

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الفحول في مخّ الاصول»

تقريرات خارج الاصول
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

المقصد الثالث: في المفاهيم

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيكي

المقصد الثالث: المفاهیم.

این بحث را در ضمن فصولی بحث می کنیم و قبل از ورود به فصول، مقدمه ای را در حقیقت مفهوم بیان می کنیم.

فرض می کنیم که مفهومی داریم حقیقت آن چه می باشد؟ و بعد وارد فصول می شویم که اصلاً مفهوم داریم یا خیر؟

مقدمة فی بیان حقيقة المفهوم:

در اصول گفته می شود که لفظ یا مفرد است یا مرکب. مفرد مثل لفظ «انسان» و مرکب هم یا تام است یا ناقص که تام را کلام می گویند مثل «زید عالم» یا مثل «اکرم زید» در اصول گفته اند که اگر کلام دارای مدلولی باشد که هست این مدلول یا منطوق است یا مفهوم.

به تعبیر دیگر مدلول کلامی بر دو قسم است: مدلول منطوقی و مدلول مفهومی. در یک مثال که دارای آن دو مدلول باشد این مطالب را تطبیق می کنیم: اگر مولایی به عبدش بگوید: «ان جائك زید فاکرمه». گفته شده است که برای این کلام دو مدلول است:

منطوق: «وجوب اکرام زید عند مجيئه»

و مدلول مفهومی: «عدم وجوب اکرام عند عدم مجيء زید».

کسانی که قائل به مفهوم هستند گفته اند در این جمله شرطیه، دو مدلول منطوقی و مفهومی است. مدلول اول منطوق است یعنی این مضمون را از ما نطق به و ما تلفظ به می فهمیم که ما تلفظ به عبارت باشد از: «إن جائك زيد فأكرمه» بوده است.

اما مفهوم را از نطق و ما تلفظ به نفهمیدیم اما از کلام فهمیدیم که عبارت باشد از: «عدم وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه» این را مفهوم گفته اند.

در منطوق معلوم است که مدلول مطابقی کلام است اما مفهوم مضمون کلام نمی باشد خوب سوال این است که این را از کجا فهمیده ایم؟ مدلول کلام یا مطابقی است یا التزامی به ملازمه عرفی یا عقلی. این مدلول از سنخ کدام مدلول است؟ مطابقی که نمی باشد اما التزامی چطور؟ آیا عقلاً ملازمه است بین «وجوب اکرام زید عند المجيء» و «عدم الوجوب عند عدم المجيء»؟ عقلاً هیچ ملازمه ای نمی باشد. یعنی شارع می تواند دو وجوب جعل کند: «یکی عند المجيء» و یکی «عند عدم المجيء». هیچ ملازمه عرفی هم بین «وجوب اکرام زید عند المجيء» و «عدم الوجوب عند عدم المجيء» در کار نمی باشد.

یعنی شارع می تواند سه کار انجام دهد:

فرض اول: وجوب عند المجيء واجب باشد

فرض دوم اکرام واجب باشد چه مجیئی محقق شود چه نشود

و فرض سوم دو وجوب یکی عند المجيء و یک عند عدم المجيء.

این سه فرض را در مورد وجوب شارع می توان فرض کرد.

کسی که قائل به مفهوم است هم فرض اول و هم فرض سوم را می خواهد نفی کند. یعنی نه اکرام مطلق است و نه دو وجوب جعل شده است بلکه فقط در مجيء وجوب اکرام جعل شده است.

انتقال ذهن از یک ادراک به ادراک دیگر را دلالت می گویند ادراک اول دال و ادراک دوم مدلول است و مدالیل یا تصور است و یا تصدیق و یا نسبت که مدالیل حروف است.

اگر مدلول تصدیق باشد دلالت تصدیقیه می گویند اما اگر مدلول تصور یا نسبت باشد در اصطلاح اصولیین دلالت تصویری می گویند.

در منطق دلالت الفاظ بر مدلول خودشان دلالت فقط تصویری است و مدلول را هیچ زمانی نسبت نمی دانستند. منطقیین دلالت بر نسبت را قبول نداشته اند لذا دلالت تصویری در نزد آنها به سه قسم تقسیم می شود تطابقی، تضمنی و التزامی.

در علم اصول دلالتی که مد نظر است هر سه دلالت است هم تصویری و هم تصدیقی و هم نسبی یعنی جایی که مدلول یک نسبت است. سخن ما در دلالت کلام است که این دلالت دائماً تصدیقی است. مدلولی است تصدیقی. و در دلالت تصدیقی چیزی به نام تضمنی نداریم.

در تصدیقی یا مطابقی است که مضمون کلام است و یا التزامی که دلالتی است تصدیقی خارج از مضمون کلام و این مدلول التزامی مدلولی است که دائماً در صدق با مضمون کلام ملازمه عقلی یا عرفی دارد.

خوب مفهوم، دلالت التزامی هم نشد.

در اینجا مضمون کلام این بود: «یجب اکرام زید عند مجیئه» و اگر این کلام مفهوم داشته باشد که مشهور قائل هستند که جمله شرطیه مفهوم دار است ما یک مدلول دوم استفاده می کنیم که در اصطلاح اصولی مفهوم است که عبات است: «عدم وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه». یعنی همین جمله «ان جائك زید..» دال بر این مفهوم و مطلب که «عدم وجوب اکرام عند عدم مجیئه» می باشد، است. که این را مفهوم می گوئیم خوب این مفهوم چه سنخ مدولی است؟ مطابقی که قطعاً نمی باشد و التزامی عقلی و

عرفی هم نیست قطعاً. خوب اگر این دو نمی باشد چه سنخ مدلولی است مگر می توانیم برای کلام تعقل کنیم مدلول و مفهومی را که غیر این دو باشد؟

آیا عرفاً بین «وجوب اکرام و عدم مجیئه» استحاله ای است؟ آیا مثل «لا تشرب الخمر» است که از این به ملازمه عرفی می فهمیم که اشراب هم حرام است اما عقلاً مشکلی نمی باشد که شرب حرام باشد و اشراب حرام نباشد.

آیا در اینجا بین وجوب اکرام زید فی حالة المجيء و عدم وجوب اکرام فی عدم حالة المجيء در عالم ثبوت ملازمه عرفی است؟ خیر. شاهدش هم این می باشد که اگر مولا می گفت: «یجب اکرام زید عند المجيء» این مفهوم نداشت و نسبت به حکم اکرام در زمان عدم مجيء زید ساکت است. همه قائل می باشند. خوب اگر ملازمه بود این هم می بایست مفهوم عرفی داشته باشد در حالیکه کسی قائل نشده است. لذا ثبوتاً هیچ ملازمه عرفی نمی باشد. اما در مورد حرمت شرب خمر ولو به کلام خبری هم بیاید این ملازمه را عرف می فهمد.

لذا علامت ملازمه عرفیه این است که صیاحت را عوض کنید ببینید که این ملازمه عرفیه است یا خیر؟ یعنی این ملازمه باید در مضمون باشد به هر صیاحتی که باشد و صیاحت مهم نمی باشد.

اینجا اصولیین خیلی به زحمت افتاده اند چرا که از یک طرف به این مفهوم قائل شده اند و از طرف دیگر نه دیده اند این مدلول نه مدلول مطابقی است و نه التزامی اما بالوجدان این مفهوم را از کلام می فهمیدند.

لذا این مسئله مفهوم اصولیین را سخت گرفتار کرده است در نتیجه بعضی گفته اند که این مدلول التزامی است غیر از مدالیل التزامی دیگر.

یا بعضی مبهم سخن گفته اند که لازمه خصوصیتی است مثل مرحوم آخوند. یا بعضی گفته اند که اگر غالب را حفظ کنید و ماده را عوض کنید مفهوم است خوب

گذشته از این که درست نمی باشد خوب سلمنا چه فایده ای دارد؟ مثل اینکه در تعریف انسان بگوییم که هر کجا است اکسیژن است. این تعریف انسان نشد.

در منطق دلالت لفظ دائما تصویری است لذا اصلا ما دلالت لفظ بر معنا به نحو تصدیقی نداریم و دلالت تصویری لفظ یا تضمینی است یا مطابقی و التزامی و التزامی یعنی لازم بین به معنی الاخص که معنی دارد اما در نظر اصولیین مدالیل کلام تصدیقی می باشد چه مطابقی چه التزامی و چه مفهوم. که اصلا لازم بین بمعنی الاخص اینجا معنا ندارد. چرا که اصلا کلام وضع نشده است که مدلول تصویری داشته باشد.

لازم به معنی الاخص را هم که منطقی ها قائل شده اند به خاطر این بوده است که دیده اند که در تصورات فقط لوازم بین به معنی الاخص را تصور می کنیم. لذا این قید را زده اند اما اصولیین در مدالیل تصدیقی صحبت می کنند و در نظر آنها هر مدلول التزامی کلام و لو با استدلالات بسیار بدست بیاید حجت است.

مختارنا: فی حقیقة المفهوم: هو المفهم من التکلم و التلفظ.

با بیان مختار ما نقد بیان دیگران روشن می شود. چون تمام بیانها یکی است و به یک چیز بر می گردد.

اجمال المختار:

اینها دائما دنبال مدلول کلام بودند ما در هر کلامی یک لفظ داریم و یک تلفظ. یک کلام داریم و یک تکلم لفظ بدون تلفظ نمی شود کلام بدون تکلم نمی شود. لفظ و تلفظ را بعد توضیح خواهیم داد.

اصولیین فکر می کنند که این مفهوم را از لفظ کلام استفاده می کنیم در حالیکه هیچ ربطی به این کلام و مفهوم و لفظ و مفهوم نبود این مفهوم را - اگر قائل شویم - از تکلم و تلفظ می فهمیم نه از لفظ و کلام اگر گفتیم جمله شرطیه مفهوم دارد این تلفظ به جمله شرطیه است که مفهوم دارد این مفهوم را از تلفظ و از تکلم می فهمیم.

لذا اشکال مشترک بین همه اینها این است که فکر می کردند که ما مفهوم را از لفظ و کلام می فهمیم. در حالیکه خیر از تلفظ و تکلم این مفهوم را می فهمیم.

۱ لذا تا الان هم هر کسی هر چی گفته است بعدی ها دائما آن را نقد و اشکال کرده اند و اشکالات آنها هم درست بوده است و در عین حال نتوانستند به حقیقت مفهوم برسند.

لذا است که اگر شما رفتید سراغ مدلول کلام نمی توانید مفهوم را توجیه کنید.

تفصیل المختار:

ابتداء فرق بین لفظ و تلفظ که یک فعل گفتاری است بیان کنیم

بیان الفرق بین اللفظ و التلفظ:

حقیقت اللفظ: هی کیف محسوس او نفسانی.

در حکمت معتقد بودند که لفظ کیف محسوس است یعنی عند تلفظ کیفی در عالم خارج ایجاد می شود که صوت معتمد علی مخرج الفم است که عارض بر هوا می شود این صوت و کیف محسوس عارض و هوا معروض می باشد اما اگر قوه سامعه در مجاورت این کیف باشد این کیف را احساس و ادراک می کند.

این را در حکمت قائل بوده اند وقتی من می گویم «زید» خود لفظ «زید» در خارج ایجاد می شود نه امواج و ارتعاش خیر اینها مال امروز است و در قدیم چیزی به نام امواج و ارتعاش ما نداشتیم این صوت عارض بر هوا می شود کما اینکه رنگ عارض بر دیوار می شود.

اما در الان اثبات شده است که ما چیزی به نام صدای لفظ در خارج نداریم بلکه همه فقط تموج هوا است که با گفتن زید حرکت و تموجی در هوا ایجاد می شود بدون این که لفظی ایجاد شود اما این امواج که به گوش من می خورد احساس سمعی به من

دست می دهد لفظ چیزی جزء این احساس نمی باشد که این احساس کیف نفسانی است.

پس لفظ یک کیف محسوس یا یک احساس که کیف نفسانی باشد می باشد. این حقیقت لفظ است که کیفی است حال یا محسوس یا نفسانی.

در دلالت الفاظ یعنی جایی که دال ما دائماً لفظ است که چه کیف محسوس را قبول بکنیم چه نکنیم اما در حقیقت دال ما یک کیف نفسانی است که احساس ما باشد.

تقسیم دلالت به تصویری و تصدیقی به اعتبار مدلول است به اعتبار مدلول دلالت یا تصویری است یا تصدیقی در نظر مرحوم خوئی که دلالت الفاظ تصدیقی است در دال اختلاف ندارند و تفاوت در مدلول است. در ظاهر حال دال می شود تصدیق.

اما ما از کسانی هستیم که دلالت الفاظ را تصویری می دانیم و در دلالت تصدیقی دال دائماً تصدیقی می باشد.

اما حقيقة التلفظ:

تلفظ فعل لافظ و متکلم است. از مقوله «ان يفعل» است و عرضی است عارض بر خود متکلم و فاعل.

پس تلفظ فعلی از مقوله ان يفعل است نه از مقوله کیف. معروض آن فاعل است نه هوا یا ذهن. مقوله «ان يفعل» دائماً معروضش فاعل است.

مثل حرکت دست و حرکت سر و حرکت پا که عارض بر خود فاعل می شوند. تلفظ عبارت است از تحریک منشأ پیدایش این اصوات یا امواج مثل تحریک حنجره و لسان.

تلفظ را اصطلاحاً می گویند فعل گفتاری اما به خوردن و ایستادن فعل گفتاری نمی گویند اگر چه فعل است اما فعل گفتاری نمی باشد مثلاً می توان گفت فعل رفتاری یا کرداری. ما وقتی تلفظ به لفظی می کنیم این فعل دائماً مصداق مفهوم تلفظ است.

توضیح المختار: أن وضع اللفظ موجب لمصادقية التلفظ للأخبار.

پس تا اینجا ما یک لفظ داشتیم و یک تلفظ. در الفاظ در اصطلاح می گویند یک دلالت داریم یعنی از ادراک لفظ ذهن ما منتقل می شود به ادراک دومی این انتقال ذهن از ادراک لفظ به ادراک دوم را دلالت می گویند. دال لفظ است و مدلول ادراک دوم است. مدلول یا تصور است یا تصدیق و یا نسبت که مخترع اصولیین بوده است دلالت تصویریه جایی است که مدلول ما یک تصور است و تصدیقی جایی است که مدرک دوم ما تصدیق است.

منشأ دلالت الفاظ یک قرار داد است لذا به دلالت الفاظ دلالت وضعی می گویند. اما چیزی که بسیار مهم است این است که الفاظ گاهی اوقات که وضع می شوند نه تنها دلالت را به دنبال دارد بلکه مصداقیتی به فعل گفتاری می دهد که قبل از وضع این مصداقیت را نداشته است.

اول یک مثال تکوینی: مثلاً کلاه از سر بر می داریم اگر در جامعه ای قرار بشود که برای احترام کلاه از سر بر دارند قبل از این قرار داد این کلاه سر بر داشتن فقط مصداق کلاه برداشتن است اما بعد از قرار داد مصداق احترام هم می شود.

این حالت در لفظ هم حاصل شده است یعنی بعد از وضع لفظ و بعد از دلالت، این تلفظ ما مصداق چیزی می شود که قبلاً این مصداقیت را نداشته است وقتی هیئت امر وضع می شود برای طلب این تلفظ من به «صلّ» نه تنها تلفظ است این خودش حقیقتاً می شود طلب و انشاء که ایجاد معنا بود به لفظ و در مورد استفهام هم اینطور است. این خصوصیت مخصوص وضع به علامیت در هیئات می باشد. وقتی من هیئتی را برای اخبار وضع می کنم مثلاً می گویم: «جاء زید» این فعل من نه تنها تلفظ است حقیقتاً مصداق اخبار است. و واقعاً مصداقیت پیدا می کند.

دقت کنید وقتی کسی می گوید: «جاء زید» ما گاهی اوقات می گوئیم خبر داده است از آمدن زید. این خبرنی عن مجيء زید مدلول جاء زید است؟ مدلول جاء زید اخبار از

آمدن زید نمی باشد. این فعل گفتاری من است که مصداق اخبار می باشد یعنی در واقع ذهن ما آن اخبار را شناسایی^۱ می کند. این خبری عن مجيء زید این مدلول جائی زید نمی باشد. بلکه مدلولش تصور «قضیه جائی زید» می باشد و یکی دیگر از اموری که برای ما بعد از شنیدن این خبر حاصل می شود، تصدیق به آمدن زید است که امر دیگر هم تصدیق به اخبار به آمدن زید است.

یا مثلاً کسی بگوید: «زید عادل» در اینجا سه چیز برای من حاصل می شود:

یکی تصور این قضیه که مدلول این قضیه است.

و دیگر تصدیق من به عدالت زید

و دیگر هم تصدیق من به اخبار متکلم از عدالت زید.

تصدیق به عدالت زید مدلول نمی باشد چرا که گاهی این تصدیق را ندارم یعنی با این اخبار برای من این تصدیق حاصل نمی شود. بلکه تصدیقی است که به مجموعه ای از قرائن برای من حاصل می شود که آن قرائن و نکات عبارتند از اینکه اولاً قطع یا ظن داریم به اینکه زید دروغ نمی گوید و دوم قطع یا ظن من به اینکه زید اشتباه هم نمی کند و نکته ی دیگر شناسایی من به اینکه این مخبر اخبار می کند به عدالت زید این مدلول فعل گفتاری من که تلفظ باشد می باشد. لذا این تصدیق نتیجه استنتاجی ذهن من است.

اما ما نحن فيه:

وقتی مولا می خواهد طلب کند از عبد می تواند به سه نحو طلب کند:

به نحو مطلق بگوید: «اکرم زید».

به نحو مشروط که خودش دو صورت دارد:

^۱ منشأ شناسایی ادما احساس استیعینا ولا دورا می بینیم و بعد آنرا شناسایی می کنیم.

مشروط معلق «اکرم زیدا ان جائک» (یعنی طلب شرط دارد نه واجب یعنی قید، قید طلب است نه مطلوب خیلی مهم است فرق بین واجب مشروط و واجب مقید. که در بحث مطلق و مقید می آید انشاء الله)

مشروط منجز: «اکرم زیدا عند مجیئه». «عند مجیئه» قید وجوب است. در جملات انشائیة این اشتباه می شود اما در جملات خبریه مشخص است: مثلاً گفته می شود: «يجب عند المجيء اكرام زيد» یعنی در واقع «عند المجيء» قید هیئت است نه قید ماده و متعلق.

این دو مشروط، در منطوق با هم تفاوت ندارند و در هر دو مقید می باشند که این قید هم قید وجوب است اما در یکی به نحو شرطی و یکی به نحو غیر شرطی در جائیکه به صورت شرطی باشد مفهوم دارد اما در صورتی که به صورت غیر شرطی این قید بیاید، دیگر مفهوم ندارد.

به عبارت دیگر تقیید دو صورت دارد: ایجاد لفظ مقید که این چیزی جز تلفظ نمی باشد اما یکبار تقیید فعل من است. اینجا مراد ما می باشد. آیا من در فعل خودم غیر از تلفظ کار دیگری می کنم آیا غیر از ایجاد لفظ مقید کار دیگری کردم یا خیر؟

در «عند المجيء» شما لفظ مقید را ایجاد می کنید اما در «إن» طلب را مقید می کنید به عبارت اخری قید تارة در لفظ است و تارة در تلفظ است که اولی مفهوم ندارد.

ماهیت این شروط با هم فرق نمی کند و تمام فرق در اظهار من است. طلب معلق عنوان فعل گفتای است تعلیق فعل لافظ است فعل متکلم است تمام سخن در این است که اگر طلب کنیم به فعل گفتاری و از تعلیق در این فعل گفتاری استفاده کنیم مفهوم را می توانیم استفاده کنیم؟ یعنی سه نحو می توانم طلب کنم از دو طلب به نحو مطلق یا مشروط منجز مفهوم استفاده نمی شود اما آیا در طلب معلق مفهوم استفاده می شود یا خیر؟

این که آیا می تواند طلب قید بخورد یا خیر؟ طلب یا است یا نیست. این را بعدا در واجب مطلق توضیح خواهیم داد.

این طلب معلق یا صیافت تعلیقی یک طلب که با معلق که در واجب مشروط گفتیم فرق می کند.

آیا از توصیف که عنوان فعل من است و استثنائی که حدی است و فعل من است و تحدید که فعل من است و حصر که فعل من است یعنی به معنای حدی می توان مفهوم گیری کرد یا خیر؟ یعنی آیا این افعال گفتاری من مفهوم دارد یا خیر؟ یعنی دعوای مشهور که آیا این مفهوم در این موارد گفته شده، وجود دارد یا خیر؟ اینها دائما دعوای سر فعل گفتاری من است در حقیقت.

تمام کلام در این است که از این فعل گفتاری که درش تعلیق و حصر و استثناء و تحدید است آیا مفهوم را استفاده می کنیم یا خیر؟

خلاصه کلام: منطوق دائما مدلول کلام است و مفهوم مدلول کلام نمی باشد و مدلول تکلم هم نمی باشد بلکه گزاره ای است که از فعل گفتاری خاص آن را استفاده می کنیم. از استثناء در فعل گفتاری، تعلیق در فعل گفتاری، حصر در فعل گفتاری و آن را استفاده می کنیم. لذا مفهوم، مدلول نمی باشد ردع مدلول نمی باشد اخبار و انشاء خود فعل من است و ما فقط شناسایی می کنیم. از تعلیق در انشاء و حصر و استثناء در فعل گفتاری این گزاره را استفاده می کنیم.

لذا مفهوم ما نستفید من الکلام و اللفظ نمی باشد بلکه ما نستفید من التکلم و التلفظ بالکلام و اللفظ الخاص می باشد.

منطوق دائما از سنخ تصور است که مدلول الفاظ است که هیچ زمانی نمی تواند مدلول الفاظ تصدیق باشد اما مفهوم دائما یک تصدیق است که از این افعال گفتاری به آن می رسیم.

این اختلاف در حقیقت مفهوم باعث می شود که خیلی از بحثهایی که در بین علماء شده است و علماء روی آن بحث کرده اند مثل علت منحصره و حرفهای عجیبی که زده اند خیلی از اینها کنار رود.

اینبغی التنبیه علی امور:

الامر الاول: أنواع المفهوم:

علماء مفهوم را تقسیم کرده اند: به مفهوم مخالف و موافق.

المفهوم المخالف: التصديق المخالف للمنطوق.

مفهوم مخالف همانی است که تا اینجا در مورد آن بحث کرده ایم یعنی حکمی که در این مفهوم بدست می آید با منطوق مخالف است: «ان جائك زيد فاکرمه». که مفهوم مخالف آن عبارت باشد از «عدم وجوب اکرام عند عدم المجيء».

المفهوم الموافق: القضية الموافق للمنطوق.

مفهوم موافق: حکمی را که به ملازمه و اولویت عرفیه بدست می آوریم در این مفهوم، با حکم منطوق موافق و یکی است. مفهوم موافق در هر کلامی است بخلاف مفهوم مخالف که هر کلامی ندارد.

هر کلامی در سیره عقلاء در مدلول مطابقی و التزامی عقلی و عرفی حجت است و عقلاء بین این سه مدلول فرقی نمی گذارند.

در مثال «ان جاء زيد فاکرمه» منطوق می گوید: «وجوب اکرام عند المجيء» و مفهوم مخالف آن می گوید: «عدم وجوب اکرام عند عدم المجيء».

فرض کنید مولایی می گوید: «ضرب زيد حرام» منطوق می شود «حرمت ضرب زيد» و مفهوم موافق می گوید: «حرمت قتل زيد». در مفهوم موافق، مفهوم با منطوق

دائماً ملازم در صدق است اما به ملازمه عرفی نه عقلی یعنی اگر در شریعت «ضرب زید» حرام باشد حتماً «قتل زید» هم حرام است البته به ملازمه عرفیه نه ملازمه عقلی چرا که عقلاً ملازمه ای نمی باشد به این صورت که ممکن است در «ضرب زید» مفسده ای است که در «قتل زید» نمی باشد مثل اینکه اگر او را بزنید می آید شما را می کشد اما در قتل دیگر زیدی نمی باشد که بیاید و شما را بکشد.

پس مفهوم موافق دلالت التزامی عرفی به اولویت است.

با توجه به این مطلب و مطلبی که در مقدمه گفته شد معلوم می شود که نمی توان تعریف جامعی ارائه دهیم که شامل هر دو مفهوم شود به بیان ما مشخص است که نمی توان بیان جامعی داشته باشیم که هر دو را بگیرد چرا که مفهوم موافق مدلول التزامی کلام است و مفهوم مخالف در نظر ما مدلول تکلم و تلفظ است. دلالت منطوقی و التزامی دائماً قضیه می باشند که تصور است و غیر تصدیق می باشد. مفهوم موافق مدلول التزامی کلام است اما به ملازمه عرفیه نه عقلیه. اما مفهوم مخالف شناسایی ذهن است و شناسایی دائماً یک تصدیق است لذا مفهوم مخالف می شود یک تصدیق.

لذا باید دو تعریف ارائه داد بخاطر این که اینها از سنخ واحدی نمی باشند. لذا ما بیان جامعی در مقام تعریف نمی توانیم ارائه دهیم.

الأمر الثاني: تقسيم الخطاب بالتبليغ و التشريع.

در ذهن شریفان اگر باشد ما خطابات را تقسیم کرده ایم به خطاب تشريع و خطاب تبليغ.

الخطاب التشريع: الخطاب المشرع.

خطاب تشريع یعنی خطابی که به نفس این خطاب تشريع می شود به گونه ای که قبل از این خطاب ما تشريعی نداشتیم.

الخطاب التبلیغ: الخطاب المُخبر عن التشريع.

و خطابى که بعد از خطاب تشريع باشد خطاب تبليغ است که در مورد خطاب تشريع صحبت می کند. این مهم است که باید بینیم که ما در خطاب تشريع داریم صحبت می کنیم یا خطاب تبليغ. مثلاً در «ان جائك زيد فاکرمه» باید روشن شود که در خطاب تشريع مفهوم دارد یا خطاب تبليغ هم که باشد مفهوم دارد؟ در مباحث آینده روشن می شود که چه مقدار فرق می کند که ما به یک خطاب، به چشم خطاب تشريع نگاه کنیم یا به چشم خطاب تبليغ.

الأمر الثالث: ثمرة البحث عن المفهوم المخالف.

فایده این بحث که آیا کلام مفهوم دارد یا خیر، چه اثری دارد؟ و اگر مفهوم نباشد چه اثری دارد مثلاً در مثال «ان جائك زيد فاکرمه» از آنجائیکه تمام مفاهیم مخالف حکم می کنند به «انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أو القيد» مفهوم مخالف این کلام می گوید که اگر زيد نیامد اکرام او واجب نمی باشد. خوب اگر این کلام مفهوم هم نداشت مرجع می شد اصل عملی و اصلی عملی هم برائت از وجوب اکرام زيد عند عدم مجيئه می باشد. چرا که اگر زيد نیامده از منطوق خطاب «ان جائك زيد فاکرمه» نمی توان فهمید که اکرام زيد واجب است، لذا می رویم سراغ اصلی عملی که حکم می کند به عدم وجوب. لذا عملاً بین بود و نبود این مفهوم اثری نمی باشد.

فایده را در دو جا می توان تصور کرد:

إذا تخالف مفهوم خطاب مع منطوق خطاب آخر.

اول در جائی است که خطابى بیاید و با مفهوم مخالف باشد. در جایی که ما دو خطاب داشته باشیم مثلاً خطاب اول بگوئید: «ان جائك زيد فاکرمه» و خطاب دوم بگوئید: «ان رأيت زيد فأكرمه».

خوب اگر گفتیم جمله شرطیه مفهوم دارد منطوق یکی با مفهوم دیگری تعارض می‌کند و قواعد باب تعارض جاری می‌شود و اگر گفتیم که مفهوم ندارد این دو تعارضی ندارند و به هر دو خطاب اخذ می‌شود.

إذا كان حكم منطوق القضية مخالفا للأصل الترخيصي.

دوم در جائی که حکم جمله شرطیه ترخیصی موافق با اصل عملی باشد که در نتیجه حکم در مفهوم مخالف آن مخالف با اصل عملی باشد مثل اینکه مولا بگوید: «إن جائك زيد لا يجب عليك الإكرام».

البته نوعاً مفهوم مخالف مطابق با اصل است چرا که در منطوق حکم تکلیفی معلق شده است بر شرط.

الفصل الاول: مفهوم الشرط.

مشهور است در نزد علماء از متأخری و متقدمین که جمله شرطیه مفهوم دارد که اگر در شریعت آمده باشد که «ان جائك زيد فاکرمه» گفته اند مفهوم دارد یعنی «لا يجب اكرامه عند عدم مجيئه».

جماعتی گفته اند به تبادل و وجدان لغتی و عرفی خودشان تمسک کرده اند که ما مفهوم می‌فهمیم و اصلاً استدلال نکرده اند.

این ارتکاز را قائلین همه قائل بوده اند اما سعی کرده اند که آن را مدلل کنند چرا که با توضیحی که در مقدمه داده شد با قواعد زبان و لغت جور در نمی‌آید چرا که مفهوم نه مدلول مطابقی بوده است و نه مدلول التزامی. پس چطور می‌توانیم مدلولی داشته باشیم که نه مدلول مطابقی باشد و نه التزامی. شاید اگر کسی بخواهد دلیل شسته و رفته بیاورد می‌گوید که این مفهوم مخالف، فهم و ارتکاز عرفی است یعنی اگر این کلام را به عرف بدهید مردم مفهوم می‌فهمند. لذا بعضی استدلال کرده اند به بعضی روایات که آنچه که معصوم علیه السلام استفاده کرده است از کلمات یا آیات قرآن، در منطوق آیه شریفه

نمی باشد بلکه در مفهوم آن است. اگر اثبات شود که عرف می فهمد این کفایت می کند الا اینکه این وسوسه ها و مناقشه هایی که مخالفین گفته اند را که انسان ببیند، دیگر این ارتکاز و استظهار عرفی خراب می شود و دیگر چنین استظهاری نمی کنند.

وجوه القائلین بالمفهوم فی الشرط:

کسانی که قائل به مفهوم شده اند به وجوه عدیده ای استدلال کرده اند و کمتر وجهی بوده است، که کسی اشکال نکرده باشد، هر کسی که چیزی گفته است دیگری اشکال کرده و خودش یک استدلال آورده است.

ما به دو وجه اشاره می کنیم:

الوجه الأول: عود المفهوم المخالف الى عدم الحكم المعتبر عند عدم قيد المعتبر.

وجه اول وجه مرحوم خوئی می باشد که در دو سه خط در هامش اجود گفته است لذا ارجاع به آن می دهیم.^۱

ایشان قائلند که جمله شرطیه اگر خبری^۲ باشد فاقد مفهوم است^۳ و اگر انشائی باشد مفهوم دارد؛ لذا اگر گفتیم «إن قطعت رأس حیوان فهو يموت» مفهوم ندارد قطعا چرا که معنایش این نمی باشد که «إن لم تقطع فلا يموت» خیلی از حیوانات در حال حاضر می میرند بدون اینکه مرگ آنها مستند به سر بریدن شما باشد. علت مرگ حیوانات قطع رأس نمی باشد.

^۱ هامش اجود ج ۲ ص ۲۵۴ چاپ چهارجلدی.

^۲ فرقیبنا انشاء مشروط و حاکایت مشروط در نحو ارتباط بین خبر و انشاء با مشروط می باشد.

^۳ خبر یعنی اینکه در سیاحت فقط نمی باشد بلکه باید در معنا هم خبر باشد مثلا در ان جائک زید فیجب اکرامه که انشائی نمی باشد به ظاهر اگر خطاب تشریع باشد، این هم شرطیه انشائی است اما اگر همین خطاب ارشاد به تشریع باشد که قاعدتا می شود خطاب تبلیغ در اینجا دیگر انشائی نمی باشد بلکه خبریه انشائی است که مفهوم ندارد. یعنی می شود مثل «ان قطعت رأس حیوان فهو يموت» اما اگر خطاب تشریع باشد می شود مثل «ان جائک زید فاکرمه».

^۴ البته باید دیده شود که ایشان قائل به این می باشند که جمله خبریه شرطیه مفهوم ندارد یا خیر؟ چرا که مرحوم میرزا در اجود التقریرات ج ۱ ص ۴۱۵ در دو جلدی ها، قائل بودند که شرطیه خبریه هم مفهوم دارد.

این مفهوم ندارد و هیچ کسی هم این مفهوم را نمی فهمد. دیگران این را متعرض نشده اند اما مرحوم خوئی و بعضی دیگر متعرض آن شده اند لذا یکی از معضلات داشتن مفهوم در جملات شرطیه این است که اگر ادات شرط افاده مفهوم می کنند دیگر چه فرقی است بین جمله انشائی و خبریه است که یکی افاده مفهوم می کند و دیگری افاده مفهوم نمی کند؟ لذا مشکل باید جای دیگری باشد.

نگویید که در تمام مواردی شرطیه خبریه اگر مفهوم نداریم، بخاطر قرائن خارجی است یعنی ما از خارج می فهمیم که مفهوم مخالف آن صادق نمی باشد و نهایتا اگر مفهوم مخالف داشته باشد، نهایتا این ظهور حجت نمی باشد نه اینکه اصلا ظهوری نداشته باشد.

فقط در کلام انشائی مفهوم موجود است.

ایشان می فرمایند که ما یک مبائی داریم در بحث انشاء که روی مبنای ما این که جملات شرطیه انشائی دارای معنا می باشند، خیلی روشن می شود.

حقیقت انشاء مثلا ایجاب در نزد ما «اعتبار فعل است در ذمه عبد و ابراز این اعتبار» مثلا وقتی می گوئیم «اذهب» در نظر ایشان حقیقت انشاء ایجابی این است که مولا این ذهاب را بر ذمه عبد اعتبار کرده است و این اعتبار را ابراز کرده است این می شود انشاء ایجابی. اگر فعلی را در ذمه غیر ایجاب کند و آن اعتبار را ابراز کند این می شود ایجاب. پس ما یک اعتبار داریم که فعل نفسانی مولا است و یک معتبر داریم که آن فعل است و یک ابراز که فعل جوارحی مولا است. ایشان فرموده اند که اگر معتبر معلقا اعتبار شود بگوید این را اعتبار می کنم علی تقدیر «مجیء»، این «مجیء» نه قید اعتبار است و نه قید ابراز بلکه قید معتبر است. چرا که در بین این سه امر دو امر اول که اعتبار باشد و سوم که ابراز باشد اینها تکوینی می باشند و معتبر اعتباری است. امور تکوینی تعلیق بر نمی دارند امور اعتباری تعلیق را بر می دارند. خوب وقتی این فعل را به صورت معلق اعتبار کرد معنایش این است که عند عدم تحقق این قید و معلق علیه، این فعل دیگر معتبر نمی باشد. در مثال «إن جائك زيد فأكرمه» وقتی که اعتبار کرد و

معتبر معلق بود بر «مجی» معنایش این است که وقتی آن معلق علیه نیست من نسبت به او اعتباری ندارم. چرا که اگر معتبر باشد خلف اعتبار من است من معلقا اعتبار کرده ام و فرض این است که معلق علیه محقق نشده است. مثل این که کتاب را اعتبار کنم ملک زید و عمرو مالک شود. اعتبار و ابراز یک امر شخصی تکوینی است اما معتبر به عدد معلق علیه ها یا به عبارت دیگر به عدد موضوعها انحلال پیدا می کند.

آقای خوئی آمده اند این بحث داشتن مفهوم را خیلی ساده اش کرده اند و فرموده اند، مگر حقیقت انشاء این اعتبار و ابراز نمی باشد؟ مگر معتبر معلق علیه نمی باشد؟ با عدم معلق علیه یا معتبر هست یا نیست اگر هست خلف فرض شما است و اگر نیست می شود حرف ما که جملات شرطیه انشائی مفهوم دارد.

تعلیق در انحصار افتاده است لذا اگر بر چیز دیگری غیر از شیء اول، هم معلق باشد معنایش این است که بر این شیء اول معلق نمی باشد مثلا اکرام زید اگر بر غیر مجیء زید معلق باشد یعنی بر این مجیء معلق نمی باشد.

۱ مناقشتان:

ما به بیان ایشان دو اشکال داریم:

المناقشة الأولى:

ایشان که فرمودند که حقیقت انشاء اعتبار است و ابراز. این نشان می دهد که ایشان ناظر به خطاب تشریع است چرا که اعتبار فعل در ذمه عبد در عالم تشریع است نه در خطاب و عالم تبلیغ در این صورت یعنی در خطاب تشریع دائما آن تکلیف و طلب شخصی است که در ذمه عبد قرار می گیرد، چرا که خود این فعل که طلب ما می باشد و معلق است یک طلب شخصی است و مراد از طلب شخصی، شخص این طلب است یعنی طلبی است شخصی نه سنخی همین طلبی که ایجادش کردیم معلق است نه هر طلب دیگر ما. خوب بله وقتی معلق علیه نباشد قطعاً شخص این طلب در صورت عدم

مجی، نمی باشد که این را قبول داریم اما معنای مفهوم این است که هیچ ایجابی در صورت عدم تحقق معلق علیه در کار نمی باشد.

یعنی فرمایش ایشان را قبول می کنیم اما این اثبات مفهوم نمی کند. یعنی در خطاب تشریع قبول داریم که با عدم معلق علیه دیگر این طلب شخصی نمی باشد اما مفهوم می گوید که عند عدم تحقق معلق علیه هیچ ایجاب و طلب دیگری نمی باشد.

