

بسم الله الرحمن الرحيم

درس خارج اصول

استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

المقصد الخامس: في المطلق و المقيّد

مقرّر: حسین مهدوی نهاد

ج ۱ ۱۳۹۵/۰۶/۱۴

المقصد الخامس: المطلق و المقيد

در کفایه یک مقدمه برای علم اصول ذکر شده است همراه یک خاتمه، و هشت مقصد هم بین آنها بیان شده است. پنج مقصد اول در مورد مباحث الفاظ، و سه مقصد بعد در مورد مباحث عقلیه است. چهار مقصد اول در سال‌های گذشته بررسی شد، و اکنون مقصد پنجم که در مورد مطلق و مقید است شروع می‌شود. در این مقصد در کتاب کفایه چهار فصل مطرح شده است که به بررسی آنها خواهیم پرداخت:

فصل اول: تعریف مطلق و مقید

در فصل اول در مورد تعریف مطلق و مقید و الفاظ آنها بحث خواهد شد. این فصل ضمن جهاتی مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

الجهة الاولى: تعريف المطلق و المقيد

کلمه مطلق در لغت به معنای «مرسل» و «آزاد» و «بدون قید» است، و مقید به معنی «با بند» و «با قید» است. در علم اصول با توجه به همین معنای لغوی، اصطلاح مطلق و مقید جعل شده است. لفظی که قید ندارد «مطلق» است، و لفظی که قید داشته باشد متصف به «مقید» می‌شود. به عنوان مثال در «تجب الصلاة» یا «الصلاة واجبة»، لفظ «صلاة» مطلق است. در مثال «تجب الصلاة مع الطهارة»، نیز لفظ «صلاة» مقید است. توجه شود که در این مثال مجموع «صلاة» و «طهارة» مقید نیست، بلکه تنها لفظ «صلاة» مقید است. به هر حال «مطلق» و «مقید» دو عنوان برای لفظ است، که برخی الفاظ متصف به «مطلق» و برخی متصف به «مقید» می‌شوند.

با دقت و توضیح بیشتر این تعریف، تفاوت این بحث با دو اصطلاح اصولی دیگر یعنی «مطلق» و «مشروط» معلوم می‌شود. پس چهار اصطلاح وجود دارد، که تفاوت «مشروط» با «مقید»، و تفاوت «مطلق» در مقابل «مشروط» با «مطلق» در مقابل «مقید» باید توضیح داده شود. به عنوان مقدمه هر تکلیف (وجوب و حرمت)، متقوم به دو رکن است: متعلق و موضوع؛ تکلیف بدون این دو محال است. در خطاب تشریع یا تکلیف اگر قیدی باشد، از سه صورت خارج نیست:

الف. این قید، قید متعلق است؛ به عنوان مثال اگر مولى در خطاب تشریع بگوید «تجب الصلاة مع الطهارة»، قید «طهارة» قیدی برای متعلق تکلیف یعنی «صلاة» است. به واجبی که چنین قیدی داشته باشد، واجب مقید گفته می‌شود.

ب. قید موضوع است؛ به عنوان مثال اگر بگوید «يجب الحج على المكلف المستطيع»، قید «مستطيع» قیدی برای موضوع تکلیف یعنی «مکلف» است. به واجبی که چنین قیدی داشته باشد، واجب مشروط گفته می‌شود.

ج. قید حکم و تکلیف است؛ به عنوان مثال اگر بگوید «الصلاة واجبة عند الزوال»، قید «عند الزوال» قیدی برای حکم یعنی «وجوب» است. به واجبی که چنین قیدی داشته باشد، واجب مشروط گفته می‌شود.

تفاوت مشروط و مقید

با توجه به این مقدمه، واجب مقید واجبی است که متعلق تکلیف در آن قید دارد؛ و واجب مشروط هم واجبی است که موضوع یا حکم در آن قید دارد. البته این به لحاظ مقام دلالت و لفظ است. اما آیا واقعاً قید موضوع و حکم دو قید متفاوت هستند، یا یکی هستند؟ و اگر یکی هستند، کدام قید به قید دیگر برمی‌گردد؟ مشهور بین علمای اصول، این است که این دو قید لباً یک قید هستند، و مشهور هر دو را قید حکم می‌دانند. اما به نظر می‌رسد هر چند هر دو لباً یکی هستند، اما هر دو قیدی برای موضوع می‌باشند، زیرا محال است که یک تکلیف قید بردارد. بلکه در مقام لفظ و دلالت ممکن است تکلیف مقید شود، اما تمام قیود حکم و تکلیف به قیود موضوع برمی‌گردد، که این بحث قبلاً در بحث واجب مشروط به طور مفصل بیان شد.

تفاوت مطلق در مقابل مشروط با مطلق در مقابل مقید

با توجه به این مقدمه که تنها دو قید متعلق، و قید موضوع وجود دارد، و اینکه اگر متعلق قید داشته باشد واجب مقید شده و اگر موضوع قید داشته باشد واجب مشروط می‌شود، تفاوت بین مطلق در مقابل مشروط با مقابل مقید هم معلوم می‌شود. مطلق در مقابل مقید به این معنی است که متعلق تکلیف قیدی ندارد؛ و مطلق در مقابل مشروط به این معنی است که موضوع تکلیف قید ندارد.

به عنوان مثال اگر مولى بگوید «اکرام العالم واجب»، متعلق این تکلیف همان «اکرام»، موضوع آن همان «عالم»، و تکلیف نیز همان «وجوب» است. اگر گفته شود اکرام مطلق است به این معنی است که متعلق تکلیف قیدی ندارد؛ و اگر گفته شود عالم مطلق است به این معنی است که موضوع تکلیف مشروط نیست؛ و اگر گفته شود وجوب مطلق است به این معنی است که خطاب و تکلیف شرطی ندارد، و به معنای مقید نبودن واجب نیست.

به عبارت دیگر در این مثال پنج چیز وجود دارد: اکرام، و عالم، و وجوب، و خطاب، و تکلیف. از بین اینها تنها امر اول متّصف به مقیّد یا مطلق است، یعنی اکرام مطلق در مقابل مقیّد است. اما چهار امر دیگر (عالم و وجوب و خطاب و تکلیف) متّصف به مشروط یا می‌شوند، یعنی مطلق در مقابل مشروط هستند.

فعلیت واجب مشروط به فعلیت موضوع است، که فعلیت موضوع هم به فعلیت قید و شرطش است. پس فعلیت واجب مشروط هم به فعلیت قید و شرط است.

ج ۲ ۹۵/۰۶/۱۵

الجهة الثانية: فی اعتبارات الماهية

در بحث مطلق و مقیّد به مناسبت برای ورود به بحث موضوع له اسم جنس، بحث از اعتبارات ماهیت هم مطرح شده است. ابتدا همین بحث اعتبارات به عنوان مقدمه مطرح شده، و سپس در جهت بعد موضوع له اسم جنس بحث خواهد شد.

در این بحث مراد از اعتبار همان لحاظ و تصوّر است، یعنی بحث در انحائی است که یک ماهیت را می‌شود تصوّر کرده یا در ذهن لحاظ کرد. قبل از ورود به اصل بحث، باید کلمه ماهیت توضیح داده شد:

معانی ماهیت

عنوان «ماهیت» چهار اصطلاح دارد، که دو اصطلاح اول در حکمت، و اصطلاح سوم و چهارم در کلمات اصولیون به کار می‌رود:

الف. «ما يقال فی جواب ما هو»: رائج ترین اصطلاح ماهیت در حکمت همین اصطلاح است، و کثیراً در کلمات علمای دیگر هم به همین معنی به کار می‌رود. در حکمت ماهیت تعریف شده است به «ما يقال فی جواب ما هو». حکماء متوجه شده‌اند تمام موجودات دو حیثیت کاملاً متمایز دارند: یکی حیث وجود که بین تمام افراد موجود مشترک است؛ و دیگری حیث ذات و حقیقت که پاره‌ای از موجودات در آن مشترک و پاره‌ای متفاوتند، و به این حیث «ماهیت» گفته می‌شود. به عنوان مثال ذات زید و درخت متفاوت هستند، اما ذات زید و عمرو مشترک هستند، و ذات و حقیقت زید و عمرو یکی است. در این تعریف ماهیت از عنوان مشیر استفاده شده است، زیرا «ما يقال فی جواب ما هو»، یعنی سوال از حقیقت شیء جوابی دارد که آن جواب ماهیت است. هر موجود یک ماهیت دارد یا مشترک یا متفاوت، اما موجودی فاقد ماهیت نیست، هرچند بعدها از طریق برهان به موجودی رسیدند که ماهیت ندارد. این دو حیث موجودات تحلیل ذهنی است نه اینکه انضمام باشد. بعدها فلاسفه متوجه

شدند مفاهیم ذهنی نیز دو دسته‌اند که پاره‌ای از مفاهیم از ماهیت و ذات انتزاع شده است، و برخی نشده است. به همین علت مفاهیم تقسیم به «ماهوی» و «غیر ماهوی» شده است. دسته اول مانند مفهوم «شجر» و «حجر» و «انسان»، و دسته دوم مانند مفهوم «وجود» و «موجود» و «معدوم» و «عدم». در لسان متأخرین به مفاهیم ماهوی، «مفاهیم حقیقی» گفته شده و به مفاهیم غیر ماهوی نیز «مفاهیم اعتباری» گفته می‌شود. مفهوم اعتباری هر مفهومی است که از ماهیت انتزاع نشده باشد، که تقریباً اکثر مفاهیم ذهنی، از قسم اعتباری هستند و ماهوی نیستند.

ب. «ما به الشیء هو هو»: این اصطلاح نیز در کلام حکماء است. گفته شده ماهیت یعنی «ما به الشیء هو هو». فلاسفه به اشیایی برخوردند که در عین تحقق خارجی و عینی فاقد ماهیت هستند. مانند مفهوم وجود که تحقق دارد و معدوم نیست، اما وجود زید تحلیل به وجود و ماهیت نمی‌شود، و یا مانند حق تعالی که موجودی است که در ذهن هم تحلیل به وجود و ذات نمی‌شود. لذا معنای وسیعی از ماهیت ساخته شد که شامل این دسته از مفاهیم و حقائق هم بشود.

ج. «معنای عام»: اصطلاح سوم در کلمات اصولیون است، البته نه اینکه اصولیون ماهیت را به معنای اول و دوم به کار نمی‌برند. ماهیت در کلام اصولیون گاهی در این اصطلاح به کار می‌رود، اما در کلام فلاسفه ماهیت در این اصطلاح به کار نمی‌رود.

به عنوان مقدمه دو عنوان «معنی» و «مفهوم» باید توضیح داده شود تا این اصطلاح بیان شود. مقدمه اینکه تمام الفاظی که دارای وضع هستند، اسم یا علامت می‌باشند. «اسم» یعنی نام برای شیئی از اشیاء مانند «زید»، «انسان»، «دیوار»؛ و «علامت» یعنی لفظی که اسم برای اشیاء نیست مانند «من»، «الی»، «هو»، «الذی»، «هذا». هر اسم دارای یک مسمی است که به آن «معنی» گفته می‌شود. معنی دو قسم است: معنای خاص و عام؛ به عنوان مثال معانی «زید» و «هیمالیا» و «قم» و «ایران» معانی خاص هستند، و معانی «رجل» و «کتاب» و «انسان» و «فلز» نیز معانی عام هستند. مفهوم غیر از معنی است، زیرا صورت معنی در ذهن «مفهوم» است. صورت غیر از تصویر است، مثلاً تصویر زید در ذهن می‌آید اما این مفهوم زید نیست. مثلاً ممکن است مفهوم زید، «فرزند عمرو و برادر خالد بودن» باشد، که این صورت زید در ذهن است. اکثر معانی فاقد تصویر هستند، مانند «وجود» و «عدم» و بنابراین «مفهوم» به یک لفظ نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال این مورچه که در مقابل هست، صورت معنایی دارد که مفهوم برای لفظ مرکب «این مورچه» است، به خلاف صورت معنای مورچه که مفهومی برای لفظ «مورچه» است.

با توجه به این مقدمه در کلام اصولیون ماهیت کثراً در اصطلاح «معنای عام» به کار می‌رود. به عنوان مثال ماهیت «نماز» یا «بیع» یا «کتاب» یا «ضارب» از این قبیل است. در این مثال‌ها مهم نیست این مفاهیم، ماهیت

به معنای اول باشد یا نباشد، بلکه مهمّ این است که معنای عامّ داشته باشد. به همین معنی عامّ (نه مفهوم لفظ) ماهیت گفته می‌شود.

د. در کلام اصولیون ماهیت در اصطلاح دیگری یعنی مطلق «معنی» هم به کار رفته است. در این اصطلاح تفاوتی ندارد که معنی عامّ باشد یا خاصّ باشد. به عنوان مثال در بحث موضوع له اعلام مانند زید، بحث شده است که این لفظ برای وجود زید وضع شده است یا برای ماهیت زید یا برای مجموع آنها؟ به عبارت دیگر آیا لفظ زید نامی است برای ذات زید، یا برای وجود زید یا برای مجموع وجود و ذات زید؟ این در حالی است که معنای زید خاصّ است و عامّ نیست.

معنای مورد بحث در اعتبارات ماهیت

در بحث ما که عبارات ماهیت است، مراد اصولیون در ابتدا همان معنای سوم بوده است، زیرا این بحث هنگام بحث از اسماء اجناس مطرح شده است. اسم جنس همان لفظی است که اسم بوده، و عامّ است. وقتی به این مناسبت وارد بحث اعتبارات ماهیت شده‌اند، لذا مرادشان همان معنای سوم ماهیت است.

البته در مباحثی که مطرح می‌شود معنای سوم خصوصیتی ندارد، بلکه بحث در مورد معنای چهارم ماهیت هم جریان دارد. یعنی هر معنایی که در ذهن می‌آید چه عامّ چه خاصّ، به چند نحوه تصوّر می‌شود؟ به عبارت دیگر مفهوم‌گیری از یک معنی (عامّ یا خاصّ) به چند صورت ممکن است؟ پس با توجه به منشأ این بحث ممکن است گفته شود مراد اصولیون معنای سوم است، و با توجه به مباحثی که مطرح شده است ممکن است گفته شود مراد معنای چهارم است.

اصل بحث این است که یک ماهیت (معنی) اگر بخواهد تصوّر شود یعنی صورتش در ذهن آید، به چند نحوه ممکن است تصوّر شود (حکماء قوه عاقله را مدرک صورت و قوه متخیله را مدرک تصویر شیء می‌دانند، پس صورت هر شیء اگر در قوه عاقله آید «صورت» و اگر در قوه متخیله آید «تصویر» است)؟

ج ۳ ۹۵/۰۶/۱۶

انحاء تصوّر ماهیت

تصوّر معنی یا ماهیت در ذهن تنها به سه شکل ممکن است: معنی بدون وصف؛ معنی با وصف وجودی؛ معنی با وصف عدمی؛ به عنوان مثال در ماهیت و معنی انسان که همان حیوان ناطق است، این سه نحوه تصوّر ممکن است:

الف. گاهی تنها این معنی بدون قید و وصفی به ذهن می‌آید مانند «الانسان». به این قسم «ماهیت لابشرط» گفته می‌شود.

ب. گاهی این معنی همراه وصفی مانند عالم تصور می‌شود. ذهن در مرحله تصور این قدرت را دارد که تصاویر را به ذهن آورد، و هر تصرفی که می‌خواهد با آن تصویر انجام دهد، به عنوان مثال زید عمامه سفید دارد اما ذهن می‌تواند با رنگ سیاه آن را تصور نماید. همینطور ذهن می‌تواند «الانسان العالم» را تصور نماید که صورت معنی انسان می‌باشد، اما همراه وصف عالم است، مانند اینکه تصویر زید همراه عینکی در ذهن آید. به این قسم «ماهیت بشرط شیء» گفته می‌شود.

ج. گاهی همان معنی همراه وصفی عدمی مانند غیر عالم به ذهن می‌آید مانند «الانسان غیر العالم». این قسم همان قسم دوم است تنها وصف آن عدمی است (اگر در اصول این تقسیم مطرح می‌شد دو قسم داشت زیرا وصف عدمی به دلیل نکته‌ای در حکمت است که اضافه شده است). به این قسم «ماهیت بشرط لا» گفته می‌شود. بنابراین انحاء تصور ماهیت سه نحوه است، و هر ماهیت یا معنایی به ذهن آید، قطعاً به یکی از این سه نحوه خواهد بود. باید توجه شود که مهم نیست این سه قسم دارای مصداقی باشند یا نباشند مانند «الانسان غیر المخلوق» که قسم سوم است و مصداقی ندارد، یا «الانسان الواجب وجوده» که قسم دوم است و مصداقی ندارد.

تفاوت اصطلاح اصولی معقول اول و ثانی با اصطلاح فلسفی آنها

در ضمن این بحث باید به دو نکته توجه شود: اول اینکه این سه عنوان ناظر به سه «مفهوم» است، و ناظر به معنی یا ماهیت نیست؛ و دوم اینکه در حکمت بحثی به عنوان «معقول اول» و «معقول ثانی» مطرح است و معقول ثانی هم تقسیم به «معقول ثانی منطقی» و «معقول ثانی فلسفی» شده است. توضیح این اصطلاحات در حکمت کمی پیچیده شده است، و مرحوم لاهیجانی در شوارق الالهام در اوایل کتاب این بحث را خوب توضیح داده است. اما اصولیون متأخر اصطلاحی به عنوان «معقول اول» و «معقول ثانی» ساخته‌اند که غیر از اصطلاح فلسفی بوده و اصطلاح خوبی است. توضیح اینکه «معقول ثانی» مفهومی در ذهن است که از مفهوم یا مفاهیم دیگر انتزاع شده است؛ و «معقول اول» مفهومی در ذهن است که از این قبیل نباشد (معقول همان مفهوم است که به سبب اینکه نزد مشهور مفهوم همان «صورت الشیء عند العقل» است، به آن معقول گفته شده است). این اصطلاح در ارتکاز اصولیون بوده که شاید اولین کسی که خوب آن را تبیین نموده است شهید صدر می‌باشد. بنابراین در اصطلاح اصولی معقول اول مانند مفاهیم «انسان»، و «وجود»، و «مثلت چهار ضلعی» بوده، و معقول ثانی مانند مفاهیم «مفهوم»، و «کلی»، و «جزئی» می‌باشد.

با توجه به این توضیح این سه مثال «الانسان» و «الانسان العالم» و «الانسان غیر العالم»، همه معقول اول در اصطلاح اصولی هستند.

ماهیت لابشرط مقسمی، معقول ثانی است

ذهن با نظر به سه مفهوم «الانسان» و «الانسان العالم» و «الانسان غیر العالم» که معقول اول هستند، می تواند مفاهیم دیگری بسازد. به عنوان مثال ذهن با در نظر گرفتن این سه مفهوم، قادر است چهار مفهوم دیگر بسازد:

الف. ذهن با نظر به مفهوم «الانسان» می تواند مفهوم «مفهوم الانسان الخالی عن القید» را بسازد که معقول ثانی است. تنها مصداق این مفهوم جدید همان «ماهیت انسان لابشرط» در ذهن است.

ب. ذهن با نظر به مفهوم «الانسان العالم» می تواند مفهوم «مفهوم الانسان المقيّد بالعالم» را بسازد که معقول ثانی بود، و تنها مصداق آن «ماهیت انسان بشرط شیء» در ذهن است.

ج. ذهن با نظر به مفهوم «الانسان غیر العالم» می تواند مفهوم «مفهوم الانسان المقيّد بغير العالم» را بسازد که معقول ثانی بوده، و تنها مصداق آن «ماهیت انسان بشرط لا» در ذهن است.

د. ذهن با نظر به هر سه مفهومی که معقول اولی است هم قادر است مفهوم «مفهوم الانسان» را بسازد که سه مصداق دارد، یعنی هر یک از سه مفهوم «الانسان» و «الانسان العالم» و «الانسان غیر العالم» در ذهن، یک مصداق برای آن می باشند.

از بین این چهار معقول ثانی، سه قسم اول نامی ندارند، اما قسم چهارم «ماهیت لابشرط مقسمی» نامیده شده است.

ج ۴ ۹۵/۰۶/۱۷

تنبیهات

در ادامه بحث از اعتبارات ماهیت، نیاز است چند نکته به عنوان تنبیه توضیح داده شود: امر اول اینکه آیا در تعقل اول، قسم رابعی در کنار اقسام ثلاثه وجود دارد یا نه؟ امر دوم اینکه کلی طبیعی بر کدام قسم منطبق می شود؟ امر سوم اینکه ماهیت مهمله یکی از اقسام هفتگانه است یا قسم مستقلی است؟

تنبيه اول: قسم چهارمی برای معقولات اولیه

محقق خوئی^۱ فرموده است در تعقل اول، مفهوم چهارمی هم وجود دارد. ایشان سه مفهوم معقول اول را پذیرفته است، با این تفاوت که نام قسم اول را تغییر داده است و «ماهیت مهمله» نامیده‌اند. بنابراین سه مفهوم «ماهیت مهمله» و «ماهیت بشرط شیء» و «ماهیت بشرط لا» وجود دارد و در کنار آنها قسم چهارمی هم هست. گاهی ماهیت همراه عدم تقیّد به وجود یا عدم یک شیء لحاظ می‌شود، بر خلاف قسم اول که در آن لحاظ عدم تقیّد نیست. به عبارت دیگر اگر تنها ذات و ماهیت لحاظ شود ماهیت مهمله (قسم اول) می‌شود؛ و اگر ذات و ماهیت همراه لحاظ عدم تقیّد به وجود یا عدم باشد قسم چهارم می‌شود. ظاهراً مراد مرحوم اصفهانی هم همین است، هرچند کلام ایشان دارای نوعی اجمال است.^۲

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۵۱۰: «الماهیة تارةً تلاحظ بما هی هی، یعنی أنّ النظر مقصور علی ذاتها وذاتیاتها ولم یلاحظ معها شیء زائد، وتسمی هذه الماهیة بالماهیة المهملة، نظراً إلى عدم ملاحظة شیء من الخصوصیات المتعینة معها فتكون مهملةً بالإضافة إلى جمیع تلك الخصوصیات حتی خصوصية عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتیة. وبكلمة أخرى أنّ النظر لم یتجاوز عن حدود ذاتها وذاتیاتها إلى شیء خارج عنها حتی عنوان إهمالها وقصر النظر علیها، فإنّ التعبير عنها بالماهیة المهملة باعتبار واقعها الموضوعی، لا باعتبار أخذ هذا العنوان فی مقام اللحاظ معها. فالنتیجة أنّ هذه الماهیة مهملة ومبهمّة بالإضافة إلى جمیع طوارئها وعوارضها الخارجية والذهنیة. وتارةً أخرى یلاحظ معها شیء خارج عن مقام ذاتها وذاتیاتها، وذلك الشیء إن كان عنوان مقسمتها للأقسام التالیة دون غیره سمّیت هذه الماهیة بالماهیة اللا بشرط المقسمی، وإن كان ذلك الشیء الخارج عنوان تجردها فی وعاء العقل عن جمیع الخصوصیات والعوارض سمّیت هذه الماهیة بالماهیة المجردة وفی الاصطلاح بالماهیة بشرط لا. وهی بهذا العنوان غیر قابلة للحمل علی شیء من الموجودات الخارجية، لوضوح أنّها لو حملت علی موجود خارجی لكانت مشتملةً علی خصوصية من الخصوصیات وهذا خلف الفرض. وهذه الماهیة تسمی بالأسماء التالیة: النوع، الجنس، الفصل، العرض العام، العرض الخاص، حیث إنّها عناوین للماهیات الموجودة فی افق النفس فلا تصدق علی الموجود الخارجي. وإن كان ذلك الشیء خصوصية من الخصوصیات الخارجية سمّیت هذه الماهیة بالماهیة المخلوطة، وفی الاصطلاح بالماهیة بشرط شیء، وهذه الخصوصية تارةً وجودية وأخرى عدمية. والأوّل کلحاظ ماهية الانسان مثلاً مع العلم، فإنّها لا تنطبق إلّا علی هذه الحصة فحسب، یعنی الانسان العالم دون غیرها، والثانی کلحاظها مثلاً مع عدم العلم أو عدم الفسق، فهی علی هذا لا تنطبق فی الخارج إلّا علی الحصة التي لا تكون متصفةً بالعلم أو بالفسق، فهذان القسمان معاً من الماهیة الملحوظة بشرط شیء. نعم، قد یعبر عن القسم الثانی فی الاصول بالماهیة بشرط لا ولكنّه مجرد اصطلاح من الاصولیین ولا مناقشة فیّه».

۲. نهاية الدراية، ج ۲، ص ۴۹۰: «اعلم أنّ كلّ ماهیة من الماهیات إذا لوحظت و كان النظر مقصوراً علیها بذاتها وذاتیاتها- من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها- فهی الماهیة المهملة التي لیست من حیث هی إلّا هی، و إذا نظر إلى الخارج عن ذاتها ففی هذه الملاحظة لا یخلو حال الماهیة عن أحد امور ثلاثة: أحدها أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عن ذاتها مقترنة به بنحو من الأنحاء، وهی الماهیة بشرط شیء. و ثانيها أن تلاحظ بالإضافة إليه مقترنة بعدمه وهی الماهیة بشرط لا. و ثالثها أن تلاحظ بالإضافة إليه لا مقترنة به و لا مقترنة بعدمه، وهی الماهیة لا بشرط. و حیث إنّ الماهیة یمکن اعتبار أحد هذه الاعتبارات و القیود معها بلا تعین لأحدها، فهی أيضاً لا بشرط - من حیث قید البشروطی، و قید البشروطلا، و قید اللابشرط، فاللابشرط حتی عن قید اللابشرطية هو اللابشرط المقسمی، و اللابشرط بالنسبة إلى القیود التي یمکن اعتبار اقترانها و عدم اقترانها، هو اللابشرط القسمی».

