان واجب الاکرام است اما نسبت به فقیر غیر جوان چیزی ندارد. فرق آن با زمانی که مقید را ذکر می کند این است که در هر دوی اجمال و تقیید مولا در مقام بیان مقید است اما وقتی این را به صورت اجمال و اکتفا به قدر متیقن بیان می کند بخاطر این است که نمی خواهد به شما برساند که موضوع حکم همین مقید و حصه است اما در جایی که به صورت مقید می آورد هم در مقام بیان است و هم این در مقام بیان بودن را قصد دارد به شما برساند.

فرض کنید که مولا می خواهد بگوید که موضوع حکم فقیر جوان است و این را هم می خواهد به شما برساند می گوید اکرم الفقیر الشاب اما تارة می خواهد به شما برساند فقیر جوان واجب الاکرام است اما نمی خواهد برساند که موضوعش هم فقیر جوان است لذا کافی است که بگوید «اکرم الفقیر».

به عبارت دیگر مرحوم آخوند می فرماید که وقتی مولا در مقام بیان حصه است دو راه دارد یک راه آن اجمال و اکتفا به قدر متیقن در مقام مخاطب و نیاوردن قید است و راه دیگر آوردن قید. در جایی که اکتفا می کند به قدر متیقن در مقام بیان حصه است اما این را نمی خواهد به شما بفهماند که در مقام بیان حصه است. لذا نمی فهمیم که غیر قدر متیقن حکمش چه می باشد چرا که به ما فهماند که مقید واجب الاکرام است اما تمام الموضوع هم است که فقیر غیر جوان واجب الاکرام نباشد یا خیر تمام الموضوع نمی باشد که فقیر غیر جوان هم واجب الاکرام باشد.

به این خاطر است که نتیجه اجمال با تقیید در نظر آخوند یکی است.

فرق مشهور که مقدمات را دو تا می دانند با مرحوم آخوند که سه تا می دانند این است که در نظر مرحوم آخوند نتیجه مقدمه اول به اضافه مقدمات بعدی می شود اطلاق. لذا صرف مطلق آوردن عنوان دلالت بر اطلاق نمی کند چرا که بدون آوردن قید با اجمال هم می سازد اما در نظر مشهور با مطلق آوردن و به عبارت دیگر بدون قید آوردن عنوان در جایی که در مقام بیان است و نیاوردن قرینه ما اطلاق را می فهمیم. لذا در نظر مشهور مقدمه اول و دوم نتیجه اش اطلاق است بخلاف آخوند که نتیجه مقدمه اول و دوم اطلاق نمی باشد بلکه باید مقدمه سوم هم باشد تا نتیجه اش اطلاق شود.

مختارنا: با هیچ کدام موافق نمی باشیم.

بر می گردیم به مقدمه اول که متکلم در مقام بیان است. ما که گفتیم که این مطلب که می فهمیم متکلم در مقام بیان است، امر ظاهری نمی باشد مثل ظاهر حال و ... بلکه از مجموع قرائن مثل مناسبت حکم و موضوع و ذهنیتهای ما و فاصله زمانی بین کلام و سامع و ظاهر حال و لحن متکلم و ... می فهمیم که مولا در مقام بیان است. یکی از قرائن هم قدر متیقن تخاطبی است که تارة موجب اجمال می شود و تارة اینطور نمی شود این را دقت کنید که هر چه را به عرف احاله کردیم قابل تحدید نمی باشد حتی نمی توان تحدید کرد که خود ما از کجا فهمیدیم که در مقام بیان است.

مثلا در همین مثال کسی از امام پرسید: اکرام فقیر جوان واجب است یا خیر؟ امام فرمود: «یجب اکرام الفقیر» به نظر من این فقیر «مطلق» است. اما اگر از امام پرسید که دستم خون آمده است آیا می توان نماز خواند؟ امام می فرمایند: «الدم نجس» این اطلاق ندارد که شامل همه خونها، خون همه حیوانات، خونهای داخلی و خارجی بدن یا خونهایی که به اعجاز از درخت و سنگ اینها می آید، ... را شامل شود. حتی نسبت به خون حیوان هم اطلاق ندارد. هر دو سوال یکی است و فرقی با هم ندارد اما در یکجا اطلاق را فهمیدیم و در جای دیگر اجمال را.

ما مقدمه اول را قبول داریم و ظاهر حالی نشدیم و مجموعه ای از قرائن شدیم اما مقدمه سوم را به مقدمه اول برگردانیم.

تارة این قرائن آنقدر در مرز قرار می گیرد که بعضی می گویند که عنوان مطلق است و بعضی می گویند عنوان مقید است و بعضی قائل به اجمال می باشند.

دقت کنید نتیجه نبود مقدمه اول و سوم، اجمال است و نتیجه نبود مقدمه دوم، مقید بودن عنوان است.

پس در نظر ما مقدمات حکمت دو تا بیشتر نمی باشد اگر مقدمه اول نباشد کلام مجمل می شود و اگر مقدمه دوم که نبود قرینه متصله باشد، تمام نبود کلام می شود مقید. در صورت تمام بودن هر دو مقدمه کلام می شود مطلق.

هذا تمام الکلام فی مقدمات الحکمة.

تنبیهات:

التنبیه الاول:

در تنبیه اول نکاتی را ذکر می کنیم:

النکته الأولى: أن الإطلاق و التقیید امران نسبیان.

نکته اول این است که اطلاق و تقیید نسبی می باشد یک امر مطلق نمی باشند.

توضیح ذلک:

گفتیم اطلاق « ذکر اللفظ بلا قید و کون المتکلم فی مقام البیان » می باشد و اجمال همان است و متکلم در مقام عدم بیان می باشد و تقیید هم « ذکر اللفظ مع قید » است. مثلاً در « اکرم الفقیر »، « فقیر » یا مطلق است یا مجمل. مطلق است اگر متکلم در مقام بیان باشد و مجمل است در صورتی که در مقام عدم بیان باشد. اما اگر گفت: « اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلاً » فقیر در این مثال مقید می باشد.

اجمال اعم از اجمال و اجمال است چرا که هر دو مقابل اطلاق است.

پس عنوان « الفقیر » تارة مطلق و تارة مجمل و تارة مقید است. نسبت بین اینها چه می باشد؟

اینها به لحاظ نسبت با هم جمع می شوند می تواند عنوانی هر سه باشد این معنای نسبیت است.

مثلا مولا فرموده است: «اکرم الفقير و لیکن الفقير عادلا» این فقیر نسبت به قید «عادل» مقید است و نسبت به قید مذکر و مونث مطلق می باشد. ما گاهی اوقات فقیرهایی داریم که این تقسیمات دور از ذهن است مثلا فقیرهای شش انگشتی. می گوییم عنوان «فقیر» نسبت به این افراد مجمل می باشد. انسان در مقام اطلاق باید التفات اجمالی به حصص و خصوصیات عنوان داشته باشد چرا که اگر این التفات نباشد مقدمه اول دیگر تمام نمی باشد و در مقام بیان نمی باشد ولی نوعا وقتی حرف می زنیم کاملا غافل از خصوصیتی هستیم یا این خصوصیت اصلا به گوش ما نرسیده است لذا نسبت به این افراد التفات و لو التفات اجمالی نداریم در نتیجه عنوان نسبت به این حصص می شود مجمل. پس فقیر نسبت به عدالت مقید و نسبت به ذکوریت مطلق است و نسبت به شش انگشتی مجمل است.

مثلا متکلم در هزار سال قبل گفته باشد الماء و اصلا التفات اجمالی به ماء مصنوعی ندارد می گوییم خطابش نسبت به این ماء مصنوعی اطلاق لفظی ندارد و اطلاق عرفی دارد فقط.

پس این سه اطلاق و اجمال و تقييد عناوين نسبی می باشند.

اشکال نشود که قبلا گفته شد که رابطه بین اطلاق و تقييد ضدین یا ملکه و عدم ملکه است تقابلی که گفته شد در جهت واحده بوده در مقابل قید مقابلش گفته شده است در اینجا نسبت به قید مقابلش باز آن تقابلها را دارد اما طرف نسبت در اطلاق و تقييد در اینجا فرق می کند.

النکته الثانية: ما الفرق بين المطلق و العام فی المراد منهما.

نکته دوم که خیلی مهم است و کثیر ما اشتباه می شود:

الفرق عند المشهور: أن المراد من العنوان في العموم، تمام الافراد و في الإطلاق الطبيعي.

در فوارق مطلق و عام گفته شده است که از مطلق، طبیعی اراده شده است و از عام تمام الافراد اراده شده است مثلاً مولا گفته است: «اکرم الفقیر» که فقیر مطلق است یعنی مراد متکلم از «الفقیر» طبیعی فقیر است اما در مثال: «اکرم کل فقیر» که «فقیر» در این مثال عام است که مراد متکلم تمام افراد فقیر است نه طبیعی فقیر.

عام و مطلق دائماً یکی هستند تنها فرقی که دارند این است که عام ادات عموم دارد و مطلق فاقد ادات عموم است. به دقت اگر بخواهیم بگوییم عنوان عام و مطلق ما «فقیر» در «کل فقیر» و «الفقیر» است.

آیا این فرمایش و فرقی که بین این دو گفته اند، درست است یا خیر؟

مختارنا: فی کلامهم اشکال.

این فرمایش محل اشکال است.

توضیح اشکال:

موارد استعمال الإطلاق:

ما اطلاق را در خطاب در سه مورد بکار می بریم:

یکی در مفاد هیئت یکی در متعلق و یکی در موضوع.

مثلاً در مثال «اکرم الفقیر» مفاد هیئت طلب و یا وجوب است. متعلق طلب و وجوب یعنی آنی که هیئت بر آن وارد شده است که در مثال ما «اکرام» است و موضوع هم در مثال ما، «فقیر» است. تارة می گوییم وجوب مطلق است وجوبی که مفاد هیئت است. در بعضی اوقات می گوییم اکرام مطلق است که این اکرام متعلق است که چون هیئت وارد بر آن می شود به آن ماده می گویند. سوم اینکه &&&

در این سه مورد اطلاق در هر کدام به یک معنای متفاوت از دیگری است.

ابتدا از مفاد هیئت شروع کنیم بعد متعلق و بعد موضوع.

وقتی می‌گوییم مفاد هیئت و وجوب مطلق است معنایش عدم تعلیق و اشتراط است یعنی این وجوب و طلب متعلق و مشروط به شیئی نمی‌باشد اما اگر گفتیم اکرم الفقیر عند الزوال این طلب را می‌گوییم مشروط است و معلق بر زوال است. در اصطلاح اصولی معلق و مقید نمی‌گویند می‌گویند مشروط است. یعنی طلب و وجوب مشروط و معلق به زوال شمس می‌باشد.

پس اطلاق در مفاد هیئت عدم اشتراط و تعلیق است نه طبیعی و نه تمام الافراد می‌باشد.

بیش از یکبار فرق بین طلب مشروط و مطلق را گفتیم. باز هم می‌گوییم مثلاً می‌گوییم طلب نسبت به زوال شمس مطلق است یا مشروط است طلب مشروط و مطلق یعنی چه؟

بر می‌گردیم به گذشته طلب گفتی که معنایش السعی نحو المقصود « است خوب طلب بر چند قسم تقسیم می‌شود: طلب انشائی و طلب تکوینی. طلب تکوینی این است که می‌خواهم در بسته شود و به طرف در راه می‌روم و مشی به طرف در را می‌گویند طلب تکوینی و تارة به کسی می‌گویم در را ببند که این خود گفتار من طلب انشائی است. ما در هر طلب انشائی یک انشاء داریم که یک فعل گفتاری می‌باشد. پس تا اینجا یک انشاء داریم و یک طلب انشائی.

در طلب مطلق آن تحقق انشاء آن تحقق طلب انشائی است یعنی این فعل گفتاری من هم انشاء است و هم طلب انشائی است تا گفتم صل این انشاء من طلب انشائی است.

اما اگر گفتم صل عند الزوال که عند الزوال قید طلب است این فعل گفتاری من انشاء الطلب است اما طلب انشائی نمی‌باشد. این انشائی که الان صادر شد کی متصف می‌شود به طلب؟ تارة یک فعلی در مقطعی محقق می‌شود اما در مقطع آینده متصف می‌شود به وصفی که این وصف را در سابق نداشت مثل ضربی که در

آینده متصف به قتل می شود. روزی که زید تیر را زد این تیر متصف به قتل نبود اما بعد از یک ماه که مضروب مرد این ضرب یک ماه قبل متصف به قتل می شود.

عند الزوال این انشاء حقیقتاً می شود طلب انشائی. تا الان طلبی نبود و مولا از من صلاتی را نمی خواست الان که زوال حادث شد می شود طلب انشائی.

نشانه این امثال این امور این است که بعد از اتصاف آن متصف زمان بر نمی دارد مثلاً زید روز شنبه به عمرو زد و روز پنجشنبه عمرو مرد این خبر صادق است که قتل زید عمرو اما نمی توان برای این قتل زمان بگوییم؟ خیر اگر بگوییم که قتل زید یوم السبت او یوم الخميس این کاذب است. چرا که متصف مجموع ذات و اتصاف است نه روز ضرب و ذات فعل و نه روز اتصاف را نمی توان صفت را موصوف نسبت داد بلکه تا زمانی که زمان اتصاف نرسیده است نمی توان متصف کرد.

وقتی می گوئید به دیوار برو انشاء الطلب است اما طلب انشائی نمی باشد چرا که طلب السعی نحو المطلوب است اما شما می دانید دیوار حرکت نمی کند دیگر سعی نمی کنید. لذا اگر قبل از زوال بگوییم وجب علی صلاة الظهر این کاذب است چرا که تا زوال نیاید طلبی در کار نمی باشد.

تمام اشکالات شیخ و آخوند و دیگران را این کلام یکجا حل می کند و کلام اینها را یکجا رد می کند در واجب معلق و مشروط &&

انشاء طلب به وزان ضرب است و طلب انشائی به وزان قتل است. ذات فعل که طلب باشد در زمان شارع به وجود آمده && و اتصاف آن به طلب انشائی در زمان تحقق شرط است.

بعد از زوال نمی توانیم بگوییم اوجب الشارع الصلاة علی الان اما اگر قید الان را برداریم کلام صادق است چون گفته شد که بعد از اتصاف زمان بردار نمی باشد.

پس اطلاق در مفاد هیئت و طلب یعنی عدم الاشتراط نه طبیعی و نه تمام الافراد وجوب.

مرحله دوم: متعلق متصف به اطلاق می شود. اگر متکلم گفت: «اقم الصلاة» این الصلاة را می گوئیم مطلق است مراد متکلم از این الصلاة چه می باشد؟

لفظ صلاة می گوئیم بخاطر این که واضح باشد و الا اگر بگوئید صل هم درست است اما لفظ صلاة را به صورت ماده هیئت فعل امر گفته است.

در متعلق اعتقاد ما این است که متکلم طبیعی را اراده کرده است. تجب عليك الصلاة یعنی يجب عليك اتیان و ایجاد هذه الطبيعة. این را دقت کنید در مباحث الفاظ گفتیم که عناوین که در یک جمله بکار برده می شود دائماً متکلم با این اسامی اشاره ذهنی دارد به یک شیئی که آن شیء را مشار الیه یا محکی می گویند. «الانسان يموت»، «الانسان نوع»، «الانسان کلی» و «الانسان اسم». این عنوان «الانسان» در هر یک از این قضیه ها یک مشار الیه و محکی دارد که ذهن به آن اشاره می کند و محمول را با توجه به آن محکی می آورند. امکان ندارد در یک کلام عنوان اسمی بیاید و محکی^۱ نداشته باشد. همه سوال این است که وقتی متکلم می گوید: «تجب الصلاة» یا می گوید: «اقم الصلاة» محکی صلاة چه می باشد؟ می گوئیم «طبیعی» در اینجا محکی است و طبیعی صلاة مشار الیه است.

البتة ایجاد طبیعت مقارن با ایجاد فرد در خارج است.

مرحله سوم: جایی که موضوع متصف به اطلاق می شود.

در «اکرم الفقیر» این فقیر مطلق است مشار الیه فقیر و محکی چه می باشد؟ طبیعت که امر موهوم است و قابل اکرام نمی باشد. پس می رویم سراغ افراد که یا تمام الأفراد است یا بعض الأفراد و این بعض یا بعض معین است یا بعض نامعین و مردد. مشار الیه نمی تواند طبیعت باشد اصلاً قابل اکرام نمی باشد موهوم است. یک فرد مردد داریم و یک افراد مردد. اگر به فرد نا معین بر گردد می شود فرد مردد و اگر به افراد نا معین بر گردد می شود افراد مردد. پس احتمالات پنج تاست: طبیعی، تمام الافراد، افراد

^۱ محکی دائماً در کلام متکلم می آید یعنی این متکلم است که اشاره می کند اما مخاطب فقط تصدیق دارد به این که متکلم به چه چیزی اشاره کرده است لذا محکی در مورد کلام سامع و مخاطب نمی آید.

مردد، فرد معین، فرد مردد. فقط تمام الافراد است که می تواند از میان احتمالات متعین باشد.

لذا این اطلاق در ناحیه هیئت و مفاد آن یعنی عدم تعلیق و اشتراط و اطلاق در ناحیه متعلق یعنی طبیعی و اطلاق در ناحیه موضوع یعنی تمام الافراد.

^۱نسبت عام با مطلق در موارد بالا:

در مفاد هیئت و طلب: که همان حکم باشد که عبارت است از وجوب و حرمت. در اصول در مفاد هیئت عموم بکار نمی برند چرا که از دال لفظی نوعا بکار نمی برند اما می توان عموم را در مفاد هیئت تصویر کرد. می گوییم: «اکرم الفقیر» یا «اکرام الفقیر واجب» که می گوییم طلب و وجوب که مفاد هیئت است، مطلق است. اما یکبار می گوییم: «اکرام الفقیر واجب مطلقا» یعنی بلا تعلیق و بلا شرط. مفاد هیئت وجوب است و این مطلقا قید وجوب است. چه این وجوب مستفاد از اسم باشد یا مستفاد از حرف باشد. اکرم الفقیر مطلقا که بگوییم واضح نمی باشد که این مطلقا قید چیست در عرف هم متوجه نمی شوند اما در مثال زده شده واضح است که «مطلقا» قید وجوب است که مثال عام می باشد.

اگر در اصول اسمش را عام بگذاریم که در اصطلاح عام نمی گویند که در اینجا فرقی بین مطلق و عام نمی باشد مفاد عام با مطلق یکی است و آن عبارت است از عدم التعلیق و الاشتراط. «اکرم الفقیر» مطلق است و «اکرام الفقیر واجب مطلقا» عام است.

&&&

این در مورد اول.

اما در مورد دوم که قید متعلق باشد.

^۱ یکشنبه ۹۵/۰۷/۰۴.

«تجب الصلاة» که مثال مطلق ما می باشد و متعلق ما عنوان «الصلاة» می باشد که در اینجا از این عنوان متکلم طبیعی را اراده کرده است. اما اگر متعلق ما عام باشد دقت کنید مثال متعلق عام در واجب مثال رایجی نمی باشد یا بگوییم اصلاً نداریم چرا که در تمام واجبات صرف الوجود واجب است نه تمام الافراد اما در متعلق حرام مثال آن رایج است چرا که در تحریم مطلق الوجود حرام است لذا در متعلق حرمت، عام مثال دارد.

اینکه گفتیم قید متعلق باشد فرقی نمی باشد که این متعلق، متعلق وجوب باشد یا متعلق حرمت باشد. مثال متعلق عام در حرمت این است: «يحرم كل كذب» که متعلق، که «كذب» باشد، عام است. در اینجا مراد متکلم از عام، «تمام الافراد» می باشد لذا در اینجا حرف اصولیین درست است در «يحرم الكذب» مراد متکلم از الكذب طبیعی است و در عام یعنی «يحرم كل كذب» تمام الافراد است. حرف اصولیین در این مورد درست است.

یعنی در متعلق تحریم مطلق، مشار الیه طبیعی است و در عام تمام الافراد است. توجه داشته باشید این مسئله ثمره عملی ندارد اما در بحث تقیید و مطلق بحثهای مفیدی است من جمله این بحث که در فهم تحلیلی ما از کلمات تأثیر دارد. علت این فرق بین متعلق مطلق و عام این است که در عام زمانی متکلم از ادات عموم استفاده می کنند که محکی او افراد باشد نه طبیعی.

اما در موضوع:

در موضوع، دیگر حرف مشهور را قبول نکردیم کما اینکه در مفاد هیئت قبول نکردیم در موضوع فرقی نمی باشد که عنوان ما عام باشد یا مطلق. مثلاً مولا گفت: «اکرم الفقیر» مراد متکلم از فقیر تمام الافراد است و طبیعی نمی باشد و اگر گفت: «اکرم کل فقیر» باز مراد متکلم از «فقیر» تمام الافراد است.

لذا در یک مورد فرمایش مشهور را قبول کردیم که در ناحیه متعلق می باشد اما در ناحیه مفاد هیئت و موضوع فرقی بین متعلق عام و مطلق نمی باشد و کلام مشهور را قبول نکردیم.

توضیحی در مورد طبیعی:

طبیعی که از آن تعبیر به ماهیت می شود از امور وهمی است یعنی اصلاً امر موهومی است هیچ جا وجود ندارد نه در عالم واقع و نه در ذهن و نه در عالم عین مثل ماهیت الانسان و ماهیت الحجر و الشجر. پس چرا می گویند این ماهیت در خارج موجود است به وجود فرد؟ یعنی موجود است بالعرض نه حقیقتاً. فلاسفه هم مرادشان این است مرحوم اصفهانی در حاشیه و مرحوم ملا صدرا در شواهد لا اقل این را توضیح داده است که وجودش بالعرض است مثل اینکه می گوئیم این آب شور است این شوری بالعرض است. اما در ذهن وجود بالعرض هم ندارد. اما کسانی که قائل به وجود ذهنی بودند گفتند در ذهن بالحقیقة و بالذات وجود دارد. در نظر ما در ذهن، صورت ماهیت است که ربطی به ماهیت ندارد مثال تقریبی آن زید و عکس زید است که اصلاً ربطی به هم ندارد. حتی تصویر زید و خود زید رابطه اش قوی تر از صورت و خود ماهیت است مثل رابطه بین زید و کاریکاتور زید که خیلی هم شبیه نمی باشد.

ما قائلیم که در خارج ذات با وجود متحد می شود واقعیت مال وجود است نه از آن ماهیت است. ماهیت یک امر اعتباری فلسفی است نه اصولی بلکه در نظر اصولی واقعیت دارد. واقعیت در مقابل وهم است. در مقابل امر اعتباری و حقیقی است. منتها در واقع اگر بخواهیم فقط و فقط تقریب به ذهن بکنیم مثل شوری آب و شوری نمک حل شده در داخل آب است وزان واقعیت به ماهیت وزان شوری است به آب و وزان واقعیت به وجود وزان شوری است به نمک. در خارج با وجود متحد است یعنی این دو موجود می باشند به یک وجود به یک تحقق. این دوئیت دائر مدار عالم وجود نمی باشد دائر مدار عالم واقعیت است. لذا تفاوت موجودات در اعتباریت فلسفی است که

این اعتباریت فلسفی از واقعیت اصولی مهم تر است. &&& از اول توضیح ماهیت گوش داده شود.

ما سه شوری داریم: شوری آب شیرین که امریست و همی و شوری آب شور و شوری نمک. اشراقیون که اصالة الماهیتی بودند، وزان ماهیت را به وزان شوری نمک دانسته اند و حکمت متعالیه وزان آن را وزان شوری آب شور گفته اند و کسانی که حکمت متعالیه را بد فهمیده اند به شوری آب شیرین تشبیه کرده اند.

هذا تمام الكلام در نکته دوم.