اما فرمایش دیگران هم در خطاب تبلیغ می آید و هم در خطاب تشریع.

نمی توان این را اینطور درست کرد به اینکه اعتبار از شارع باشد و ابراز از کسی دیگر باشد چرا که ابراز جزء انشاء است لذا نمی تواند اعتبار از یکی و ابراز از دیگری باشد. در این صورت این ابراز خبر از اعتبار است و دیگر انشاء نمی باشد و خود ایشان هم این را می دانسته اند. انشاء که امری است شخصی با ابراز محقق می شود ابراز دیگری دیگر این انشاء این شخص نمی باشد.

بله در خطاب تبلیغ سنخ الطلب معنا دارد.

اشکال دوم:

خوب بیان ایشان در جایی هم که تعلیق به صورت مشروط نباشد می آید چه بفرماید یجب اکرام زید عند مجیئه یا ان جائك. لذا با این بیان ایشان در جایی تقیید به صورت منجز هم باشد نه به نحو معلق باید مفهوم داشته باشد که با بیان و مبنای ایشان مفهوم هم دارد در حالی که همه قبول دارند که به نحو منجز اصلاً مفهوم ندارد و خود ایشان هم قائل نمی باشند.

الوجه الثانی: وجه المرحوم الصدر^۱: النسبة الدالة علیها الأداة هی التوقفیه.

ما وقتی می گوییم «إن جائك زید فأكرمه» گفته اند که هیئت جمله شرطیه یا «إن» شرطیه دلالت می کند بر نسبتی. در اینجا فرقی نمی کند که از «هیئت» جمله شرطیه یا

^۱ دروس فی علم الاصول ج ۲ &&&

«ادات» این نسبت را بفهمیم. اما برای اینکه راحت باشیم و برای اختصار می‌گوییم «إن» شرطیه، دال بر این نسبت شرطیه است.

خوب ایشان فرموده اند که این نسبتی که «إن» شرطیه دال بر آن است، چیست؟ یا نسبت استلزامیه است یعنی این شرط مستلزم جزاء است شرط مجیی جزاء وجوب است این مجیی مستلزم وجوب است یعنی هر وقت مجیی آمد وجوب هم می‌آید. یا دلالت می‌کند بر نسبت توقفیه یعنی جزاء در وجودش، متوقف بر شرط است یعنی تا شرط محقق نشود جزاء موجود نمی‌شود جزاء وجوب است. وجوب زمانی محقق می‌شود که شرط که مجیی باشد محقق شود.

پس ان شرطیه دال است بر یکی از این دو نسبت .

اگر بر نسبت استلزامیه دال بود این مفهوم ندارد می‌گوید که هر جا مجیی باشد اکرام است اما نمی‌گوید امر دیگری مستلزم وجوب نیست از آن ساکت است شاید دخول زید به حرم یا مسجد هم مستلزم وجوب اکرام باشد.

اگر گفتیم دال است بر نسبت توقفیه معنایش این است که وجوب متوقف بر مجیی است یعنی وجوب محقق نمی‌شود مگر اینکه مجیی باشد اگر این طور باشد جمله مفهوم دارد اگر بدون مجیی وجوب بیاید معنایش این است که وجوب متوقف بر مجیی نمی‌باشد.

خوب ارتکاز عرفی و لغوی ما می‌گوید که نسبتی که «إن» شرطیه بر آن دلالت می‌کند نسبت توقفیه می‌باشد. دقت کنید که دیگر در ارتکاز نمی‌توانیم اشکال کنیم چون صحبت ارتکاز کرده است.

این بیان ایشان شسته و رفته ترین و واضحترین بیانی است که علماء در این مسئله داشته اند.

مناقشان:

این نقد با قبول مبناء است که مدلول حروف و هیئات نسبت است. دو اشکال وارد است:

المناقشة الأولى: لازمه المفهوم فی الجملة الشرطية الخبرية التي فيها «أداة» الدالة على هذه النسبة.

اگر هیئت و حرف وضع شده است بر نسبت توقفیه با اینکه در جمله خبریه شرطیه این دلالت استلزامیه است و توقف نمی باشد و همه قبول دارند که جمله شرطیه خبریه مفهوم ندارد. مثلاً وقتی گفته می شود که: «ان قطعت رأس حیوان فهو يموت» یعنی قطع سر مستلزم موت است نه این که موت متوقف بر قطع رأس باشد. لذا مفهوم ندارد در حالیکه هیئت و «ان» شرطیه در جائیکه جمله شرطیه خبریه باشد یا شرطیه انشائی باشد به ارتکاز لغوی و عرفی ما به یک معنا می باشد.

این دو جمله شرطیه خبریه و انشائی، در هیئت شرطیه یکی هستند و هیئت جزاء فرق می کند که یکی خبری است و یکی انشائی.

اشکال دوم:

فرض کنیم که فرمایش ایشان را قبول کنیم و بر این اشکالات توجیهی بکنند یا تسلیم کنیم. این فرمایش ایشان در خطاب تشریع درست نمی باشد. در خطاب تشریع با یک حکم و طلب و شخص حکم سر و کار داریم نهایتاً کلام ایشان در مفهوم درست شود مربوط می شود بر خطاب تبلیغ نه خطاب تشریع. در خطاب تشریع این حکم شخصی دیگر در صورت نبود شرط، وجود نمی باشد اما امکان دارد که من طلب دومی داشته باشم به نحو مطلق یا مشروط. بله این طلب شخصی و حکم شخصی من متوقف بر شرط است اما دیگر طلبهای من ممکن است که متوقف نباشد با اینکه امکان این است که خطابات قرآن تشریع باشد خطاب تبلیغ را می توانند درست کنند یعنی قبول کرده ایم که دال بر نسبت توقفیه است اما در خطاب تشریع شخص حکم متوقف بر شرط است. لذا در خطاب تشریع فقط دال بر انتفاء این طلب شخصی در صورت انتفاء شرط است

اما در خطاب تبلیغ جای بحث دارد. اما اگر صد حکم دیگر داشته باشد که متوقف نباشد این که اشکال ندارد و این تشریع دال بر این نمی باشد که حکم دیگری ندارد. &&& طبیعت و سوال دوستان

تمام کلام این است که این بیان در خطاب تشریع نمی آید اما اینکه در خطاب تبلیغ می آید یا خیر وارد نشدیم. و بعدا خواهیم گفت.
مولا نمی تواند در مقام تشریع چند حکم را &&& اخر درس.

مختارنا فی مفهوم الشرط: لیس له مفهوم و و ما فهم لشیء آخر.

ما از کسانی هستیم که قائلیم که شرط مفهوم ندارد و آنچه که در ارتکاز است و مخالف با مضمون قضیه منطوقه است، مفهوم نمی باشد چیز دیگری است که اشاره خواهیم کرد.

توضیح المطلب:

گاهها جمله شرطیه در خطاب تشریع است یعنی خطابی که از مولا صادر می شود و مولا به نفس این خطاب تشریع می کند به نحوی که قبل از این خطاب، تشریعی نداشته است. مثلاً مولا به عبد می گوید که «إن جائك زید فأكرمه» بنفیس این خطاب ایجاب می کند بر این عبد احترام زید را به بنحوی که قبل از این کلام و خطابی که از او صادر شده است، احترام زید بر عبد واجب نبود. مراد از خطاب تشریع این است .

خطاب تبلیغ خطابی که بعد از تشریع صادر می شود یعنی تکلیف جعل شده است و بعد این خطاب صادر می شود. خواه این خطاب صادر از مولا باشد یا از غیر مولا فرقی نمی کند در هر دو صورت این خطاب، خطاب تبلیغ است یعنی قبل از این خطاب وجوب جعل شده است. ما در شریعت دائماً سروکارمان با تبلیغ است چرا که در فقه،

مستند ما کلام معصوم علیه السلام است که هیچ کدام خطاب تبلیغ نمی باشند ائمه علیهم السلام اگر امر و نهی می کنند با این امر و نهی فعلی را حرام یا حلال نمی کنند بلکه فعل قبلا تشریع شده است و کلام اینها ارشاد به تشریعی است که در قبل صورت گرفته است.

پس ما باید جمله شرطیه را در این دو خطاب بررسی کنیم. باید ببینیم که آیا جمله شرطیه در این دو خطاب مفید مفهوم می باشد یا خیر؟ اصلا می تواند مفید مفهوم باشد یا خیر؟

در دو مورد بحث می کنیم: مفهوم در خطاب تشریع و مفهوم در خطاب تبلیغ.

مقدمة فی امور:

مقدمه ای را قبل از ورود به موردها در چند امر متذکر می شویم:

الأمر الأول: فی انواع الواجب:

علماء واجب را تقسیم می کنند به مطلق و مقید و یک تقسیم دیگر دارند به مطلق و مشروط.

اما الواجب المطلق و المقید: أن القید للواجب.

در واجب مقید متعلق وجوب که به آن واجب می گویند، قید دارد نه خود وجوب مثل اینکه صلاة با وضو واجب است صلاة با طهارت واجب است مقید صلاة است و قیدش طهارت است.

و اما الواجب المطلق و المشروط:

واجب المشروط عند المشهور: أن الشرط قید للطلب و الوجوب.

اما در واجب مشروط در مقابل واجب مطلق این شرط قید وجوب است نه واجب مثلا می گویند که صلاة عند الزوال واجب است. «زوال» قید صلاة نمی باشد بلکه قید وجوب است یعنی قبل از زوال نماز واجب نمی باشد و وجوب نمی آید بلکه بعد از زوال وجوب می آید اما بعد از زوال، آنچه که واجب است، نماز عند الزوال نمی باشد بلکه نماز مطلق است که واجب است.

واجب المشروط عند الشيخ: هو فی الحقيقة الواجب المقيد الذی يكون الشرط قيدا للواجب و المطلوب.

این همان نزاع معروف بین شیخ و دیگران است که شیخ منکر وجوب مشروط بود و می فرمود که وجوب و طلب قید بر نمی دارد و همه واجبات مشروط را بر می گرداند به واجب مقید اما به قید استقبالی یعنی می فرمود صلاة مقید به زوالی که در آینده می آید واجب است.

ما هم موافق مشهور هستیم یعنی ما هم قائلیم که بین واجب مشروط و مقید فرق است اما با بیانی متفاوت از بیان مشهور که به طور خلاصه اشاره می کنیم.

مشهور می گفتند که فرق بین واجب مشروط و مقید این است که در واجب مشروط طلب قید دارد شیخ می گفت که وجوب قید بر نمی دارد بلکه مطلوب است که قید بر می دارد.

در هر طلبی ما سه چیز داریم: طالب و طلب و مطلوب.

قیود ما یا متعلق به طلب است که می شد واجب مشروط یا قید مطلوب است که می شد واجب مقید.

الواجب المشروط عندنا: أن الشرط قيد للمطلوب منه و هو المكلف.

ما ها گفتیم که ما واجب مشروط داریم اما طلب قید بر نمی دارد کما اینکه مشهور می گفتند اما در واجب مشروط قید، قید مطلوب هم نمی باشد که به بیان شیخ به واجب مقید بر گردد. گفتیم در هر طلب انشائی چهار رکن داریم طالب، طلب، مطلوب و مطلوب منه که مکلف باشد قوام طلب انشائی به این چهارتا می باشد.

قیود ما یا به مطلوب بر می گردد که واجب مقید می شود که یا به مطلوب منه بر می گردد که می شود واجب مشروط.

یعنی وجدان شیخ درست بود که طلب قید بر نمی دارد و وجدان مشهور هم درست بود که واجب مشروط شرط، قید مطلوب نبود.

اما در واقع این شروط بر می گردند به مطلوب منه. این خیلی مهم نمی باشد. ما واجب مشروط را قبول کردیم اما قید به مطلوب منه بر می گردد. اما چون مشهور اینطور گفته اند ما هم در واجب مشروط می گوئیم قید وجوب و طلب و دیگر نمی خواهیم جعل اصطلاح کنیم اما منظور مان قید «مطلوب منه» است.

در واجب مشروط وجوب و طلب قید می خورد. قیدی که برای وجوب ذکر می شود این را به دو لسان ذکر می توانند بکنند یکی به لسان قید و یکی به لسان اشتراط که ما از لسان اشتراط به لسان تعلیق تعبیر می کردیم اما به خاطر عدم خلط با واجب معلق به همین اشتراط تعبیر می کنیم.

به نحو تقیید مثل: یجب علیک عند مجیئ زید اکرامه^۱. مجیئ قید وجوب است اما از لسان تقیید استفاده شده است.

به نحو اشتراط: در این نحوه از تعبیر، قید به صورت شرط می آید: مثل «إن جائك زید علیک اکرامه» یا «فاکرمه» یا «یجب علیک اکرامه».

این امر اول در توضیح واجب مشروط. تمام بحث ما در مورد واجب مشروطی است که شرطش به لسان و صیغت اشتراط بیان شود.

الامر الثانی: فی بیان مفاد اداة الشرط.

در بیان مفاد ادات شرط است.

إن، إذا، ... ادات شرط بر سر دو جمله دائماً داخل می شوند. جمله دوم یا جمله خبریه است یا انشائیة اگر جمله دوم خبریه بود کل جمله می شود خبری. این در ذهن شریفان باشد که جمله شرط مجموعاً یک جمله است که از دو جمله شرط و جزاء می باشد اگر جمله جزاء خبر باشد جمله خبریه است و اگر انشاء باشد جمله شرطیه ما انشائیة است. «إن طلعت الشمس فالنهار موجود» از دو جمله «إن طلعت الشمس» و

^۱ قید «عند مجیئ زید» بعد از «یجب علیک» و قبل «اکرامه» آمده است تا مشخص باشد که «عند مجیئ» قید وجوب است نه واجب لذا در این تقدم و تأخر تعمد بوده است.

«النهار موجود» تشکیل شده است که دومی خبر است لذا می شود جمله خبریه. جمله شرطیه ی «إِنْ طلعت الشمس فاکرم زیدا» که از «إِنْ طلعت الشمس» و «اکرم زیدا» تشکیل شده است و جمله دوم که جزاء باشد، انشائیّه است لذا کل جمله شرطیه می شود انشائیّه.

اقوال فی مدلول اداة الشرط:

ادات شرط وضع شده اند، برای چه وضع شده اند؟
در مدلول ادات شرط چهار قول می باشد.

القول الاول: تصور.

مرحوم آخوند: یک تصور است.

القول الثانی: تصدیق.

مرحوم خوئی: یک تصدیق است.

القول الثالث: نسبة.

مشهور: یک نسبت است.

مختارنا: ليس لها مدلول بل بها تصوير الكلام مصداقا للاشتراط.

کلمات قوم فاقد معناست اصلا تصدیق نمی تواند مدلول واقع شود چرا که وعاء این دال و مدلول ذهن سامع است در ذهن سامع نمی تواند نسبت لزومیه باشد. تصدیق اصلا ممکن نمی باشد و معقول نمی باشد. اما تصور که کلام مرحوم آخوند باشد فی نفسه معقول است اما لازمه غیر معقول دارد. لازمه اش این می شود که در ذهن مجموعه ای از تصورات بی ربط داشته باشیم.

شاید از همه بی ربط تر بتوان گفت قول مشهور است.

مختار ما: حروف فاقد مدلول می باشد بلکه نقش حروف نقشی است که فعل گفتاری ما را معنا دارد می کنند. یکی از افعال گفتاری ما اشتراط است. این ادات وضع شده است برای اشتراط به این معنا که وقتی می خواهیم طلب کنیم به نحو اشتراط می

توانیم انشاء کنیم و وقتی می خواهیم اخبار و حکایت کنیم می توانیم به نحو اشتراط اخبار کنیم. لذا این نقش به این معنا نمی باشد که مدلولی تصوری یا تصدیقی داشته باشد. خود این طلب و اخبار اشتراطاً می باشد و مصداق اشتراط است و من طلب و اخبار خود را معنا دار می کنم فعل ما مصداق امری می شود که اگر این وضع نبود این مصداقیت نبود.

در مختار ما متکلم جزاء را بر شرط معلق می کند. «إن جائك زيد فاکرمه» اینجا وجوب را معلق کرده است بر «مجبى زيد». متکلم در کلام خودش وجوب را معلق می کند بر «مجبى زيد» وجوب اکرام مشروط می شود به «مجبى زيد» در مثال «إن طلعت الشمس فالنهار موجود»، وجود نهار را معلق کرد بر طلوع الشمس.

این تعلیق تعلیق استلزامی است یعنی طلوع مستلزم و مستتبع وجود نهار است. مجبى زيد مستلزم وجوب اکرام است یعنی اگر مجبى باشد حتماً وجوب است و اگر طلوع باشد وجود نهار است. یعنی تلازمی استلزامی است نه توقفی. لازم وجوب اکرام و وجود نهار می باشند. استلزامی که در یک طرف لازم است و یک طرف ملزوم. شرط ملزوم و جزاء لازم است، لازم از ملزوم منفک نمی شود اما ملزوم از لازم منفک می شود. یک استلزام دو طرفی هم داریم که در اینجا نمی باشد.

حقیقت انشاء را هر گونه تفسیر کنیم مهم این است که ببینیم که از شکم این معنا می توانیم مفهوم بدست بیاوریم یا خیر؟ مفهوم را از قرائنی نوعاً پیدا می کنیم نه از شکم این معنا.

الامر الثالث: المراد من طبيعة و شخص الحكم.

تا آنجائی که من می دانم این بحث طبیعی و شخص حکم در بحث مفاهیم آمده است و در جای دیگر نیامده است.

اینکه مشروط است و مقید است شخص حکم است یا طبیعی حکم؟

دقت کنید یک مثالی اول بزنم و بعد این را توضیح دهم که مراد از طبیعی و شخص حکم چیست؟

مثلا طبیعی انسان و فرد انسان. ما یک طبیعی انسان داریم که ماهیت انسان است و یک فرد انسان داریم که بکر و خالد و زید و من و شما و دیگری می باشیم.

می دانید که طبیعی در عالم خارج وجودی خارج از وجود فرد ندارد. نمی تواند که طبیعی موجود شود و در ضمن فرد نباشد لذا دائما ما در خارج فرد را داریم لذا موضوع له و مسمای کلمه و لفظ انسان طبیعی است نه افراد لذا نمی توان به موجودی از موجودات خارجی اشاره کرد و گفت این موجود مسمای و معنای انسان است چرا که ما همه فرد انسان می باشیم نه مسمای انسان.

نکته: انظار فی کیفیة ارتباط الطبیعی و الفرد.

این خیلی مهم است و در اصول خیلی انعکاس داشته است. رابطه بین طبیعی و فرد چه می باشد؟

عند المشائیین: عینیة الطبیعی مع الفرد.

مشائین قائل بودند که وجود طبیعی عین وجود فرد است درست است ما در خارج وجود طبیعی نداریم که وجود فرد نباشد اما وجود طبیعی، وجود فرد و وجود فرد عین وجود طبیعی است.

عند الحکمة المتعالیة: عدم امکان العینیة فإن الموجود هو الفرد حقیقتا و الطبیعی عنایتا و مجازا.

در حکمت متعالیه متوجه شدند که وجود طبیعی نمی تواند عین وجود فرد باشد چرا که لازمه این حرف این است که باید وجود فرد هم عین وجود فرد دیگر باشد. چرا که وجود عمرو و وجود زید و ... عین وجود طبیعی می باشند باید وجود این دو هم عین هم باشد^۱ اما در حالی که عین هم نمی باشند. وجود طبیعی عین وجود زید و وجود

^۱ عینیت یعنی وحدت در ماهیت و الوجود و اتحاد یعنی وحدت در وجود فقط. در عینیت حتما باید زید و عمرو عین یکدیگر باشد و با هم وحدت داشته باشند و این را مشائیین می گفته اند اما در حالیکه اگر این رابطه زید و طبیعی اتحاد بود، این اشکال حکمت متعالیه وارد نبود. چرا که می تواند دو شیء وجود شان با یک شیء مشترک یکی باشد در عین حال با هم اتحاد نداشته باشند مثل صفت نفس و علم و حب است یعنی نفس هم حیاة دارد و هم علم دارد در عین حال خود علم و حب با هم اتحاد ندارند. خصوصیت اتحاد این است که

طبیعی عین وجود عمرو است اما وجود عمرو و وجود زید عین هم نمی باشد لذا دیده اند که مشکله ای دارد در نتیجه در حکمت متعالیه حلش کرده اند و مبنا را به هم ریخته اند و گفته اند: وجود فرد وجود فرد است بالذات و وجود فرد وجود طبیعی است بالعرض و العناية که معنایش انکار وجود طبیعی در عالم خارج است وجود فرد استنادش به فرد حقیقی است و به طبیعی بالتجوز است یکبار می گویند: «نمک شور است» و زمانی می گویند: «آب شور است» و زمانی هم می گویند که «استکان شور» است. ما در این مثال نمک داریم و آب و استکان، اگر بگوییم نمک شور است این کلام صادق است حقیقتاً و اگر بگوییم آب شور است این هم صادق است اما نه حقیقتاً بلکه بالعناية و التجوز و اگر بگوییم که استکان شور است، این غلط است.

درست است که دو قضیه ی «آب شور است» و «استکان شور است» در یک جهت مثل هم می باشند که هر دو شور نمی باشند اما در یکی تعبیر، بالعناية صحیح است بخلاف اسناد شوری به استکان.

وقتی رسید به اصولیین، اصولیین غیر از مرحوم اصفهانی چون یک نگاه عرفی به مسئله داشته اند - و الا اصلاً معلوم نمی باشد که این مسئله را بررسی کرده باشند و اصلاً متوجه بوده اند که مشائیین این کلام را گفته اند - تابع مشائیین شدند اما مرحوم اصفهانی قائل به نظر حکمت متعالیه شده اند.

در ذهن شما باشد که این دو مسلک، دو مسلک کاملاً متفاوت است که این اسناد وجود به طبیعی بالحقیقه است یا بالعناية. در نظر مرحوم اصفهانی و حکماء استناد وجود به طبیعی می شود بالعناية و در نظر اصولیین و مشائیین بالحقیقه است. لذا در نظر اصولیین و مشائیین تعداد طبیعی به تعداد افراد است یعنی به تعدد افراد متعدد می شود.

طبیعی انسان موجود است به وجود فرد.

باعث اتحاد متحد علیها با یک شیء نمی شود بخلاف وحدت که معنا ندارد که حب و علم خداوند با هم عینیت و وحدت نداشته باشد. لذا اشکال حکمت متعلیه بر مشاء اشکال به قیاس تساوی نمی باشد که مساوی لمساوی شیء مساوی لذلك شیء.

۱ در نظر رایج امروز تشخص به وجود است.

تطبیقها فی ما نحن فیه:

طبیعی حکم (یا سنخ حکم) و شخص حکم.

این بحث خیلی پیچیده است یعنی خیلی خوب منقح نشده است که طبیعی حکم چیست؟ و شخص حکم چیست؟ این را می‌خواهم توضیح دهم که مراد اینها چه بوده است.

اقسام الحكم:

در اصول حکم سه اصطلاح دارد یعنی اصطلاح حکم در اصول به سه چیز اطلاق می‌شود:

الإصطلاح الأول: التشريع و هو عملية الجعل من المولى.

اصطلاح اول در حکم عبارت است از «تشریع» که فعل تکوینی مولا است که گاهی تعبیر می‌شود به عملية الجعل. مراد از تشریع انشاء حکم است که این انشاء، فعل و یک امر تکوینی است. بخاطر این که با جعل که بعداً می‌آید اشتباه نشود مرحوم صدر این اسم «عملية الجعل» را بر آن گذاشته‌اند.

الاصطلاح الثانى: جعل و هو حكم الكلى.

اصطلاح دوم: مرادشان از حکم، «جعل» است که غیر از تشریع است. این «جعل» اصطلاحی است که مدرسه مرحوم میرزا درست کرده‌اند جعل یعنی حکم کلی چه وضعی و چه تکلیفی. مثل «وجوب الحج على المكلف المستطيع» می‌شود جعل در حکم تکلیفی یا «نجاست الدم» که جعل است در احکام وضعیه.

حقیقت حکم کلی چیست؟ اعتباری است یا انتزاعی است؟ اختلاف است.

الاصطلاح الثانی: المجعول و هو الحكم الفعلي الجزئی.

اصطلاح دوم: «مجعول» است که عبارت باشد از حکم جزئی خواه تکلیفی باشد یا وضعی مثل «وجوب الحج علی زید» که این حکم جزئی تکلیفی است یا مثل «نجاست هذا الدم» این می شود حکم جزئی وضعی که به آن اصطلاحاً «مجعول» می گویند. در حقیقت این هم اختلاف شده است که امری است اعتباری یا انتزاعی یا وهمی؟ که همه هم قائل دارد.

پس در حکم سه اصطلاح است: تشریع یا عملية الجعل، جعل و مجعول.

المراد من طبیعی الحكم:

ببینیم مراد اینها از طبیعی حکم و شخص حکم چیست؟ در این بحث مجعول بیرون است و مراد از شخص حکم مجعول نمی باشد مجعول نه طبیعی حکم است و نه شخص الحكم هیچ کدام مراد از مجعول نمی باشد. می ماند یکی تشریع یا عملية الجعل و یکی هم جعل و حکم کلی.

فی الاحکام التکلیفیة: هو الحكم التکلیفی مع المتعلق لا بقول المطلق.

دقت کنید مراد از طبیعی حکم خود آن جعل و حکم کلی است منتها وقتی می گوئیم حکم کلی در احکام تکلیفیه مثلاً وقتی می گوئیم طبیعی وجوب مرادمان وجوب در مقابل حرمت به قول مطلق و بدون اضافه نمی باشد بلکه مراد دائماً با متعلق است مثل وجوب الصلاة و وجوب الحج که این صلاة و حج می شود متعلق حکم ما در دایره احکام کلیه و شرع حکم کلی بدون متعلق نداریم حرمت کلی یا وجوب کلی بدون متعلق نداریم. این وجوب حج و صلاة می شود طبیعی حکم.

فی الاحکام الوضعية: أن الحكم الوضعی من دون متعلق.

در احکام وضعی مراد از طبیعی حکم خود ضمان و طهارت و نجاست و ولایت و سلطنت می باشد به خود اینها طبیعی حکم می گویند اما در احکام تکلیفی با متعلق حکم کلی می گویند و متعلق را در نظر می گیرند.

این هم بخاطر این است که در احکام وضعیه متعلق حکم، دائماً نقش موضوع را دارد یعنی وقتی می‌گویند موضوع دائماً متعلق مراد است. که فرق مهمی بین موضوع و متعلق که موضوع نیست، می‌باشد که بعداً هم می‌آید.

المراد من شخص الحكم:

اما شخص حکم مرادشان چه می‌باشد؟

فی الاحکام الوضعية: هو الحكم الوضعی مع متعلقه الذی هو موضوعه.

در ماهیات گفتیم که تشخیص به وجود است اما در احکام وضعی دائماً تشخیص یکی حکم وضعی به موضوعش می‌باشد یعنی شخص حکم وضعی یعنی «نجاست الدم» نه نجاست هذا الدم که مجعول است. تشخیص احکام وضعی در عالم جعل به موضوع می‌باشد.

«نجاست» طبیعی حکم و «نجاست الدم» شخص حکم می‌باشد.

در «نجاست الدم» و «نجاست هذا الدم» در مدرسه میرزا و مرحوم خوئی هر دو اعتباری می‌باشد و می‌توان گفت که «نجاست الدم» در این «نجاست هذا الدم» که فرد باشد، می‌باشد. اما در نظر مرحوم صدر که مجعول و همی است لذا دیگر و همی نمی‌تواند فرد اعتباری باشد و در نظر ما اولی واقعی است که جعل باشد و دومی که مجعول است، اعتباری می‌باشد. یعنی در اینجا دیگر به نحو ارتباط بین نجاست الدم و نجاست هذا الدم نگاه نمی‌کنند بلکه به نحوه ارتباط «نجاست» و «نجاست الدم» نگاه می‌کنند. لذا اگر می‌گوییم طبیعی و فرد دیگر به همان وزان انسان و فرد نمی‌باشد و صرف یک مماثلة لفظی است لذا است که در اینجا بیشتر از لفظ «سنخ حکم» استفاده کرده اند تا اینکه از لفظ «طبیعی حکم» استفاده کنند.

پس در عالم حکم وضعی تشخیص حکم کلی به موضوع آن می‌باشد.

فی الاحکام التکلیفیه باحد الامرین:

اما در احکام تکلیفی تشخیص به چه می‌باشد؟

جمله معترضه:

هر تکلیفی بدون استثناء یک موضوع عام دارد. تکالیف اربعه یک موضوع عام دارد که عبارت باشد از «المکلف».

یک موضوع خاص داریم موضوع خاص عبارت است از امری که در اصطلاح مدرسه میرزا فرض وجود شده است و این تکلیف مشروط به آن است که اگر فعلی نشود این تکلیف هم فعلی نمی شود که به حسب متعلق این تکالیف اربعه فرق می کند مثلاً در وجوب حج غیر از مکلف که موضوع عام است موضوع خاص دیگری است که اگر نباشد این وجوب حج فعلی نمی شود که عبارت باشد از «استطاعت» که خاص گفته می شود بخاطر این که این استطاعت موضوع خاص حج است نه صلاة و صوم و دیگر تکالیف و احکام اربعه.

همه احکام این موضوع عام را دارند و موضوع خاص شروطی است که در فعلیت این حکم شرط می باشد.

متعلق المتعلق تارة موضوع است که شرط فعلیت هم می باشد و تارة شرط فعلیت نمی باشد مثل وضو که متعلق المتعلق است اما شرط فعلیت نمی باشد لذا زوال که شد صلاة واجب است چه مکلف وضوء داشته باشد یا نداشته باشد. مثل حرمت شرب خمر که متعلق حرمت، شرب است و متعلق المتعلق خمر می باشد که موضوع خاص است چرا که اگر نباشد حرمت، فعلی نمی باشد.

تشخص حکم تکلیفی به دو امر است:

الأمر الاول: الموضوع الخاص.

امر اول موضوع خاص است شما مثلاً «وجوب الصلاة على المكلف» را در نظر بگیرید یا استحباب فلان عمل على المكلف را در نظر بگیرید. مکلف موضوع عام است یعنی اگر نباشد هیچ یک از احکام اربعه وجوب و حرمت و استحباب و کراهتی نمی باشد - بر مبنای کسانی که ندب و کراهت را شامل مکلفین می داند اما اگر شامل صبی

ممیز هم بدانند منظور از تکلیف وجوب و حرمت است - خوب وقتی می‌گوییم «وجوب الصلاة على المكلف عند الزوال» این شخص حکم است، چرا که این زوال - در صورتی که قید تکلیف باشد نه قید واجب - موضوع خاص است. چرا که تا این زوال نباشد، وجوب الصلاة على المكلف فعلی نمی‌شود. و گفتیم که مراد از موضوع خاص هر شرطی است که تا فعلی نشود تکلیف فعلی نمی‌شود.

«وجوب اکرام زید» می‌شود طبیعی حکم اما «وجوب اکرام زید عند المجيء» - در صورتی که «عند المجيء» قید وجوب و تکلیف باشد - می‌شود شخص وجوب اکرام زید چرا که «عند المجيء» موضوع خاص ما می‌باشد.

موضوع عام و خود متعلق حکم تکلیفی، موجب تشخیص تکلیف نمی‌شود چرا که در عالم جعل - که حال یا یک عالم اعتباری است یا واقعی در نظر ما، شما وجوب بدون متعلق و موضوع عام پیدا نمی‌کنی دائماً تکالیف بر مکلفین جعل شده است لذا در تشخیص حکم موضوع عام دخیل نمی‌باشد لذا وجوب اکرام زید طبیعی حکم است اما عند المجيء که آمد می‌شود شخص حکم همین وجوب اکرام زید عند المجيء علی المكلف می‌شود شخص حکم کلی. و وجوب اکرام زید عند المجيء علی عمرو می‌شود مجعول و حکم جزئی. که نه طبیعی حکم است و نه شخص حکم.

الامر الثاني: نفس التشريع و عملية الجعل.

مورد دوم نفس خود تشريع حکم تکلیفی است نفس خود عملية الجعل در جعل حکم تکلیفی است. یعنی نفس تشريع، شخص حکم است.

دقت کنید فرقی است بین تشريع احکام تکلیفی و احکام وضعی وقتی مولایی به عبدش می‌گوید: «صلّ» خود این انشاء، طلب است و حکم است. اما وقتی مولا در مقام تشريع، تشريعاً می‌گوید: «الخمير نجس» خود این انشاء دیگر حکم وضعی نمی‌باشد خود این انشاء، نجاست نمی‌باشد. این انشاء دیگر انشاء است فقط اما حکم وضعی نمی‌باشد بخلاف حکم تکلیفی که نفس انشاء، مثلاً وجوب و حکم است.

در «صلّ» خود انشاء طلب است که طلب خودش دو قسم است: طلب وجوبی و طلب ندبی. وجوب از انقسامات طلب است. بله مفهوم وجوب غیر از وجوبی است که طلب به آن تقسیم می شود. وجوبی که در اینجا می گوئیم وجوبی است که از انقسامات طلب است. خود این انشاء حکم و وجوب است خود نهی ردع و حرمت است.

به این تکلیف هم می گویند: «حکم شخصی» به شخص وجوب و طلب می گویند «شخص حکم و طلب». لذا شخص حکم می سازد با عامیت و کلیت حکم. لذا این غیر از تشخیصی است که در دیگر طبیعیات می گوئیم. اما در عین حال این شخص حکم در عالم جعل قرار می گیرد.

پس هر گاه می گویند طبیعی حکم و سنخ حکم، مراد جعل است. منتها جعلی است که در آن موضوع خاص مد نظر نمی باشد. از دقیقه ۲۵ شخص حکم خود تشریع است &&&& لذا وقتی می گویند ان جائک زید فاکرمه مجیء قید طلب است و خود این طلب مشروط است در خطاب تبلیغ بعدا خواهیم گفت که اصلا معنا ندارد که مجیء قید طبیعی حکم شود اما در خطاب تشریع اگر تکلیفی باشد این قید مجیء قید شخص حکم است.

خوب مشخص شد که طبیعی حکم در احکام تکلیفی و وضعی ناظر به عالم جعل است. و شخص حکم هم در عالم جعل است اما در تکلیفی یک مورد از شخص حکمی داریم که از عالم جعل بیرون می آید که عبارت باشد از خود انشاء و تشریع. بخلاف حکم وضعی که انشاء حکم وضعی دیگر حکم نمی باشد.

مشهور هم در ذهنشان و وجدانشان این بوده است اما نمی توانستند این را توضیح دهند. تبیین از ماست اما تبیین وجدان مشهور می باشد یعنی تبیین من از ذهنیت اصولی ها است.

حکمی که گفتیم سه اصطلاح دارد:

دو مورد شخص حکم را بکار می‌بریم وقتی می‌گوییم يجب اکرام زید عند مجيئه. اینجا دو حکم شخصی داریم:

یکی «خود این ایجاب و تشریع وجوب» که عملیة الجعل می‌باشد و به حمل شایع مصداق طلب است و یک فعل تکوینی و حقیقی در نظر مشهور می‌باشد و در نزد ما از امور واقعی است چرا که ما افعال را از امور واقعی می‌دانیم. و چون تسمیه اینها به حکم صرف یک اصطلاح است نه مناسبتی بین معنای این لفظ و مصادیق در نظر گرفته باشند لذا هم به یک عمل حدثی و تکوینی گفته اند حکم و هم به یک امر غیر حدثی لذا جامع بین اینها را هم حکم نگرفته اند مگر یک جامع انتزاعی در نظر گرفته باشد که عبارت باشد از خود عنوان «حکم».

یکی هم «وجوب اکرام زید عند مجيئه علی المکلف» می‌باشد که دیگر این فعل مولا نمی‌باشد و مورد اتفاق است که امر حقیقی نمی‌باشد و وجود ندارد انما الکلام در این است که واقعی است یا اعتباری.

یعنی حکم می‌تواند هم وجوب باشد و هم ایجاب و تحریم در جایی که تشریع را حکم می‌گیریم. که در این تشریع دیگر حکمی نمی‌باشد یعنی وقتی مولا می‌گوید: «یحرم الخمر» این «یحرم الخمر» در حد مفهوم است که این‌ها لازم است تا کلام مولا مصداق حکم شود و مصداق انشاء شود و الا خود این «یحرم الخمر» دیگر حکم نمی‌باشد بلکه بعد از این کلام است که جعل حاصل می‌شود و حکم محقق می‌شود. در مثال لا تشرب الخمر در مقام تشریع در اینجا اصلاً مفهوم هم در کار نمی‌باشد چرا که از هیئت استفاده کرده است و هیئت در نظر ما مدلول ندارد. لذا مفهوم - در مقابل معنی نه در مقابل منطوق - ندارد.

المقام الاول: فی خطاب التشریع.

مثلا مولایی در مقام تشریع از کلام مشروط استفاده کند مثلا بگوید: «ان جائك زيد فاکرمه» که به نفس این انشاء تشریع وجوب کند اینجا همان نزاع مشهور و شیخ است که این «ان جائك زيد» قید واجب است که مرحوم شیخ^۲ می گفت یا قید طلب است که مشهور می گفتند؟ یعنی طلب مشروط به «مجیء زيد» است یا خیر واجب مشروط به مجیء زيد است به این معنا که مولا حصه ای از اکرام را خواسته است که مشروط به آمدن زيد است؟ این نزاع را بر اساس مشهور بحث می کنیم چرا که مسلک شیخ مقیدیت است و مشروط را منکر می باشد و مشهور قائل به مشروطیت می باشند و در مشروطیت است که قائل به داشتن مفهوم می باشند اما در مقیدیت کسی قائل به مفهوم نمی باشد.