به نظر می‌رسد این بیان صحیح نیست. توضیح اینکه همانطور که گفته شد، در تعقل اول تنها به سه نحوه ممکن است یک ماهیت تصور شود. در کلام ایشان با لحاظ عدم تقید، قسم چهارم شکل گرفته و با عدم لحاظ چیز دیگر قسم اول شکل می‌گیرد. این سوال از ایشان مطرح می‌شود که «عدم تقید» که ممکن است کنار ماهیت باشد یا نباشد، به نحو تصور است یا به نحو تصدیق؟ اگر مراد عدم تقید در تصور باشد، مفهوم به دست آمده «الانسان الخالی عن التقييد بوجود شيء و عدمه» خواهد شد، که در این صورت معقول ثانی خواهد بود؛ زیرا تقید تنها در ذهن است و در خارج نیست، پس اگر تقید در مفهوم اخذ شود این مفهوم تبدیل به معقول ثانی خواهد شد. پس از بحث ما که در مورد معقولات اولیه است، خارج است. اگر هم مراد عدم تقید در تصدیق باشد، همان مفهوم انسان تصور شده است که یک تصدیق در کنار آن وجود دارد. در این صورت نیز این تصدیق کارآمد نیست زیرا بحث در تقسیمات تصور ماهیت است، و وجود یا عدم یک تصدیق در کنار آن مهم نیست (مانند اینکه انسان تقسیم شود به انسانی که کنارش حجر هست و انسانی که نیست). به عبارت دیگر اینکه در کنار تصور یک تصدیق هم باشد یا نباشد، موجب تغییر آن تصور نشده و ربطی به اصل بحث ندارد.

در نتیجه در تعقل اول تنها سه نحوه تصور ماهیت ممکن است. بحث ماهیت مهمله ایشان هم خواهد آمد.

تنبیه دوم: کلی طبیعی

به نظر می‌رسد «کلی طبیعی» همان «ماهیت لابشرط قسمی» بوده، و قسم جدیدی خارج از این اقسام نیست. به عنوان مقدمه همانطور که توضیح داده شد، هر لفظی که اسم است دارای یک مسمی می‌باشد که به آن «معنی» گفته می‌شود. معنی نیز تقسیم به معنای عام مانند حجر، و معنای خاص مانند زید می‌شود. صورت معنی در ذهن هم «مفهوم» است که در منطق تقسیم به کلی و جزئی می‌شود. اگر صورت معنی خاص در ذهن آید، «مفهوم جزئی»، و اگر صورت معنی عام در ذهن آید، «مفهوم کلی» خواهد بود.

با توجه به این مقدمه، «کلی طبیعی» مفهومی کلی است؛ زیرا دارای معنای عام است. قید «طبیعی» نیز به معنای ماهیت و نوع می‌باشد، یعنی «الصورة الطبيعية» همان «الصورة النوعية» است. با توجه به این توضیح معلوم می‌شود که کلی طبیعی همان ماهیت به اصطلاح اول یعنی «ما يقال فی جواب ما هو» می‌باشد. بنابراین «کلی طبیعی» منحصر در «ماهیت لابشرط» خواهد بود.

باید توجه شود که مصادیق کلی طبیعی مانند مفهوم «الانسان»، معقول اول بوده و خود مفهوم «کلی طبیعی» معقول ثانی است. این معقول ثانی از تمام ماهیات لابشرط انتزاع شده است.

تنبيه سوم: ماهیت مهمله

تحلیل حقیقت ماهیت ذهن متأخرین را بسیار مشغول نموده است. در بیان حقیقت آن بین متأخرین سه قول وجود دارد:

- الف. قول اول از مرحوم آخوند است که ماهیت مهمله را «ماهیت لابشرط مقسمی» می‌دانند.
- ب. قول دوم از مرحوم اصفهانی و محقق خوئی است که ماهیت مهمله را قسیم ماهیت لابشرط قسمی می‌دانند.
- ج. قول سوم از شهید صدر است که ماهیت مهمله را همان «ماهیت لابشرط قسمی» می‌دانند.

ج ۵ ۹۵/۰۶/۲۰

حقیقت ماهیت مهمله: ماهیت لابشرط قسمی

همانطور که گذشت در حقیقت ماهیت مهمله سه قول وجود دارد: ماهیت لابشرط مقسمی؛ قسیم ماهیت لابشرط قسمی؛ ماهیت لابشرط قسمی؛ شهید صدر حقیقت ماهیت مهمله، را همان «ماهیت لابشرط قسمی» دانسته، و به مرحوم آخوند نسبت داده‌اند که ماهیت مهمله همان «ماهیت لابشرط مقسمی» است.^۱ به نظر می‌رسد مراد شهید صدر همان قول دوم (محقق خوئی و مرحوم اصفهانی) است؛ زیرا شهید صدر ماهیت لابشرط را همان مهمله می‌داند، که ماهیتی است که بدون قید یا وصفی باشد. تعریف محقق خوئی هم از ماهیت مهمله همین است که ماهیت بدون وصفی لحاظ شود (در مقابل ماهیت بشرط لا که ماهیت با لحاظ عدم تقید است). در نتیجه نزاع در حقیقت در دو قول است: ماهیت لابشرط قسمی، و ماهیت لابشرط مقسمی؛

هرچند عبارت مرحوم آخوند خالی از ابهام نیست، اما از ظاهر کلام ایشان در کفایه استفاده می‌شود که مرحوم آخوند «ماهیت لابشرط مقسمی» را همان «ماهیت لابشرط قسمی» یا «ماهیت مهمله» می‌داند، یعنی فقط ذات و ذاتیات بدون لحاظی، تصور شده است. پس در حقیقت در ماهیت مهمله نزاعی نیست، بلکه نزاع در «ماهیت لابشرط قسمی» است.^۲

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۴۰۷: «و کأنهم اتفقوا علی انها لیست الا بشرط القسمی و اختلفوا بعد ذلک فی انها الا بشرط المقسمی - کما ذهب إلیه صاحب الکفایة (قده) - أو غیر ذلک کما ذهب إلیه المحقق الأصفهانی (قده) و تابعة السید الأستاذ».

۲. کفایة الاصول، ص ۲۴۳: «فمنها اسم الجنس کإنسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض إلی غیر ذلک من أسماء الکلیات من الجواهر و الأعراض بل العرضیات و لا ریب أنها موضوعة لمفاهیمها بما هی هی مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتی لحاظ أنها کذلک. و بالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء أصلا الذی هو المعنی بشرط شیء و لو کان ذاک الشیء هو الإرسال و العموم البدلی و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه الذی هو الماهیة الا بشرط القسمی».

به هر حال اگر تنها ذات لحاظ شود و تقید یا عدم تقید هم لحاظ نشود، «ماهیت مهمله» خواهد بود. شهید صدر نام این قسم را «ماهیت لابشرط قسمی» نهاده است، که ما هم تابع ایشان هستیم. در نتیجه در اعتبارات ماهیت سه قسم وجود دارد که قسم اول سه نام دارد: کلی طبیعی؛ ماهیت لابشرط؛ و ماهیت مهمله.

اشکالی در ماهیت لابشرط قسمی

همانطور که گفته شد ماهیت مهمله همان ماهیت لابشرط قسمی است. در ماهیت لابشرط قسمی اشکالی شده است که چگونه این محمولات بر افراد حمل می شود مانند «الانسان کفور» و یا «الانسان جهول»؟ به عبارت دیگر اگر فقط ذات لحاظ شده است، چگونه محمولات مختلف بر آن حمل می شود؟ یعنی این محمولات همان خصوصیات هستند در حالیکه در ماهیت لابشرط، عدم دخل تمام خصوصیات لحاظ شده است.

بدون نقل جواب های دیگران و اشکال در آنها، جواب روشن این است که محمول دائماً مرتبط با «محکی» است و ارتباطی با مفهوم و حتی معنی ندارد. اگر گفته شود «الانسان فان» با لفظ انسان اشاره به افراد شده است. پس در تمام احکام و محمولات، محکی اسمی که موضوع است (یعنی مشار الیه آن) حقیقه دارای آن حکم است.

الجهة الثالثة: معنی اسماء الاجناس

همانطور که گذشت، بحث اعتبارات ماهیت مقدمه ای برای یکی از الفاظ مطلق یعنی «اسم جنس» می باشد. هر اسم ممکن است دارای معنایی خاص مانند «زید»، «مکة»، «عرفات»، و یا دارای معنایی عام مانند «حجر»، «شجر»، «ابيض»، باشد. در اصول، مراد از اسم جنس هر اسمی است که معنای عام داشته باشد. در اصول بحث شده است که موضوع له اسم جنس چیست؟ به عبارت دیگر موضوع له آنها ماهیت مطلقه است یا جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده است؟

مراد از ماهیت مقیده، همان «ماهیت بشرط شیء» و «ماهیت بشرط لا» است. ماهیت مطلقه هم ممکن است «ماهیت مهمله» باشد (اگر ماهیت مهمله را غیر از ماهیت لابشرط قسمی بدانیم)، و ممکن است همان «ماهیت بشرط لا قسمی» باشد (اگر ماهیت مهمله را همان ماهیت لابشرط قسمی بدانیم). جامع بین آنها نیز ممکن است «ماهیت مهمله» و یا «ماهیت لابشرط مقسمی» باشد، یعنی باید بحث شود که مراد از جامع چیست.

قبل از تحقیق این مسأله ثمره این است که اگر برای ماهیت مطلقه وضع شده باشد اطلاق مدلول لفظی خواهد شد، و اگر برای جامع وضع شده باشد، اطلاق مدلول مقدمات حکمت (مدلول غیر لفظی) خواهد شد.

موضوع له اسم جنس: معنی و ماهیت

در تحقیق این مساله ابتدا موضوع له اسم جنس را مشخص نموده، و سپس در مورد ثمره بحث خواهیم نمود. بحث در این است که اسم جنس برای چه وضع شده است، برای ماهیت مطلقه وضع شده یا برای جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده؟ اسم جنس برای هیچکدام وضع نشده است.

در اعتبارات ماهیت بحث در مورد سه مفهوم است، در حالیکه در بحث اسم جنس قطعاً عناوینی مانند «انسان»، اسمی برای مفهوم نیستند. به عبارت دیگر مفهوم «الانسان» یا مفهوم «مفهوم الانسان» نامی ندارند، و صورت ذهنی که مفهوم باشد مسمی نیست. بلکه اسم جنس برای خود «ماهیت» وضع شده است. البته در مرحله وضع باید معنی تصور شود، و بدون تصور معنی وضعی رخ نمی دهد. اگر معنی تصور شود، صورت آن در ذهن خواهد آمد؛ اما این صورت عنوان مشیری به «معنی» است، و اسم برای مشار الیه صورت وضع می شود. این معنی یا مشار الیه در کدام عالم است، عالم عین یا ذهن، و یا عالم واقع، و یا عالم اعتبار، و یا عالم وهم (عالم حقیقی اعم از عالم عین و عالم ذهن است)؟ به نظر می رسد معنی در عالم وهم است، یعنی مسمای لفظ «انسان» در عالم حقیقی یا اعتباری یا واقعی محقق نیست. بله فرد انسان در عالم عین موجود است، و آنچه در ذهن (عالم ذهن) موجود است صورت معنی است. بنابراین خود ماهیت در عالم وهم موجود است که ذات موهوم نامش «قلم» و «شجر» و مانند آن است. این ذات موهوم، افرادش فقط در عالم عین، و صورت ذهنی آن فقط در عالم ذهن محقق می شود. تحقق فرد ماهیت موهوم کافی است تا برای خود ماهیت اسم گذاشته شود، زیرا نام گذاشتن برای تمام افراد ماهیت (ماهیت مورچه، اسب، سنگ، و ...) موجب وضع های بسیار و عدم قدرت بر حفظ آنها خواهد بود. در نتیجه این بحث اعتبارات ماهیت، نباید مقدمه این بحث (موضوع له اسم جنس) قرار داده شود. بله می شود گفت وقتی واضع ماهیت انسان را تصور می کند، چه در ذهنش می آید که آن را عنوان مشیر برای ماهیت قرار می دهد؟ به هر حال موضوع له اسم جنس، همان ذات ماهیت است که امری موهوم است.

ج ۶ ۹۵/۰۶/۲۱

ثمره بحث از موضوع له اسم جنس

در ثمره بحث از موضوع له اسم جنس گفته شده است اگر موضوع له آن ماهیت مطلقه باشد، اطلاق مدلول لفظ خواهد شد؛ و اگر موضوع له اسم جنس جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده باشد، اطلاق مدلول لفظ نخواهد بود. به نظر می رسد این فرمایش صحیح نیست. قبل از توضیح یک مقدمه بیان می شود. در بحث دلالت گذشت که دلالت متقوم به دو رکن دال و مدلول می باشد. تقسیم دلالت به تصویری و تصدیقیه نیز به لحاظ مدلول است.

یعنی در دلالت تصوّریه، دالّ همان احساس یا تخیّل است که از آن به یک تصوّر منتقل می‌شویم؛ اما در دلالت تصدیقیه انتقال به مدلول از یک احساس یا تخیّل نیست، زیرا نمی‌شود از تصوّر به تصدیق منتقل شد، بلکه باید از تصدیقی به تصدیق دیگر منتقل شد. در دلالت تصدیقیه، دالّ باید تصدیق باشد، و حتی از یک تصدیق هم انتقال به تصدیق دیگر رخ نمی‌دهد، بلکه از لاقفلّ دو تصدیق به یک تصدیق انتقال رخ می‌دهد. به هر حال در دلالت تصدیقیه، دالّ نمی‌تواند یک لفظ باشد، بلکه چند تصدیق دیگر منشأ دلالت تصدیقیه است.

با توجه به این مقدمه و با توجه به اینکه اطلاق مدلول تصدیقی است (زیرا اطلاق یکی از افراد ظهور است، و ظهور نیز دلالت ظنیّه است، که این دلالت از افراد دلالت تصدیقیه می‌باشد)، ممکن نیست از یک لفظ یا تصوّر انتقالی به اطلاق رخ دهد. یعنی وقتی گفته می‌شود متکلم اراده اطلاق نموده، و یا وجوب مطلق است، این یک مدلول تصدیقی است که امکان ندارد از شنیدن لفظ به این تصدیق منتقل شویم. بلکه از چند تصدیق به اطلاق انتقال رخ می‌دهد، و در اصطلاح اصولی به این چند تصدیق که از آنها به اطلاق می‌رسیم، «مقدمات حکمت» گفته می‌شود (مقدمات حکمت دو یا سه قضیه تصدیقی است که در تعداد آن اختلاف هست). در نتیجه اطلاق ممکن نیست مدلول یک لفظ باشد زیرا مدلول لفظی فقط یک تصور است که نمی‌شود از آن به تصدیق منتقل شد.

الجهة الرابعة: التقابل بين الاطلاق و التقييد

وجود تقابل بین اطلاق و تقييد در بین اصوليون پذيرفته شده است. متقابلين دو شيء هستند که در مورد واحد از جهت واحد جمع نمی‌شوند. به عبارت دیگر ممکن است اطلاق محقق باشد یا تقييد، و یا هیچکدام محقق نباشند، اما هر دو نمی‌توانند در مورد واحد از جهت واحد محقق شوند. تقابل دارای چهار قسم می‌باشد: اول تقابل به سلب و ايجاب (تناقض)؛ دوم تقابل به ملکه و عدم مانند «عمی» و «بصر»، و یا «اعمی» و «بصیر»؛ سوم تقابل به تضاد؛ و چهارم تقابل به تضایف مانند ابوت و بنوت؛ در بحث تقابل بین اطلاق و تقييد در بین علماء کسی قائل به قسم چهارم (تقابل به تضایف) نشده است، اما سه قسم دیگر قائل دارد:

الف. مرحوم میرزا تقابل بین اطلاق و تقييد را تقابل به ملکه و عدم می‌دانند، که تقييد ملکه و اطلاق عدم است. یعنی در مواردی که شأن تقييد باشد، اگر تقييد محقق نشود، قطعاً اطلاق محقق خواهد بود.

ب. شهيد صدر تقابل بین اطلاق و تقييد را تقابل به سلب و ايجاب (تناقض) می‌دانند، که اطلاق همان سلب است و تقييد همان ايجاب است.

ج. مرحوم محقق خوئی نیز تقابل بین اطلاق و تقييد را تقابل به تضاد می‌دانند.

تحقیق در مسأله: تضادّ

در این بحث شهید صدر به نحوی جمع بین اقوال نموده، و دو قول دیگر را به نظر خود برگردانده‌اند. ایشان این اشکال را بر نظر مرحوم میرزا وارد نموده‌اند که بحث تقابل بین اطلاق و تقييد بحثی ثبوتی است، و در مورد اطلاق و تقييد اثباتی بحثی مطرح نیست؛ به عبارت دیگر این کلام میرزا را ناظر به اطلاق و تقييد اثباتی دانسته، و در اثبات پذیرفته‌اند که تقابل بین آنها تقابل به ملکه و عدم است.

سپس شهید صدر قول محقق خوئی را بر مبنای خودشان صحیح دانسته، و با مبنای دیگر ناتمام دانسته‌اند؛ یعنی اگر در حقیقت «ماهیت لابشرط قسمی» عدم تقييد هم لحاظ شود، تقابل بین آنها تقابل به تضادّ خواهد بود، اما اگر لحاظ نشود، تقابل بین آنها تقابل به تضادّ نخواهد بود. و با توجه به مبنای شهید صدر در مورد ماهیت لابشرط قسمی که لحاظ تقييد نمی‌شود، این قول را ناتمام دانسته است.

به نظر می‌رسد این جمع بین اقوال صحیح نیست، که با بیان نظر مختار در مسأله اشکال آن معلوم خواهد شد. توضیح اینکه باید در نظر گرفت چه اموری به اطلاق و تقييد متّصف می‌شوند، و سپس در هر امری بررسی شود که تقابل بین اطلاق و تقييد در آن امر از کدام قسم است. سه امر وجود دارد که متّصف به اطلاق و تقييد می‌شود که باید مستقلاً بررسی شود: عنوان مأخوذ در خطاب؛ واجب یا مطلوب؛ محلول حین الخطاب.

اطلاق و تقييد به لحاظ عنوان موجود در خطاب

مراد از عنوان همان متعلّقی است که در خطاب اخذ شده است مانند عنوان «اکرام» که در خطاب «اکرم العالم» و یا در خطاب «يجب الاكرام فی يوم الجمعة» اخذ شده است. در مثال اول عنوان اکرام مطلق است، و در مثال دوم (و یا مثال «اکرام العالم يوم الجمعة» که يوم الجمعة قيد ماده باشد) مقید است. در این موارد تقابل بین اطلاق و تقييد باید در دو خطاب تبلیغ و تشریع به طور مستقلّ بررسی شود:

الف. خطاب تبلیغ

در خطاب تبلیغ، عنوانی مانند «اکرام» ممکن است مطلق یا مقید یا مجمل باشد. پس تقابل بین آنها در این موارد تقابل به سلب و ایجاب نیست، زیرا در این موارد اجمال هم ممکن است. در نتیجه ممکن است تقابل به ملکه و عدم و یا به تضادّ باشد، که بستگی به تعریف اطلاق دارد. اطلاق عنوان خطاب، ممکن است تعریف به «عدم ذکر القید»، و یا به «ذكر اللفظ بلاقید» شود. در صورت اول تقابل بین آنها تقابل به ملکه و عدم است، و در صورت دوم تقابل به تضادّ است (زیرا دو امر وجودی می‌شوند). البته این دو تعریف اشاره به واقعیت نیستند لذا

می شود به هر شکل تعریف کرد، اما تعریف دوم را اختیار می نماییم زیرا اطلاق دیگری داریم که عدم ذکر قید است و آن «اطلاق مقامی» است. اما در این بحث در مورد «اطلاق لفظی» بحث می کنیم، لذا تعریف آن را «ذکر اللفظ بلاقید» قرار می دهیم. با توجه به این تعریف، تقابل بین اطلاق و تقييد تقابل به تضاد خواهد بود (البته ضد در اصطلاح فلسفی مراد نیست بلکه ضد در اصطلاح اصولی است).

با توجه به اینکه در کنار اطلاق و تقييد، قسم سومى به نام اجمال هم هست، پس تعريف دقيق اطلاق «ذکر اللفظ بلاقید فی حال کونه فی مقام البيان» خواهد شد. قید اول (بلاقید) موجب خروج تقييد از تعريف شده، و قید دوم (کونه فی مقام البيان) نیز موجب خروج اجمال از تعريف می شود؛ زیرا اجمال هم ذکر اللفظ بلاقید هست، اما در جایی که در مقام بیان نیست.

ب. خطاب تشریع

در خطاب تشریع نیز عنوان در متعلق اخذ می شود، به عنوان مثال مولى می گوید «اکرم العالم». برای تعیین رابطه بین اطلاق و تقييد در این موارد، باید این بحث مطرح شود که آیا در خطاب تشریع، اجمال ممکن است؟ اگر اجمال ممکن نباشد، اطلاق و تقييد دو ضد می شوند که ثالث ندارند؛ و اگر اجمال ممکن باشد، دو ضد می شوند که ثالث هم دارند. به هر حال با توجه به تعريف مختار^۱، در مورد اطلاق (ذکر اللفظ بلاقید)، تقابل بین آنها تضاد خواهد شد (اگر اجمال در خطاب تشریع ممکن نباشد، دو ضد هستند که ثالث ندارند؛ و اگر ممکن باشد، دو ضد هستند که ثالث هم دارند). پس در این صورت هم تقابل تضاد است.

ج ۷ ۹۵/۰۶/۲۳

اطلاق و تقييد به لحاظ واجب و مطلوب

گاهی گفته می شود واجب مقید یا مطلق است. به عنوان مقدمه، حقیقت تکلیف همان طلب یا ردع انشائی است. طلب انشائی فعلی از افعال مولى است (حکماء فعل را تقسیم به جوارحی و جوانحی می کنند، با توجه به این تقسیم این طلب انشائی هم جوارحی و هم جوانحی است؛ زیرا طلب انشائی متقوم به دو شیء است قصد و ابراز یا انشاء). طلب انشائی ممکن نیست بدون مطلوب انشائی باشد. مطلوب انشائی همان «واجب» یا «مطلوب»

۱. مقرر: با توجه به تعريف دیگر (عدم ذکر القید) نیز اگر اجمال در خطاب تشریع ممکن باشد، تقابل بین آنها تقابل ملکه و عدم است؛ و اگر ممکن نباشد، تقابل سلب و ایجاب است.

است. اگر مولی بگوید «اکرم العالم»، خود فعل مولی «طلب» بوده، و اکرام هم «مطلوب» است. پس مطلوب به این معنی فقط در خطاب تشریع است، و در خطاب تبلیغ ممکن نیست.

با توجه به این مقدمه، مطلوب ممکن است مطلق یا مقید باشد. در این مرحله نیز تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل به تضاد است؛ زیرا اگر طبیعی تحت طلب رود مطلق است (البته با برخی قیود دیگر)، و اگر حصه تحت طلب رود مقید است. پس اطلاق و تقیید دو امر وجودی هستند که تقابل بین آنها تقابل به تضاد است.

اطلاق و تقیید به لحاظ عالم لحاظ یا ذهن مولی (ملحوظ حین خطاب)

در مرحله لحاظ متکلم نیز باید تقابل بین مطلق و مقید بررسی شود که آیا دو امر وجودی هستند یا یک امر وجودی و یک امر عدمی، زیرا لحاظ مولی هم متصف به اطلاق و تقیید می‌شود. به نظر می‌رسد در این مرحله نیز اطلاق و تقیید دو امر وجودی هستند، زیرا اگر متکلم طبیعی را لحاظ نماید، مطلق محقق شده است؛ و اگر حصه لحاظ شود، مقید محقق شده است. پس در این صورت هم تقابل به تضاد است.

تنبيهات

با توجه به توضیحات داده شده، معلوم می‌شود در دو مرحله اخیر تقابل بین اطلاق و تقیید همان تقابل به تضاد است. در مرحله اول هم با تفصیلی که داده شده، تضاد خواهد بود. اما دو نکته وجود دارد که باید به آنها توجه نمود:

تنبيه اول: اطلاق و تقیید در عالم اثبات و ثبوت

در کلام علماء اصطلاح تقیید به لحاظ ثبوت و اثبات مطرح شده است. البته به شکل تفصیلی این دو مرحله را توضیح نداده‌اند، اما ظاهراً مراد از اثبات مرحله لفظ و خطاب است. در این مرحله با کلام علماء موافق هستیم، که مرحله اول (اطلاق و تقیید به لحاظ عنوان مأخوذ در خطاب) همان مرحله لفظ و خطاب است و مقام اثبات است. اما مراد آنها از مرحله ثبوت همین مرحله سوم (عالم لحاظ و ذهن مولی) است (زیرا در کلمات بزرگان قرائنی بر این مطلب به چشم می‌خورد، مثلاً محقق خوئی فرموده در اطلاق عدم تقیید هم لحاظ می‌شود، و شهید صدر در اشکال به این کلام فرموده است فقط طبیعی لحاظ می‌شود نه عدم تقیید، لذا هر دو ناظر به مرحله سوم هستند)، اما به نظر می‌رسد مرحله دوم (مطلوب انشائی) همان مقام ثبوت است؛ زیرا لحاظ مهم نیست بلکه آنچه

اهمیت دارد همین مرحله و مطلوب انشائی است. مرحله سوم یعنی ذهن و لحاظ مولی، تنها کاشف از مطلوب انشائی است. یعنی اصلاً مهم نیست در ذهن مولی چه آمده است، بلکه مهم مرحله طلب انشائی است. با توجه به این توضیح در مورد عالم ثبوت، پس تقابل بین اطلاق و تقیید در عالم ثبوت هم تقابل به تضاد است؛ زیرا اطلاق عدم لحاظ قید نیست (همانطور که شهید صدر فرموده است عدم لحاظ است)، بلکه اطلاق لحاظ طبیعی است. مطلوب انشائی مولی ممکن است طبیعی به نحو اطلاق باشد، یا حصّه باشد، یا طبیعی باشد به نحو اجمال که همان نتیجه تقیید را دارد زیرا به قدر متیقن اخذ می‌شود. به هر حال دو امر وجودی هستند که تقابل بین آنها تقابل به تضاد است.