نکته سوم که اهم این نکات است:

در کلمات فقهاء خیلی رایج است و کثیرما بکار برده می شود که می گویند اطلاق ثبوتی و اطلاق اثباتی یا می گویند اطلاق در مقام ثبوت یا مقام اثبات اما مراد خود را توضیح نداده اند. اشاراتی کرده اند اما توضیح روشنی نداده اند. دقیقاً مراد اینها چه می باشد؟

قبل از ورود به بحث دو مقدمه ذکر شود:

مقدمه اول شاید به لحاظ فنی باید دوم می گفتیم اما چون مختصر است اول می گوییم.

خطاب در نظر ما خطاب تشریع است و خطاب تبلیغ. خطابی که متضمن حکم است این دو تقسیم بندی را دارد:

خطاب تشریع خطابی است که به نفس آن خطاب تکلیف و حکم و طلب و تشریع محقق شود. به صورتی که قبل از این خطاب حکم و تکلیفی نداریم. در مثال عرفی آن مولا گفته است اکرم الفقیر تا گفت اکرم الفقیر وجوب و حکم شکل می گیرد. قبل از گفتن این خطاب مولا تشریع و حکم و تکلیفی نداشت.

خطاب تشریع دو مشخصه مهم دارد: اولاً باید از مولا صادر شده باشد. دوم که قبل از آن تشریعی نمی باشد که به نفس این خطاب تشریع می شود.

خطاب تبلیغ:

هر خطابی که بعد از خطاب تشریع بیاید چه از ناحیه مولا یا غیر مولا صادر شود که متضمن تکلیف و حکم است می شود تبلیغ. خصوصاً زمانی که متکلم غیر از مولا باشد. مثلاً پسر مولا به عبد مولا بگوید: «اکرم الفقیر» مثل خطابات ائمه علیهم السلام که خطابات تبلیغ است در خطابات ائمه یک خطاب تشریع هم وجود ندارد چرا که ائمه شارع نمی باشند و تبلیغ همان حکم تشریع شده است. ما در فقه اصلاً با خطاب تشریع سر و کار نداریم همه خطابات ائمه است. چه به صورت جمله خبریه یا انشائی باشد این خطاب تبلیغ است. هر چه را شفاهاً فقها یا کتباً می گویند این خطاب تبلیغ است &&&

چرا که به حسب نظر رایج بین علماء این است: «حلاله حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة» که ائمه ولایت بر تشریع نداشته اند نه به حسب واقع که ما خبر نداریم ائمه این ولایت را نداشتند.

هر خطاب تشریع، انشاء است اما اینکه طلب انشائی است یا خیر؟ دائر مدار فعلیت موضوع است.

این یک مقدمه.

مقدمه دوم که خیلی مهم است:

ما وقتی یک جمله ای را می گوئیم مثلاً می گوئیم زید عادل چه اتفاقی در عالم واقع می افتد که به لحاظ ثبوتی و اثباتی مهم است.

نظریه رایج بین علماء اصول:

مرحله اول: قضیه معقوله و تصور قضیه «زید عادل» یعنی زید را تصور می کنم عادل را تصور می کنم بین این دو تصور من که تصور زید و عادل است نسبت حملیه هم است. در واقع تصور زید عادل تصور سه چیز است تصور زید و تصور عادل و نسبت

تصادقیه در نزد مرحوم صدر یا نسبت حملیه در نظر مشهور که دیگر یک تصور نمی باشد.

مرحله دوم: تلفظ زید عادل که یک عرضی است که متقوم به من است و از مقوله ان یفعل است.

مرحله سوم:

که این لفظ در اثر تلفظ من در عالم خارج موجود می شود. این لفظ کیف محسوس است که متقوم به هوا است نه متقوم به من. یعنی معروضش هوا است و هوا متأثر است و حامل این کیف است. این مرحله فعل من نمی باشد بلکه اثر فعل من است. لذا اگر در خلء بگوییم زید عادل این لفظ حاصل نمی شود.

مرحله چهارم:

این لفظ محسوس توسط مخاطب و سامع شنیده می شود می شود کیف مسموع و کیف نفسانی که موطنش ذهن و قوه سامعه سامع می باشد.

(وقتی اصطلاحاً می گویند کیف مسموع لفظ، عارض بر هوا است نه لفظ عارض بر قوه سامعه که به آن کیف نفسانی می گویند. گاهی تسامحاً به این مرحله کیف مسموع می گویند.)

مرحله پنجم:

کیف نفسانی دیگری بعد از این کیف نفسانی قبل شکل می گیرد که کیف نفسانی در مرحله تعقل است قضیه مسموعه در مرحله پنجم می شود قضیه معقوله. قضیه معقوله مثل مرحله اول در ذهن سامع بود که همان اتفاق در ذهن سامع است. یعنی قضیه زید عادل را تصور می کند یعنی مفهوم زید و مفهوم عادل نسبت تصادقیه یا حملیه بین این دو مفهوم برقرار می شود.

این پنج مرحله مرحله اول و پنجم مثل هم است فقط موطنش فرق می کند در اولی موطن ذهن متکلم بود و در پنجمی موطن ذهن مخاطب و سامع است.

و دیگر اینکه معقوله اول قبل از تلفظ است و معقوله دوم بعد از تلفظ است.
نسبت کیف نفسانی است اما علم نمی باشد.

مرحله ششم:

تارة در این مرحله به آن نسبت در قضیه معقوله اذعان به نسبت پیدا می کنم که به آن تصدیق و اذعان می گویند و تارة اذعان نمی کنم که اسمش شک است و تارة اذعان به خلافش داریم که اسم آن را اذعان به خلاف می گذاریم.

این شش مرحله بین متکلم و سامع است. &&&

۱ تا اینجا ما یک دال و یک مدلولی داشتیم. دال ما کدام است؟ دال ما قضیه مسموعه است که در ذهن سامع است و مدلول ما هم قضیه معقوله در ذهن سامع می باشد. انتقال ذهنی ما از این قضیه مسموعه به این قضیه معقوله اسمش است دلالت. این چه نوع دلالتی است؟ دلالت تصویری است چون مدلول ما که قضیه معقوله باشد تصور است تا اینجا هیچ صحبتی از اطلاق در کار نمی باشد. &&&

دلالت امریست واقعی و موطنی ندارد و فقط طرفین که دال و مدلول باشند حقیقی می باشند و موطن آنها ذهن می باشد.

تا اینجا به اطلاق نرسیدیم. کی به اطلاق می رسیم؟ علماء معتقد هستند که بعد از این مراحل تصدیقی برای سامع ایجاد می شود و آن تصدیق این است که مثلاً اگر لافظ بگوید: «اکرم الفقیر» تصدیقی برای سامع ایجاد می شود که فقیر در این کلام مطلق است. یا به عبارت دیگر جناب متکلم و لافظ در تلفظ به لفظ فقیر اطلاق را اراده کرده بود و مطلق بوده است. اینجا است که یک تصدیقی برای من سامع ایجاد می شود که این عنوان «فقیر» در قضیه ملفوظه مطلق است.

این تصدیق برای من ایجاد می شود.

جمله معترضه: وقتی لافظ گفت: «زید عادل» ما در مجموع چهار قضیه داشتیم و به اضافه یک فعل اولین قضیه ما قضیه معقوله در ذهن لافظ پیدا شد نمی تواند قضیه در ذهن لافظ پیدا نشود و تلفظ کند. بعد از تصور این قضیه معقوله یک فعل اختیاری اتفاق می افتد که تلفظ لافظ به این قضیه است. تا گفت «زید عادل» بلافاصله بعد از تلفظ و این فعل اختیاری قهراً سه قضیه دیگر ایجاد می شود یکی قضیه ملفوظه در خارج ایجاد می شود و بعد قضیه مسموعه در قوه سامعه سامع ایجاد می شود و بلافاصله بعد از قضیه مسموعه، قضیه معقوله در ذهن و قوه عاقله سامع ایجاد می شود. در ما نحن فیه دو قضیه معقوله داریم یکی در ابتدا در ذهن لافظ و یکی در انتهای در ذهن سامع و یک قضیه ملفوظه که موطنش عالم خارج است و یک قضیه مسموعه داریم که موطنش ذهن سامع است و دال ما فقط قضیه مسموعه است و مدلول ما قضیه معقوله ی انتهائی که در قوه عاقله سامع بود، می باشد. اطلاق کجا شکل می گیرد؟ کجا تصدیق پیدا می شود که عنوان «فقیر» در «اکرم الفقیر» مطلق است؟ این تصدیق چگونه پیدا می شود برای جناب سامع؟

این را قبلاً گفته بودیم که تا یک احساسی به ما دست می دهد و یک شیئی را به یکی از حواس خمسہ حس می کنیم و رویت می کنیم، بویی را استشمام می کنیم و صوتی را می شنویم ... بلافاصله ذهن ما شناسایی می کند. شناسایی مجموعه تصدیقاتی است که برای ذهن ما نسبت به این احساس پیدا می شود هر چه که بعد از این شناسایی ذهن ما به آن منتقل می شود به آن منتقل الیه می گویند مدلول. منتها در ما نحن دال ما تصدیقات ما شناسایی ما ست مدلول هم تصدیقی است که از این تصدیقات شناسایی ایجاد می شود. در همان مثال معروف که شما وقتی دود را که از خانه زید بلند است می بینید بلافاصله ذهن آن مرئی را شناسایی می کند یعنی تصدیق می کند که این دود است و این دود معلول نار است که اینها دوال ما می باشند و مدلول ما هم تصدیق به وجود نار در خانه است که ذهن بلافاصله بعد از این تصدیقات شناسایی به آن منتقل می شود. ناری را انسان اصلاً ندیده و احساس به هیچ احساسی نکرده است.

دقیقا در تصدیق به «اطلاق» این مراحل اتفاق می افتد. سامع تا کلام «اکرم الفقیر» را احساس می کند ذهن شناسایی می کند که این متکلم در مقام بیان و تحدید موضوع است و دیگر اینکه شناسایی می کند که متکلم قرینه را ذکر نکرده است که این تصدیقات شناسایی دال ما می باشد و بلافاصله این تصدیق می آید که این «فقیر» موجود در قضیه «اکرم الفقیر» مطلق است و شامل تمام حصص فقیر می شود لذا این تصدیق ظنی و ظهور نسبت به اطلاق حاصل می شود.

این را دقت کنید اشکال نشود به اینکه ما در ذهنمان اصلا چنین محاسباتی را نمی کنیم چرا که این عدم احساس بخاطر این است که این محسبات آنقدر سرعت دارد که ذهن ما به آنها متوجه و ملتفت نمی شود مثل گردانه آتش که وقتی با سرعتی زیاد می چرخد، قوه باصره ما خطا کرده و آن را دایره می بیند با اینکه در خارج دایره ای نمی باشد چرا که قوه باصره ما فواصل را نمی تواند حفظ کند لذا دایره می بیند و علت هم این است که وقتی سرعت زیاد می شود قوه های مدرکه ما از کار می افتد.

در ما نحن فیه مقام ثبوت و اثبات را بحث می کنیم.

تا اینجا در قضیه ملفوظه یک عنوان «فقیر» داریم و در ذهن سامع هم یک تصدیق داریم به اینکه این عنوان در کلام مطلق است در ذهن علمای ما این تصدیق با مطلق بودن دائما مساوق است یعنی هر زمان تصدیق بیاید واقعا این اطلاق هم است و هر زمان تصدیق به اجمال بیاید، این اجمال واقعا در قضیه ملفوظه وجود دارد.

توضیحی بدهیم:

تارة ما تصدیقی داریم اما با عالم واقع مساوق نمی باشد من تصدیق دارم به عدالت زید اما در واقع زید افسق فساق روزگار است یا بالعکس. این امر روشن است که تصدیق ما تابع واقعیت و واقعیت تابعی از ذهن ما نمی باشد و دو عالم جداگانه ای دارند.

اما در ذهن فقها این همخوانی اتفاق افتاده است اگر تصدیق به اطلاق بود حتما آن لفظ مطلق است یعنی دائما بین تصدیق ما به اطلاق و مطلق بودن لفظ و بین تصدیق

ما به اجمال و مجمل بودن لفظ در واقع، همخوانی است لذا اگر بعدا لافظ تصریح بکند «لا يجب اکرام الفقير الفاسق» باز اطلاق سر جای خودش است و اما دیگر حجت نمی باشد.

اگر علماء تفکیک می کردند بین این اطلاق لفظ و این تصدیق می توانستیم بگوییم اطلاق لفظ در قضیه ملفوظه می شود مقام ثبوت و این تصدیق می شود مقام اثبات اما علماء این را پیش فرض گرفته اند که بین این تصدیق و اطلاق تطابق است.

منتها مشخص است که تصدیق ما می تواند خطاء کند مثل همان مثال اعتقاد به عدالت زید. خوب علماء چه کرده اند که گفته اند دائما بین این تصدیق و بین واقع آن عنوان در قضیه ملفوظه دائما تطابق است و اصلا خطاء در تصدیق در این مورد امکان ندارد؟ ایشان تعریفی از اطلاق ارائه داده اند که با این تعریف اصلا خطاء معنا ندارد و اصلا نمی تواند خطاء بردار باشد. در نظر اینها مراد از تصدیق به اطلاق، تصدیق اکثریت عرف است. خوب این تصدیق بین سلب و ایجاب است یعنی عرف یا اطلاق می فهمد یا نمی فهمد، فهمید می شود مطلق نفهمید می شود مجمل. به عبارت دیگر وقتی فقیه می گوید این عنوان مطلق است یعنی عرف از این عنوان اطلاق می فهمد وقتی میگوییم مجمل است یعنی عرف از این عنوان مطلق نمی فهمد بلکه ممکن است من در تشخیص عرف دچار اشتباه شوم این ربطی به اطلاق کلام ندارد من دچار خطاء می شوم اما عرف دچار خطاء نمی شود. چرا که تعریف مطلق عبارت است: «از عنوانی که عرف از آن اطلاق بفهمد و مجمل یعنی عنوانی که عرف از آن اطلاق را نفهمد - خواه آن عنوان حکم باشد، متعلق الحکم باشد یا موضوع باشد - یعنی فهم عرف جزء مقوم تعریف می باشد و در تعریف اخذ شده است. در قضیه ملفوظه این عنوان «فقیر» زمانی مطلق است که عرف اطلاق بفهمد و مجمل است زمانی است که عرف اطلاق نفهمد.

بله من ادعا می کنم ذهنیت عرفی اطلاق است یا اجمال که ممکن است دچار مشکل شوم اما این ربطی به اطلاق و تصدیق عرف ندارد. بلکه من دائما چون خود را یکی از افراد عرف می دانم، می گویم که من اطلاق می فهمم پس عرف هم این را می

فهمد. لذا این یک مشکلی است که هر کس خود را عرفی می داند و قطع به این مطلب هم دارد اما این خطاء ربطی به اجمال و اطلاق عنوان ندارد چرا که اشتباه و عدم اشتباه من عرف را تغییر نمی دهد. مقوم تعریف تصدیق عرفی است لذا این اشتباه من ربطی به تصدیق عرف ندارد. عرف اطلاق را تصدیق کرد می شود مطلق چه من تشخیص بدهم یا خیر. چون در تعریف مطلق عرف اخذ شده است دیگر خطاء بردار نمی باشد لذا عرف که اطلاق دریافت کرد اما قصد متکلم اصلاً اطلاق را هم قصد نکرده باشد باز این عنوان در قضیه ملفوظه مطلق است چرا که ملاک فهم عرف است نه اراده متکلم. مراد از عرف هم، عرف زمان و مکان صدور لفظ است.

لذا وقتی می گوئیم مقام اثبات مقام لفظ و دلالت است که این تصدیق خطاء پذیر نمی باشد.

اشکالی ندارد که مطلق را تعریف کنیم به لفظی که سامع مطلق فهمید این تعریف هم خطاء پذیر نمی باشد اما این را فقهاء قائل نمی باشند و مطلق در اینجا نسبت به فهم افراد، نسبی می شود در حالی که در نظر علماء نسبی نمی باشد یعنی در نظر علماء این طور نمی باشد که یک عنوان نسبت به زید مطلق باشد و همان عنوان نسبت به عمرو مجمل باشد.

این می شود اطلاق لفظی یا اثباتی.

مراد از اطلاق ثبوتی در نظر فقهاء آنچه که در نظر متکلم و لافظ است، می باشد و آن امر قضیه معقوله نمی باشد امر دیگری است و آن امر دیگر هم چون فقهاء با تکالیف سر و کار دارند این را در ابتداء برده بودند در طلب انشائی.

ایشان قائلند اگر مولایی گفت: «اکرم الفقیر» حال این فقیر در قضیه ملفوظه چه مطلق باشد و چه مجمل باشد می گفتند که هر مولایی که طلب انشائی دارد در مرتبه و افق نفسش شوق و اراده و طلب نفسانی دارد این اراده اش تعلق به چه گرفته است؟ تعلق گرفته است به اکرام طبعی فقیر یا تعلق گرفته است به اکرام حصه ای از فقیر.

خوب در مراحل ششگانه تا حالا این بخش را مطرح نکردیم چرا که ربطی به مقام لفظ ندارد چرا این بحث را پیش گرفته اند چرا که در مقام تکلیف این ابیحات بوده است، گفته اند که متکلم در مرتبه اشتیاق و اراده این اشتیاقش یا به اکرام طبیعی فقیر تعلق گرفته است یا به اکرام حصه ای از فقیر تعلق گرفته است اگر به طبیعی تعلق گرفته باشد، می گویند در مقام ثبوت مطلق است و اگر به حصه ای از طبیعی تعلق گرفته باشد، می گویند در مقام ثبوت مقید است. در مقام ثبوت دیگر کلمه «اجمال»^۱ را نمی آورند کلمه «اهمال» را می آورند و می گویند در مولای عرفی در اثر غفلت می تواند در مقام اراده و اشتیاق یا آن مطلوب نفسانی مطلق باشد یا مقید باشد یا مهمل باشد اما در مولای ملتفت فقط مشتاق الیه می سازد با مطلق یا تقیید. این مراد فقهاء و علمای اصول از مقام ثبوت است.

پس اثبات مقام تصدیق عرف در عنوان قضیه ملفوظه است که اگر به اطلاق تصدیق پیدا کند می شود مطلق در مقام اثبات و اگر تصدیق به اطلاق پیدا نکند می شود اجمال در مقام اثبات. و مقام ثبوت مقام نفس متکلم است که آن مشتاق الیه یا طبیعی است که مطلق است یا مطلوب و مشتاق الیه حصه است که می شود مقید. و اگر مولا ملتفت نباشد ممکن است که آن مشتاق الیه مهمل باشد.

اینها معتقد بوده اند که آنچه بر عهده مکلف می آید اطلاق اثباتی است البته ما دامی این اطلاق اثباتی حجت است که تقیید ثبوتی کشف نشود یا اگر از مقام ثبوت کشف شد موافق با مقام اثبات باشد اما اگر مقام ثبوت، منکشف شد و خلاف مقام اثبات بود این اثبات دیگر حجت نمی باشد و هیچ ارزشی ندارد.

^۱ چرا که در تعریف «اجمال» گفته می شود: «عدم ذکر القید یا ذکر اللفظ بلا قید مع کونه فی مقام عدم البیان» مشخص است که اجمال مال مقام بیان و تکلم و تلفظ و لفظ است و این یعنی مقام اثبات. اشکال نشود که اطلاق هم تعریفش عبارت است از: «ذکر اللفظ بلا قید یا عدم ذکر القید مع کون المتکلم فی مقام البیان» باز مقام لفظ و بیان و تکلم در کار است اما در مقام اثبات اطلاق و تقیید دارید که تقیید هم در مقام بیان است اما مقام بیان حصه. گفته می شود که این تعریفی که برای «اطلاق» و «تقیید» شد متعلق به «اطلاق» و «تقیید» مقام اثبات است نه مقام ثبوت و اطلاق و تقیید به این تعاریف باز در مقام ثبوت نمی آید. تعریف اطلاق و تقیید مقام ثبوت عبارت است از: «تعلق ارادة و شوق المتکلم الی الطبیعی او الحصه» کما اینکه این اطلاق و تقییدی که در مقام اثبات است و کون المتکلم فی مقام البیان اطلاق اثباتی در از حیث متکلم بود و اطلاق و تقیید اثباتی در نظر سامع عبارت است از: «اطلاق و تقییدی که عرف آن را بفهمد». لذا باید مواظب بود که اشتراک اسمی رهن نشده و باعث مغالطه نشود.

راه تشخیص اطلاق و تقیید ثبوتی خطاب دوم و عقل می باشد.

^۱نقد این کلمات:

بر فرمایش مشهور تعلیقاتی داریم:

التعلیقة الأولى: ليس القضايا عندنا الا القضيتين «المسموعة» و «المتخيلة».

قبلا هم گفتیم اینکه جمله و قضیه را به چهار قسم تقسیم می کنند این را قبول نکردیم اگر چه در این مسئله قبول داشتن و نداشتن ثمره عملی ندارد اما ثمرات علمی خیلی مهمی دارد که جلوی خیلی از مغالطات را می گیرد.

مشهور قضیه را به چهار قضیه تقسیم می کنند: «ملفوظه»، «مسموعه» که قبلا توضیح داده شد، «متخيله» که موطن آن قوه متخيله و ذهن است و قضیه «معقوله». یعنی مثلاً قضیه «زید عادل» را می گوئیم در واقع چهار قضیه است.

ما ها از کسانی هستیم که این چهار قضیه را قبول نکردیم تنها قضیه «مسموعه» و «متخيله» را قبول کردیم. قضیه ملفوظه در خارج و معقوله در قوه عاقله را هم قبول نکردیم. این بحث اگر چه در اطلاق و تقیید مهم نمی باشد اما در حکمت و اصول مهم است در «منطق و حکمت» مرادشان از قضیه فقط «قضیه معقوله» است اما در اصول سه قضیه مد نظر است: «ملفوظه» و یکی قضیه «مسموعه» و یکی قضیه «معقوله» برای اینها مد نظر است و قضیه متخيله برای اینها مهم نمی باشد. قضیه معقوله را قبول نکردیم. که سال گذشته به مناسبت بحث آن را کردیم.

التعلیقة الثانية: أن تعريف «الاطلاق الثبوتی» بإرادة المتكلم ليس بصحيح للنكتتين:

اینها «اطلاق اثباتی» را واگذار کرده بودن به عنوانی که عرف آن را مطلق می بیند یا عنوانی که عرف برای آن اطلاق می بیند لذا مهم هم نمی باشد که متکلم در مقام بیان

بوده است است که مطلق باشد یا خیر در مقام عدم بیان بوده که مجمل باشد آنچه مهم است دید عرف است نه قصد متکلم.

این تعریفی که برای مطلق کرده اند خیلی خوب و بجا است چرا که اطلاق یکی از ظهورات است و مطلق یک ظهور است و برای اصولی مهم حجیت یعنی معذرت و منجزیت است و دائماً دنبال حجت است و اطلاق به این معنا واقعا حجت و منجز است و اصلاً غرض متکلم در معذرت و منجزیت دخلی ندارد آنچه که حجت است فهم عرف است و به لحاظ غرض اصولی این تعریف خوب است و معذر و منجز را می سازد بحث ما در حجیت است و این تصدیق عرفی حجیت است حال مهم نمی باشد که با مقام متکلم مطابق باشد یا خیر. ضمن اینکه در دیگر موارد کلمات و قضایا که بحث حجیت نمی باشد هم باز بکار می آید. هم در جمله انشائی و استفهامیه و خبریه هم بکار می آید.

اما در اطلاق ثبوتی که رفته اند سراغ اراده و کراهت مولا این تبیین و تفسیر خوبی برای اطلاق ثبوتی نمی باشد به دو نکته:

النکته الأولى: قد يكون محله الجمل الخبرية و الإستفهامية التین لا اثر لها فیها.