تمام الکلام در این است که این طلب که مشروط است، شخص طلب است یا طبیعی طلب؟ شخص طلب یعنی طلبی که الان مصداق آن حاصل شد. چرا تمام الکلام در این است که شخص طلب مشروط است یا سنخ الطلب؟ چرا که این را مشهور و غیر مشهور قبول دارند که اگر شخص تکلیف مشروط شد جمله فاقد مفهوم است. در اینجا شخص تکلیف و این انشاء و شخص طلب می باشد که مشروط است و این دیگر با

^۱ یکشنبه ۹۴/۱۱/۴.

^۲ در ارتکاز شیخ این بوده است که خود این طلب در خطاب تشریع، خود این طلب وجوب و حکم است و این هم که در مبحث الفاظ قائل به این نشده بود و فعل گفتاری را مصداق انشاء نمی دانست و قائل به وضع به علامیت برای هیئات نشده بودند نه به خاطر این بوده است که این تلفظ را مصداق انشاء و وجوب نمی دانسته اند خیر بخاطر این بوده است که این ارتکاز را داشته اند اما نمی توانستند بین این فعل گفتاری و هیئت جمع کنند لذا در حقیقت وضع قائل به علامیت نشدند. لذا بوده است که می فرمودند که اگر در واجب مشروط قید به واجب بر نگردد لازمه اش برگشت به وجوب است و این وجوب که طلب باشد محال است که قید بگیرد و معلق شود. مشهور هم التفات به این مطلب داشته اند که وجوب و طلب نمی تواند قید بردارد اما تمام التفات آنها به این بوده است که در واجب مشروط قید، قید واجب نمی باشد و واقعا و ارتکازا فرق است بین این دو لذا چون در نظر اینها در طلب سه رکن بوده است طالب، طلب و مطلوب و به مطلوب که ارتکازا می گفتند که قید تعلق نمی گیرد و به طالب هم که معنا نداشت قید تعلق گیرد لذا می ماند طلب و اگر هم گفتند طلب به خاطر این بوده است که فقط نظرشان این بوده است که این قید، قید مطلوب نمی تواند باشد نه اینکه در مورد این که قید طلب باشد، فکر کرده بودند خیر چون تمام توجهشان به این بوده است که قید مطلوب نمی تواند باشد به این دیگر فکر نکرده بودند که قید طلب هم نمی تواند باشد.

لذا هم مشهور و هم شیخ ارتکازشان درست بوده است اما چون ارکان را سه تا می دانسته اند و قائل به مطلوب منه نبوده اند دچار چنین خطاهایی شده اند.

مفهوم فرق دارد یعنی ما قبول داریم که با رفتن قید این تکلیف شخصی منتفی می شود اما این دیگر مفهوم نمی باشد.

موید عدم مفهوم داشتن در جایی که طلب شخصی مشروط باشد، این است که اگر قبل از این طلب شخصی مولا یک طلب دیگری داشت مثلاً گفته بودند: «ان رأیت زیدا فاکرمه» عرف بین این دو خطاب تشریع تنافی نمی بیند در حالی که اگر این طلب شخصی مفهوم داشت می بایست تنافی می دید چرا که معنای مفهوم داشتن در کلام اول این بود که وجوب اکرام زید منحصر است در دیدن زید نه در شرط دیگری من جمله آمدن زید و خطاب تشریع دوم هم می گوید که وجوب مشروط به آمدن زید است نه شرط دیگری من جمله دیدن زید. لذا مورد اعتراض عرف واقع می شد.

لذا در خطاب تشریع معلق دائماً خطاب و طلب شخصی است و در این صورت دیگر مفهوم ندارد.

گفته نشود که اگر اینطور باشد هیچ زمان مولا نمی تواند به خطاب تشریع علت منحصره را ذکر کند. این اشکال وارد نمی باشد چرا کافی است که در اینجا برای اینکه خطاب تشریع هم در عین حالی که طلب شخصی است، مفهوم داشته باشد یک قیدی بیاورد که این را بما برساند که تشریعی غیر از این تشریع ندارد به این صورت که بگوید: «ان جائک زید فقط فاکرمه» یا «لا تکرّم زیدا الا ان جائک».

اینکه رفتیم سراغ شخص حکم به معنای دوم به خاطر این است که مشهور در واجب مشروط قید را به طلب زده اند و شخص حکم که طلب باشد معنای دوم بود. لذا چون مشهور این شرط را قید طلب می داند ما سراغ شخص حکم به معنای دوم رفتیم. در نزاع بین شیخ و مشهور دائماً شیخ به خطاب تشریع نظر داشته است و مشهور به این ور و آنور نگاه می کردند و ایشان می فرمودند که معقول نمی باشد که این طلب، مشروط باشد و تمام نظر در مفهوم، به خطاب تشریع است. لذا در امکان داشتن مفهوم یا عدم امکان داشتن مفهوم دائماً باید به سراغ خطاب تشریع برویم.

لذا چه طلب ما به نحو مشروط باشد یا قید باشد نمی توانیم مفهوم گیری بکنیم چرا که قید، قید طلب است که یک طلب شخصی می باشد.

در نظر ما هم که قائل به مفهوم نمی باشیم، باز طلب در خطاب تشریع، طلب شخصی است اما شرط در این شخص حکم به موضوع و مطلوب منه این شخص حکم که مکلف باشد، بر می گردد و در نظر مشهور به طلب و در نظر شیخ به مطلوب بر می گردد. لذا ما هم قبول داریم که در خطاب تشریع شخص حکم است اما تفاوت در این است که این شرط، شرط چیست؟ طلب شخصی؟ مطلوب در طلب شخصی؟ مطلوب من در طلب شخصی؟ کدام مشروط می باشد؟

المقام الثانی: الخطاب التبلیغ.

مهم در نظر ما هم خطاب تبلیغ است چرا که سر و کار ما با خطاب تبلیغ است. اگر امام گفته باشد: «ان جائک زید فاکرمه» این خطاب تبلیغ است یعنی ارشاد است به تشریعی که قبلاً شده است.

الاحتمالات فی التشريع فی العالم الثبوت: وحدة التشريع و تعدده.

وقتی این کلام از امام صادر می شود در مرحله ثبوت احتمالات دو تاست:

یا مولا یک تشریع دارد یا خیر تشریع متعدد است

الفروض فی وحدة التشريع:

اگر یک تشریع داشته باشد مولا این سه فرض دارد:

الفرض الاول: تشريع مطلقا.

فرض اول: وجوب اکرام جعل شده است برای مکلف به نحو مطلق و مقید به مجیء زید نمی باشد.

الفرض الثانی: تشريع مشروطا بصياغة التقيد.

فرض دوم: وجوب اکرام به نحو واجب مشروط جعل شده است و در مقام تشریع از تقیید استفاده کرده است.

الفرض الثالث: تشریع مشروطا تشریعا و صیاغه.

فرض سوم: وجوب مشروط است و به صیاحت مشروط و اشتراط بیان کرده اند. در فرض اول که تشریع واحد باشد خطاب امام یک احتمال را نفی می کند. و آن هم تشریع به نحو مطلق می باشد چرا که خطاب امام به صورت ارشاد به تشریع به نحو مشروط است و در غیر این صورت معنایش عدم تطبیق ارشاد با تشریع است و این به معنای نفی ارشادیت به مقام جعل است. ظاهر کلام امام ارشاد به واجب مشروط است. لذا حتما آن تشریع مطلق نبوده است.

الفروض فی تعدد التشریع:

اما اگر در عالم تشریع، تشریع متعدد بوده است: این یک احتمال دارد:

الاحتمال الاول: مشروطية فی كليهما و لكن شرط احدهما غير الآخر.

احتمال اول: که در یکی مشروط به «مجی» بوده و یک تشریع دومی هم داشته است که مشروط به شرط دیگری بوده است مثلا به رویت زید مشروط بوده است.

الاحتمال الثاني: مشروطية احدهما و اطلاق الآخر.

احتمال دوم این است که اولی که مشروط به مجی زید است دومی به صورت مطلق بوده است.

لذا اگر متعدد باشد دو فرض می باشد: طلب دوم مطلق بوده است یا مشروط به شرط آخر بوده است.

آیا می توان از کلام امام که اشتراط است استفاده کرد که مولا تشریع دومی را نداشته است؟

نه به نحو مطلق و نه مشروط به شرط دیگر؟ اگر از کلام امام استفاده کنیم که مولا تشریع دومی ندارد این معنای مفهوم است.

اینجا است که می گوئیم که شرط مفهوم دارد؟

آیا این از کلام امام استفاده می شود یا خیر؟

تقریب الصدر علیه السلام فی نفی التبلیغ تعدد التشریع و اثبات المفهوم: أن التبلیغ ارشاد بالنسبة التوقفیه.

اگر ما بخواهیم استفاده کنیم از کلام امام علیه السلام که خداوند عالم، تشریع دومی ندارد؟ چه تقریبی را باید داشته باشیم؟

بهترین تقریب، تقریب مرحوم صدر است از این فهمیده می شود بین تشریع وجوب اکرام و مجیء زید نسبت توقفیه است. وقتی که مرحوم صدر اینطور می فرماید معنایش این است که اگر «مجیء زید» نباشد مولا تشریعی را ندارد.

الاحتمالات فی مراد الصدر علیه السلام من هذا التقریب:

این کلام مرحوم صدر سه جور معنا دارد:

فارق از اشکالات دیگر ببینیم که این بیان ایشان مفهوم را می رساند یا خیر؟

المعنى الاول: المراد النسبة التوقفیه بین الشرط و المفعول.

مراد از تشریع یعنی مجعول یعنی وجوب فعلی یعنی وجوب فعلی متوقف بر مجیء زید است یعنی هیچ وقت اکرام زید بر مکلفی واجب نمی شود مگر مجیء زید محقق باشد. این احتمال اول.

نقده: معناه عدم نظارة كلام الامام علیه السلام الى عالم الجعل.

معنای این کلام این است که کلام امام علیه السلام ناظر به عالم مجعول است نه به عالم جعل و دیگر ارشاد به جعل نمی باشد اگر چه به مفهوم به حسب ظاهر می رسد اما ناظر به عالم مجعول است در حالیکه ظهور کلام امام علیه السلام در این است که دائماً ناظر به عالم جعل می باشد.

ان قلت:

وقتی با نظارت به عالم مجعول هدف حاصل می شود می تواند ناظر به عالم مجعول باشد.

قلت:

ظهور خلاف این است.

ان قلت:

ارتکاز این که مفهوم دارد و مفهوم هم در این صورت ناظر به مجعول باشد ساخته می شود، ظهور در نظارت به عالم مجعول پیدا می کند.

قلت:

این در صورتی است که برای ارتکاز مفهوم، بیان و توجیه دیگری نداشته باشیم.

المعنى الثانى: ان التشريع متوقف على «الشرط».

این وجوب ناظر به شخص تکلیفی است که مولا کرده است یعنی تشریعی که شارع داشت نسبت به وجود اکرام این تشريع متوقف بر مجیء زید بوده است.

مناقشة: لا معنى لتعليق فعل المولى على «الشرط».

این معنایش غلط است اصلاً معنا ندارد که طلب شخصی مولا موقوف بر مجیء زید باشد یعنی وقتی مولا می خواهد طلب کند متوقف بر این است که زید بیاید تا طلب کند. مشخص است که طلب - گذشته از اینکه فعل تعلیق بردار نمی باشد - مشروط بر این نمی باشد که زید بیاید و بعد من طلب کنم.

المعنى الثالث: &&&&

طبیعی وجوب اکرام چه در ضمن این طلب شخصی و دیگر تشریعات باشد.

نقد:

هیچ توقفی نمی باشد بین تشريع و «مجیء زید» یعنی هیچ طلبی از ناحیه شارع متوقف بر «مجیء زید» نمی باشد.

لذا هر تقریبی از کلام مرحوم صدر کنیم مفهوم را نمی رساند.

۱ این خطاب امام فقط به ما می گوید که امام خطاب تشریعی دارد که مشروط به قیدی است که مثلاً وجوب اکرام زید معلق بر مجیء زید می باشد اما اینکه به نحو تقیید است یا شرط و اینکه غیر این طلب، طلب دیگری ندارد، این را نمی تواند بیان کند.

حقیقة الذی فهموه المشهور من الجملة الشرطية الإنشائية عندنا:

اشکال معروف اینکه ما با این ارتکازمان چه کنیم. مشهور بین فقها این است که جمله شرطیه مفهوم دارد و این شهرت به ما می گوید که مشهور ارتکازشان این بوده است یعنی از طریق استدلال نرسیده اند بارها گفته شده است که علماء در هر علمی اول امری را وجدان می کنند و بعد دنبال استدلالی کردن و اثبات آن می روند. اول وجود خدا را وجدان می کنند و بعد مستدل می کنند کسی با دلایل خدا پرست نشده است و وحدت وجود هم در بین فلاسفه اینطور می باشد که اول اصالة الوجود و اعتباریت ماهیت را وجدان می کنند و بعد مستدل می کنند.

سوال اینکه این ارتکاز اگر مفهوم نمی باشد، چیست؟

ما این ارتکاز را قبول داریم اما به سه عاملی که هیچ کدام ربطی به جمله شرطیه ندارد. اگر آن سه عامل تمام شود این مفهوم می باشد و نوعاً این سه &&& منشأ است. این سه عامل حتماً باید در مخاطب تبلیغی باشد نه خطاب تشریع.

مقدمة فی الاشتراط و التوصیف:

قبل از ورود به این سه عامل نکته ای ذکر شود.

اشتراط و توصیف &&& فی الغنم صائمه زکات تقیید یجب اکرام زید عند مجیئه اینها فعل متکلم می باشند. و در اشتراط یک معونه زائد و عنایت فائقی است که در

مبحث ما کمک می کند یا در اثر عرف محاوره ای یا بخاطر جمله بندی به گونه است که با دیگر افعال فرق می کند و ساختن به جمله شرطیه یک عنایت و توجه بیشتری است. ساختن فعل ماست و عنایت فائقه و معونه زائده نکته ای است که از آن استفاده می کنیم برای گرفتن مضمون مفهوم.

العوامل التي دخيلة في فهم هذا المعنى المرتكز عند المشهور المعبرون عنه بالمفهوم:

بر گردیم به عوامل مفهوم ساختن: این سه عالم باعث می شود که ما مفهوم اثبات کنیم؟

العامل الأول : التحديد المتسلف من المعونة الزائدة في الاشتراط الدالة عليه عرفا.

تحدید در اصطلاح فعل رفتاری است یعنی متکلم در مقام معنی و محدود کردن است که مقارن می شود با یک فعل گفتاری . تحدید خودش یک فعل است. در مقام محدود کردن &&&

خود تحدید معنا دار است وقتی شخص بجای توصیف و تقیید از اشتراط استفاده می کند که معونه زائده دارد نسبت به دیگر افعال گفتاری، این ظهور را به فعل مکلف می دهد که در مقام تحدید است و این تحدید خودش معنا دار است ما از تحدید چیزی را می فهمیم که از غیر تحدید نمی فهمیم یعنی می فهمیم در مقام تحدید تمام قیود حکم است می فهمیم در شریعت وجوب اکرام زید بر غیر موضوع خاص که مجبیء باشد جعل نشده است. و خود عنایت فائقه و معونه زائده داشتن در اشتراط کمک می کند و قرینه عرفی است بر اینکه سامع و مخاطب بفهمد که متکلم در مقام تحدید است. عنایت فائقه یعنی ساختار و ساختن جمله شرطیه خیلی سخت تر از جمله توصیفیه و تقییدیه است.

مفادش انحصار نمی باشد اما نتیجه اش انحصار می باشد.

تحدید یک تیغ دو لبه است هم اثبات دارد و هم نفی که این نتیجه اش همان حصر است اما چون حصر در جایی است که از ادات حصر استفاده می کنند و اینجا ادات حصر بکار نرفته است، لذا مفادش حصر نمی باشد اما نتیجه اش حصر می شود.

&&&&

گفته نشود که ادات شرط وضع برای تحدید شده اند چرا که در این صورت در جمله ان قطعت راس زید فاکرمه باید مفهوم داشته باشد در حالی که این طور نمی باشد و گفته نشود در شرطیه انشائیه این طور می باشد باز گفته می شود که یعنی شما قائلید که وضع ادات شرطیه در انشائیه شرطیه و خبریه شرطیه دو وضع دارند؟ این خلاف وجدان ماست.

شما که روی به ساختار و ساختن سخت تری می روید یعنی غرضی دارید و این غرض در جمله اشتراطیه تحدید است. &&&

نوعاً ساختار جملات وصفیه و غیر اشتراطیه راحت تر و روشن تر و ساده تر از اشتراط است.

یعنی استفاده از جمله شرطیه قرینه عرفیه است نوعاً برای تحدید. &&& که قرینیه را از دست نمی دهد یعنی احراز نمی شود که در این ساختار غرض تحدید است.

&&&

همیشه سوال این بود که چرا یکبار از مفاهیم کلامی مفهوم تحدیدیه بیان نکردند و مفهوم محصر، مفهوم مغایت و مفهوم مشروطو غایه و ... داریم و دائماً این مفاهیم را از مدالیکلا می دانسته اند اما مفهوم تحدید را بیان نکردند و چرا که بهر رتکاز در یافتن بود که تحدید مدلول کلامی نباشد.

عامل دوم: اطلاق مقامی.

یعنی متکلم در مقام بیان حکم و موضوع سالت و این غیر از تحدید می باشد و این اطلاق ماقمی تناسب با اشتراط دارد که در آن عنایت زائده است اطلاق مقامی اینکه در مقام بیان تام الحکم و موضوع بوده است و تنها این موضوع را بیان کرده است. اطلاق مقامی سکوت است و تحدید فعل است. اطلاق مقامی ظهور سکوت است و تحدید ظهور فعل است.

جمله شرطیه چون عنایت زائده است و عنایت زائده قرینه بر در مقام بیان بودن متکلم است یعنی باعث می شود که ما در مقام بیان بودن را احراز کنیم. عامل سوم:

علم خارجی است.

علم خارجی ماست یعنی ما می دانیم کچه مولا یک تشریع بیشتر نداشته است اگر ذهن شریفان باشد گفتمی که خطاب مبلغ اگر اشتراط باشد از این استفاده می شود که در عالم تشریع مجیء زید است و عمل خارجی داریم ه نسبت به وجوب اکرام یک حکم بیشتر نداشته است. لذا تشریع مطلق یا مشروط دیگر نداشته است. یعنی علم خارجی می گوید یک تشریع داشته است که این خطاب تبلیغ ارشاد می کند که آن تشریع به نحو مشروط به این شرط در خطاب تبلیغ است. علم خارجی تصدیق است. ان قلت:

این بیان در همه جا می آید وقتی مبلغ می گوید که فی الغنم سائمه زکاة و من علم داریم که شارع یک تکلیف بیشتر ندارد. آنجا هم این استفاده می شود. چرا در وصف نمی گوید؟! قلت:

وقتی مبلغ می گوید که فی الغنم السائمه زکاة از این جمله می فهمیم که فی الغنم السائمه زکات می فهمیم که در غنم سائمه زکات است اما موضوع تشریع غنم سائمه است یا خیر؟ این را نمی فهمیم یعنی می فهمیم که موضوع وجوب زکات غنم سائمه

ست اما شارع تشریع دومی دارد یاخیر؟ این را دیگر نمی فهمیم اگر می فهمیدیم می شد مفهوم. یعنی علم خارجی داریم که غنم یک زکات بیشتر ندارد اما نمی دانیم &&& مرشد الیه این است که موضوع زکات غنم سائمه است یا خیر؟ در غنم سائمه زکات است اما موضوع زکات غنم است یا غنم سائمه این را نمی فهمیم.

یعنی علم خارجی داریم در اینجا اما مفهوم نداریم به این صورت که روایت ارشاد به این است که غنم سائمه زکات سات و به علم خارجی می دانیم که در غنم یک زکات بیشتر نمی باشد اما موضوع زکات غنم است یا غنم سائمه است این را نمی فهمیم.

اما اگر فرموده بودند ان کان الغنم سائمه فیجب علیک الزکاة. اینجا روایت ارشاد به این است موضوع وجوب غنم سائمه است یعنی ظهورش در این است که موضوع غنم سائمه است و علم خارجی داریم برای غنم شارع یک حکم بیشتر ندارد یا مطلق است یا مشروط است، نتیجه این است که در غنم معلوفه زکات نمی باشد.

لذا تفاوت بین وصف و اشتراط در ظهور این خطاب تبلیغی است که ظهور در خطاب تبلیغ به صورت توصیف این است که غنم سائمه زکات دارد اما ظهوری ندارد در ینکه موضوع وجوب زکات هم این غنم سائمه است یا غنم این را ظهور نمی رساند اما در اشتراط می رساند که غنم سائمه زکات دارد و موضوع هم غنم سائمه است. علم خارجی که ضمیمه می شود این می شود منشأ مفهوم.

دو عامل اولی هر کدام که باشد و دو عامل دیگر نباشد برای گرفتن این مفهوم کفایت می کند بخلاف عامل سوم که به کمک یکی از دو عامل دیگر می تواند مفهوم ساز باشد.

۱ تنبیهات:

التنبیه الاول: توجیه عدم المفهوم فی الشرطیه الخبریه مع أنها شرطیه أيضا.

نقضی شده است بر قائلین به مفهوم به این صورت که اگر جمله شرطیه مفهوم دارد چرا جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است. مثلا اگر گفتیم: «اذا شربت السم فسوف تموت». اگر سم بخوری حتما می میری. هیچ کسی از این جمله شرطیه مفهوم نمی فهمد به اینکه «اگر سم نخوری هرگز نمی میری». مشهور هم قبول دارند جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است.

مرحوم صدر می فرمایند که این اصعب مشکلات در باب مفهوم است چرا که ما می دانیم و این امر مرتکز ماست که ادات یا هیئت شرط یک وضع بیشتر نداشته است و در جمله خبریه و انشائیه ادات یا هیئت شرط به یک معنا است در عین حال ارتکاز ما می گوید که جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است.

این نشان می دهد که باید این شبهه را حل کرد و ایشان هم در حل این مشکل خیلی سعی کرده اند کما اینکه مرحوم خوئی هم خیلی سعی کرده اند چون هر دو قائل به مفهوم در جمله شرطیه انشائیه و عدم مفهوم در جمله شرطیه خبریه بودند. لذا به جواب این دو اکتفا می کنیم.

جواب المرحوم الخوئی^۲:

ایشان فرموده اند هیئت جمله خبریه برای «حکایت از واقع» یا به تعبیری «قصد حکایت از واقع» وضع شده است لذا مدلول اینجا مدلول تصدیقی است کما این که هیئت در جمله انشائیه وضع شده است برای اعتبار و ابراز.

^۱ سه شنبه ۹۴/۱۱/۶.

^۲ مصابیح الاصول ج ۲ ص ۱۲.

ایشان فرمودند که وقتی می‌گوییم: «اذا شربت الخمر فسوف يموت» از این جمله خبریه می‌فهمیم که متکلم قصد کرده است حکایت از موت را اما نه مطلقا بلکه موت علی تقدیر شرب السم پس قصد متکلم حکایت بوده است از موت علی تقدیر شرب سم. اما علی تقدیر عدم شرب سم اصلا قصد حکایت ندارد و ساکت است لذا نسبت به تقدیر دوم که تقدیر عدم شرب سم است اصلا نه حکایت از موت دارد نه حکایت از عدم موت بلکه ساکت است.

نسبت به عدم شرب سم ساکت است لذا چون ساکت است و قصد حکایت نسبت به عدم شرب ندارد نه سلبا و نه ایجابا این مفهوم ندارد.

مناقشة باشکالین:

ما در کلام ایشان به دو اشکال مناقشه می‌کنیم:

الإشکال الأول: أن الدلالة ليس تابعا للقصد.

اینکه گفته می‌شود هیئت جمله خبریه وضع شده است برای حکایت یا قصد حکایت معنایش این است که ما می‌فهمیم که این شخص که مثلا گفته است: «زید عادل» قصد حکایت دارد از عدالت زید است نه اینکه ما این مطلب را در صورتی می‌فهمیم که او قصد حکایت داشته باشد به طوریکه اگر متکلم در همین مثال قصد حکایت از عدالت زید را نداشته باشد ما نمی‌فهمیم که متکلم قصد حکایت دارد. خیر معنا این نمی‌باشد بلکه ما به مجرد شنیدن این کلام استظهار می‌کنیم که متکلم قصد حکایت دارد الا اینکه قرینه ای باشد که قصد حکایت ندارد مثلا در مقام استهزاء است. یعنی کلام ظهور در این دارد که متکلم قصد حکایت دارد و لو قصد حکایت نداشته باشد من از این هیئت این را می‌فهمم تصدیق می‌کنم^۱ که قصد حکایت دارد از عدالت زید. یعنی فهم من در گرو قصد حکایت او نمی‌باشد ظهور عرفی کلام در این است که او

^۱ چرا که ایشان مدلول را تصدیق می‌داند.

قصد حکایت دارد چرا که دلالت تابع وضع است نه قصد متکلم. لذا قصد متکلم دخلی در دلالت ندارد.

خوب با این بیان و فرض اینکه جمله خبریه شرطیه هم منطوق دارد و هم مفهوم من از کلام این مفهوم را می فهمم و لو اینکه متکلم قصد افهام این مفهوم را نداشته باشد.

آقای خوئی می گویند که قصد در وضع اخذ شده است. اما نه به این معنا که دلالت تابع قصد من باشد.

الإشکال الثانی: إن کان معتبرا فقط فی المدلول المطابق لا الإلتزامی الذی المفهوم منه.

اینکه گفته اند ما با قصد، مدلول را می فهمیم این در مدلول مطابقی است و در مدلول التزامی گفته اند که این طور نمی باشد حتی اگر متکلم غافل از مدلول التزامی باشد یا حتی قائل به عدم التزام باشد یا اصلا از مدلول التزامی غافل باشد، باز این دلالت را دارد مثلا گسی می گوید: «زید فی المسجد» که مدلول التزامی آن این است که زید لیس فی الحمام. این مدلول التزامی منطوق است با اینکه آقای لافظ اصلا غافل از حمام بوده است و قصدش فقط اخبار از این است که زید در مسجد است. این قصد حکایت دائما ناظر به مدلول مطابقی است نه مدالیل التزامی. یعنی یک قصد حکایت دارد که مدلول مطابقی می باشد اما در مدلول التزامی که در نظر ایشان که مفهوم از این سنخ است اصلا قصدی ندارد. و ایشان قائلند که قصد هم نکنی این مدلول التزامی را دارد و این مدلول حجت هم است. لذا اگر گفتی که هیئت و ادات شرط وضع شده است بر نسبت توقفیه این مدلول التزامی و مفهوم را دارد و لو اینکه شما قصد نکنی.

جواب المرحوم الصدر^۱:

ایشان می فرمایند که در قضیه شرطیه خبریه مشروط موت نمی باشد بلکه اخبار به موت است که مشروط می باشد یعنی ما موت را متوقف نکردیم بر شرب سم که مفهوم دار شود بلکه اخبار را معلق کردیم بر شرب سم.

در این قضیه ی ما، حقیقتا اخبار از موت معلق بر شرب سم است نه موت.

مناقشات:

الاولی: هذا خلاف للارتکاز مضافا علیه لیس له المعنى المحصل.

اصلا این بیان قابل تصور نمی باشد قطع نظر از اینکه خلاف ارتکاز و وجدان ماست فی نفسه معقول هم نیست. اخبار معلق یعنی چه؟ اخبار معلق کدام است؟ اخبار به مضمون جمله شرطیه است؟ این اخبار به استلزام بین شرب و موت این که معلق نمی باشد.

اخبار به مضمون جزاء در جمله شرطیه مراد است؟ دقت کنید جزاء خبر است اما اخبار نمی باشد یعنی وقتی من جمله شرطیه تلفظ می کنم، من به جزاء خبر نمی دهم به استلزام اخبار می کنم لذا می تواند که جزاء محال باشد و قضیه هم صادق باشد. ان کان زید حمارا کان زید ناهقا. ما کی در شرط اخبار دادیم که حمار است؟ یا در جزاء کی خبر دادیم به ناهقیت زید؟ بلکه اخبار کردیم به اینکه بین حماریت زید و ناهقیت زید ملازمه است که اگر زید حمار باشد ناهق است با اینکه زید لیس به حمار و ناهق با این حال جمله صادق است.

اگر مراد اخبار به جزاء خارج از این جمله شرطیه معلق است؟ یعنی بگوید: «انت سوف تموت». این اخبار هم معلق بر شرب خمر نمی باشد چرا که می توانم اخبار به موت بدهم بدون اینکه جناب زید شرب خمری کرده باشد. بدون شرب سم زید. شرب سم هم نکند می توانم بگویم: «انت سوف تموت» و این هم صادق است.

^۱بحوث ج ۳ ص ۱۷۴.

آیا ظهور کلام شرطیه این است که اگر تو شرب سم بکنی من به تو می گویم «سوف تموت»؟ خیر خلاف ظاهر که چه عرض کنم خلاف نص است!!

لذا این کلام ایشان معنای محصلی ندارد.

دقت کنید فرق بین بیان مرحوم صدر و آقای خوئی در این است که در نظر ایشان کلام خبریه شرطیه مفهوم دارد اما نه مفهومی که مضمون معلق باشد بلکه اخبار معلق می باشد.

گذشته از این اشکال دو اشکال دیگر بر کلام ایشان وارد است:

الثانية: لازم هذا، فقدان القضية الكاذبة الشرطية في العالم.

صدق این قضیه شرطیه منوط به موت نمی باشد منوط به این است که به محض ایجاد شرط من اخبار دهم لذا می شود صادق لذا هر قضیه شرطیه به شرط اینکه بلافاصله بعد از انجام شرط من اخبار دهم می شود صادق. لذا این قضیه که اذا شربت الماء، فسوف تموت و هر قضیه دیگر و هر شرط دیگر که معلق بر موت کنید، صادق است به شرط اینکه من بلافاصله بعد از خوردن ماء یا تحقق آن شرط من به او بگویم فسوف تموت. مثلاً این قضیه هم صادق است اذا نزل المطر فأنا نبي الله این هم صادق است به شرط این که وقتی باران آمد به او بگویم: «أنا نبي الله». چرا که اخبار به موت معلق به شرب سم بوده است و من اخبار دادم. در اینجا هم صدق این قضایای شرطیه با بیان مرحوم صدر که اخبار معلق باشد، صادق است و منوط بر این است که من بعد از تحقق شرط اخبار دهم و لو در واقع من نبي الله نباشم و با شرب ماء من نمی میرم. و هر قضیه شرطیه بی ربطی هم بگویی باز صادق است یعنی در واقع صدق و کذب قضیه ربطی به خارج ندارد بلکه ربط به اخبار من به جزاء بعد از تحقق شرط دارد؛ در حالیکه واضح است که این قضایا صادق نمی باشد و در نظر عرف کذب آنها بدیهی است.

در زید عادل صدق این خبر به عدالت زید در خارج است اما این قضیه که « من معتقدم زید عادل » این صدقش به خارج ربطی ندارد بلکه به اعتقاد من ربط دارد لذا اگر من معتقد باشم و درعین حال زید افسق فساق باشد این قضیه می شود صادق. لذا صدق این قضیه از سنخ صدق « زید عادل » و « من معتقدم زید عادل است » می باشد.

الثالثة: على هذا ليس للشرطية الخبرية المخبر عن الحكم الشرعي، مفهوما.

اشکال دوم را دیگران هم کرده اند:

اگر از یک حکم شرعی خبر دادیم گفتیم که اذا زالت الشمس تجب عليك الصلاة انشاء نکردیم بلکه خبر از حکم شرعی دادیم. پس باید این جمله فاقد مفهوم باشد چرا که شما مفاد را معلق نگرفتید بلکه اخبار را معلق بر شرط کردید در حالیکه قائلین به مفهوم گفته اند این جمله مفهوم دارد و فرقی نیست در اینکه مولا یا امام بگوید به جمله انشائی یا من خبر دهم از حکم شرعی. و این جمله شرطیه خبریه را از دیگر جمله شرطیه خبریه که مفاد آن حکم شرعی نمی باشد، استثناء کرده اند و گفته اند که مفهوم دارد من جمله مرحوم صدر.

این را دقت کردید این هم نقض بر ایشان. البته این اشکال بر مرحوم خوئی هم وارد است.

نکته:

دقت کنید اینکه جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است تقریبا اتفاقی است چرا که استقراء نکردیم اما احتمال نمی دهیم که کسی مخالفت کرده باشد. لذا این ادل مویده است برای نداشتن مفهوم لذا جوابهای عجیب و غریبی داده اند. اگر ادات یا هیئت شرط مفهوم داشت هیچ فرقی نبود بین جمله شرطیه خبریه و جمله شرطیه انشائی. لذا دیگر این عنایت زائده در جمله شرطیه خبریه، قرینه عرفیه بر تحدید نمی باشد.

التنبیه الثانی: لماذا لا يكون للشرط المحقق للموضوع مفهوما؟

در بین علماء اصول معروف است که اگر شرط آمده باشد برای تحقق موضوع اینجا جمله شرطیه فاقد مفهوم است مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» یک حکم داریم که «وجوب ختان» باشد و موضوع وجوب، «وجود ولد» است و شرط، «رزق ولد» است. «رزق ولد» عبارت اخری «وجود ولد» است لذا شرط و موضوع یکی است که وجود ولد است. گفته شده است که اینجا جمله شرطیه مفهوم ندارد. یا مثل اینکه گفته شود: «ان یرکب الامیر خذ برکابه».

این معروف بین علمای ما می باشد که اینها مفهوم ندارند. وجه این عدم مفهومیت چیست؟

بیان المرحوم الصدر: لان لیست نسبة فی الکلام فیما یکون الشرط نفس الموضوع.

مرحوم صدر می خواستند که توضیح دهند در جملات شرطیه ای که شرط ذکر شده است برای تحقق موضوع و بیان موضوع چرا مفهوم ندارد؟

ما مفهوم را از ربط خاصی که بین شرط و جزاء است که نسبت توقفیه باشد، بدست می آوردیم. وقتی شرط خود موضوع است یعنی چیزی جزء موضوع نمی باشد فرقی بین این جمله شرطیه با این جمله: «فاختن ولدک» نمی باشد در واقع شرط و موقوف علیه و ربط خاصی نمی باشد. یعنی برگشت این مطلب به مفهوم لقب است که مفهوم ندارد.

مناقشة: هذا خلط مقام الثبوت مع الاثبات لأن فقدانها فی الثبوت و البحث فی الاثبات الدال علیها.

این فرمایش که فرمودند در اینجا آن نسبت خاص نمی باشد این درست نمی باشد و ایشان خلط شده است بین مقام اثبات با مقام ثبوت که خیلی هم اشتباه می شود.

آنجائی که نسبت توقفیه نمی باشد در واقع واقع و نفس الامر است اما در بحث لفظ و دلالت که مقام اثبات است، این ربط و نسبت است چرا که این لفظ ربطی به عالم واقع ندارد کثیرا ما عالم دلالت و اثبات با واقع اشتباه می شود. درست است که در مقام واقع نداریم اما در دلالت داریم و بحث ما در مدلول است که دائما مربوط به عالم لفظ است و اثبات نه واقع.^۱

مثال:

در فلسفه قضیه را به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه تقسیم می کنند. زید موجود و زید عالم. اما در منطق اثری از این مسئله نمی بینید در منطق قضیه تقسیم نمی شود به هلیه بسیطه و مرکبه چرا که در منطق دائما با قضیه ملفوظه و معقوله سر و کار داریم. قضیه به سه قسم تقسیم می شود: قضیه محکیه (یعنی محکی قضیه لفظیه اما به وزان) و معقوله و لفظیه. در منطق با دو تای آخر سر و کار داریم. چون با این دو سروکار داریم لذا دو تا قضیه نداریم چرا که در مرتبه تصور هر دو قضیه هلیه بسیطه و مرکبه یکسان می باشند اما وقتی سراغ قضیه محکیه برویم با دو واقع برخورد می کنیم که «ثبوت الوجود لزید» غیر از «ثبوت العلم لزید» است. یعنی دائما فیلسوف با قضیه محکیه سرو کار دارد. اما یک اشتباهی که بعضی از علماء کرده اند بین این دو عالم خلط کرده و این دو قضیه هلیه بسیطه و مرکبه را در مقام قضیه لفظیه و معقوله هم مطرح کرده اند و گفته اند که آیا قضیه هلیه بسیطه و مرکبه در اجزاء با هم فرق دارد یا خیر؟ در حالیکه «زید عالم» و «زید موجود» در لفظ و تصور فرقی نمی باشد و از نظر تصور و اجزاء و ... عین هم می باشند.

در مفهوم جمله شرطیه می گوئیم: «انتفاء الدلالة عند انتفاء الدلالة».