تنبيه دوم: دو اصطلاح تضاد

همانطور که گفته شده در مقام ثبوت هم تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل به تضاد است. اما هر چند قائل به تضاد شدیم، اما این تضاد با قول به تضاد در کلام محقق خوئی تفاوت دارد. ایشان با این مبنا که اطلاق همان لحاظ عدم تقیید است، قائل به تضاد شده‌اند. اما به نظر می‌رسد هر چند در مرحله لحاظ باید گفت لحاظ عدم تقیید رخ خواهد داد، ولی باز هم این لحاظ تحت طلب نخواهد بود، بلکه تنها طبیعی تحت طلب است. پس چه مسلک شهید صدر باشد (اطلاق، عدم لحاظ است)، و چه مسلک محقق خوئی اطلاق، لحاظ عدم است)، در هر صورت لحاظ مهم نیست، بلکه مطلوب انشائی ملاک است که یا طبیعی و یا حصّه خواهد بود. به عبارت دیگر طلب اگر روی حصّه رود، مقید است؛ و اگر طلب روی طبیعی رفته و مقدمات حکمت هم تمام باشد، مطلق است؛ و اگر طلب روی طبیعی رفته اما مقدمات حکمت تمام نباشد، مجمل است؛ البته ما با خطاب تشریع مواجه نیستیم، بلکه با خطاب تبلیغ مواجه هستیم، لذا مرحله اول بسیار مهم است چون کاشف از ثبوت است. پس مرحله اول همان مرحله خطاب تبلیغ و کلام امام علیه السلام است.

فصل دوم: مقدمات حکمت

همانطور که گذشت اطلاق یک ظهور است، یعنی یک دلالت تصدیقه است. بنابراین باید دال آن هم تصدیق باشد، بلکه باید دو یا چند تصدیق باشد. به تصدیقاتی که نتیجه آنها تصدیق به مطلق بودن کلام است، «مقدمات حکمت» گفته می‌شود. اگر یکی از این مقدمات نباشد، تصدیق به اطلاق کلام هم حاصل نمی‌شود. در جمله «اکرم العالم»، یک هیئت امر وجود دارد، و یک ماده یا متعلق (اکرام) وجود دارد، و یک موضوع (عالم) هم وجود دارد. در هر سه اطلاق مطرح است. البته در مقابل اطلاق هیئت و موضوع، «اشتراط» مطرح است، و در مقابل اطلاق

ماده یا متعلق، «طبیعی» مطرح است. هر چند تقييد در مورد هیئت و موضوع به کار نمی رود (بلکه به آن مشروط گفته می شود)، اما این بحث در هر سه مطرح است. بحث هایی مانند اینکه در اطلاق نیاز به مقدمات حکمت هست، نیز در هر سه مورد وجود دارد. به همین دلیل علماء از مثال هایی در این بحث استفاده نموده اند که تقييد در آن نبوده و اشتراط مطرح است.

به هر حال برای تحقق اطلاق نیاز به سه مقدمه وجود دارد (برخی دو مقدمه را کافی می دانند)، که مرحوم آخوند مطرح نموده اند:

الف. مقام بیان: متکلم باید در مقام بیان باشد نه در مقام اجمال و اجمال؛ اجمال این است که متکلم در مقام بیان نباشد، و اجمال این است که متکلم در مقام عدم بیان باشد. یعنی باید به این مطلب تصدیق پیدا شود.
ب. عدم ذکر قرینه متصله: در کلام متکلم نباید قرینه متصله برای تقييد وجود داشته باشد. در «تجب الصلاة مع الوضوء»، اطلاق نیست زیرا قرینه متصله بر تقييد وجود دارد (در اصطلاح فقط به متصله گفته می شود «قرینه»، و منفصله در اصطلاح قرینه نیست؛ زیرا قرینه موجب تغییر ظهور است). به این مطلب هم باید تصدیق پیدا شود.
ج. قدر متیقن در مقام مخاطب: باید تصدیق پیدا شود که در کلام متکلم قدر متیقن در مقام مخاطب هم وجود ندارد.

وقتی این سه تصدیق پیدا شود، تصدیق به اطلاق محقق می شود. هر مقدمه باید به طور مستقل بیان و بررسی شود.

ج ۸ ۹۵/۰۶/۲۴

مقدمه اول: در مقام بیان بودن

همانطور که گفته شد، سه نحوه اطلاق در یک کلام ممکن است: اطلاق در هیئت؛ اطلاق در متعلق؛ و اطلاق در موضوع؛ این بحث ناظر به اطلاق در متعلق یا ماده است، زیرا بحث در اطلاق است که در مقابل تقييد می باشد. متکلم ممکن است طبیعی یا حصه را اراده کرده باشد، که در مقام بیان بودن به این معنی است که قصد دارد آنچه را اراده کرده است، تبیین نماید. متکلم ممکن است در مقام بیان باشد، و ممکن است که در مقام بیان نباشد بلکه تنها طبیعی را ذکر نماید تا بفهماند فی الجمله یک طلب وجود دارد (اما در مقام بیان حدود آن نباشد).

با توجه به توضیحات فوق، در این بحث بیان به لحاظ متعلق تکلیف و واجب است، و برای احراز اطلاق باید مقدمه اول تمام باشد یعنی باید احراز شود متکلم در مقام بیان و تحدید متعلق طلب می باشد. اما این احراز چگونه محقق می شود؟ یعنی اگر مولی بگوید «اکرم العالم»، آیا در مقام بیان حدود متعلق تکلیفش هست، یا قصد دارد فی الجمله بگوید نسبت به اکرام عالم تکلیفی دارد؟ توضیح اینکه اکرام انحائی مانند اکرام به ضیافت و اکرام

به اعطاء مال و مانند آنها دارد. ممکن است مولی طبیعی اکرام را اراده نموده و یا حصّه خاصی از اکرام را اراده نموده باشد. اگر مولی در مقام بیان نباشد این کلام وی دارای اجمال می شود (یعنی اگر قید منفصلی بیاورد، این موجب تقیید یا تبیین است، نه اینکه در کلام قبلی اطلاق شکل بگیرد). برای جواب به این سوال و برای اینکه چگونه در مقام بیان بودن احراز می شود، سه نظر وجود دارد:

نظر اول: اصل تعبّدی عقلائی

جماعتی از علماء فرموده اند راهی برای احراز اینکه مولی در مقام بیان است وجود ندارد. تنها یک اصل عقلائی وجود دارد که اصل عملی در باب محاوره است (یعنی ظهوری وجود ندارد). بناء عقلاء بر این است که اگر کسی کلامی بگوید و قرینه ای (بر اجمال یا تقیید) ذکر نکند، کلام وی را حمل بر مطلق می کنند و بناء را بر این می گذارند که متکلم در مقام بیان است.^۱

اشکال: نتیجه اصل تعبّدی، ظهور نیست

متأخرین در این فرمایش دو اشکال مطرح نموده اند: اشکال اول اینکه در بین عقلاء چنین توافق و تبانی وجود ندارند. به عبارت دیگر چنین بنائی در بین عقلاء احراز نشده است که اگر قرینه ای بر اجمال نباشد، متکلم را در مقام بیان بدانند. یعنی این اشکال نیز ادّعایی است که در مقابل ادّعای مستدلّ مطرح شده است؛ اشکال دوم اینکه اطلاق یک ظهور است، و مقدماتی که نتیجه آنها اطلاق است همین مقدمات حکمت است. یعنی همین در مقام بیان بودن، یکی از مقدماتی است که نتیجه آن اطلاق خواهد شد. اگر مقدمه یک اصل تعبّدی باشد، نتیجه آن ظهور نخواهد بود! زیرا نتیجه تابع احسنّ مقدمات است. به عبارت دیگر ممکن نیست از طرفی اطلاق یک ظهور باشد، و از طرف دیگر یکی از مقدمات آن اصل تعبّدی باشد!

نظر دوم: ظهور حال متکلم

شهید صدر بیان دیگری فرموده است برای احراز اینکه متکلم در مقام بیان است. در نظر ایشان ظهور حال متکلم مقتضی این است که در مقام بیان تمام مراد خود می باشد. یعنی ظاهر حال هر متکلمی این است که می خواهد

۱. کفایة الاصول، ص ۲۴۸: «و هو أنه لا یبعد أن یكون الأصل فیما إذا شک فی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه و ذلك لما جرت علیه سیرة أهل المحاورات من التمسک بالإطلاقات فیما إذا لم یکن هناك ما یوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة و لذا ترى أن المشهور لا یزالون یتمسکون بها مع عدم إحراز کون مطلقها بصدد البیان و بعد کونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشیاع و السریان و إن کان ربما نسب ذلك إلیهم و لعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسک بها بدون الإحراز و الغفلة عن وجهه فتأمل جیدا».

تمام مراد خود را با الفاظ بیان نماید، که این ظهور، فعل گفتاری متکلم است. با این توضیح یک احراز ظنی ایجاد می‌شود، که مقدمه اطلاق است.^۱

اشکال: ظاهر حال مقتضی وفاء الفاظ به غرض است

ظاهر حال متکلم این است که قصد بیان مطلبی دارد، و الفاظی که می‌آورد وافی به آن غرض هستند. البته ممکن است متکلم دچار غفلت یا خطا هم بشود، اما ظاهر حال وی این است که قصد تفهیم مطلبی داشته، و این الفاظ وافی به آن غرض هستند. اما اینکه چه می‌خواهد تفهیم نماید، از (ظهور حال یا) الفاظ فهمیده نمی‌شود. به عنوان مثال متکلم چه قصد تفهیم طبیعی اکرام را داشته باشد، و چه قصد تفهیم اینکه فی الجمله اکرام مطلوبش می‌باشد، در هر دو صورت الفاظ وی یکی هستند، و قید حصّه آورده نمی‌شود. به عبارت دیگر باید الفاظ به حدی آورده شود که غرض را برساند (و مخلّ به غرض نباشد). لذا برای بیان اینکه اکرام فی الجمله مطلوب است نیز همین مقدار که طبیعی آورده شود، کافی است.

با توجه به توضیح فوق این کلام شهید صدر مورد قبول است که متکلم در مقام بیان تمام غرض هست، و این الفاظ وافی به بیان غرض هست، اما اینکه چه غرضی دارد که از لفظ (یا ظهور حال) فهمیده نمی‌شود.

ج ۹ ۹۵/۰۶/۲۷

نظر سوم: مجموعه قرائن

هرگاه متکلم در مقام اطلاق یا اجمال باشد، یعنی ممکن است در مقام تحدید متعلّق باشد (اطلاق) و یا نباشد (اجمال). شناسایی این مطلب که در مقام اجمال است یا اطلاق، از ظاهر حال متکلم فهمیده نمی‌شود، بلکه از مجموعه‌ای از قرائن استفاده می‌شود. این قرائن مانند لحن گفتار، تناسب متکلم و حکم، تناسب موضوع و حکم، نزدیک یا دور بودن زمان عمل، برخی از کلماتی که در کلام به کار می‌رود، به عنوان مثال در «اکرم او تصدّق علی الفقیر ولو درهماً» از کلمه «ولو درهماً» فهمیده می‌شود از نظر کیفیت در مقام بیان نیست، بلکه در مقام بیان کمیّت است. یکی از قرائن نیز غیر عرفی بودن اجمال است، زیرا در بسیاری از موارد، اجمال عرفی نیست یعنی

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۴۱۱: «المسلک الاول هو انّ الاطلاق و إنّ لم یکن مدلولاً وضعاً لاسم الجنس لکنه مدلول التزامی لظهور حالی سیاقی ینعقد عادة فی کلام المتکلم. و هذا الظهور الحالی السیاقی عبارة عن ظهور حال المتکلم فی انه بصدد بیان تمام مرامه بکلامه. فانّ هذا الظهور الحالی يدل بالالتزام علی انّ هذا المتکلم قد قصد المطلق لا المقید، فانه إنّ کان قد قصد المقید کان معنی ذلك انه لم یبین تمام مرامه بکلامه إذ انه جاء بلفظ يدل علی الماهية و لم یأت بلفظ يدل علی التکید - أو علی التکید بالتعبیر الأصح - فیکون قد بین بکلامه بعض مرامه لا تمام مرامه، و هذا خلف الظهور الحالی السیاقی المذكور فمقتضی الدلالة الالتزامية لهذا الظهور الحالی انه أراد المطلق».

رائج نیست. این غلبه موجب ظنّ می‌شود که در اثر عدم رواج اجمال، ظهور شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر غلبه عدم رواج موجب می‌شود قرینه‌ای عرفی بر عدم اجمال پیدا شود.

به هر حال، با توجه به این قرائن، ظنّ ایجاد شده و ظهور شکل می‌گیرد که متکلم در مقام بیان است. البته در بسیاری از موارد چنین ظهوری شکل نمی‌گیرد، زیرا قرائن وافی نیست. به عنوان مثال اطلاق شامل قیود نادر مانند فقری که چهار دست دارد، نخواهد شد. بلکه اطلاق شامل قیود متعارف مانند هاشمی بودن یا عادل بودن، خواهد شد. باید توجه شود در مقام بیان بودن، امری نسبی است. ممکن است متکلم نسبت به برخی امور در مقام بیان باشد، و نسبت به برخی دیگر در مقام بیان نباشد.

مقدمه دوم: عدم ذکر تقييد

مقدمه دوم از مقدمات حکمت این است که در کلام قرینه متصله بر تقييد نباشد، زیرا با وجود قرینه بر تقييد اطلاقی شکل نمی‌گیرد. کبرای این مطلب بحثی ندارد، تنها بحث در صغریات است. قرینه متصله سه دسته شده است:

الف. توصیف و اتّصاف، مانند «اکرم الفقير العادل»، و یا «تجب الصلاة متطهراً» که گفته شده قرینه «العادل» مانع انعقاد اطلاق در موضوع یعنی «الفقير» می‌شود. اشکال شده است که این نحوه قرینه متصله، از قبیل تقييد نیست. یعنی در این موارد هم اطلاق شکل می‌گیرد، زیرا در این موارد در حقیقت موضوع وجوب «الفقير» نیست بلکه «الفقير العادل» است. فقیر عادل نیز دارای حصصی می‌باشد که تمام آن حصص تحت حکم وجوب هستند. این کلام صحیح است و این قسم تقييد نیست، بلکه در این موارد اطلاق در موضوع شکل می‌گیرد.

ب. ضمیمه، مانند «اکرم الفقير الا الفاسق»، و یا «اکرم الفقير و لیکن الفقير عادلاً»، و یا «اکرم الفقير و لا تکرّم الفقير الفاسق»، که گفته شده ضمیمه مانع انعقاد اطلاق در عنوان «الفقير» می‌شود. در این موارد ظاهراً اختلافی وجود ندارد که قرینه متصله است، و این مثال خوبی برای قرینه متصله است.

ج. عامّ من وجه، مانند «اکرم الفقير و لا تکرّم الفاسق»، و یا «اکرم الفقير و لا تکرّم کلّ فاسق» که نسبت بین فقیر و فاسق عموم من وجه است. در این موارد در مورد وجود قرینه بر تقييد، سه قول هست:

مشهور علماء جمله متأخّر را قرینه بر تقييد می‌دانند، که «اکرم الفقير» مطلق نبوده و مقید خواهد بود؛ قول دوم این است که جمله دوم، قرینه نیست، اما عنوان «الفقير» هم مجمل است؛ زیرا دو عنوان وجود دارد که ممکن است عنوان اول قرینه بر عنوان دوم، و یا عنوان دوم قرینه بر عنوان اول باشد. بنابراین هر دو صلاحیت بر قرینه شدن دارند، لذا مجمل می‌شود.

قول سوم تفصیل است بین عموم و اطلاق است، یعنی اگر عنوان دوم (فاسق در مثال) مطلق باشد، عنوان اول مجمل خواهد شد، و اگر عنوان دوم عامّ باشد، عنوان اول مقید خواهد شد؛ زیرا اگر عنوان دوم مطلق باشد به همان بیان فوق هر دو صلاحیت قرینه شدن دارند لذا مجمل خواهد شد. اما اگر عنوان دوم عامّ باشد، اظهر می‌شود که قرینه بر عنوان اول خواهد شد، و عنوان اول را تقیید خواهد زد.

به نظر می‌رسد قول مشهور صحیح است، زیرا این روش متعارفی در محاورات عرفی است که قرینه بعد از ذوالقرینه آورده شود. یعنی باید اطلاقی باشد، سپس قرینه آمده و موجب تقیید شود. در این روش متعارف عرفی نیز تفاوتی وجود ندارد که عنوان دوم عامّ یا مطلق باشد. بنابراین این تداول و تعارف در محاورات عرفی، ظهور ساز است (پس اینکه گفته شود هر دو عنوان صلاحیت قرینه شدن دارند، و یا عنوان دوم اگر عامّ باشد اظهر خواهد شد، صحیح نیست؛ بلکه در هر صورت متعارف این است که عنوان دوم قرینه بر عنوان اول و موجب تقیید عنوان اول شود).

جمع‌بندی

با توجه به توضیحات فوق، به نظر می‌رسد در قرینه متصله توصیفی، اطلاق شکل گرفته؛ و در قرینه متصله ضمیمه‌ای و عامّ من وجهی، اطلاق شکل نگرفته و تقیید محقق خواهد شد. بنابراین مقدمه دوم مورد قبول است که دو صغرا برای آن وجود دارد.

ج ۱۰ ۹۵/۰۶/۲۸

تنبيه اول: احراز عدم قرینه

همانطور که گذشت مقدمه دوم از مقدمات حکمت این است که قرینه بر تقیید ذکر نشود. عدم وجود قرینه گاهی بالوجدان احراز می‌شود، مانند اینکه کلامی مستقیم از متکلم شنیده شود؛ اما گاهی راوی کلام متکلمی را نقل می‌کند، که در این موارد در اینکه چگونه احتمال وجود قرینه دفع می‌شود، دو نظر وجود دارد: الف. مشهور علماء اصلی به عنوان اصل عدم قرینه در محاورات را قبول نموده‌اند. یعنی بناء عقلاء در محاورات عرفی این است که به احتمال وجود قرینه اعتناء نمی‌کنند.

ب. در مقابل شهید صدر این مطلب را قبول ننموده، و عدم قرینه را از باب شهادت سلبی می‌دانند. یعنی اگر راوی قرینه را ذکر نکند، ممکن است عدم ذکر قرینه به نحو عمدی یا سهوی باشد. اینکه به نحو عمدی قرینه ذکر

نشود، با وثاقت راوی دفع می‌شود، زیرا ثقه کسی است که عمداً خلاف نمی‌گوید؛ و اینکه از روی غفلت قرینه ذکر نشود، با اصل عدم غفلت که اصلی عقلائی است دفع می‌شود.

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر صحیح است، زیرا بین عقلاء چنین بنائی نیست که قرینه‌ای وجود ندارد. بلکه بین عقلاء بناء بر عدم سهو گذاشته می‌شود، و این اصل عدم غفلت اصلی عقلائی است. بنابراین راوی به سکوت خود، از عدم وجود قرینه متصله خبر می‌دهد. حجّیت این خبر از باب حجّیت قول ثقه است، یعنی شخص ثقه حتی اگر با سکوت مطلبی را اعلام نماید، حجّیت خبر ثقه آن را شامل است.

تنبيه دوم: قرینه ارتکازی

همانطور که گفته شد قرینه دوم از مقدمات حکمت این است که قرینه بر تقیید ذکر نشود. قرائن تقسیم به «لفظی» و «غیر لفظی» می‌شود. یکی از اقسام قرینه غیر لفظی، «قرینه لبّیه» است. «قرینه ارتکازیه» نیز یکی از اقسام قرینه لبّیه است. با وجود قرینه ارتکازیه مخاطب به مطلبی منتقل می‌شود که لافظ نیز از آن مطلع است. به عنوان مثال مولایی به عبدش می‌گوید «اشترِ اللحم»، که به قرینه ارتکازیه عبد متوجه می‌شود مراد مولی گوشت گوسفند است. این قرینه ارتکازیه مانع انعقاد اطلاق می‌شود، و در این مطلب اشکالی نیست.

قرائن ارتکازی شخصیّه و عامّه

قرینه ارتکازی نیز دو قسم دارد:

الف. قرینه شخصی: گاهی تنها مخاطب متوجه این قرینه می‌شود، یعنی با توجه به ارتباطی که مخاطب با متکلم دارد از این قرینه مطلع می‌شود. به این قرائن «قرینه ارتکازیه شخصیّه» گفته می‌شود. راوی باید این قرائن را در نقل بیان نماید، زیرا مقتضای وثاقت راوی نقل آنهاست.

ب. قرینه عامّ (عرفی): گاهی قرینه ارتکازی عامّ است یعنی تمام مخاطبین از آن مطلع هستند. مانند مثال گوشت، که ارتکاز عرفی است. نیازی نیست راوی این قرائن در نقل ذکر نماید زیرا تفاوتی بین راوی و مخاطب‌های دیگر نیست، بلکه همه این قرینه را متوجه هستند.

با توجه به این نکته در روایاتی که به ما رسیده است، ممکن است در زمان نقل روایت توسط راوی، برخی ارتکازات عرفیه وجود داشته باشد، که اکنون بین عرف مرتکز نیست. به عنوان مثال ممکن است مراد از لعب به نرد یا شطرنج که حرام شده است، همان قمار به نرد و شطرنج بوده است. یعنی ممکن است این نکته را راوی ذکر نکرده باشد به دلیل اینکه در آن زمان ارتکاز عرفیه وجود داشته است. این احتمال دافع ندارد، و هر جا چنین

احتمالی داده شود، اطلاق شکل نمی‌گیرد. شهید صدر نیز فرموده است اگر احتمال وجود قرینه عرفیه در زمان صدور داده شود، اطلاق شکل نخواهد گرفت.^۱ به هر حال در این موارد کلام مطلق نخواهد بود و اخذ به قدر متیقن خواهد شد. در مثال فوق قدر متیقن همان قمار به نرد یا شطرنج خواهد بود. در فقه مثال‌های متعددی وجود دارد که چنین احتمالی داده می‌شود.

ج ۱۱ ۹۵/۰۶/۲۹

تنبيه سوم: قرينه منفصله

همانطور که گفته شد مقدمه دوم از مقدمات حکمت، این است که قید متصلی در کلام ذکر نشود. این مقدمه را مرحوم آخوند فرموده است و مشهور تابع ایشان هستند، اما مرحوم میرزای نائینی و برخی شاگردان وی تغییری در این مقدمه ایجاد نموده و فرموده‌اند مقدمه دوم از مقدمات حکمت این است که نه قید متصل و نه قید منفصل ذکر نشود.^۲

قرينه منفصله مانع تحقّق ظهور اطلاقي

محقق خوئی این مطلب را توضیح داده و فارق بین قرینه متصله و منفصله را بیان نموده‌اند. ایشان فرموده است اگر قرینه متصله باشد، اطلاق شکل نمی‌گیرد، یعنی قرینه متصله مانع انعقاد ظهور است؛ اما اگر قرینه منفصله باشد، ظهور شکل می‌گیرد اما این ظهور بقاء از بین می‌رود؛ بنابراین اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر»، و در مجلس

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۷۰: «و الجواب ان احتمال قرينه متصله فيها لم تنقل إلینا، إن كان من جهة احتمال غفلة الناقل عن سماعها فهو منفي بأصالة عدم القرينة على أساس عدم الغفلة، و إن كان من ناحية احتمال إسقاط الناقل لذكرها فهو منفي بشهادة الناقل السلبية السكوتية، فإن سكوتها في مقام النقل و اقتصاره على ما نقل من الظهور بنفسه شهادة منه بعدم وجود قرينه مغيرة لمعنى ذلك الظهور، لأنه في مقام نقل كل ما له دخل في فهم ذلك المعنى الذي ينقله إلینا كما هو واضح. نعم لو احتملنا قرينه متصله لا يكون للراوى نظر إلینا في مقام النقل فلا يمكن نفيها بشهادته كما هو الحال في القرائن اللبية المرتكزة في الأذهان بنحو تكون كالمتصل، فإن الراوى ليس في مقام نقل المرتكزات العامة المعايشة في عصره و التي لا يلتفت إلینا تفصيلاً غالباً كما هو واضح».

۱. اجود التقريرات، ج ۱، ص ۵۲۹: «(الثالثة) ان لا يأتي المتكلم في كلامه ما يدل على اعتبار خصوصية وجودية أو عدمية في متعلق حكمه أو موضوعه لا متصلاً بكلامه و لا منفصلاً عنه ضرورة انه مع الإتيان بالقرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام من أول الأمر الا في الماهية المأخوذة بشرط شيء و مع الإتيان بالقرينة المنفصلة لا ينعقد الظهور التصديقي الكاشف عن مراد المتكلم و قد بينا سابقاً أن مراتب الدلالة ثلث (الأولي) الدلالة التصورية الناشئة من سماع اللفظ عند العالم بالوضع (الثانية) الدلالة التصديقية أعني بها انعقاد الظهور فيما قاله المتكلم بحيث يكون قابلاً للنقل بالمعنى و هذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة المتصلة و لا يضر بها وجود القرينة المنفصلة (الثالثة) الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم واقعاً و هذه الدلالة تتوقف على عدم وجود القرينة مطلقاً سواء كانت متصلة أم كانت منفصلة».

دیگری بگوید «لا تکرّم الفقیر الفاسق»، در این صورت ابتدا جمله اول ظهور اطلاقى خواهد داشت تا زمان ورود جمله دوم که این ظهور اطلاقى از بین می‌رود. محقق خوئی این کلام را قبول نموده است.^۱

اشکال: قرینه منفصله هادم ظهور نیست

مشهور با این کلام مخالفت نموده‌اند. در نظر مشهور قرینه منفصله موجب زوال ظهور اطلاقى نیست، بلکه با ورود قرینه منفصله ظهور از حجّیت ساقط می‌شود. مانند اینکه شخص غیر ثقه، خبری دهد که کلامش ظهور دارد اما آن ظهور، حجّت نیست. دو اشکال بر فرمایش مرحوم میرزا شده است:

اشکال نقضی: با احتمال وجود قرینه منفصله نباید اطلاقى شکل گیرد

اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر» و زمانی مثلاً یک ماه بگذرد، باز هم این احتمال وجود دارد که یک قرینه منفصله وجود داشته باشد اما واصل نشده باشد. در این صورت باید گفته شود که ظهور اطلاق باقی نیست، زیرا عدم ذکر قرینه منفصل احراز نشده است. لازمه این حرف این است که در تمام روایاتی که احتمال وجود قرینه منفصله (غیر واصله) می‌رود، ظهور اطلاقى شکل نگیرد. این امر خلاف وجدان است خصوصاً که احتمال وجود قرینه نوعاً وجود دارد. بله اگر وصول قرینه منفصله هادم ظهور باشد، این اشکال نقضی وارد نیست؛ اما در مواردی که احتمال وصول قرینه منفصله در مثلاً یک ماه بعد داده شود، نباید اطلاقى شکل گیرد در حالیکه این نیز خلاف وجدان است.