دقت کنید همیشه مطلق در جمله انشائی نمی باشد بعضی اوقات در جمله خبریه یا استفهامیه است که در آنجا دیگر صحبتی از اراده و کراهت در کار نمی باشد لذا باید تعریف عامی برای اطلاق در نظر گرفت. مثل اینکه متکلم خبر می دهد: «الانسان لفی خسر». خوب عنوان «الانسان» مطلق است در اینجا دیگر اراده و کراهت معنا ندارد یا اینکه انشاء در خطاب تبلیغ است متکلم که اراده و کراهت ندارد مگر اینکه بگویند که مراد ما اراده و کراهت مولا است که این هم مشکوک این است که باید اطلاق ثبوتی را نسبت به متکلم معنا کنند. درست است که اصولیین فقط این تعریف را در جایی گفته اند که بحث حجیت است و حجیت در انشاء معنا دارد اما مشکوک این است که در غیر بحث حجیت دیگر کارساز نمی باشد. و بحث ما هم بحث «ظهور» است و این ظهور اعم از بحث حجیت است و ضمن اینکه در بعضی جاها برای فهم موضوع شرعی

که در جمله خبریه آمده است، نیاز به ظهور داریم یعنی در عین حالی که این ظهور حجت است در عین حال در کلام انشائی نیامده است چرا که جمله بیان کننده احکام وضعیه است مثل اینکه در روایت داریم مثلاً: «الخمر نجس» یا «الدم نجس» یا «کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قدر» یا «المؤمنون عند شروطهم»

النکته الثانية: لأنها لا تأثير لها في حق الطاعة.

بارها گفته شده است در باب مولا و عبد مولا دو طلب دارد طلب نفسانی و انشائی. عبد نسبت به طلب نفسانی مولا وظیفه ای ندارد مولا هر طلب نفسانی می خواهد داشته باشد، اصلاً برای عبد مهم نمی باشد آنچه مهم است و باید در مقام بین عبد و مولا رعایت شود طلب انشائی است. و بر عهده مکلف فقط طلب انشائی مولا است. حتی اگر نسبت به امری طلب و خواهش نفسانی مولا در حد اعلا و بسیار بالایی بود و عبد هم خبر داشت و حتی خود مولا به این اشتیاق بالا تصریح کرد اما طلب انشائی نکرد تکلیفی بر عهده عبد نمی باشد.

لذا اینکه برویم سراغ اراده مولا هیچ اثری ندارد و هیچ مشکلی را حل نمی کند و برای عبد هیچ ارزشی ندارد لذا پای آن را به میان نکشید. در مولای حقیقی و موالی عرفی آنچه مهم است طلب انشائی مولا است و امیال و طلب و شوق نفسانی مولا اصلاً ربطی به عبد بما هو عبد - نه بما هو عارف - ندارد.

استحباب هم طلب انشائی است نه طلب نفسانی. از روایات مقام تشریع را کشف می کنیم نه کشف از اراده مولا می کنیم ممکن است که اراده مولا یک چیز بوده است اما چیز دیگر را تشریع کرده است لذا گفته نشود که این فهم مقام اثبات به ما کمک می کند در فهم روایات. و آنچه که در فهم روایات، ممکن است خوب باشد فهم مقام تشریع است که این فهم مقام ثبوت اصلاً کشفی از تشریع برای ما نمی کند.

نمی دانم چرا مرحوم آقا ضیاء و مرحوم صدر و مرحوم آخوند به این کراهت و اراده مولا خیلی اهمیت می داده اند و حتی می گفتند که حقیقت حکم چیزی نمی باشد الا

کراهت و اراده مولا. خیر همچنین چیزی نمی باشد دایره حق الطاعة چیزی نمی باشد جز دایره طلبهای انشائی مولا آن هم طلبهای انشائی وجوبی نه استحبابی.

به خصوص این اراده و شوق را نسب به مولای حقیقی که حکماء قائلند که اصلاً شوق و کراهت در ذات او راه ندارد، باید کنار گذاشت.

در قربی بودن عمل نیاز نمی باشد که شوق و اراده مولا را بفهمیم بلکه کفایت می کند من به نیت اینکه خدا این را محبوب می داند انجام دهد کفایت می کند و لو می دانیم که مولا حب و اشتیاق ندارد یعنی همینکه به توهم اینکه محبوب مولاست این عمل می شود قربی و عمل هم صحیح است

حتی اگر گفته شود که در قرآن و روایات داریم: «ان الله يحب...» این در جایش گفته شده است که این هم تکلیف نمی آورد چرا که حب الهی با ندب و وجوب می سازد حتی مرحوم خوئی و دیگران فرموده اند در جایی که «یحب» و «حب الهی» آمده است نمی توان وجوب را فهمید و ضمن اینکه این امر کنایه از این است که خیلی مثلاً توبه ارزش دارد یا خوشنودی مومن ثواب زیادی دارد و الا در حق خدا که حب و بغض معنا ندارد.

مثلاً فرموده است: «ان الله يحب التوابين» گفته نشود که از این می توان فهمید که توبه واجب است چرا که اگر مکلف توبه نکند خدا او را عذاب می کند جواب اینکه وجوب توبه عقلی است نه شرعی لذا ربطی به این کلام و عبارت ندارد.

اصلاً ما از طلب انشائی مولا کشف می کنیم حب و اشتیاق مولا را نه اینکه از حب و اراده بفهمیم، طلب انشائی مولا را لذا اگر این طلب انشائی نباشد چطور می خواهید حب و اشتیاق مولا را کشف کنید.

بله در اجتماع امر و نهی به خاطر یک محذور ثبوتی می روند سراغ اراده و کراهت، آنجا وجه وجیهی دارد چرا که گفته اند معنا ندارد که شیء واحد از جهت واحد مورد

بغض و حب خدا قرار گیرد - البته این مقدار را هم ما قبول نکردیم - اما در دایره مولویت و عبودیت اصلاً اراده و کراهت مولا مهم نمی باشد.

اشکال نشود که باید طلب نفسانی مولا هم اطاعت شود و لو طلب انشائی نداشته باشد چرا که اگر عبد طلب نفسانی مولا را انجام ندهد عقلاء مذمت می کنند.

چرا که درست است که مذمت می کنند اخلاقاً اما او را مجازات نمی کنند و چیزی که مهم است در دایره حق الطاعة این است که کاری نکند که عقلاً مستحق مجازات و عقوبت باشد این امر عقلاً مهم است نه مذمت عقلاً.

النکته الثالثة: تراک بعد از کلاس اصول این جلسه گوش داده شود که اشکالی وارد شد به این نکته سوم &&&

اینها از یک چیز دیگر هم غفلت کرده اند که ما دو عنوان مطلق داریم تارة متعلق مطلق است مثل تجب الصلاة و تارة موضوع مطلق است که اکرم کل فقیر که فقیر مطلق است این چیزی که گفته اند در جایی خوب است که متعلق مطلق باشد اما دیگر موضوع متعلق اراده و کراهت نمی باشد مگر اینکه از موضوع تعبیر کنیم به متعلق المتعلق که موضوع دائماً متعل المتعلق می باشد یعنی تکلیف تعلق گرفته است به اکرام الفقیر نه اکرام فقط.

التعليقة الثالثة:

در بیان مشهور که اثبات را به مقام لفظ برده بودند و مقام ثبوت را به مقام اراده برده بوند می تواند که مقام اثبات و ثبوت متفاوت باشد. یعنی امکان دارد که در مقام خطاب اطلاق باشد یعنی طلب و خطاب به طبیعی تعلق گرفته باشد اما در مقام اراده و اشتیاق این شوق به حصه ای از این طبیعی تعلق گرفته باشد.

مختار خودمان در اطلاق ثبوتی و اثباتی این است که ما یک انشاء الطلب داریم و یک طلب انشائی داریم ما اطلاق در انشاء الطلب را می‌گوییم اطلاق اثباتی و اطلاق در طلب انشائی را می‌گوییم اطلاق ثبوتی.

برای توضیح مطلب خودم چهار واژه را معنا کنیم که قبلاً متعرض شده بودم: یکی کلمه «انشاء» و یکی کلمه «انشاء الطلب» و یکی هم کلمه «طلب» و دیگری هم «الطلب الإنشائي».

بعد فارق بین انشاء الطلب و طلب انشائی را توضیح دهیم و این که چرا مقام ثبوت به طلب و مقام اثبات به مقام انشاء الطلب بر می‌گردد. اما کلمة الأولى «الإنشاء»: ایجاد المعنى باللفظ.

در تعریف و حقیقت انشاء دو نظر است: یکی «ایجاد المعنى باللفظ» و یکی «اعتبار و ابراز». ما ها از کسانی هستیم که تابع معنای اول که معنای مشهور است می‌باشیم یعنی معنایی را در عالم خارج با تلفظ به یک لفظ ایجاد می‌کنیم. کلمه دوم «انشاء الطلب»: ایجاد الطلب باللفظ.

یعنی ایجاد الطلب باللفظ. هر جای که طلبی را با لفظ ایجاد کنید می‌شود انشاء الطلب.

کلمه سوم «الطلب»: السعى نحو المقصود.

الطلب یعنی السعى نحو المقصود. سعی می‌شود طلب.

کلمه چهارم «الطلب الإنشائي»: الانشاء الذى يكون مصداقا للطلب.

الانشاء الذى يكون مصداقا للطلب. طلب هم السعى نحو المقصود بود اگر انشاء مصداق سعی نحو المقصود شد می‌شود طلب انشائی.

حالا که اینجا با کلمات آشنا شدیم فارق بین انشاء الطلب و الطلب الإنشائي چه می‌باشد؟

انشاء الطلب اعم از طلب انشائی است اگر به دیواری بگوییم صل آیا این انشاء الطلب است یا خیر؟ است. اگر به زید بگوییم صل انشاء الطلب است.

آیا این «صل» ای که به دیوار می گوییم مصداق الطلب است یا خیر؟ خیر مصداق طلب نمی باشد چرا که طلب السعی نحو المقصود است و من سعی نکردم نحو المقصود چرا که یقین داریم که دیوار نمی تواند نماز بخواند. مصداق طلب و طلب انشائی نمی باشد اما اگر به زید گفتیم صل این انشاء من مصداق طلب است و مصداق السعی نحو المقصود است لذا می شود طلب انشائی.

نکته ی دیگر اینکه ما یک ذات الطلب داریم و یک اتصاف ذات به طلبیت را داریم مثل ضرب که ذات طلب است لذا می گوییم انشاء الطلب اما فاقد &&& لذا انشاء الطلب از اموری بوده است یعنی ذات الطلب ایجاد می شده است اما اتصاف بعدا ایجاد می شده است در جایی که ذات الطلب که انشاء است ایجاد می شود اما اتصاف بعدا ایجاد می شود نه الان این انشاء انشاء الطلب است اما طلب انشائی نمی باشد. ضرب حقیقتا همان قتل است چرا که قتل از عناوین ثانویه است و می تواند مصداقش رمی و ضرب باشد لذا ذات قتل ایجاد شد اما اتصاف به قتل این ضرب و رمی بعدا ایجاد می شود اما به آن قبل از اتصاف قتل نمی گویند. این انشاء الطلب زمانی به حمل شایع طلب می شود که موضوع آن در خارج فعلی شود.

&&& سوال سید.

البته گاهی هم هیچ زمانی متصف نمی شود مثلا زید قبل از زوال فوت شود.

&&&

یک بحث در این است که این واقعا طلب است یا واقعا طلب نمی باشد؟

این انشاء الطلب است منتها چیزی است که آیا این سعی نحو المقصود می باشد یا خیر؟ مهم مقصود است که چطور معنا کنیم . اگر احتمال انبعاث بگوییم این می شود لغو و انشاء الطلب و اگر مقصود امکان انبعاث باشد این دیگر &&& مهم این است که

مقصود را ببریم روی احتمال انبعث یا امکان انبعث. اگر احتمال باشد زید عاصی منبعث نمی شود و اگر امکان باشد که در معنای عرفی طلب هم این به نظر می رسد این زید امکان دارد که منبعث می شود. اگر احتمال باشد دیوار دیگر انشاء الطلب نمی باشد و اگر امکان هم باشد باز انشاء الطلب نمی باشد. چرا که امکان انبعث نمی باشد.

لذا اگر کسی به زید گفت روز جمعه نماز بخوان و بعش مال روز جمعه است الان انشاء الطلب را داریم اما طلب را نداریم.

این که روشن شد پس یک طلب داریم و یک انشاء الطلب داریم دقت کنید ما یک اطلاقی در انشاء الطلب داریم و یک اطلاقی هم در طلب انشائی داریم اطلاق در انشاء دائر مدار ذکر و عدم ذکر قرینه است اگر گفتید برای مثال اکرم الفقیر در مرحله انشاء موضوع شما طبیعی فقیر است نه فقیر عادل یا گفتیم صل و برای صلاة قیدی که وضوء باشد ذکر نکردید. فرق نمی کند که در خطاب تشریع باشد یا خطاب تبلیغ باشد که در هر دو انشاء الطلب است. اما طلب انشائی دائر مدار ابراز و انشاء فقط نمی باشد طلب انشائی یکی از مقوماتش قصد است. شما اگر در مقام طلب عنوانی را که می گوئید مهم نمی باشد بلکه آنچه از عنوان قصد می کنید مهم است لذا اگر در مقام انشاء قید را ابراز نکردید اما قصد شما مقید بود در انشاء گفت اکرم الفقیر اما قصدش فقیر عادل بود موضوعش در انشاء فقیر است اما مطلوبش به طلب انشائی به فقیر عادل تعلق گرفته است چرا که مقوم انشاء علاوه بر ابراز، قصد هم می باشد طلب از عناوین قصدیه است. من می روم به طرف آن سر اتاق قصد من یکبار خاموش کردن بخاری است و تارة بستن در است این مشی من در هر دو یکی است اما مصداق کدام طلب است؟ این دائر مدار قصد من است اگر قصد من بستن در باشد این مشی من مصداق طلب خاموش کردن بخاری نمی باشد بلکه مصداق طلب بستن در است اما همین مشی که تفاوتی با مشی قبلی ندارد اگر به قصد خاموش کردن بخاری باشد، مصداق طلب خاموش کردن بخاری است نه بستن در.

اگر متکلم از فقیر، فقیر عادل قصد کرده اما در مرحله ابراز فقط فقیر را گفته است. یا انشائش نماز مطلق است صل است اما قصد او نماز با وضو است. منتها ما از مقام اثبات مقام ثبوت را کشف می کنیم کشف ما می تواند درست باشد می تواند خطاء باشد فقط اگر بعدا متکلم به ما گفت قصد من آن زمانی که گفتم اکرم الفقیر یا صل قصدم فقیر عادل و صلاة مع الوضوء بود با مقام اثبات بر علیه او احتجاج می کنیم. اگر خود مولا در جلسه بعدی گفت لا تکریم الفقیر الفاسق آن ظهورش که کاشف از ثبوت بود، از الان به بعد از حجیت می افتد و حجت آن ظهور کلام منفصل و مقید بعدی است. این جمله مقید ظهورش این است که مطلوب مولا حصه ای از صلاة و اکرام فقیر است. یک ظهوری هم که در اول آمد که می گفت مطلوب مولا طبیعی صلاة و اکرام فقیر است. در سیره عقلاء به ظهور دوم اخذ می کنند و ظهور اول دیگر در نظر ایشان حجت نمی باشد. با اینکه قبل از وصول کلام دوم مولا که مقید بود، این ظهور حجت بود.

اگر بخواهیم دقت کنیم به نفس خطاب دوم تازه ابراز شکل می گیرد. این سیره از اینجا ناشی می شود که مطلحت و رویه ای از عقلاء است عقلاء اول مطلق صحبت کنند و بعد قید را ذکر کنند لذا دومی می شود قرینه بر اول.

لذا معضله ای که اول داشتیم حل می شود ما ها در سابق از کسانی بودیم که اطلاق و تقیید در خطاب تشریع ممکن نمی باشد اگر مولا گفت در اول در خطاب تشریع گفت که صل و بعد گفت صل مع الطهارة این نسخ است چرا که &&&

این بیانی که کشف کردیم مقام ثبوت مقام طلب است مقام اثبات مقام انشاء است در آنجا در خطاب تشریع هم اطلاق و تقیید امکان دارد مولا در خطاب تشریع در دیروز به من گفت صل خوب طلب انشائی مولا به طبیعی صلاة تعلق گرفته است. از کجا کشف کردم از مقام اثبات که در مقام اثبات انشاء الطلب است و قصد مولا فرضا این است که صلاة مع الطهارة است بعد که امروز گفت صل مع الطهارة این کشف می کند که طلب انشائی متعلق حثه ای از صلاة است در الان که کشف کردم این ظهور بر من

حجت است و ظهور اولیه بر من حجت نمی باشد الان کشف می کنم که طلب انشائی مولا حصه بوده است و من فقط یک اثباتی و انشائی بر طبیعی داشتم نه اینکه طبیعی مطلوب مولا است. نتیجه این نمی باشد که در طلب انشائی لازم نمی باشد که ابراز و قصد همراه باشد. می تواند قصد باشد اما ابراز مقصود آن بعدا بیاید..

در اطلاق اثباتی و انشاء الطلب فقط کافی است که عنوان قید نداشته باشد یعنی فقط مقدمه دوم از مقدمات حکمت لازم است اما برای اطلاق ثبوتی علاوه بر مقدمه دوم، نیاز به این داریم که مولا در مقام ثبوت در مقام بیان بوده باشد. &&&

یعنی مقدمه اول ما را با اطلاق اثباتی ما را به اطلاق ثبوتی می رساند

اطلاق ثبوتی برای من مهم است و بر عهده عبد می آید و اطلاق اثباتی فقط کاشف است. آیا عنوان فقیری که در خطاب انشاء آمده است انشاء شامل فقیر فاسق می شود؟ بله اگر همین که قید نداشته باشد، کفایت می کند که شامل شود. اما در طلب انشائی فاسق هم مطلوب به طلب انشائی است این اطلاق اثباتی به کمک مقدمه اول که در مقام بیان باشد می شود اطلاق ثبوتی. &&&

البته این مقدمه اول هم این است که در مقام انشاء در مقام بیان بوده است لذا اطلاق اثباتی شامل فقیر فاسق می شود. &&&

۱ التنبيه الثانى فى علة اختلاف انحاء الشمول فى الاطلاقات مع كون مقدمات الحكمة فيها واحدة.

وارد می شویم در تنبیه دوم که در این تنبیه به انحاء اطلاق و اینکه چرا با وجود اینکه مقدمات حکمت یکی می باشد، این اختلاف در شمول پیش می آید بحث می کنیم.

در ابتدا باید اقسام و انحاء اطلاق را بیان کنیم:

فی انحاء الاطلاق من حيث الشمول:

مطلق را تقسیم می کنند به دو قسم:

المطلق الشمولی: انحلال الحكم بعدد افراد المطلق.

مراد از مطلق شمولی این است که حکم به عدد افراد مطلق منحل می شود اگر برای مطلقمان صد فرد داشته باشیم صد حکم هم داریم.

المطلق البدلی: عدم انحلال الحكم بعدده.

مراد از مطلق بدلی این است که حکم به عدد افراد منحل نمی شود یک حکم بیشتر نداریم.

دقت کنید مثلاً مولا فرموده است: «اکرم الفقیر» این «الفقیر» مطلق است اگر صد نفر فقیر داشته باشیم صد اکرام داریم که این اطلاق شمولی است.

در مقابل اطلاق شمولی اطلاق بدلی است مثلاً مرلاً فرموده است: «اکرم فقیراً» این «فقیراً» مطلق است اما اطلاق بدلی یعنی ما صد وجوب اکرام نداریم بلکه یک وجوب اکرام بیشتر نداریم.

فی الموصوفات بهذین الاطلاقین:

این را دقت کنید ما در مباحث گذشته گفتیم سه اطلاق داریم یکی اطلاق در حکم و یکی اطلاق در متعلق و یکی اطلاق در موضوع.

الحکم: لا يتصف بالشمولی او البدلی.

اطلاق در حکم یعنی حکم که وجوب یا حرمت است تارة مطلق است و تارة مشروط. اطلاق در ناحیه حکم متصف نمی شود به اطلاق شمولی یا بدلی.

المتعلق: يتصف بهما.

اطلاق در متعلق یعنی متعلق حکم تارة مطلق است و تارة مقید. در ناحیه متعلق اطلاق متصف می شود به شمولیت و بدلیت شمولی مثل این مثال «یحرم الکذب».

«الكذب» که متعلق است و مطلق، اطلاقش شمولی است یعنی به عدد افراد کذب ما حرمت داریم و تارة متعلق ما اطلاقش بدلی است مثل این مثال «تجب الصلاة» که «الصلاة» مطلق است اما به عدد افراد صلاة وجوب نداریم بلکه یک وجوب بیشتر نداریم.

الموضوع: يتصف ايضا بهما.

اطلاق در موضوع یعنی موضوع تارة مطلق است و تارة مطلق نمی باشد که حکمش حکم واجبات مشروطه است نه واجبات مقیده.

در ناحیه موضوع هم ما این دو قسم اطلاق را داریم تارة اطلاق در موضوع شمولی است مثل این مثال «اکرم الفقیر» که «الفقیر» موضوع است که اطلاقش شمولی است یعنی به عدد افراد فقیر وجوب اکرام داریم و و تارة بدلی است. اطلاق بدلی هم مثل این مثال: «اکرم فقیرا» که «فقیرا» مطلق است و یک وجوب اکرام بیشتر ندارد. پس اطلاق در ناحیه متعلق و موضوع تارة شمولی است تارة بدلی.

علة اختلاف الاطلاقات شمولاً مع وحدة مقدماتهما:

در اینجا سوالی مطرح شده است که این سوال مهمی بوده است که ما اطلاق را دائماً از مقدمات حکمت می فهمیم مگر مقدمات حکمت دو جور می باشد که دو اطلاق می فهمیم؟! چرا مقدمات حکمت که یکی بیشتر نمی باشند در جایی اطلاق بدلی را به ما می رسانند و در بعضی جاها اطلاق شمولی را؟

جوابهای مختلفی را از این سوال داده اند اکتفا می کنم به جواب خودمان که بان این جواب وجه اشکال در کلام دیگران هم معلوم می شود.

مختارنا: علة، الإختلاف فی محکی المتعلق أو الموضوع.

جوابش را دقت کنید. در قبل گفته شده است هر لفظی که اسم باشد و در یک جمله و کلام و خطاب اخذ شود دائماً یک محکی و مشار الیهی دارد امکان ندارد در یک جمله و کلام و خطاب اسمی را بکار ببرید و این اسم محکی نداشته باشد. دائماً این

مشار الیه را داریم وقتی می گوئید: «الانسان یموت»، «الانسان لفظ»، «الانسان نوع» یا «الانسان اسم» الانسان در همه اینها محکی و مشار الیهی دارد. این شمولیت و بدلیت ناشی می شود از این مشار الیه و محکی و ربطی به مقدمات حکمت ندارد. این مشار الیه باعث می شود که اطلاق در یکجا شمولی یا بدلی شود.

فی الاطلاق الشمولی: یکون المحکی تمام الافراد أو الطبیعی و مطلق وجوده.

به این صورت که تارة مشار الیه لفظ شما «تمام الافراد» می باشد که در اینجا اطلاق می شود شمولی مثل «اکرم الفقیر» مشار الیه «الفقیر» تمام الافراد فقیر است. اما در مثل «یحرم الکذب» دو احتمال است که مشار الیه «طبیعت» است یا «تمام الافراد» که اگر مشار الیه «تمام الافراد» باشد روشن است که چگونه اطلاق شمولی است اما اگر مشار الیه طبیعت باشد در مثال «تجب الصلاة» خواهیم گفت که چگونه دال بر اطلاق شمولی است.

فی الاطلاق البدلی:

و تارة مشار الیه یک «فرد مردد» است مثل: «اکرم فقیرا» در اینجا بدلیت اطلاق را ما از کجا می فهمیم؟ یعنی از کجا می فهمیم که حکم منحل نمی شود و اگر یک فقیر را اکرام کردیم اکرام فقیر دوم واجب نمی باشد؟

عند المرحوم الخوئی و الصدر: أن التتوین قرینة علی البدلیة.