ما در بحث مفهوم می خواهیم بفهمیم که این جمله مدلول مفهومی اش چیست؟

نقد کلام المشهور:

ما گفتیم که اگر جمله شرطیه مفهوم دارد آن جمله ای هم که آمده است برای بیان موضوع، این هم مفهوم دارد یعنی «بیت زید لیس فی القم» در مورد زید که اصلاً خانه ای ندارد، قضیه صادق است. «ان لم ترزق ولدا فاختنه» این هم انتفاء عند الانتفاء است و لو به خاطر سالبه به انتفاع موضوع می باشد. لذا دال بر انتفاء عند الانتفاء می کند.

نمی شود که جمله ای که مفهوم و مدلول التزامی دارد را فاقد مفهوم کنید الا به تصرف در منطوق چرا که یک مدلول تبعی است. نمی شود که قرینه ای آورد که منطوق را بر ندارد اما بخواهد مدلول التزامی را بردارد این نمی شود و دست من و شما نمی باشد این تبعی است. به وزان اجزاء و مرکب می باشد که نمی تواند شارع به مرکب امر کند و بگوید که سوره جزء نمی باشد. نمی شود چرا که ما جزئیت را از امر به مرکب فهمیدیم تنها چاره این است که دست از امر به مرکب بردارد.

وزان مفهوم به وزان شرائط و اجزاء می باشد تابعی از منطوق است نمی تواند قرینه تصرف در مفهوم کند بدون تصرف در منطوق. لذا مرحوم صدر دیده اند که چطور شده است که این جمله فاقد مفهوم شده است و این خیلی مشکل دارد و متوجه این نکته بوده اند لذا نگفته اند که قرینه است در اینجا چرا که نمی تواند قرینه تصرف در مفهوم کند بدون تصرف در منطوق. آن وقت قرینه این می شود که «ان» در اینجا دال بر نسبت استلزامیه است در حالیکه وجدان ما می گوید که بین «ان رزقت ولد فاختنه» با «ان جائک زید فاکرمه» هیچ فرقی نمی باشد.^۱

الا ان يقال:

^۲البته درست است که این جمله در نظر ما مفهوم دارد اما آن مفهوم اصطلاح اصولیین نمی باشد چرا که آن مفهومی که آنها نفی می کردند، آن مفهوم اصطلاحی

^۱گفته نشود در اینجا اگر مفهوم مدار دینکتعقلیمفهوممدارد کهاگر ولد نباشد، دیگر ختنه معنادارد. خیر منافات ندارد که لفظی هم دال باشد اما عقلیه ما اینطور باشد. لذا اگر بهلسانوصفهمبگوید: دلالتبرانتفاء میکند اما فقط عقلاً نه لفظاً و عقلاً.

اصولی است که این نحو جملات شرطیه فاقد آن می باشند این را می خواهم توضیح دهم. لذا مشخص می شود که چطور از یک طرف می گوئید مفهوم دارد و از طرف دیگر می گوئید ارتکاز ما می گوید که آن مفهوم را ندارد قابل جمع است.

در مثال «ان جائك زيد فاکرمه» این جمله ای است که در نظر مشهور مفهوم دارد. مفاد این جمله شرطیه شخص حکم است که عبارت باشد از «وجوب اکرام زيد عند المجيء». اما شرط و جزاء ما که دو جزء جمله شرطیه است چیست؟ شرط «مجيء زيد» است و جزاء «وجوب اکرام زيد» می باشد به جزاء معلق می گویند و شرط می شود معلق علیه. در جزاء چی معلق شده است؟ «وجوب اکرام زيد» معلق شده است یا «وجود اکرام زيد عند المجيء» معلق شده است؟

در جزاء فقط «وجوب اکرام زيد» معلق شده است بر چی معلق شده است؟ بر مجيء معلق شده است پس جزاء ما «وجوب اکرام زيد» و شرط ما «مجيء زيد» است. مفاد جمله شرطیه چیست؟ «وجوب اکرام زيد علی تقدیر مجيء».

دقت کنید جزاء یعنی حکمی که در جزاء آمده است نسبت به حکمی که از جمله شرطیه فهمیده میشود نسبت طبیعی است به شخص. «وجوب اکرام زيد» بر «مجيء» معلق شده و مستفاد از جمله شرطیه شخص حکم است. که عبارت باشد از «وجوب اکرام زيد عند المجيء».

پس حکم در جزاء طبیعی حکم است و حکم مستفاد از اشتراط و جمله شرطیه شخص حکم می باشد.

مفهوم در نزد اصولیین انتفاء طبیعی حکم عند انتفاء الشرط می باشد. حکم در جزاء طبیعی حکم است و حکم مستفاد از جمله شرطیه شخص حکم می باشد: «وجوب اکرام زيد عند المجيء». تشخیص حکم به موضوع خاص است که مجيء زيد باشد.

خوب پس بنابراین در ان جائك زيد فاکرمه می گوئیم مفهوم دارد یعنی دلالت می کند بر انتفاء سنخ حکم در انتفاء شرط است.

اما در جمله شرطیه و شرط محقق موضوع.

«ان رزقت زیدا فاختنه». شرط رزق ولد می باشد. جزاء «وجوب ختان ولد» است که بر وجود ولد که شرط باشد معلق شده ست. از کجا وجوب ختان ولد فهمیده می شود؟ از جمله شرطیه وجوب ختان ولد فهمیده می شود که حکمی است شخصی. خوب پس در اینجا حکم مستفاد از جمله شرطیه و جزاء یکی شد لذا در اینجا خود جزاء هم شخص حکم است نه طبیعی حکم. یعنی مستفاد از جزاء و جمله شرطیه حکم شخصی است. جزاء ما «وجوب ختان» نمی باشد بلکه «وجوب ختان ولد» است یعنی ختان هر کسی برای ما واجب نمی باشد بلکه ختان ولدا^۱ واجب است.

لذا در ناحیه جزاء شخص حکم راداریم. جمله شرطیه دلالت می کند بر «انتفاء جزاء عند انتفاء شرط» در اینجا جزاء ما حکم شخصی است و دلالت می کند بر انتفاء جزاء عند انتفاء شرط پس مفهوم دارد اما این مفهوم اصطلاحی در نزد اصولیین نمی باشد چرا که مفهوم در نظر اینها «انتفاء طبیعی الحکم عند انتفاء الشرط» می باشد.

لذا هم مفهوم دارد و هم مفهوم مصطلح اصولیین نمی باشد. در ارتکاز اصولیین این بوده است جمله شرطیه دلالت می کند بر «انتفاء سنخ حکم در انتفاء شرط».

لذا هم مفهوم دارد و هم مفهوم ندارد. مفهوم دارد چرا که دال است بر «انتفاء جزاء عند انتفاء الشرط» اما مفهوم نمی باشد چرا که مفهوم در نزد اصولیین، «انتفاء طبیعی الحکم عند انتفاء الشرط» می باشد و در اینجا جزاء شخص حکم است پس ارتکاز اصولیین این را نمی گیرد. لذا چون دائما در جایی که جمله شرطیه محقق موضوع است، دائما جزاء شخص حکم است مفهوم مصطلح اصولیین را ندارد.

پس مفهوم دارد اما نه مفهوم اصولی.

^۱ ولد موضوع است چون فرض وجود شده است اما در وجوب اکرام زید، «زید» متعلقا متعلقا ست و موضوع عنمی باشد چرا که فرض وجود نشده است. تشخیص حکم به شخص موضوع است فرض وجود یعنی لازمی می باشد ایجاد شکنید.

لذا در خطابات تبلیغ دائماً جزاء طبیعی الموضوع معلق است و شرط در جزاء اخذ نمی شود لذا وجوب الصلاة معلق بر زوال شده است نه صلاة عند الزوال معلق بر زوال باشد.

نکته:

مرحوم صدر وقتی خواسته مثال بزند به تکلیف مشروط به شرط و موضوع این مثال را زده است ان جائك زيد فاکرمه یک حکم داریم که «وجوب اکرام» است و یک موضوع داریم که «زيد» است و یک شرط داریم که «مجى زيد» است. در اینجا موضوع و شرط دو تاست.

این فرمایش دقیق نمی باشد در این مثال «زيد» موضوع نمی باشد این از قضایایی است که موضوع مشخصی ندارد یعنی موضوعی غیر از «مجى زيد»^۲ ندارد. چرا که در موضوع اصطلاح این است که دائماً باید فرض وجود شود یعنی صرف اصطلاح نمی باشد یعنی این قضیه شرطیه باید صادق باشد: «ان وجد فلان فيجب كذا» مثل «ان وجد زوال فتجب صلاة الظهر»، «ان وجد غروب فتجب صلاة المغرب». در ما نحن فيه زيد علم شخصی است و موجود شده و «ان وجد» را نمی توانی بیاوری چرا که فرض وجود نشده است لذا باید بگویی «يجب اکرام زيد» و این مجعول ماست نه جعل. پس در واقع حکم ما «وجوب اکرام» که جعل است، نمی باشد بلکه «وجوب اکرام زيد» است که مجعول است لذا موضوع زيد نمی باشد. بله در اینجا حکم در مرتبه جزاء موضوع ندارد و فقط در مرتبه شرط موضوع دارد چون شرط از موضوعات است. فرض وجود شده است «ان وجد مجى زيد فيجب اکرامه».

هذا تمام الكلام فى التنبيه الثانى.

^۱ این مطلب تا سر تنبیه سوم متعلق به روز قبل است چرا استدراک و «الا ان يقال» را استاد روز بعد فرمودند و مربوط به نقد کلام مشهور بود و مرتبط به آن بود این نکته را بعد از آن آوردیم.

^۲ چون شرائط هم از موضوعهای تکلیف می باشند.

التنبیه الثالث: تعلق النهی بالعموم مساوق للنفی العام او العموم؟

اگر جزاء ما به لحاظ موضوع عام باشد مثلاً مولا گفته باشد: «ان رزقت ولدا فاکرم کل فقیر». جزاء ما «اکرم کل فقیر» است، حکم جزاء ما «وجوب اکرام» است و موضوع ما «فقیر» است که عام است و شرط «وجود ولد» است. یا در روایت داشته باشیم: «الماء ان بلغ قدر کر لا ینجسه شیء». در این مثالها مفهوم ما انتفاء العموم است یا انتفاء العام است؟ انتفاء العموم یعنی سالبه کلی استفاده نمی شود فقط می فهمیم اما سالبه جزئی صادق است یعنی اگر ولدی نداشتی جمیع فقراء اکرامش بر تو واجب نمی باشد اما منافاتی ندارد که بعضی از فقراء بر تو واجب باشد مثلاً فقراء هاشمی اکرامشان واجب باشد. و انتفاء العام یعنی اینکه سالبه کلی صادق است یعنی «لا یجب اکرام فقیر من الفقراء» یعنی اگر خدا ولد نداد هیچ فقیری اکرامش بر تو واجب نمی باشد.

مفهوم کدام است انتفاء العموم یا انتفاء العام؟

انحاء العموم:

این دو صورت دارد:

الصورة الأولى: العام مجموعی و هذا خارج من محل البحث لان التکلیف واحد.

صورت اول این است که عام به صورت مجموعی لحاظ شود. در این صورت که به نحو عام مجموعی لحاظ شود یعنی یک حکم است که رفته روی مجموع و منحل به تعداد فقراء نمی شود. مثل این است که مولا بگوید «اکرم الفقراء مجموعاً». مثلاً صد فقیر داریم صد تکلیف نداریم بلکه یک تکلیف داریم که اکرام فقراء به صورت جمعی می باشد.

این از محل بحث خارج می باشد چرا که در حقیقت عامی در کار نمی باشد فقط در اسم گذاری می گوئیم عام است اما یک تکلیف بیشتر نمی باشد. عام یعنی انحلال، عام مجموعی اصلاً از انقسامات عام نمی باشد فقط اسمش عام است. «اکرم مجموعة العلماء» مثل «اکرم زیدا» می باشد. فقط اینجا چون موضوع تکلیف لفظ عامی است،

این رهن است. مثل اسب دریایی که این اسم اسب رهن است و الا این اسب دریایی از صنف اسب نمی باشد.

موضوع عام است یعنی متعلق یا موضوع ما عام است یعنی حکم به تعدد افراد موضوع منحل می شود و در اینجا انحلالی در کار نمی باشد.

در اصول که گفته می شود تکلیف عام است یعنی تکلیف به عدد افراد موضوع منحل می شود.

الصورة الثانية: العام استغراقی و هو علی نحوین:

عام به نحو استغراقی لحاظ شود.

اما در این صورت ما به تعداد مکلفین ما تکلیف داریم یعنی مثل اینکه بگوید: «اکرم کل فقیر».

یعنی در جایی که گفته است «ان رزقت ولدا اکرم کل فقیر» تارة معلق در ناحیه جزاء عام است و تارة عموم است.

أن المعلق هو العموم: ظهور الخطاب، نفی العموم و هذا غیر مناف مع التکلیف بالبعض.

آنجا که معلق عموم است مثل این مثال که گفته است «اکرم کل فقیر» یا «اکرم جمیع الفقراء».

در این مثالها، معلق «فقیر» یا «الفقراء» می باشد و «کل» و «جمیع» ادات عموم می باشند.

دقت کنید «ال» با کل فرق می کند که معنای حرفی دارد اما جمیع و کل معنای اسمی دارند.

در اینجا ظهورش در این است که عام^۱ منتفی باشد اما اشکالی ندارد که بعضی اکرامشان واجب باشد

^۱ شباهت این مورد با جایی که به صورت عام مجموعی لحاظ شده است این است که در هر دو باید جمیع علماء اکرام شود چرا که در عام مجموعی چون مجموع تحت وجوب رفته است و تا مجموع محقق نشود امثال اصلا امتثالی صورت نگرفته است و در عام

أن المعلق هو العام ظهور الخطاب، نفی الحكم من واحد واحد من الموضوعات.

اما نه تارة معلق در ناحیه جزاء خود عام است یعنی مولا گفته است: «ان رزقت ولد اکرم العلماء» او «الفقراء».

اگر گفته شد «ان رزقت ولد اکرم الفقراء» یعنی «ان لم ترزق لا يجب اکرام فقیر و لا عالم» یعنی عموم الانتفاء است. در هر دو جزاء طبیعی حکم است چرا که شرط غیر از موضوع می باشد.

پس مهم است که عموم را معلق کنیم که نتیجه سالبه کلیه نمی باشد اگر عام را معلق کردیم نتیجه می شود نفی العموم که سالبه جزئی صادق است و سالبه کلیه صادق نمی باشد.

دلیلش ظهور عرفی است و مهم است که مرکز تعلیق شما کجاست عموم یا عام؟ در نظر عرف اگر عموم معلق شود معنایش سلب العموم و سالبه کلی است اما اگر عام معلق شد سالبه کلیه صادق نمی باشد و نسبت به غیر موضوع ساکت است. در احکام وضعی هم عین همین است: «اذا بلغ الماء قدر کر لا ینجسه کل شیء» باشد یا «لا ینجسه شیء». این بیانها می آید.

التنبیه الرابع: الحكم فی وحدة الشرط و تعدد الجزاء.

اینکه اگر شرط ما واحد باشد اما جزاء ما متعدد است و در یک جمله شرطیه مثل اینکه مولا بگوید اذا رزقت ولد فصل رکعتین و تصدق علی فقیر.

استغراقی بخاطر این که تک تک افراد عالم موضوع وجوب می باشند لذا به تعداد علماء ما وجوب داریم و باید امثال شود. اما فرق این دو در این است که در عام مجموعی اگر همه اکرام نشوند اصلاً امثالی صورت نگرفته است اما در عام استغراقی به تعداد افرادی که اکرام کرده ای امثال کرده ای و به مقداری که اکرام نکردی معصیت کرده ای خوب حال که در عام استغراقی هم وظیفه ات اکرام جمیع علماء است، مولا به دو صورت می تواند نهی کند تکلیفی را که داری نسبت به جمیع بردارد و نسبت به بعضی باقی بگذارد یا خیر تکلیف نسبت به تک تک را بردارد.

سوال شده است که مفهوم این جمله شرطیه بنا بر مفهوم، چیست؟ عند فقدان شرط مجموع منتفی می شود یا خیر به طور مجموعی منتفی می شود لذا یکی ممکن است واجب باشد؟ یعنی مفهوم انتفاء المجموع است یا انتفاء الجميع؟

مشهور بین علماء ما این است که مفهوم انتفاء الجميع است نه انتفاء المجموع. یعنی در صورت عدم روزی ولد نه تصدق و نه صلاة واجب نمی باشد. این برمی گردد به مدلول کلمه «واو» واو دائما در حکم تکرار است یعنی در واقع جمله این است که اذا رزقت ولدا تصدق علی فقیر و اذا رزقت ولدا صلی رکعتین. مثل اینکه می گوئیم جائنی زید و عمرو یعنی جائنی زید و جائنی عمرو یعنی ارتکازی بوده است که واو یعنی تکرار که این با ارتکاز ما هم می خواند لذا ما تابع مشهور شدیم. این بخاطر ارتکاز از مدلول واو است لذا معرف شده است که «الواو» به منزلة التکرار. لذا مفهوم می شود انتفاء الجميع.

التنبیه الخامس: حکم مفهوم الجمل الشرطية المصدرة باسماء الشرط.

جمله شرطیه بر دو قسم است تارة شرط از ادات است و تارة شرط از اسماء است. اداة مثل ان جائک زید فاکرمه ادات یعنی حرف اصولی است یعنی وضع آن به علامیت است. اما تارة شرط از اسماء است نه از حروف. من رایتک فاکرمه. لذا در بحث اسماء شرط این بحث است که معنای حرفی دارد یا اسمی دارد؟ یعنی واجد مفهوم است یا خیر؟

من سلم علیک فسلم علیک آیا این مفهوم دارد یا خیر؟

این جمله ها فاقد مفهوم است. چرا؟ به همان نکته ای که در تنبیه دوم گذشت. در تنبیه دوم گفتیم بحث مفهوم مال جایی است که جزاء طبیعی حکم است نه شخص حکم اگر شخص حکم باشد دیگر مفهوم اصطلاحی را ندارد. در ان رزقت ولدا فاقد مفهوم بود چون وجوب ختان ولد مشروط به ولد شده ست لذا شخص حکم معلق شده است

بخلاف آن جائک زید فاکرمه این مفهوم دارد چرا که طبیعی وجوب اکرام متوقف بر مجیء زید است.

لذا در شخص حکم انتفاء حکم عقلی است.

من جائک فاکرمه در اینجا هم موضوع جزاء وجوب اکرام جائی است و شرط ما مجیء است. وجوب اکرام جائی معلق بر مجیء است. به عبارت دیگر تحقق شرط و موضوع یکی است. موضوع کی محقق می شود که مجیء محقق شود. یعنی ضابطه عدم مفهوم داشتن این است که در جزاء شخص حکم اخذ شده باشد و کجا شخص حکم است؟ در جایی است که فعلیت شرط مساوق با فعلیت موضوعی است که در جزاء اخذ شده باشد، در اینجا شخص حکم معلق است. وجوب اکرام در کجا فعلی می شود وقتی مجیء فعلی شود و مجیء در جزاء اخذ شده است.

التنبیه السادس: حکم تعدد الشرط و وحدة الجزاء.

در این تنبیه وارد می شویم در مسئله معروف تعدد الشرط و اتحاد الجزاء. اگر شرط ما متعدد باشد و جزاء ما واحد باشد در این صورت بحث می کنیم در مفهوم جمله شرطیه.

الصورة المتصورة فيه:

در اینجا که شرط متعدد و جزاء واحد باشد، این خود دو صورت دارد:

الصورة الاولى: إن كانت الشروط المتعددة في جملة واحدة.

تارة این شرط متعدد اما در یک جمله آمده است می گوییم: «ان جائک زید و سلم علیک فاکرمه» شرط ما متعدد است «مجیء زید» و «سلام کردن» اوست اما جزاء واحد است که «وجوب اکرام زید» باشد. این از بحث خارج است چرا که مفهوم آن این است که جزاء معلق بر هر دو امر است و اگر محقق نشود حال یا هر دو محقق نشود یا یکی محقق نشود، دیگر وجوب اکرامی در کار نمی باشد. یعنی مجموع شرط است و عدم

تحقق مجموع به دو صورت است هر دو منتفی شود یا یکی از آنها منتفی شود. این از بحث خارج است.

الصورة الثانية: أن كانت الشروط المتعددة في الجمل المتعددة التي جزائها واحد.

انما الكلام این است که این دو شرط در دو جمله شرطیه آمده باشد. یعنی مولا گفته باشد: «إذا خفي الجدران فقصر» و «إذا خفي الأذان فقصر». در این دو جمله شرطیه شرطهای متفاوت دارند در اولی «خفاء الجدران» و در دومی «خفاء الأذان» شرط ما می باشد. اما جزاء در هر دو یکی است که «وجوب قصر» می باشد. در این جا محل بحث است. در اینجا می دانیم که یک تکلیف بیشتر در کار نمی باشد. مثل این نمی باشد که اذا اكلت فتصدق و اذا شربت فتصدق که در اینجا هر کدام از اكل و شرب موضوع جداگانه ای برای تصدق است و برای هر کدام باید تصدق کند اما در اینجا می دانیم که یک تکلیف بیشتر در کار نمی باشد.

مشکل چیست؟ این دو خطاب در دو جا با هم تناقض می کنند و آن، دو جایی است که مصداق یکی محقق باشد و دیگری نباشد.

دو شرط داریم یکی خفاء اذان و یکی هم خفاء جدران است که اگر هر دو منتفی شود یا حاصل شود مشکلی نمی باشد. مشکل در تحقق یکی و عدم تحقق دیگری است که یکی به مفهومه با منطوق دیگری تعارض می کند.

اگر خفاء جدران نبود و خفاء اذان بود در اینجا وظیفه من قصر است یا تمام؟ «إذا خفي الأذان» به لسان منطوقی می گوید که وظیفه تو قصر است اما دلیل دوم «إذا خفي الجدران» به مفهوم می گوید که قصر بر تو واجب نمی باشد.

منطوق خطاب اول با مفهوم خطاب دوم تعارض دارد. خوب وظیفه ما چیست؟

اگر مثال بالعکس شود یعنی خفاء جدران شود بخلاف خفاء الأذان، منطوق خطاب دوم با مفهوم خطاب اول تعارض دارد.

به عبارت دیگر اطلاق منطوق هر یک ازدو دلیل با اطلاق مفهومی دیگری تعارض می کند.

الوجه الرافعة المقولة لرفع التعارض:

سه وجه برای حل این تعارض است:

الوجه الأول: رفع اليد من مفهومهما.

هر دو دلیل را از مفهوم ساقط کنیم مثل اینکه مولا گفته باشد: «قصر عند خفاء الجدران» و «قصر عند خفاء الاذان» در این صورت دیگر تعارضی نمی باشد اگر خفاء جدران شد دلیل اول می گوید که وظیفه ات قصر است و منطوق دلیل دوم ساکت است و بالعکس.

اما وجهی نداریم که دست از منطوق برداریم و مفهوم را بگذاریم باشد چرا که مفهوم مدلول تبعی منطوق است و اگر منطوق برود خود به خود مفهوم هم می رود.

الوجه الثاني: التصرف فی اطلاق «اوی» منطوقهما.

از اطلاق «اوی» هر دو منطوق رفع ید کنیم و بگوییم «اذا خفیت الجدران او الاذان فقصر» که شرط وجوب قصر می شود هر کدام از خفاء جدران یا اذان این «او» را از دلیل دیگر فهمیدیم یعنی از «اذا خفی الاذان» فهمیدیم که معنای «اذا خفی الجدران» این است: «اذا خفی الجدران او الاذان فقصر» و بالعکس. یعنی از «اذا خفی الجدران» فهمیدیم که معنای «اذا خفی الاذان» این است: «اذا خفی الاذان او الجدران فقصر».

در مفهوم دست نبردیم چرا که مفهوم تابع منطوق است و وقتی منطوق بشود «اذا خفی الاذان او الجدران فقصر» مفهوم هم خود به خود دیگر اطلاقی ندارد که رفع ید کنیم.

الوجه الثالث: التصرف فی اطلاق «واوی» منطوقهما.

از اطلاق «واوی» منطوق رفع ید کنیم یعنی قید بزنیما به «او» نه بلکه به «واو» یعنی «اذا خفی الجدران و الاذان فقصر» لذا دلیل قصر می شود خفاء هر دو باهم نه

یکی از آنها. لذا یکی کفایت نمی کند بخلاف اولی که هر کدام کفایت می کند برای وجوب قصر در اولی علت جمیع بود و در اینجا مجموع است.

۱ دقت شود هر گاه دو دلیل با هم تعارض کرد اول می رویم سراغ جمع عرفی. کدام یک از جمع عرفی موارد بالا باید انجام شود؟ یا اصلاً جمع عرفی ندارد که در این صورت یا یکی را مقدم می کنیم که ترجیح در اصطلاح می گویند یا ترجیح نمی دهیم و تساقطی می شویم و در این صورت اگر عام فوقانی باشد به اصل لفظی رجوع می کنیم و اگر عام فوقانی نباشد به اصل عملی رجوع می کنیم.

التحقیق فیالمسئله:

این مسئله بخاطر نکاتی که دارد مسئله پیچیده ای را در اصول ترتیب داده است سعی این است که از پیچیدگی آن کم کنیم و تا بحث واضح و روشن و خیلی شسته و رفته شود.

طبیعتاً «إذا خفی الجدران» و «إذا خفی الأذان» مفهوم دارد. در مفهوم دو مسلک شد مسلک مشهور که خود جمله دال بر مفهوم است اگر چه در نحوه دلالت اختلاف شده است.

یکی مسلک ما شد که ما گفتیم که از لفظ و جمله شرطیه و ادات، این مفهوم را استفاده نمی کنیم بلکه از مقارنات استفاده می کنیم که مقارنات یا تحدید بود یا اطلاق مقامی. در علم خارجی نیاز به یکی از اینها باز داشتیم. بله جمله شرطیه کمک می کند که نشان دهد که مولا در مقام بیان است اما باز لفظ دال نمی باشد لفظ منشأ دلالت است.

نکته: الفرق بین الاطلاق المقامی و اللفظی.

فرق بین اطلاق مقامی و اطلاق لفظی در این است که در اطلاق لفظی دال ما لفظ است اما در اطلاق مقامی دال ما فعل است که سکوت باشد اطلاق لفظی یعنی ذکر یک

لفظ بدون قید. ما در اطلاق قائل نمی باشیم که لفظ وضع شده است برای اطلاق چرا که اطلاق یک تصدیق است در حالیکه مدلول وضع تصور است.

پس در دو مقام باید بحث کنیم:

مقام اول: بنا بر مسلک مشهور که مفهوم مدلول خود جمله شرطیه است.

مقام دوم: مسلک ما که مفهوم از غیر لفظ و مقارنات بدست می آید.

المقام الاول: تحقیق المسئلة على مبنى المشهور.

در مقام اول بحث می کنیم بر طبق مبنای مشهور یعنی بنا بر اینکه مفهوم مدلول جمله شرطیه باشد نه متفاهم از مقارنات جمله شرطیه. حال یا مدلول ادات یا هیئت یا مجموع هیئت و ادات.

قبل از ورود به حل این تعارض بین مفهوم و منطوق نکاتی را باید ذکر کنیم.

مقدمة فی بیان نکات:

فرض این است که اذان مخفی است و جدران مخفی نمی باشد در اینجا دلیل خفاء الاذان می گوید که قصر واجب است و دیگری می گوید وظیفه تو قصر است و وظیفه من یکی است حل این تعارض چه می باشد؟

النکة الأولى: أن المراد من التعارض، التعارض بين اطلاق حکمی المنطوق و المفهوم.

وقتی میگوییم که بین منطوق خطاب اول و مفهوم خطاب دوم، تعارض می باشد، دقیقاً مراد ما از تعارض، «تعارض بین دو اطلاق» می باشد اطلاق دلیل اول که منطوق باشد با اطلاق مفهوم خطاب دوم. بین اصل المفهوم و المنطوق تعارض نمی باشد بلکه تعارض بین اطلاق اینها است. این اطلاق کجاست که با هم تعارض می کنند؟

در هر خطابی چه تشریع و چه تبلیغ وقتی قیدی ذکر می شود این قید دائماً یا قید حکم است یا قید موضوع و یا قید متعلق. اطلاق هم یا اطلاق حکم است یا موضوع یا متعلق.

مثلاً مولا گفته است: «اکرم العالم» که حکم «وجوب» است و متعلق «اکرام» است و موضوع «عالم» است. اگر بخواهد حکم را قید بزند چه باید بگوید؟ مثلاً باید بگوید: «ان نزل المطر فاکرم العالم». «نزل المطر» در نظر مشهور قید «حکم» است. اگر بخواهد متعلق را قید بزند باید بگوید: «اکرم العالم بالضيافة» یعنی متعلق، «اکرام ضیافتی» است یعنی مهمانش کن و اگر بخواهد موضوع را قید بزند باید بگوید: «اکرم العالم العادل». اینها همه در نظر مشهور است چرا که اختلافی با مشهور داریم که در اینجا اثر ندارد.

از قید به حکم تعبیر می‌کنیم به قید «هیئت» چرا که غالباً با «هیئت» حکم بیان می‌شود^۱. از متعلق تعبیر می‌کنم به «ماده» چرا که در متعلق ماده را بر هیئت داخل می‌کنند موضوع هم که تعبیر به همان «موضوع» می‌شود لذا دائماً قیود یا قید حکم است یا متعلق یا موضوع است هر زمان گفتند که اطلاق خطاب اطلاق کلی نداریم بلکه اطلاق یکی از این سه می‌باشد.

حال صحبت از این است که اینکه گفته می‌شود از اطلاق استفاده می‌کنیم وجوب قصر عند خفاء الاذان این اطلاق کدام اطلاق است؟ حکم «وجوب» است و متعلق «قصر» است و موضوع «خفاء الاذان» می‌باشد.

برای اینکه دقیقاً روشن شود بجای هیئت از مفهوم اسمی استفاده کنیم که در نظر مشهور مفاد آن، همان مفاد هیئت است.

خطاب اول عبارت است از «اذا خفی الاذان وجب القصر» و خطاب دوم عبارت است از: «اذا خفی الجدران وجب القصر» منظور از اطلاق، اطلاق حکم است. آیا «وجوب قصر» در خطاب اول مقید به «خفاء جدران» می‌باشد یا خیر؟ خیر، مقید نمی‌باشد لذا معنایش این می‌باشد «اذا خفی الاذان وجب القصر سواء خفی الجدران او لا». در مورد دلیل دوم «اذا خفی الجدران وجب القصر» در در مفهومش حکم وجوب است

^۱ یعنی غالباً از هیئت فعل امر یا نهی استفاده می‌کنند تا اینکه از هیئت جمله خبریه استفاده کنند: بیشتر می‌گویند اکرم العالم تا یجب اکرام العالم مثلاً.

که نفی شده است. آیا این نفی وجوب مشروط به خفاء اذان بود؟ خیر مشروط نبود لذا اطلاق دارد. معنا این می شود «لا یجب القصر ان لم یخف الجدران ان خفی الاذان او لا». خوب این دو دلیل در جایی است که اذان مخفی شده است و جدران مخفی نشده است با هم تعارض می کنند. اولی به منطوق می گوید: «وجب القصر» و دومی به مفهوم خودش می گوید: «لا یجب القصر».

پس مراد از اطلاق اطلاق حکمی است. در منطوق دلیل اول «وجوب» و در مفهوم دلیل دوم «عدم وجوب» مطلق است و مشروط به خفاء موضوع دلیل دیگری نمی باشد. در نظر مشهور قیود حکم به خود حکم بر می گردد بر خلاف ما که قیود حکم را بر می گردانیم به یکی از موضوعات چه خاص چه عام. شیخ هم می گفت که به متعلق و ماده بر می گردد.

النکته الثانية: النسبة بین المتعارضین بالمنطوق فی احدهما و المفهوم فی الاخری، عموم من وجه.

این را دقت کنید ما دو متعارض پیدا کردیم یکی اطلاق منطوق و یک اطلاق مفهوم. نسبت بین این دو متعارض عموم و خصوص من وجه است یعنی تارة اطلاق منطوق مصداق دارد و مفهوم مصداق ندارد یا بالعکس مفهوم مصداق دارد اما منطوق مصداق ندارد. در مثال ما اگر اذان مخفی باشد و جدران هم مخفی باشد. منطوق خفی الاذان مصداق دارد و مفهوم دومی مصداق ندارد. و اگر هر دو مخفی نباشند، منطوق اولی مصداق ندارد اما مفهوم دومی مصداق دارد. اما ماده اجتماع خفاء اذان و عدم خفاء جدران می باشد که هم مصداق منطوق اولی و هم مصداق مفهوم دومی می باشد.

پس نسبت بین این دو منطوق و مفهوم عموم و خصوص من وجه است و تعارض در ماده اجتماع است.

النکته الثالثة: التصرف فی المفهوم تابع للتصرف فی المنطوق و لا یمكن مع عدمه.

ما گفتیم که تعارض بین اطلاق منطوق اولی و اطلاق مفهوم در خطاب دوم می باشد. اگر بخواهیم از اطلاق منطوق رفع ید کنیم فقد کافی است که یک قید در منطوق اضافه کنیم اما اگر بخواهیم از اطلاق مفهوم رفع ید کنیم چه کنیم؟ این رادقت کنید

مفهوم قابل تقیید نمی باشد حتما باید قید را به منطوق وارد کنید چرا که مفهوم مدلول تبعی منطوق است و مدلول یک لفظ نمی باشد تابعی از مدلول منطوق می باشد لذا اگر گفتیم «ان جائک زید فاکرمه» اگر می خواهید مفهوم را قید بزنید چه در ناحیه متعلق چه در ناحیه حکم چه در ناحیه موضوع باید در منطوق قید بزنید. باید بگویید: «ان جائک زید یوم الجمعة فاکرمه» مفهوم هم مقید می شود: «ان لم یجئک فی یوم الجمعة لا یجب اکرامه».

تصرف در مفهوم اصلا دست شما نمی باشد و فقط شما می توانید در منطوق دست کاری کنید مفهوم در واقع انعکاس منطوق شماست.

بنابراین اگر ما بخواهیم تعارض را حل کنیم باید در اطلاق منطوقی هر دو یا یکی از اینها تصرف کنیم با اینکه تعارضها بین دو منطوق نبود اما تصرف در مفهوم ممکن نمی باشد الا به تصرف در منطوق. لذا حقیقتا تعارض بین دو منطوق است چرا که اطلاق در مفهوم بسته به کیفیت اخذ منطوق توسط شما است لذا در ظاهر مفهوم و منطوق تعارض دارند اما لبا و ریشه تعارض بر می گردد به تعارض دو منطوق.

النکته الرابعة: لا بد لنا التصرف فی کلا المنطوقین استحالة الترجیح بلا مرجح.

این را دقت کنید در ما نحن فیه پس ما گفتیم که تعارض بین اطلاق یک منطوق و اطلاق مفهوم دیگر می باشد که تصرف در مفهوم باید به تصرف در منطوق باشد. پس مصب تعارض حقیقتا بین دو منطوق است. وقتی بنا شد که تصرف در منطوق کنیم هر دو منطوق علی حد سواء می باشد هیچ ترجیحی بین دو منطوق نمی باشد لذا از مواردی است که نمی توانیم در یک منطوق تصرف کنیم بلکه باید یک تصرف در هر دو منطوق کنیم. هر دو تصرف هم باید به یک صورت باشد نمی شود در یکی به یک صورت و در دیگری به صورت دیگر تصرف کنیم. لذا باید اول در هر دو تصرف کنیم و باید به صورت یکسان هم تصرفات باشد. در این صورت جمع عرفی محقق می شود.

لذا باید تمام توجه به تصرف در منطوق باشد و باید این تصرف هم در هر دو باشد و باید هم یکسان باشد. و تصرف در یکی یا در هر دو به تفاوت می شود ترجیح بلا مرجح که محال است بخلاف ترجیح بلا مرجح.

این استحاله ترجیح بلا مرجح امری است مرکوز در اذهان عرف و همین مرکوز عرفی باعث می شود که در هر دو تصرف کند و یکسان هم تصرف کند.

النکته الخامسة: التقييد في المقام اعم من تقييد التصرف في الظهور الاطلاقى او الظهور الوجوبى.

بعد از قبول تصرف در هر دو منطوق، در جمع عرفی ما به دو نحو تصرفات داریم تارة بر اطلاق قید وارد می کنند مثلاً در دو خطاب متعارض «اکرم العالم» و «لا تکرّم النحوی» در اطلاق «اکرم العالم»، تصرف می کنند. تارة بغير قید زدن جمع عرفی می کنند مثلاً آمده است: «اکرم العالم» و «لا يجب اکرام زيد». در خطاب اول می توانیم دو جور قید بزنی: یکبار «عالم» را قید بزنی و یکبار «ظهور» را قید می زنی یعنی صیغه «اکرم العالم» که ظهور در دوجوب دارد را قید بزنی و حمل بر استحباب کنیم که اصطلاحاً تقييد نمی باشد. تقييد در اینجا اعم از تقييد در اطلاق است و تصرف در ظهور را هم می گیرد. تقييد مصطلح قید وارد کردن با عام یا مطلق است.

مانحن فيه:

جمله اول عبارت بود از: «ان خفى الاذان فقصر» و جمله دوم «ان خفيت الجدران فقصر» است. فرض این است که این دو جمله مفهوم دارد به دو نکته:

نکته اول: ادات شرط دلالت می کند بر علة تامه یعنی شرط علت تامه است نه جزء العلة و علة ناقصه. گفته شده است که شرط ظهورش این است که علت تامه است.