اشکال حلّی: ظهور، ساقط نمی‌شود بلکه حجّیت آن ساقط می‌شود

اگر مولی ابتدا «لا تکرّم الفقیر الفاسق» گفته و در مجلس دیگری «اکرم الفقیر» بگوید، در این صورت اطلاق از ابتدای امر منعقد نمی‌شود، و این کلام صحیحی است. اما اگر مولی ابتدا بگوید «اکرم الفقیر» و در مجلس دیگر بگوید «لا تکرّم الفقیر الفاسق»، از ابتدای امر ظهور کلام اول در اطلاق منعقد می‌شود. اما این ظهور از بین نمی‌رود زیرا ظهور امری واقعی است. امور واقعی ازلی و ابدی هستند مانند تلازم بین «این نار» و «این حرارت» که از ازل بوده است و تا ابد هست. یعنی دالّ و مدلول (مانند این نار و این حرارت) از امور حقیقی هستند، اما دلالت

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۵۳۶: «الثالث أن لا يأتي المتكلم بقرينة لا متصلة ولا منفصلة وإلّا فلا يمكن التمسك باطلاق كلامه، لوضوح أن إطلاقة في مقام الاتبات إنما يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت إذا لم ينصب قرينة على الخلاف، وأما مع وجودها، فان كانت متصلة فهي مانعة عن أصل انعقاد الظهور، وإن كانت منفصلة فالظهور وإن انعقد إلّا أنّها تكشف عن أن الإرادة الاستعمالية لا تطابق الإرادة الجدية، وأما إذا لم يأت بقرينة كذلك فيثبت لكلامه إطلاق كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت، لتبعية مقام الاتبات لمقام الثبوت، ضرورة أن إطلاق الكلام أو تقييده في مقام الاتبات معلول لإطلاق الإرادة أو تقييدها في مقام الواقع والثبوت».

(مانند تلازم) امری واقعی است. امور واقعی زمان و مکان و وعاء ندارند. بنابراین ظهور از بین نمی‌رود بلکه ممکن است حجیت آن بقاء ساقط می‌شود.

ج ۱۲ ۹۵/۰۶/۳۱

مقدمه سوم: عدم وجود قدر متیقن در مقام مخاطب

گفته شد مقدمات حکمت در نظر مرحوم آخوند سه مقدمه است. مقدمه اول در مقام بیان بودن متکلم، و مقدمه دوم عدم ذکر قید متصل، بررسی شدند. مقدمه سوم در کلام ایشان این است که قدر متیقن در مقام مخاطب هم نباشد. وقتی حصص یک مطلق نسبت به مطلق سنجیده شود، سه حالت ممکن است:

الف. قدر متیقنی وجود نداشته باشد؛ مانند اینکه شارع فرموده «اکرم الفقیر»، و فقیر در خارج دارای دو حصّه عرب و عجم می‌باشد. در شمول حکم نسبت به این دو حصّه قدر متیقنی وجود ندارد زیرا نسبت شارع به عرب و عجم مساوی است، یعنی نزد شارع تفاوتی بین عرب و عجم نیست.

ب. قدر متیقن خارجی وجود داشته باشد؛ مانند اینکه شارع بفرماید «اکرم الفقیر»، و فقیر در خارج دارای دو حصّه عادل و فاسق می‌باشد. از خارج معلوم است شارع مقدس ممکن است طبیعی اکرام فقیر را واجب کرده باشد و ممکن است فقط اکرام حصّه فقیر عادل را واجب کرده باشد؛ اما احتمال داده نمی‌شود که فقط فقیر فاسق اکرامش واجب باشد، زیرا عادل نزد شارع محبوب و فاسق مبعوض است. پس در هر دو صورت اکرام فقیر عادل واجب است، که این قدر متیقن خارجی است.

ج. قدر متیقن در مقام مخاطب وجود داشته باشد، که کلام و عنوان مأخوذ در خطاب نسبت به یک حصّه صریح باشد؛ مانند اینکه شخصی از مولی پرسد «هل يجب اکرام الفقیر الشاب؟»، و فقیر در خارج دارای دو حصّه جوان و پیر می‌باشد. اگر مولی جواب دهد «يجب اکرام الفقیر»، یعنی فقیر در جواب قیدی نداشته باشد، در این صورت این حکم نسبت به «الفقیر الشاب» کالصریح است؛ زیرا سوال در مورد فقیر جوان بوده و در نظر عرف جواب نسبت به فقیر جوان صریح محسوب می‌شود. آیا این جواب شامل فقیر پیر هم هست؟ اگر مقدمه سوم از مقدمات حکمت پذیرفته شود (مانند مرحوم آخوند که این مقدمه را پذیرفته است)، جواب نسبت به فقیر پیر مجمل است، و قدر متیقن همان فقیر جوان است. اما اگر مقدمه سوم مورد قبول نباشد (مانند نظر مشهور که مقدمه سوم را نپذیرفته‌اند)، جواب شامل فقیر پیر هم هست زیرا «الفقیر» در جواب، مطلق است. البته باید دقت شود که در نظر مرحوم آخوند این قدر متیقن در مقام مخاطب، موجب تقیید نیست بلکه مانع انعقاد اطلاق است.

بنابراین قدر متیقن خارجی موجب اجمال نیست، و فقیر مطلق است هر چند قدر متیقن خارجی فقیر عادل است. بله در این موارد عنوان مطلق (فقیر) نسبت به قدر متیقن خارجی قابل تقیید نیست، زیرا کالصریح است. لذا

اگر مولی در جلسه بعد بفرماید «لایجب اکرام الفقیر العادل»، این جمله موجب تقیید جمله اول نیست بلکه با جمله اول تعارض دارد؛ اما در مورد قدر متیقن در مقام مخاطب دو نظر وجود دارد: مرحوم آخوند آن را موجب اجمال می‌داند، و مشهور نیز آن را موجب اجمال نمی‌داند هرچند مانند قدر متیقن خارجی تقیید مطلق نسبت به آن هم ممکن نیست. به هر حال طبق هر دو نظر تقیید عنوان مطلق نسبت به قدر متیقن در مقام مخاطب ممکن نیست، چه مطلق باشد چه مجمل باشد.

نظر مختار

مخالفت مشهور با مرحوم آخوند بر اساس استدلال نیست، بلکه بر اساس استظهار است. یعنی در مثال فوق اگر مقدمه اول و دوم تمام باشد، در جواب سوال مولی گفته است «یجب اکرام الفقیر»، که استظهار مشهور این است که عنوان فقیر، مطلق است.

به نظر می‌رسد نه نظر مشهور و نه نظر مرحوم آخوند، صحیح و تمام نیستند. در مقدمه اول از مقدمات حکمت، گفته شده متکلم باید در مقام بیان متعلق تکلیف باشد. احراز آن هم از مجموعه‌ای از قرائن مانند تناسب حکم و متکلم، و تناسب حکم و موضوع، و فاصله زمانی، و غیر متعارف بودن اجمال، و ظاهر حال متکلم، و لحن متکلم، و مانند آنهاست. یعنی از مجموعه این قرائن فهمیده می‌شود متکلم در مقام بیان و تحدید متعلق یا موضوع حکم است. یکی از این قرائن نیز عدم وجود قدر متیقن در مقام مخاطب است. یعنی اگر قدر متیقن در مقام مخاطب باشد ممکن است احراز نشود که متکلم در مقام بیان است. این مطلب که در چه جایی قدر متیقن در مقام مخاطب مانع در مقام بیان بودن، امری عرفی است. اموری که به عرف واگذار شود قابل تحدید نیست، و در موارد مختلف ممکن است متفاوت شود. به عنوان مثال اگر سوال شود «هل یجب اکرام الفقیر الشاب» و جواب داده شود «یجب اکرام الفقیر»، به نظر می‌رسد عنوان فقیر در جواب، مطلق است. همین که امام علیه السلام در جواب سوال نفرمودند «نعم»، نیز یک قرینه است که مطلق اراده شده است؛ اما اگر سوال شود «شخصی که از دستش خون آمده، آیا می‌تواند با آن نماز بخواند؟» و جواب داده شود «الدم نجس»، به نظر می‌رسد عنوان «الدم» در جواب مطلق نیست تا شامل خون بدن و غیر بدن، و یا خونی که به اعجاز و کرامت بیاید (مانند خونی که از سنگ بیاید) شود، و حتی نسبت به خون حیوان، و یا خون داخل بدن و خارج بدن نیز اطلاق ندارد که هر دو را شامل شود.

جمع بندی

بنابراین دو مقدمه به عنوان مقدمات حکمت مورد قبول است: اول اینکه متکلم در مقام بیان باشد (که این مقدمه با کمک مجموعه‌ای از قرائن متعدد قابل احراز است)، و اگر این مقدمه تمام نباشد، کلام مجمل است؛ دوم اینکه قید متصلی در کلام ذکر نشده باشد، و اگر این مقدمه تمام نباشد، کلام مقید خواهد شد. اگر هر دو مقدمه احراز شود کلام «مطلق» است، و اگر مقدمه اول احراز نشود کلام «مجمل» است، و اگر مقدمه دوم احراز نشود کلام «مقید» است.

ج ۱۳ ۹۵/۰۷/۰۳

تنبیهات

گفته شد مقدمات حکمت در دو مقدمه خلاصه می‌شود: متکلم در مقام بیان باشد؛ قرینه‌ای بر تقیید نباشد؛ با احراز این دو مقدمه ظهور اطلاقی شکل می‌گیرد. بعد از این بحث نیاز به توضیح چند تنبیه است:

تنبیه اول: تنبّه به چند نکته

در تنبیه اول چند نکته، توضیح داده خواهد شد:

نکته اول: نسبت اطلاق و تقیید و اجمال

اطلاق و تقیید و اجمال، اموری نسبی هستند. توضیح اینکه اطلاق همان «ذكر اللفظ بلاقید مع كون المتكلم في مقام البيان» است؛ و اجمال همان «ذكر اللفظ بلاقید مع عدم كون المتكلم في مقام البيان» است؛ و تقیید نیز همان «ذكر اللفظ مع القید» است. البته «اهمال» و «اجمال» هرچند متفاوت هستند (زیرا اهمال یعنی در مقام بیان نیست، و اجمال یعنی در مقام عدم بیان است)، اما در علم اصول هر دو، یک نتیجه واحد دارند و در مقابل اطلاق هستند. به همین دلیل هرگاه اجمال گفته شود، اعم از اجمال و اهمال است.

با توجه به این تعریف‌ها، یک عنوان ممکن است هم مطلق و هم مقید و هم مجمل باشد. به عنوان مثال در جمله «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلاً»، عنوان «فقیر» نسبت به قید «عدالت» مقید است؛ و نسبت به قید «ذکوریت» مطلق است؛ و نسبت به قید «شش انگشتی بودن» مجمل است، زیرا متکلم نسبت به تقسیمات دور از ذهن کاملاً غافل است، در حالیکه برای تحقق اطلاق باید التفات اجمالی نسبت به قیود باشد. متکلم نسبت به خصوصیات

دور از ذهن التفاتی ندارد. بنابراین عنوان «فقیر» از سه جهت متفاوت و نسبت به سه قید متفاوت، هم مطلق است و هم مقید است و هم مجمل است.

نکته دوم: اراده طبیعی و افراد در تفاوت بین مطلق و عام

در کلمات علماء مشهور شده است که یکی از تفاوت‌های «مطلق» با «عام» در این است که در مطلق طبیعی اراده شده است، اما در عام تمام افراد اراده شده است. یعنی در «اکرم الفقیر»، متکلم طبیعی فقیر را اراده کرده است، اما در «اکرم کل فقیر»، مراد متکلم تمام افراد فقیر است. به نظر می‌رسد این کلام تام نیست. توضیح اینکه همانطور که قبلاً گفته شد، اطلاق در سه مورد به کار می‌رود: مفاد هیئت؛ متعلق؛ موضوع؛ اطلاق در هر کدام از این امور به یک معنی می‌باشد:

اطلاق در مفاد هیئت: عدم/اشتراط طلب

در مثال «اکرم الفقیر» اطلاق هیئت یا طلب به این معنی است که در این طلب، تعلیق یا اشتراطی نیست. یعنی این وجوب معلق یا مشروط بر شیئی نیست. در مقابل طلب مطلق، طلب مشروط است مانند «اکرم الفقیر عند الزوال» (بنا بر اینکه قید «عند الزوال» قید طلب باشد) که یک وجوب مشروط است. البته در اصطلاح عرفی به این وجوب، معلق هم گفته می‌شود، اما در اصول نه معلق است و نه مقید است، بلکه مشروط است. با توجه به این توضیح، متکلم در هیئت مطلق، طبیعی وجوب را اراده کرده است، و نه تمام افراد را اراده کرده است.

تفاوت طلب مشروط و مطلق بسیار مهم است. طلب همان «السعی نحو المقصود» است، که دو قسم انشائی و تکوینی دارد. «طلب تکوینی» این است که برای بستن درب، راه رفته تا درب را ببندد؛ اما «طلب تشریعی» این است که به کسی بگوید درب را ببند. در هر طلب انشائی یک انشاء وجود دارد که فعل گفتاری است. همین فعل «تکلم» یکی از افراد انشاء است. در طلب مطلق، آن تحقق انشاء همان آن تحقق طلب است، مانند اینکه مولی بگوید «صل» که طلب انشائی است یعنی هم انشاء و هم طلب به واسطه تلفظ محقق می‌شود. اما اگر گفته شود «صل عند الزوال» این فعل گفتاری انشاء هست اما طلب انشائی نیست. این فعل در زمان تحقق قید یعنی «عند الزوال» متصف به طلب می‌شود. گاهی فعل در یک مقطع محقق شده اما در آینده متصف به وصفی می‌شود که سابقاً نداشته است. به عنوان مثال اگر زید روز شنبه تیری به عمرو بزند که پنجشنبه بمیرد، فعل زید روز شنبه محقق شده است که همان فعل در روز پنجشنبه متصف به «قتل» شده است. این قتل زمان بر نمی‌دارد، یعنی «قتل زید عمراً یوم السبت» کاذب است زیرا روز شنبه هنوز عمرو نمرده است؛ و «قتل زید عمراً یوم الخمیس» هم

کاذب است زیرا ممکن است خود زید روز دوشنبه مرده باشد و در روز پنجشنبه وجود ندارد تا قتلی انجام داده باشد. به هر حال هر چند قتل زمان ندارد، اما قبل از پنجشنبه جمله «قتل زید عمراً» کاذب است؛ و بعد از پنجشنبه این جمله صادق است. این اتصاف از امور واقعی است. در طلب انشائی مشروط نیز ذات فعل در زمان تکلم محقق شده است و اتصاف آن به طلب در زمان تحقق قید است. بنابراین اطلاق هیئت نه به معنی اراده طبیعی است و نه به معنی اراده افراد است، بلکه به معنی «عدم اشتراط طلب» است.

اطلاق در متعلق: اراده طبیعی

در مثال «اقم الصلاة» عنوان «صلاة» مطلق است. به نظر می‌رسد مراد متکلم از «صلاة» همان «طبیعی» است، یعنی ایجاد این طبیعت در خارج را اراده کرده است. در مباحث الفاظ گفته شد در این عناوین (الفاظ اسمی) متکلم اشاره به شیئی دارد که به آن «محکی» گفته می‌شود. در مثال‌های «الانسان يموت»، و «الانسان کلی»، و «الانسان نوع»، و مانند آنها، مشارالیه‌ها متفاوت هستند. امکان ندارد در یک کلام لفظ اسمی آورده شود و مشار الیه نداشته باشد. با توجه به این توضیح، در «اقم الصلاة» مشارالیه عنوان صلاة همان «طبیعی صلاة» است. این طبیعت از امور وهمیه است، که ایجاد آن خواسته شده است. ایجاد طبیعت مقارن ایجاد فرد آن در خارج است. بنابراین اطلاق متعلق به معنی اراده طبیعی است.

اطلاق در موضوع: اراده تمام افراد

در مثال «اکرم الفقیر» موضوع که همان «فقیر» است، نیز مطلق می‌باشد. این لفظ نیز از الفاظ اسمی است لذا دارای مشارالیه است. مشارالیه «فقیر» نمی‌تواند طبیعی باشد زیرا طبیعی امری موهوم است و قابل اکرام نیست. پس مراد از فقیر ممکن است «تمام افراد» یا «بعض افراد معین» یا «بعض افراد نامعین» یا «فرد معین» یا «فرد نامعین» باشد. اطلاق در ناحیه موضوع به معنی اراده تمام افراد است.

ج ۱۴ ۹۵/۰۷/۰۴

جمع بندی: صحت کلام مشهور فقط در متعلق

در مورد اطلاق در مفاد هیئت، در علم اصول عموم (در مقابل اطلاق) به کار نمی‌رود، اما ممکن است عموم در مفاد هیئت هم تصویر شود. به عنوان مثال مفاد هیئت یعنی همان وجوب در «اکرام الفقیر واجب»، اطلاق دارد؛ اما در «اکرام الفقیر واجب مطلقاً»، عموم دارد، یعنی با استفاده از لفظ بیان شده است که این وجوب هیچ تعلیق یا

شرطی ندارد. در این موارد حتی اگر از نام «عموم» هم استفاده شود، تفاوتی بین عام و مطلق نخواهد بود، زیرا هر دو به معنی عدم اشتراط هستند. بنابراین کلام مشهور در مورد اطلاق در مفاد هیئت، صحیح نیست.

در مورد اطلاق در متعلق، عموم معمولاً در نهی به کار می‌رود و در وجوب به کار نمی‌رود. در مفاد امر تنها اطلاق به کار می‌رود مانند «تجب الصلاة» که در این موارد متکلم، طبیعی را اراده کرده است. اما در نهی هم اطلاق ممکن است مانند «یحرم الکذب»، و هم عموم ممکن است مانند «یحرم کل کذب». در این موارد کلام اصولیون صحیح است که اگر متعلق دارای اطلاق باشد، طبیعی اراده شده است؛ و اگر متعلق دارای عموم باشد، تمام افراد اراده شده است.

در مورد اطلاق در موضوع، نیز هم اطلاق و هم عموم به کار می‌رود. به عنوان مثال «اکرم کل فقیر» عام است و «اکرم الفقیر» مطلق است، اما همانطور که توضیح داده شد، در هر دو مراد «تمام افراد» است. به عبارت دیگر محکی «فقیر» در هر دو مورد تمام افراد فقیر است. بنابراین کلام مشهور در این مورد هم صحیح نیست.

در نتیجه این کلام مشهور، تام نیست که یکی از تفاوت‌های عموم و اطلاق در این است که در اطلاق همیشه طبیعی اراده شده است، اما در عموم همیشه تمام افراد اراده شده است؛ این تفاوت فقط در اطلاق متعلق است.

نکته سوم: اطلاق و تقييد ثبوتی و اثباتی

این نکته بسیار مهم است. در کلمات فقهاء رائج است که «اطلاق ثبوتی» و «اطلاق اثباتی» استفاده می‌شود. گاهی نیز از تعبیر «اطلاق و تقييد در مقام اثبات» و «اطلاق و تقييد در مقام ثبوت» استفاده می‌شود. برای توضیح مراد از اصطلاحات نیاز است به عنوان مقدمه دو امر توضیح داده می‌شود:

اول: خطاب تبليغ و تشريع

خطابات متضمن حکم تقسیم به «خطاب تبليغ» و «خطاب تشريع» می‌شوند:

«خطاب تشريع» خطابی است که به نفس آن خطاب، حکم یا طلب یا تشريع محقق می‌شود. مانند اینکه مولای عرفی به عبدش بگوید «اکرم الفقير» که با نفس همین کلام، تشريع شکل می‌گیرد. خطاب تشريع دو ویژگی مهم دارد: اول اینکه باید از مولی صادر شود؛ و دوم اینکه قبل از آن خطاب نباید حکمی باشد تا با همین خطاب حکم محقق شود.

«خطاب تبليغ» خطابی است که بعد از تشريع، صادر می‌شود و متضمن حکم است. اگر مولی بعد تشريع، دوباره برای یادآوری یا مانند آن بگوید «اکرم الفقير»، این خطاب تبليغ است که با آن هیچ حکمی یا طلبی محقق نشده است. خصوصاً اگر متکلم غیر از مولی باشد، قطعاً خطاب تبليغ خواهد بود. بنابراین خطابات ائمه عليهم

السلام خطابات تبلیغ است، زیرا ائمه علیهم السلام شارع نیستند بلکه مبلغ احکام تشریع شده هستند. در فقه دائماً با خطاب تبلیغ مواجه هستیم، یعنی روایات ائمه علیهم السلام چه به نحو جمله خبری باشد چه جمله انشائی همه خطاب تبلیغ هستند.

دوم: مقدمات تصوّر قضیه معقوله توسط سامع

در امر دوم توضیح داده خواهد شد که در عالم واقع چه اتفاقاتی رخ می‌دهد تا با تلفظ متکلم، سامع قضیه معقوله را تصوّر نماید. نظریه رائج بین علمای اصول این است که متکلمی که جمله «زید عادل» را می‌گوید، شش مرحله وجود دارد:

۱. مرحله اول این است که متکلم این قضیه را تصوّر می‌کند. یعنی «زید» و «عادل» تصور شده، و بین این دو تصوّر یک «نسبت تصادفیه» یا «نسبت حملیه» وجود دارد. به عبارت دیگر در ذهن او، دو تصوّر و یک نسبت محقق می‌شود. بنابراین سه چیز وجود دارد: تصوّر زید؛ تصوّر عادل؛ نسبت حملیه؛

۲. مرحله دوم این است که متکلم این قضیه را تلفظ می‌کند. «تلفظ» یک فعل است و از اعراض متقوم به متکلم است، یعنی معروض آن همان متکلم است.

۳. مرحله سوم این است که این لفظ در عالم خارج موجود می‌شود. «لفظ» یک کیف محسوس است (که گاهی از آن تعبیر به «کیف مسموع» می‌شود)، و معروض آن هوا است.

۴. مرحله چهارم این است که این لفظ محسوس توسط سامع شنیده می‌شود. یعنی این کیف محسوس در ذهن سامع، کیف نفسانی می‌شود، که معروض آن ذهن سامع است.

۵. مرحله پنجم این است که بعد از کیف نفسانی در ذهن سامع، نوبت به کیف نفسانی دیگری در ذهن سامع می‌رسد که «تعقل قضیه» و یا «تصوّر قضیه» است. در این مرحله قضیه مسموعه به قضیه معقوله تبدیل می‌شود، یعنی سامع آن قضیه را تصوّر می‌کند. به عبارت دیگر در ذهن سامع دو تصوّر و یک نسبت حملیه بین آنها محقق می‌شود. بنابراین مرحله اول و پنجم یکسان هستند، با این تفاوت که مرحله اول در ذهن متکلم، و مرحله پنجم در ذهن سامع است.

۶. در نهایت مرحله ششم این است که سامع ممکن است به آن قضیه معقوله اذعان پیدا می‌کند که همان «تصدیق» است؛ و یا اذعان پیدا نکند که همان «شک» است.

ج ۱۵ ۹۵/۰۷/۰۵

با توجه به این مراحل، چهار قضیه و یک فعل لافظ (تلفظ) وجود دارند. این قضایای به ترتیب محقق می‌شوند: قضیه معقوله در ذهن متکلم؛ قضیه ملفوظه؛ قضیه مسموعه؛ قضیه معقوله در ذهن سامع؛ از بین این قضایا، دالّ همان «قضیه مسموعه» در ذهن سامع است، و مدلول نیز همان «قضیه معقوله» در ذهن سامع است. انتقال ذهنی سامع از این قضیه مسموعه به قضیه معقوله هم «دلالت» است. این دلالت، دلالت تصویری است زیرا مدلول (یعنی همان قضیه معقوله در ذهن سامع) یک تصور است. مرحله تلفظ، فعل اختیاری لافظ است و مراحل بعدی قهری محقق خواهند شد. دلالت از امور واقعی است که موطن ندارد، اما طرفین آن حقیقی هستند و موطن آنها ذهن است.

نظر مشهور در اطلاق و تقیید اثباتی و ثبوتی

در طول این مراحل، هنوز اطلاق محقق نشده است. در نظر علماء بعد از این مراحل یک تصدیق برای سامع ایجاد می‌شود. به عنوان مثال اگر لافظ بگوید «اکرم الفقیر» در مرحله آخر یک تصدیق برای سامع ایجاد می‌شود. تصدیق به اینکه عنوان فقیر، مطلق است. یعنی تصدیق به اینکه لافظ اراده اطلاق کرده است؛ و یا لافظ، مطلق است؛ و به عبارت دیگر عنوان فقیر در قضیه ملفوظه، مطلق است.

انسان وقتی یک شیء را با یکی از حواسّ خمسّه احساس می‌کند، بلافاصله ذهن آن را شناسایی می‌کند. «شناسایی» مجموعه تصدیقاتی است که ذهن در مورد آن احساس دارد. به عنوان مثال دود که از خانه زید دیده شود، مرئی (یعنی دود) شناسایی می‌شود. این شناسایی شامل تصدیق به این است که این دود است، و تصدیق به اینکه دود معلول نار است، پس نار در خانه وجود دارد. این تصدیقات شناسایی شده همان دالّ هستند، و انتقال به نتیجه دلالت است. در الفاظ هم وقتی تلفظ به لفظ احساس شود، یک احساس محقق شده که توسط ذهن شناسایی می‌شود. این شناسایی شامل برخی تصدیقات است که این دو تصدیق هم در بین آنها هست: اولاً متکلم در مقام بیان و تحدید موضوع است، و ثانیاً قرینه‌ای ذکر نکرده است. ذهن از این مقدمات به اطلاق می‌رسد، یعنی دلالت تصدیقه شکل گرفته و اطلاق که یک تصدیق ظنی است محقق می‌شود^۱.

اطلاق اثباتی

با توجه به این توضیحات، اطلاق و تقیید در مقام اثبات توضیح داده می‌شود. در قضیه ملفوظه، عنوان فقیر وجود دارد و در نفس سامع هم تصدیق به مطلق بودن این عنوان وجود دارد. در نظر علماء این تصدیق با مطلق

۱. البته این محاسبات و شناسایی سرعت بسیار بالایی دارد به نحوی که ذهن التفات به آنها ندارد. قوای ادراکی در زمان بسیار کوچک از کار می‌افتند. به عنوان مثال هنگام چرخاندن آتش، چشم واقعاً آن را به صورت دایره می‌بیند، در حالیکه اصلاً دایره‌ای در خارج نیست.