مثل مرحوم خوئی و صدر اینها قائل می باشند ما از یک قرینه استفاده می کنیم و آن قرینه در مقام عبارت است از تنوین. تنوینی که در «فقیرا» است می فهمیم که گفته است که یک فقیر را اکرام کن و یک حکم بیشتر نمی باشد.

عندنا: یکون المحکی فرد المردد أو صرف وجود الطبیعی و یکون الموضوع مقیدا بدلالة العرف فی محاوراته.

این را قبول نکردیم.

این مقدار کافی در بیان نمی باشد و لو اینکه گفتیم مشار الیه فرد مردد است فرض کنید که من زید را اکرام کردم که یکی از فقراء است چرا بعد از اکرام یک فقیر وجوب

اکرام فقیر دوم بر من واجب نباشد؟ چرا ساقط باشد؟ مولا فرموده است یک فقیر را اکرام کن بعد از اکرام یک فقیر باز در بیرون هر یک از فقراء مصداق «یک فقیر» یا به عبارت دیگر «فقیرا» می باشند لذا این خطاب متوجه من باید شود تا زمانی که دیگر فقیری در خارج باقی نماند و همه را اکرام کرده باشم پس صرف تنوین بودن نمی تواند قرینه باشد. این یک قاعده عقلی است که فعلیت هر حکمی به فعلیت موضوع است حدودا و بقاء و ارتفاعا یعنی اگر تکلیفی حادث و فعلی شد حتما موضوع آن حادث و فعلی شده است و اگر باقی است موضوعش هم باقی است و اگر حکمی مرتفع شود حتما موضوعش هم مرتفع شده است و این بر اساس یک دأب عرفی است که اگر غرض مولا اکرام یک فقیر باشد لا محاله موضوع قید می خورد موضوع چه می شود؟ دیگر اکرام فقیر بر مکلف واجب نمی باشد بر مکلفی واجب است که لم یکرم فقیرا اگر بر مکلف واجب باشد خوب بعد از اکرام یک فقیر باز من مکلف می باشم لذا دیگر اطلاق بدلی نمی شود پس اگر اکرام فقیر دوم بر من واجب نمی باشد بخاطر این است که دیگر من موضوع نمی باشم و خطاب شامل حال من نمی شود شامل حال موضوع خودش می شود که عبارت باشد «المکلف الذی لم یکرم فقیرا» حتی اگر مولا تصریح هم بکند که یک فقیر را اکرام کن مادامی که موضوع قید نخورد باز اطلاق شمولی است یعنی بعد از اکرام یک فقیر باز من مکلف به اکرام فقیر دیگر می باشم چون من مکلف می باشم و یک فقیر هم در خارج است. پس در جایی که اطلاق بدلی است لا محاله موضوع قید می خورد موضوع ملک الذی لم یکرم فقیرا است در این صورت تا من یک فقیر را اکرام می کنم دیگر موضوع این تکلیف نمی باشم. لذا در جایی این محکی را یکی می آورند که موضوع قید دارد. و قیدش «من لم یکرم فقیرا» می باشد. اشکال ندارد که حکم را هم قید بنیم اما عرفی تر این است که قید به موضوع بر گردد.

لذا علت اینکه می گوییم در این موارد اطلاقش بدلی است این یک امر محاوره ای است که هر کجا صرف الوجود مطلوب باشد باید در ناحیه موضوع قیدی بیاورند بجای

اینکه قید را در موضوع بیاورند مثلاً بجای اینکه بگویند يجب اکرام الفقير على من لم يكرم فقيراً می گویند: «اکرم فقيراً» از این می فهمیم که موضوع قید خورده است.

مرحوم خوئی و صدر می فرمودند که «تنوین» قید فقیرا است و معنایش «یک فقیر» است ما می گوییم که اگر حتی این باشد اما موضوع قید نخورد باز بر من اکرام تمام فقراء واجب است و اطلاق شمولی است نه بدلی چرا که اگر موضوع مکلف باشد - نه المكلف الذی لم يكرم فقيراً - بعد از اکرام یک فقیر باز من هم مصداق مکلف می باشم و هم فقراء باقی مانده مصداق یک فقیر لذا باز اکرام بر من واجب است تا زمانی که فقری دیگر نماند.

در شمولی هم موضوع را مقید می دانیم مقید به زمانی که تمام افراد فقیر را اکرام نکرده باشی.

گفته نشود که مراد از «اکرم فقيراً» این است که اکرام فقری واجب است که غیر آن فقیر، فقیر دیگری اکرام نشده باشد چرا که لازم می آید که اطلاقش شمولی باشد اما واجب مشروط باشد یعنی قبل از اکرام صد اکرام مشروط داریم که بعد از اکرم یک فقیر یکی را امتثال کردم و بقیه تکالیفی شرطش از بین رفته است در حالیکه ارتکاز و وجدان ما می گویند که ما یک تکلیف بیشتر نداریم.

لذا در جایی که مشار الیه فرد مردد است ما موضوع را قید می زنیم.

اما در جایی که مشار الیه طبیعت است مثل «تجب الصلاة» که از ما خواسته است ایجاد طبیعی صلاة را در خارج مولا در این صورت از دو حال خارج نمی باشد: یا تمام الافراد مطلوبش است یا صرف الوجود.

صرف الوجود دو معنا دارد: معنای اول «الوجود الأول» است و معنای دیگر «وجود» ما است که مراد ما در اینجا معنای دوم است یعنی وجود مائی مطلوب است نه وجود اول.

اگر مشار الیه طبیعی باشد و صرف الوجود مطلوبش باشد در اینجا موضوع قید می خورد یعنی در مثال «تجب الصلاة» این خطاب مولا این طور می شود: «تجب الصلاة علی من لم یصل» اگر طبیعی مشار الیه باشد و مطلق الوجود مراد مولا باشد موضوع قید نمی خورد مثل «یحرم الکذب» یعنی یحرم الکذب علی المکلف. ما در باب اوامر یک قرینه عرفیه داریم که چون عادتاً نمی شود تمام افراد را ایجاد کنیم این قرینه است که موضوع قید خورده است^۱ یعنی «تجب الصلاة علی من لم یصل» اما در نواهی یعنی در مثل «یحرم الکذب» موضوع این قید را ندارد چرا که این قرینه و محذور عرفی نمی باشد.

البته قبول کردیم که در «یحرم الکذب» مطلوب افراد است و اگر کسی بگوید که طبیعی است این طور می توان بیان کند که موضوع مکلف است چون محذور عرفی در امثال و ترک تمام افراد طبیعی نمی باشد.

پس موضوع در جایی که مطلق الوجود مراد از متعلق است یعنی مکلف یعنی البالغ العاقل القادر اما در جایی که صرف الوجود مراد است قید چهارمی هم دارد من لم یأت بفردما.

لذا دائماً شمولیت و بدلیت ربطی به قرائن و مقدمات حکمت ندارد و دائر مدار محکی است که اگر محکی تمام الافراد باشد اطلاق می شود شمولی و اگر فرد مردد یا طبیعی باشد لا محاله موضوع قید دارد و این تقیید موضوع است بدلیت و عدم انحلال را نتیجه می دهد.

گفته نشود که این شمولیت و بدلیت را از تعدد دال و مدلول می فهمیم. چرا که دال و مدلول دال و مدلول وضعی لفظی مراد است و اینکه محکی چه می باشد این را ما از دال نمی فهمیم و مناسبت حکم و موضوع که محکی را برای ما مشخص می کند در اصطلاح دال نمی باشند بلکه از قبیل شناسایی و شناخت ما می باشد و تنوینی هم

^۱ گفته نشود که این محذور در جایی که مشار الیه جمیع افراد باشد هم یم آید چرا که در آنجا هم انحلالی است یعنی ما یک خطاب داریم اما به اندازه جمیع افراد ما تکلیف داریم یعنی هر تکلیف تعلق گرفته است به یک فقیر لذا دیگر محذوری نمی باشد.

که این آقایان فرمودند و گفته اند که این تنوین می گوید یک فقیر اکرامش واجب است باز بدلیت را نمی رساند و با شمولیت قابل جمع است نمی گوید که موضوع مقید است و اصلاً برای این دلالت وضع نشده است و گفته شد که تعدد دال و مدلول در جایی که است دلالت وضعیه باشد لذا این بدلیت دائماً مرهون یک دأب محاوره ای عرفی است.

هذا تمام الكلام فی التنبيه الثاني.

التنبيه الثالث: فی حقيقة الانصراف.

کثیرما فقها و علمای ما در روایات و آیات وقتی به عنوان بلا قیدی بر می خورند که ظاهرش اطلاق است می گویند که مطلق نمی باشد و منصرف است مثلاً در «اعتق رقبة» می گویند منصرف به رقبه مومنه است. کثیر ما این انصراف را استفاده می کنند و جلوی این اطلاق را می گیرند. حقیقت انصراف و منشأ و اقسام آن چیست؟

قبل از ورود به انصراف مقدمه ای را ذکر می کنیم:

مقدمة:

علمای اصول ما در باب الفاظ نظرشان حقیقتاً نسبت به دلالت لفظ بر معنا چیست؟

در نظر رایج بین علمای اصول این طور است که وقتی ما یک کلام و جمله ای را بکار می بریم این جمله و کلام عبارت است از مجموعه ای از الفاظ که این الفاظ همگی دارای وضع هستند و برای معنایی وضع شده اند مثلاً جمله «زید فی الدار» مرکب از پنج لفظ است: لفظ «زید»، لفظ «فی»، لفظ «ال»، لفظ «دار» و یکی هم لفظ «هیئت زید فی الدار». هر کدام از این الفاظ دارای یک معنایی است که آن معنا موضوع له آن الفاظ است. در این الفاظ مثال ما دو اسم و سه حرف است: «زید» و «دار» اسم می باشند و بقیه حرف یا ملحق به حرف^۲ می باشند.

^۱ دوشنبه ۹۵/۰۷/۲۶.

^۲ در بین متأخرین که حرف می گویند ملحق به حرف را هم در نظر می گیرند و مرادشان است.

اینها معقدند که وقتی ما «زید فی الدار» را می شنویم در ذهن ما چه اتفاقی می افتد؟

اول در باب الفاظ اسمی:

در باب الفاظ اسمی که در مثال ما دو تا می باشد، زید و لفظ دار که هر دو دارای معنا می باشند، به محض این که این دو لفظ را شنیدیم بلافاصله صورت معنای این دو در ذهن شما می آید این در بین اصولیین این اتفاقی است که در باب الفاظ اسمی صورت معنا بلافاصله به ذهن می آید یک اختلافی بین مرحوم خوئی و سایر اصولیین است. که این اختلاف این است که منشأ این صورت معنا که به ذهن می آید چیست؟ مرحوم خوئی می گویند به جهت انس ذهنی است و بقیه می گویند به لحاظ وضع است که این اختلاف خیلی مهم نمی باشد. این صورت را اصطلاحاً مفهوم می گویند.

این در الفاظی که اسم می باشند.

اما الفاظ حرفی یا ملحق به حرف که سه تا بودند: فی، ال، و هیئت جمله زید فی الدار. این را دقت کنید وقتی این الفاظ را من می شنویم چه اتفاقی می افتد؟

سه نظر در بین اصولیین است:

نظریه اول که نظریه مشهور و رایج است:

خود معانی این الفاظ به ذهن می آید نه صورت معنا. این نظریه تمام اصولیین است که قائلند موضوع له حروف خاص است در نتیجه می گویند که ما هر وقت حرف را می شنویم خود معنا به ذهن می آید نه صورت معنا.

نظریه دوم که قائل معروفی نمی باشد:

اینها قائلند که معنا و صورت به ذهن نمی آید بلکه فردی از افراد معنا به ذهن می آید. این نظریه، نظریه کسانی بوده است که قائلند که موضوع له عام است و اینکه معنای حرفی و اسمی حقیقتاً دو سنخ است. معنا و صورت به خاطر عدم سنخیت به ذهن نمی آید.&&

مثل وزان زید و انسان است وزان فرد است به معنا نه وزان معنا و صورت.
وضع در همه اینها عام است و اختلاف در موضوع له است که اولی ها خاص می دانسته اند و دومی ها عام می دانسته اند.

نظریه سوم: نظریه منحصر به فرد مرحوم آخوند است که می گوید صورت معنا به ذهن می آید. این نظریه کسانی است که اولاً موضوع له را عام می دانند و ثانیاً قائلند که معنای حرفی و اسمی سنخا یکی است.

لذا در اسماء صورت معنا به ذهن می آید و در حروف خود معنا به ذهن می آید. این نظر مشهور است.

دو نظر دیگر را می گذاریم کنار.

اینکه دلالت را می گویند تصویری و تصدیقی دلالت تصویری در اصطلاح اصولیین جایی است که مدلول ما یا صورت معنا یا خود معنا است. در دلالت تصویری اسماء، مدلول صورت معنا است و در حروف خود معنا است اما در دلالت تصدیقی مدلول نه صورت معنا است و نه خود معنا.

ذی المقدمه و الإنصراف:

دقت شود انصراف تقسیم می شود به دو قسم: تصویری و تصدیقی.

ابتداء انصراف تصویری:

تارة که لفظ را می شنویم نه صورت معنا به ذهن نمی آید و نه معنا بلکه یا معنایی مشابه با معنای موضوع له به ذهن می آید یا صورت معنایی که آن معنا معنای موضوع له نمی باشد به ذهن می آید. انصراف مختص به اسماء نمی باشد اما چون اسماء مثالش روشن و واضح و مشخص است لذا اسماء را می گوییم.

رابطه بین این دو معنا چه می باشد؟ یا اخصیت است یا اعمیت و یا تباین اما در حال حاضر در نظر عرف ما انصراف از معنای موضوع له به معنای متباین نداریم اما چنین انصرافی محذوری ندارد اما اتفاق نیفتاده است.

مثال برای اخصیت:

کلمه حیوان را در نظر بگیرید که معنای موضوع له آن ذات جامع بین ناطق و صامت است یعنی ذاتی که جامع بین حیوان ناطق و حیوان صامت است. اما وقتی عرف این لفظ «حیوان» را می شنود فقط ذات جامع بین افراد صامت به ذهن او می آید لذا به هر کس بگویی که تو حیوانی بدش می آید در حالیکه اگر او هم جامع را در نظر بگیرد دیگر قبحی ندارد مثل اینکه به او بگویی تو جسمی و موجودی. در هیچ یک از لغت نامه ها پیدا نمی کنید که معنای عرفی حیوان را جامع بین افراد صامت معنا کرده باشد. یعنی در ذهن ما منصرف است به ذات جامع بین افراد صامت که این معنای به ذهن آمده اخص از موضوع له خودش است.

معنای موضوع له جامع بین فردین است اما معنای منصرف جامع بین افراد صامت می باشد. البته تارة اگر این انصراف شدید شود به اشتراک و اگر خیلی شدیدتر شود به مرحله نقل می رسد اما در اینجا و این مثال به این دو مرحله نمی رسد.

مثال برای اعمیت:

اما تارة معنای موضوع له اخص است و معنای منصرف الیه اعم است بالعکس قبلی مثل کلمه علت که علت در معنای لغوی و اصطلاحی وضع شده است برای شیئی که دخیل در وجود شیئی باشد اعم از این که آن علت تامه باشد یا ناقصه اما الان انصرافی در آن پیدا شده است که معنای اعمی است حتی شامل می شود علت معده و علت تحلیلی. این دو علت در وجود اصلا دخیل نمی باشند مثلاً می گوئیم پدر علت وجود فرزند است با اینکه به هیچ وجه در وجود فرزند دخالت ندارد اما وقتی به عرف نگاه می کنیم می بینیم در پدر علت صدق می کند مثال علت تحلیلی مثل اینکه می گویند

علت حاجت ممکن به فاعل امکان یا حدوثش است یا عرفا می گفتند فقر علت است. در اینجا چه فقر چه امکان و چه حدوث علت نیاز به فاعل باشد اصلاً به معنای موثر در وجود نمی باشد و این فقط تحلیل ذهنی ماست. اما به اینها علت می گویند. معنای منصرف جامع بین موثر در وجود و عدم موثر می باشد در حالیکه معنای موضوع له علت فقط شیء موثر در وجود است.

این اعم و اخصی بودن فرقی نمی کند که عموم و خصوص من وجه باشد یا مطلق. البته در این دو مثال اعم مطلق بود. اخصیت و اعمیت دائماً به لحاظ افراد و مصادیق است لذا رابطه مصادیق دو معنا اعم و اخص است.

یا مثلاً از کلمه عالم، عالم دین به ذهن ما می آید که این همه از مصادیق انصراف تصویری است. یا کلمه ماشین که معنای لغوی آن اعم است اما فقط اتومبیل به ذهن می آید. دکتر که منصرف در دکترای در پزشکی است در حالیکه لغویاً اعم است.

این انصراف تصویری است. منشأ این انصراف چه می باشد بعداً توضیح داده می شود. اما دو نکته مهم است:

نکته اول:

مراد از معنای عرفی در اصول و فقه همین معنای منصرف الیه است و معنای لغوی معنای وضعی است. معنای عرفی یعنی معنای منصرف الیه زمان و مکان صدور این لفظ.

نکته دوم:

این انصراف در مرحله ای است که منشأش پیدا می شود و تارة این انصراف شدید می شود به اشتراک می رسد و تارة شدیدتر می شود و نقل صورت می گیرد.

فرق انصراف و اشتراک:

در انصراف یک معنای لغوی دارد و یک معنای منصرف الیه معنای حیوان در لغوی جامع بین افراد صامت و ناطق است و معنای منصرف الیه جامع بین افراد صامت است

و در معنای منصرف الیه نیاز به قرینه لفظیه و حالیه و مقالیه و... نمی باشد و تا لفظ شنیده می شود همان معنای منصرف الیه به ذهن می آید. در ذهن عرف یک معنا بیشتر ندارد که همان معنای منصرف الیه است.

اما در اشتراک لفظ به مرحله دو معنایی می رسد یعنی کلمه حیوان دو معنا دارد مثل کلمه موتور و ماشین است کلمه موتور دو معنا دارد یکی موتور سیکلت و یکی هم وسیله ای که کار می کند. که جامع بین موتور سیکلت و غیر آن است در باب اشتراک گاهی اوقات یکی از دو معنای موضوع له انصراف دارد این انصراف در معنای مشترک از محل بحث خارج می باشد. اگر به یک معنا انصراف نداشته باشد برای هر کدام از معانی نیاز به قرینه معینه دارد اما اگر منصرف به یکی از معانی باشد برای معنای منصرف الیه نیاز به قرینه نمی باشد اما از بحث خارج می باشد.

اما نقل در جایی است که معنای اول محجور شود به صورتی که استعمال در معنای اول غلط است یا مجاز است. اما اگر معنای موضوع له اول استعمال در آن مجاز باشد نیاز به قرینه دارد و اگر غلط باشد دیگر نیاز به قرینه هم نمی باشد.

انما الکلام در منشأ این انصراف است یعنی چطور می شود که تا لفظی را می شنویم معنایی یا صورت معنایی غیر از معنای موضوع له به ذهن می آید؟

^۱ گفته شده است که منشأ آن فقط «کثرة استعمال» است یعنی اگر در غیر معنای موضوع له کثیرا استعمال شد، دیگر معنای موضوع له به ذهن نمی آید.

ما این فرمایش مشهور را قبول کردیم اما برای کثرة استعمال دو تفسیر مختلف است یکی تفسیر مشهور و دیگر تفسیر ما.

و نزاع ما با مشهور در تفسیر در واقع در یک جای دیگری است و آن در باب استعمالات مجازی می باشد.

اما در اینجا هم نظر مشهور را توضیح می دهیم و هم نظر مختار.

اما تقریب المشهور:

ایشان می گویند که لفظ معنای موضوع لهی دارد و ما کثیرما این لفظ را در یک معنایی به صورت استعمال مجازی و با قرینه استعمال می کنیم و وقتی زیاد استعمال می شود یک انس ذهنی حاصل می شود که دیگر نیاز به قرینه هم نمی باشد. و اگر بار دیگر لفظ را بدون قرینه استعمال کرد و معنای مجازی به ذهن آمد این می شود انصراف. بعد این لفظ دارای دو معنا می شود معنای حقیقی و معنای منصرف الیه که در نظر مشهور این معنای منصرف الیه دائماً معنای مجازی است که نیاز به قرینه ندارد البته باید به حد وضع نرسد.

غلبه وجودی بدون استعمال باعث انصراف نمی شود مثلاً انسانها اکثراً کمتر از دو متر قد دارند اما بدون استعمال در اینها اینطور نمی باشد که وقتی انسان به ذهن آمد در نظر ما فقط انسانها کمتر از دو متر بیاید.

مد نظر ما انصراف عرفی است نه شخصی بلکه در شخصی ممکن است که یک عامل کیفی هم داشته باشد.

بله این کثرة به حسب عوامل خارجی تحدیدی ندارد در بعضی اوقات نیاز به شش بار استعمال می باشد و تارة به شصت بار استعمال نیاز است.

که به این معنای منصرف الیه در اصطلاح می گوئیم معنای عرفی.

پس روال در نظر مشهور این است که اول کثرة استعمال در معنای مجازی با قرینه است و بعد این کثرة استعمال باعث انس و بعد انصراف به معنای مستعمل فیه است بدون قرینه.

تفسیر ما:

ما کثرة الاستعمال را قبول کردیم اما به بیان دیگر می گوئیم که دائماً لفظ در معنای موضوع له استعمال می شود اما تارة محکی تمام الافراد معنا نمی باشد بلکه حصه ای از افراد یا امری اعم از معنای موضوع له یا متباین با آن می باشد مثلاً حیوان را در معنای

جامع بکار می بریم اما به قرینه مشار الیه غیر از افراد موضوع له باشد بعد از گذشت مدتی از چنین استعمالی، معنای منصرف الیه به ذهن می آید. ما ها قائلیم دائماً هر لفظی در معنای خودش استعمال می شود اما کثرة لحاظ و اشاره به غیر افراد موضوع له باعث انصراف می شود.

در نظر مشهور گفته اند که مجاز این است که اسد دو معنا دارد که یکی معنای حقیقی و معنای مجازی که برای استعمال در معنای مجازی نیاز به قرینه است که فی المدرسه در رایت اسدا فی المدرسه قرینه است.

اما در نظر ما معنای اسد حیوان مفترس است و غیر این معنایی ندارد اما مشارالیه آن دو تاست هم حیوان مفترس و هم انسان شجاع که برای اشاره به انسان شجاع نیاز به قرینه است.

در هنگام کثرة استعمال و اشاره به انسان شجاع، این اسد دو معنا پیدا می کند هم حیوان مفترس و هم انسان شجاع. لذا باز بعد از دو معنا شدن باز در معنای خودش استعمال می شود. اما استعمال اول در معنای لغوی بوده است و بعد از انصراف در معنای عرفی می باشد.

لذا کلام مشهور در تجور علاوه بر اینکه خلاف وجدان و ارتکاز است این مشکله را دارد که اصلاً معنای مجازی به ذهن نمی آید، و به تعبیری این کلام اینها غیر معقول است فی نفسه.

تذکر:

تمام این صحبتها مبتنی بر نظر مشهور است که وقتی لفظ را می شنویم صورت به ذهن می آید و ما که صورتی را قائل نمی باشیم باید تبیین را عوض کنیم اما به همین بیان که مبتنی بر نظر مشهور و وجود صورت است، کفایت می کنیم.

این کلام مشهور در وضع به علامیت هم می آید مثلاً وقتی شما می گوئید: «الفصل الاول فی المبتدا» این «فی» در معنای ظرفیه بکار نرفته است بلکه در معنایی شبیه ظرفیه استعمال می شود که در اینجا استعمال مجازی است.

هذا تمام الکلام فی الانصراف التصوری.