نکته دوم: ادات شرط دال بر این است که این علت تامه منحصره هم می باشد منافاتی ندارد که علت تامه ای منحصره نباشد. اما این ظهور را ادات شرط دارند.

از این دو ظهور اینها مفهوم را در آورده اند یعنی اگر منتفی شود شرط، منتفی می شود جزاء.

خوب پس بنابراین از این ادات این دو ظهور را استفاده کرده اند.

تمام مشکله ما در مرحله اول و ابتداء بین مفهوم و منطق بود و مفهوم از این دو ظهور فهمیده شد در واقع ریشه این تعارض دو خطاب، این دو ظهور است یکی از این دو ظهور که دست بخورد جمله برداشته می شود.

ظهور جمله اول این بود که خفاء اذان علت تامه است که اگر از این ظهور دست برداریم یعنی «خفاء الأذان» علت ناقصه و جزء اول علت تامه باشد و جزء دوم این علت تامه می شود «خفاء الجدران» که در نتیجه معنا اینطور می شود: «اذا خفی الاذان و الجدران فقصر» جمله مفهوم دارد اما جمله ما علت ناقصه است و جمله دوم هم می شود: «اذا خفی الجدران و الاذان فقصر» که در این صورت دیگر بین این دو تعارض نمی باشد. منطوق جمله اول در صورت خفاء اذان و عدم خفاء جدران ساکت است و مفهوم می گوید: قصر واجب نمی باشد و مفهوم خطاب دوم هم می گوید که قصر واجب نمی باشد لذا دیگر تعارضی نمی باشد.

اگر بیاییم در ظهور دوم که علت منحصره باشد، رفع ید کنیم، تعارض از بین می رود و جمع عرفی درست می شود یعنی کلام اول اینطور می شود: «اذا خفی الاذان او الجدران فقصر» و کلام دوم هم اینطور می شود: «اذا خفیت الجدران او الاذان فقصر». خوب بنابراین در صورت «خفاء اذان» و «عدم خفاء جدران»، منطوق خطاب اول می گوید: وظیفه قصر است و مفهوم «اذا خفیت الجدران او الاذان فقصر» چه می گوید؟ ساکت است و چیزی نمی گوید. لذا تعارض برداشته می شود.

پس تمام کلام در این است که ما در کدام یک از این دو ظهور باید تصرف کنیم؟ ظهور اول یا ظهور دوم.

در اصطلاح فقها به تقیید اولی تقیید «واو»ی و به تقیید دومی، تقیید «او»ی می گویند اما این تقیید آن تقیید اصطلاحی نمی باشد بلکه نظیر حمل خطاب بر استحباب است.

تمام نزاع در این است که آیا می توانیم از این دو ظهور رفع ید کنیم؟ و اگر می توانیم از کدام رفع ید کنیم از هر دو یا یکی؟ از کدام؟

اصل مفهوم در این دو ظهور افتاده است و لو اینکه تعابیر مختلف است.

ما سه اطلاق داریم لفظی و مقامی و اطلاق عرفی که اخیری از محل بحث خارج می باشد و در ما نحن فیه تصرف در اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی نمی باشد بلکه از باب تصرف در ظهور است یعنی از ظهور ادات در علیت تامه یا منحصره دست برداشتیم.

تقیید اصطلاحی یعنی اینکه عنوان عامی وجود دارد (خواه حکم باشد یا متعلق یا موضوع باشد) که آن را قیدی زده و دایره مصادیق آن را تنگ می کنیم که در اینجا به این صورت ما تصرف نکرده ایم بلکه تصرف در ظهور در علیت تامه یا منحصره کرده ایم.

النکته السادسة: أن مراحل رفع التعارض ثلاثة طولية: الجمع العرفي ثم الترجيح فالتساقط.

یک قاعده کلی است که اگر دو دلیل لفظی با هم متعارض کردند یا جمع عرفی دارند یا ترجیح دارد و یا هیچ کدام از دو مرحله قبلی را ندارند که نوبت می رسد به تعارض و تساقط. مرحله نخست جمع عرفی است و مرحله دو ترجیح است و مرحله سوم تساقط است. این سه مرحله طولی است و نمی شود ابتداء برویم سراغ مرحله دوم یا سوم. یا بعد از مرحله اول، برویم سراغ مرحله سوم.

ما حصل بحث این می باشد که ما دو دلیل لفظیداریم که با هم تعارض دارند که در مرحله اول تعارض بین منطوق و مفهوم است و مآلاً بر می گردد به تعارض بین دو منطوق. در اینجا برای رفع تعارض بین این دو دلیل لفظی باید سه مرحله را برویم: اگر جمع بود جمع عرفی و بعد ترجیح یکی و در آخر تساقط. در صورت تساقط یا رجوع به اصل لفظی و عام فوقانی می کنیم و اگر عام فوقانی و اصل لفظی نداشتیم نوبت می رسد به اصل عملی. جایی از فقه را نداریم که مجرای اصل عملی نباشد. بله گاهی برای فقیه روشن نمی شود که این جا مجرای کدام قاعده است، لذا توقف می کند.

البحث عن كيفية رفع التعارض:

ما از آخر شروع می کنیم.

المرحلة الاولى: هي المرحلة الاخيرة التي لا يحتاج الى الاثبات بعدهما.

خوب آخرین مرحله، مرحله تساقط می باشد که این مرحله نیاز به اثبات ندارد یعنی خود به خود وقتی دو مرحله اول امکان نداشته باشد نوبت به آن می رسد. پس می آییم سراغ ترجیح و بعد مرحله اول.

المرحلة الثانية: و هي الترجيح وليس الا ترجيح واحد و هو تقديم المنطوق على المفهوم تقديم الاظهر على الظاهر.

آیا مرجحی است یا خیر؟ یک مرجح ذکر کرده اند که ببینیم که تمام است یا خیر؟ گفته اند که ما دو مورد تعارض داریم:

مورد اول جایی که «خفاء اذان» باشد و «خفاء جدران» نباشد و تعارض دیگر این که بالعکس باشد.

در مورد اول: که «خفاء اذان» باشد و «خفاء جدران» نباشد تعارض بین منطوق خطاب اول و مفهوم خطاب دوم و در حالت دوم تعارض بین مفهوم خطاب اول و منطوق خطاب دوم است.

در خارج چهار حالت دارد که هر دو مخفی باشد یا هر دو مخفی نباشد که در این دو حالت تعارضی در کار نمی باشد و دو مورد که یکی مخفی باشد و یکی مخفی نباشد. که در دو صورت اخیری تعارض است.

گفته اند که در سیره عقلاء ظهور منطوقی اقوای است از ظهور مفهومی که اظهر بر ظاهر مقدم می شود خوب در حالت اول از مفهوم خطاب دوم دست بر می دارید و در حالت دوم از ظهور مفهوم خطاب اول دست بر می داریم یعنی در حالت اول می گوییم که «قصر» و در مورد دوم هم که خفاء جدران باشد می گوییم: «قصر».

در سیره عقلاء در باب محاورات در تعارض بین اظهر و ظاهر، ظاهر را فدای اظهر می کنند.

به این می گویند ترجیح. در جمع عرفی باید هر دو خطاب را حفظ کنید و در هر دو تصرف کنید. و در اینجا شما کلاً مفهوم را از کار انداختید و تصرف نکردید به این صورت که در بخشی از مدلول آن را از کار بیاندازید. لذا هر دو جمله می شوند فاقد مفهوم و دیگر مفهوم آنها حجت نمی باشد.

این همان وجه اول جمع عرفی است که بعضی قائل شده اند.

این تنها توجیحی است که برای ترجیح گفته شده است.

مناقشة: ان التعارض حقیقتاً بین المنطوقین و الظهورین لا الاظهر و الظهور.

گفتیم که با مفهوم تعارض دارد اما این تعارض بالتبع است و تمام تعارض بین دو منطوق است و عرفی نمی باشد که سراغ تابع بروید و متبوع را رها کنید. این در حقیقت ناشی می شود از منطوق. تفکیک در حجیت بین مفهوم و منطوق عقلائی نمی باشد و تفکیک در وجود بین این دو مدلول، عقلی نمی باشد. لذا نمی شود که در اینجا مفهوم داشته باشد اما حجت نباشد. که عدم حجیت مثل نبود است و با نبود فرق نمی کند. این تقدیم اظهر بر ظاهر در جایی است که یک طرف مفهوم نداشته باشد و مفهوم دلیل دیگر با این منطوق تعارض داشته باشد.

اصلاً اینجا جای ترجیح نمی باشد چرا که این جا دو منطوق است و هر دو در ظهور مثل هم می باشند و اقوائت و اشدیتی دیگر در اینجا در کار نمی باشد.

^۱ جمع عرفی در نزد فقهاء یعنی این که اگر این خطاب را دست عرف بدهیم در یک ظهور^۲ یا دو ظهور تصرف می کند می تواند این تصرف به تقیید یا تخصیص باشد یا به امر دیگری. ترجیح دو اصطلاح دارد: اصطلاح رایج یعنی یکی از مرجحات شرعیه را داشته باشد مثلاً یکی موافق کتاب و دیگری مخالف آن باشد. یکی مشهور است و یکی غیر مشهور است اما یک ترجیح غیر اصطلاحی است یعنی ترجیحات غیر

^۱ چهارشنبه ۹۴/۱۱/۱۴.

^۲ در تقیید و تخصیص و حکومت دائماً در یک خطاب دست می برند.

منصوصه است یعنی در خبرین متعارضین که جمع عرفی ندارد این خبر را عقلاء مقدم می کنند مثلاً در سیره عقلاء ادعا شده است که در جایی که یکی از خبرین اوثق است و یکی ثقه است خبر اوثق بر خبر ثقه مقدم می شود. خبر متعدد بر خبر واحد را عقلاء مقدم می دارند این ترجیحی است عقلائی و غیر منصوصه مشهور علماء ترجیح را منحصر کرده اند در ترجیحات شرعی. در ترجیحات شرعی اختلاف کرده اند &&& در ترجیحات شرعی بعضی قبول نکرده اند و بعضی ترجیحات عقلائی را قبول کرده اند و در موارد ترجیح هم اختلاف کرده اند که همیشه اول جمع عرفی است تارة در جمع عرفی در دو ظهور تصرف می کنند و تارة در یکی . مثلاً اکرم العالم و یکی گفته است لا تکرّم الفاسق اطلاق هر دو راقید زده اند در اینجا در هر دو تصرف کرده اند و اگر اکرم العالم و لا تکرّم النحوی در یکی تصرف کرده اند که اطلاق اولی باشد.

در ما نحن فیه ترجیحی نمی باشد نه منصوصه و نه عقلائی که اگر جمع عرفی نباشد نوبت می رسد به تساقط.

در خفاء اذان پیاده می کنیم در خفاء جدران هم می آید. ما دو ظهور داریم که باید در اینجا از یکی رفع ید کرده گفته شده است که از ادات شرط فهمیده می شود که این شرط تمام العلة است این ظهور اول و ظهور دوم این است که ظهور اداة شرط در این است که این علة تامه منحصره هم می باشد. ما باید در یکی از ظهورین تصرف کنیم در هر دو ظهور نمی توان تصرف کرد اگر در ظهور اول تصرف کنیم جا برای ظهور دوم نمی ماند و اگر تصرف در ظهور دوم کردیم دیگر جایی برای تصرف در ظهور اول نمی ماند. و این دو ظهور را از این جا فهمیدیم که ایشان فرمودند که ادات شرط دال بر نسبت توقفیه است و نسبت توقفیه مساوی است با علیت تامه منحصره.

عرفیا در کدام ظهور تصرف می شود؟

عرفیا در اضعف ظهورها تصرف می شود این یک نکته عرفی و عقلائی ندارد &&& یعنی ظهور اضعف کدام است؟ وجدان ما می گوید که ظهور در انحصاریت اضعف الظهورین است نه ظهور در تمامیه علت موید ما هم این است که تمام الدعوی علماء

هم در مورد این انحصاریت است یعنی در تامة آن دعوائی ندارند یعنی اصل استلزام را قبول کرده اند. لذا در تامة تردیدی نمی باشد.

لذا عرف با توجه به این ارتکاز در اینجا تقیید «أو»ی را می فهمد یعنی «ان خفی الاذان او الجدران فقصر». مثل اینکه معلمی می گوید که اگر کسی این قضیه را حفظ کند من به او بیست می دهم و در روز بعد بگوید که اگر فلان کار را انجام دهد من بیست می دهم. وجدان شما چه می گوید؟ می گوید که استاد تناقض گویی کرده است؟ خیر. کسی می فهمد که باید هر دو را انجام دهد؟ خیر. فهم عرفی این است که یکی از این دو کار باعث گرفتن بیست می شود. اگر در محاورات عرفی دقت کنید این شایع است که در شرائط گفته شده، کسی جمع نمی فهمد. اصلا در ذهن عرف جمع نمی آید. این کلام ایشان موید این است که از یک کلام و جمله شرطیه ما مفهوم را نمی فهمیم.

اگر از روز اول هم این قصه را عرفی می کردند و بررسی می کردند دیگر این همه پیچ نداشت.

مثلا کسی بگوید که اگر زید را دیدی اکرامش کن. بعد دوباره بگوید که اگر آمد مسجد اکرامش کن و بعد همه اینها را علت تامة غیر منحصره می فهمد.

لذا معنای جمله اول می شود: «اذا خفی الاذان او الجدران فقصر». و معنای جمله دوم می شود: «اذا خفیت الجدران او الاذان فقصر». این مثال، مثال حقیقی نمی باشد حتی گفته شده است که در روایت خفاء اذان آمده است و خفاء جدران نیامده است در روایت فقط مضمون آن آمده است در روایت آمده است «این مسافر بر اهل شهر مخفی شود» نه «اهل شهر بر او» اما فقها به لازم فتوا داده اند.

چون این خفاء از اهل بلد را مسافر نمی فهمد لذا عکس را گفته اند که برای مسافر عملی باشد. در روایت است اذا تواری من اهل البيوت یعنی مسافر از اهل بلد مخفی بشود.

لذا بعضی از فقها گفته اند که تنها راه فهمیدنش تلفن است، که قاعدتا موبایل هم باید باشد.

این به لحاظ نظر مشهور.

المقام الثانی: علی مختارنا.

در مختار ما مفهوم از مقارنات کلام است نه از مدالیل کلام شرطیه. ما گفتیم که ادات شرط و هیئت علامت بر استلزام است و استلزام ملازم با علیة تامه است نه علیت منحصره در کلام علامت و نشانه ای بر علت منحصره نداریم. در «ان جائک زید فاکرمه» می فهمیم که «وجوب اکرام» ملازم با «مجیء زید» است اما این که علت دیگری دارد یا خیر؟ این کلام از آن ساکت است بلکه از مقارنات می فهمیم. در مقام تحدید می فهمیم که تنها یک موضوع دارد و بیش از یک موضوع ندارد و چند موضوع نمی باشد از اطلاق مقامی هم می فهمیم که متکلم در مقام بیان تمام موضوع حکم بوده است و فقط یک موضوع را ذکر کرده است لذا یک موضوع بیشتر نمی باشد. پس اصل علیت تامه را از کلام می فهمیم چرا که معنای علت تامه همان استلزامیه می باشد که استلزام شرط نسبت به جزاء می باشد اما اینکه این جزاء و حکم موضوع دیگری ندارد، این را از تحدید و اطلاق مقامی می فهمیم.

در ارتکاز ما است هر کس سلوک محاروه ای واحدی دارد و ما انسانها محاورات متعارفی داریم و وقتی متکلم از یک سلوکی استفاده می کند که مشابه است با همان سلوکی که من دارم از این نکته می فهمم که او چه اراده کرده است مثلاً من در مقام تحدید خود را به تکلف می اندازم و موونه بیشتری استفاده می کنم، اگر متکلم هم اینکار بکند من می فهمم که او هم در مقام تحدید است. الا اینکه قرینه در کار باشد.

این در سیره محاوره ای عرف است اگر کلامی ظهوری داشته باشد، و بعد کلامی بیارود که با ظهور اولیه کلام قبلی منافات داشته باشد، آن ظهور دیگر بقاء حجت نمی باشد.

مثلاً مولا گفته است که «اکرم جیرانی» و بعد از مدتی می گوید: «لا تکرّم زیدا» که «زید» از جیران مولا است. این امر دو حالت دارد ممکن است که نسخ کلام قبل باشد یا خیر تخصیص باشد. اما در مورد مولایی که نسخ احتمالش کم است این تقیید یا تخصیص می باشد. در اینجا دیگر کلام اول بقاء ظهور او در وجوب اکرام زید حجت نمی باشد و وارد نزاع با مولا هم نمی شویم این تخصیص است.

یعنی می فهمم که تا این لحظه برای من حجت بوده است اما از این به بعد حجت نمی باشد.

در ما نحن فیه ما این انحصار را از مقام تحدید و اطلاق مقامی می فهمیم وقتی که چند روز بعد کلامی گفت که با کلام اولی خود منافات داشت دیگر آن ظهور تحدیدی و آن اطلاق مقامی حجت نمی باشد^۱. لذا استلزام می ماند. که علّیت تامه است فقط بدون دلالت بر انحصار.

البته دقت کنید اینکه می گوئیم تصرف می کنیم در انحصاریت این علت در مقابل علت دیگر که با آن در تعارض است را می گوئیم اما در مقابل دیگر علل که احتمال آن را می دهیم اما خطابی در مورد آنها از طرف شارع به ما نرسیده است این علت باز علت منحصره است.

لذا در جمع بین دو کلام این چنین تصرف در اطلاق اوی می کنیم.

بله گاهی قرینه منفصله کاری می کند که ظهور را منتفی می کند نه حجیت را.

^۱ علت اینکه در اینجا می گوئیم که از حجت می افتد و نمی گوئیم دیگر ظهور ندارد این است که این انحصاریت، ظهور فعل که تحدید باشد، و زمانی خطابی دیگر ظاهر نمی باشد که ذهنیت ما نسبت به آن خطاب نسبت به قبل تغییر پیدا کند و فرض این است که نهایت کاری که می تواند خطاب دوم بکند این است که ذهنیت ما را تغییر دهد اما ظهور فعل را که نمی تواند از کار بیاندازد و در اینجا هم که فرض این است که این خطاب دوم ذهنیت ما را تغییر نداده است. لذا از حجیت می افتد نه اینکه ظاهر نباشد. ظاهر است اما بقاء حجت نمی باشد.

التنبیه السابع:

اگر دو جمله شرطیه داشته باشیم که جزاء متحد باشد و شرط متعدد باشد مثل اینکه ان جاء زید فتصدق علی فقیر و ان جاء عمرو فتصدق علی فقیر از خود این دو جمله یا از خارج علم داریم که هر یک این دو در شرطیه مستقل می باشند به این معنا که اگر زید آمد بر من تصدق واجب است نو اگر عمر و آمد تصدق بر من واجب است اگر هر دو آمد فرقی نمی کند با هم بیایند یا متعاقبا بیایند آیا دو تصدق بر من واجب است یا یک تصدق؟ من دو تکلیف و وجوب دارم یا یکی؟ اگر گفتیم هم در این صورت من یک تکلیف یا یک وجوب داریم این را اصطلاحاً می گویند تداخل اسباب یعنی یک مجعول && بیشتر نمی باشد اما اگر دو وجوب داشته باشم می شود عدم تداخل اسباب.

اگر گفتیم که ما دو تکلیف داریم یکی به خاطر آمدن زید و یکی هم بخاطر آمدن عمرو آیا در مرحله امتثال می توانم این دو تکلیف را با یک تصدق امتثال کنم یا خیر؟ باید دو تصدق بدهم اگر گفتیم می توانیم در مرحله امتثال با یک تصدق انجام دهیم این می شود تداخل در مسببات اگر باید دو تصدق بدهم و دو امتثال به یک تصدق حاصل نمی شود در اینجا می شود عدم تداخل مسببات.

شخصی که مغبون می شود حق فسخ دارد در جایی که احد المعوضین معیب می شود آن شخص حق فسخ پیدا می کند الان ما مالی را خریدیم که مخ هم مغبون شدیم و هم کالا معیوب است در اینجا یک حق فسخ داریم یا دو تا؟ اگر یکی باشد تداخل اسباب و اگر دو تا عدم تداخل در اسباب اس و در مقام اسقاط اگر یکی را اسقاط کردیم دیگری هم ساقط می شود که تداخل در مسببات می شود و اگر ساقط نشود می شود عدم تداخل در مسببات.

پس باید در دو مسئله بحث کنیم:

المسئله الاولى: تداخل فی الاسباب.

المسئله الثانية: التداخل فی المسببات.

ينبغي ذكر مقدمة تشتمل على امور:

الامر الاول:

ما که در حال بحث از تداخل و عدم تداخل است علی اقعهده بحث می کنیکه اشاره می کنیم که این قاعده چه می باشد اما اگر دلیل از خارج بگوید که تداخل میشود یاخیر این خارج ز بحث است مثلاً فقها فرموده اند در باب وضو ما دلیل داریم که تداخل در اسباب صورت می گیرد لذا اگر خوابید و قضاء حاجت هم کرد دیگر نیاز به دو وضو نمی باشد و یک وضو کافی است و برای هر دو کدام نمی خواهد دو وضو بگیرد. فارق از اینکه مثال دقیق است یا خیر در حد تقریب به ذهن مثال خوبی است. به دلیل خارجی ما می دانیم که یکی کفایت می کند.

تداخل در مسببات مثال غسل را زده اند که اگر چند غسل به گردنش بود با انجام یک غسل اغسال دیگر را هم امتثال کرده است یعنی چند تکلیف دارد اما در مقام امتثال می تواند به نیت ما فی الذمه یا همه اغسال یک غسل انجام دهد.

این جایی است که از بحث خارج است.

بحث ما این است که ما باشیم و این دو جمله ان جائک زید فتصدق علی زید ان جائک عمرو تصدق علی فقیر . مقتضی قاعده تداخل یا عدم تداخل در اسباب یا مسببات می باشد یا خیر؟ تداخل در مسببات را جایی بحث یم کنیم که در مقام قبل قائل به عدم تداخل در اسباب باشیم و اگر در مسئله اول تداخلی شدیم دیگر نوبته مسئله دوم نمی رسد و تسلمی و فرضی باید بحث کنیم.

الامر الثانی:

اگر ما بحث کردیم در این بحث و مسئله برای ما روشن نشد که مقتضای قاعده تداخل است یا عدم تداخل مقتضای اصل عملی چه می باشد؟ آیا مقتضای اصل عملی تداخل یا عدم تداخل در مسببات یا اسباب است یا خیر.

اما مقتضای اصل عملی در تداخل یا عدم تداخل اسباب:

تداخل اسباب. باید رجوع کنیم به اصل علمی که سه اصل فرض دراد استصحاب و براءت و احتیاط.

اگر آن سبب، سبب تکلیف بود که می دانم که وجوب تصدق داریم اما نمی دانم وجوب دوم را دارم یا خیر؟ براءت می گوید که جعل نشده است نتیجه می شود براءت که نتیجه آن با تداخل اسباب یکی است. استصحاب می گوید که جعل نشده است و چون استصحاب عدم حکم است جاری می شود.

در حکم وضعی من نمی دانم که مغبون شدم در ضمن این عبا معیوب شات هم گران به من فروخته است و این عبا من هم معیوب است من در اینجا یک حق فسخ داریم یا دو حق فسخ داریم؟ استصحاب می گوید که یک حق فسخ بیشتر نداری. می دانم خیار فسخ دارم اما نمی دانم که خیار عیب هم دارم یا خیر؟ استصحاب می گوید که نداری.

ما استصحاب را در شبهات موضوعیه عدمی و وجوبی جاری می دانیم اما در شبهات حکمیه یک مورد را جاری می دانیم یکی اینکه شبهه مفهومیه نباشد و مستصحاب امر عدمی باشد.

پس در مسئله اول براءت و استصحاب جاری است و نتیجه آن با تداخل اسباب یکی است.

اما در شک در امثال و تدخل مسببات:

سه اصل براءت و استصحاب و اصل احتیاط تمام اصلی است که در اصول داریم و تخییر برگشتش به براءت است و قاعده اشتغال همان اصالة الاحتیاط است با این تفاوت که شبهه در آ» موضوعیه است.

لذا تمام اصول عملیه در اصول این سه تاست.

براءت در نظر مشهور دو براءت عقلی و شرعی است. استصحاب یکی اصل بیشتر نمی باشد که شرعی استو احتیاط هم فقط اصل عقلی است. پس ما دو اصل عقلی داریم براءت عقلی و احتیاط و دو اصل شرعی داریم براءت شرعی و استصحاب. یک اصل عملی داریم که در شبهات حکمیه می آید که در اصول بحث نمی کنند که اصالة الطهارة باشد.

اما بقیه را در اصول بحث می کنند.

لذا اصول منحصر در همان سه تا است که گفته شده است که در شبهات حکمیه جاری می شود و در اصول هم بحث می شود.

فرض کردیم که در مسئله اول عدم تداخلی شدیم شک می کنیم که با یک تصدق امثال می شود هر دو یا خیر؟ مجرای احتیاط است چرا که با یک تصدق یقین داریم که یکی ساقط شد و شک داریم که امر اول امثال شد یا خیر؟ مجرای احتیاط است و چرا براءت جاری نمی شود این در بحث اصول عملیه می آید. استصحاب می کنیم بقاء تکلیف دوم را در نظر کسانی که در اینجا جاری می دانند.

ما دو اصل عقلی بیشتر نداریم قبح عقاب بلا بیان که براءت عقلیه است و وجوب دفع ضرر محتمل که موضوع احتیاط است. مرحوم صدر و ما براءت عقلی را قبول نداریم.

نتیجه می شود عدم تداخل مسیبات.

البته این مسئله را فرضی بحث کردیم چرا که در مقام قبل قائل به تدخل در اسباب شدیم.

الامر الثالث:

این که بحث از تداخل مسببات می کنیم تارة جزاء قابل تکرار است. مثل تصدق و اکرام و گاهها قابل تکرار نمی باشد مثل روزه این جمعه ای که می آید دیگه نمی شود روز معین را دو بار روزه بگیرد. فسخ هم اینطور است که بعد از فسخ اول دیگر عقدی نمی ماند که دوباره فسخ شود.

اما اگر قابل تکرار باشد در محل بحث داخل است اما اگر قابل تکرار نباشد تارة تعدد نتیجه دارد یعنی این دو جعل سبب لغو نمی باشد مثل اینکه یک شخصی که دو نفر را به قتل برساند قصاص قابل تکرار نمی باشد و نمی توان دوبار کشتش و نتیجه دارد اگر دو نفر را به قتل رساند و برای ولی هر دو مقتول حق قصاص بگذارند و مشخص است که دو مرتبه نمی توان قصاص کرد، اینجا حق الاقصاص فایده دارد مثلاً اگر یکی عفو کرد می تواند دیگری قصاص کند اگر اولی مطالبه پول کنند این اثر دارد و می تواند به هر دو پول دارد. این هم داخل بحث است در فسخ هم اینطور می باشد اگر این دو حق فسخ داشته باشد می تواند یکی را اسقاط کند و یکی را اعمال کند و می تواند برای عدم اسقاط هر کدام در خواست مبلغ کند.

اما اگر این تعدد نتیجه نداشته باشد اما تأکد دارد می دانید وجوب و حرمت شدت و ضعف را به معنایی دارد یک وجوب و حرمتی بیشتر از وجوب و حرمت دیگری است که ثمره شدت شدت عقوبت را می داند یا شدت استحباب را در اد&&& اگر کسی با ذات محرمی زنا کرد فلان عقوبت را دارد اگر دو بار زنا کرد در اینجا مثل قصاص نمی باشد که قابل اسقاط باشد چرا که تکلیف است و کسی نمی تواند این را اسقاط کند و دو بار هم که نمی تواند بکشد در اینجا می گویند که وجوب قتل تأکد پیدا می کند. فقهای ما در وجوب و حرمت تأکدی می باشند.

صورت چهارم که تعدد و نتیجه و تأکد ندارد مثل احکام غیر تکلیفیه مثلاً شخصی بر فعل حرام مکره شد مثلاً مکره شد در شرب خمر شارع ترخیص واقعی داده است در شرب خمر واقعا شرب خمر واقعا بر او مباح است مثل شرب ماء حال اگر مضطر بر

شرب خمر هم می باشد از طرفی مکره شده است و از طرفی هم مریضی دارد که اگر این شرب را نکند می میرد. نسبت به این شرب هم مکره است و هم مصطر اکراه سبب ترخیص است و اضطرار هم سبب الترخیص است در اینجا تأکد در ترخیص معنا ندارد یعنی حرمت برداشته می شود. این امثله از محل بحث خارج است.

پس یکی از سه امر که تکرار می پذیرد یا نتیجه دارد تکرار یا اگر نتیجه ندارد تکرار، تأکد دارد اینها در محل بحث است اما در غیر این موارد از محل بحث خارج است چرا که امتثال ندارد.

ما در فقه همیشه مطالبی را بحث می کنیم که مربوط به عقوبت و جزاء اخرت است لذا در موارد تأکد عقوبت در فقه بحث می کنیم. بحث از وجوب و حرمت برای فرار از عقوبت یا عقوبت بیشتر است.

المسئلة الاولى: فی التداخل فی الاسباب.

فرض کنید ما دو کلام داریم: «اذا جاء زيد فتصدق علی فقیر» و یک کلام دیگر اینکه: «ان جاء عمرو فتصدق علی فقیر» واضح است که هر کدام از «زید» یا «عمرو» بیایند یک صدقهبر من واجب است اما اگر هر دو معا یا تناوبا آمدند من در اینجا یک وجوب صدقه دارم که معنایش تداخل در اسباب است یا خیر دو صدقه دارم که به معنای عدم تداخل اسباب باشد؟

قول المشهور فی المسئلة: عدم التداخل.

مشهور متأخرین عدم تداخلی شده اند گفته اند که اگر هر دو شرط محقق شد چه معا و چه متناوبا ما دو تکلیف و دو واجب و وجوب داریم ولو این دو جزاء و دو واجب یکی می باشند من دو «وجوب تصدق علی فقیر» دارم. این مقتضای قاعده اولیه است. در بیان این قاعده اولیه توضیحات مختلفی دارند که اکتفا می کنیم به بیان مرحوم خوئی که بیان روشنی در اینجا دارند.

بیان المرحوم الخوئی فی کیفیة اقتضاء القاعدة الاولیة فی عدم التداخل:

ایشان می فرمایند به دو نکته ما این عدم تداخل را می فهمیم:

النکته الاولی: فی تعلیق الحكم، يفهم ان القید علت تامة للحکم.

که هر خطابیچه به صورت جمله شرطیه باشد وجه به آن صورت نباشد مثلاً مولا بگوید «تصدق عند مجيء زيد» یا «ان جاء زيد فتصدق» ظهور این خطاب در این است که این شرط و موضوع علت تامة است برای این حکم نه علت ناقصه چرا که اگر علت ناقصه بود و تامة بود آن جزء دوم ذکر می شد از این عدم ذکر این ظهور در علت تامة شکل می گیرد. در نظر ایشان این ظهور، اصطلاحاً اطلاق مقامی نمی باشد بلکه ایشان قائلند که این اطلاق لفظی است.

چون این شرط را از قیود تکلیف می دانند و تکلیف را مطلق می دانند لذا از اطلاق لفظی این استفاده را کرده اند. ما هم اگر شرط را از قیود موضوع و مطلوب منه بگیریم، باز موضوع مطلق است و از اطلاق موضوع می توانیم این علیة تامة را استفاده کنیم.

شما در این کلام «تصدق عند نزول المطر» می فهمید که «عند نزول المطر» صدقه واجب است یعنی نزول مطر علت تامة تصدق است عرف هم این را می فهمد یا در «صل عند الزوال» و «عند الغروب» همه می فهمند که زوال و غروب علت تامة برای وجوب نماز است.

النکته الثانية: أن الحكم ينحلّ عدد افراد الموضوع عند العرف.

نکته دومی که ایشان می فرمایند این است که هر خطابی چه به صورت شرطی و چه به صورت غیر شرطی ظهور در انحلال حکم به تعداد افراد موضوع دارد. شما از «اکرم العالم» می فهمید که اکرام تمام مصادیق «العالم» واجب است و این معنای انحلال را عرف می فهمد. حتی در قضایای عرفی هم این طور است مثلاً شخصی بگوید «النار محرقة» عرف می فهمد که همه افراد نار محرقه است. هر قضیه به تعداد افراد موضوع منحل می شود. اگر مولا گفت: «اکرم العالم» معنایش این است که اکرام تمام مصادیق عالم واجب است.

خوب بعد ایشان بعد از بیان این دو نکته می فرمایند: این دو ظهور هیچ تأملی در آن نمی باشد و جای هیچ شک و شبهه ای در آن نیست. وقتی این دو ظهور را کنار هم بگذارید می فهمید که «مجبیء زید» علت مستقلة است برای «وجوب تصدق»ی که مجعول است و «مجبیء عمرو» هم علت مستقلة ای برای «وجوب تصدق» که مجعول است، می باشد. هم اینطور این را هم می فهمید که حکم به عدد این افراد موضوع متعدد می شود «مجبیء زید» یک فرد دارد لذا یک وجوب دارد و «مجبیء عمرو» هم یک فرد دارد لذا یک وجوب دارد. این انحلال امری نمی باشد که مادر این موارد آن را نفهمیم.

«مجبیء عمرو» و «مجبیء زید» هر کدام علت مستقلة ای هستند و یک موضوع مجبیء زید و یک موضوع مجبیء عمرو است و به تعداد افراد موضوع هم که حکم منحل می شود.

این انحلال نکته اش این است که «عنوان موضوع» عنوان مشیر است به مصادیق و حکم در حقیقت حکم مصادیق است نه حکم معنا یا مفهوم یا طبیعی.

این بیان مرحوم خوئی^۱.

نقد کلام المرحوم الخوئی:

المناقشة الأولى فی النکة الأولى: أن معنى العلية التامة ليس تعدد المعلول و لو وردوا على المعلول معا.

اما مطلب اول ایشان که ظهور کلام در این است که هر کدام از این شروط علت تامه باشند.

^۱ البته بیان اول ایشان برای اثبات تعدد حکم و معلول کفایت می کرد یعنی ایشان با فرض اینکه در صورتی که هر دو علت با هم بیایند، هر دو باز علت تامه هستند همین کفایت می کند برای اینکه بگوییم دو حکم وجود دارد لذا نکته دوم نیاز نبود اگر چه بودنش غلط نمی باشد و ضرری نمی زند اما نبودش هم اثبات مطلوب می کند. (اواخر ت ب ک اص ۹۴/۱۱/۱۸) البته در روز بعد ایشان این را در کردند و فرمودند که به این مقدمه نیاز داریم چرا که کسانی که قائل به خطابات قانونیه هستند که گفته اند بعد از تحقق موضوع یک حکم کلی فعلی می شود و این حکم کلی منحل نمی شود و افراد مکلف می توانند با این یک حکم کلی و قانون موافقت کنند یا مخالفت کنند. ما یک قانون بیشتر نداریم و افراد متعدد می توانند با این قانون مخالفت کنند یا موافقت کنند. (ت ک اص ۹۴/۱۱/۱۹ دق ۴)

این را دقت کنید این مغالطه ای است که زیاد اتفاق می افتد که علت تامه گفته می شود اما در واقع به دو معنا می باشد و این علت تامه با علت ناقصه بودن قابل جمع است. در ضمن یک مثال این را توضیح می دهیم یک بار می گوییم «الف» علت تامه «جیم» است در «جیم» اشاره بهیک شخص و موجود خاصی نمی کنم مثل این که می گوییم: «نار علت تامه حرارت است» به یک حرارت خاصی اشاره نمی کنم. خوب معنای این جمله این است که «اگر نار محقق شد حرارت موجود می شود» و اینطور نمی باشد که باید «الف» موجود شود و یک ضمیمه ای دیگر هم بخواهد تا «جیم» محقق شود خیر نیاز به ضمیمه ندارد این معنای اول از علت تامه و مستقلة است.

یکبار می گوییم: «نار علت تامه این حرارت است» یعنی اشاره به فرد خاصی از معلول می کنم بین این دو خیلی فرق است در اولی اگر گفتیم علت تامه «جیم» است منافاتی نمی باشد که علت ناقصه «جیم» هم باشد مثل اینکه در خارج «جیم» معلول دو علت است یکی «الف» و یکی «ب» اگر هر کدام موجود شود «جیم» هم موجود می شود یعنی «جیم» دو علت تامه غیر منحصره داشته باشد اما فرض کنید که هر دو علت با هم ایجاد شدند سوال این است که علت تامه این «جیم» در اینجا چه می باشد؟ هیچ کدام. هر دو علت ناقصه است.

فرض کنید ما یک آبی داریم که اگر حرارت هزار درجه به او برسد درجه آب صد درجه می شود می دانید حرارت آب از ۱۰۰ درجه بیشتر نمی شود و بعد از آن بخار می شود. تارة این آب را در روی دو شعله ۵۰۰ درجه ای قرار می دهید که در این صورت دمای صد درجه آب معلول این دو حرارت است اگر آب را روی دو شعله هزار درجه ای بگذاریم و درجه آب بشود صد درجه، علت این دمای صد درجه چیست؟ هر دو. خوب به نحو علت تامه است یا به نحو علت ناقصه است؟ علت ناقصه.