بودن، مساوق است. گاهی تصدیق نفسانی با واقع مطابق نیست، مانند اینکه تصدیق به عدالت زید محقق باشد، اما زید در خارج فاسق باشد. بزرگترین مشکل ذهن انسان همین است که تصدیقات انسان تابع واقع نیست و واقع هم تابع ذهن نیست؛ اما در نظر علماء در باب اطلاق این همخوانی وجود دارد، یعنی اگر تصدیقی باشد، قطعاً اطلاق هم هست. به همین دلیل حتی اگر متکلم در مجلس دیگری بگوید «لا تکرّم الفقیر الفاسق»، اطلاق جمله اول از بین نمی‌رود، بلکه از حجّیت ساقط می‌شود. یعنی کشف خلافی نشده است، و اطلاق پابرجاست زیرا تصدیق محقق شده است. اگر تفکیکی بین اطلاق لفظ و تصدیق به آن شده بود، ممکن بود گفته شود مراد از مقام اثبات همان تصدیق، و مراد از مقام ثبوت همان اطلاق لفظ است؛ اما چنین تفکیکی نشده است، و تصدیق همان اطلاق است. بنابراین علماء برای اطلاق یک ضابطه تعریف نموده‌اند که خطاناپذیر باشد. ضابطه این است که مراد از تصدیق همان «تصدیق اکثریت عرف» است. یعنی مراد از اطلاق همین است که اکثریت عرف، از این عنوان، اطلاق بفهمد؛ و وقتی مجمل است که عرف از این عنوان اطلاق نفهمد. بله ممکن است سامع در فهم عرف دچار خطا شود، اما عرف دچار خطا نیست زیرا ضابطه اطلاق همان فهم عرف است. به عبارت دیگر «مطلق» عنوانی است که عرف از آن عنوان، اطلاق می‌فهمد. یعنی معیار حجّیت همان ظهور عرفی است، که اگر عرف، اطلاق بفهمد واقعاً اطلاق دارد و اگر نفهمد واقعاً اجمال دارد. نتیجه اینکه مقام اثبات مقام لفظ و دلالت است. یعنی همان تصدیق عرف که خطا ندارد، اطلاق اثباتی است.

اطلاق ثبوتی

مراد از اطلاق و تقیید ثبوتی در نظر علماء چیزی است که در ذهن لافظ است. البته نه قضیه معقوله که در ذهن متکلم است، بلکه امر دیگری است. علماء با احکام و تکالیف مواجه بوده‌اند و به همین سبب، این بحث را در مورد طلب انشائی مطرح نموده‌اند. اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر»، چه در قضیه ملفوظه مجمل باشد و چه مطلق باشد، در هر صورت در نفس مولی یک «اراده» یا «شوق» یا «طلب نفسانی» وجود دارد. این طلب نفسانی ممکن است به اکرام طبیعی فقیر تعلّق گرفته باشد، و ممکن است به اکرام یک حصّه از فقیر تعلّق گرفته باشد (حتی اگر لفظی هم محقق نشده باشد، این اراده و شوق ممکن است وجود داشته باشد).

اطلاق ثبوتی این است که شوق و اراده متکلم به «طبیعی» تعلّق گرفته باشد، و تقیید ثبوتی این است که به «حصّه» تعلّق گرفته باشد. مراد مولای غیر غافل، در مقام ثبوت ممکن است مطلق یا مقید باشد.

۲. مقرر: یعنی از تصدیق محقق شده، کشف می‌شود که لفظ هم واقعاً مطلق است، پس تصدیق راهی اثباتی برای کشف از ثبوت یا اطلاق لفظی است.

ج ۱۶ ۹۵/۰۷/۰۶

نقد کلام مشهور

بر کلام مشهور تعلیقاتی وجود دارد. ابتدا دو تعلیقه بر کلام مشهور تبیین نموده و سپس نظر مختار تبیین خواهد شد:

تعلیقه اول: اقسام چهارگانه قضایا

تقسیم قضیه به چهار قسم مورد قبول نیست، البته این اشکال در این بحث اثری ندارد. در نظر مشهور یک جمله چهار قضیه دارد: قضیه ملفوظه در خارج؛ و قضیه مسموعه و متخیله در ذهن؛ و قضیه معقوله در عقل؛ اما به نظر می‌رسد تمام قضایا در دو قضیه خلاصه می‌شود: قضیه مسموعه؛ و قضیه متخیله. این بحث در اصول و حکمت بسیار مهم است. در حکمت و منطق تنها صحبت از «قضیه معقوله» است. در اصول صحبت از قضایای «ملفوظه» و «مسموعه» و «معقوله» است. به هر حال در اصول قضیه ملفوظه و معقوله را منکر هستیم. این بحث در جای خود به طور مفصل مطرح شده است.

تعلیقه دوم: اطلاق ثبوتی نباید در مرحله شوق مولی باشد

در نظر مشهور، اطلاق اثباتی همان عنوانی است که عرف برای آن اطلاق می‌بیند، هرچند در واقع اطلاق نداشته باشد. به نظر می‌رسد این تعریف مناسب است، زیرا بحث در علم اصول در مورد ظهورات است و اطلاق هم یکی از ظهورات است. برای اصولی مهم همان منجزیت و معذرت است و مهم نیست که متکلم چه اراده کرده است. این استظهار و ظهور عرفی حجت است، و مهم نیست این تصدیق عرفی مطابق باشد یا نباشد. اما در نظر مشهور، اطلاق ثبوتی همان «اراده مولی» است. به نظر می‌رسد این تعریف مناسب نیست، و سه شاهد وجود دارد:

الف. بحث اطلاق و تقیید همیشه در جمله انشائی نیست، و گاهی هم در جمله خبری اطلاق وجود دارد. در جمله خبری، سخن از اراده و کراهت (یعنی شوق و بغض مولی نسبت به طبیعی یا حصه) مطرح نیست؛ گاهی نیز اطلاق در جمله استفهامیه است، که در آن هم شوق و کراهت مطرح نیست؛ گاهی نیز اطلاق در خطاب تبلیغ است، که در خطاب تبلیغ نیز متکلم شوق و کراهت ندارد. البته ممکن است گفته شود مراد همان شوق و کراهت مولی است، و متکلم در خطاب تبلیغی مهم نیست؛ همینطور در احکام وضعی مانند «الدم نجس»، نیز شوق و اراده وجود ندارد؛ بنابراین این تعریف برای اطلاق ثبوتی، تنها بخشی از مصادیق را شامل است.

ب. در باب مولى و عبد و بحث حق الطاعة، طلب نفسانى مولى مهمّ نیست بلکه طلب انشائى مولى اثر دارد. يعنى عبد نسبت به طلب‌هاى نفسانى مولى هيچ مسئوليتى ندارد، بلکه تنها نسبت به طلب انشائى مولى مسئول است. بنابراین شوق و اراده مولى اصلاً مهمّ نیست و اگر اطلاق ثبوتى اين باشد، کاربردى در اصول نخواهد داشت. ج. علاوه بر دو نکته فوق، مشهور از يك نکته غفلت نموده‌اند. اطلاق گاهى در مورد متعلّق، و گاهى در مورد موضوع، است. شوق و كراهت فقط در مورد اطلاق متعلّق مطرح است، امّا در مورد اطلاق موضوع، مولى شوقى به موضوع ندارد. به عنوان مثال در «اكرم الفقير»، مولى نسبت به خود فقير كه موضوع است، شوقى ندارد. البته ممكن است گفته شود موضوع هم همان متعلّق المتعلّق است، لذا به اعتبار آن مولى به موضوع هم شوق دارد. يعنى در واقع شوق مولى به اكرام فقير تعلّق گرفته است.

نظر مختار: اطلاق ثبوتى در طلب انشائى است

همانطور كه گفته شد، مولى فعلى به نام «انشاء» دارد، كه اين فعل متّصف به «طلب انشائى» مى‌شود. به نظر مى‌رسد اطلاقى كه در انشاء است اطلاق اثباتى است؛ و اطلاقى كه در طلب انشائى است، اطلاق ثبوتى است.

ج ۱۷ ۹۵/۰۷/۰۷

مقدمه: تفاوت «انشاء طلب» و «طلب انشائى»

براى توضيح مبنای مختار نیاز است چهار اصطلاح معرفی شود: اصطلاح اول «انشاء» است كه در حقیقت آن دو نظر وجود دارد: اول «ايجاد المعنى باللفظ»، و دوم «الاعتبار والابراز». به نظر مى‌رسد مبنای مشهور يعنى نظر اول صحيح است. يعنى يك معنى در عالم خارج، توسط تلفظ ايجاد مى‌شود؛ اصطلاح دوم «انشاء الطلب» است، كه به معنى ايجاد يك طلب توسط لفظ مى‌باشد؛ اصطلاح سوم «طلب» است كه همان «السعى نحو المقصود» مى‌باشد. اصطلاح سوم «طلب انشائى» است كه همان «الانشاء الذى يكون مصداقاً للطلب» مى‌باشد. تفاوت بين «انشاء طلب» و «طلب انشائى» در اين است كه انشاء طلب اعمّ از طلب انشائى است. توضيح اينكه اگر به ديوار گفته شود «صل»، يك انشاء محقق شده است همانطور كه اگر به زيد گفته شود «صل» يك انشاء محقق مى‌شود. البته در مورد ديوار اين انشاء، مصداقى براى طلب نیست؛ زيرا طلب سعى نحو مقصود است در حاليكه يقين وجود دارد كه ديوار نمى‌تواند نماز بخواند. امّا اين انشاء نسبت به زيد، مصداق طلب هم هست؛ زيرا مقصود مولى همان بعث زيد به سمت نماز است (اگر طلب داراى قيد باشد حين انشاء، انشاء طلب هست؛ امّا بعد تحقق قيد متّصف به طلب انشائى مى‌شود).

اطلاق در مقام اثبات و ثبوت

با توجه به توضیح این اصطلاحات، به توضیح مبنای مختار خواهیم پرداخت. گفته شده اطلاق اثباتی همان اطلاق در مقام انشاء طلب است. اطلاق در مقام انشاء دائر مدار این است که قرینه ذکر بشود یا نشود. اگر در مقام انشاء گفته شود «اکرم الفقیر»، قیدی برای فقیر ذکر نشده است، لذا مطلق است (این انشاء ممکن است در خطاب تبلیغ یا تشریع باشد، زیرا در هر صورت ممکن است قید ذکر شود یا نشود). اما اطلاق ثبوتی همان اطلاق در مقام طلب انشائی است. اطلاق در طلب انشائی تنها دائر مدار ابراز نیست، بلکه یکی از مقومات آن قصد است. اگر در مقام طلب گفته شود «اکرم الفقیر»، اما فقیر عادل قصد شود، در این صورت آن طلب انشائی به فقیر عادل تعلق گرفته است؛ زیرا طلب انشائی دو مقوم دارد: ابراز؛ و قصد؛ بنابراین مطلوب به طلب انشائی همان «اکرام فقیر عادل» است. به عنوان مثال هم برای بستن درب، و هم برای خاموش کردن بخاری، هر دو نیاز به راه رفتن تا انتهای اتاق وجود دارد. در این موارد، راه رفتن ممکن است مصداقی برای طلب سد باب، و یا برای طلب خاموش کردن باشد، که این تابع قصد شخص است. مثال دیگر اینکه کسی نه برای علم آموزی، بلکه برای خنک شدن در کلاس درس (که بسیار خنک است) حاضر شود، چنین شخصی طالب علم نیست؛ زیرا قصد طلب علم ندارد. در مثال «صل» هم ممکن است مطلوب انشائی همان «نماز با وضو» باشد، اما هنگام انشاء فقط نماز ذکر شده است. پس مراد از اطلاق در مقام انشاء و اطلاق در مقام طلب معلوم شد. از مقام اثبات کشف از مقام ثبوت می شود، که این کشف ممکن است صحیح یا غلط باشد. اگر متکلم بعداً بگوید مراد من چیز دیگری بوده است، در این صورت کشف خلاف می شود. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر»، و در مجلس دیگری بگوید «لا تکرّم الفقیر الفاسق»، خطاب اول تا حین ورود خطاب دوم، حجّت است؛ اما با ورود خطاب دوم، خطاب اول هم نزد عقلاء از حجّیت ساقط می شود، هر چند ظهور آن همچنان باقی است. ظهور خطاب اول دلالت دارد مطلوب مولی همان طبیعی است. خطاب دوم دلالت دارد مطلوب به طلب انشائی همان حصّه است. در سیره عقلاء به ظهور دوم اخذ شده و ظهور اول از حین ورود خطاب دوم، حجّت نخواهد بود. نظیر اینکه شخص ثقه بگوید «این آب نجس است»، و شخص غیر ثقه بگوید «این آب طاهر است»، که دو خبر واحد وجود دارد، اما تنها یکی از آنها یعنی خبر ثقه حجّت است. در بحث ما نیز دو ظهور وجود دارد که در نظر عقلاء یکی از آنها حجّت نیست. به هر حال طلب انشائی دو مقوم دارد (یعنی ابراز و قصد)، لذا در تعارض این دو، ظهور اول از حجّیت ساقط است؛ زیرا در رویه عقلاء اینگونه است که ابتدا مطلق صحبت کنند، و سپس قید را ذکر می کنند.

امکان تقييد در خطاب تشريع

قبل از اين در نظر ما، تقييد و تخصيص در خطاب تشريع محال بود. بنا بر اين آنچه ظاهرش تقييد است، در حقيقت نسخ خواهد بود؛ زيرا حکم را دائر مدار انشاء می دانستيم که وقتی قیدی در مقام انشاء نباشد پس حکم مطلق جعل شده است. لذا اگر قيد آيد و حصه ای فاقد طلب شود، نسخ خواهد بود.

اما با توجه به اين تبیین در مورد مقام اثبات و ثبوت به نظر می رسد که تقييد در خطاب تشريع هم ممکن است؛ زيرا در خطاب تشريع «صل» گفته شده است، که از مقام اثبات (يعنی انشاء) کشف می شود مطلق است. بعد از ورود قيد «فلتکن الصلاة مع الوضوء»، کشف می شود طلب انشائي به حصه ای از نماز تعلق گرفته است. اين ظهور که حجت است موجب می شود ظهور قبل از حجيت ساقط شود.

مقدمات حکمت در اطلاق اثباتی و ثبوتی

با توجه به توضیحات فوق، مقام ثبوت همان مرحله طلب انشائي، و مقام اثبات همان مرحله انشاء است. در مورد اطلاق اثباتی کافی است که مقدمه دوم از مقدمات حکمت تمام باشد. يعنی همين که قیدی در انشاء ذکر نشود، کافی است که عنوان مذکور در آن مطلق باشد. اما در مورد اطلاق ثبوتی بايد اطلاق اثباتی به مقدمه اول از مقدمات حکمت ضميمه شود، تا اطلاق محقق شود. يعنی بايد برای اينکه اطلاق اثباتی کشف از اطلاق ثبوتی نماید، متکلم در مقام بيان هم باشد. به عنوان مثال اگر مولایی بگويد «اکرم جیرانی»، همين که قيد ذکر نکرده است، اطلاق اثباتی عنوان جیران محقق است. اما بايد در مقام بيان بودن نیز احراز شود تا کشف شود طلب انشائي وی نیز مطلق است، و مطلوب وی در حقيقت همان طبیعی است.

به هر حال آنچه به عهده عبد آمده و مسئولیتی به گردن عبد قرار می دهد، همان اطلاق ثبوتی است. اطلاق اثباتی فقط نقش کاشف از اطلاق ثبوتی را دارد.

ج ۱۸ ۹۵/۰۷/۲۵

تنبيه دوم: انحاء مطلق

در یک تقسم بندی، مطلق تقسيم به «مطلق شمولی» و «مطلق بدلی» می شود. در «مطلق شمولی» حکم به عدد افراد مطلق، منحل می شود يعنی اگر صد فرد داشته باشد، صد حکم وجود خواهد داشت. در «مطلق بدلی» تنها یک حکم وجود دارد. بنا بر اين در «اکرم الفقير» به عدد افراد فقير، حکم وجوب هست؛ اما در «اکرم فقيراً» فقط یک حکم وجود دارد نه اينکه صد وجوب اکرام باشد.

در مباحث گذشته به اطلاق در «حکم» و «متعلق» و «موضوع» اشاره شد. اطلاق در حکم یا موضوع به این معنی است که شرطی برای حکم یا موضوع وجود ندارد. اما اطلاق در متعلق به این معنی است که متعلق قیدی ندارد. در بین این سه قسم، اطلاق در حکم هرگز متصف به شمولی یا بدلی نمی‌شود. اما اطلاق در متعلق و موضوع، متصف به شمولیت و بدلیت می‌شود. به عنوان مثال در مورد متعلق شمولیت و بدلیت تصویر دارد، یعنی در «یحرم الکذب»، عنوان کذب متعلق مطلق است که اطلاق شمولی دارد. یعنی به عدد افراد کذب، حرمت وجود دارد؛ و در «تجب الصلاة»، عنوان نماز متعلق مطلق است که اطلاق بدلی دارد. یعنی یک وجوب وجود دارد؛ و در مورد موضوع نیز هر دو قسم تصویر دارد، یعنی در «اکرم الفقیر»، عنوان فقیر موضوعی مطلق و شمولی است یعنی به عدد افراد فقیر، حکم وجود دارد؛ و در «اکرم فقیراً»، عنوان فقیر موضوعی مطلق و بدلی است یعنی تنها یک حکم وجوب وجود دارد.

مقدمات حکمت و انحاء اطلاق

با توجه به این اطلاق همیشه از مقدمات حکمت به دست می‌آید، این سوالی مطرح می‌شود چرا گاهی نتیجه این مقدمات، اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی است؟ به عبارت دیگر، مقدمات حکمت در همه موارد ثابت هستند، پس چرا نتیجه آن متفاوت بوده و گاهی اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی است؟

به این سوال، جواب‌های مختلفی داده شده است. تنها به ذکر جواب مختار خواهیم پرداخت، که با این جواب وجه اشکال جواب‌های دیگر هم معلوم می‌شود. به عنوان مقدمه این مطلب یادآوری می‌شود که هر لفظی که اسم باشد، در کلام دارای «محکی» یا «مشارالیه ذهنی» است. این شمولیت و بدلیت در اطلاق، ربطی به مقدمات حکمت ندارد، بلکه به محکی آن اسم مرتبط است:

الف. هرگاه مشارالیه «تمام افراد» باشد، اطلاق شمولی می‌شود. در «اکرم الفقیر»، محکی عنوان فقیر، همان تمام افراد فقیر است. در این موارد به عدد افراد فقیر، وجوب نیز وجود دارد. البته در مانند «یحرم الکذب»، دو احتمال وجود دارد زیرا ممکن است محکی آن «طبیعت» یا «تمام افراد» باشد. اگر محکی عنوان کذب، تمام افراد باشد در این صورت مانند مثال اکرام فقیر خواهد بود.

ب. گاهی نیز مشارالیه «فرد مردد» است. در این موارد مانند «اکرم فقیراً»، در نظر شهید صدر و محقق خوئی، بدلیت از یک قرینه استفاده می‌شود که در امثال این مورد همان «تتوین» دال بر وحدت است. به نظر می‌رسد این فرمایش صحیح نیست زیرا این مقدار توضیح برای توجیه بدلیت کافی نیست. یعنی حتی اگر مشارالیه «فرد مردد» هم باشد، وقتی یک فقیر اکرام شود، موضوع تکلیف باقی است. با اکرام فقیر اول، چرا اکرام فقیر دوم واجب نباشد؟ پس این توجیه برای بدلیت کافی نیست.

به نظر می‌رسد باید توجیه دیگری شود. به عنوان مقدمه باید تذکر داده شود که فعلیت حکم همیشه متوقف بر فعلیت موضوع است. یعنی تکلیف حدوثاً و بقاءً و رفعاً دائر مدار موضوع است، پس اگر موضوع یک تکلیف مرتفع شود، تکلیف هم ساقط می‌شود. در مواردی مانند «اکرم فقیراً» یک دأب عرفی وجود دارد که موضوع به صورت مقید فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر در این موارد اینگونه نیست که اکرم یک فقیر واجب باشد، بلکه موضوع تکلیف مقید است^۱. تکلیف فقط شامل کسی است که فقیری را اکرام نکرده است. بنابراین وقتی مکلف یک فقیر را اکرام نماید، دیگر خطاب شامل وی نیست. در باب محاورات این یک نحوه تکلم عرفی است که اگر مطلوب متکلم، صرف وجود باشد، قیدی در ناحیه موضوع وجود دارد. به عبارت دیگر به جای «يجب اکرام الفقير علی من لم یکرّم فقیراً»، از عبارت «اکرم فقیراً» استفاده می‌شود^۲.

ج. گاهی هم مشارالیه «طبیعی» می‌باشد مانند «تجب الصلاة»، که ایجاد طبیعی نماز در خارج خواسته شده است. در این موارد مطلوب مولی از دو حال خارج نیست: صرف الوجود^۳؛ و یا تمام افراد؛ در صورت اول موضوع هم دارای قید است، یعنی در حقیقت تکلیف این است «تجب الصلاة علی من لم یصل». و در صورت دوم موضوع قیدی ندارد، مانند «تجب الصلاة علی المکلف» که اطلاق مکلف شمولی است. تفاوت این دو مثال در این است که یک قرینه عرفی است که گاهی تمام افراد اراده نشده است، مانند مثال اول، که تمام افراد نماز قابل اتیان نیست. در این موارد نمی‌شود تمام افراد مطلوب باشد. اما در جایی که این محذور وجود نداشته نباشد، تمام افراد اراده شده است مانند «یحرم الکذب».

در نتیجه همیشه شمولیت و بدلیت از «مشارالیه» فهمیده می‌شود، و ربطی به مقدمات حکمت ندارد. مشارالیه گاهی موجب تقیید موضوع می‌شود، که نتیجه آن اطلاق بدلی است.

تنبيه سوم: حقیقت انصراف

در بسیاری از روایات و آیات، فقهاء عناوین بلاقید را دارای اطلاق ندانسته و قائل‌اند این عنوان از برخی قیود منصرف است. به عنوان مثال «اکرم العالم» شامل یهودی نیست، هرچند در عبارت قیدی نیست، زیرا از عالم یهودی انصراف دارد. در بسیاری از موارد از انصراف استفاده می‌شود. منشأ و حقیقت و اقسام انصراف باید توضیح داده شود.

۱. البته هرچند در این موارد، ممکن است گفته شود حکم، مشروط است؛ اما به نظر می‌رسد عرفی‌تر این است که موضوع، مشروط شود.
۱. البته هر موضوعی در تکالیف دارای قیدی است، مانند «اکرم الفقیر» که با فرض اینکه تنها صد فقیر موجود باشند، اگر زید مکلف، آن صد فقیر را اکرام نماید، دیگر خطاب شامل زید نخواهد بود.
۲. صرف الوجود ممکن است به معنی «وجود اول» و یا «وجود ما» باشد، که در این بحث مراد همان معنی دوم است.

ج ۱۹ ۹۵/۰۷/۲۶

حقیقت انصراف تصویری

انصراف دارای دو قسم تصویری و تصدیقی است. قبل از توضیح حقیقت انصراف در این تنبیه، باید مقدمه‌ای در مورد نظرات رائج در علم اصول در حقیقت دلالت الفاظ بر معانی بیان شود.

حقیقت دلالت الفاظ

یک جمله، مجموعه‌ای از الفاظ است که هر یک از آنها برای معنایی وضع شده است. به عنوان مثال جمله «زید فی الدار» مرکب از پنج لفظ است: «زید»، «فی»، «ال»، «دار»، «هیئت جمله اسمیه»؛ که اولی و چهارمی اسم هستند، و سه تای دیگر حرف هستند. با شنیدن این الفاظ چه چیزی در ذهن سامع خواهد آمد؟

الف. الفاظ اسمی

در الفاظ اسمی مانند «زید» و «دار» در جمله فوق، صورت این معانی در ذهن سامع می‌آید. در اینکه صورت معنای اسم به ذهن سامع می‌آید اختلافی نیست، اما محقق خوئی منشأ این دلالت را انس ذهنی می‌داند و مشهور منشأ آن را وضع می‌دانند. این صورت معنی همان «مفهوم» است.

ب. الفاظ حرفی

در الفاظ حرفی مانند «فی» و «ال» و «هیئت جمله اسمیه» در مثال فوق، سه نظریه وجود دارد: الف. در نظر مشهور خود معانی این الفاظ به ذهن می‌آید نه صورت معنی آنها؛ این قول مبتنی بر این است که موضوع له حرف خاص باشد.

ب. در نظر برخی نه معنای لفظ و نه صورت آن به ذهن نمی‌آید بلکه فردی از افراد معنی به ذهن می‌آید؛ این قول مبتنی بر این است که موضوع له حرف عام باشد و معنای حرفی و اسمی دو سنخ متفاوت باشند.

ج. در نظر مرحوم آخوند صورت معنی حرف به ذهن می‌آید؛ این قول مبتنی بر این است که موضوع له حرف عام باشد و معنای حرفی و اسمی یک سنخ باشند.

به هر حال در جمله فوق پنج لفظ وجود دارد، که در نظر مشهور صورت اسماء و خود معنای حرف به ذهن می‌آید. در بحث انصراف از این نظر مشهور استفاده می‌شود. علاوه بر این نکته، نیاز به توضیح نکته دیگری هم هست. همانطور که گذشت دلالت تقسیم به تصویری و تصدیقی می‌شود. در نظر رائج اصولیون دلالت تصویری در

جایی است که «صورت معنی» یا «خود معنی» به ذهن آید. بنابراین اگر مدلول در یک دلالت، معنی (در حروف) و یا صورت معنی (در اسماء) باشد، آن دلالت تصویری است.