القسم الثانی: الانصراف التصدیقی.

این انصراف تصدیقی خیلی مهم است که در کلام علماء از انصراف تصویری جدا نشده است.

ما وقتی لفظی را می شنویم معنای موضوع له را تصور می کنیم این تا جایی مربوط به لفظ است اما در مرتبه این که متکلم افراد این معنا یا بعضی از افراد معنا را اراده کرده است ما دچار یک انصراف تصدیقی می شویم کثیر ما لفظی را می گوید و ما می گوئیم که شخص تمام الافراد معنا را اراده کرده است یا بعض الافراد را اراده کرده است. مثلاً مولا می گوید «اکرم الفقیر» تا لفظ «فقیر» را می شنویم معنای فقیر به ذهن می آید اما می گوئیم مراد مولا از این فقیر «فقیر مومن» است با اینکه قرینه ای در کار نمی باشد خوب افراد فقیر، غیر مومن هم می باشد. تصور او تمام افراد فقیر است و انصراف تصویری در کار نمی باشد اما تصدیق می کند که اراده مولا «فقیر مومن» است. یا مولا گفته است «اکرم العالم» در اینجا مردم تمام علماء را تصور می کنند و انصراف تصویری در کار نمی باشد اما همه تصدیق می کنند که مراد مولا علماء دین می باشند که بخشی از افراد عالم است.

این ها را در اصطلاح می گوئیم انصراف تصدیقی. محکی خصوص افراد عالم دین و فقیر مومن است. &&&

انصراف تصدیقی گفته شده است بخاطر اینکه تصدیق پیدا می کنیم به بعض افراد موضوع له نه تمام الافراد.

لذا در مرحله اول و تصور تمام الافراد به ذهن می آید اما بلافاصله برای ما تصدیق حاصل می شود که مراد متکلم حصه ای از افراد است.

کثیر ما انصرافهای ما از این نوع می باشد. بسیاری از این قیود منشأش این انصرافهای تصدیقی است.

این ناراحت شدن مردم در گفتن حیوان، نشان دهنده این است که انصراف تصویری است چرا که اگر هم تصدیق کند که مراد متکلم معنای موضوع له است باز ناراحت می شود این نشان دهنده این است که انصراف تصویری است یعنی قبل از آوردن قرینه به ذهن شخص معنای بد آن به ذهن آمده است.

لذا است که در مرحله اول انصراف تصدیقی حاصل می شود یعنی در ذهن مخاطب معنای موضوع له به ذهن می آید اما انصراف تصدیقی به معنایی غیر موضوع له است و بعد در اثر کثرة این انصراف تصدیقی انصراف تصویری حاصل می شود به گونه ای که بعد از شنیدن لفظ دیگر معنای منصرف الیه به ذهن می آید. لذا در انصراف تصدیقی و تصویری محکی غیر موضوع له است اما در انصراف تصدیقی محکی لفظی است که در معنای موضوع له استعمال شده است و معنای منصرف الیه ندارد اما در انصراف تصویری در معنای عرفی و منصرف الیه استعمال شده است و به ذهن می آید.

لذا لازم نمی باشد که رابطه معنای موضوع له و منصرف الیه دائماً عموم و خصوص باشد، می تواند با توجه به مثال رجل شجاع تباین باشد اما در مثالهای عرفی نداریم چنین انصرافی و مورد رجل شجاع به انصراف نرسیده است.

منشأ انصراف تصدیقی دائماً قرائن است مثل مناسبت حکم و موضوع یا مناسبت بین حکم و متکلم تا مقداری که دیگر برای انصراف تصدیقی نیاز به قرینه هم نمی باشد با اینکه هنوز انصراف تصویری حاصل نشده است یعنی بدون قرینه معنای موضوع له از لفظ به ذهن می آید اما باز تصدیق به معنای منصرف الیه تصدیقی می شود.

هذا تمام الکلام فی الانصراف.

التنبیه الرابع: فی انحاء الإطلاق.

اطلاق را به اطلاق اطلاق لفظی و مقامی و عرفی تقسیم می کنند.

اطلاق لفظی عبارت است از جایی که لفظ متصف می شود به اطلاق تارة یک عنوان متصف می شود به اطلاق مثلاً در خطاب «اکرم الفقیر» می گوئیم: «فقیر» مطلق است یا «اکرام» در اینجا مطلق است و یا در اکرم فقیراً می گوئیم که فقیر مطلق است و تارة کلام و خطاب چون شامل عنوان مطلق است می گوئیم کلام یا خطاب مطلق است لذا یا عنوان متصف به اطلاق می شود یا خطاب و کلام. در تعریف اطلاق لفظی باید اطلاق در عنوان را تعریف کنیم که می شود ذکر اللفظ بلاقید مع کون متکلم فی مقام البیان. اکرم الفقیر. &&&

و اما اطلاق مقامی:

عبارت است از «ظهور یک سکوت» که به آن ظهور می گویند اطلاق مقامی و نوعاً در سکوتی گفته می شود که مقارن با کلامی است تارة متکلمی کلامی دارد و مقارن با این کلام سکوتی هم دارد که اگر این سکوت ظهوری داشته باشد به آن می گویند اطلاق مقامی. مثلاً گفت که «اکرم زیدا» اما قبل و بعد از این کلام نگفت: «اکرم عمرو» سکوت کرد و این سکوت ظهوری دارد که به آن اطلاق مقامی می گویند یا مولا در مقام بیان کسانی باشد که اکرامشان واجب است مثلاً بگوید: «اکرم زیدا و اکرم خالدا و اکرم بکرا اما «اکرم عمرو» را نگوید این عدم ذکر عمرو و سکوت از او ظهور دارد در عدم وجوب اکرام عمرو. پس به سکوت ظهور دار می گویند اطلاق مقامی.

بعد فقها تعمیمش دادند و گفتند اطلاق مقامی شریعت یعنی ما یک عصر تشریع و یک عصر تبلیغ داریم که عصر تشریع از زمان بعثت تا زمان رحلت است و عصر تبلیغ از زمان بعثت تا زمان عصر غیبت کبری یا به عبارت دیگر تا زمان وفات امام حسن عسگری چرا که غیبت صغرای امام از زمان ولادت ایشان بوده است &&& اگر ائمه در

طول این عصر تبلیغ نسبت به مسئله ای که محل ابتلاء اصحاب بوده است، باشد، کلامی بیان نکرده و سکوت کرده باشند و این سکوت اینها، ظهوری داشته باشد این اطلاق مقامی شریعت است.

پس یکی اطلاق مقامی شریعت شد و یکی هم اطلاق مقامی خطاب یعنی خطابی که مقارن با سکوت می باشد. یکی از مثالهای اطلاق خطابی عبارت از صحیحہ حماد می باشد. و در این روایت گزارش از فعل امام است که عدم فعل امام یعنی سکوت فعلی امام.

شاید بتوان گفت بیشترین اطلاق مقامی خطاب در این صحیحہ است که امام علیه السلام در مقام ذکر احکام نماز بوده اند در عین حال خیلی از احکام نماز را فرمودند و از این اطلاق مقامی گفته اند مثلاً استعاذه لازم و واجب نمی باشد.

اطلاق عرفی:

مرحوم صدر اطلاق عرفی را دو سه جا فرموده اند اما فقها نگفته اند و این اطلاق خوبی است که هیچ یک از اطلاقات قبلی نمی باشد.

ابتداء تعریف اطلاق عرفی و بعد فرق آن با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط و اولویت را بیان می کنیم.

تعریف اطلاق عرفی:

یعنی عنوانی در خطاب اخذ شده است که به مفهوم شامل موردی می شود اما در خطاب خصوصیتی است که باطلاقه اللفظی شامل این فرد نمی باشد اما عرف فرقی بین این فرد و فردی که خطاب شامل آن شده است نمی بیند. مثلاً گفته می شود جاء رجل فی عهد رسول الله در اینجا رجل به مفهوم شامل ما می شود اما در خطاب خصوصیتی اخذ شده است که «فی عهد رسول الله» باشد که باعث می شود عنوان «رجل» باطلاقه اللفظی شامل ما نشود اما عرف فرقی بین آن رجل و ما نمی گذارد.

مثال دیگر این است که فرض کنید دستگاهی باشد که بین عناصر آب ترکیب کرده و آب درست کند در مطهریت آب یکی از ادله اش آیه شریفه است «و انزلنا من السماء ماء طهورا» ای «مطهرا» به این آیه استدلال شده بر مطهریت آب - بنا بر این که دلالت دارد که ما قبول نکردیم - . خوب این آیه شریفه، آبی را که با دستگاه ساختیم شامل نمی شود ماء به مفهومه شامل این آب می شود اما در آیه خصوصیتی است که «انزلنا من السماء» باشد باعث می شود که شامل این ماء نشود اما عرف فرقی نمی بیند بین این ماء در آیه و این ماء ساختگی لذا می گوییم این آب مصنوعی هم مطهر است. و آیه به اطلاقه العرفی - نه باطلاقه اللفظی - ، شامل این آیه شریفه می شود.

دلیل حجیت این اطلاق چیست؟ اگر مولا عنوانی را در خطاب بیاورد که خطاب شامل فردی نمی شود که عرف فرقی بین این فرد و آن فرد شامل نمی بیند لذا حکم را شامل فرد غیر مشمول می بیند لذا اگر مراد مولا این فرد غیر مشمول نمی باشد باید بیان کند و حال که بیان نکرده یعنی حکم را شامل این ماء می بیند.

یعنی عرف خطاب را شامل این آب می داند.

پس عنوانی در خطاب اخذ شده است که بمفهومه شامل یک فردی می شود اما باطلاقه اللفظی شامل آن فرد نمی شود در اینجا اگر عرف بگوید که این خصوصیت در خطاب اثری در حکم نداند و عرف حکم را بر این فرد شامل بداند این را اطلاق عرفی می گوییم.

در قبال این عنوان سه عنوان را داریم که فقها زیاد بکار می برند الغاء خصوصیت و تنقیح مناط و اولویت.

اما در الغاء خصوصیت:

عنوانی در خطاب آمده است که عرف آن عنوان را کان لم یکن می داند و الغائش می کند مثلاً متکلم گفت است که اگر راه را گم کردی و رجلی را در راه دیدی از او سوال کن. عرف این خصوصیت رجلیت را که باعث شده است بمفهومه عنوان شامل آن

موردنشود را الغاء می کند و می گویند که مراد این بوده است که اگر انسانی را دیدی. لذا خطاب را شامل زن هم می بیند. یعنی در الغاء خصوصیت عنوان در خطاب به مفهومه هم شامل فردی نمی شود اما عرف آن خصوصیت عنوان را لغو کرده و خطاب را شامل این فرد غیر مشمول می داند^۱.

گفته نشود در آیه شریفه معنای این است که الماء النازل من السماء که در این صورت در نظر ما و مرحوم صدر این ترکیب «الماء النازل» یک مفهوم است نه دو مفهوم پس به مفهومه شامل ماء دستگاهی نشده لذا می شود الغاء خصوصیت چرا که در اینجا مرحوم صدر قائل است که ماء یک مفهوم دارد و انزلنا من السماء مفهوم دیگری دارد یعنی دو مفهوم در اینجا است نه یک مفهوم و مفهوم این آیه شریفه با مفهوم «الماء النازل من السماء» دو تاست. بله اگر در آیه اینطور بود که «الماء النازل من السماء مطهر» بله این می شد الغاء خصوصیت.

تنقیح مناط:

عنوانی در خطاب شامل فردی نمی شود بمفهومه و عرف هم الغاء خصوصیت نمی کند اما در اینجا ما اطمینان داریم که حکم شامل این عنوان می شود. مثلاً در روایت آمده است فی الحنطة زكاة اگر در شریعت گندم زکات داشته باشد ما قطع داریم که برنج و جو هم حتماً زکات دارد این بر اثر ممارست با فقه و روایت و استذوقی است که برای فقیه ظاهر می شود که اطمینان به احکامی می کند. تنقیح مناط از باب اطمینان حجت است. این اطلاق عرفی ندارد چرا که به مفهومه ای شامل جو نمی شود و عرف هم الغاء خصوصیت نمی کند اما برای فقیه این اطمینان است که حکم شامل جو هم می شود.

^۱ با توجه به این تعریفی که گفته شد مشخص شد که این الغاء خصوصیت با توجه به اینکه عنوان در خطاب مفهومها هم شامل نمی شود اما به این صورت نمی باشد که اصلاً عنوان مهم نباشد دائماً از دلیلی دائماً استفاده می شود که عنوانی در آن بکار رفته باشد، لذا دلیل لبی هیچ زمانی الغاء خصوصیت ندارد چون خطابی و در نتیجه عنوانی در کار نمی باشد که الغاء خصوصیت از آن عنوان شود.

در اینجا فقیه مناط را تنقیح کرد و مثلاً در این مثال می گوید که اگر حنطه زکات دارد بخاطر این است که مأکول متداول است و این مناط در جو و برنج هم است لذا زکات برای این هم واجب می باشد. می بیند که هیچ نکته ای در حنطه نمی باشد. اما اولویت:

دقت کنید این از افراد ظهور است اگر مولا گفت: «لا تقل لهما اف» مدلول مطابقی این کلام حرمت تأیید است اما آیا ضرب حرام است؟ می گویند که به ملازمه عرفیه این حرام است یعنی عرف از این خطاب استظهار می کند اولویت حرمت ضرب و قتل را یعنی مدلول التزامی عرفی است نه عقلی. &&&& الغاء خصوصیت هم ظهور است اما ظهوری بعد از الغاء نه این که خود الغاء ظهور باشد. &&&&

التنبیه الخامس: فی الفاظ المطلق.

در مباحث گذشته گفته شد گاهی اوقات یک لفظ موصوف می شود به اطلاق مثلاً می گوئیم «فقیر» در «اکرم الفقیر» یا «فقیر» در «اکرم فقیرا» مطلق است و به تبع آن خطاب و کلام هم موصوف می شود به اطلاق چرا که مشتمل بر عنوانی مطلق می باشد. در بحث امروز می خواهیم بحث کنیم از الفاظی که متصف به اطلاق می شوند چرا که اتصاف پاره ای از الفاظ به اطلاق محل اشکال است.

دقت کنید در مباحث گذشته گفتیم که اگر راجع به الفاظ از دید اصولی بحث کنیم باید به دو قسم الفاظ را تقسیم کنیم: اسماء و علائم. هر لفظی یا اسم و نام برای شیئی از اشیاء است مثل زید و رجل یا نام برای شیئی از اشیاء نمی باشد به آنها می گوئیم علامت مثل حروف مین، الی، فی، ضمائر، اسماء اشاره و اسماء موصول و همچنین هیئات که به آنها در اصطلاح به آن ملحق به حرف می گویند چرا که لفظ نمی باشد اما چون وضعش مانند حروف بالعلامیه است آن را ملحق به حروف کرده اند.

ما اگر بخواهیم جامعی را درست کنیم که حتی هیئت را شامل شود، می‌گوییم «دال لفظی» که این دال لفظی تارة لفظ است مثل من، الی، فی و ... و تارة خصوصیتی در لفظ می‌باشد مثل هیئت جمله یا هیئت فعل مثل ضرب. مشهور قائلند که هیئت در اسماء مشتقه علامت است اما در اسماء مشتق در بحث مشتق قبول نکردیم دو هیئت را قبول کردیم هیئت افعال و جمله^۱.

دال لفظی ما یا اسم است یا علامت. اسم مثل رجل و زید و علائم مثل حروف و ضمائر و هیئات افعال و جمله.

الإطلاق فی العلام من الالفاظ: إن صُیرت مع متعلقها، اسم دستوری تتصف و الا فلا.

علامت^۲ متصف به اطلاق نمی‌شوند نمی‌گوییم فی، الی، هذا، هو یا این هیئت مطلق است الا در یک مورد که ما اطلاق را در دال لفظی علامی بکار می‌بریم و آن در جایی است که دال لفظی علامی با متعلق خودش یک اسم را تشکیل می‌دهد مثل موصولات در مثال «اکرم من فی البلد». موصول، دال علامتی است و معنایش معنای حرفی است اما «من فی البد معا» می‌شود اسم. یعنی تبدیل می‌شود به دال اسمی اما اسم دستوری لذا در اینجا می‌گوییم «من» در «اکرم من فی البلد» مطلق است^۳. ما می‌توانیم با یک اسم و علامت اسماء دستوری درست کنیم. اما اگر تبدیل به اسم دستوری نشود دیگر متصف به اطلاق نمی‌شود.

^۱ البته مراد ما این نیست که اسماء مشتقه هیئت ندارند خیر می‌گوییم که مجموع هیئت و ماده با هم یک وضع دارند و هیئت به تنهایی وضعی جداگانه ندارد.

^۲ دقت کنید که اشکال نشود اگر علائم متصف به اطلاق نمی‌شود یکی از علائم هیئات می‌باشند و امر هم که مفاد هیئت است چطور شما در تکلیف و حکم قائل به اطلاق هستید و در عین حال در اینجا می‌گویید که هیئات اطلاق ندارند. این اشکال وارد نمی‌باشد چرا که ما تکلیف و حکم را مفاد هیئت نمی‌دانیم بلکه مفاد فعل گفتاری و یا به عبارت دیگر تلفظ به هیئت می‌دانیم لذا می‌تواند که خود هیئت اطلاق نداشته باشد اما در عین حال تکلیف و حکم اطلاق داشته باشد.

^۳ البته هیئت با مدخولش هم می‌تواند اسم دستوری بسازد مثل هیئات مشتقات مثل «العالم» و «السعيد» و ... اما هیئات جمله و فعل نمی‌تواند با مدخولش اسم دستوری بسازند.

اطلاق وصف مجموع « من فی البلد » است چرا که مجموع اینها اسم دستوری است اما تسامحا گفته می شود که «من» مطلق است.

الإطلاق فی الأسماء:

اما الفاضی که اسم می باشند از دو قسم خارج نمی باشد یا وضع شده است بر معنای خاص یا معنای عام شق سومی ندارد. معنای خاص مثل زید، مکه، دماوند و معنای عام مثل انسان و جبل.

الاسماء الخاصة:

ابتداء الفاض اسمی با معنای خاص را بررسی می کنیم مثل زید و عمرو، مکه، کعبه و ...

عند المشهور: تتصف بالاطلاق الاحوالی.

گفته شده است که اینها به لحاظ حالات و مقارنات خودشان متصف به اطلاق می شوند مثل اینکه مولا می گوید: «اکرم زیدا» خوب زید یک نفر بیشتر نمی باشد اما به لحاظ حالات مطلق است زید جالس و زید قائد داریم زید داخل قم داریم و زید خارج از قم داریم اگر من زید نشسته را اکرام کنم به اکرم زیدا عمل کرده ام؟ بله. به این می گویند اطلاق احوالی در مقابل اطلاق افرادی. در «زید» اطلاق شخصی نداریم چون یک شخص بیشتر نمی باشد اما به لحاظ حالات اطلاق دارد.

مناقشة: أن احوال «زید» مثلا علی قسمین:

گفتیم زید متصف به اطلاق نمی شود چرا که این حالات زید از دو قسم خارج نمی باشد:

كانت قيدا للمتعلق او الحكم.

تارة بر می گردد به قیود متعلق یا حکم مثلا اگر گفت اکرم زیدا یوم الجمعة این یوم الجمعة یا بر می گردد به قید تکلیف و حکم یا اکرام که متعلق است.

كانت قيدا لنفس «زید» مثلا فان هذا الاطلاق فی الاحوال، اطلاق مقامی لا اللفظی.

تارة این قید به زید بر می گردد مثلا اکرم زیدا القائم او الجالس. این «القائم» و «الجالس» قید اکرام و وجوب نمی باشد بلکه قید خود زید است اما این اطلاق در حالات اطلاق مقامی است نه لفظی چرا که این از انقسامات و افراد خود زید نمی باشد حالات از مسمی خارج می باشد و ربطی به معنا ندارد بلکه از انقسامات حالات زید است و از مقارنات معنا می باشد مولا در مقام بیان از حالات زید بود اما سکوت کرد و چیزی نگفت. این اطلاق مقامی است نه لفظی^۱. کلمه «زید» مثل کلمه «انسان» معنا و مفهوم و مصداق و فردی دارد این حالات دائما در مورد زید از معنا و مصداق دائما بیرون است. قید و اطلاق لفظی زید باید قید و اطلاق معنا و فرد باشد در اینجا زید یک فرد دارد لذا قید به فرد و معنا بر نمی گردد اما فقیر عام است و افراد دارد لذا قید فرد و معنا معنا دارد.

ما از این اطلاقات مقامی خیلی استفاده کردیم مثلا در تعبدی و توصیلی استفاده کردیم و گفتیم اگر مثل آخوند گفتیم که اخذ قصد قربت در متعلق امر محال است خوب درست است که دست ما از اطلاق لفظی کوتاه شد و نمی توانیم از لفظ شرطیت قصد قربت را بفهمیم اما سکوتش از این قصد دال است بر اینکه قصد قربت شرط نمی باشد با این استحاله، دست ما از اطلاق لفظی کوتاه شد اما اطلاق مقامی را که داریم.

البته این اختلاف با مشهور ثمره عملی ندارد.

^۱ گفته نشود که شما در تعریف اطلاق گفتید: «ذكر اللفظ بلا قید» و نفرمودید که باید این اطلاق به لحاظ معنا باشد و این تعریف یعنی «ذكر اللفظ بلا قید» شامل حال اینجا هم می شود لذا این اطلاق، اطلاق لفظی می باشد نه اطلاق مقامی و شاهد این مطلب هم این است که مشهور هم گفته اند که اطلاق مقامی است یا اگر اطلاق لفظی است تعریف شما در اطلاق لفظی ناقص است. این اشکال وارد نمی باشد چرا که در همان تعریف «ذكر اللفظ بلا قید» مشخص است که این قید ناظر به معنای آن لفظ است و مشهور هم متلفت به این مطلب بوده اند و اینجا که این اطلاق را، اطلاق لفظی گرفته اند التفات به این مطلب نداشتند.

فی الأسماء العامة:

اما در الفاظ با معنای عام مثل صلاة، صوم، عالم، رجل. اتصاف اینها به اطلاق چه طور می باشد؟ در اصول هر جا اسماء، معنای عامی داشته باشند به آنها گفته می شود «اسماء اجناس» و ربطی به اسماء اجناس فلسفی ندارد.

اسم عام دو قسم است: تارة به نحو نکره بکار برده می شود مثل رجل و تارة به نحو معرفه مثل «الرجل»، «الفقير»، «غلام زيد» و ... لذا بحث را در دو مورد بحث می کنیم:

إن كانت نكرة: تتصف بالإطلاق أن لم يشر إلى فرد معين.

اول اسم جنس نکره را بررسی می کنیم. وقتی که در عربی این اسم در جمله بکار برده می شود یا علامت وحدة را دارد یا علامت تنثیه را دارد یا علامت جمع. اکرم رجلا یا رجلین یا رجالا. در اینجا اینها متصف به اطلاق می شوند اینکه گفته می شود متصف «می شوند» نه اینکه متصف «هستند» از این باب است که شرط اطلاق اینها این است که باید قرینه ای در کلام نباشد و متکلم هم در مقام بیان باشد تا متصف شود.

ما در اسماء معتقدیم که دائماً یک محکی و مشار الیه داریم وقتی اسم نکره ای با علامت وحده یا تنثیه یا جمع باشد اگر محکی و مشار الیه افراد معینه باشند^۱ متصف به اطلاق نمی شوند مثلاً رأیت رجلاً یا رجلین یا رجلاً^۲ که در هر کدام مشار الیه، افراد معین می باشند در اینجا متصف به اطلاق نمی شوند.

اما اگر مشار الیه اینها فرد یا افراد مردد بود اینجا می تواند متصف به اطلاق شود می گوئیم اکرم رجلاً یا رجلین یا رجلاً که مشار الیه به ترتیب فرد و دو فرد و افراد مردده است.