این در فلسفه از مسلمات است که اگر دو علت تامه بر معلول واحد وارد شوند معا می شوند علت یعنی دیگر علت تامه نمی باشند و هر دو علت ناقصه می شوند^۱.

مثلا یکتیر همزمان به قلب و یکی به مغز وارد شود و هر دو علت مستقله ای می توانند باشند برای موت اما اصابت هر در یک زمان بوده است در اینجا علت موت چه می باشد؟ هر دو به نحو علت ناقصه.

این خیلی مغالطه می شود اینکه گفته می شود نار علت حرارت است به حرارت خاصی اشاره نمی کنیم و فرض این است که وجود نار برای وجود حرارت کفایت می کند اما همین نار با یک چیز دیگری همزمان موجب حرارت خاصی می شوند همین علت تامه در عین حالی که تامه است یعنی به تنهایی کفایت برای حرارت غیر خاص می کند در همین عین علت ناقصه است برای این حرارت خاصه چرا که به تنهایی موجب این حرارت خاص نشده است و همزمان با علت دیگری موجب این معلول و حرارت خاص شده است.

لذا علت تامه بودن با علت ناقصه بودن قابل جمع است. چون علت تامه است برای حرارت که شاره به حرارت خاصی نمی کنیم و علت ناقصه است نسبت به حرارت خاصه. لذا نار هم علت تامه است و هم علت ناقصه. چرا که تعریف علت ناقصه یعنی جزء العلة نه علتی که برای تحقق معلول به تنهایی کفایت نمی کند طبق تعریف اول از

^۱ اشکال نشود که این با قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» منافات دارد چرا که فرض شده است که این دو علت تامه هر دو موجب یک معلول شده اند چرا که در اینجا که گفته می شود که هر دو با هم وارد بر معلول شوند، دیگر هر کدام علت تامه نمی باشند بلکه علت ناقصه هستند. و در صورتیکه می گوئیم علت تامه هستند دیگر معلول آن ها وحدت شخصیه ندارد بلکه وحدت نوعیه دارد یعنی هر کدام علت یک حرارت می باشند که بین این دو حرارت فرق است و فقط وحدت نوعیه دارند نه اینکه وحدت شخصیه داشته باشند. وحدت نوعیه با تعدد می سازد. در آنجا هم که حرارت وحدت شخصیه دارد که حرارت خاص باشد دیگر این دو با هم علت تامه می باشند و هر کدام جزء العلة می باشند. لذا اگر منظور از حرارت، حرارت شخصی باشد که وحدت شخصی دارد دیگر این دو علت، علت تامه نمی باشند و هر کدام جزء العلة می باشند و اگر جایی را فرض کنیم که هر کدام از علل، علت تامه می باشند دیگر حرارتها وحدت شخصیه ندارند بلکه تنها وحدت نوعیه دارند.

علت ناقصه^۱، بین این دو علت تامه و ناقصه می توان جمع کرد اما طبق تعریف دوم از علت ناقصه^۲، روشن است که قابل جمع با هم نمی باشند.

پس چون موضوع تعریف علت تامه با موضوع تعریف علت ناقصه فرق می کند با هم جمع می شوند یعنی به این صورت که نسبت به یک شیء که طبیعی حرارت باشد علت تامه و همین نار نسبت به شیء دیگر که حرارت خاص و شخصی باشد، علت ناقصه باشد.

تطبیقها فیما نحن فیه:

از دو خطاب فهمیدیم که «مجیء زید» و «مجیء عمرو» هر دو علت تامه وجوب تصدق است - وجوب تصدق مجعول ماست - اما معنای آن این است که اگر هر دو معا در کنار هم ایجاد شوند هر دو علت ناقصه می باشند. این بیان در اعتباریات هم می آید و تابع اعتبار است لذا اگر شارع دو چیز را موضوع مستقل قرار داد منافات ندارد که هر دو با هم علت ناقصه باشند. لذا بحث در این است که اگر هر دو علت مستقلة بود، منطقی می توان نتیجه گرفت که اگر این دو موجود شد، ما دو وجوب و مجعول داریم؟ این نتیجه را نمی توانیم بگیریم. یعنی ایشان از این مقدمه از تعدد موضوع می خواهند تعدد حکم را استفاده کنند که این را گفتیم منطقی نتیجه نمی دهد.

پس ما قبول کردیم که هر دو «مجیء»، موضوع مستقل برای وجوب است اما معنایش این است که اگر هر دو با هم محقق شدند لزوماً موجب دو معلول و دو وجوب می شوند؟ خیر معنایش این نمی باشد. لذا ممکن است که معا محقق شوند، در عین حال یک معلول و وجوب حاصل شود.

در صورت وجود هر دو علت تامه به صورت تناوبی باز این بیان می آید چرا که باز حرارت بالفعل آب معلول هر دو است.

^۱ یعنی جزء العلة

^۲ علتی که به تنهایی محقق معلول نمی تواند باشد.

گفته نشود مراد ایشان از تحقق دو علت تامه، تحقق مقارن نمی باشد بلکه تحقق تناوبی مراد است چرا که اگر هم مراد چنین باشد باز بیان فرقی نمی کند و ضمن اینکه ایشان تصریح کرده اند که فرقی نمی کند که مقارنا محقق شوند یا متناوبا.

المناقشة الثانية في النكتة الثانية: ليس للانحلال هنا موضوعا لان المتعدد نفس الموضوع لا افراد.

اینکه فرمودند حکم به تعداد افراد موضوع منحل می شود ربطی به ما نحن فیه ندارد چرا که در اینجا شروط، - که در مثال ما «مجیء زید» و «مجیء عمرو» باشد - افراد موضوع نمی باشد بلکه خود موضوع می باشند و خود موضوع متعدد است انحلال یعنی چند فرد از افراد موضوع در خارج فعلی شود.

اگر ایشان بگویند که همانطور که افراد موضوع مورد تعدد حکم می شود تعدد خود موضوع هم موجب تعدد می شود اشکال می کنیم که این خود مدعی است که اگر موضوع حکم دو تا شد، حکم هم دو تا می شود یا خیر؟

تمام بحث در این است که بعد از تحقق این دو موضوع ما دو وجوب داریم یا یک وجوب. لذا می شود مصادره به مطلوب.

لذا فرمایش و بیان ایشان راقبول نمی کنیم.

هذا تمام الكلام في نقد كلام المرحوم الخوئي.

مختارنا: عدم التداخل.

ما عدم تدخلی هستیم و بیان خود را باید توضیح دهیم.

تحقیق المسئلة:

مقدمة: أن البحث في عالم الثبوت لا الاثبات.

این بحث کاملا ثبوتی است و اثباتی نمی باشد.

دقت کنید مرحوم نائینی قائل شده اند که هر حکم وضعی یا تکلیفی دو مرحله دارد جعل و مجعول.

مرحله جعل: جعل حکم کلی می باشد که نتیجه عملیه الجعل است که بعد از تشریع، این حکم کلی حاصل می شود مثل «يجب الحج على كل مكلف مستطيع» که مثال حکم تکلیفی می باشد و حکم وضعی مثل «الدم نجس».

فرق ما با مرحوم میرزا این است که ایشان می فرمایند در عالم اعتبار یک حکم کلی پیدا می شود ما می گوییم در عالم اعتبار این پیدا نمی شود حکم کلی امری است انتزاعی و واقعی نه اعتباری.

مرحله مجعول: عبارت است از یک حکم جزئی که دائماً موضوع آن شخص است حال یا شخص انسان یا شخص شیء. مثل «وجوب الحج على زيد» که «زيد» موضوع ما می باشد و مثل «نجاست هذا الدم». «هذا الدم» شخصی است و موضوع ماست. مجعول یعنی حکم فعلی که دائماً فعلیت حکم حدوثاً و بقاءً و انتفاءً دائر مدار فعلیت موضوع است. مجعول حکم شخصیی است که تابعی از فعلیت موضوع جعل است.^۱ خوب مشخص شد که ما یک جعل داریم و یک مجعول.

در بحث تداخل اسباب این مفروق عنه است که ما دو «جعل» داریم: «جعل وجوب التصديق عند مجيء زيد» و «جعل وجوب التصديق عند مجيء عمرو». این مفروق عنه است که دو جعل داریم و انما الکلام و تمام الکلام در این است که نتیجه این دو جعل، دو مجعول است یا خیر؟

دقت کنید که ما در اینجا - در جایی که شروط متعدد و جزاء واحد است - حالات مختلفی داریم در مثال خودمان توضیح می دهیم:

^۱ مرحوم آقای خوئی میفرمودند مجعولاً ریاست اعتباریو مرحوماً بقصد ریفرمودند که مجعولاً ریاستو همیما گفتیم که احکام تکلیفی میشوند از تعارض و واقعیت چرا که هما قائلیم تمام امور انتزاعی از امور واقعیم میباشند.

و در حکم وضعی حکم یا استانتزاعی و واقعیدر مثل جزئی تو شرطی تو مانعیتو صحتو فسادا ما در ملکیتو نجاستو زوجیتو سلطنتو بینونه... انتزاعنمیشوند اینها اعتباریم میباشند. چرا که اینها نجاستا ریاستا اعتباریها مرانتزاعی اینها انتزاعنمیشوند. ظاهراً با این ملکیتو زوجیتو در عالمواقتفا فینمیافتد. اینکها ریاستا اعتباری و همیو حقیقیو جدانما میباشند و برهانیندارد.

- یک حالت اینکه «مجیء زید» است و «مجیء عمرو» نمی باشد که در اینجا شکی نمی باشد که دو جعل است اما یک مجعول.
- یا بالعکس «مجیء عمرو» است و «مجیء زید» نمی باشد در اینجا هم دو جعل داریم و یک مجعول.
- یکبار هم اینطور است که بعد از «مجیء زید» من صدقه دادم و بعد عمرو می آید در این هم بحث نمی باشد که باید دوباره صدقه بدهم. یعنی یک مجعول دیگر محقق شد.
- انما الکلام در دو صورت است: اولین صورت این است که «مجیء زید» محقق شود و من صدقه ندهم تا «مجیء عمرو» محقق شود. در اینجا این سوال است که آیا آمدن دوم موجب مجعول دومی هم می شود یا خیر، همان مجعول اول باقی می ماند؟
- فرض دوم این است که هر دو با هم بیایند در اینجا یک مجعول پیدا می کنیم یا یکی؟

مخلص کلام که تمام بحث ما ثبوتی است نه اثبات کما اینکه ظاهر کلام مرحوم میرزا و مرحوم خوئی و آخوند این است که اثباتی است و دیگر اینکه مفروق عنه است که دو جعل است و تمام بحث در وحدت و تعدد مجعول است نه تعدد جعل کما اینکه مرحوم صدر گفته است.

البته مرحوم صدر مثال هم که می زنند تمام الاشکال را روی مجعول می برند. شاهد این که بحث ثبوتی است نه اثباتی این است که مرحوم خوئی هم گفته اند که فرقی نمی باشد که خطاب شرطی باشد یا خیر در حالی که اگر بحث اثباتی بود نحوه خطاب باید اثر داشت و فرق می کرد.

ذی المقدمة: أن المحذورين المقولين في صورة عدم التداخل كليهما مفقودان و هما:

خوب محذور «عدم تداخل» چه بوده است که این بحث را مطرح شده است؟

گفته اند که اگر «دو مجيء» باعث دو «وجوب تصدق» شوند، دو محذور پيش می آید:

المحذور الاول: أن عدم التداخل موجب لاجتماع المثلین المحال.

این دو «وجوب» در صورت آمدن هر دو، به طبیعت واحد که در مثال ما «طبیعی تصدق» باشد، تعلق گرفته است که معنایش تعلق دو طلب به یک طبیعت است و می شود اجتماع مثلین و این محال است. یعنی با توجه به اینکه جعلها متعدد است و موضوع هم در هر تکلیف غیر دیگری است یعنی موضوعها هم متعدد است، اگر بخواهد این دو موجب دو مجعول شود معنایش دو وجوب فعلی جزئی است که هر دو بر طبیعت تصدق تعلق گرفته است. و این اجتماع مثلین است.

المحذور الثاني: أن تعدد المجعول موجب لكون المطلوب تعدد «صرف الجود» و ليس بقدر.

وقتی طلب و وجوب تعلق گرفته است به تصدق مطلوب ما چیست؟ مطلوب ما «صرف الوجود» است نه «مطلق الوجود» طلب اول و طلب دوم به «صرف الوجود» طبیعت» تعلق گرفته است یعنی تکلیف تعلق گرفته است به طبیعتی که تحقق آن به نحو صرف الوجود از ما خواسته شده است در حالیکه صرف الوجود قابل تعدد نمی باشد. چرا که «صرف الوجود» یعنی «وجود ناقض عدم» و وقتی وجود اول محقق شد، ناقض عدم شد لذا دیگر محال است که وجود دوم ناقض عدم باشد در نتیجه من و هر کس دیگر نمی تواند، صرف الوجود دیگری را ایجاد کند. نتیجه چنین امری تعلق تکلیف به امر غیر مقدور و تکلیف به ما لا یطاق است.

این مشکل، مشکلی است عقلی و شارع هم نمی تواند در صورت بروز این مشکل، تداخل در اسباب کند. البته توجه کنید مجعول به دست شارع نمی باشد بلکه جعل به دست شارع است بخاطر اینکه تابع تشریع است و تشریع هم فعل مولا است. مولا می تواند تشریع نکند اما اگر دو تشریع کرد دیگر نمی تواند که مجعولش را با جعلش تطبیق نکند. جعل متعدد باشد و در عین حال مجعول واحد باشد.

این دو محذور است که گفته شده است که اگر بتوانیم این دو شبهه را حل بکنیم مشکل حل می شود و تداخلی می شویم.

اگر این دو مشکل حل شود با توجه به اینکه فرض کردیم که تمام محذور این دو محذور است و محذور دیگری در کار نمی باشد، تداخل ممکن می شود چرا که قاعده کلی این است که ما دو تشریع داریم و در نتیجه دو جعل داریم چرا که جعل دائما تابع تشریع است. وقتی دو جعل داشتیم یعنی دو موضوع داریم. فعلیت موضوع فعلیت جعل و تحقق مجعول است.

این دو محذور هیچ کدام تمام نمی باشد.

المناقشة فی المحذور الاول: لا یجتمع المثلان، لأن المطلوب معدوم دانما.

اما محذور اول که قائل بود در اینجا در صورت عدم تداخل موجب اجتماع مثلین می شود و این محال است.

اینجا اجتماع مثلین اصلا پیش نمی آید.

ما ها قائلیم که «طلب»، معنایش: «السعی نحو المطلوب» است.

طلب به دو قسم است: طلب تکوینی و طلب انشائی. وقتی مولایی به عبدش می گوید: «اذهب» این تلفظ و فعل گفتاری او طلب انشائی است اما وقتی مولا به عبدش می گوید: «اذهب غدا». این تلفظ انشاء است اما طلب انشائی نمی باشد فردا که نمی آید همان انشاء و تلفظ دیروز، امروز واقعا متصف می شود به «طلب انشائی» که همان مجعول است یعنی مجعول عبارت است از «انشاء» متصف به طلب انشائی است یعنی واقعا اتصافش حاصل می شود اما متصف همان شیء دیروزی است یعنی دیروز حاصل شده است اما اتصاف امروز است. مولا در مقام تشریع فرموده است «تصدق عند مجيء زيد» و بعد فرموده است: «تصدق عند مجيء عمرو» هر کدام یک انشاء مجزا است اما طلب انشائی نمی باشد. مطلوب در هر دو «صدقه دادن» است. گفته شد در طلب انشائی و تکوینی، مطلوب دائما معدوم است. تا می رسد به تحقق این دو موضوعها که معدوم

است یکی «مجویء زید» و دیگری «مجویء عمرو» وقتی «زید» آمد این انشاء که طلب انشائی نبود بعد از آمدن زید، همان انشاء می شود «طلب انشائی» بار دوم هم گفته بود «تصدق عند مجیء عمرو» تا «عمرو» خارجا نمی آید همان انشاء دوم از آن مجیء عمرو متصف می شود به «طلب انشائی» که همان مجعول است.

این دو طلب انشائی، یکی انشاء اول و یکی هم انشاء دوم با توجه به اینکه مطلوبشان معدوم است، کجا اجتماع مثلین است؟! فرق نمی کند که باهم بیایند یا متناوبا بیایند چون مطلوب معدوم است لذا دیگر اجتماع مثلین نمی باشد. این دو مجیء اثرشان «اتصاف انشاء» قبل از وجودشان، به «طلب انشائی» است. پس ما دو «طلب انشائی» داریم که مطلوب منه ما یک نفر است که جناب زید باشد. این اشکالی ندارد می توانیم که یک مطلوب منه داشته باشیم و صد طلب باشد مثلا مولا از زید صد طلب داشته باشد. خوب دو «انشاء» زمان و عصر تشریع محقق شد در کجا؟ نمی دانیم ولی می دانیم تشریع محقق شد. خوب در هزار سال بعد از عصر تشریع که «زید» آمد الان آن «انشاء» هزار سال قبل، متصف می شود به «طلب انشائی». زمانی که «عمرو» هم آمد «انشاء» دوم هزار سال قبل هم الان می شود طلب انشائی.

۱ المناقشة فی المحذور الثانی: أن المطلوب، ایجاد الطبیعی لا صرف الوجود.

محذور دوم این بود که مطلوب و متعلق تکلیف «صرف الوجود» طبیعت است که در مثال ما «صرف الوجود طبیعت تصدق» می باشد و «صرف الوجود» متعدد نمی شود و یک طبیعت نمی توانند دو «صرف الوجود» داشته باشد لذا من قدرت بر اتیان امر مولا را ندارم و تکلیف به آن می شود «تکلیف به ما لا یطاق».

این محذور هم تمام نیست. در بحث تعلق امر که آیا امر تعلق میگیرد به «طبیعی» یا «فرد» و اگر به «فرد» تعلق می گیرد به «صرف الوجود» تعلق می گیرد یا به «وجود فرد» در آنجا گفتیم که ما ها از کسانی هستیم که گفتیم مطلوب به طلب انشائی نه طبیعت است و نه فرد و نه صرف الوجود بلکه «ایجاد الطبیعة فی الخارج» مطلوب است. مولا

که می گوید: «صلّ» طلبی دارد از من که مطلوب این طلب انشائی «ایجاد طبیعی صلاة فی الخارج» است بلکه گفتیم که ایجاد دو صورت دارد تارة یک ایجاد را محقق می کنیم در خارج و تارة چند ایجاد را در خارج ایجاد می کنیم ایجاد بعد از ایجاد. به عبارت دیگر مطلوب یک ایجاد است یا دو ایجاد یا چند ایجاد؟ این در جایی که ایجاد قابل تکرار است مثل تصدق و صلاة و .. اثر دارد بخلاف جایی که ایجاد قابل تکرار نمی باشد مثل قتل. خوب در جایی که ایجاد قابل تکرار می باشد، کدام مطلوب مولا است؟ گفتیم که ایجاد واحد کفایت می کند. می گوئیم که از اطلاق مقامی استفاده می کنیم «یک ایجاد» مطلوب مولا است یعنی از اینکه فقط فرموده اند «صلّ» و نفرموده اند: «صل مرتین یا مرات» مشخص می شود که مطلوب مولا یک ایجاد است.

ما در اینجا دو «طلب و وجوب تصدق» داریم. یک طلب به «ایجاد تصدق عند مجيء زید» تعلق گرفته است و یکی هم به «ایجاد تصدق عند مجيء عمرو» مطلوب در این دو، صرف الوجود طبیعی تصدق یا صرف الوجود ایجاد نمی باشد بلکه «ایجاد طبیعی تصدق» را از ما خواسته است. یعنی مولا از ما دو «ایجاد طبیعت تصدق» را خواسته است اما موضوع یکی «مגיע زید» است و موضوع دیگری «مגיע عمرو» می باشد. لذا اگر زید آمد و من امتثال کردم و طبیعی تصدق را ایجاد کردم و بعد عمرو آمد من باید ایجاد صدقه کنم اما اگر قبل از صدقه دادن، عمرو هم بیاید آیا باید در مقام امتثال دو صدقه بدهم یا نه مربوط به این است که ما در مسباتت داخلی شویم یا خیر.

پس مطلوب در طلب انشائی صرف الوجود نمی باشد بلکه «ایجاد طبیعی» است.

اگر این محذور دوم تمام بود معنایش این بود که هر دو با هم و مقارنا فعلی نمی شوند چرا که قبلاً گفتیم که اگر در فعلی شدن یک تکلیف، تکلیف به غیر مقدور پیش آید آن تکلیف فعلی نمی شود و اگر در فعلیت هر دو مقارنا و معا تکلیف به ما لا یطاق حاصل شود، هر دو معا و متقارنا، فعلی نمی شوند.

پس در ناحیه اسباب عدم تداخلی شدن، محذوری ندارد. لذا ما هم در ناحیه تداخل در اسباب ما ها عدم تداخلی هستیم چرا که:

اولا: از یک طرف قاعده ای وجدانی داریم یعنی وجدان ما حکم می کند که در هر جایی موضوع هر حکمی که فعلی شد حکم و جعلی هم فعلی می شود خوب مفروق عنه بود که دو جعل داریم یعنی در مثال ما تکلیف تعلق گرفته است به ایجاد اما دو طلب تعلق گرفته است یکی «عند مجیء زید» و یکی هم «عند مجیء عمرو». و در اینجا دو موضوع هم فعلی شد لذا دو حکم هم باید فعلی شود و دو مجعول داشته باشیم.

البته همانطور که اشاره شد، این قاعده وجدانی بود و برهانی بر اثبات آن اقامه نشده است.

ثانیا: تنها می ماند دو محذوری که در فعلیت دو حکم و دو مجعول بود که یکی «اجتماع مثلین» و دیگری «عدم امکان تعدد در صرف الوجود طبیعی» بود، که این دو محذور را هم جواب دادیم و گفتیم که وارد نمی باشد.

ثالثا: و این را هم توافق کردیم که محذوری غیر این دو محذور نمی باشد چرا که ما فقط محذور گفته شده را ابطال کردیم و اثبات کردیم که محذور و مانع گفته شده، مانع نمی باشد اما اثبات نکردیم که مانعی دیگری ندارد ممکن است که مانعی باشد و به ذهن ایشان نرسیده باشد^۱. لذا فقط در صورت این توافق است که می توانیم به نتیجه دلخواه که اثبات عدم تداخل است برسیم.

بله این توافق اثری بیش از اثبات مدعای ما ندارد و الا که توافق ما اثر در واقع نمی گذارد و موانع را که از میان نمی برد.

رابعا: این محذور را که ممکن است دو موضوع به نحو علیت ناقصه عمل کنند و در عین حالیکه دو جعل است و دو موضوع، موجب یک مجعول شوند این را هم قبول نکردیم چرا که ما موضوع را علت نمی دانیم چرا که در نظر ما مجعول همان انشاء می باشد که با فعلی شدن موضوع، به مجعول و طلب انشائی متصف می شود لذا این

^۱ اشکال نشود که این مسئله در تمام موارد می آید به این بنیاد که ما ادعا می کردیم محذور را ابطال می کنیم اما اثبات نمی کنیم که محذور دیگر نیست. اشکال این اشکال در بعضی موارد دارد و این است که چرا در بعضی از اوقات و ایتدای یک مذهب ظاهر شمس طلبیر می گوید که محذور اثر ابطال کردیم لذا ظاهر بر این می شود، حجت.

موضوع مبدأ وجود این طلب انشائی نبوده است و علت یعنی مبدأ وجود یعنی قبل از اینکه این موضوع فعلی شود این انشائی که با آمدن موضوع متصف به «طلب انشائی» می شود، وجود داشته است و ضمن اینکه رابطه علی و معلولی بین او وجود است و این اتفاقی است که انشاء و عملیة الجعل امر حقیقی نمی باشد.

در نتیجه دو جعل مستلزم دو مجعول می شود. و با بیانی که در موضوع گفتیم و اینکه آن را علت نمی دانیم مشخص شد، که نه تنها عدم تداخل محال نمی باشد بلکه متعین است و تداخل محال است. چرا که وقتی گفتیم که مفروق عنه است که انشاء دو تاست و مجعول همان انشاء است که بعد از فعلیت موضوع همان انشاء متصف به طلب انشائی و مجعول می شود، خوب انشاء که دو تا بود، مجعول هم دو تا می شود لا محاله.^۱

پس در حقیقت دلیل ما وجدان است نه اینکه بر این مسئله ما برهانی داریم چرا که ما فقط محذورات عدم تداخل را ابطال کردیم اما آن را اثبات نکردیم چرا که هم تداخل محذوری ندارد و هم عدم تداخل محذوری ندارد. اما ما به وجدان خود عدم تداخل را اختیار کردیم. ضمن اینکه اصلاً این مسئله برهانی نمی تواند باشد چرا که امری است واقعی و امر واقعی راهی جز وجدان ندارد و برهان بردار نمی باشد.

دقت کنید بحث در این است که اگر دو جعل داشتیم و شرط هر دو فعلی شد، ما دو مجعول داریم یا خیر؟ اما ظهور ادله چه می گوید این بحث اثباتی است.

بحث اثباتی مهم نمی باشد چرا که بحث اثباتی این مسئله، اصولی نمی باشد چرا که محذورها جواب داده شد و محذوری ندارد که ما عدم تداخلی شویم و تداخل هم که محذوری ندارد خوب کدام واقع شده است؟ استظهار از ادله کار فقیه است. اما این دیگر بحث اصولی نمی باشد و بحث فقهی است.

^۱ اشکال نشود پس اگر موضوع علت تامه نمی باشد پس چرا به بیان مرحوم خوئی در نکته اول در بیان اثبات عدم تداخل، اشکال کردید؟ ما به استدلال ایشان اشکال کردیم که موضوع را علت تامه می دانست یعنی با فرض اینکه علت تامه است اشکال کردیم.

ضمن اینکه اصلاً ظهور دلیل نمی تواند اینجا مشکلی را حل کند چرا که خطاب تبلیغ دائماً ناظر به مقام جعل است نه مقام مجعول لذا نهایتاً خطاب تبلیغ به ما می گوید که دو جعل داریم یا یک جعل خوب دو جعل باشد اثبات نمی کند که دو مجعول است، لذا اصلاً نمی توان از لسان ادله فهمید که دو مجعول داریم یا خیر.

هذا تمام الكلام فی المسئلة الاولى.

المسئلة الثانية: فی تداخل المسببات و عدمه.

در این مسئله بحث این است که ماکه دو وجوب داریم در مرحله امتثال دو بار باید صدقه بدهیم یا خیر یک تصدق کفایت از هر دو تکلیف می کند و امتثال هر دو مجعول را کرده ام؟ دو «تصدق» انحائی دارد: یکی این که به یک فقیر دو بار صدقه بدهم. یا به دو فقیر صدقه بدهم. یکره دیگر این است که دو تصدق را به یک ایجاد، ایجاد کنم مثلاً زید و عمرو هر دو فقیر می باشند و یک وکیل مشترک در اخذ دارند. به وکیل می گویم این پول را می دهم برای هر دو. در اینجا به یک ایجاد دو تصدق می کنم.

دقت کنید که بعد از فراغ از عدم تداخل از اسباب، نوبت به این بحث می رسد. ما قائل به عدم تداخل در اسباب شدیم و به این مسئله رسیدیم که آیا دو تصدق نیاز است یا یک تصدق کفایت می کند.

مقتضای قاعده، تداخل است یا عدم تداخل؟

فی الجملة تداخل مسببی مشکلی ندارد مثلاً مولا گفته است: «اکرم هاشمیا» و بعد دوباره فرمودند: «اکرم فقیرا». شخصی «فقیر هاشمی» را اکرام می کند و تکلیف از او ساقط می شود. در اینجا کسی اشکال نکرده است. یعنی گفته اند که در اینجا مشکلی ندارد و امتثال هر دو تکلیف است. و جای شبهه ای در کفایت امتثال نمی باشد. یا مثل کسی که گفته است که من نذر می کنم که دو رکعت نماز بخوانم. بعد این شخص به برای اداء نذر خود، نماز صبح می خواند که در این صورت هر دو وجوب یعنی وجوب اداء نذر و وجوب نماز صبح امتثال کرده است.

۱ یا مثلاً نذر می کند که روز جمعه را روزه بگیرد و در روز جمعه روزه قضاء می گیرد. این کفایت از هر دو می کند و کسی اشکال نکرده است.

در نماز ظهر و عصر متعلقها دو تاست نه یکی. متعلق «نماز ظهر» نماز چهار رکعتی به نیت ظهر است و در نماز عصر نماز چهار رکعتی به نیت عصر است خوب مشخص است که هر کدام از نمازهای مصداق یکی از متعلقها می باشد و نمی توانند متعلق دیگری باشد. بخلاف تصدق که در هر دو تصدق است.

قول المشهور: عدم التداخل بوجوه منها:

مشهور بین متأخرین عدم تداخلی هستند وجوهی ذکر شده است که ما کفایت می کنیم به دو وجه:

وجه المرحوم الخوئی^۲: قاعدة الاشتغال.

دلیل ایشان قاعده اشتغال است که یک قاعده عقلی است. به این صورت که من دو تکلیف به «تصدق» داشتیم که یک تصدق کردم یقین دارم که یکی ساقط شد خوب دومی ساقط شده است یا خیر؟ احتمال دارد که ساقط شده باشد و احتمال دارد که ساقط نشده باشد «قاعده اشتغال» می گوید که اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد لذا باید یکبار دیگر صدقه بدهد.

این فرمایش مرحوم خوئی.

المناقشة الاولى: أن الاتيان الاول، مصداق للمأمور به الاول و الثاني، احراز الإمتثال، رافع موضوع الاشتغال.

این رادقت کنید «قاعده اشتغال» درست است که حکم به تعدد امتثال می دهد اما این قاعده مال جایی است که احراز امتثال نکنیم و در اینجا وجدان می کنیم که امتثال کردیم و امتثال یعنی «اتیان متعلق تکلیف و ایجاد مصداق مأمور بهدر خارج» مگر من مصداق مأمور به اولو دوم را ایجاد نکردم؟! چرا که در هر دو مأمور به «تصدق علی

^۱ چهارشنبه ۹۴/۱۱/۲۱.

^۲ مصابیح ۲ ص ۳۲

فقیر» بود اما در هر کدام مشروط به موضوعی بود که از قیود متعلق نبود از قیود موضوع بود.

آیا در تعبدیات هم این را می گوئید؟ ما یک «موافقت» و «امثال» داریم و یک «مخالفت» و «معصیت» داریم. «موافقت» یعنی «اتیان مصداق مأمور به» است و «امثال» یعنی «اتیان مأمور به به داعی امثال» است. در توصلیات «موافقت» لازم است و در تعبدیات «امثال» نیاز دارد. اگر در توصلیات می گوئیم امثال منظور ما موافقت است. اما در تعبدیات موافقت به امثال است. لذا در تعبدیات مراد از موافقت امثال است و در توصیلیات مراد همان موافقت است.

پس ما احراز کردیم که «تصدق» اتیان شده، «تصدق» ما هم مصداق مأمور به در تکلیف اول است و هم مصداق مأمور به در تکلیف دوم است.

لذا نوبت به شک نمی رسد که موضوع «قاعده اشتغال» باشد. اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد نه دو فراغ و نه هر کدام فراغ مستقلى می خواهد و هیچ قاعده و دلیلی نداریم که هر تکلیف فراغ مستقلى می خواهد. لذا ما یقین به اشتغال داریم لذا یقین به فراغ هم حاصل شده است.

المناقشة الثانية: ليس هذا موضوعا للاشتغال مع أن رفع الشبهة بيد الشارع.

سلمنا که شک کردیم که آیا تکلیف دوم ساقط می شود یا خیر؟ یک تکلیف ساقط شد یا دو تکلیف؟ اینجا مجرای «برائت» است نه قاعده اشتغال. گفتیم که شک در بقاء تکلیف وقتی مجرای قاعده اشتغال است که رفع شک و شبهه وظیفه مولا و شارع نمی باشد. مثل اینکه اذان ظهر را گفته اند و یک ساعت گذشته است و من شک دارم که نماز ظهر خوانده ام یا خیر؟ اینجا مجرای قاعده اشتغال است چرا که وظیفه شارع در این مورد رفع شک من نمی باشد و اگر از شارع هم سوال کنم که من نمیدانم نماز ظهر را خوانده ام یا خیر، می تواند بگوید که به وظیفه ات عمل کن و لازم نمی باشد که رفع شبهه کند.

اما درجایی که رفع شبهه به دست مولا است مثل جایی که میتی مرده است و بر من واجب است که نماز بخوانیم و صبی ممیز رفت بر این میت نماز خواند و لا محاله شک می کنیم وجوب نماز میت باقی است یا خیر؟ چرا که هم احتمال می دهیم که نماز ممیز کفایت کند و هم احتمال می دهیم شرط سقوط تکلیف این است که بالغ نماز بخواند. در اینجا وظیفه شارع است که رفع شبهه کند. لذا شارع نمی تواند بگوید که به من مربوط نمی باشد.

لذا اینجا دیگر مجرای قاعده اشتغال نمی باشد و مجرای براءت است لذا اگر من شک کنم که بعد از خواند صبی آن تکلیفی که قطعاً بر من فعلی شد یا خیر؟ رجوع می کنم به براءت چرا که وظیفه شارع است که رفع شبهه کند و فرض این است که از طرف شارع هم بیانی نرسیده است و هر جا اصل مؤمن جاری شود وارد است بر قاعده عقلی منجز.

ما نحن فیه مثل نماز میت است قبل از تصدق یقین داشتم که دو تکلیف داریم به دو تصدق بعد از یک تصدق نمی دانم که تکلیف دوم ساقط شد یا خیر؟ در اینجا وظیفه شارع است که رفع ید کند. لذا رجوع می کنم به براءت چرا که حدیث رفع اینجا را می گیرد. موضوع قاعده اشتغال شکی است که رفع آن شبهه و شک به ید شارع است.

شارع بیکار نمی باشد که بنشیند و تمام شبهات ما را رفع کند.

دقت کنید تمام شبهات مربوط است به مجعول اما این منشأ شبهه تارة «جعل» است و تارة «امور خارجی» است و تارة امری است که رفع شبهه به ید شارع نمی باشد. در مورد اول مجرای قاعده «براءت» است و در دو مورد دیگر مجرای قاعده «اشتغال».

بله ممکن است که شبهه استصحاب بقاء تکلیف باشد که در این صورت دیگر براءت جاری نمی باشد. این را ما جاری نمی دانیم کما اینکه مرحوم خوئی هم جاری

ندانسته اند چرا که شبهه، شبهه حکمیه است. بله اگر جاری بود هم حاکم بر برائت بود و هم وارد بر اشتغال چرا که ایشان اصل موافق طولی را جاری نمی داند. لذا قاعده اشتغال جاری نمی شود.

الوجه الثانی للصدر علیه السلام:^۱ استحالة اجتماع المثليين، مانعة من تعلق التكليف على الواحد فيكون الثاني مقيد بقيد يباين الاول منه.

ایشان مطلبی را بر اساس مبنای خودشان اختیار کرده اند. گفته اند که دو تکلیف به متعلق واحد تعلق نمی گیرد به خاطر محذور «اجتماع مثلیین» لذا باید متعلقها به صورتی باشد که بر هم منطبق نشود یعنی دائماً یکی قیدی دارد که از دیگری جدا می شود یعنی در مثال ما اصل دو خطاب این طور بوده است: «ان جائك زيد فتصدق على فقير» و «ان جائك عمرو فتصدق على فقير مرة اخرى». لذا باید قیدی اضافه شود که آنها را مابین کند لذا در اینجا حتماً قیدی دارد لذا باید عدم تداخلی شویم چرا که متعلقها متباین می باشد و تداخل اصلاً محال است در نظر ایشان.

بله اگر به دو عنوان تعلق گیرد که به صورت عموم و خصوص من وجه است مشکلی ندارد.

مناقشة: ليس هذا الموضع، موضوعاً لاجتماع المثليين.

بله اگر با مبنای ایشان جلو رویم فرمایش ایشان درست است اما ما ها قائلیم که تعلق طلب متعدد و دو تکلیف به متعلق واحد ذاتاً، محذوری ندارد و اجتماع مثلیین پیش نمی آید مثلاً مولا بگوید: «صل عند الزوال» و «صل عند مجيء زيد» لذا بعد از زوال و آمدن زيد می توانم یک نماز بخوانم با این تفاوت که باید قصد امتثال هر دو را بکنم البته اگر قصد امتثال معتبر باشد.

ان قلت: على هذا الامر الثاني يكون لغوا.

اگر امتثال دائماً به یک اتیان حاصل می شود، امر به متعلق برای بار دوم لغو می شود؟

^۱ بحوث ۳ ص ۱۹۸.

قلت: الثمرة حاصله عند تحقق موضوع واحد منهما بعد اتیان احدهما.

ثمره در اینجا مشخص می شود که بعد از زوال نماز بخوانم و بعد زید بیاید باید دوباره نماز بخوانم یا اینکه من دو تکلیف تعبدی دارم و قصد امتثال یکی را می کنم در این صورت باید یکبار دیگر مصداق مأمور به را ایجاد کنم^۱.

اما در صورتی که یکی باشد و دیگری نباشد دیگر ثمره ندارد چرا که مولا می توانست با یک جعل هر دو موضوع را بیان کنند بگویند: «ان جائك زید او زالت الشمس صل» در این صورت باز در جایی که یکی بود و نبود حکمش مشخص بود اما باز تکلیف در جایی که با هم متناوبا می آیند با این جعل واحد هدف مولا حاصل نمی شود چرا که در صورتیکه جعل واحد باشد به همان بیانی که گفته شد اگر زوال بشود و صدقه بدهد و بعد زید بیاید دیگر صدقه ندارد.