با توجه به این مقدمه، به بیان حقیقت انصراف می پردازیم. از آنجایی که انصراف نیز دارای دو قسم تصویری و تصدیقی است، هر یک مستقلاً توضیح داده خواهد شد:

انصراف تصویری

گاهی لفظی شنیده می شود اما نه معنی و نه صورت معنی آن به ذهن نمی آید، بلکه معنایی مشابه معنی لفظ و یا صورتی مشابه صورت معنای لفظ به ذهن می آید (هرچند انصراف مختص اسم نیست اما چون مثال های انصراف در اسم روشن تر است، از انصراف در یک اسم به عنوان مثال استفاده می شود). یعنی در موارد بسیاری یک اسم شنیده می شود اما صورتی به ذهن می آید که صورت موضوع له نیست. رابطه بین صورتی که به ذهن آمده ممکن است اخص یا اعم از صورت معنای لفظ باشد (یعنی نمی تواند مابین با آن باشد).

به عنوان مثال موضوع له کلمه «حیوان» همان ذات جامع بین ناطق و صامت است، در حالیکه با شنیدن لفظ حیوان، تنها ذات جامع بین افراد صامت به ذهن می آید. این صورتی که به ذهن می آید اخص از صورت موضوع له می باشد (گاهی انصراف شدید می شود که به مرحله اشتراک می رسد، و با شدت بیشتر به مرحله نقل می رسد اما در این مثال، حتی به اشتراک هم نرسیده که ارتکاز ذهنی ما این است).

مثال دیگر اینکه موضوع له کلمه «علت» همان شیئی است که دخیل در وجود شیء دیگر است (اعم از اینکه علت تامه باشد یا ناقصه باشد)، در حالیکه با شنیدن آن معنایی اعم از «علت معده» و «علت تحلیلی» به ذهن می آید. واضح است که علت معده و تحلیلی، اصلاً در وجود یک شیء دخالتی ندارند. یعنی پدر علت معده برای فرزند است، در حالیکه در وجود فرزند اصلاً تأثیری ندارد؛ و گفته می شود علت حاجت ممکن همان حدوث یا فقر یا امکان است، که این علت تحلیلی بوده و این امور در وجود یک ممکن تأثیری ندارند. به هر حال این صورتی که از لفظ علت به ذهن می آید اعم از صورت لفظ علت است.

همانطور که گفته شد این دو مثال، از موارد انصراف تصویری هستند. انصراف تصویری مثال های فراوانی دارد مانند لفظ «عالم» که انصراف به «عالم دینی» دارد؛ و لفظ «ماشین» که انصراف به اتومبیل داشته، و یا لفظ «موتور» که انصراف به موتور سیکلت دارد.

معنای عرفی در کلمات فقهاء و اصولیون

گاهی از تعبیر «معنای عرفی» در مقابل معنای لغوی استفاده می‌شود. معنای لغوی همان معنای موضوع‌له کلمات است. مراد از معنای عرفی در اصول یا فقه همان «معنای منصرف الیه تصویری» است. در مواجهه با آیات و روایات باید معنای عرفیه در نظر گرفته شود، یعنی باید معنای منصرف الیه در عرف زمان و مکان صدور آنها در نظر گرفته شود.

تفاوت «انصراف» و «اشتراک» و «نقل»

گاهی انصراف شدید شده و به مرحله «اشتراک» می‌رسد و گاهی با شدت بیشتر به مرحله «نقل» می‌رسد. تفاوت این سه اصطلاح باید توضیح داده شود:

انصراف در جایی است که لفظ فقط یک معنی داشته، و تغییری در معنای آن ایجاد نشود. یعنی در مثال فوق اگر سوال شود معنای لفظ حیوان، «حیوان صامت» است؟ پاسخ منفی خواهد بود. انصراف موجب می‌شود خصوصیتی در لفظ پیدا شود که نیازی به ذکر قرینه نباشد. به عبارت دیگر آنچه به ذهن عرف می‌آید همان معنای منصرف الیه است، و نیاز به ذکر قرینه نیست بلکه برای اراده معنای موضوع‌له نیاز به ذکر قرینه است.

اما در اشتراک لفظ به مرحله دو معنایی می‌رسد. به عنوان مثال کلمه «موتور» دارای دو معنی «وسیله نقلیه» و «وسیله مکانیکی» است. کلمه ماشین هم دارای دو معنی است. باید توجه شود که در اشتراک نیز گاهی به یک معنی انصراف وجود دارد، که از بحث انصراف در عنوان مطلق خارج است. اگر اشتراک همراه انصراف به یکی از معانی نباشد، برای هر یک از معانی نیاز به قرینه (معینه) است؛ اما اگر اشتراک همراه انصراف باشد برای معنای منصرف الیه نیازی به ذکر قرینه نیست.

نقل نیز در جایی است که معنای اول مهجور شده است، به نحوی که استعمال لفظ در آن معنی، غلط (یا مجازی) شود. یعنی استعمال لفظ در معنای اول، نظیر استعمال لفظی در غیر معنی موضوع‌له خود می‌شود (ممکن است معنای غلط یا معنای مجازی شود و نیاز به قرینه داشته باشد یعنی قرینه صارفه یا مانعه نیاز باشد).

ج ۲۰ ۹۵/۰۷/۲۷

منشأ انصراف تصویری

در توضیح دلیل انصراف تصویری یک لفظ، فقط یک وجه مطرح شده است. گفته شده است علت انصراف تصویری یک لفظ، همان کثرت استعمال است. این فرمایش مشهور صحیح است، اما برای کثرت استعمال دو تفسیر متفاوت وجود دارد، که ریشه آن در نزاع در استعمالات مجازی است:

نظر مشهور: کثرت استعمال در معنای مجازی

در نظر مشهور یک لفظ دارای معنایی موضوع له است. در بسیاری از موارد استعمال مجازی شده و لفظ با قرینه‌ای در غیر معنای موضوع له به کار می‌رود. با کثرت این استعمال مجازی، انصراف محقق می‌شود. بعد از انصراف از آن لفظ همان معنای منصرف الیه به ذهن می‌آید، بدون اینکه قرینه‌ای وجود داشته باشد.

نظر مختار: کثرت در محکی شدن فرد غیر معنای موضوع له

هرچند کثرت استعمال موجب انصراف است، اما به نظر می‌رسد لفظ دائماً در معنای موضوع له استعمال می‌شود. البته گاهی محکی یک لفظ، تمام افراد نیست بلکه دسته‌ای از افراد است. به عنوان مثال در حیوان، دو دسته فرد صامت و ناطق وجود دارد، گاهی محکی حیوان، فقط دسته صامت می‌شوند. اگر محکی در موارد کثیری همان افراد صامت باشد، بعد از گذشت مدتی آن معنایی که به ذهن می‌آید معنای موضوع له نیست بلکه معنای جامع بین افراد صامت است.

در بحث حقیقت و مجاز، در نظر مشهور یک لفظ دو معنی حقیقی و مجازی دارد. گاهی با قرینه لفظ در معنای مجازی خود استعمال می‌شود. به عنوان مثال «اسد» دارای دو معنی حقیقی (حیوان مفترس) و مجازی (رجل شجاع) است. در جمله «رایتُ اسداً فی المدرسة»، به دلیل وجود قرینه «فی المدرسة» در معنای رجل شجاع به کار رفته است؛ اما به نظر می‌رسد «اسد» همیشه به معنای حیوان مفترس به کار می‌رود. هر اسمی در جمله دارای محکی است. در «رایتُ اسداً فی الغابة» محکی لفظ اسد، فردی از حیوان مفترس است، اما در «رایتُ اسداً فی المدرسة» محکی آن، فردی از رجل شجاع است.

به هر حال اگر محکی در موارد کثیری، غیر فرد موضوع له باشد، انصراف رخ می‌دهد. بنابراین منشأ انصراف تصویری همان کثرت محکی قرار گرفتن غیر فرد موضوع له است.^۱

حقیقت انصراف تصدیقی

گاهی لفظ شنیده شده و معنای موضوع له تصور می‌شود، اما در مرتبه اینکه متکلم افراد معنی یا بخشی از افراد را اراده کرده است، انصراف تصدیقی رخ می‌دهد. یعنی ذهن بعد از شنیدن لفظ و تصور معنای آن، متوجه می‌شود بعضی افراد اراده شده است. به عنوان مثال با شنیدن فقیر در «اکرم الفقیر» معنای آن تصور می‌شود اما مراد مولی، فقیر مومن است، هرچند قرینه‌ای نیست. البته در مرحله تصور «الفقیر الذی له ایمان» تصور نمی‌شود،

۱. این مباحث بنا بر نظر مشهور است که با شنیدن لفظ، صورتی به ذهن می‌آید. اما با انکار آن، بحث متفاوت می‌شود.

بلکه عرف می فهمد باید فقیر مومن اکرام شود. مثال دیگر «اکرم العالم» که از شنیدن لفظ عالم، عالم دین به ذهن نمی آید بلکه انصراف تصدیقی به عالم دین دارد. در موارد بسیاری انصراف از این قبیل است، و معنای لفظ تغییر نمی کند. انصراف تصویری دائماً مسبوق به انصراف تصدیقی است. با شدت یافتن انصراف تصدیقی، انصراف تصویری هم ایجاد می شود. پس در انصراف تصدیقی هر چند معنای موضوع له به ذهن می آید اما فهمیده می شود که معنای دیگری مراد است.

منشأ انصراف تصدیقی

منشأ انصراف تصدیقی دائماً قرائنی مانند تناسب حکم و موضوع، تناسب حکم و متکلم و مانند آن است؛ با کثرت استعمال دیگر نیاز به قرینه نیست. پس تکرار قرینه موجب انصراف شده و معنای موضوع له به ذهن آمده، اما تصدیق به حصه می شود.

ج ۲۱ ۹۵/۰۷/۲۸

تنبیه رابع: انحاء اطلاق

در کلمات اصولیون سه نحوه اطلاق مطرح شده است: اطلاق لفظی؛ و اطلاق مقامی؛ و اطلاق عرفی؛ هر یک از این انحاء توضیح داده می شود:

اطلاق لفظی

اطلاق لفظی در جایی است که لفظ متّصف به وصف اطلاق می شود. گاهی عنوانی مانند «فقیر» متّصف به اطلاق می شود، مانند عنوان فقیر در «اکرم الفقیر»؛ و گاهی نیز یک خطاب متّصف به اطلاق می شود، به دلیل اینکه مشتمل بر عنوان مطلق است. به هر حال برای تعریف اطلاق لفظی باید عنوان مطلق تعریف شود. تعریف اطلاق این است «ذكر اللفظ بلاقيد مع كون المتكلم في مقام البيان»، که آن لفظ مطلق می شود. بنابراین مطلق لفظی، همان لفظی است که بدون قید ذکر شده است در حالیکه متکلم در مقام بیان است.

اطلاق مقامی

اطلاق مقامی، ظهور یک سکوت است که نوعاً مقارن یک کلام است. گاهی متکلم همراه کلامش یک سکوت هم دارد، و اگر این سکوت دارای ظهور باشد، «اطلاق مقامی» شکل می گیرد. به عنوان مثال مولی گفته است «اکرم زیداً» و قبل یا بعد آن نگفته است «اکرم عمراً»، در این مورد سکوت مولی (از بیان وجوب اکرام

عمرو) ظهوری دارد که اطلاق مقامی است. همینطور اگر مولی در مقام بیان کسانی باشد که اکرامشان واجب است، اما اسمی از عمرو نیاورد، فقط بگوید «اکرم زیداً و خالداً و بکراً»، در این مورد نیز اطلاق مقامی وجود دارد که اکرام عمرو واجب نیست.

در این موارد، اطلاق مقامی همراه لفظ بود، اما تعمیمی در آن نیز ایجاد شده و عنوان «اطلاق مقامی در شریعت» به وجود آمده است. اگر یک مسأله مورد ابتلاء در عصر تشریع و تبلیغ (یعنی از شروع اسلام تا شهادت امام عسکری علیه السلام)، بیان نشود، این سکوت ظهوری دارد که اطلاق مقامی در شریعت است. به هر حال مثالی برای اطلاق مقامی همان روایت حماد است که امام علیه السلام در مقام تعلیم نماز به حماد بوده‌اند، و برخی امور را ذکر نکرده‌اند. بیشترین اطلاق مقامی در همین صحیح حماد است.^۱ از این اطلاق مقامی ظهوری به دست آمده است، که حجت است.

اطلاق عرفی

اطلاق عرفی اصطلاح رائجی نیست، اما شهید صدر در کتاب فقهی خود از این اصطلاح استفاده نموده است. این اصطلاح خوبی است زیرا در موارد اطلاق عرفی، نه اطلاق لفظی و نه اطلاق مقامی وجود ندارد. اطلاق عرفی غیر از الغای خصوصیت و تنقیح مناط و اولویت است، که تفاوت آنها خواهد آمد.

۱. الکافی (طبع الاسلامیه)، ج ۳، ص ۳۱۱: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَوْمًا يَا حَمَّادُ تَحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ قَالَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ حَرِيزٍ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا عَلَيْكَ يَا حَمَّادُ قُمْ فَصَلِّ قَالَ فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْقِبْلَةِ فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَكَعْتُ وَسَجَدْتُ فَقَالَ يَا حَمَّادُ لَا تَحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُّونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَةً قَالَ حَمَّادُ فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الدُّلُّ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فَعَلِمَنِي الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُتَّصِبًا فَأَرْسَلَ يَدَيْهِ جَمِيعًا عَلَى فَخْذَيْهِ قَدْ ضَمَّ أَصَابِعَهُ وَ قَرَّبَ بَيْنَ قَدَمَيْهِ حَتَّى كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعٍ مُنْفَرَجَاتٍ وَ اسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَيْهِ جَمِيعًا الْقِبْلَةَ لَمْ يُحَرِّفْهُمَا عَنِ الْقِبْلَةِ وَ قَالَ بِخُشُوعٍ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِيلٍ وَ قُلَّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ صَبَرَ هَنِيئَةً بِقَدْرِ مَا يَنْتَفِسُ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ وَ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَكَعَ وَ مَلَأَ كَفَّيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ مُنْفَرَجَاتٍ وَ رَدَّ رُكْبَتَيْهِ إِلَى خَلْفِهِ حَتَّى اسْتَوَى ظَهْرُهُ حَتَّى لَوْ صَبَّ عَلَيْهِ قَطْرَةٌ مِنْ مَاءٍ أَوْ دُهْنٍ لَمْ تَزُلْ لَاسْتَوَاءِ ظَهْرِهِ وَ مَدَّ عُنُقَهُ وَ غَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثَلَاثًا بِتَرْتِيلٍ فَقَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ ثُمَّ اسْتَوَى قَائِمًا فَلَمَّا اسْتَمَكَّنَ مِنَ الْقِيَامِ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ثُمَّ كَبَّرَ وَ هُوَ قَائِمٌ وَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ ثُمَّ سَجَدَ وَ بَسَطَ كَفَّيْهِ مَضْمُومَتَيِ الْأَصَابِعِ بَيْنَ يَدَيِ رُكْبَتَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ فَقَالَ - سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَ بِحَمْدِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ لَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ جَسَدِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ وَ سَجَدَ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْظُمِ الْكَفَّيْنِ وَ الرُّكْبَتَيْنِ وَ أَنَامِلِ إِبْهَامَي الرَّجُلَيْنِ وَ الْجَبْهَةِ وَ الْأَنْفِ وَ قَالَ سَبْعَةً مِنْهَا فَرَضَ يُسَجَّدُ عَلَيْهَا وَ هِيَ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا وَ هِيَ الْجَبْهَةُ وَ الْكَفَّانِ وَ الرُّكْبَتَانِ وَ الْإِبْهَامَانِ وَ وَضَعَ الْأَنْفَ عَلَى الْأَرْضِ سَنَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ فَلَمَّا اسْتَوَى جَالِسًا قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَعَدَ عَلَى فَخْذِهِ الْأَيْسَرِ وَ قَدْ وَضَعَ ظَاهِرَ قَدَمِهِ الْأَيْمَنِ عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ وَ قَالَ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَ أَتُوبُ إِلَيْهِ ثُمَّ كَبَّرَ وَ هُوَ جَالِسٌ وَ سَجَدَ السُّجْدَةَ الثَّانِيَةَ وَ قَالَ كَمَا قَالَ فِي الْأُولَى وَ لَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فِي رُكُوعٍ وَ لَا سُجُودٍ وَ كَانَ مُجْنَحًا وَ لَمْ يَضَعْ ذِرَاعِيهِ عَلَى الْأَرْضِ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ عَلَى هَذَا وَ يَدَاهُ مَضْمُومَتَا الْأَصَابِعِ وَ هُوَ جَالِسٌ فِي التَّشَهُّدِ فَلَمَّا قَرَعَ مِنَ التَّشَهُّدِ سَلَّمَ فَقَالَ يَا حَمَّادُ هَكَذَا صَلَّ

اطلاق عرفی این است که عنوانی در خطاب اخذ شود که مفهوم آن فی نفسه شامل یک فرد است، اما به نحوی در خطاب اخذ شده است که نمی‌تواند شامل آن فرد شود. با وجود این، عرف تفاوتی بین فرد مشمول و غیر مشمول نمی‌بیند. به عنوان مثال عنوان «رجل» به خودی خود شامل زید که معاصر ما هست که می‌شود، اما در جمله «کان رجلٌ فی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله...»، قطعاً شامل زید نمی‌شود. مثال فقهی مانند «ماء» است. اگر آبی در دستگاه آزمایشگاهی تولید شود، مفهوم «ماء» هم شامل آن خواهد بود؛ اما در ادله مطهریت ماء مانند آیه شریفه «و انزلنا من السماء ماءً طهوراً»^۱ (بر فرض دلالت آن بر مطهریت ماء)، عنوان «ماء» شامل این آب آزمایشگاهی نیست. به عبارت دیگر هرچند عنوان «ماء» به لحاظ مفهوم شامل آب آزمایشگاهی هم هست، اما عنوان «ماء» در آیه شریفه شامل آن نیست، زیرا آب آزمایشگاهی از آسمان نازل نشده است. بنابراین اطلاق آیه شریفه شامل آب آزمایشگاهی نیست، اما عرف در مطهریت آب، تفاوتی بین این آب و افراد دیگر آب طبیعی نمی‌بیند. در این موارد، آیه شریفه به اطلاق لفظی یا مقامی شامل آب آزمایشگاهی نیست، بلکه به اطلاق عرفی شامل این آب می‌شود. دلیل حجّیت این اطلاق نیز به سیره ثابت است. یعنی در این موارد اگر مولی یک فرد خاص مدّ نظرش نباشد، باید بگوید. به عبارت دیگر در جایی که عرف تفاوتی در این حکم بین فرد مشمول و فرد غیر مشمول نبیند، باید مولی بگوید این حکم شامل آن فرد نیست. عرف با لحاظ تناسب حکم و موضوع، حکم را شامل آن فرد هم می‌بیند که این استظهار از لفظ نیست بلکه فهم از عبارت است. مانند مدالیل التزامی عقلی که از افراد ظهور لفظ نیست.

تفاوت اطلاق عرفی با «الغاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» و «اولویت»

در الغاء خصوصیت یک عنوان دارای خصوصیتی است که عرف آن را ملغی می‌بیند. به عنوان مثال در «إن رأیت رجلاً فاسئله»، عرف، مذکر بودن را الغاء می‌کند. یعنی این عنوان شامل زن هم می‌شود و عرف رجل را حمل بر مثالیت می‌کند. لذا معنی جمله می‌شود «ان رایت انساناً...»، هرچند رجل به معنی انسان به کار نرفته است. بنابراین در این موارد مفهوم آن عنوان فی نفسه شامل فرد نیست، به خلاف اطلاق عرفی که شامل فرد هم بود. در این موارد عرف، خصوصیت را ندیده گرفته و «کأن لم یکن» تلقی می‌کند. بله اگر دلیل این باشد که «الماء النازل من السماء طهور»، در نظر شهید صدر (که ما هم تابع ایشان هستیم)، الغای خصوصیت است زیرا در این موارد فقط یک مفهوم وجود دارد (وصف و موصوف نزد ایشان یک مفهوم محسوب می‌شود)؛ اما در نظر مشهور بازهم اطلاق عرفی خواهد شد زیرا چند مفهوم وجود دارد (وصف و موصوف در نظر مشهور، مفهوم مرکب هستند).

۱. سورة الفرقان، آیه ۴۸.

البته الغای خصوصیت یک ظهور نیست بلکه بعد از آن ظهوری ایجاد می‌شود، که عنوانی که عرف در نظر می‌گیرد دارای ظهور خواهد شد، نه عنوانی که در خطاب آمده است.

در تنقیح مناط، عنوانی در خطاب آمده که شامل این فرد نیست، اما قطع داریم که حکم آن فرد با این فرد یکی است. به عنوان مثال در «فی الحنطة زكاة»، عنوان حنطه شامل جو نیست، و الغای خصوصیت هم نمی‌شود کرد، زیرا عرف از جمله فوق «فی الحبوبات زكاة» نمی‌فهمد، بلکه ما به این قطع رسیده‌ایم که جو نیز زکات دارد. یعنی تفاوتی در وجوب زکات بین گندم و جو نیست و همان مناط در مورد جو هم هست. فقیه در اثر دیدن احکام و مشابهات احکام دارای یک زمینه فقهی می‌شود که استدواقی است، و از باب اطمینان حجت است. به عبارت دیگر تنقیح مناط از باب اطمینان حجت است. به عبارت دیگر در موارد تنقیح مناط، نه الغای خصوصیت عرفی وجود دارد و نه اطلاق عرفی وجود دارد. مثال دیگر «شرب الخمر حرام» است که خمر همان شراب متخذ از عنب است و شامل نبیذ یعنی شراب متخذ از خرما نیست؛ اما قطع وجود دارد که همان مناط خمر در نبیذ هم هست لذا تنقیح مناط می‌شود. یعنی نکته‌ای برای حرمت خمر نیست مگر اسکار که در نبیذ هم هست. اولویت از افراد ظهور است. اگر مولی بگوید «لا تقل لهما اف» مدلول مطابقی همان حرمت گفتن اف است. این جمله به ملازمه عرفیه دلالت دارد که «ضرب» هم حرام است. ملازمه عرفیه داخل در ظهورات است یعنی عرف از نفس خطاب حرمت ضرب و جرح و قتل را نیز استظهار می‌کند.

ج ۲۲ ۹۵/۰۸/۰۱

تنبيه پنجم: الفاظ مطلق

همانطور که گذشت گاهی یک لفظ، متّصف به اطلاق می‌شود مانند «فقیر» در «اکرم فقیراً» یا «اکرم الفقیر». گاهی نیز یک کلام یا خطاب، متّصف به اطلاق می‌شود، زیرا حاوی یک عنوان مطلق است. در این تنبیه از الفاظی بحث می‌شود که متّصف به اطلاق می‌شوند زیرا در مورد پاره‌ای از الفاظ، تأمل و اشکال وجود دارد. در مباحث گذشته گفته شد از دید اصولی الفاظ تقسیم به دو دسته می‌شوند: اسم‌ها؛ و علامت‌ها؛ حرف همیشه علامت است و هیئات نیز ملحق به حرف هستند زیرا هیئت دقیقاً لفظ نیست بلکه کیفیت تلفظ است، لذا لفظ نیست بلکه ملحق به لفظ است. در این مباحث از عنوانی جامع بین کیفیت و لفظ استفاده می‌شود، یعنی از عنوان «دالّ لفظی» استفاده می‌شود. هیئت دارای انواعی است مانند «هیئت فعل» و «اسم فاعل»، البته به نظر می‌رسد فقط دو هیئت دارای وضع وجود دارد: هیئت فعل؛ و هیئت جمله؛ زیرا در اسم فاعل فقط یک وضع وجود دارد (نه اینکه مانند فعل، هیئت آن دارای یک وضع، و ماده آن دارای وضع دیگری باشد). در هر یک از این اقسام باید بررسی شود که اتّصاف به اطلاق هست یا نیست:

الفاظ دارای وضع بالعلامية

الفاظ دارای وضع بالعلامية، متّصف به اطلاق نمی‌شوند. البته در یک مورد اطلاق برای آنها به کار می‌رود، در جایی که به همراه متعلّق خود یک اسم تشکیل دهند مانند «اکرم من فی البلد». در این مورد «من فی البلد» روی هم یک اسم است یعنی یک دالّ اسمی است. اما دالّ علامتی هیچگاه متّصف به اطلاق نمی‌شود.

الفاظ دارای وضع بالتسمية

الفاظ دارای وضع بالتسمية، همان اسم‌ها هستند که دو قسم عامّ و خاصّ دارند. اتّصاف به اطلاق در هر یک از این دو قسم بررسی خواهد شد:

اسم خاصّ

گفته شده است اسمی که برای معنای خاصّ وضع شده است، مانند «زید» و «کعبه» و «مکه»، متّصف به اطلاق می‌شود. اطلاق در این اسماء به لحاظ حالات و مقارنات است، مانند «قیام» و «جلوس» در مورد زید، و یا «در قم بودن» یا «در مشهد بودن» در مورد وی. جمله «اکرم زیداً» اطلاق دارد، لذا اگر زید در خیابان هم اکرام شود، کافی است تا مأمور به اتیان شده باشد. به این اطلاق «اطلاق احوالی» گفته می‌شود که در مقابل «اطلاق افرادی» است. یعنی عنوان زید فقط یک فرد دارد لذا اطلاق افرادی ندارد. به نظر می‌رسد اسم خاصّ دارای اطلاق لفظی نیست. توضیح اینکه حالات و مقارنات عنوان «زید» از دو حال خارج نیست:

الف. گاهی حالات و مقارنات به قیود «ماده» و «متعلّق» برمی‌گردد مانند «اکرم زیداً یوم الجمعة»، که در این جمله «یوم الجمعة» در حقیقت قیدی برای خود زید نیست، بلکه قیدی برای اکرام (متعلّق) و یا قیدی برای حکم (وجوب) است؛

ب. گاهی نیز حالات و مقارنات قیدی برای خود «زید» است مانند «اکرم زیداً الجالس»، که قید «الجالس» قیدی برای وجوب یا اکرام نیست، بلکه قیدی برای خود زید است. در این مورد اطلاق وجود دارد، اما این اطلاق یک «اطلاق مقامی» است نه «اطلاق لفظی»، زیرا این اقسام از انقسامات خود زید نیست بلکه از انقسامات حالات

۱. مقرر: این موارد از بحث خارج هستند، زیرا در این موارد عنوان «زید» اطلاق ندارد. به عبارت دیگر این حالت در واقع از حالات زید نیست بلکه از حالات اکرام است. اکرام نیز از معانی عامّ است و خاصّ نیست. در مورد قید هیئت هم همینطور است که از حالات زید نخواهد بود.