^۱ اشکال نشود که چطور لفظ نکره است و در عین حال اشاره به فرد معین می باشد جواب اینکه معرفه و نکره به لحاظ ذهن سامع و مخاطب است لذا می تواند در ذهن متکلم معرفه و مشار الیه معین باشد اما در ذهن سامع نکره باشد.

^۲ مثال جمله خبریه زده شد چراکه در جمله انشائیة نمی توان به فرد یا افراد معین اشاره داشت.

نکته: اگر گفت اکرم رجلین یا رجالا و من دو نفر را معا یا تک به تک اکرم کنم این می شود مصداق اکرم رجلین اما اگر زید را اکرام کردم مصداق اکرم رجلین نمی باشد و اگر بعد عمرو را اکرام کردم این هم مصداق اکرم رجلین نمی باشد اما این دو با هم مصداق اکرم رجلین است. اگر دو مرد را با هم اکرام کردم این اکرام من مصداق مأمور به است. بعد از این اگر سه رجل را اکرام کنم این اکرام سومی نه مصداق مأمور به است و نه جزء المصداق مأمور به. اما اگر سه نفر را با هم اکرام کردم در این صورت این اکرام هر سه نفر معا می شود مصداق مأمور اینطور نمی باشد که نسبت به دو نفر از آن سه نفر مصداق اکرم رجلین باشد خیر با هم مصداق اکرم رجلین می باشد. چرا که فرض این است که در اکرم رجلین مراد این است که که اکرام رجلین حداقل اکرام دو نفر واجب می باشد نه اینکه از دو نفر بیشتر نباشد. اکرام با هم مثل اینکه زید و عمرو با هم وارد شدند و شما برای هر دو از زمین بلند شوید.

ينبغي التنبيه على المطلوب و هو ما سر اختلاف إطلاق «رجلا» شمولاً في مثل المثالين: «اکرم رجلا» و «لا تکرّم رجلا»؟

یک مشکله ای در دو مثال مشابه پیش آمده است. اکرم رجلا و لا تکرّم رجلا در هر دو مطلق است و نکرده. گیر مسئله در این جاست که چرا اطلاق در اولی بدلی و در دومی شمولی است؟

به تعبیر دیگر در «اکرم رجلا» یک وجوب بیشتر نمی باشد اما در «لا تکرّم رجلا» به عدد افراد رجال ما حرمت و تکلیف داریم.

متعرض می شویم به فرمایش مرحوم صدر و نقد فرمایش ایشان و بعد مختار خودمان.

ا^۱جواب المرحوم الصدر^۲: أن التنوين في الموجب علامة الوحدة و في المنفي توفر المفسدة في الجميع قرينة تدل على الاستغراق.

ایشان در دروس فرموده اند: بدلی بودن اطلاق در مثال: «اکرم رجلا» را از تنوین استفاده می کنیم که دلالت بر وحدت می کند یعنی مقصود مولا این است که یک مرد را اکرام کن اما در سیاق نفی و نهی از سیاق و قرینه خارجی استفاده می کنیم که مراد استغراق است چرا که در نهی مفسده در افراد کذب است که مفسده دارد و اگر غیبت مفسده دارد افراد غیبت است که مفسده دارد و ربا و از این ساق خارجی و قرینه است که در آنجا اطلاق استغراقی است.

مناقشة: أن البدلية و الاستغراقية معلولتا المحكي و أن التنوين و إن كان تدل على الوحدة ما لم يدل على تقييد الموضوع لا يدل على البدلية و توفر المفسدة من القرائن الخارجية لا ربط لها في الدلالة.

با فرمایش ایشان موافق نمی باشیم اگر در ذهن شریفان باشد ما بدلیت و استغراقیت را دائما مرتبط می کنیم با محکی و مشار الیه. در یک عنوان تارة آن مشار الیه ما افراد می باشد یا تارة فرد می باشد در «اکرم رجلا» قبول داریم که مشار الیه و محکی فرد مرد است عنوان رجلا در کلام متکلم مشیر است به فرد مرد از رجال نه به جمیع رجال یا فرد معین.

اما در «لا تکریم رجلا» چطور؟ این نکته ای است که می خواهیم به اباحت گذشته اضافه کنیم.

اگر بخواهیم مشار الیه رجلا را در مثال لا تکریم رجلا جمیع افراد قرار دهیم با نحوه تعبیر رجلا که تنوین دارد تناسب ندارد، وجدان لغوی و عرفی ما می گوید که در اینجا هم، محکی فرد مرد می باشد. خوب چرا در اینجا ما اطلاق استغراقی و انحلالی شدیم؟ ما در اینجا قبول کردیم که محکی فرد مرد است اما نظر متکلم به این فرد مرد نظر مرآتی است نه موضوعی یعنی این را وسیله ای و مرآتی برای جمیع افراد رجل قرار داده است که با آن ارتکاز لغوی و عرفی ما هم بسازد. یعنی ما در اصل محکی در محکی

^۱ یکشنبه ۹۵/۰۸/۰۲.

^۲ دروس فی علم الاصول علی سیاقه جدیدة ج ۲ ص ۲۶۹

داریم محکی اول ما فرد مردد است و محکی دوم ما جمیع افراد است که مشیر آن فرد مردد است.

یعنی اگر کسی به ما می گوید که لا تکرّم رجلا من از این خطاب یک تکلیف استفاده می کنم یا خیر استفاده می کنم که تکالیف به اندازه افراد است؟ تکالیف را می فهمیم نه تکلیف واحد را به خلاف اکرم رجلا که تکلیف می فهمیم نه تکالیف. نمی شود در جایی که تکالیف است مشار الیه جمیع نباشد خوب رجلا هم با تنوین وحدت با جمیع افراد نمی سازد لذا با این بیان بین این دو ارتکاز جمع می کنیم.

چون فرد مردد، معین نمی باشد لذا قابلیت انطباق بر جمیع افراد را دارد می تواند مرآة برای جمیع هم باشد. به عنوان تقریب به ذهن به این مثال توجه کنید: شما اشاره می کنید به مجموعه ای از انسانها و می گوید که «یکی از اینها انسان است» و نظر به فرد معینی هم ندارید. خوب این قضیه صادق است یا کاذب؟ صادق. مصداق این «یکی از انسانها» کدام یک از افراد مجموعه است؟ هر کدام می تواند مصداق این «یکی از انسانها» باشد.

نگوید این مثال قضیه خبری است و در «لا تکرّم رجلا» قضیه انشائی است چرا که انشاء روی متعلق رفته است نه روی موضوع لذا انشاء نسبت به موضوع مثل خبر است و دیگر انشاء نمی باشد.

اشکال بر کلام مرحوم صدر که در قبل هم گفته شد این است که که تنوین در اکرم رجلا فایده ای ندارد ما دمی که موضوع قید نخورد چرا که باز بعد از اکرام یک رجل باز من تکلیف دارم چرا که هر فردی از رجل که باقی مانده باشد، مصداق «رجلا» می باشد.

و اما اینکه فرمودند عرف می بیند که مفسده در افراد است لذا باید جمیع افراد ترک شود این از قرائن خارجیه^۱ است و ربطی و نقشی در استظهار از کلام ندارد یعنی

^۱ البته قرینه ای غیر عقلیه.

اگر کسی هم التفات به این مسئله نداشته باشد باز از «لا تکریم رجلاً» اطلاق استغراقی می فهمد و استظهار می کند.

کما اینکه قول بعضی در جواب به این که انعدام طبیعت به انعدام جمیع افراد است این قرینه عقلیه است که به حدی از وضوح نرسیده است که ظهور ساز باشد. ما این محاسبات را نمی کنیم تا ظهور گیری کنیم بلکه دیگران که گفتند متوجه شدیم اما اگر نمی گفتند هم متوجه نمی شدیم و التفات نداشتیم.

هذا تمام الكلام فی اسم الجنس النكرة.

ان كانت معرفة:

اما اتصاف اسم جنس معرفه به اطلاق: معرفه کردن در عربی یا به ال است، یا به اضافه است و یا به توصیف است وقتی از اسم جنس معرفه بحث می کنیم مراد معرف به یکی از این سه راه تعریف است.

اول در معرف به «ال» و بعد معرف به «اضافه» و بعد معرف به «توصیف» بحث می کنیم.

المعرف ب «ال»:

در معرف به «ال» بحث شده است که این «ال» برای چه وضع شده است که بحثش در سابق گذشت که دائماً وضع شده است برای اشاره منتها این مشار الیه «ال» تارة خود معنا است و تارة فرد معین است و تارة افراد است و تارة غیر ذلک است مثل مفهوم. اما در لغت عرب این وضعش برای اشاره وضع بالعلامیه است یعنی «ال» با مدخولش اشاره می کند.

ادعا شده است که در عربی «ال» ی است که برای تزیین و زیبایی در کلام وضع شده است که اگر در عربی چنین «ال» ی باشد از بحث ما خارج می باشد. لذا تمام «ال» عهد و جنس و ... برای اشاره با خودش و مدخولش به مشار الیه وضع شده است.

الفرق بين اعلام الجنس و اسم الجنس: أن الاعلام مرادف لعلم الجنس المعروف

ب «ال».

فقط نکته ای در اینجا است که باید توضیح داده شود و آن اینکه فرق بین علم جنس و این اسم جنس غیر علم چه می باشد؟

در زبان عربی لغاتی داریم که به آنها می گویند اعلام یا علم جنس مثلاً برای اسد، اسامه علم شده است و برای عقرب، ام عریط. در فارسی نمی دانیم که علم جنس داریم یا خیر.

در اینجا سوالی است که فرق بین اسم جنس و علم جنس چه می باشد؟ وجدان لغوی ما بین این دو فرق می بیند مثلاً می توانیم به اسدی اشاره کنیم و بگوییم هذا اسد اما نمی توانیم بگوییم هذا اسامة. خود این نشان می دهد که باید اینها در معنا مختلف باشند و دقیقاً مرادف نمی باشند.

ما معتقدیم اعلام جنس مرادف با اسم جنسی است که مدخول ال است و مشار الیه آن ذات و طبیعت است - نه افراد - یعنی معنای «اسامه»، «الاسد» است نه «اسد». «أم عریط» معادل «العقرب» است نه عقرب. یعنی مرادف سازی شده برای اسم جنسی که مدخول «ال» است که اشاره به طبیعت مدخول شده است نه افراد. دلیل ما بر این مطلب وجدان است.

این که گفته شده است که «ال» برای تعریف است بخاطر این اشاره است که در اشاره نحوه ای از تعیین افتاده است.

المعرف ب «الاضافة» و «التوصيف»:

اما در معرف به اضافه و توصیف: مثل «كتاب زيد» و «رجل طويل».

هل فيهما تعدد المفهوم او وحدة المفهوم:

اختلافی است که در ترکیب الاضافه و توصیف یعنی وقتی می‌گوییم کتاب زید در ذهن دو مفهوم داریم مفهوم کتاب و مفهوم زید و در رجل طویل دو مفهوم رجل و طویل را داریم یا خیر یک مفهوم داریم.

✚ قول المشهور: تعدد المفهوم و نسبة بينهما.

مشهور قائلند که در اضافه و توصیف ما دائماً دو مفهوم داریم وقتی می‌گوییم کتاب زید در ذهن شما دو مفهوم می‌آید و دو صورت معنا در ذهن شما است.

روی نظر مشهور ببینیم که تعریف چه طور محقق می‌شود؟

در اضافه می‌گوییم و در توصیف هم به عینه می‌آید.

در نظر مشهور که می‌گویید که کتاب زید دو مفهوم به ذهن می‌آید یکی مفهوم کتاب و یکی مفهوم زید و یک نسبت بین این دو مفهوم زید که عوض نشد اما یک نسبتی پیدا کرد که با این مفهوم با توجه به این نسبت ناقصه دیگر بر همه کتابها و افرادش صدق نمی‌کند بلکه بر بخشی از مصادیق که کتابهای زید باشد قابل صدق است. تعریف شدنش به همین مقدار است.

این تضیق می‌شود تعین و تعرف.

✚ قول المرحوم الصدر: أن المفهوم واحد لا ربط لها لمفهوم الالفاظ وحدة.

مرحوم صدر می‌گویند که یک مفهوم بیشتر نداریم که این مفهوم نه مفهوم زید است و نه مفهوم کتاب. در رجل طویل مفهوم سومی به ذهن می‌آید کخه نه مفهوم رجل است نه مفهوم طویل.

اما در نظر مرحوم صدر که این مفهوم ترکیبی، مفهوم ثالثی است مفهوم کتاب نمی‌باشد اما پاره‌ای از مصادیق مفهوم کتاب است و این تضیق یعنی تعرف است. یعنی دائماً در اضافه مفهوم جدیدی شکل می‌گیرد که مصادیقش دائماً بخشی از مصادیق مضاف بدون اضافه است.

✚ مختارنا: مختار المرحوم الصدر و لكن بيان آخر و ذلك أن المصداق للمفهوم الجديدة اضيق من المفهوم الاول و هذا معنى التعريف.

منتها خود ما هم موافق با ایشان هستیم در تک مفهومی بودن اما با یک بیان دیگر که با بیان ایشان خیلی فرق می کند یعنی مدلول واحدی هستیم که این مدلول نسبت به مدلول مضاف بدون اضافه، ضیق است و این ضیق یعنی معرفه لذا اگر تضیق ایجاد نشود دیگر موجب تعریف نمی شود. مثل کتاب مولف که اصلا ضیق نشد دیگر در اینجا موجب تعریف نمی شود. یا «رأيت رجلا مذكرا».

۱ اسم جنس معرفه کی متصف می شود به اطلاق؟ ما از کسانی بودیم که برای هر اسمی در کلام یک محکی قائل هستیم اگر مشار الیه آن معین باشد آن لفظ متصف به اطلاق نمی شود مثل اکرم الرجل که اشاره می کنیم به یک فرد معین در اینجا «الرجل» متصف به اطلاق نمی شود یا بگوییم: «اکرم غلام زید» و اشاره به فرد معین باشد «غلام» به اطلاق متصف نمی شود.

اما اگر محکی «طبیعت» یا «افراد» باشد می تواند متصف به اطلاق شود که این در صورتی است که مقدمات حکمت تمام باشد. طبیعت مثل این مثال: «تجب الصلاة» در این کلام محکی «صلاة» طبیعت صلاة است و محکی که افراد باشند مثل «اکرم الفقیر^۲» که مشار الیه فرد است مشهور در اینجا مشارالیه را طبیعت قرار داده اند. از اینکه گفته اند ما از عدم ذکر قید می فهمیم که مراد «طبیعت» فقیر است و ارتکازا محکی را قائل بودند می گوییم که مراد ایشان از محکی «طبیعت» است.

هذا تمام الكلام فی التنبیها ت و بهذا تم الفصل الثانی.

الفصل الثالث: التقييد.

وارد فصل سوم می شویم و این فصل مربوط به «تقیید» می باشد.

^۱ دوشنبه ۹۵/۰۸/۰۳.

^۲ مثال به معرف به «ال» زده شد بخاطر این که مثال آن روشن تر است و الا معرف به اضافه و توصیف هم حکمش همین است.

تعریف التقييد: حمل المطلق على المقيد و هو الغاء الحجة بقاءا.

مراد از تقييد «حمل المطلق على المقيد» است و مراد از حمل المطلق على المقيد اين است که مطلق یک ظهوری در اطلاق دارد اگر اين ظهور اطلاقى بقاءا به وصول آن مقيد از حجت ساقط شود، اين معنای «افتادن از حجيت بقاءا» يعنى حمل المطلق على المقيد است.

اين فصل در اين است که در کجا رفع يد می کنيم از ظهور اطلاقى و مقيد را بر مطلق مقدم می کنيم.

مقيد را تقسيم کرده اند به دو قسم:

مقيد متصل (به مطلق).

مقيد منفصل (از مطلق).

ما در دو مقام بحث می کنيم: مقام اول مقيد متصل و مقام دوم مقيد منفصل.

المقام الاول: فى صور المقيد المتصل و حكمه.

مقيد متصل را آن مقداری که متعارف است تقسيم کرده اند به چهار صورت:

الصورة الاولى: و التقييد بالتوصيف أو الإستثناء و بهما لا ينعقد اطلاقا او مطلقا.

صورت اول اين است که مطلق ما و قيد ما در یک جمله آمده است يعنى متکلم در یک جمله جمع کرده است بين مطلق و مقيد که خودش دو مثال دارد:

مثال اول توصيف است: «اکرم الفقير العادل» که هم مطلق که «فقير» باشد و هم قيد که «العادل» باشد در یک جمله ذکر شده است به نحو توصيف.

مثال دوم: استثناء است گفته است: «اکرم الفقیر الا الفاسق»^۱ مطلق و مقید در یک جمله آمده اند چرا که جمله مستثنی و مستثنی منه یک جمله حساب می شود.

در این صورت هیچ نزاعی نمی باشد که برای «فقیر» ظهوری در اطلاق محقق نمی شود و فقط یک ظهور مقید داریم و ظهور اطلاقی در کار نمی باشد. این در هر دو مثال است.

فقط یک اختلافی است که در مثال «اکرم الفقیر العادل» اطلاق منعقد نمی شود یا اصلاً مطلقاً نداریم. این نزاع به این بر می گردد که ما در «الفقیر العادل» دو مفهوم داریم یا یک مفهوم داریم؟

مشهور قائلند که ما دو مفهوم داریم که بین این دو مفهوم نسبت ناقصه وجود دارد لذا می گویند که اطلاق منعقد نمی شود.

اما نظر دیگر این است که اصلاً «الفقیر العادل» یک مفهوم بیشتر نمی باشد اگر این باشد یعنی اصلاً ما لفظ مطلق نداریم. چرا که اجزاء یک مفهوم تدریجی صورت می گیرد مثل عبدالله که یک مفهوم دارد اما به محض شروع در کلام منعقد می شود لذا به محض گفتن «فقیر» مفهوم هنوز شکل نگرفته است و بعد که به «العادل» ختم می کند تازه مفهوم به تمامه حاصل می شود. این نظر مرحوم صدر است. ما تابع مرحوم صدر می باشیم در مثال اول و در مثال دوم می گوییم که اطلاق منعقد نمی شود. مرحوم صدر بیانی در مورد استثناء ندارند.

الصورة الثانية: كون المطلق في الجملة الاولى و القيد في الثانية و هنا لا ينعقد اطلاقاً ايضاً.

اما صورت دوم این است که قید در جمله دوم آمده است و در جمله اول ذکر نشده است. مثل «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلاً» این جمله دوم. در اینجا هم اشکالی نمی باشد بین قوم که اطلاقی برای «فقیر» منعقد نمی شود چرا که ظهور یک تصدیق است و

^۱ باید توجه داشت که این دو مثال توصیف و استثناء از حیث تصویری دو تا می باشند اما از حیث تصدیقی با هم تفاوتی ندارند.

تصدیق با اتمام خطاب و کلام منعقد می شود. یعنی با اتمام کلام اول سامع می فهمد که مراد متکلم حصه ای از «فقر» است.^۱

الصورة الثالثة: كون المطلق في الجملة الاولى و المقيد^۲ في الثانية و هنا لا ينعقد اطلاقاً ايضاً.

صورت سوم این است که ما دو جمله داریم مقید در جمله دوم است و مقید ما اخص مطلق است گفته است «اکرم الفقير و لا تكرم الفقير الفاسق» مطلق ما «فقر» است و مقید ما «الفقر الفاسق» است که در جمله دوم آمده است و نسبت به مطلق اخص مطلق می باشد.

این صورت سوم عین صورت دوم است این هم محل نزاع و اختلافی نمی باشد که مانع انعقاد اطلاق در «فقر» می شود که در جمله اول است. در واقع ظهور «فقر» در مطلق نمی باشد بلکه در مقید است یعنی در افراد «فقر عادل» می باشد.

الصورة الرابعة: نفس الثالثة و الفرق في القيد الذي يكون اخص من وجه و في حكمها اختلاف:

صورت چهارم این است که مقید در جمله دوم ذکر شده است اما مقید ما نسبت به مطلق ما اخص من وجه است نه اخص مطلق. گفته «اکرم الفقير و لا تكرم الفاسق» مطلق ما «فقر» است و مقید ما «فاسق» است که این «فاسق» نسبت به «فقر» من وجه است نه مطلق.

^۱ گفته نشود که فارق بین این صورت و صورت سوم و چهارم چه می باشد چرا که در اینجا ذکر القید است و در دوتای بعدی ذکر المقید است. مقید یعنی مطلق به همراه قید بیاید مثل: «الفقر العادل» یا «فقيراً عادلاً». در اینجا حصه هم نمی باشد چرا که حصه رابطه اش با مطلق عموم و خصوص مطلق است اما در اینجا رابطه عموم و خصوص من وجه است البته اگر در اینجا رابطه عموم و خصوص مطلق هم بود باز «عادلاً» حصه نمی شد یعنی فرض کنید کلام این طور بود: «اکرم العالم و لیکن العالم فقیها» یا «و لا یکن العالم نحوياً» باز اینجا عنوان دوم قید است نه حصه چرا که لسان این خطاب لسان تنافی نمی باشد بلکه لسان بیان است یعنی حصه در جایی که است کلام دوم مصبش حصه باشد نه اینکه بیان باشد لذا در حصه باید اول رابطه عنوان دوم با عنوان مطلق عموم و خصوص مطلق باشد و ثانیاً لسان جمله دوم لسان بیانی نباشد.

^۲ إن الفرق بینها و بین الصورة الثانية أن هنا كان المقيد في الجملة الثانية و لكن في الصورة الثانية كان «القيد» فيها لا «المقيد».

تمام بحث و کلام در اینجا هست که اولاً آیا ظهور اطلاقى در مطلق منعقد مى شود یا خیر؟

دوم این که اگر ظهور اطلاقى منعقد نشد، ظهور در مقید دارد یا مى شود مجمل؟ اگر گفتیم کلمه «فقیر» اطلاق ندارد، آیا مجمل است یا ظهور در فقیر عادل دارد؟

هل للعنوان الاول اطلاق او لا؟ لا بالاتفاق سواء كان بالتعارض او التقيد.

گویا در مسئله اول اختلافی نباشد که عنوان در جمله اول ظهور اطلاقى ندارد اختلاف در این است که مقید است یا مجمل است یا شق سوم که هیچ کدام نباشد؟ دعوی این که ظهور اطلاقى ندارد را بیان کنیم اولاً و بعد وارد مسئله دوم شویم. دقت کنید که وقتی مى گوید: «اکرم الفقیر و لا تکرّم الفاسق» این «فاسق» اگر ظهور در اطلاق باشد ظهور «فقیر» هم نهایتاً مطلق است این ظهور با هم تعارض مى کنند و ظهورشان منعقد نمى شود یا بگوییم «فاسق» ظهور در «فقیر فاسق» دارد لذا ظهور «فقیر» در مطلق نمى تواند باشد. لذا هر طور حساب که کنید برای «فقیر» ظهور منعقد نمى شود.

إن لا ینعقد اطلاقاً فیکون العنوان الاول مقیداً او مجملاً او لا هذا و لا ذاك؟

مسئله دوم اینکه مجمل است یا ظهور تقییدی دارد؟ این امر تابعی است از ظهور «فاسق» که اگر ظهوری در مطلق داشته باشد «فقیر» مى شود مجمل و اگر ظهور در «فقیر فاسق» داشته باشد «فقیر» مى شود مقید چرا که در محاورات عرفی قرینه را بعد مى آورند لذا «فاسق» قرینه است اگر قرینه ای باشد در کلام.

مختارنا: لنا کلامان:

ما ها دو حرف داریم:

حرف اول ما این است که ما صورت سومى هم داریم که نه ظهور است و نه اجمال که اسمش را تردید و مردد گذاشتیم.

حرف دوم ما این است که ظاهر در تقیید است.

الكلام الاول: فی هذه المسئلة شقا ثالثا نسبيه ترديدا الذي لا يكون ظهورا و لا اجمالا.