لذا ما در اسباب عدم تداخلی هستیم و در مسیبات تداخلی می باشیم.

نتیجه این که خود این جمله شرطیه مفهوم ندارد اما نوعا مقارناتی دارد که عبارت باشد از تحدید یا اطلاق مقامی و علم خارجی که این ها هستند که باعث می شوند ما از جمله شرطیه چیزی بفهمیم که دیگران نام آن را مفهوم گذاشتند.

هذا تمام الکلام فی التنبیه السابع و مسئله مفهوم الشرط.

الفصل الثانی: مفهوم الوصف.

آیا «جمله وصفیه» مفهوم دارد؟ مولا گفته است: «اکرم العالم العادل». مفاد این کلام عبارت است از: «وجوب اکرام عالم عادل». آیا این کلام بر «عدم وجوب اکرام عالم غیر عادل» دلالت می کند؟ اگر دلالت کرد یعنی جمله وصفیه مفهوم دارد و اگر دلالت نکرد یعنی جمله وصفیه مفهوم ندارد.

^۱ البته ما قصد امتثال را شرط نمی دانیم و فقط قائلیم که عمل باید قریبی باشد، لذا اگر برای اولی هم قصد امتثال کرد باز کافی است چرا که قصد امتثال تکلیف اول عمل را قریبی کرده و این عمل قریبی صلاحیت برای مصداقیت دومی هم دارد، لذا باز کافی است. بخلاف کسانی که قصد امتثال را سبب جداگانه ای - غیر از قریبی بودن عمل - می دانند.

دقت کنید اگر از این کلام استفاده شود که «اکرام غیر عالم عادل» واجب نمی باشد این دیگر ربطی به مفهوم لقب دارد نه مفهوم وصف لذا از بحث ما خارج است.

خوب آیا این «جمله وصفیه» مفهوم دارد یا خیر نسبت به جایی که قید منتفی می شود، ساکت است؟ اگر ساکت باشد یعنی مفهوم ندارد.

قبل از ورود به مسئله مقدمه ای در توضیح جمله وصفی.

مقدمة: فی حقیقة الوصف الاصولی.

وصفی که در اصول گفته می شود مساوی نعت در نحو نمی باشد بلکه اعم است اگر گفت شد: «سلم علی العالم ماشیا». بنا بر اینکه این «ماشیا» حال برای عالم یا فاعل باشد. در اینجا در نحو حال است اما در اصول داخل در مفهوم وصف است.

حال که مقصود از «وصف اصولی» اعم از نعت در نحو شد میگوییم مراد از وصف، قیود موضوع استبه هر نحوی که بیان شود و بحث در این است که اگر آن قیود منتفی شد حکم منتفی می شود یا خیر؟

«موضوع» یعنی امری که فرض وجود آن شده است که لازمه آن این است که فعلیت حکم منوط بر فعلیت آن است. احکام تکلیفی، علاوه بر «موضوع»، دائما «متعلق» هم دارند که عبارت باشد از «فعل اختیاری».

پس در حکم تکلیفی ما یک «حکم» و یک «متعلق» و یک «موضوع» داریم مثلا مولا گفته است: «اکرم العالم» حکم «وجوب» است و متعلق الحکم «اکرام العالم» است که فعلی است اختیاری و یکی از موضوعات هم «مکلف» است و یکی هم «عالم». یا مثلا در «لا تکذب» ما یک حکم داریم که «حرمت» باشد و «کذب» متعلق است و موضوع ما هم که در اینجا یک موضوع بیشتر نمی باشد، عبارت است از «مکلف». فرض وجود یعنی اگر آن موضوع باشد آن حکم می باشد. سوال رفقا&&&

خوب قیودی که در کلام می آید یا قید حکم است یا قید متعلق است و یا قید موضوع به مثالهای زیر توجه کنید:

قید الحکم: در مثال «ان جائک زید فاکرمه» که «ان جائک زید» قید حکم است. و در این مثال: «اکرام زید واجب عند مجیئه»، «عند مجیء زید» قید حکم و وجوب است. **قید المتعلق:** در مثالهای «الحج عند الاستطاعة واجب» یا «الصلاة عند الزوال واجبة». این «عند الاستطاعة» و «عند الزوال» قید متعلق است.

قید الموضوع: در مثال «الحج واجب علی المکلف المستطیع». این «المستطیع» قید موضوع است که موضوع مکلف باشد.

در حکم وضعی که می گوئیم «الدم» یا «الخمیر نجس» دم و خمیر اصطلاحاً موضوع می باشد اگر گفتیم: «الخمیر المتخذ من العنب نجس» اینجا موضوع، «خمیر» است و قید، «المتخذ من العنب» می باشد که اگر این قید منتفی شد، نجاست برداشته می شود یا خیر؟

در بحث جمله وصفیه فقط در جایی که قید، قید «موضوع» باشد داخل بحث است یعنی در آنجا بحث می کنند که اگر قید موضوع منتفی شد حکم هم منتفی می شود یا خیر؟ بخلاف جائی که قید، قید حکم یا قید متعلق باشد که خارج از بحث می باشد.

لذا از میان مثالهای بالا، فقط مثال آخری داخل در بحث می باشد: «الحج واجب علی المکلف المستطیع». آیا این جمله، مدلول مفهومی دارد یا خیر؟

ينبغي التنبيه على امرين:

در اینجا دو مطلب باید ذکر شود:

الامر الاول: المراد من الوصف، قيد الموضوع لفظاً لا لباً.

اشکال اول اینکه ما طبق مبنای خودمان اصلاً قید حکم نداریم. لذا مثال اول «الحج واجب عند الاستطاعة»، «عند الاستطاعة» لباً قید مکلف و موضوع است بخلاف مشهور که آن را قید حکم می دانند یعنی کلام در حقیقت اینطور بوده است: «المكلف المستطيع يجب عليه الحج». لذا به نظر می رسد که باید طبق مبنای ما قید موضوع و آنچه که در نظر مشهور قید حکم است، داخل بحث باشد لذا هم مثال اول و هم مثال سوم باید در نظر ما در بحث داخل باشند.

جواب اینکه ما که گفتیم قید حکم به قید موضوع بر می گردد، معنایش این نمی باشد که به لحاظ لفظ هم به موضوع بر می گردد بلکه لباً قید موضوع است اما لفظاً قید حکم می باشد و محل بحث که قیود موضوع است، قیود لفظی موضوع مراد می باشند قیود لبی موضوع. چون دائماً این بحث ما اثباتی است و در مقام دلالت است. و در دلالت هم این نکات لفظی اثر دارد. لذا ولو ما در موارد قیود حکم آن را به قیود موضوع بر می گردانیم این لباً است نه لفظاً لذا تا این مقدار با مشهور موافقیم یعنی ما هم فقط قسم سوم را داخل در بحث می دانیم نه قسم اول و سوم. لذا بحث ما شامل قیود حکم عند المشهور نمی شود. &&

لذا اینکه ما گفتیم قیود حکم از محل بحث خارج می باشد، یعنی لفظاً قید حکم است که در مورد اول ما هم قائلیم که قید، لفظاً قید حکم است نه موضوع اما لباً بخاطر آن محذور گفته شده، به قید مطلوب منه و موضوع بر می گردد. در نتیجه آنکه در بحث مفهوم وصف داخل است قید لفظی موضوع است.

الامر الثاني: علت خروج القيدین الآخرين من البحث.

چرا دو قید دیگر خارج از بحث است؟ کسانی که قائل به مفهوم یا عدم آن شدند به خاطر نکته ای است که این نکته فقط در «قید موضوع» می آید نه دو قید دیگر به عبارت دیگر این شبهه است که این حکمی که ثابت می شود برای ذات المقید در موضوع «سنخ الحكم» باشد، نه «شخص الحكم» که انتفاء الحكم عند شخص الحكم، عقلی

است و دیگر مفهوم نمی باشد اما در جایی که «انتفاء سنخ حکم» باشد این مفهوم است نه مدلول امر عقلی. در ذات المقید - یعنی موضوع به اضافه تقیید نه قید-، این شبهه است که سنخ حکم باشد اما در قیود حکم و متعلق دائما قید شخص حکم است نه سنخ حکم. کما این که در متعلق گفتیم که متعلق «اکرام» که طبیعی باشد، نیست بلکه «اکرام العالم» است.

الأقوال فیالمسئلة:

در این مسئله، سه قول است:

القول الاول، قول المشهور: عدم الدلالة علیه مطلقا.

قول اول که قول مشهور علماء باشد این است که مطلقا دال بر مفهوم نمی باشد. داریم که: «فی الغنم السائمة زكاة» از این استفاده نمی شود که «غنم غیر سائمة» زکات ندارد بلکه ساکت می باشد.

القول الثانی، قول غیر المشهور:

قول دوم قائل است که جمله وصفیه مطلقا مفهوم دارد. این قول منسوب به مرحوم آغا ضیاء است. در «اکرم العالم العادل» می گویند: یعنی «عالم غیر عادل» وجوب اکرام ندارد. یا در مثال: «اعتق رقبة مومنة» این کلام دال است بر «عدم وجوب عتق رقبة غیر مومنة».

القول الثالث قول المرحوم الخوئی و الصدر:

این قول، قائل به تفصیل در مسئله است که مرحوم خوئی قائل شده اند و مرحوم صدر هم پذیرفته اند. ایشان قائلند که جمله وصفیه، دال بر مفهوم است به نحو موجب جزئی یا سالبه جزئی نه سالبه کلیه یعنی «انتفاء القید دال علی انتفاء حکم البعض لا الكل» در «اکرم العالم العادل» از این فهمیده نمی شود که «عالم غیر عادل واجب الاکرام» نمی باشد ممکن است که در شریعت هم «اکرام عالم عادل» واجب باشد و هم

«اکرام عالم هاشمی» یا «اکرام فقیه». اما یک چیز از این جمله فهمیده می شود که موضوع وجوب اکرام، «العالم» نمی باشد یا «عالم عادل» است فقط یا خیر علاوه بر عالم عادل، موضوع، عالم به قید دیگری هم است.

یعنی جمله وصفیه فی الجملة مفهوم دارد که البته به آن مفهوم فی الجملة اصطلاحاً مفهوم نمی گویند اما مدلولی است که غیر منطوق است.

اما مشهور می گفتند که این مقدار را هم نمی فهمیم شاید موضوع وجوب اکرام، عالم هم باشد.

غیر مشهور می گفته اند که خیر موضوع اکرام عالم عادل است و غیر این نمی باشد. ایشان می گویند که خیر ممکن است که علاوه بر عالم عادل، چیز دیگری هم موضوع باشد.

البحث حول الاقوال:

القول الاول المشهور: نفی المفهوم مطلقاً.

قول المشهور که گفته اند جمله وصفیه، نه به نحو جزئی و به نحو کلی دال بر مفهوم نمی باشد اگر در دلیل آمده بود: «اکرام العالم العادل» یعنی «عالم عادل» وجوب اکرام دارد اما در مورد عالم غیر عادل نفیاً و اثباتاً دلالتی ندارد. این نظر مشهور می باشد.

دلیل مشهور که به تقاریب مختلف آمده است، ناشی از استدلال آنها بر مفهوم شرط است به این صورت که گفته اند که آن نکته ای که در مفهوم شرط باعث وجود مفهوم می شده است در اینجا آن نکته وجود دارد یا ندارد لذا قائل به وجود یا عدم مفهوم در جمله وصفیه شده اند.

از میان وجود گفته شده، اکتفا می کنیم به بیان مرحوم صدر.

وجه المشهور علی نفی المفهوم ببيان المرحوم الصدر:

ایشان در بیان مختار خودشان گفته اند که جمله شرطیه کی دال بر مفهوم می باشد؟ زمانی که دلالت بر نسبت توقفیه کند یعنی جمله «ان جائک زید فاکرمه» زمانی مفهوم داشت که «وجوب اکرام» که جزاء بود، موقوف است بر شرط که «مجیء زید» بود. از این موقوفیت استفاده می کردیم که اگر «شرط» و «موقوف علیه» منتفی شود «جزاء» و «موقوف» هم منتفی می شود. یعنی از ادات شرط نسبت توقفیه بین جزاء و شرط استفاده می کردیم.

در مثال «اکرم الفقیر العادل». در اینجا ما اصلاً نسبت توقفیه داریم؟ ما یک مفاد هیئت «اکرم» داریم که «وجوب» است و یکی هم «ماده» داریم که هیئت بر آن داخل شده است که عبارت باشد از ماده «اکرام» یک نسبت ناقصه بین «اکرام» و «فقیر» و یکی هم نسبت ناقصه بین «فقیر» و «عادل» کجا نسبت توقفیه است؟ اصلاً این کلام مشتمل بر نسبت توقفیه نمی باشد. این دو نسبت هم دو نسبت ناقصه می باشند در حالیکه نسبت توقفیه نسبت تامه می باشد البته با آن مبنایی که ایشان دارند که فارق بین دو نسبت تامه و ناقصه در چیست. ما بیش از این نداریم لذا نسبت توقفیه نداریم که دال بر مفهوم شرط باشد.

این فرمایش مرحوم صدر.

مناقشة: مبناه مردود عندنا و الحاکم علی نفیه عندنا وجداننا العرفیة.

صحت این کلام منوط بر این است که کلام ایشان در جمله شرطیه را قبول کنیم لذا کلام ایشان علی المبنا درست است که ما نپذیرفتیم.

اما در مبنای ما که توضیح می دهیم که قائلیم جمله وصفیه اصلاً دال بر مفهوم نمی باشد یعنی همان مبنای مشهور.

ما ها خطابات را به تشریع و تبلیغ تقسیم می کنیم. جمله وصفیه در «خطاب تشریع» مثل «اکرم الفقیر العادل». از این کلام چه فهمیده می شود؟ از این فهمیده می

شود یعنی از این «انشاء» که فعل مولا است، فهمیده می شود که مولا از ما طلب کرده است «اکرام فقیر عادل» را با این انشاء این طلب انشائی را کرده است.

قیدی برای موضوع در نظر نگرفتیم که الان آن قید فعلی نبوده و به این انشاء، طلب انشائی نگویند، خیر عنوان ما «فقیر عادل» بوده است که نوعا در هر زمان پیدا می شود. لذا آن انشاء، می تواند آن تحقق طلب انشائی باشد، خصوصا زمانی که به صورت انحلالی نباشد مثلا مولا گفته باشد: «اکرم فقیرا عادلا». که همیشه یک فقیر عادل در بیرون پیدا می شود. «طلب» فعل گفتاری مولا است آیا از این فعل گفتاری استفاده می کنیم که قبلا یا بعدا مولا نسبت به فقیر طلبی نداشته و ندارد؟! یعنی آیا می فهمیم که اصلا طلبی حتی نسبت به فقیر هاشمی یا به مطلق فقیر نداشته و یا ندارد؟! نه چنین استفاده ای نمی کنیم فقط دال بر این است که «اکرام فقیر عادل» واجب است. وجدان ما می گوید که تنافی در این نمی باشد که مولا قبلا یا بعدا طلبی داشته باشد و در عین حال این کلام را بگوید.

اما در «خطاب تبلیغ» مثلا مولا فرموده اند: «اکرم فقیرا عادلا» دو استفاده از این کلام می توانیم داشته باشیم یعنی این خطاب انشائی ارشادیه مولا را اگر بخواهیم به قضیه بر گردانیم فهمیده می شود «فقیر عادل در شریعت اکرامش واجب است» آیا از این استفاده می شود که «فقیر فقیه» یا «غیر عادل» اکرامش واجب نمی باشد؟ خیر، این وجدان درست نمی باشد.

احتمال دیگر که در این کلام است همان است که قول سوم می گوید و آن اینکه: از این خطاب تبلیغ فهمیده می شود که «موضوع وجوب اکرام فقیر عادل است» و «فقیر» موضوع وجوب اکرام نمی باشد. نه اینکه معنایش این باشد که «فقیر عادل واجب الاکرام است». چرا که این کلام دومی می سازد با جایی که فقیر موضوع واجب باشد لذا فقیر عادل می شود واجب الاکرام.

این دومی را می فهمیم یا خیر در نقد کلام سوم و قول به تفصیل خواهیم گفت.

اما این مقدار را نمی فهمیم که هیچ فقیر دیگری غیر عادل اکرامش واجب نمی باشد. لذا چه وصف در خطاب تبلیغ یا تشریع باشد، این مفهوم ندارد.

قول سوم در ارتکازشان این بوده است که بیانشان در خطاب تبلیغ می آید و در تشریع نمی آید اما بیان نکرده اند.

القول الثانی: القول بالمفهوم مطلقاً.

اما قول دوم: کسانی که قائل شده اند که جمله وصفیه مفهوم دارد یعن ما از اکرم الفقیر العادل دو مدلول می فهمیم که یکی وجوب اکرام فقیر عادل است و مدلول دوم این که اکرام فقیر غیر عادل واجب نمی باشد. به وجوهی استدلال کرده اند که عمده وجود دو وجه است:

وجوه الاستدلال:

الوجه الاول: تقييد المطلق بالمقيد شاهد علی وجود المفهوم.

وجه اول: یک وجه استشهادی می باشد به این معنا که شاهد بسیار قوی را بر مدعای خودشان ذکر کرده اند که در کلمات آغا ضیاء آمده است و این نشان دهنده این است که جمله وصفیه در نظر علماء مفهوم دارد در مطلق و مقید گفته اند که اگر دو خطاب داشته باشیم که یکی مطلق باشد و یکی مقید و خارجاً علم داریم به وحدت جعل و حکم در اینجا مطلق را بر مقید حمل می کنند مثل این خطاب در روایتی آمده است اعتق رقبة در خطاب دوم آمده است اعتق رقبة مومنة و ما خارجاً علم داریم که مولا یک تشریع و یک جعل و یک طلب بیشتر ندارد که موضوع طلب إمّا و إمّا است یا رقبة است یا رقبة مومنه است علماء چه کار می کنند؟ مطلق را بر مقید حمل می کنند این امر مسلمی بین اینها می باشد. این شاهد بر این مطلب است که در ذهن علماء و ارتکاز اینها قید، مفهوم داشته است اگر قید، مفهوم نداشته باشد جمله اعتق رقبة می گوید عتق رقبة واجب است و دومی می گوید که عتق یک رقبة مومنه واجب است اگر مفهوم نداشته باشد باید به هر دو اخذ کنیم. این دو که با هم تنافی ندارند و تنافی از مفهوم شروع می

شود. می دانیم یک طلب بیشتر نداریم به هر دو اخذ می کنیم من در مقام امتثال می توانم یک رقبه غیر مومنه یا مومنه را امتثال کنم. این دو خطاب مثبتین است اما مومنه را ذکر کرده اند بخاطر این که فرد اقوی می باشد. اما ما از این دو خطاب می فهمیم که موضوع وجوب، عتق رقبه است نه رقبه مومنه.

از خطاب اول می فهمیم که موضوع رقبه است و از خطاب دوم می فهمیم که عتق رقبه مومنه واجب است نه اینکه موضوع وجوب رقبه مومنه می باشد.

لذا اینها فهمیده اند که علماء به ارتکازشان دریافته اند که موضوع رقبه مومنه است و معنای این مفهوم جمله وصفیه است لذا در مقام افتاء می نویسند عتق رقبه مومنه واجب است. یعنی به مفهوم جمله دوم خطاب اول را قید می زنید.

مشهور فقها تقییدی می باشند.

جمله داخل پرانتز.

شاهد این بود که حمل مطلق بر مقید می کنند در جایی که علم خارجی به وحدت طلب و جعل داریم بعضی ها مثل مرحوم خوئی گفته اند که علم داریم که متعلق صرف الوجود است و بعضی دیگر مثل مرحوم صدر متفطن شده است صرف الوجودی درست نمی باشد و اثر ندارد گفته اند می فهمیم حکم انحلالی نمی باشد باید بدلی باشد من تعبیر کردم که خارجا علم داریم که طلب و جعل و حکم واحد است.

شرطش این است که گفتیم نه آنکه گفته اند. صرف الوجودی و انحلالیت و عدم انحلالیت اثری ندارد. اگر فکر شود فرق بین این دو مشخص می شود.

مناقشتان:

به این کلام ما دو اشکال داریم:

المناقشة الاولى: علی هذا لابد أن يكون لللقب مفهوما وليس كذاک.

اشکال اول که اشکال نقضی است. اگر مولا به جای اعتق رقبه مومنه بفرمایند: «اکرم عالما» و بعد بگویند که «اکرم فقیها» و خارجا علم داریم بر جعل واحد

آیا اینجا عالم را بر فقیه حمل می کنیم؟ بله حمل می کنیم با اینکه در مفهوم لقب شما قبول دارید که لقب مفهوم ندارد در حالیکه با این بیانتان باید در اینجا هم قائل به مفهوم باشید. چرا که حمل عنوان عام بر خاص می کنید.

المناقشة الثانية: لحمل المطلق على المقيد، محمل متصور آخر و هو بيان القائلين بالقول الثالث.

این شاهد را ما قبول می کنیم این شاهد اثبات قول دوم نمی کند و با قول دوم هم می سازد یعنی ممکن است که بخاطر ارتکاز متناسب با قول دوم، این کلام را گفته باشند. مرحوم آقايخوئی در اعتق رقبه مومنه می فرمایند که می فهمیم که موضوع وجوب، عتق رقبه نمی باشد و علم خارجی هم داریم که مولا یکم طلب بیشتر ندارد وقتی این علم را داریم در اینجا است که این قید را می زنیم نه اینکه مطلقا مفهوم دارد یعنی می گوئیم که رقبه مومنه موضوع وجوب عتق می باشد و علم خارجی می گوید که موضوع دیگری ندارد لذا این را به علم خارجی فهمیدیم نه به مفهوم.

المناقشة الثالثة: أن العرف مع هذا العلم الخارجی يحكم بهذا الحمل و إن لم يكن يجوز الاخذ بكليهما.

در اینجا گفته شده است که اگر ما باشیم و این دلیل «اعتق رقبه» این مطلق است از این «اعتق رقبه» می فهمیم که اگر «رقبه غیر مومنه» را عتق کردم تکلیف ساقط است و از «اعتق رقبه مومنه» هم فهمیده می شود که اگر من رقبه را عتق کردم از این کلام فهمیده می شود که تکلیف باقی است و شک در مسقطیت کردم و عقل می گوید که تکلیف باقی است. باید به برکت این علم خارجی، یکی از دو تصرف را داشته باشم یا باید بگوئیم که اطلاق او حجت نمی باشد یا خطاب دوم را حمل بر استحباب کنم. در اینجا باید به کدام تصرف اخذ کنم؟ باید در اطلاق اول تصرف کنم یا خیر کلام دوم را حمل بر استحباب کنم؟ تصرف در اطلاق و حمل آن بر مقید، این یک نحوه محاوره عرفی متداول است لذا در جمع عرفی اخذ می کنند به روش متداول. اما در تصرف در دومی این قرینه نمی باشد و این عرفی و متداول نمی باشد که اگر بخواهند کلامی بیاورند که دال بر استحباب باشد، ذکر مقید بعد از مطلق کنند و این به برکت علم خارجی

ما می باشد. اگر این علم خارجی نباشد، ما به هر دو اخذ می کنم و یک رقبه مومنه یا اول یک غیر مومنه و بعد یک مومنه را عتق می کنم.

الوجه الثانی: بمقدمتین:

این وجه مستفاد از کلام محقق عراقی رحمته الله است به نقل مرحوم صدر^۲ می باشد. ایشان برای استدلال بر مدعای خودشان از دو مقدمه استفاده می کند:

المقدمة الاولى: أن الانتفاء عند الإنتفاء، فيها مفروق عنه والشک فی المنتفی هل هو طبیعی الحكم أو شخصی؟

ایشان در مقدمه اول می فرمایند: در این که جمله وصفیه دلالت می کند بر انتفاء حکم عند انتفاء الوصف شکی نمی باشد و مفروق عنه است این مشخص است که اگر فقیری باشد و عادل نباشد اکرامش واجب نمی باشد تمام خلاف در یک کلمه است که حکمی که منتفی می شود عند انتفاء الوصف طبیعی حکم است یا شخص حکم؟ اگر سنخ حکم و طبیعی حکم باشد مفهوم می باشد و الا مفهومی در کار نمی باشد. لذا باید اثبات بکنیم که طبیعی حکم است.

المقدمة الثانية: اطلاق هيئة الدالة على الوجوب، مطلق دال على الطبيعي.

ایشان در مقدمه دوم هم می فرمایند که حکمدر «اکرم الفقیر العادل»، وجوب اکرام است که مفاد هیئت است. این وجوب که مفاد هیئت است به مقتضای مقدمات حکمت و اطلاق، «طبیعی اکرام» است.

پس ایشان دو مقدمه دارند:

مقدمه اول: مفروق عنه بودن دلالت جمله وصفیه بر انتفاء حکم عند انتفاء وصف.

مقدمه دوم: حکم منتفی شده که مفاد هیئت می باشد، به مقتضای مقدمات حکمت

و اطلاق، طبیعی حکم است می باشد. برای وجوب قیدی ذکر نشده است.

^۱دوشنبه ۹۴/۱۱/۲۶.

^۲بحوث ۳ ص ۲۰۳

المناقشة الاولى فی الاولى:

این فرمایش شاید خیلی دقیق است که ما نمی فهمیم اما در نظر ما هر دو مقدمه نا تمام است.

مقدمه اول: این که فرمودند مسلم و مفروق عنه است که این جمله دلالت می کند بر انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، این امر مسلم، انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القید می باشد که این مدلول کلام نمی باشد بلکه به نکته عقلی این انتفاء را می فهمیم چرا که فعلیت حکم بقاء و حدوثا و رفعا تابع موضوع خودش می باشد. و اما آن امر که مسلم و مفروق عنه است و از مدالیل کلام هم می باشد این است که جمله وصفیه دلالت می کند بر ثبوت حکم بر این موضوع و این فرق می کند با اینکه دال باشد بر اینکه این موضوع حکم است و یا اینکه به انتفاء این قید، حکم هم منتفی می شود. یعنی می تواند بر ثبوت حکم برای این موضوع دلالت کند و در عین حال دلالت بر دو مطلب گفته شده، نباشد.

اما الثانية فی الثانية: أنه خلط فی اطلاق الهيئة مع المادة لأن اطلاق الهيئة لا يدل علی طبیعی الحكم.

این گویا خیلی درست بکار نرفته است که مقتضای هیئت وجوب است و به مقتضای اطلاق، طبیعی حکم مراد است. تقیید و اطلاق در هیئت و ماده و موضوع به سه معنا می باشد نه به یک معنا. اطلاق و تقیید در هیئت با اطلاق و تقیید در هر یک از ماده و موضوع فرق می کند و هر کدام یک معنای جداگانه ای دارند.

مشهور حکم را فقط مدلول «هیئت» می دانند نه مجموع «هیئت» و «ماده». این معنایی که برای هیئت گفته اند بنابراین که درست باشد این معنای اطلاق در ماده است که طبیعی مراد است نه حصه. این معنای اطلاق در ماده است نه اطلاق در هیئت. و ایشان به دنبال اطلاق در هیئت است.

وجوب معنای حرفی است طبیعی و حصه در معنای اسمی معنا دارد نه در معنای حرفی. مدلول کلمه ی «وجوب»، اسمی است و معنای «هیئت»، حرفی است لذا «هیئت» و «وجوب» مرادف نمی باشند.

وقتی می‌گوییم: «اکرم فقیرا» سه دال داریم: هیئت و ماده و فقیر. مفاد هیئت وجوب است و ماده اکرام است و مفاد فقیر، فقیر است در اینجا سه اطلاق داریم مفاد هیئت مفادش می‌شود «وجوب». در نظر اینها «قید» یا مفاد هیئت یا ماده و یا مفاد موضوع را قید می‌زند. ما که می‌گوییم حکم قید نمی‌خورد از این باب است که کلا معنای حرفی قید بر دار نمی‌باشد و کلا در مفاهیم اسمی ما قائل به اطلاق و تقیید می‌باشیم اما در معنای حرفی قائل نمی‌باشیم بلکه حکم می‌تواند مفاد معنای اسمی باشد مثلا الصلاة واجبة عند الزوال که در اینجا قید حکم است که لبا بر می‌گردد به قید موضوع. &&&& یعنی بر این مدلول نمی‌توانید قید بزنید. در نظر اینها هر سه حالت می‌تواند مقید شود. در «اکرم عند مجيء زيد فقيرا»، «مجيء زيد» قید هیئت است در نظر اینها. &&

این کلام آقا ضیاء کأن «اطلاق در هیئت» را به مثابه «اطلاق در ماده» گرفته‌اند. ما می‌گوییم که هیئت اکرم مدلول ندارند و اگر مدلول هم داشته باشد از سنخ مدالیلی است که قید بر نمی‌دارد.

اصل اشکال این است که اینجا که می‌گویید «طبیعی»، به معنای طبیعی مصطلح نمی‌باشد. طبیعی مصطلح یعنی حکم، بدون در نظر گرفتن موضوع خاص. اگر مولا گفت ان جائك زيد فاکرمه مفاد هیئت «اکرم» در نظر آقایان وجوب است. تمام کلام در این است که آن حکمی که معلق شده است بر «مجيء زيد»، «وجوب اکرام زيد» است یا «وجوب اکرام زيد عند المجيء» معلق است؟ «وجوب اکرام زيد» می‌شود که طبیعی است. یعنی قید اخیر لحاظ نشده است. تعلیق جزاء بر شرط تعلیق خود جزاء بدون قید معلق است. وجود «نهار» معلق بر طلوع شده است نه وجود «نهار عند الطلوع».

مفاد هیئت در اکرم فقیرا عادلا که وجوب است، سوال این است که واجب چیست؟ اکرام؟ اکرام فقیر؟ اکرام فقیر عادل؟ خوب سومی است اکرام فقیر عادل وجوب تعلق گرفته است به اکرام فقیر عادل. نه اکرام فقیر. بلکه اگر اینطور بود ان كان الفقير عادلا اکرمه. در اینجا جزاء اکرام فقیر است نه اکرام فقیر عادل لذا در جمله

شرطیه سنخ حکم معلق شده است. اما در اینجا وجوب هیئت به اکرام فقیر عادل تعلق گرفته است که شخص حکم است که اکرام فقیر عادل است نه اکرام فقیر لذا دائما شخص حکم است. همیشه قیود، دخیل در واجب است در جمله وصفیه. بخلاف جمله شرطیه که قیود دخیل در واجب نمی باشد. و قید شرط است.

این فرمایش آغا ضیاء که هر دو مخدوش بود.

پس این قول دلیلی ندارد. عمده این دو قول بود که هر دو رد شد.

القول الثالث: قول المرحوم الخوئی و صدر.

گفته اند که از اکرم فقیرا عادلا استفاده نمی کنیم که فقیر غیر عادل واجب الاکرام نمی باشد ممکن است که فقیر هاشمی هم واجب الاکرام است. اما مدلول دیگری غیر از منطوق می فهمیم. منطوق این است که اکرام فقیر عادل واجب است اما مدلول دیگر غیر منطوق این است که موضوع وجوب اکرام طبیعی فقیر نمی باشد.

این را از کجا فهمیدیم ما؟

می فرمایند که ظهور قید در احتزایت است اگر موضوع واقعا طبیعی فقیر باشد دیگر این قید عادل احترازی نمی باشد. خوب در این صورت می فهمیم که عالم عادل موضوع حکم است. یعنی در واقع مفاد هیئت شخص حکم است و از احترازی قید فهمیدیم که اولاً موضوع فقیر نمی باشد و ثانیاً این فقیر عادل هم موضوع می باشد.

مناقشة:

این فرمایش تمام نمی باشد قبل از نقد یک نکته ای را ذکر کنیم

معنای ظهور در احتزایت یعنی اینکه توضیحی نمی باشد ما هم که قائل به این قول سوم نمی باشیم قید را احترازی می دانیم.

ما وقتی عنوانی را داریم این عنوان مفهومی دارد و این مفهوم مصادیقی دارد مثل مفهوم انسان که مفهومی دارد و مصادیقی دارد. تارة ما در این مفاهیم ترکیبی ناقص

ایجاد می کنیم به نحو اضافه کتاب زید یا به توصیف است مثل الانسان الابيض یا به ذکر متعلق است القائم فی المسجد. این دو فرض و حالت دارد تارة بعد از این ترکیب به لحاظ مصداقی مصداقش کم نمی شود مثل الانسان مصادیقی دارد که قید متحیز را به آن اضافه می کنید یعنی انسانی که مکانی را اشغال می کند این مفهوما قید خورد اما به لحاظ مصداقی تغییری پیدا نکرد. مصادیق انسان و الانسان متحیز یکی است.

تارة مصادیق کم می شود مثل الانسان العالم. که مصادیق زیادی از انسان است که عالم نمی باشند.

این دو شق را داریم. تارة قیدی اضافه می شود شک می کنیم که از قیودی است که تضییق ایجاد می کند یا خیر؟ الانسان الضاحک شک می کنیم که مراد از ضاحک بالقوه است یا ضاحک بالفعل می باشد؟ اگر بالقوه باشد تضییق نمی شود و توضیحی می شود اما اگر بالفعل مراد باشد اینجا می شود تضییق و احترازیت. در اینجا می گوید که ظهور قید در احترازیت می باشد تا یک لغویت حاصل نشود چرا که تغییری در مصداق حاصل نشد. بله تارة حکمتی است که با وجود اینکه قیدی را که می آوریم، تضییق نمی کند اما از لغویت خارج می کند.

ما که منکر مفهوم هستیم حتی فی الجملة. اکرم الفقیر العادل این قید عادل را احترازی می دانیم چرا که اگر این قید نبود مدلول جمله وجوب اکرام فقیر بود و اگر احترازی باشد، مدلول جمله اکرام فقیر عادل می باشد. ما هم قائلیم که مفاد جمله وجوب اکرام فقیر عادل است. اما در عین حال قائل به این نمی باشیم که این جمله حتی فی الجملة هم مفهوم دارد.

تمام بحث در این است که مفاد این جمله این است که اکرام فقیر عادل واجب است یا خیر می فهمیم که موضوع وجوب اکرام فقیر عادل است؟ ما می گوییم که مفاد آن اولی می باشد. یعنی می فهمیم که «فقیر عادل، وجوب اکرام دارد» اما اینکه این وجوب اکرام بخاطر این است که موضوع وجوب، فقیر است لذا فقیر عادل، اکرامش واجب

است یا خیر موضوع وجوب، اکرام فقیر عادل است لذا اکرامش واجب است نسبت به این مقدار ساکت است.

یعنی احترازی بودن تأثیری در داشتن مفهوم ندارد یعنی فقط می‌رساند که تضیق در مصادیق کرده است^۱. به همین مقدار. اما این مطلب را قبول نکردیم که از این جمله استفاده می‌شود که موضوع وجوب اکرام، فقیر نمی‌باشد.

۲ توضیح المطلب:

گفته ایم این خطاب مشتمل بر وصف یا خطاب تبلیغ است یا خطاب تشریع. اگر در کلمات این دو بزرگوار دقت کنید می‌بینید که اینها دائما در حال رفت و آمد بین این دو خطاب بوده‌اند. گاهی کلماتی می‌گفتند که مشخص می‌کرد که ناظر به خطاب تشریع می‌باشند و تارة کلماتی می‌گفتند که مشخص می‌کرد که ناظر به خطاب تبلیغ می‌باشند.

فی خطاب التشریع:

اگر در خطاب تشریع آمده باشد، اکرم فقیرا عادلا خوب در این طلب و تشریعش فقیر موضوع طلب نمی‌باشد چرا که در مقام طلب و این انشاء که نفس طلب است موضوع را فقیر عادل قرار داده است نه این که مدلول کلام است. از این طلب می‌فهمیم که مولا طلب دومی که موضوعش فقیر باشد نداشته و نخواهد داشت؟! خیر این را نمی‌فهمیم. کافی است که قبلا اکرم فقیر داشته باشد و این هم لغو نمی‌باشد می‌خواسته است زمینه سازی برای کلام دوم کند.

^۱ یعنی به واسطه این قید مصادیق مقید، تضییق شده است و به تبع حکم رفته است روی دایره مضیق از مصادیق مقید، اما معنای این مطلب این نمی‌باشد که نفی حکم از ما عدای مصادیق مقید که قید آنها را در بر می‌گیرد، می‌کند و مرحوم صدر و مرحوم آقای خوئی هم به ای مطلب قائل می‌باشند، یعنی احترازی نتیجه اش این است که حکم را شامل مصادیق مضیق شده، مقید می‌کند و در مورد ما بقی ساکت است چرا که اگر نفی حکم از ما بقی مصادیق مقید که بواسطه قید خارج شده اند بکنند معنای آن داشتن مفهوم است که فرض این است که اینها قائل به مفهوم در جمله وصفیه نمی‌باشند بلکه قائل به مفهوم فی الجملة می‌باشند.

فی خطاب التبلیغ:

تمام الکلام در این خطاب تبلیغ است کلام امام ارشاد به حکم شرعی و تشریع است از این کلام استفاده می کنیم که اکرام فقیر عادل واجب است فقط؟ یا خیر استفاده می کنیم که در شریعت مقدس موضوع وجوب اکرام، فقیر عادل است و فقیر موضوع نمی باشد؟ در اولی ممکن است که موضوع وجوب، فقیر عادل باشد یا خیر فقیر باشد. از کلام امام چه استفاده می شود؟ بیش از اولی استفاده نمی شود.