زید است. اطلاق مقامی یعنی اینکه مولی در مقام بیان بود و حالتی را ذکر نکرد، پس از سکوت مولی کشف می شود این حالت خاص، مدّ نظر وی نبوده است. به عبارت دیگر زید نام فرد است و حالات و مقارنات از مسمی خارج است و از انقسامات معنی نیست، تا اطلاق لفظی عنوان «زید» شامل آنها شود. بنابراین اطلاق در اسماء خاص، اطلاق مقامی است.

اسم عام (اسم جنس)

در علم اصول به اسم هایی که معنای عام دارند، «اسم جنس» گفته می شود؛ در مقابل اسم هایی که معنای خاص دارند که به آنها «اسم علم» یا «معرفه» گفته می شود. بنابراین در علم اصول، اسم جنس همان اسمی است که معنای عام دارد مانند «کاتب» یا «انسان» یا «سماء» یا «فقیر». اسم دارای معنای عام، گاهی به صورت نکره به کار می رود مانند «رجل» و گاهی به صورت معرفه مانند «الرجل» یا «غلام زید»؛ و معرفه شدن اسم جنس نیز یا به واسطه «ال» است و یا به واسطه «اضافه» است.

اسم جنس نکره

اسم جنس نکره، ممکن است علامت وحدت داشته باشد مانند «اکرم رجلاً»، و یا علامت تننیه داشته باشد مانند «اکرم رجلین»، و یا علامت جمع داشته باشد مانند «اکرم رجالاً». البته این موارد وقتی متّصف به اطلاق می شوند که متکلم در مقام بیان بوده و قید متّصلی نباشد. البته باید به دو مطلب توجه داشت:

نکته اول: محکی در اسم جنس نکره

همانطور که گفته شد در هر اسمی همیشه یک «محکی» وجود دارد. اگر اسم جنس همراه علامت (وحدت، یا تننیه، یا جمع) باشد، و مشارالیه افراد معین باشند، در این صورت اسم جنس متّصف به اطلاق نمی شود. به عنوان مثال «رجل» در جمله «رأیت رجلاً» متّصف به اطلاق نیست زیرا محکی آن یک فرد معین است؛ و یا در جمله «رأیت رجلین» نیز مطلق نیست زیرا متکلم اشاره به دو فرد معین دارد؛ و یا در «رأیت رجالاً» نیز مطلق نیست زیرا متکلم اشاره به چند فرد معین دارد.

اما اگر مشارالیه فرد یا افراد مردّد باشد، در این صورت اسم جنس متّصف به اطلاق می شود. به عنوان مثال «رجل» در جمله «اکرم رجلاً» مطلق است زیرا محکی آن همان فرد مردّد است؛ و در جمله «اکرم رجلین» هم مطلق است زیرا محکی همان دو فرد مردّد است؛ و در جمله «اکرم رجالاً» نیز مطلق است زیرا محکی همان افراد مردّد است؛

در تننیه و جمع اگر دو یا چند مرد اکرام شوند، این عمل، مصداق ماموریه است، چه تک تک اکرام شوند و چه با هم اکرام شوند. به عنوان مثال در «اکرم رجلین»، اکرام زید به تنهایی مصداق ماموریه نیست، و اگر بعد عمرو هم اکرام شود این اکرام هم به تنهایی مصداق ماموریه نیست، اما مجموع آن دو اکرام، مصداق ماموریه است؛ اما اگر دو مرد باهم اکرام شوند، مصداق ماموریه است. در این صورت، اکرام نفر سوم نه مصداق ماموریه است و نه جزء مصداق است؛ و چون فرض این است که مراد متکلم از «رجلین» تعیین حداقل است، اگر سه مرد را باهم اکرام نماید، باز مصداق ماموریه است، یعنی اینطور نیست که جزء آن مصداقی برای ماموریه باشد.

نکته دوم: تفاوت نکره در سیاق اثبات و نفی

مطلب دوم اینکه در مورد نکره در علم اصولی مشکلی پیش آمده است. در دو مثال «اکرم رجلاً» و «لاتکرم رجلاً» عنوان «رجل» مطلق است، که در این مطلب اختلافی نیست؛ اما اشکالی وجود دارد که در اولی اطلاق «بدلی» و در دومی «استغراقی» است. به تعبیر دیگر در اولی فقط «یک حکم» وجود دارد، اما در دومی «به عدد افراد رجال» حکم وجود دارد. تفاوت این دو در چیست؟

ج ۲۳ ۹۵/۰۸/۰۲

جواب شهید صدر: قرینه خارجی

مرحوم شهید صدر جواب فرموده‌اند اطلاق بدلی در مثال «اکرم رجلاً» از تنوین در «رجلاً» استفاده می‌شود، یعنی یک مرد را اکرام کن؛ اما اطلاق استغراقی در مثال «لاتکرم رجلاً» از سیاق خارجی استفاده می‌شود. در این مثال این قرینه خارجی وجود دارد که در باب نواهی مفسده وجود دارد، و مفسده در افراد و انحلالی است. به عنوان مثال در «لاتکذب» افراد کذب دارای مفسده می‌باشند. از این نکته استفاده می‌شود که حکم انحلال به تمام افراد پیدا کرده، لذا به تعداد افراد، حکم وجود دارد.

نظر مختار: بدلیت و استغراقیت مربوط به محکی است

به نظر می‌رسد این فرمایش برای توجیه تفاوت دو مثال کافی نیست، زیرا بدلیت و استغراقیت مربوط به محکی یک عنوان است. گاهی محکی افراد است، و گاهی فرد است. در «اکرم رجلاً» مشارالیه و محکی همان

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۴۳۴: «و اما الجواب عن النقض فيما تقدم فيما سبق من ان استخدام الاستغراقية فی موارد النهی و النفی ان أريد بها الاستغراقية بلحاظ مرحلة الامتثال فهي بقانون عقلي يقضى بأن الطبيعة لا تنتفي إلا بانتفاء تمام افرادها و إن أريد بها الاستغراقية فی نفس الحكم فهو بدلالة سياقية خارجية و هي دلالة تصديقية على ان المفسدة انحلالية».

فرد مردّد است، نه جمیع افراد یا فرد معین؛ اما در «لاتکرم رجلاً»، به نظر می‌رسد اگر مشارالیه همان جمیع افراد باشد با تعبیر «رجلاً» تناسب ندارد. وجدان عرفی و لغوی ما دلالت دارد که در این مثال هم محکی همان فرد مردّد است. با وجود اینکه محکی فرد مردّد است اما نظر متکلم به آن، نظر مرآتی است. یعنی فرد مردّد را مرآت برای جمیع افراد گرفته است، که این با ارتکاز هم می‌سازد. به عبارت دیگر محکی در محکی است، یعنی محکی همان فرد مردّد است، و محکی آن جمیع افراد است؛ زیرا فرد مردّد قابل انطباق بر تمام افراد است. توضیح اینکه نظر به فرد مردّد موضوعیت ندارد، بلکه مرآت برای نظر به جمیع افراد است.

به بیان دیگر اگر متکلمی بگوید «لاتکرم رجلاً»، فهم عرفی از آن یک تکلیف است یا تکالیف متعدّد؟ واضح است که تکالیف متعدّد فهمیده می‌شود. تحلیل فوق هم سازگار با این ارتکاز است، زیرا از طرفی امکان ندارد انحلال در مشارالیه نباشد، اما تکالیف متعدّد باشد؛ و از سوی دیگر مشارالیه نمی‌تواند جمیع افراد باشد زیرا تنوین رجل دالّ بر وحدت است؛ برای جمع بین این دو ارتکاز، یک واسطه ایجاد می‌شود که محکی فرد مردّد است و این فرد مردّد مرآتی برای جمیع افراد است.

اسم جنس معرفه

همانطور که گذشت اسم جنس، اسمی است که وضع برای معنای عامّ شده است. گاهی اسم جنس نکره است و گاهی معرفه، که در مورد نکره بحث شد. برای تعریف^۱ یک اسم این سه طریق رائج است: دخول «ال»؛ اضافه؛ توصیف؛

اسم جنس معرف «ال»

گاهی اسم جنس همراه «ال» آمده و معرفه می‌شود. در مورد اینکه «ال» برای چه وضع شده است، اختلاف نظر وجود دارد. به نظر می‌رسد «ال» وضع برای «اشاره» شده است. البته این مشارالیه گاهی «معنی» و گاهی «فرد معین» و گاهی «تمام افراد» و غیر آن می‌شود. در لغت عربی «ال» وضع بالعلامیه دارد یعنی به وسیله «ال» و مدخول آن معاً اشاره به چیزی می‌شود.

ادّعا شده است گاهی «ال» برای تزیین (برای زیبایی) است، که اگر این کلام صحیح باشد، این قسم «ال» از بحث خارج است. به هر حال تمام اقسام «ال» یعنی جنس و عهد و ... وضع برای اشاره شده است.

۱. مراد تعریف نحوی نیست، بلکه معرفه و تعیین در علم اصول است که همان تضييق است. به عبارت دیگر با تضييق نوعی تعیین محقق می‌شود.

تفاوت «اسم جنس» و «علم جنس»

در بحث اسم جنس معرفه به «ال» به مناسبت در مورد تفاوت «علم جنس» و «اسم جنس» نیز بیان شده است. توضیح اینکه در زبان عربی لغاتی هست که «علم جنس» هستند مانند «اسامه» که علم شده است برای اسد، و «امّ عریط» که علم شده است برای عقرب. در وجدان لغوی عرب (و وجدان عرفی ما) بین اسم جنس و علم جنس تفاوت وجود دارد؛ شاهد اینکه جایز است به یک اسد اشاره شده و گفته شود «هذا اسد»، امّا غلط است گفته شود «هذا اسامه». بنابراین اسم جنس و علم جنس، دقیقاً یکی نیستند.

به نظر می‌رسد «علم جنس» دقیقاً همان اسم جنس معرفه به «ال» است که با آن اشاره به «ذات» و «طبیعت» شده است. این تحلیل بر اساس ارتکاز است که دلیل و برهان ندارد.

به هر حال، «ال» وضع برای اشاره شده است که در اشاره یک نحوه تعیین وجود دارد، لذا مدخول آن معرفه می‌شود.

اسم جنس معرف به اضافه و توصیف

گاهی اسم جنس اضافه شده و یا همراه وصفی می‌آید. در این موارد بحث شده است که از این ترکیب، یک مفهوم به ذهن می‌آید یا دو مفهوم به ذهن می‌آید. به عنوان مثال وقتی سامع ترکیب «کتاب زید» و یا «رجل طویل» را می‌شنود، چند تصور در ذهنش می‌آید؟

در نظر مشهور در این موارد دو مفهوم به ذهن سامع خواهد آمد. بنابراین با شنیدن «کتاب زید» در ذهن سامع هم صورت کتاب و هم صورت زید حاضر می‌شود. البته علاوه بر این دو مفهوم یک نسبت ناقصه هم بین آنها در ذهن سامع وجود دارد. پس مفهوم کتاب در این ترکیب تغییری نکرده است، بلکه یک نسبت پیدا کرده است که دیگر قابل صدق بر تمام مصادیق کتاب نیست بلکه فقط بر بخشی از مصادیق کتاب صادق است. همین تضیق موجب تعیین و تعریف می‌شود. همیشه مضاف است که تضیق دارد نه مضاف الیه لذا در ترکیب «کتاب رجل»، رجل هیچ تضیقی ندارد.

در نظر شهید صدر در این موارد، تنها یک مفهوم به ذهن سامع می‌آید. این مفهوم نه «مفهوم کتاب» است و نه «مفهوم زید» است، بلکه مفهوم سومی است. این مفهوم نسبت به مفهوم کتاب، اضیق است؛ لذا مفهوم معرفه خواهد بود.

نظر مختار

به نظر می‌رسد در این موارد، تنها یک مدلول واحد وجود دارد. این مدلول نسبت به مدلول کتاب اضیق است. همین تضیق موجب تعریف اسم جنس است. باید توجه شود که اگر در یک اضافه هیچ تضیقی ایجاد نشود، این مورد از بحث خارج است. به عنوان مثال «کتاب مؤلف» و یا «رجل مذکر» هیچ تضیقی نداشته و از بحث خارج هستند.

ج ۲۴ ۹۵/۰۸/۰۳

تتمه: محکی در اسم جنس معرفه

آخرین نکته در مورد این است که اسم جنس معرف در چه زمانی متصف به اطلاق می‌شود. همانطور که گذشت هر اسمی در کلام یک محکی دارد. اگر محکی اسم جنس معرفه «فرد معین» باشد، متصف به اطلاق نمی‌شود، مانند «اکرم الرجل» یا «اکرم غلام زید»، که اشاره به فرد معین باشد؛ اما اگر محکی آن «طبیعت» یا «تمام افراد» باشد ممکن است متصف به اطلاق شود. البته باید مقدمات حکمت تمام باشد یعنی متکلم در مقام بیان بوده، و قرینه متصلی ذکر نکند.

در نظر مشهور محکی در دو مثال «تجب الصلاة» و «اکرم الفقیر» همان طبیعت است، یعنی طبیعت نماز و طبیعت فقیر؛ اما به نظر می‌رسد محکی نماز در «تجب الصلاة»، طبیعت است، و محکی فقیر در «اکرم الفقیر»، افراد فقیر است. به هر حال در این دو صورت، امکان اتصاف به اطلاق وجود دارد.

فصل سوم: تقیید

تقیید در حقیقت همان حمل مطلق بر مقید است. مطلق ظهوری در اطلاق دارد، که اگر به واسطه وصول مقید این ظهور بقاء از حجیت ساقط شود، در این صورت مطلق بر مقید حمل شده است. در این فصل بررسی می‌شود در چه مواردی مطلق حمل بر مقید می‌شود. به عبارت دیگر مقید بر مطلق مقدم می‌شود. مقید تقسیم به متصل (به مطلق) و منفصل شده است، که هر دو مقامی مستقل بحث می‌شود:

مقام اول: مقید متصل

مقید متصل به نحو متعارف، چهار صورت دارد:

سه صورت اول: عدم انعقاد اطلاق

الف. گاهی مطلق و «قید» در یک جمله است. در این صورت نیز گاهی قید به شکل توصیف است مانند «اکرم الفقیر العادل»؛ و گاهی نیز قید به صورت استثناء است مانند «اکرم الفقیر الا الفاسق» (جمله مستثنی و مستثنی منه یک جمله است)؛ به هر حال در این صورت اختلافی نیست که ظهوری برای فقیر در اطلاق منعقد نمی‌شود. البته یک اختلاف وجود دارد که در مثال اول یعنی «اکرم الفقیر العادل» آیا اطلاق منعقد نمی‌شود یا اصلاً لفظ مطلق نیست. نزاع در این است که در نظر مشهور در این موارد دو مفهوم وجود دارد که یک نسبت ناقصه بین آنهاست، لذا اطلاق منعقد نمی‌شود هرچند لفظ مطلق وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد در این موارد یک مفهوم وجود دارد، لذا اصلاً لفظ مطلق نیست.

به هر حال، به نظر می‌رسد در مثال «اکرم الفقیر العادل» لفظ مطلق نیست، و در مثال «اکرم الفقیر الا الفاسق» اطلاق منعقد نمی‌شود.

ب. گاهی مطلق در جمله اول، و «قید» در جمله دومی است. در این صورت مانند «اکرم الفقیر و لیکُن الفقیر عادلاً»، نیز اختلافی نیست که برای فقیر اطلاقی منعقد نمی‌شود؛ زیرا اطلاق ظهور تصدیقی است، پس سامع باید صبر کند تا خطاب تمام شود. به عبارت دیگر تصدیق بعد از اتمام کلام و آنچه مربوط به آن است، شکل می‌گیرد. در مثال فوق، بعد از «اکرم الفقیر» جمله تمام شده است، اما خطاب تمام نشده است، لذا بعد جمله دوم ظهور تصدیق شکل می‌گیرد.

ج. گاهی مطلق در جمله اول، و «مقید» در جمله دوم است، و رابطه مطلق و مقید عموم و خصوص مطلق است. در این صورت مانند «اکرم الفقیر و لا تکرّم الفقیر الفاسق»، مانند صورت قبل است که اختلافی در این نیست که جمله دوم مانع انعقاد اطلاق در جمله اول است.

صورت چهارم: محلّ اختلاف

د. گاهی مطلق در جمله اول، و «مقید» در جمله دوم، و رابطه آنها عموم و خصوص من وجه است. این صورت مانند «اکرم الفقیر و لا تکرّم الفاسق»، مورد اختلاف است. دو بحث در این موارد وجود دارد: اول در انعقاد ظهور اطلاقی در مطلق، و دوم در ظهور در مقید یا اجمال جمله.

عدم انعقاد ظهور اطلاقی

در صورت چهارم دو بحث وجود دارد. در بحث اول شاید اختلافی نباشد که «الفقیر» ظهور اطلاقی ندارد. در جمله «اکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق»، عنوان «فاسق» ممکن است دارای اطلاق باشد یعنی فاسق نباید اکرام شود چه فقیر باشد چه غنی، که در این صورت دو ظهور اطلاقی فاسق و فقیر با هم تعارض می‌کنند و چون متصل هستند، ظهور اطلاقی برای فقیر نخواهد بود؛ و ممکن است عنوان «فاسق» دارای اطلاق نباشد بلکه مراد همان فاسق فقیر باشد، که در این صورت نیز عنوان «فقیر» ظهور اطلاقی نخواهد داشت، زیرا با این قید متصل، تقیید می‌شود؛ بنابراین مفروغ عنه است که عنوان فقیر، ظهور اطلاقی ندارد.

احتمال ظهور در تقیید، یا اجمال

بعد از اینکه گفته شد عنوان «فقیر» ظهور اطلاقی ندارد، باید از ظهور در تقیید آن بحث شود. ظهور در تقیید برای این جمله، تابع ظهور عنوان «الفاسق» است، یعنی اگر ظهور «فاسق» در اطلاق باشد، عنوان «فقیر» مجمل خواهد شد، و اگر ظهور «فاسق» در تقیید باشد، عنوان «فقیر» هم مقید می‌شود؛ زیرا در متعارف محاورات عرفی، قرینه بعد از مطلق می‌آید.

به نظر می‌رسد در این بحث دو نکته مهم است: اول اینکه آیا حالت سومی در کنار اجمال و ظهور در تقیید وجود دارد؛ و دوم اینکه کدام حالت مقدم است؛ هر یک از این دو مطلب به طور مستقل بررسی خواهد شد:

اصطلاح «تردید» در عرض اجمال و تقیید

به نظر می‌رسد حالت سومی هم در کنار تقیید و اجمال وجود دارد، که برای اشتباه نشدن با اجمال به آن «تردید» می‌گوییم. یعنی لزوماً امر دائر بین ظهور در تقیید و اجمال نیست بلکه حالت سومی هم هست. توضیح اینکه در حکمت هر تقسیمی بین سلب و ایجاب، حصر عقلی دارد. به عنوان مثال زید ممکن است عالم باشد یا نباشد، و حالت سومی متصور نیست. در اصول از این ضابطه استفاده شده است که یک عنوان یا ظهور دارد یا ندارد، که در صورت اول ظاهر و در صورت دوم مجمل است؛ البته گاهی سامع بی اطلاع است که این عنوان در نزد عرف ظهوری دارد یا ندارد، که این مطلب ربطی به اصل بحث ندارد.

به نظر می‌رسد در کنار ظهور داشتن یا نداشتن، شق سومی هم وجود دارد. توضیح اینکه در حکمت گفته شده است حالات نفسانی چون به علم حضوری است دچار تردید نمی‌شود. به عنوان مثال ممکن است شک شود که زید احساس شادی و گرسنگی دارد یا ندارد، اما انسان نسبت به خودش این تردید را ندارد. اصولیون به این

کلام اشکالی دارند که در حالات نفسانی هم دچار شک می‌شویم؛ زیرا احتمال مساوی «شک» و احتمال راجح «ظن» و احتمال مرجوح «وهم» است. یعنی اگر احتمال باریدن باران یا نباریدن آن مساوی باشد، «شک» وجود دارد؛ و اگر احتمال باریدن راجح باشد، «ظن» وجود دارد؛ و اگر مرجوح باشد «وهم» وجود دارد. در نظر اصولیون گاهی احتمال هست اما نمی‌دانیم این احتمال به نحو مساوی است یا راجح یا مرجوح! از این اشکال اصولیون در این بحث نیز استفاده می‌شود. در بحث ظهور نیز گاهی یک عنوان ظاهر در یک معنی است، و گاهی غیر ظاهر است، و گاهی نمی‌دانیم ظاهر است یا غیر ظاهر است. البته نه اینکه در ذهن عرف بلکه در ذهن خود نمی‌دانیم، که این اتفاق در نظر عرف هم هست لذا گاهی خود عرف هم نمی‌داند در ذهن خودش ظاهر است یا غیر ظاهر است (یعنی هر شخص نسبت به ذهن خودش مردّد می‌شود نه نسبت به ذهن دیگران). اگر عنوانی مردّد شود دقیقاً حکم عنوان مجمل را خواهد داشت.

به عبارت دیگر تقسیم عوض شد و ثلاثی شد، یعنی هر عنوان یا ظهور معلوم، یا عدم ظهور معلوم دارد، و یا هیچیک معلوم نیست. در واقع نزاع و اختلاف نظری هم که بین علماء وجود دارد در اینکه «الفقیر» مقید است یا مجمل است، خودش قرینه‌ای است بر اینکه این عنوان مردّد است.

ج ۲۵ ۹۵/۰۸/۰۴

نظر مختار: ظهور در تقیید

همانطور که گذشت اگر دو جمله منفصل «اکرم الفقیر» و «لا تکرّم الفقیر الفاسق» باشد، ظهور اطلاقی برای فقیر در جمله اول منعقد نخواهد شد. بعد از اینکه عنوان فقیر، مطلق نبود، باید بررسی شود که مجمل است، یا مقید است، یا مردّد است. تردید و اجمال دارای حکمی یکسان هستند (باید به قدر متیقّن اخذ شود).

به نظر می‌رسد ظهور در تقیید دارد، زیرا سامع از این دو جمله به تعاقب، فقیر عادل را می‌فهمد. توضیح اینکه متکلم از دو عنوان استفاده نموده است. در جمله اول از عنوان «فقیر» و در جمله دوم از عنوان «فاسق» استفاده شده است، که نسبت آنها عموم و خصوص من وجه است. یعنی در ماده اجتماع تعارض می‌کنند، اما یک شیوه عرفی در محاورات وجود دارد که ابتدا «ذوالقرینه» و سپس «قرینه» ذکر می‌شود. برای حلّ این تعارض بدوی نیز، قرینه مقدّم بر ذوالقرینه است. یعنی ظهور قرینه اخذ شده و در ظهور ذوالقرینه تصرّف می‌شود. با توجه به این نکته، و اینکه این دو جمله متصل هستند، ظهور در اطلاق منعقد نشده و ظهور در مقید پیدا می‌شود.

بنابراین در صورت چهارم هم مانند سه صورت سابق، اطلاق منعقد نمی‌شود.

مقام دوم: مقید منفصل

در مقید منفصل، خطاب مطلق از خطاب مقید جداست. به عنوان مثال در دو زمان یا در دو مکان مختلف است و یا در یک زمان و مکان است اما خطاب اول تمام شده است سپس خطاب دوم بیان شده است (به این صورت که «اکرم الفقیر» گفته شده سپس بحث دیگری مطرح شده و سپس «لا تکرّم الفقیر الفاسق» گفته شده است). در نظر مشهور این دو خطاب گاهی تنافی دارند و گاهی ندارند، که اگر تنافی داشته باشند مطلق حمل بر مقید می‌شود؛ و اگر تنافی نداشته باشند به هر دو اخذ می‌شود.

در سه جهت باید بحث شود: اول اینکه در چه زمانی بین آنها «تنافی» خواهد بود؟ دوم اینکه معنای «تقیید» و «حمل مطلق بر مقید» چیست؟ سوم اینکه وجه تقدیم «تقیید» بر سائر جمع‌های عرفی چیست؟

جهت اول: تنافی بین مطلق و مقید

صوری برای دو خطاب مطلق و مقید است وجود دارد:

صورت اول: نظارت مقید بر مطلق

گاهی خطاب مقید ناظر به خطاب مطلق بوده و مفسر خطاب مطلق است. به عنوان مثال در دو خطاب منفصل «اکرم الفقیر» و «و لیکن الفقیر عادلاً»، و یا «اکرم الفقیر» و «المقصود من الفقیر من کان عادلاً» اینگونه است؛ در این صورت بین این دو خطاب تنافی وجود دارد، زیرا خطاب اول مطلق است و خطاب دوم نفی اطلاق می‌کند. در این صورت اختلافی نیست که خطاب دوم مقدم است.

البته در اصطلاح متأخرین به این صورت «تقیید» گفته نمی‌شود، بلکه «حکومت» گفته می‌شود. یعنی خطاب دوم می‌شود «دلیل حاکم»، و خطاب اول «دلیل محکوم» است. هرچند حقیقت این تقدیم همان «تقیید» است، اما در اصطلاح رائج به آن «حکومت» گفته می‌شود.

صورت دوم: متوافقی در ایجاب و سلب

گاهی دو خطاب مطلق و مقید در ایجاب و سلب متوافق هستند. این صورت دارای سه فرض است:

فرض اول: هر دو سالبه

گاهی هر دو خطاب مطلق و مقید، سالبه هستند. به عنوان مثال در جایی که در خطاب مقید، حصه‌ای از مطلق ذکر شود «لاتکرم الفاسق» و «لاتکرم الفاجر» اینگونه هستند؛ زیرا فاجر همان مرتکب کبیره است که حصه‌ای از فاسق یعنی مرتکب ذنب است. در این مثال اصلاً تنافی وجود ندارد. مثال دیگر این فرض در جایی است که در خطاب مقید، حصه نباشد بلکه همان مقید باشد، مانند «لاتکرم الفاسق» و «لاتکرم الفاسق الظالم». بحث این مثال در فرض دوم خواهد آمد و حکم آن معلوم خواهد شد.