اینها همیشه منحصر کرده اند که کلام یا ظاهر است یا مجمل ما شق سوم را قائل شدیم که نه ظاهر است و نه مجمل که اسمش را تردید گذاشتیم.

این را توضیحی دهیم:

در حکمت هر شیئی که به سلب و ایجاب تقسیم شود حصرش عقلی است این است یا نیست دیگر شق سوم ندارد. می‌گوییم «زید یا عالم است یا عالم نمی‌باشد» این دیگر شق سوم ندارد.

این را در همه جا آورده اند و از همین ضابطه استفاده کرده اند که لفظ یا ظهور دارد یا خیر. اگر داشته باشد که می‌شود ظاهر و اگر نداشته باشد می‌شود مجمل و حالت سوم ندارد. بله من بی اطلاع هستم که آیا در نظر عرف این ظهور دارد یا خیر این حالت سوم نمی‌باشد. من نمی‌دانم اما عرفا یا ظهور دارد یا خیر.

ما شق سوم فرض کردیم بین ظاهر مجمل که این را در مثالی توضیح می‌دهیم. در حکمت می‌گفتند که ما به حالات نفسانی خودمان به علم حضوری می‌رسیم در حالات نفسانی خودمان دیگر تردید حاصل نمی‌شود تارة من شک می‌کنم که زید احساس شادی دارد یا خیر؟ احساس درد دارد یا خیر؟ اما نسبت به خودم این شک را ندارم می‌دانم که احساس درد یا گرسنگی یا شادی دارم یا خیر. این دیگر شک بر نمی‌دارد. اصولیین اشکال کرده اند که ما در حالات نفسانی خودمان هم شک داریم. مثل شک و ظن که احتمال اینکه امروز باران بیارد اگر مساوی با آمدن باران باشد می‌شود شک و اگر مرجوح بود می‌گوییم وهم و اگر راجح بود می‌گوییم ظن.

اصولیین می‌گویند که تارة ما احتمالی می‌دهیم نمی‌دانیم که این شک است یا وهم و ظن. چرا که فاصله بین اینها خیلی کم است. در وجود احتمال شک ندارم اما اینکه این احتمال کدام یک از شک یا ظن و وهم است را نمی‌دانم. من احتمال عدالت

زید را می دهم این احتمال سه قسم است. این احتمال به «عدالت» کدام از یک سه قسم است؟

یا مثلاً در نماز شک می کنیم که الان شاک هستم که به وظیفه شاک عمل کنم؟ یا ظان هستم که به وظیفه ظان عمل کنم؟

کاری نداریم که این شک من در علم حضوری است یا خیر در علم حصولی است یعنی علم حضوری من به نفس احتمال است اما این شک دیگر علم حضوری نمی باشد یا خیر، کاری به این نداریم همین که حالات نفسانی ما قابل تردید شد کفایت می کند. دقت کنید در اینجا در وجود احتمال شکی نداریم و در شناسایی این احتمال دچار شک شدم. ضمن اینکه در شناسایی واسطه ای نمی باشد لذا علم حضوری است نه حصولی. این هم درست است و وجدانی است که چنین حالتی در ما پیش می آید.

مثلاً اعتقاد دارید که عالم واقعی است این اعتقاد قطع است یا اطمینان است؟ نمی دانیم.

این در فقه هم از مسلمات است.

لذا کثیراً این اتفاق می افتد.

عین همین مطلب در ظهور هم می آید تارة می دانیم عنوانی در معنایی، ظاهر یا غیر ظاهر است و تارة خود ما هم نمی دانیم که ظاهر است یا خیر. این در ذهن خودمان است در ذهن عرف هم همینطور است. یعنی تارة عنوانی در نظر عرف ظهور در معنایی دارد یا ندارد و تارة خود عرف هم نمی داند که ظهور دارد یا خیر.

شاهد این مطلب هم این است که تا همین الان اختلاف بوده است که ظهور در مقید دارد یا خیر مجمل است. این خود شاهد بر این است که می تواند در اینکه ظهور دارد یا خیر مجمل است، تردید باشد.

البته حکم مردد با مجمل یکی است اما حقیقتاً فرق می کند.

لذا تارة عنوان ظاهر است یا مجمل است یا مردد است.

لذا این تقسیم حصر عقلی نمی باشد بلکه این تقسیم اینطور است که کلام یا ظهور معلوم دارد یا عدم ظهور معلوم دارد و یا ظهور و عدم ظهور نامعلوم دارد.

در ظهور، ظهور برای شخص معلوم است و در مجمل عدم ظهور برای شخص معلوم است و در تردید ظهور و عدم ظهورش معلوم نمی باشد.

لذا ممکن است ما نحن فیه از قسم سوم که مردد است باشد نه از مثال دوم.

نتیجه اینکه می تواند ظهور یا اجمالی باشد که شخص و عرف نفهمد. این نسبت به مسئله اول.

الكلام الثانی: أن الخطاب ظاهر فی المقید لأن الثانی عند العقلاء قرينة على الاول فی الحوار العرفية.

حرف دوم ما این است که حالا این «فقیر» ظهور در مقید دارد یا اجمال یا تردید؟ ما ها قائلیم ظهور در مقید دارد یعنی اگر این دو جمله متعاقب گفته شود مخاطب و سامع متوجه می شود که مراد متکلم از «فقیر» افراد «فقیر عادل» است. این وجهش چیست؟

متکلم از دو عنوان استفاده کرده است در جمله اول از عنوان «فقیر» و در جمله دوم از عنوان «فاسق» استفاده کرده است که نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است که در ماده اجتماع تعارض دارند اما یک رویه عرفیه است که ابتداء ذو القرینه را ذکر می کنیم و بعد قرینه را می آوریم لذا دومی قرینه است برای اولی یعنی «فاسق» قرینه می شود برای «فقیر» لذا قرینه مقدم می شود بر ذو القرینه یعنی در عرف به ظهور قرینه اخذ می کنند و در ظهور ذو القرینه تصرف می کنند. لذا ظهور «فقیر» در «فقیر غیر فاسق» است. این مختار ما در این قسم.

^۱ سه شنبه ۹۵/۰۸/۰۴

^۲ سه شنبه ۹۵/۰۸/۰۴

لذا در این صورت هم عنوان دوم مانع انعقاد ظهور در اطلاق می شود. البته این بدون در نظر گرفتن قرائن است و یک بحث کلی و فی نفسه است.

المقام الثانی فی المقید المنفصل:

در این مقام بحث می کنیم در جایی که خطاب مطلق از خطاب مقید جداست یا در دو زمان است یا در یک زمان است اما مکانها دو تاست و یا مکانها یکی است اما مقید بعد از اتمام کلام مطلق است.

مثلاً مولا گفته است: «اکرم الفقیر» بعد وارد بحث دیگری شده است و سپس گفته است: «لا تکرّم الفقیر الفاسق».

مشهور بین فقهاء و اصولیین ما این است که این دو خطاب با هم تارة تنافی ندارند و تارة تنافی دارند. اگر تنافی داشته باشند ما مطلق را حمل بر مقید می کنیم و قائل به تقیید می شود و اگر تنافی نداشته باشند به هر دو اخذ می کنیم.

در این مقام در سه جهت بحث می کنیم:

جهت اول: کجا تنافی بین دو خطاب است.

جهت دوم: معنای حمل مطلق بر تقیید است.

جهت سوم: وجه تقدم تقیید بر سایر وجوه جمع عرفی.

الجهة الاولى: متى يقع التنافی؟

کجا بین دو خطاب مطلق و مقید تنافی است و کی تنافی نمی باشد؟

اگر ما دو خطاب داشته باشیم و یکی مطلق باشد و یکی مقید این صوری دارد:

الصورة الاولى في المقيد المنفصل اذا كان الثاني ناظرا او مفسرا للاول: ليس بينهما تنافي.

صورت اول اين است كه خطاب مقيد ما ناظر به خطاب مطلق يا مفسر آن باشد. در خطاب اول آمده است: «اكرم الفقير» و در خطاب دوم آمده است: «و ليكن الفقير عادلا» اين را مي گويند لسان نظارت. يا اينكه كلام مقيد ما مفسر^۱ مطلق باشد مثل اينكه مولا گفته است: «اكرم الفقير» و بعد گفته: «المراد من الفقير، الفقير العادل»^۲.

در اين صورت مشخص است كه بين اين دو تنافي است چون اولي مطلق است و دومي نفى اطلاق مي كند و در اين هم بحثي نمي باشد كه دومي مقدم مي شود بر اولي در اصطلاح متأخرين به اين اطلاق و تقيد نمي گويند دليل دوم را مي گويد «دليل حاكم» و به دليل و خطاب اول «دليل محكوم» گفته مي شود و رابطه بين اين دو را «حكومت» مي گويند.

الصورة الثانية في المقيد المنفصل اذا كانا متوافقين في السلب او الايجاب فلها ثلاثة فروض:

صورت دوم از مقيد منفصل اين است كه اين دو خطاب مطلق و مقيد متوافقين در ايجاب و سلب مي باشند يعنى هر دو يا موجه مي باشند يا سالبه. در ذيل صورت دوم سه فرض داريم كه جداگانه بايد بحث كرد:

الفرض الاول فيما اذا كانا سالبين و لها مثالان:

فرض اول اين است كه هر دو سالبه باشد. اين هر دو سالبه باشد دو مثال دارد:

المثال الأول اذا ذكر في الخطاب المقيد، حصته: ليس بينهما تنافي.

يك مثال آن است كه در خطاب مقيد حصه ذكر شده است مثل اينكه در خطاب اول آمده باشد: «لا تكرم الفاسق» و در خطاب دوم آمده است: «لا تكرم الفاجر» فاسق

^۱ خطاب مفسر فقط در مقيد منفصل مي آيد و اگر در خطاب متصل بيايد مي شود نظارت فقط.

^۲ دقت كنيد در هر تفسير نظارت مي باشد اما در نظارت ممكن است به لسان تفسير نباشد كما اينكه مثال اول نظارتي است بدون تفسير.

یعنی عاصی و فاجر یعنی عاصی به معصیت کبیره. فاجر اخص مطلق است از فاسق. این صورت اصلاً با هم تنافی ندارند. خطاب اول می گوید که اکرام فاسق بر تو حرام است و خطاب دوم می گوید که اکرام فاجر حرام است.

المثال الثانی اذا ذکر فی الخطاب الثانی المقید لا الحصه: حکمه حکم الفرض الثانی.

مثال دوم این است که در خطاب دوم مقید ذکر شده است نه حصه مثلاً خطاب اول می گوید: « لا تکرّم الفاسق » و خطاب دوم می گوید: « لا تکرّم الفاسق الظالم » «الفاسق الظالم» در اصطلاح اصولیین مقید است یعنی عنوان با قید ذکر شده است که می شود مقید.

این حکمش در فرض دوم می آید و حکم آن را دارد.^۱

الفرض الثانی إذا كانا موجبین و اطلاقهما شمولیا:

فرض دوم هر دو ایجابی است و اطلاق شمولی است نه بدلی. خطاب اول می گوید که: «اکرم الفقیر» و خطاب دوم می گوید: «اکرم الفقیر العادل». آیا بین این دو تنافی است یا خیر؟ برای جواب باید مقید را رسیدگی کنیم.

مقید ما عنوانش «الفقیر العادل» است در مقید از وصف استفاده کردیم در این که وصف مفهوم دارد یا خیر سه نظریه است:

إن نقل بعدم المفهوم للوصف مطلقاً: لیس بینهما تنافی.

نظریه اول و مشهور: فاقد مفهوم است مطلقاً که ما تابع این نظر می باشیم. روی این نظریه بین این دو خطاب دیگر تنافی نمی باشد. نسبت به فقیر غیر عادل خطاب دوم هیچ نمی گوید. لذا تنافی ندارند. لذا به هر دو اخذ می کنیم یا به تعبیر دیگر اگر به اولی اخذ کنیم کافی است چرا که دومی در اولی خوابیده است.

^۱ أن منشأ الفرق بین هذا المثال و المثال القبل الذی حکمه عدم التنافی اتفاقاً بخلاف هذا المثال وجود الاختلاف فی وجود المفهوم للوصف او عدمه و اما المثال الاول داخل فی مفهوم اللقب الذی کان الاتفاق علی عدمه.

ان نقل بمفهوم الوصف مطلقا أو فی الجملة: بينهما تنافی.

نظریه دوم که نظریه برخی است مفهوم دارد به نحو سالبه کلیه معنایش این است که وقتی می گوید: «اکرم الفقیر العال» یعنی فقیر غیر عادل اکرامش واجب نمی باشد. نظریه سوم: مفهوم دارد به نحو سالبه جزئی به این صورت که: «اکرم الفقیر العادل» یعنی موضوع وجوب اکرام «فقیر» نمی باشد اما نمی گوید که فقیر غیر عادل واجب الاکرام نمی باشد. ممکن است «فقیر هاشمی» واجب الاکرام باشد و ممکن است «الفقیر الشیخ» هم واجب الاکرام باشد و این قول قول مرحوم آقای خوئی و آقای صدر می باشد.

طبق نظریه دوم که جمله وصفیه مفهوم دارد به نحو سالبه کلیه و نظریه سوم تنافی دارند و باید رفع تنافی کنیم چرا خطاب اول موضوع وجوب اکرام فقیر است و خطاب دوم می گوید که موضوع وجوب اکرام، «فقیر» نمی باشد. این هم فرض دوم.

مثال دوم از فرض اول هم مثل همین است. «لا تکرّم الفاسق» و «لا تکرّم الفاسق» اگر از گروه اول شویم این دو تنافی ندارد و به هر دو اخذ می شود و اگر تابع گروه دوم و سوم شدیم این دو با هم تنافی دارد خطاب اول می گوید: که موضوع نهی «فاسق» است و دومی می گوید که موضوع نهی «فاسق» نمی باشد.^۱

الفرض الثالث: کونهما موجبین و کلاهما او المقید کان بدلیا.

فرض سوم این است که هر دو در ایجاب متوافق می باشند حال یا هر دو بدلی است یا اینکه عنوان مطلق شمولی و مقید بدلی است.

مثلا گفته است: «اکرم فقیرا» و خطاب دوم آمده است: «اکرم فقیرا عادلا». مثال معروف «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مومنة» از این نوع می باشد. این دو با هم تنافی دارد یا خیر؟

^۱ گفته نشود که خطاب دوم تأکید خطاب اول است چرا که اینها خطاب تبلیغ اند و معنا ندارد که تأکید باشد.

ان نعم بوحدة التشريع: كان بينهما التنافي.

تارة ما می دانیم که مولا یک حکم بیشتر ندارد یعنی یک تشريع بیشتر نمی باشد چرا که این خطاب امام است و ربطی به جعل ندارد. یا واجب، اکرام «فقير» بوده است یا اکرام «فقير عادل». خطاب اول می گوید که موضوع وجوب اکرام «فقيرا» است و دومی می گوید که موضوع وجوب اکرام «فقيرا عادلا» است که می شود تنافی. آیا می توانیم به اکرام فقير فاسق کفایت کنیم یا خير اگر فقير فاسق را اکرام کردیم باید فقير عادل را هم اکرام کنیم؟

پس اگر وحدت تشريع باشد با هم تنافی دارد.

ان لم نعم وحدة التشريع: نأخذ بکليهما.

اما اگر ما نفهمیدیم که یک تشريع بوده است یا دو تشريع؟ احتمال هر دو است. یا یک تشريع بوده است که حال یا موضعش «فقير» بوده است یا «فقير عادل» یا خير یک تشريع است. در این صورت به هر دو اخذ می کنیم. در مرحله امثال دو راه دارد: اول فقير فاسق را اکرام کنیم و بعد فقير عادل را اکرام کنیم و یا راه دوم این است که از همان اول فقير عادل را امثال کنیم و هر دو را امثال کنیم و تداخل در مسیبات در اینجا مشکل ندارد یا مطلقا مشکلی ندارد در مقام امثال می توانم از اول فقير عادل را اکرام کنم که اگر در واقع دو تشريع بود هر دو را امثال کرده باشم.

انما الکلام در این است که ما از کجا بفهمیم که تشريع واحد است یا متعدد؟

این گفته شده است و این را هم پذیرفتیم که از خود خطاب نمی توانیم بفهمیم باید از قرائن خارجیه بفهمیم و اگر نفهمیدیم و شک کردیم به هر دو خطاب اخذ می کنیم چرا که ظاهر خطاب مطلق این است که موضوع وجوب اکرام، «فقير» است و دومی می گوید که موضوع وجوب اکرام «فقير عادل» است. قرينه مثل روایتی یا ضرورت فقه یا ذهنیت عرف مثلا عرف جعل دوم را لغو ببیند که این در امثله فرق می کند.

این فرض سوم.

الصورة الثالثة: اذا كانا متخالفين في السلب و الايجاب.

صورت سوم از موارد مطلق و مقید منفصل این است که مطلق و مقید به نحو سلب و ایجاب باشد. یکی سالبه و یکی موجهه خطاب اول بگوید: «اکرم الفقیر» و خطاب دوم بگوید: «لا تکریم الفقیر الفاسق» و یا بگوید: «اکرم فقیرا» و در خطاب دوم بگوید: «لا تکریم فقیرا فاسقا» در مثال اول هر دو تنافی دارد چرا که خطاب اول می گوید که اکرام زید فاسق واجب است و خطاب دوم می گوید که اکرام زید واجب نمی باشد بلکه حرام است.

اما در مثال دوم که در خطاب اول گفته: «اکرم فقیرا» و در خطاب دوم می گوید: «لا تکریم فقیرا عادلا». تارة ما در مسئله اجتماع امر و نهی امتناعی می شویم یعنی می گوئیم که نمی شود که مولا هم «اکرم فقیرا» داشته باشد و هم «لا تکریم فقیرا فاسقا» داشته باشد می شوند متنافی و تارة جوازی شدیم با هم تنافی ندارند چرا که شارع دو تشریع دارد یکی «اکرم فقیرا» و یکی «لا تکریم فقیرا فاسقا». اگر من یک فقیر فاسق را اکرام کردم «اکرم فقیرا» امثال شده و «لا تکریم فقیرا فاسقا» معصیت شده است.

ما در مسئله امر و نهی جوازی می باشیم و امتناعی نشدیم اما اگر دلیل ما در دو طرف لفظی باشد - نه لبی - چون عرف تنافی می بیند بین دو خطاب، خطاب اول را به خطاب دوم قید می زند. جمع عرفی در اینجا تقیید است.

از این صورت سوم مشخص شد که تنافی یکی مال این صورت سوم است و یکی هم صورت دوم در فرض دوم و سوم آن هم علی القول بالمفروض.

هذا تمام الكلام فی الجهة الاولى.

۱ الجهة الثانية: فی معنى التقييد.

معروف بین علمای ما این است که اگر خطاب مطلق و مقیدی داشته باشیم مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم. در خطاب اول داریم: «اکرم الفقیر» و در خطاب دوم آمده باشد: «لا تکرّم زیدا» این می‌شود خطاب مقید که مطلق را حمل می‌کنیم بر مقید و می‌گوییم که: اکرام فقیر غیر زید واجب است.

معنای حمل مطلق بر مقید چه می‌باشد؟

فرض کنید عدد فقراء ده نفر است خطاب اول که می‌گوید «اکرم الفقیر» می‌گوییم ظهور دارد در وجوب اکرام زید و عمرو و بکر و یک خطاب بیشتر نداریم اما فرض کردیم عدد فقراء ده نفر است که در این صورت ده ظهور دارد.

این ظهوری که هستش در اصطلاح این ظهور انحلالی است یا تحلیلی است؟ اگر تحلیلی باشد یعنی ما یک ظهور بیشتر نداریم اما ذهن ما این یک ظهور را تحلیل می‌کند به ده ظهور اما اگر انحلالی باشد معنایش این است که ما یک ظاهر داریم اما ظهور ده تاست.

خوب در اینجا ظهور تحلیلی است یا انحلالی؟ تحلیلی است یعنی ذهن ما به ده ظهور منحل می‌کند. این امری است وجدانی که یک مدلول بیشتر نمی‌باشد.

این ظهور حجت است تعذیری است یا تنجیزی است؟ تنجیزی نسبت به وجوب اکرام ده نفر. این حجت این ده وجوب را منجز است. سوال این است که منجزیت این ظهور تحلیلی است یا انحلالی؟ اگر تحلیلی باشد یعنی یک منجز داریم و یک منجزیت و یک منجز به فتح داریم اگر انحلالی باشد یعنی یک منجز به کسر و ده تنجیز و ده منجز به فتح داریم در ما نحن فیه یک منجز به کسر بیشتر نداریم که همان ظهور «اکرم الفقیر» در وجوب اکرام افراد فقیر می‌باشد ما ده تنجیز داریم یعنی این منجز واحد وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو و... را تنجیز کرده است.

چند تا منجز به فتح داریم: ده منجز داریم وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو و در اینجا گفته می شود که ظهور تحلیلی اما حجیت انحلالی است. این هم یک امر وجدانی است چرا که تنجز هر تکلیفی به همین یک دلیل است و وقتی تنجز متعدد شد منجز هم متعدد می شود و منجز هم که متعدد شد تنجیز و حجیت هم متعدد می شود.

فرض کنید بعد از فتره ای همین مولا که گفته بود: «اکرم الفقیر» گفت: «لا تکریم زیدا». چه اتفاقی می افتد خطاب اول ظهور در وجوب اکرام زید ظهور داشت. ظهورش تحلیلی بود. ظهور تحلیل را دیگر نمی توان برداشت چرا که هر زمان بخواهند امر تحلیلی را بردارند باید از اصل بردارند. ظهورش در وجوب اکرام افراد فقیر واقعی است اما در مورد تک تک افراد تحلیلی است.

می رویم سراغ منجزیت آن نسبت به اکرام زید تا الان منجز بود از الان به بعد دیگر منجزیت خودش را از دست داد. این ظهور در مورد اکرام زید دیگر تنجیز ندارد.

ظهور تحلیلی دارد در اکرام زید یک منجز است اما ده تا تنجز دارد که این تنجزیتش نسبت به زید بقاء از بین می رود. یعنی قید تصرف در ظهور نمی کند اما در حجیت تصرف می کند. نگوئید که حجیت فرع ظهور است پس تابع ظهور است لذا اگر یک ظهور باشد نمی تواند ده حجیت داشته باشد در اینجا فرع به معنای این است که موضوع حجیت ظهور است نه اینکه حجیت تابع ظهور است در تحلیل و انحلال لذا تا قبل از آمدن مقید، عقلاء برای این ظهور حجیت اعتبار کرد بودند اما بعد از آمدن مقید، دیگر برای آن ظهور بقاء اعتبار حجیت نمی کنند.

در اینجا مجموعاً یازده ظهور داریم ظهور در اکرام افراد فقیر و ظهور در اکرام تک تک افراد فقراء که فرضاً ده تا می باشند. ما معقدیم که موضوع حجیت، آن ظهور واحد مستقل است. لذا یک منجز داریم اما ده تنجیز داریم.

مثال روشنتر این است که اگر شخصی به سه نفر عادل اشاره کند بگوید این سه نفر فاسقند این سه دروغ گفته است یا یک دروغ گفته است؟ این یک دروغ گفته است نه سه تا. بله گفته است که زید و عمرو و بکر فاسق است این تحلیلی است نه انحلالی. اما همین کلام یک اهانت است یا سه اهانت است؟ سه اهانت است این کلام مصداق اهانت زید، اهانت عمرو، اهانت بکر می باشد اما مصداق اهانت مجموع نمی باشد چرا که مجموع امر ذهنی ماست و در خارج مجموع نداریم.

این فرق بین تحلیل و انحلال است که به لحاظ کذب تحلیلی است اما به لحاظ اهانت انحلالی است.

این نظیر انشاء و طلب است این که به عبادش می گوید که نماز بخوانید که یک انشاء است اما ده طلب است. همین انشاء مصداق «الطلب من زید» است و همین انشاء واحد مصداق «الطلب من عمرو» و می باشد.