فرض دوم: هر دو ایجابی، و شمولی

گاهی نیز هر دو خطاب ایجابی و شمولی هستند. به عنوان مثال «اکرم الفقیر» و «اکرم الفقیر العادل» اینگونه هستند. در خطاب دوم مقید یعنی «الفقیر العادل» آمده است، که برای تقیید از وصف استفاده شده است. در بحث مفهوم وصف، سه نظر وجود دارد: در نظر مشهور، وصف فاقد مفهوم است که نظر مختار هم همین است؛ در نظر برخی وصف دارای مفهوم است که مفهوم آن سالبه کلی است (یعنی مفهوم مثال فوق این است که «لایجب اکرام الفقیر غیر العادل»); و در نظر برخی مانند شهید صدر و محقق خوئی وصف دارای مفهوم است و مفهوم آن سالبه جزئی است (یعنی مفهوم مثال فوق این است که «فقیر» موضوع وجوب اکرام نیست، یعنی ممکن است فقیر هاشمی هم وجوب اکرام داشته باشد)؛

در نظر مشهور بین این دو خطاب تنافی نیست. لذا به هر دو خطاب اخذ می‌شود (یعنی به خطاب اول اخذ شود کافی است زیرا دومی هم در اولی هست)؛ اما در دو نظر دیگر، بین این دو خطاب تنافی وجود دارد، که باید رفع تنافی شود؛ زیرا مفهوم خطاب دوم این است که موضوع وجوب اکرام «فقیر» نیست^۱. مثال دوم فرض اول (یعنی «لاتکرم الفاسق» و «لاتکرم الفاسق الظالم») نیز مانند این فرض است. یعنی در نظر مشهور و مختار که وصف دارای مفهوم نیست، تنافی هم وجود ندارد؛ و در دو نظر دیگر که وصف دارای مفهوم است، تنافی هم وجود دارد.

۱. به عنوان مثال یک راه برای رفع تنافی این است که گفته شود دو حکم مستقل وجود دارد.

۲. اگر مفهوم جزئی وصف می‌شود «موضوع وجوب اکرام، مطلق فقیر نیست» که با مدلول التزامی خطاب اول یعنی «موضوع وجوب اکرام، مطلق فقیر است» تنافی دارد؛ مفهوم کلی هم می‌شود «اکرام فقیر فاسق واجب نیست» که با خطاب اول یعنی «اکرام فقیر مطلقاً واجب است» تنافی دارد.

فرض سوم: هر دو/ایجابی، و یکی/از دو خطاب بدلی

گاهی نیز هر دو خطاب ایجابی هستند، و لااقل یکی بدلی است.^۱ به عنوان مثال در «اکرم فقیراً» و «اکرم فقیراً عادلاً» هر دو بدلی هستند. با توجه به اینکه این دو خطاب در کلام امام علیه السلام بوده و خطاب تبلیغ است، گاهی می‌دانیم مولی در این بحث یک تشریع دارد و گاهی نمی‌دانیم.

اگر وحدت تشریع احراز شود، تنافی وجود دارد؛ زیرا هر خطاب یک موضوع را برای وجوب اکرام معرفی می‌کند، یعنی خطاب اول دلالت دارد موضوع همان فقیر است و خطاب دوم دلالت دارد موضوع همان فقیر عادل است (این تنافی است زیرا موضوع وجوب، یا فقیر است و یا فقیر عادل؛ و هر دو نمی‌توانند موضوع یک تکلیف باشند). بنابراین تنافی وجود دارد، یعنی معلوم نیست اکرام فقیر فاسق امتثال هر دو تکلیف محسوب شود.

اما اگر معلوم نباشد یک تشریع وجود دارد یا چند تشریع، با احتمال تعدد تشریع به هر دو خطاب اخذ می‌شود. در این صورت برای امتثال دو راه وجود دارد: راه اول اینکه ابتدا فقیر فاسق، و سپس فقیر عادل اکرام شود؛ راه دوم اینکه از ابتدا یک فقیر عادل اکرام شود تا هر دو امتثال شوند؛

نحوه تشخیص وحدت حکم

برای تشخیص وحدت یا تعدد تکلیف در دو خطاب که از امام علیه السلام رسیده است، گفته شده است از خود خطاب فهمیده نمی‌شود. یعنی باید به قرائن خارجیه رجوع شود. اگر وحدت تکلیف احراز نشود، شک در تعدد می‌شود.

بنابراین به ظاهر هر دو خطاب (تعدد تکلیف) اخذ می‌شود مگر قرینه‌ای بر وحدت تکلیف باشد. قرائن دال بر وحدت تکلیف مانند اینکه روایتی خاص وجود داشته باشد؛ و یا تعدد تکلیف در نزد عرف یا عقلاء، لغو باشد؛ و قرائنی مانند آن؛

۱. مقرر: به نظر می‌رسد عبارت «هر دو ایجابی و بدلی، و یا هر دو ایجابی و خطاب مطلق بدلی باشد» مناسب‌تر است؛ زیرا در فرضی که خطاب مقید بدلی است، وحدت تکلیف فرض نمی‌شود.

صورت سوم: سلب و ایجاب

گاهی دو خطاب مطلق و مقید به نحو سلب و ایجاب هستند. در این صورت نیز دو فرض وجود دارد؛ فرض اول مانند «اکرم الفقیر» و «لا تکرّم الفقیر الفاسق»؛ و فرض دوم مانند «اکرم فقیراً» و «لا تکرّم فقیراً فاسقاً». در مثال اول تنافی وجود دارد، زیرا در مورد زید فقیر فاسق، خطاب اول دلالت بر وجوب اکرام و خطاب دوم دلالت بر عدم وجوب اکرام دارد.

اما مثال دوم بستگی به مسأله اجتماع امر و نهی دارد. در نظر قائل به امتناع، شارع نمی‌تواند هر دو حکم را جعل کند، لذا تنافی وجود دارد؛ و در نظر قائل به جواز، تنافی وجود ندارد، زیرا شارع می‌تواند هر دو جعل را داشته باشد. در این صورت اگر فقیر فاسق اکرام شود، هم امتثال (برای خطاب اول) است و هم عصیان (برای خطاب دوم) است. هرچند در آن مسأله قائل به جواز هستیم (البته در توضیحات)، اما به سبب اینکه عرف بین این نحوه خطابات لفظی تنافی می‌بیند، در این موارد هم تنافی محقق شده و باید تقیید شود.^۱

ج ۲۶ ۹۵/۰۸/۰۵

جهت دوم: معنای تقیید

رویه متعارف بین علماء این است که در دو خطاب مطلق و مقید، مطلق حمل بر مقید می‌شود؛ به عنوان مثال در «اکرم الفقیر» و «لا تکرّم زیداً» معنای دو خطاب این می‌شود که اکرام فقیر غیر زید واجب است. برای توضیح حقیقت تقیید، از مثالی استفاده می‌شود.

اگر فرض شود تعداد فقراء ده نفر است، خطاب «اکرم الفقیر» ظهور در اکرام زید فقیر دارد، و ظهور در اکرام عمرو فقیر هم دارد، و همینطور ده ظهور دارد. یک خطاب وجود دارد که ده ظهور دارد. اگر این ظهور تحلیلی باشد، به این معنی است که ذهن آن ظهور واحد را به ده ظهور تحلیل می‌کند (یعنی در حقیقت یک ظهور وجود دارد)؛ و اگر انحلالی باشد، به این معنی است که ده ظهور وجود دارد. به نظر می‌رسد ظهور، تحلیلی است و در جمله «اکرم الفقیر» فقط یک ظهور وجود دارد که ذهن آن را به ده ظهور تحلیل می‌کند. از طرفی نیز هر ظهوری حجتّ (یعنی معذّر یا منجز) می‌باشد. در مثال فوق حجتّ تنجیزی نسبت به وجوب اکرام زید وجود دارد، و نسبت به وجوب اکرام عمرو وجود دارد، و نسبت به وجوب اکرام هر فقیری وجود دارد. اگر حجتّ این ظهور (یا

۱. مقرر: زیرا گاهی اطلاق شمولی است و گاهی بدلی است. اگر شمولی باشد، امکان عدم مخالفت نیست یعنی با اکرام فقیرهای فاسق، خطاب دوم مخالفت شده است؛ و با عدم اکرام آنها خطاب اول مخالفت شده است. اما اگر بدلی باشد، امکان عدم مخالفت هر دو هست یعنی با اکرام یک فقیر عادل هر دو موافقت شده‌اند.

۲. یعنی در صورت سوم، همیشه تنافی وجود دارد.

منجّزیت آن) تحلیلی باشد، به این معنی است که یک منجّز، و یک تنجیز، و یک منجّز وجود دارد؛ و اگر انحلالی باشد، به این معنی است که یک منجّز، و ده تنجیز، و ده منجّز وجود دارد.^۱ به نظر می‌رسد حجّیت انحلالی است یعنی در مثال فوق یک منجّز و ده تنجیز و ده منجّز وجود دارد.

با توجه به این مقدمه، اگر بعد از آن جمله گفته شود «لا تکرّم زیداً»، چه اتفاقی می‌افتد؟ ظهور خطاب اول در وجوب اکرام زید، تحلیلی است. ظهور تحلیلی قابل رفع نیست، زیرا برای رفع آن باید اصل آن (یعنی ظهور در وجوب اکرام تمام فقراء) برداشته شود. ظهور در وجوب اکرام افراد فقیر، یک ظهور واقعی است (نه تحلیلی)، که این ظهور منجّز وجوب اکرام زید هم می‌باشد. بعد از ورود خطاب مقید، منجّزیت خطاب مطلق نسبت به وجوب اکرام زید رفع می‌شود. به عبارت دیگر آن ظهور واحد نسبت به وجوب اکرام زید تنجیز داشت، که بعد از ورود مقید تنجیز ندارد هرچند ظهور همچنان باقی است.

بنابراین معنای تقدیم مقید بر مطلق این است که به مقدار مقید از حجّیت مطلق رفع ید می‌شود، یعنی مطلق در بقاء دارای حجّیت یا تنجیز یا تنجّز نیست.

حدوث مقید و وصول آن

به مناسبت این مطلب هم باید توضیح داده شود ملاک، «صدور مقید» است یا «وصول مقید» است. گفته شده است از زمان وصول مقید، مطلق از حجّیت ساقط می‌شود (نه از زمان صدور آن). به عنوان مثال اگر یک راوی ثقة بگوید امام علیه السلام هفته قبل فرمود «لا تکرّم زیداً»، در این صورت خطاب «اکرم الفقیر» از حین بیان راوی، از حجّیت ساقط می‌شود. یعنی از زمان شنیده شدن خطاب مقید، خطاب مطلق هم بقاء از حجّیت ساقط می‌شود.

به عبارت دقیق‌تر تمام معیار «وصول» است. بنابراین حتی اگر راوی به اشتباه بگوید «لا تکرّم زیداً» (در حالیکه امام علیه السلام فرموده است «لا تکرّم خالداً»)، در این صورت نیز حجّیت «اکرم الفقیر» نسبت به زید

۱. برای تقریب به ذهن که چگونه ممکن است منجّز واحد و تنجیز متعدد باشد، از دو تنظیر استفاده می‌شود. اگر به سه نفر عادل اشاره شود و گفته شود «هؤلاء فسّاق» یک دروغ محقّق شده است، زیرا ظهور این جمله در فاسق بودن هر یک از آن سه نفر، تحلیلی است. اما این جمله هم مصداق اهانت به نفر اول است، هم مصداق اهانت به نفر دوم، و هم مصداق اهانت به نفر سوم است؛ اما اهانت به مجموع نیست زیرا مجموع امر ذهنی است و در خارج نیست تا مورد اهانت واقع شود. بنابراین این نحوه جملات به لحاظ اهانت انحلالی، و به لحاظ دروغ تحلیلی هستند. تنظیر دیگر مانند اینکه به سه عبد خود بگوید «نماز بخوانید»، که یک انشاء محقّق شده است اما همین یک انشاء، سه طلب است؛ زیرا مصداق طلب نماز از عبد اول هست، و مصداق طلب نماز از عبد دوم هم هست و مصداق طلب نماز از عبد سوم هم هست.

ساقط خواهد شد. پس صدور یا عدم صدور معیار نیست، بلکه همین که ثقه‌ای بگوید «لا تکرّم زیداً» آن ظهور مطلق واقعاً حجت نخواهد بود.

جهت سوم: تقدیم «تقیید» بر سائر جمع‌های عرفی

در بحث تعارض ادله، جمع عرفی انحائی دارد. گاهی دو خطاب مطلق و مقید وجود دارد که علماء همیشه مطلق را حمل بر مقید می‌کنند، که به آن «تقیید» گفته می‌شود. البته در این دو خطاب جمع‌های عرفی دیگری هم ممکن است یعنی در مثال «اکرم الفقیر»، و «لایجب اکرام زید الفقیر»، در این صورت علماء خطاب مطلق را تقیید می‌کنند. یعنی اکرام فقیر غیر زید واجب است؛ اما در این مورد جمع عرفی دیگری هم ممکن است که مراد از «اکرم الفقیر» استحباب اکرام فقیر باشد، لذا با عدم وجوب اکرام زید تنافی ندارد.

در توجیه اینکه «تقیید» بر جمع عرفی دیگر مقدم است، وجوهی ذکر شده است (بحث مبسوط در تعارض ادله مطرح می‌شود)، که به ذکر یک وجه اکتفاء می‌شود. یک وجه این است که «تقیید» نسبت به سائر جمع‌های عرفی، غلبه دارد. یعنی تقیید در محاورات عرفی بسیار رائج است، که این غلبه قرینه بر تقدّم تقیید بر سائر جمع‌های عرفی است (همین غلبه منشأ ظهور می‌شود).

ج ۲۷ ۹۵/۰۸/۰۹

فصل چهارم: مجمل و مبین

دو عنوان «مجمّل» و «مبین» در نزد علمای اصول، معنای اصطلاحی ندارند، و به همان معنای عرفی به کار می‌روند. مجمل به معنای «مبهم»، و مبین به معنای «واضح» است. انواع مجمل به عنوان مقدمه برای بحث رفع اجمال باید ذکر شود. اجمال گاهی در مدلول تصویری، و گاهی در مدلول تصدیقی است. به همین مناسبت مقدمه‌ای در مورد مدلول تصویری و تصدیقی مطرح می‌شود.^۱

مقدمه: مدلول تصویری و تصدیقی

در نظر مشهور، مدلول تقسیم به «تصوری» و «تصدیقی» شده است؛ و مدلول تصدیقی نیز تقسیم به «استعمالی» و «جدی» شده است. این سه مدلول باید توضیح داده شود:

۱. این بحث به طور مفصل در مبحث ظهورات خواهد آمد، اما به علت نیاز به آن در این بحث به شکل اختصار بیان می‌شود.

مدلول تصویری

در نظر مشهور، تمام الفاظ وضع برای معنایی شده‌اند. این معنی ممکن است «اسمی» یا «حرفی» باشد. بنابراین در علم اصول، دالّ تقسیم به اسمی و حرفی می‌شود.

در دالّ اسمی همیشه ذهن سامع به «صورت معنی» و «موضوع له» منتقل می‌شود؛ و در دالّ حرفی، خود معنی و موضوع له به ذهن می‌آید. مدلول تصویری همان «صورت معنی» و یا «خود معنی» و یا «فردی از معنی» است (زیرا در نظر مشهور در دالّ حرفی، خود معنی به ذهن می‌آید، و در نظر برخی اعلام مانند محقق اصفهانی فردی از معنی به ذهن می‌آید). بنابراین جمله «زید عادل» دارای چهار دالّ لفظی است: «زید»؛ و «ماده عادل»؛ و «هیئت عادل»؛ و «هیئت جمله»؛ دو دالّ اولی، دالّ اسمی هستند، و دوتای اخیر دالّ حرفی هستند. پس این جمله چهار مدلول تصویری دارد.

مدلول تصدیقی

در نظر مشهور، مدلول تصدیقی دارای دو قسم «استعمالی» و «جدی» است. همانطور که گفته شد یک لفظ نمی‌تواند مدلول تصدیقی داشته باشد. مدلول تصدیقی با تلفظ به یک لفظ پیدا می‌شود، اما مفهوم نیست بلکه همان تصدیقاتی است که از فعل گفتاری، ظاهر حال، و سایر قرائن به وجود می‌آید. تصدیقاتی که از یک لفظ برای سامع پیدا می‌شود، سه دسته هستند:

الف. تصدیقاتی که ربطی به مضمون کلام ندارد؛ مانند اینکه با شنیدن کلام کسی، تصدیق شود که متکلم مرد یا زن یا پیر یا جوان است. در این موارد مضمون جمله دخالتی در زن یا مرد بودن، ندارد. در اصطلاح اصولی به این دسته تصدیقات، مدلول تصدیقی گفته نمی‌شود؛

ب. تصدیقاتی که مرتبط با مضمون کلام بوده، اما مرتبط با شخص این مضمون نیست؛ مانند اینکه با شنیدن کلام کسی، تصدیق شود متکلم بی تربیت یا بی سواد است. به عنوان مثال در مباحث روان شناسی یا روان کاوی، از نوع کلام تصدیق می‌شود متکلم فردی زرنگ یا مغرور یا متواضع است. به این دسته از تصدیقات نیز در اصطلاح اصولی، مدلول تصدیقی گفته نمی‌شود؛

ج. تصدیقاتی که با شخص مضمون این کلام، مرتبط است؛ در اصطلاح اصولی به این دسته از تصدیقات، مدلول تصدیقی کلام گفته می‌شود.

در علم اصول برای مدلول استعمالی و جدی تعریف واحدی وجود ندارد. در این بحث فقط به تعریف مختار اکتفاء می‌شود، زیرا بحث مفصل در مورد آنها در مبحث ظهورات خواهد آمد:

مدلول تصدیقی استعمالی

هر لفظ که تلفظ به یک لفظ می نماید (چه دالّ اسمی و چه دالّ حرفی)، این الفاظ را با توجه به معنی القاء می کند؛ یعنی مثلاً به سجع و قافیه نظر ندارد بلکه به معنی نظر دارد. در شعر هم لفظ و هم معنی لحاظ می شود. یعنی اینگونه نیست که فقط سجع رعایت شود. تصدیق به این مطلب همان مدلول استعمالی است. بنابراین اولین مرحله این است که سامع ببیند متکلم و لفظ این لفظ را با توجه به کدام معنی به کار برده است. تصدیق به اینکه متکلم این لفظ را با توجه به این معنی به کار برده است «مدلول تصدیقی اول» یا «مدلول استعمالی» می باشد.^۱

مدلول تصدیقی جدّی

«مدلول جدّی» به تمام تصدیقات مرتبط با مضمون کلام گفته می شود که مدلول استعمالی نباشد. یعنی هر تصدیقی که برای سامع پیدا شود، و مرتبط به شخص مضمون باشد، و مدلول استعمالی هم نباشد، مدلول جدّی آن کلام است. بنابراین مدلول جدّی بسیار وسیع است.

اجمال در مدلول تصویری

گاهی یک لفظ دارای مدلول تصویری مبین است یعنی صورت یا خود معنی به ذهن می آید؛ اما گاهی نیز اینگونه نیست؛ صورت دوم همان اجمال تصویری است که سه حالت دارد:

الف. گاهی یک لفظ شنیده شده، اما صورتی از آن به ذهن نمی آید؛ مانند «رایتُ خالداً» که سامع اصلاً خالد را نمی شناسد. مثال دیگر «تیمّموا صعیداً» که معنای صعید معلوم نباشد. مثال در دالّ حرفی مانند «حبّذا» که از آن معنی یا فرد آن به ذهن نمی آید.

ب. گاهی با شنیدن لفظ، صورت معنی به ذهن می آید، اما صورتی مبهم است؛ مانند کلمه «غناء» که صورتی مبهم دارد. این ابهام ممکن است نزد عرف یا شخص سامع باشد. به عنوان مثال معنای عرفی «حرج» ابهام دارد، که این ابهام نوعی است و در مقابل ابهام شخصی یا فردی قرار دارد.

ج. گاهی با شنیدن لفظ، چند صورت یا چند معنی به ذهن می آید بدون اینکه مدلول استعمالی معین باشد؛ مانند «رایتُ زیداً» که زید اسم برای سه نفر است و با شنیدن این کلام سه صورت به ذهن می آید. در این موارد

۱. البته اراده متکلم نقشی در مدلول استعمالی ندارد؛ زیرا هر متکلم تجربه ای دارد که همه این لفظ را با توجه به معنای عرفی به کار می برند، و هر متکلمی می داند که فهم سامع این است که متکلم این لفظ را با توجه به معنای عرفی آن به کار برده است.

مدلول استعمالی مجمل است، و مدلول تصویری هم مجمل است. اگر مدلول استعمالی مبین باشد، اجمال تصویری هم ندارد.

رفع اجمال تصویری

برای رفع اجمال تصویری در قسم اول، باید به دنبال لغت و عرف رفت تا مثلاً معنای عرفی کلمه «صعید» پیدا شود. معنای عرفی در مقابل معنای لغوی است، که گاهی هر دو یکی می‌شوند. معنای عرفی همان معنای منصرف‌الیه عند سماع لفظ است. گاهی هم معنای عرفی غیر از معنای موضوع‌له یعنی معنای عرفی غیر لغوی می‌شود. معنای لغوی هم همان معنای موضوع‌له است.

برای رفع اجمال تصویری در قسم دوم، اگر ابهام نزد عرف باشد، اجمال آن برطرف نمی‌شود؛ و اگر ابهام نزد شخص سامع باشد، باز هم مرجع همان عرف است.

برای رفع اجمال تصویری در قسم سوم، مرجع همان متکلم است، و ربطی به عرف ندارد.

ج ۲۸ ۹۵/۰۸/۱۰

اجمال در مدلول تصدیقی

همانطور که گفته شد مدلول تصدیقی تقسیم به مدلول تصدیقی استعمالی و مدلول تصدیقی جدی می‌شود، که توضیح آنها گذشت. اجمال در هر یک را باید مستقلاً بررسی نمود:

اجمال در مدلول تصدیقی استعمالی

مدلول استعمالی، تصدیق به این است که متکلم این لفظ را با توجه به معنی به کار برده است. اجمال مدلول استعمالی گاهی ناشی از اجمال تصویری نیست، مانند «رأیتُ زیداً» که زید نام «ابن عمرو» است یعنی سامع یک نفر را به نام زید می‌شناسد. در این صورت اگر سامع شک کند که متکلم هم با توجه به همین معنی آن لفظ را به کار برده است، اجمال استعمالی پیدا می‌شود که ناشی از اجمال تصویری نیست؛ گاهی نیز اجمال استعمالی ناشی از اجمال تصویری است، مانند اینکه در مثال فوق دو صورت از زید به ذهن سامع بیاید یعنی «ابن عمرو» و «ابن بکر»، که سامع نمی‌داند متکلم با توجه به کدام معنی، لفظ زید را به کار برده است.

البته گاهی اجمال تصویری وجود دارد، اما اجمال استعمالی نیست. اگر کلمه‌ای به لحاظ عرفی مجمل باشد، اما معلوم است که مجتهد آن را به یک معنای خاصی استفاده می‌کند، در این موارد اجمال تصویری هست و اجمال

استعمالی نیست؛ زیرا در این مورد هم همان معنای عرفی ملاک است که اجمال دارد، لذا مدلول تصویری اجمال دارد. به عبارت دیگر مدلول تصویری امری قهری است و ربطی به متکلم و قرائن متکلم ندارد، بلکه ذهن با هر چه شرطی شده و انس پیدا کرده است، همان مدلول تصویری است.^۱

اجمال مدلول استعمالی خیلی مهم نیست، بلکه این اجمال در مدلول جدی تأثیر گذاشته و موجب اجمال آن می‌شود.

رفع اجمال مدلول استعمالی

مرجع در اجمال استعمالی نیز در مواردی مربوط به عرف است و در مواردی مربوط به متکلم است. به عنوان مثال اگر متکلم لفظ «قمار» را در معنای عرفی به کار برده است، اما معنای عرفی معلوم نیست، در این مورد باید به عرف مراجعه شود؛ اما اگر متکلم کلمه «زید» را به کار برده که معلوم نیست چه کسی را اراده کرده است، در این مورد باید به متکلم رجوع شود.

اجمال در مدلول تصدیقی جدی

در بسیاری از موارد، اجمال در مدلول تصویری یا استعمالی نیست بلکه در مدلول جدی است. به عنوان مثال کلام عموم دارد یا ندارد، و یا مثال معروف اینکه این استعمال حقیقی یا مجازی است. در تفاوت استعمال حقیقی و مجازی سه نظر وجود دارد:

الف. شهید صدر تفاوت استعمال حقیقی و مجازی را در مدلول تصویری می‌داند؛
ب. به مشهور نسبت داده شده (مشهور صریحاً در این بحث کلامی ندارند)، تفاوت استعمال حقیقی و مجازی در مدلول استعمالی است؛

ج. نظر سوم این است که تفاوت آنها در مدلول جدی است؛ در نظر سکاکی اینگونه است.
به نظر می‌رسد تفاوت آنها در مدلول جدی است؛ زیرا قرینه همیشه در مدلول جدی تصرف می‌کند. البته در یک مورد استثناء قرینه در مدلول استعمالی تصرف می‌کند. در باب اشتراک لفظی، قرینه در مدلول استعمالی تصرف می‌کند. به عنوان مثال در جمله «رایت زیدا فی المسجد»، قرینه «فی المسجد» در مدلول استعمالی تصرف کرده و معلوم می‌شود متکلم «ابن بکر» را اراده کرده است.

۱. به عبارت دیگر نسبت بین اجمال استعمالی و اجمال تصویری عموم و خصوص من وجه است.

به هر حال اگر گفته شود «رایت اسداً»، و معلوم نباشد این استعمال حقیقی است یا مجازی، اجمال وجود دارد. این اجمال در مسلک شهید صدر اجمال تصویری؛ و در نظر مشهور اجمال استعمالی؛ و در نظر مختار اجمال جدی است.

رفع اجمال مدلول جدی

برای رفع اجمال مدلول جدی، نیز گاهی به عرف و گاهی به متکلم رجوع می‌شود. اگر اجمال جدی ناشی از اجمال استعمالی بوده و مرجع عرف باشد، برای رفع اجمال جدی نیز باید به عرف رجوع شود. در سائر موارد اجمال جدی (یعنی در مواردی که اجمال جدی ناشی از اجمال استعمالی نیست، و یا ناشی از اجمال استعمالی است اما مرجع همان متکلم است) باید به متکلم رجوع شود.