این معنای تقدیم مقید بر مطلق است یعنی ما از این حجیتهای انحلالی، بعد از آمدن مقید بقاء رفع ید می کنیم. یعنی بقاء دیگر حجت و تنجیزی نمی باشد. یعنی ظهور است اما دیگر حجت ندارد.

نکته: أن موضوع التقييد وصوله لا صدوره.

علماء می گوید که ما یک مقید داریم و یک وصول مقید داریم می گویند که زمان افتادن از حجت، وصول مقید است. مولا فرموده است: «اکرم الفقیر» و بعد می فرمایند: «لا تکریم الفقیر» اما این خطاب دوم فردا به من می رسد و بعد می فهمم که امام این خطاب را دیروز فرمودند. خطاب اول تا الان که فردای دیروز باشد بر من حجت بوده است اما الان که کلام امام به من رسید از الان به بعد این کلام مطلق امام نسبت به من حجت نمی باشد.

به عبارت دیگر تمام الموضوع وصول است و اصلاً ورود و صدور مهم نمی باشد اگر راوی بگوید که امام فرمودند: «لا تکریم خالدا» در حالیکه امام فرموده اند: «لا تکریم

زیدا» بعد از رسیدن این کلام غلط راوی به من، دیگر آن کلام اول برای من حجت نمی باشد لذا صدور موضوع نمی باشد بلکه وصول موضوع است.

لذا بر وجوب اکرام خالد دیگر برای من منجزی نمی باشد و در مورد اکرام زید هم معذر داریم.

هذا تمام الكلام فی الجهة الثانية.

الجهة الثالثة: فی تقديم التقييد على غيره.

در بحث تعارض ادله جمع عرفی که بحث می شود انحائی دارد.

تارة خطاب مطلق و مقیدی داریم علماء دائماً مطلق را بر مقید حمل می کنند که این یکی از جمعهای عرفی است اما دائماً بر بقیه مقدم می کنند.

مثلاً امام فرموده اند: «اکرم الفقیر» و بعد مولا فرموده است: «لا تکریم زیدا» مطلق را بر مقید حمل می کنند و می گویند که اکرام زید واجب نمی باشد. در حالیکه در اینجا جمع عرفی دیگری هم است به این که گفته شود که مقتضای جمع عرفی این است که مراد از خطاب اول استحباب اکرام جمیع افراد فقیر است. که با این جمع هم تنافی بین دو خطاب برداشته می شود چرا که خطاب اول می گوید که اکرام مستحب است و خطاب دوم می گوید که اکرام زید فقیر هم واجب نمی باشد.

این بحث مبسوطش در تعارض ادله می آید تنها یک وجهش را ذکر می کنیم و آن غلبه این جمع عرفی است یعنی یک فرد شایعی است نسبت به سایر اقسام و این شیوع باعث می شود که این جمع عرفی ظهور داشته باشد تا جمعهای عرفی دیگر. یعنی این ظهور فعلی متکلم است.

الفصل الرابع فی المَجْمَل و المَبِين.

مجممل و مبين در نزد علمای اصول معنای اصطلاحی ندارد بلکه همان معنای عرفی و لغوی مراد است مبين يعنى واضح و مجمل يعنى مبهم و غير واضح. ابتداءً مباحث مجمل را که مطرح می کنیم مقدمه ای است که برای رفع اجمال چه باید کرد؟

اجمال تارة در مدلول تصویری است و تارة در مدلول تصدیقی است لذا در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول الاجمال فی المدلول التصوری

مقام دوم الاجمال فی المدلول التصدیقی.

مقدمة: فی المدلول التصوری و التصدیقی علی قول المشهور.

مقدمه ای در مورد مدلولی تصویری و تصدیقی:

بحث مدلول تصویری و تصدیقی را در اینجا به اجمال می گوئیم مبحث مدلول تصدیقی بحث مبسوطی را دارد که در آینده در بحث ظهورات بحث خواهد شد. در اینجا چون نیاز داریم بحث می کنیم و الا اگر احتیاج نبود بحث نمی کردیم. علماء مدلول را به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم کرده اند. مدلول تصدیقی را به جدی و استعمالی تقسیم کرده اند.

المدلول التصوری: هو صورة أو نفس المعنى أو فرده عند الذهن.

در مدلول تصویری مطالبی که گفته می شود تمام مطالبی است که مشهور قائل هستند.

مشهور قائلند که تمام دوال الفاظ و دوال لفظی ما وضع شده است برای معنایی حال یا آن معنا اسمی است یا معنای حرفی است.

بنابراین در علم اصول دال لفظی دائماً تقسیم می شود به دو قسم یا دال اسمی است یا دال حرفی است که در آینده مثالهایش گفته خواهد شد.

اصولیین در دال اسمی اینطور گفته اند که ذهن ما اینطور عمل می کند به محض شنیدن دال اسمی صورت معنای موضوع له و در دال حرفی خود معنا یا فردی از معنا به ذهن می آید.

پس مدلول تصویری یا صورت معنا در دال اسمی یا معنا در دال حرفی طبق نظر بعض مشهور و شاید مرحوم اصفهانی قائلند که فرد معنا به ذهن می آید.

تطبیق در مثال:

وقتی می گوئید: «زید عادل» در این کلام چند دال لفظی داریم: چهار دال لفظی. کلمه «زید»^۱ ماده کلمه «عادل» هیئت کلمه «عادل» هیئت جمله «زید عادل»^۲. دو دال اسمی است یکی «زید» و یکی ماده «عادل» دو دال هم حرفی می باشد یکی هیئت «عادل» و یکی هیئت «جمله» که یا فردی یا خود معنا به ذهن می آید.

این در رابطه با مدلول تصویری.

المدلول التصدیقی:

مدلول تصدیقی بر دو قسم تقسیم می شود: مدلول استعمالی و مدلول جدی. قبل از اینکه مدلول استعمالی و مدلول جدی را وارد بحثش شویم نکته ای در مورد مدلول تصدیقی گفته شود.

^۱ زید کلمه اش وضع شده است نه ماده اش.

^۲ تنوین را نگفتیم چرا که در نظر مشهور تنوین و هیئات وضعشان بالعلامیه است نه بالتسمیه و الان در حال بحث از دوالی هستیم که وضعشان بالتسمیه است.

انواع التصدیقات المفهم من التلفظ بالكلام:

قبلا توضیح دادیم یک لفظ نمی تواند مدلول تصدیقی داشته باشد در صورت تلفظ ما تصدیقاتی داریم که مربوط به قرائن و فعل گفتاری ما می باشد. مراد این تصدیقات است.

تصدیقات ما سه دسته می باشند یک دسته را می گوئیم مدلول تصدیقی و بقیه را اصطلاحا مدلول تصدیقی نمی گوئیم:

ما در هنگام شنیدن کلام تصدیقاتی برای ما حاصل می شود:

النوع الاول: التصديق الذي لا دخل لمضمون الكلام فيه.

دسته اول از تصدیقات، تصدیقاتی است که ربطی به مضمون کلام ندارد مثلا تصدیق می کنیم که متکلم عرب است، مرد است، سالم است، پیر است، یا جوان است. مرد بودن ربطی به مضمون کلام ندارد. به این مدلول تصدیقی نمی گویند.

النوع الثاني: التصديقات التي يفهم من المضمون الكلام مطلقا لا شخص هذا المضمون.

دسته دوم از تصدیقاتی که از تلفظ به یک کلام برای ما حاصل می شود عبارت است از تصدیقاتی که برای ما پیدا می شود این تصدیقات مرتبط با مضمون کلام می باشد اما مرتبط به شخص مضمون این کلام نمی باشد: مثل اینکه می فهمیم که شخص بی تربیت است یا بی سواد است این از مضمون کلام فهمیده می شود اما به شخص این مضمون ربطی ندارد. اگر به جای زید فلان فلان شده بگوید عمرو فلان فلان شده باز فهمیده می شود که بی تربیت است. یا روانشناسها می فهمند که شخص متواضعی است یا متکبر است.

النوع الثالث: التصديقات التي يوجبها شخص مضمون الكلام و هذا هو المراد من المدلول التصديقي الاصطلاحي.

دسته سوم از تصدیقاتی که از تلفظ به کلام برای مخاطب و سامع حاصل می شود عبارت است از تصدیقاتی که از شنیدن یک کلام برای ما حاصل می شود و شخص این

مضمون در این تصدیق اثر دارد یعنی تصدیقاتی است که در ارتباط با شخص مضمون این کلام است که این قسم را می گویند مدلولات تصدیقی کلام.

انواع المدلول التصديقي:

این مقدمه که روشن شد وارد این دو قسم می شویم:

در مدلول استعمالی و جدی تعریف واحدی را نداریم یعنی تعاریف کثیره ای ذکر شده است. بحث در مبحث ظهور می آید طبق مختار خودمان این دو را تعریف می کنیم.

اما المدلول التصديقي الإستعمالي: التصديق بأن المتكلم يستعمل الالفاظ بأى من المعانى العرفية.

وقتی مراد جدی و استعمالی گفته می شود تصدیق در آن است. قسم اول از مدلول تصدیقی است. هر لافظی که تلفظ به دال لفظی می کند دال اسمی باشد یا حرفی همیشه لافظ و متکلم الفاظی که تلفظ می کند با توجه به معنای عرفی آن این الفاظ را الغاء می کند اینطور نمی باشد که سجع و قافیه را به تنهایی بسنجد. کدام یک کلمه سجعش با قبلی درست در می آید خیر اینطور نمی باشد، حتی شاعر هم، هم معنا و هم سجع را در نظر می گیرد.

اولین مرحله از مدلول تصدیقی این است که من سامع بینیم که این متکلم و لافظ این لفظ را با توجه به کدام معنا بکار برده است تصدیق به این که این لفظ را با توجه به کدام معنا بکار برده است می شود^۱ مدلول تصدیقی اول یا استعمالی کلام.

^۱ دال تصدیقی من این است که می دانم که این شخص یکی از افراد عرف است و کلمات را با توجه به معنای عرفی آن به کار می برد خوب با توجه به این دال لفظی سوال پیش می آید که وقتی من می دانم که متکلم الفاظ را با توج به معنای عرفی آن بکار می برد چطور مدلول تصدیقی من این می شود که تصدیق کنم که متکلم با توجه به کدام معنا این کلمات را بکار برده است خوب فرض است که من می دانم که متکلم الفاظ را با توجه به معنای عرفی بکار برده است. جواب اینکه درست است که می دانی که با توجه به معنای عرفی استعمال می کند اما اینطور نمی باشد که همیشه این معنای عرفی پیش شما مشخص باشد تارة معنای عرفی مشخص نمی باشد و تارة لفظ، لفظ مشترک لفظی است لذا مشکلی نیست در عین حالی که می دانم که متکلم با توجه به معنای عرفی کلمه را بکار برده است، در عین حال شک داشته باشم که متکلم با توجه به کدام معنا این کلمه را بکار برده است.

متکلم می داند که هر لفظی را که بکار بگیرد در مرحله اول فقط معنای عرفیش به ذهن می آید و اراده متکلم در این مرحله اثری ندارد و این به تجربه اثبات شده است. ما هم می دانیم که همیشه در مدلول استعمالی متکلم با توجه به این معنای عرفی این کلام را بکار گرفته است.^۱

مثلا متکلم گفته است: «رایت زیدا» تصدیق من به این که زید این جمله را با توجه به معنای عرفیش بکار برده است این می شود «مدلول استعمالی».

المدلول التصديقي الجدي: التصديقات اللفظية التي لا تكون مدلولات استعمالية.

تمام تصدیقاتی که برای ما پیدا می شود که مربوط به شخص این مضمون این کلام است و مدلول استعمالی هم نمی باشد این مدلول جدی است حال مدلول اولی باشد یا ثانوی باشد یا ثالثی باشد و ... همه اینها مدلول جدی است که دایره وسیعی دارد. ما مراد تفهیمی را هم داخل جدی می کنیم. بخلاف مشهور که داخل در مراد استعمالی می کنند.

مدلول جدی اعم از مدلول جدی کلام یا لفظ و یا تکلم به این مضمون شخصی این کلام است، لذا از این نظر هم وسعت دارد.

حال که مدلول تصویری بنا بر مبنای قوم و مدلول تصدیقی استعمالی و جدی در نظر ما مشخص شد وارد در اصل بحث و مقامها می شویم:

المقام الاول: الاجمال فی المدلول التصوري.

تارة لفظی را که می شنویم معنای تصویری آن مشخص است یعنی صورت یا خود معنا یا فرد آن به ذهن می آید تارة این طور نمی باشد که سه قسم دارد:

^۱ شخص خواب مدلول استعمالی و جدی ندارد. لذا ما تصدیقی نداریم و فقط قضیه را تصور می کنیم. و حتی این کلام از دیوار هم صادر شود این تصور می آید چرا که تصور قهری است و ربطی به اختیار ما ندارد.

اقسام الاجمال التصوری:

القسم الأول: الاجمال المولود من عدم حضور صورة او نفس او فرد المعنى فى الذهن و المرجع العرف.

قسم اول از اجمال تصوری این است که اصلا صورتی یا معنایی یا فرد معنایی به ذهن نمی آید مثلاً می گوید: «رایت خالدا» چیزی به ذهن نمی آید چرا که اصلاً «خالدا» را نمی شناسم یا در «فتیمموا صعیدا» صورتی از معنای «صعیدا» به ذهن ما نمی آید یا از «حبذا» معنا یا فرد معنایی به ذهن نمی آید.

در این قسم برای رفع اجمال باید رفت سراغ لغت و عرف که ببینیم که معنای عرفی آن چه می باشد. تارة این دو معنای عرفی و لغوی یکی است و اینطور نمی باشد که دوتا باشند. معنای عرفی معنایی است که منصرف الیه است عند التلفظ که تارة معنای موضوع له است و تارة معنای موضوع له نمی باشد. اگر معنای لغوی باشد می شود معنای عرفی لغوی و اگر معنای لغوی نباشد معنای عرفی غیر لغوی. البته مراد عرفی است که آن لفظ صادر شده است که البته این انصراف اگر به حد وضع برسد می شود معنای عرفی لغوی.

القسم الثانى: الإجمال المولود من ابهام نفس المعنى و المرجع إن كان الاجمال عند السامع فقط، العرف و أن كان عند العرف لا مرجع له.

قسم دوم از اجمال تصوری این است که صورت یا معنا یا فرد معنای مبهمی به ذهن می آید.

مثل کلمه «غنا» که وقتی این کلمه را می شنویم صورتی به ذهن می آید اما صورت معنایی مبهم. پاره ای از الفاظ معنای مبهمی دارند. فرقی نمی کند که ابهام در نزد عرف هم باشد یا نه فقط این ابهام در نزد سامع باشد. ما قبول کردیم که اصلاً معنای عرفیش مبهم است. پاره ای اصطلاحات علوم مثل «وحدت وجود» که خود معنایش مبهم است نه این که معنای روشنی دارد و ما نمی فهمیم خودش در نزد قائلین به «وحدت وجود» دارای ابهام و تعاریف گوناگونی است. کلمه «حرج» معنای عرفیش ابهام دارد و لو

اصطلاح علمی نمی باشد. اما در نزد ما یک ابهامی دارد. این بخاطر این است که یا جزئی از عرف نمی باشیم یا کمتر با این الفاظ سرو کار داشتیم.

در این قسم هم که ابهام در معنا بود در اینجا اگر ابهام عرفی باشد نمی توان کاری کرد اما یک بار ابهام از ناحیه من است یعنی معنای عرفی مبهم نمی باشد اما همان عرفی در نظر من مبهم است اینجا هم مرجع عرف است.

دقت کنید در این قسم فقط حکم را می توان گفت یعنی اینکه چه معامله ای با آن باید کرد اما مرجعی باری رفع ابهام نمی باشد البته اگر این ابهام از ناحیه عرف آمد باشد نه از ناحیه سامع و مخاطب. مثل «حرج» که ما قائلیم که معنای عرفیش ابهام دارد.

القسم الثالث: الإجمال المولود من تعدد معنى اللفظ.

قسم سوم از اجمال تصویری عبارت است از اینکه به جای یک صورت یک معنا یا معنا یا فرد معنا چند تا صورت یا معنا یا فرد معنا به صورت مجمل به ذهن می آید بدون اینکه مراد استعمالیش مشخص باشد مثل «زید» که اسم سه نفر است. در ناحیه مدلول استعمالی مجمل است. هم مدلول تصویری و هم مدلول استعمالیش مجمل است.

در مورد سوم لفظ «زید» مبهم است اما معنایش مبهم نمی شود یعنی سه معنایش مشخص است.

حال که ما با یک لفظی برخورد می کنیم که چنین اجمالی دارد برای رفع ابهام چه باید کرد؟

اما در این قسم که چندین صورت معنا به ذهن می آید مرجع جناب متکلم است که باید از او سوال شود که حین الاستعمال با توجه به کدام معنا این کلام را صادر کرده است اگر متکلم نبود نوبت می رسد به اصل عملی.

المقام الثانی: الإجمال فی المدلول التصديقي:

مقام دوم در مورد اجمال در مدلول تصدیقی است که این مدلول تصدیقی دو نوع بود لذا اجمال در ناحیه مدلول تصدیقی هم دو نوع می شود:

الاجمال فی المدلول الاستعمالی:

در اجمالات تصدیقی تارة این مدلول استعمالی برای ما مجمل است.

الاجمال الاستعمالی غیر المنشی من الاجمال التصوری: مرجع رفع الاجمال المتکلم.

این مدلول استعمالی که مجمل است این اجمال تارة مرتبط با اجمال در مدلول تصویری نمی باشد و از اجمال در مدلول تصویری ناشی نشده است مثل اینکه متکلم گفته است: «رایت زیدا» زید در ذهن من اسم یک نفر است و آن «ابن عمرو» است و من وقتی گفتم: «رایت زیدا» ابن عمرو را تصور کردم اما شک می کنم که متکلم هم با توجه به معنایی که من می دانم بکار برده است یا با توجه به معنای دیگری بکار برده است. در اینجا اجمال تصویری نداریم و اجمال استعمالی داریم.

مرجع در مدلول استعمالی عین مرجع اجمال تصویری است مثلاً می دانم که متکلم لفظ را با توجه به معنای عرفی استعمال کرده است اما نمی دانم که با کدام معنای عرفی استعمال کرده است که رجوع می شود به متکلم.

دقت کنید تصور دائر مدار انس ذهنی و معنای شرطی شده ی با ذهن شما است لذا تصور آن قهری است نه اینکه دائر مدار احتمال باشد لذا می توانم من تصویری داشته باشم اما احتمال معنای دیگری را بدهم این مقدار که احتمال معنای دیگری را هم می دهم، باعث اجمال تصویری نمی شود لذا در اجمال استعمالی قسم اول، اجمال تصویری نمی باشد اما درعین حال موجب اجمال استعمالی می شود.

الاجمال الاستعمالی المنشئ من الاجمال التصوری: مرجعها مرجع الاجمال التصوری.

تارة این اجمال استعمالی ناشی می شود از اجمال تصوری مثلاً متکلم گفت: «رایت زیدا» در ذهن من معنای دو نفر آمد یکی «ابن عمرو» و یکی «ابن بکر» اما نمی دانم که متکلم کدام را اراده کرده است. اینجا اجمال در مدلول استعمالی ناشی از اجمال در مدلول تصوری می باشد.

اگر منشأ این اجمال استعمالی که اجمال در ناحیه تصور است این خودش دو قسم است چرا که اجمال در ناحیه تصور دوتا بود یا اینطور است که من معنای عرفی را نمی دانم که مرجع در اینجا عرف است یا خیر منشأ این است که معنای عرفی هم مجمل می باشد برای رفع این اجمال دیگر مرجعی نیست.

البته باید توجه داشت که دائماً اینطور نمی باشد که اجمال تصوری هر جا باشد، اجمال استعمالی هم است مثل اینکه معنای «غنا» مجمل است اما می دانم که این مجتهد وقتی می گوید: «غنا» کدام معنا را اراده کرده است. اینجا اجمال تصوری است اما اجمال استعمالی نمی باشد.

این اجمال استعمالی فی حد نفسه مهم نمی باشد مهم این است که مدلول استعمالی نقش مهمی در مدلول جدی بازی می کند.

نکته:

باید توجه داشت این اجمال تصوری با پیش فرض این است که استعمال لفظ در بیش از معنا محال است یا خلف فرض است یعنی این لفظ در این استعمال، استعمال در یک معنا شده است.

الاجمال فی المدلول الجدی:

گاهی ما در مدلول تصوری و استعمالی گیر نمی باشیم و در مراد جدی گیر داریم مثلاً نمی دانیم که این کلمه در کلام متکلم عموم و اطلاق دارد یا خیر.

یکی از امثله معروف آن استعمال حقیقی و مجازی است. می دانید که استعمال را تقسیم می کنند به استعمال مجازی و حقیقی که سه نظریه در این استعمال مجازی و حقیقی می باشد:

نظریه اول که اختلاف در مدلول تصویری است این نظریه را مرحوم صدر پذیرفته است که این دو استعمال در مدلول تصویری اختلاف دارند که این نظریه از عجائب است.

نظریه دوم نظریه مشهور است و لو اینکه خود مشهور خودشان دقت نکرده بودند که فارق این دو استعمالی دقیقاً چیست. می توان نسبت داده به مشهور که اینها قائلند که اختلاف در مدلول استعمالی^۱ است یعنی در مدلول تصویری اختلافی ندارند اما اختلاف در مدلول استعمالی است اگر چه که تصریح نکرده اند اما از کلمات اینها فهمیده می شود که این اختلاف را در ناحیه مدلول استعمالی دیده اند.

نظریه سوم: نظریه سکاکی است که قائل بودند که اختلاف در مراد جدی است کما اینکه در نظر ما هم این همینطور است. ما می گوئیم که قرینه متصله دائماً در مدلول جدی تصرف می کند الا یک قرینه و آن قرینه در باب اشتراک است یعنی اگر در باب مشترک لفظی اگر قرینه ای بکار برده شود آنجا قرینه در مدلول استعمالی تصرف می کند مثلاً گفته است که «رایت زیدا فی المسجد» به قرینه «فی المسجد» می فهمم که «ابن عمرو» را اراده کرده است چرا که «ابن بکر» اصلاً به مسجد نمی رود. لذا قرینه «صارفه» در مدلول استعمالی تصرف می کند اما بقیه قرائن متصله در مراد جدی جدی تصرف می کنند.

شخصی گفته است «رایت اسدا» نمی دانم که «حیوان مفترس» را اراده کرده است یا «رجل شجاع» را که در اینجا در نظر مرحوم صدر اجمال تصویری است و در نظر

^۱ مراد ما، مدلول استعمالی در دیدگاه مشهور است که نتیجه اش با استعمالی ما یکی است.

مشهور اجمال استعمالی است و در نظر ما اجمال در مراد جدی است و این اجمال مراد جدی مثال زیاد دارد. مهمترین مسئله در مبحث ظهور همین مدالیل جدی لفظ است.

هر کجا که اجمال در مراد جدی ناشی از اجمال در مدلول استعمالی و مرجعیت عرف باشد در آن اجمال استعمالی مرجع در اجمال جدی هم عرف است اما اگر اجمال در مراد جدی به اجمال استعمالی بر نگردد یا برگردد و مرجع خود متکلم باشد، مرجع ما هم در رفع اجمال در مدلول جدی خود متکلم است. لذا در یک صورت اجمال در مراد جدی مرجعش عرف است و در غیر این یک صورت همیشه مرجع ما در رفع اجمال خود متکلم می باشد.

این هم بحث ما در اجمال تصویری و تصدیقی و مرجع رفع اجمال در این سه مورد.

هذا تمام الکلام فی المجمل و المبین.

و هذا تمام الکلام فی المطلق و المقید.

و هذا تمام الکلام فی مباحث الالفاظ.