خوب باید اشکال شود که اگر موضوع فقیر عادل نمی باشد، ذکر عادل لغو است!! می گوییم همینکه نکته ای داشته باشد کافی است که از لغویت خارج شود. مثل اینکه می خواسته است افضل الافراد را به ما نشان دهد. خارج از اینکه در مقام تحدید است. یا اینکه می داند که اگر این قید را نیابد این شخص چون بسیاری از فقراء فاسق هستند، اکرام نمی کند لذا مقید می آورد.

لذا ما از ذکر قید در خطاب تبلیغ استفاده می کنیم که اکرام فقیر عادل واجب است.

در عین حال نمی توانم در مقام امثال به اکرام فقیر غیر عادل اکتفا کنم چرا که نمی دانم که نسبت به فقیر غیر عادل اصلاً تکلیفی است یا خیر؟ و در این قید هم فقط احتمال افضل الافراد را می دهم احراز که نکردیم البته همین مقدار برای رفع لغویت کفایت می کند. خوب در مورد فقیر عادل که یقین دارم تکلیف دارم برائت هم اینجا جاری نمی شود &&&& لذا نوبت به قاعده اشتغال می رسد و به اکرام فقیر عادل می توانیم اکتفا کنیم.

حتی اگر موضوع فقیر عادل نباشد گفتن این قید نه تنها لغو نمی باشد مستهجن هم نمی باشد.

س: عقلاء اینجا برائت ندارند؟ چرا؟ چی دارند؟

اینکه یک قاعده عرفی که ظهور در هر کلام این است که «کل ما یرید یقول» هیچ جا به درد نمی خورد چرا که ما از کجا بفهمیم چه اراده کرده است؟ فرض کنیم که امام فرموده است اکرم فقیرا عادلا این فقط نشان می دهد که شخص ارشاد کرده است به مقام تشریع اما از کجا بفهمیم که اراده کرده است که این قید موضوع است؟! لذا ما قائل به مفهوم وصف مطلقا نمی باشیم.

استدراک نسبت به مفهوم وصف:

کلمه اول که جا افتاده بود که یادمان رفته بود که ذکرش کنیم:

ما نسبت به مفهوم فی الجملة که ایشان قائل شده بودند به این صورت که قید دال است که موضوع حکم، طبیعی نمی باشد یعنی مثلاً از «اکرم الفقیر العادل» می فهمیم که واجب، اکرام فقیر نمی باشد بلکه ممکن است موضوع حصه ای از طبیعی باشد اما طبیعی نمی باشد و این را از ظهور قید در احتزایت و خروج از لغویت می فهمیم که موضوع طبیعی نمی باشد. دقت کنید که حتی اگر هم فرمایش ایشان را قبول کردیم این دیگر مدلول کلام نمی باشد و بحث ما در این است که این مفهوم مدلول کلام می باشد یا خیر؟ بلکه این را از ذکر قید استفاده می کنیم قید لفظ من است اما ذکر قید فعل ما می باشد نه تنها مفهوم اصطلاحی نمی باشد بلکه مدلول کلام هم نمی باشد بلکه مستفاد از فعل متکلم است که ایجاد قید و لفظ است. البته این که این مفهوم نمی باشد، این را قبول کرده اند اما این مقدار را مدلول کلام می دانند که ما می گوییم که مدلول کلام نمی باشد این مستفاد از ذکر قید و تقیید که فعل است می باشد. این فعل، فعل گفتاری است با این ضمیمه که شخص کار لغو انجام نمی دهد.

نگویید که با این بیان دیگر ما مدلول کلام نداریم چرا که دائماً متکلم لفظ را می آورد، چرا که ما در جواب می گوییم که انسان را اگر دیوار هم بگوید ما معنای این را می

فهمیم اما اگر این قید را دیوار بگوید چون نمی دانیم که کار لغو انجام می دهد یا خیر، این مقدار را هم اگر از انسان صادر می شد می فهمیدیم آن را هم نمی فهمیم.

یعنی اینجا می خواهیم بگوییم اگر در جمله شرطیه هم قبول کنیم که مفهوم مدلول کلام است در اینجا قبول نمی کنیم.

نکته دوم:

ما با فرمایش مرحوم خوئی و صدر موافق نبودیم اما یک مورد را می خواهیم استثناء کنیم اگر امام فرمود: «اکرم فقیرا عادلا» از این کلام که عمومش به صورت عموم بدلی است، استفاده می کنیم موضوع وجوب اکرام، فقیر نمی باشد. در «اعتق رقبه مومنة» این فرمایش ایشان را قبول می کنیم یعنی جایی که عموم بدلی است اما درجایی که عموم شمولی است قبول نمی کنیم.

علت چیست؟

در «اکرم فقیرا عادلا» قضیه استفاد از این جمله چیست؟ «اکرام یک فقیر عادل در شریعت واجب است». اگر در عالم تشریع موضوع وجوب اکرام، «فقیر» باشد آیا اکرام یک «فقیر عادل» واجب است؟ نه لازم نمی باشد. بر من اکرام یک فقیر لازم است. چرا که این فقیری که اکرامش واجب است، به نحو عام بدلی در خطاب اخذ شده است، و هیچ مصداقی در خارج ندارد نه تنها نمی توانی بگویی که اکرام فقیر عادل واجب است نمی توانی جمله دیگری غیر از اکرام فقیر واجب است بگویی چرا که هر چه در خارج است قید دارد یا عادل است یا غیر عادل و هیچ یک مصداق آن نمی باشد چرا که مصداق فرد مردد می باشد که هیچ مصداقی در خارج ندارد.

بله با هر یک از افراد خارجی می توان آن را امثال کرد. اما نه از باب اینکه مصادیق آن می باشد.

لذا اگر موضوع وجوب اکرام، «فقیر» باشد، و در عین حال مولا در مقام تبلیغ فرموده باشند، «اکرم فقیرا عادلا» لازم می آید که تبلیغ با تشریع تطابق نداشته باشد. و این خطاب تبلیغ می شود کاذب البته به کذب خبری نه مخبری^۱.

بله می تواند فقیرا فقیها باشد یا هر موضوع دیگری بغیر از فقیر بما هو فقیر.

اما اگر گفته باشند: «اکرم الفقیر العادل» یعنی به نحو عام شمولی اگر در عالم تشریع موضوع فقیر باشد، این قضیه هم صادق است که اکرم الفقیر العادل. این مقدار قبول کردیم که جایی که اطلاق بدلی باشد نه شمولی این جا دال بر این است که فقیر موضوع نمی باشد.

لذا اگر به نحو عام بدلی خطاب تبلیغ بود، من فقیر غیر عادل را اکرام کردم می دانم که آن اماره ای را که می گوید اکرم فقیرا عادلا را امتثال نکردم لذا باید آن را اکرام کنم و نمی توانم به اکرام فقیر غیر عادل اکتفا کنم.

البته بیان ما غیر بیان این بزرگواران بود و آن هم کذب بودن خطاب تبلیغ و لزوم عدم تطابق آن با عالم تشریع می باشد.

الفصل الثالث: مفهوم الغایة.

اگر جمله ای مشتمل بر غایة باشد که اصطلاحاً می گویند جمله غائیة. آیا استفاده می شود انتفاء الحکم عند تحقق الغایة مثلاً از صم الی الیل فهمیده می شود که بعد از تحقق لیل دیگر صیام واجب نمی باشد یا خیر بعد از تحقق غایة و در مورد بعد از لیل ساکت است؟

غایة را به چهار قسمت ذکر کرده اند:

^۱ چرا که به جمله انشائیة امام فرمودند، چرا که کذب مخبری در جایی است که کلام خودش به صورت قضیه باشد نه به صورت انشائی مثلاً من به کسی دست در بینی کرده است، بگویم برو دستت را بشوی که معنایش این است که دست تو نجس شده است برو بشور. عرف در اینجا نمی گویند که تو دروغ گفتی لذا من کاذب نمی باشم اما خبر من کذب است چرا که مفادش این است که دست داخل بینی کردن موجب نجاست می شود. اما اگر همین کلام به صورت قضیه بود یعنی امام می فرمودند که «يجب اکرام فقیر عادل فی الشریعة» این هم کذب خبری بود و هم کذب مخبری. چرا که در اینجا در نظر عرف من کاذب محسوب می شوم و می گویند که دروغ گفتی.

تارة این غایت به موضوع بر می گردد مثال ذکر شده از فقهاء این است «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» این «الی المرافق» قید «ایدی» است که «ایدی» موضوع «وجوب» است. ایدی را تا مرفق بشوی.

اگر تأمل کنید این مثال ظاهراً مشکل دارد. ظاهراً به موضوع بر نمی گردد اما باید مثالی دیگر ذکر کنیم در اینجا ناظر به ابعاض وضو است در واقع خود موضوع است نه غایة موضوع. &&& موضوع به لحاظ افرادش انحلالی است نه به لحاظ ابعاضش. فعلاً به عنوان مثال قبولش می کنیم چون مثال دیگری پیدا نکردیم غایة قید موضوع باشد.

&&&& اجزاء و ابعاض البدن.

این مثال حداقل به سه مورد دیگر فرق می کند و جداست.

قسم دوم: از قیود متعلق است یعنی غایة متعلق است مثل صم الی الیل که الی الیل صیام است که متعلق وجوب است.

قسم سوم: غایة حکم است و حکم استفاده شده است از انشاء صم حتی تصبح شیخا. این حتی تتصبح شیخا غایة صیام نمی باشد معنایش این است که تا الان امساک کن تا زمانی که شیخ شدی. وجوب را از انشاء استفاده کردیم که صم باشد.

قسم چهارم: غایة حکم است و حکم دال اسمی دارد مثل الصیام واجب الی الیل. که این الی الیل غایة صیام نمی باشد غایة وجوب است. این «الی الیل» در حد لفظی و مقام تصور قید واجب است.

هر چهار قسم را می خواهیم بحث بکنیم که جمله غائیة آیا مفهوم دارد یا خیر؟ مرحوم خوئی می فرمایند قسم سوم و چهارم که هر دو غایة حکم بود مفهوم دارد. مرحوم صدر در هر چهار قسم قائل می باشند که جمله غائیة فاقد مفهوم است. تفصیلات دیگری هم داده شده است این دو قول را متعرض می شویم.

قول مرحوم خوئی: مصابیح ج ۲ ص ۴۲.

این بیان مرحوم خوئی دو قسمت دارد:

قسمت اول که دو قسم اول مفهوم ندارد به همانکاتی که در مفهوم وصف گفتند.

&&&&

قسمت دوم در بیان مفهوم داشتن این دو می باشد.

قول مرحوم صدر:

حکم و متعلق منحل نمی شوند دائماً مدار انحلال موضوع است&&&

پس ما فرمایش مرحوم خوئی و صدر را قبول می کنیم در عام بدلی بخلاف عام شمولی. لذا شاید بتوان توجیه کرد که در ذهن این بزرگواران این مثالهای به نحو عام بدلی بوده است.

۱ اگر ما یک جمله غائیة داشته باشیم یعنی جمله ای داشته باشیم که غایة در آن آمده باشد آیا این جمله مفهوم دارد یعنی دلالت می کند بر انتفاء الحكم عند تحقق الغایة؟

مثلاً مولا فرموده است: «صم الى الليل» از این استفاده می کنیم عند تحقق الیل صم واجب نمی باشد؟

اقسام الغایة:

غایتی که ذکر می شود چهار قسم است:

القسم الاول: اذا كانت الغایة، غایة الموضوع.

قسم اول اینکه غایة، غایة موضوع باشد: «و اغسلوا وجوهکم و ایدیکم الى المرافق» این «الى المرافق» قید «ایدیکم» می باشد که موضوع وجوب غسل می باشد.

القسم الثانی: اذا كانت الغاية، غاية المتعلق.

قسم دوم: غاية غاية متعلق می باشد مثل اینکه مولا بفرماید «الصيام الى الیل واجب» در اینجا «الی الیل» قید «صیام» است که متعلق وجوب است نه موضوع وجوب.

القسم الثالث: اذا كانت الغاية، غاية الحكم المدلول اليه بالدال الحرفی.

قسم سوم این است که غاية قید حکم است اما دال بر حکم ما، دال حرفی است نه دال اسمی مثل این مثال «صوموا حتی تصبحوا شیخا». این «حتی» متعلق به صیام نمی باشد اگر متعلق صیام باشد معنا این می باشد که امساک کنید از الان تا سن پیری. بلکه معنا این است که صیام واجب است تا سن پیری لذا می شود «قید الحكم» البته حکمی که هیئت که یک دال حرفی است، بر آن دلالت می کند.

القسم الرابع: اذا كانت الغاية، غاية الحكم المدلول اليه بالدال الإسمی.

قسم چهارم است که غاية، قید حکم است اما دال بر حکم، یک دال اسمی است نه دال حرفی الصوم واجب الى الیل. «الی الیل» متعلق به «واجب» می باشد وجوب صیام را از کلمه واجب فهمیدیم که یک دال اسمی است.

این چهار قسم را گفته اند آیا جمله غائیة در همه این ها یا در بعضی از اینها مفهوم دارد؟ یا خیر اصلا مفهوم ندارد؟

الاقوال فی المسئلة:

قول المرحوم الخوئی:

ایشان قائلند که در دو قسم اول فاقد مفهوم می باشد اما در دو قسم اخیر واجد مفهوم است.^۱

در دو قسم اول مفهوم ندارد چرا که در مفهوم وصف گفته شده است که در آنجا دیگر حکم شخصی می شود نه طبیعی لذا مفهوم ندارد به همان بیانی که در مفهوم وصف فرموده اند.

اما در دو قسم دیگر که قید حکم باشد مفهوم دارد. چرا که ما استفاده می کنیم که حکم مغیی به این غایه است لازمه عقلی مغیی بودن، انتفاء حکم بعد از تحقق غایه است و اگر این طور نباشد معنایش عدم مغیی بودن است و این تناقض است که غایه، نهایت نمی باشد.

لذا فرموده اند که واضح است که واجد مفهوم است چرا که آنچه که در کلام است مغیی می باشد و در عین حال اگر نخواهد مفهوم داشته باشد این تناقض است. لذا بالملازمه دال بر انتفاء حکم عند انتفاء الغایه است.

بجای مناقشه در کلام مرحوم آقای خوئی کلام مرحوم صدر را می گوئیم که چون ناظر بر کلام مرحوم خوئی می باشد، نقد بر ایشان هم است و از طرف دیگر اثبات قول خودشان هم می باشد.

^۱ مصابیح ج ۲ ص ۴۲

کلام المرحوم الصدر: ليس لها مفهوم لأنها، غاية شخص الحكم لا سنخه.

ایشان از کسانی هستند که قائل اند که در هر چهار قسم، جمله فاقد مفهوم می باشد.^۱

ایشان می فرمایند که در مفهوم شرطیه، که قائل به مفهوم شدیم، ضابطه مفهوم دو چیز بیشتر نبود:

ضابطه اول: اثبات علیت منحصره.

ضابطه دوم: این علیت منحصره برای سنخ حکم باشد نه شخص حکم.

هر زمان گفته شد علت به نحو تام و بدون قید یعنی علت تامه.

ایشان می فرمایند که از این دو ضابطه در جمله غائییه یکی از آنها که اولی باشد، می باشد یعنی دال بر اینکه این قید، علت منحصره می باشد اما ضابطه دومی موجود نمی باشد یعنی در جمله غائییه علت منحصره ی شخص حکم مطرح شده است نه سنخ حکم.

اما ضابطه اول:

در مثال «الصيام واجب الى الليل». از این «الى الليل» استفاده می شود که «لیل» غایه برای وجوب است غایه نسبت به مغیبه علت منحصره عدم وجوب می باشد. لذا استفاده می شود که غایه، علت منحصره عدم وجوب است که اگر نباشد یعنی جمله مغیبه نمی باشد.

ضابطه دوم:

اما آن حکم و وجوبی که علت عدمش، دخول لیل است «شخص الحكم» است در این جمله یا خیر «سنخ الحكم» است؟

^۱بحوث ۳ ص ۲۱۲.

علت منحصره وجود و عدم حکم یکی است چرا که عدم هم اضافه شده است به وجوب. حال اگر علت منحصره وجود باشد، به انتفاء این علت حکم منتفی می شود و اگر علت منحصره عدم باشد، به وجودش، حکم برداشته می شود.

ایشان برای توضیح مسئله از یک مثالی استفاده کرده و بعد وارد بحث شده است.

اگر مولا بگوید: «وجوب الصیام مغیی بالیل». این «وجوب الصیام»، «موضوع» قضیه است و «محمول»، «مغیی بالیل» است. آن وجوب صیامی که در موضوع قضیه اخذ شده است سنخ الحکم است یا شخص الحکم؟ سنخ الحکم چون موضوع ما، وجوب الصیام است نه وجوب الصیام المغیی بالیل که «المغیی بالیل» صفت الصیام باشد. سنخ الحکم «وجوب الصیام» است و شخص الحکم، وجوب الصیام المغیی بالیل است.

لذا این جمله مفهوم دارد یعنی با آمدن غایه و لیل سنخ الحکم که وجوب الصیام باشد، برداشته می شود.

اما اگر جمله را عوض کنیم مثلاً امام در مقام تبلیغ این طور بگوید: «جعل الشارع وجوب الصیام المغیی بالیل». در اینجا «مجعل» - چون دارد «جعل الشارع» - مجعول - در حد دلالت نه در واقع^۱ - وجوب الصیام است یا وجوب الصیام المغیی بالیل؟ «وجوب الصیام المغیی بالیل». مجعول شخص الحکم است. خوب این منافاتی ندارد که وجوبی جعل کرده باشد که مغیی به «فجر» باشد. خوب در اینجا دیگر مفهوم ندارد.

اما ما نحن فیه:

صم الی الیل یا الصیام واجب الی الیل مفاد این دو جمله کدام از مثالهای می باشد؟ مفاد وجوب الصیام معیی بالیل است یا مفاد «جعل الشارع وجوب الصیام مغیی بالیل»؟

^۱ چرا که گفته شد که در واقع نمی تواند حکم مقید باشد و محال است.

اگر از این جمله بخواهیم یک جمله وصفیه بسازیم از کدام از دو جمله مثال زده شده استفاده می‌کنیم؟

ایشان می‌گویند که مفادش دومی است. دلیل ایشان چیست؟ بر گردیم به آن دو جمله وجوب الصیام مغیی باللیل نسبت بین وجوب و بین مغیی ناقصه است یا تامه؟ تامه است.

برویم سراغ جعل الشارع الوجوب المغیی باللیل نسبت بین وجوب و مغیینسبت تامه است یا ناقصه؟ ناقصه است.

یعنی اگر تبدیل کنیم به موضوع و محمول، موضوع و محمول نمی‌شود چرا که نسبت بین این دو ناقصه است. یعنی الشارع جاعل للوجوب المغیی. دائماً بین غایه و مغیی نسبت ناقصه است.

بین مغیی و وجوب در جمله اول نسبت تامه است اما در جمله دوم نسبت ناقصه است.

در «صم الی الیل» یا «الصوم واجب الی الیل» نسبت بین «وجوب» و «الیل» نسبت ناقصه است که مفاد قضیه دوم می‌باشد یعنی «جعل الشارع وجوب الصیام المغیی باللیل» نه مفاد قضیه اول. در حالیکه مفهوم مال مفاد قضیه اول است نه دوم.

یعنی «الی الیل» دال بر نسبت ناقصه و قیدیه است نه نسبت تامه.

چرا مفاد قضیه دوم گرفته‌اند؟ چرا که اگر مفاد قضیه اول بگیرند معنایش این است که در این جمله دو نسبت تامه وجود دارد در حالیکه در یک جمله نمی‌توان دو نسبت تامه داشت و در اصل دو جمله است. یعنی جمله در اصل این دو جمله است: «الصیام واجب» و «الوجوب مغیی باللیل». در حالیکه وجدان ما می‌گویند که قضیه اول یک جمله است.

لذا از این بیان مرحوم صدر اشکال کلام مرحوم خوئی مشخص می‌شود. یعنی می‌گوییم که درست است که غایه، قید حکم است اما قید شخص حکم است نه سنخ حکم

لذا نمی توانیم بفهمیم که شارع جعل دیگری برای وجوب صوم ندارند. یعنی مرحوم خوئی ارتکازا دریافته بودند که مفاد این جمله «صم الی الیل» یا «الصیام واجب الی الیل»، مفاد قضیه اول است و مرحوم صدر مفاد آن جمله را مفاد، قضیه دوم گرفته اند. ایشان انحصار را از اطلاق بدست آورده اند اما از اطلاق لفظی ما از اطلاق مقامی می دانیم.

این کلام ایشان لازمه اش این است که دائماً نسبت ناقصه به هر بیانی که باشد، دال بر شخص حکم است و طبیعی و سنخ حکم را ما می توانیم از نسبت تامه بفهمیم چرا که در نسبت ناقصه قید و مقید یک مدلول دارند نه دو مدلول.

به عبارت دیگر در نظر ایشان جمله ای که در آن حکم قیدی دارد، دائماً این حکم زمانی سنخ حکم است که نسبت بین این حکم و قید، نسبت تامه باشد و اگر این نسبت، نسبت ناقصه باشد این دیگر سنخ حکم نمی باشد بلکه شخص حکم است.

^۱ خوب همانطور که گفته شده بود، مفهوم دائماً انتفاء «سنخ الحکم» است و غایه در این جمله غائی، غایه «شخص الحکم» است. لذا ایشان منکر مفهوم در جمله غائی شده اند.

بله برای مبرهن کردن اینکه نسبت ناقصه است، این مقدار کفایت نمی کند. این وجدان ماست که حکم می کند به اینکه مفاد این جمله غائی جمله اول است که نسبت تامه دارد یا خیر مفاد جمله دوم است که نسبت بین حکم و قید نسبت ناقصه است. یعنی این کلام امام ارشاد به «الوجوب المغیی» است نه به این که این «وجوب در شریعت مغیی» است.

مختارنا: عدمه.

ما با فرمایش ایشان موافق می باشیم که جمله غائیة فاقد مفهوم است و موافق هم هستیم که این کلام امام ارشاد به وجوب مغیی است.

اما آن نکته جنبی که با ایشان موافق نمی باشیم این است که ایشان مثل مرحوم خوئی قائل می باشند که دال بر غایت حکم هم می تواند اسمی باشد و هم حرفی. اگر مولا گفت: «صم الی الیل»، این «الی الیل» هم می تواند غایت وجوب و حکم باشد و در مثال صوموا حتی تصبحوا شیخا این «حتی» می تواند قید الحکم باشد یا در مثال «یجب الصیام الی الیل»، این «الی الیل» غایت الحکم است. ما قائلیم به لحاظ دلالت و مقام اثبات - نه به لحاظ واقع که اصلاً نمی تواند قید حکم باشد - اگر بخواهد غایت، قید الحکم باشد، باید دال اسمی باشد تا غایت حکم باشد و الا اگر دال حرفی باشد مثل «صوموا الی الیل» یا «صوموا حتی تصبحوا شیخا» این قید، به لحاظ دلالتی و اثباتی قید متعلق است نه قید الحکم. بلهلبّا می فهمیم که مراد جدی به مناسبت حکم و موضوع یا غایة متعلق است یا غایة موضوع.

لذا در جایی که دال، دال حرفی باشد اصلاً مفهوم منتفی است. چون قیدی برای حکم نداریم که بعداً بخواهیم بحث کنیم که این قید که قید حکم است، سنخ الحکم است یا شخص الحکم. چرا که دائماً در مقام لفظ دال حرفی قید متعلق است یا موضوع چرا که حرف معنا ندارد که مفهوم داشته و مفهوم قید بخورد.

یعنی فرمایش ایشان را در دال اسمی قبول داریم و میگوییم که مفهوم ندارد اما در دال حرفی قبول نداریم چرا که اصلاً موضوع ندارد یعنی در مقام لفظ و دلالت اصلاً قید الحکم نمی تواند باشد که بخواهیم بحث کنیم که منتفی سنخ الحکم است یا شخص الحکم.

دقت کنید «اکرم زیدا عند الزوال» مشهور می گویند این عند الزوال می تواند قید مفاد هیئت که وجوب باشد باشد و هم قید مفاد ماده اکرم که متعلق باشد می تواند

باشد. شیخ می گفت فقط قید ماده «اکرم» است. ما می گوئیم که عند الزوال به لحاظ لفظ و دلالت این قید وجوب مستفاد از هیئت نمی تواند باشد چراکه هیئت معنا و مفهوم ندارد که قید بخورد و فقط می تواند قید متعلق باشد و به لحاظ ثبوت و مراد جدی یا قید متعلق است یا قید مکلف. اما اگر گفت: «یجب عند الزوال اکرام زید» این «عند الزوال» به لحاظ دلالت قید وجوب است اما به لحاظ ثبوت و مراد جدی فقط قید مکلف است نه قید وجوب. یعنی «علی المكلف الموجود عند الزوال یجب اکرام زید».

پس نتیجه این که جمله غائی مفهوم ندارد یعنی عند انتفاء الغایة نسبت به انتفاء و عدم انتفاء سنخ الحكم ساکت است، چه این غایة غایة حکم باشد یا غایت موضوع یا غایت متعلق باشد. اما نسبت به انتفاء شخص الحكم لسان دارد و می گوید که منتفی است که این دیگر مفهوم نمی باشد.

اگر غایة قید موضوع باشد، دیگر از صغریات مفهوم وصف می شود چراکه وصف اصولی اعم از نعت نحوی بود، و مراد قید الموضوع بود به هر صورتی و لو به غیر نعت وصفی بود، باز داخل در وصف است. لذا مرحوم صدر تصریح کرده اند در آنجا مفهوم فی الجملة دارد. به همان بیانی که در مفهوم وصف داشتند قائلند.

الفصل الرابع: مفهوم الحصر.

آیا جمله حصریه دارای مفهوم است یا خیر؟

جمله حصریه دو نوع است:

تارة از ادات حصر استفاده می کنیم مثل «انما».

تارة از ادات استثناء استفاده می کنیم مثل «الا».

المقام الأول: فی الحصر بأداته.

به لحاظ ادبی گفته اند که «انما» بر حصر دلالت می کند که این حصر یا حصر موصوف در وصف یا حصر وصف در موصوف.

حصر موصوف در وصف مثل «انما زید فقیه» یعنی زید در بین علوم فقط فقیه است و علم دیگری ندارد.

حصر وصف در موصوف یعنی این صفت منحصر در این موصوف است یعنی انما الفقیه زید یعنی این وصف فقاقت فقط برای زید ثابت است یعنی فقیه منحصر در زید است.

در دیگر موارد حصر که قبول کردیم مثل «تقدیم ما حقه التأخیر» هم این بحثها می آید.

اگر بخواهیم برای مسئله خودمان مثالی بزنیم که حکمی داشته باشد باید مثال بزنیم به جایی که حصر حکم است در موضوع مثل این جمله: «انما واجب الاکرام الفقیر» مفاد این کلام این است که «فقیر واجب الاکرام» است و مفهوم این است که غیر فقیر واجب الاکرام نمی باشد. آیا این مفهوم را دارد یا خیر؟

منطوق این جمله این است که «واجب الاکرام، فقیر» است. اما آیا دلالت می کند بر این که «غیر فقیر واجب الاکرام» نمی باشد یا ساکت است؟ اگر دال باشد می شود مفهوم.

قول المشهور: إن مفهومه من اظهر المفاهیم.

در اینکه اگر گفته شود: «فقط زید واجب الاکرام است» از این جمله استفاده می شود که «اکرام غیر فقیر در شریعت واجب نمی باشد» بحثی نمی باشد. ظاهراً ادعا شده است که در مفهوم داشتن این محل بحث نمی باشد.

لذا اگر در روایت دومی آمد يجب اکرام العالم یا الفقیه تعارض بین این دو و مفهوم این جمله حصریه تعارض می شود.

مرحوم صدر و مرحوم خوئی هم گفته اند که در داشتن مفهوم حصر نزاعی نمی باشد.

در این که این جمله دو لسان دارد به وضوح وجدان ما هم می گوید انما الکلام در این است که آیا این مدلول دوم، مدلول منطوقی است یا مفهومی؟

ادلیل المرحوم الصدر علی اظهرية المفهوم فيه: إن لم یکن الحكم فيه، سنخه فیکن الانحصار لغوا.

مرحوم صدر فرموده بودند که این اظهر مفاهیم است سرّ این هم که وقتی می گوییم: «انما واجب الاکرام الفقیر»، مراد سنخ الحكم است، این است که خود حصر قرینه است چرا که اگر شخص حکم باشد انحصار معنا ندارد چرا که هر شخص حکمی منحصر در موضوع خودش می باشد و لو کلام حصریه نباشد یعنی معنای «انما واجب الاکرام الفقیر» بدون حصر، این است که «اکرام الفقیر واجب» که شخص حکم است یعنی وجوب تعلق گرفته است به «اکرام الفقیر» نه به «اکرام». لذا دیگر نیاز به انحصار نمی باشد و اگر هم بیاید، انحصار لغو می شود.

تعليقة: أن المستفاد منها بالظن القوی، المدلول المنطوقی الالتزامی لا المفهوم.

دقت کنید وقتی می گوییم: «انما واجب الاکرام الفقیر» از این کلام دو مطلب را می فهمیم:

یکی اینکه «فقیر واجب الاکرام» است.

و دیگر این که «غیر فقیر واجب الاکرام نمی باشد» این را قبول داریم انما الکلام در این است که این دومی مفهوم است یا منطوق؟

این منطوق را توضیح مختصری بدهیم.

المراد من المنطوق فی الاصول: هو المدلول المطابقی و الالتزامی العقلی أو العرفی.

ما وقتی که یک جمله ای می گوییم چه به صورت قضیه باشد مثل «زید عالم» که یک جمله خبریه است و چه به صورت انشاء باشد مثل «اکرم زیدا»، در نزد علماء در این

جملات ما سه چیز داریم. این را در «زید عادل» که واضح تر است توضیح دهیم در جمله انشائیة هم به همین شکل است.

ما در جمله «زید عادل» سه چیز داریم:

یک «قضیه محسوسه» و «ملفوظه» که در خارج است که من با تلفظ به این جمله آن را در فضای خارج ایجاد کردم.

و یک قضیه «مسموعه» داریم و آن عبارت است از: «زید عادل» ی است که به قوه سامعه آن را شنیدم که در قوه سامعه و ذهن ما می باشد.

بعد از گفتن «زید عادل» و بعد از اینکه این «زید عادل» را شنیدیم قضیه سومی در قوه عاقله و ذهن ما پیدا می شود که به آن قضیه «متصوره» یا «معقوله» می گویند یعنی تا شما قضیه «زید عادل» را می شنوید در ذهن و قوه عاقله شما قضیه ای حاصل می شود که به آن قضیه معقوله می گویند که در واقع مرکب از سه جزء می باشد یکی «تصور زید» که تصور شما می باشد از زید که فقط قابل صدق بر «زید» می باشد مثلاً تصور فرزند بکر یا خالد است که منحصر در زید است این تصور و تعقل زید است. و یکی «تصور عادل» و یکی هم «نسبت» بین این دو تصور که نه از سنخ تصور است و نه تصدیق حال یا امری است واقعی یا از مقوله است.

این مجموعه سه جزء را قضیه متصوره یا معقوله می گویند.

از میان این سه قسم قضیه، قضیه «مسموعه»، «دال» است و قضیه سوم که «معقوله» باشد «مدلول» باشد.

شما گفتید «زید عادل» این قضیه ی معقوله، مدلول شما است. این قضیه در صدق باچه قضایایی تلازم دارد؟ در صدق و کذب با هر قضیه ای که تلازم عقلی یا عرفی ندارد، مثلاً با «زید لیس بفاسق» ملازمه در صدق دارد یعنی اگر «زید عادل» صادق باشد،

این قضیه «زید لیس بفاسق»^۱ هم صادق است. آن قضیه ای که در کذب و صدق با قضیه معقوله ما تلازم دارد و لو در صورت تحقق دال، به ذهن هم نمی آید، در اصطلاحی به آن می گویند «مدلول التزامی» و به اولی می گویند «مدلول مطابقی». هر دوی این مدلولها، مدلول «منطوقی» آن قضیه مسموعه می باشد که «زید عادل» بود. لذا مدلول منطوقی، مدلول مطابقی و مدلول التزامی کلام را می گویند.

اصولیین متوجه شده بودند که ما شق سومی از مدلول داریم که نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی به بیانی که گفته شد. مثلاً گفته شود: «فی الغنم السائمة زکاة» اگر این جمله مفهوم داشته باشد، مفهومش این می شود: «لیس فی الغنم المعلوفة زکاة». خوب دیده بودند که این مدلول نه از قسم اول است و نه از قسم دوم، لذا این مطلب ذهن اینها را خیلی مشغول کرده بود که این از کدام نوع است؟ و فارق بین این مدلول سوم با مدلول دوم چیست؟

شاید بهترین بیان در فارق بین این دو کلام مرحوم صدر باشد و لو اینکه در این کلام ایشان مناقشه کردیم و قبول نکردیم.

مرحوم صدر بین این دو، فارق گذاشته اند گفته اند که مدلول التزامی مرتبط است با مفاد و مضمون کلام یعنی مرتبط است با مدلول منطوقی و اما مدلول مفهومی مرتبط است با سیاق کلام. لذا اگر مفاد جمله را حفظ کردید و سیاق را تغییر دادید مفهوم از بین می رود بدون اینکه مدلول التزامی کلام را از دست بدهیم. مثلاً اگر گفتید: «ان جائک زید فاکرمه»، مفهومش می شود «لا یجب اکرام زید عند عدم مجیئه». اگر سیاق را تغییر دادید و گفتید: «وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه» این جمله دوم با جمله اول در نظر ایشان از حیث محتوا کاملاً یکی است اما در جمله اول مدلول مفهومی داشتید

^۱ این قضیه هم درست است که یک قضیه معقوله است اما مدلول التزامی است بدون در نظر گرفتن حیثیت وجودی آن در ذهن و عقل یعنی اصلاً آن را لحاظ نمی کنند و لازم هم نمی باشد در اینکه ملازمه در صدق داشته باشد، حتماً آن حیث آن در نظر گرفته شود. در نظر گرفته شود یا خیر، ملازمه در صدق دارد. بخلاف مدلول مطابقی که دائماً حیثیت وجود آن در ذهن در نظر گرفته می شود چرا که این حیثیت مقوم این مدلول می باشد و اگر معقوله نباشد دیگر مدلول مطابقی نمی باشد و اصلاً فارق بین دال و مدلول همین حیثیت وجودی آن در عقل می باشد. یعنی اگر «زید عادل» مسموعه باشد دال است و اگر معقوله باشد، مدلول ما می باشد. بخلاف مدلول التزامی که این حیثیت، در ملازمه در صدق و کذب با قضیه معقوله، هیچ گونه دخل و تأثیری ندارد.

اما در جمله ی دوم این مدلول را دارید که: «لا یجب اکرامه عند عدم مجیئه» اما دیگر مفهوم نمی باشد مدلول التزامی می باشد. فرق این شد که این جمله «لا یجب» را از سیاق لفظی جمله که ادات شرط بود فهمیدید اما در جمله دوم از مفاد جمله فهمیدید نه از سیاق. یعنی با تغییر سیاق مفهوم شما می شود مدلول التزامی.

ما نحن فیه:

انما واجب الاکرام الفقیر. منطوق ما این بود اکرام الفقیر واجب. مفهوم ما این می باشد لا یجب اکرام غیر الفقیر. با توجه به توضیحی که دادم این مدلول التزامی است یا مفهوم است به عبارت دیگر لا یجب را از سیاق فهمیدیم یا از محتوا فهمیدیم.

به نظر می رسد که این کلمه انما معادل فقط است در فارسی که این را ما از محتوا بدست آوردیم وقتی از محتوا باشد داخل در مدالیل التزامی شود نه مدالیل مفهومی.

ما هم می گوئیم که مدلول التزامی را داریم اما این در واقع مربوط به محتوا و مضمون است.

یعنی ما گفتیم که ما مفهوم را از فعل متکلم می فهمیم و مدلول التزامی را از کلام می فهمیم که در نظر ما ظن قوی این است که «انما» به منزله «فقط» در فارسی است نه به منزله «ادات شرط» که این کلام متضمن ادات شرط می شود مصداق اشتراط است که فعل رفتاری متکلم است. اما ظن قوی این است که از مفاد کلام این انحصار را می فهمیم.

بله در انحصار تقدیم ما حقه التأخیر فهمیدیم بله در آنجا از فعل رفتاری می فهمیم و این مفاد می شود مفهوم اما این اشکال ندارد که در بعض امثله انحصار مفاد مفهومی باشد یا منطوقی باشد.

اگر ما یک مدلولی را از هیئت فهمیدیم می شود فعل رفتاری اما اگر از کیفیت تلفظ فهمیدیم می شود فعل رفتاری در همین جا اگر ما انحصاری را که از تقدیم ام حقه التأخیر فهمیدیم اگر این را از تلفظ اول موخر و تلفظ دوم مقدم فهمیدیم این می شود

فعل رفتاری و اگر از این هیئت که این دو دارند بفهمیم این می شود فعل گفتاری یعنی از تلفظ به هیئت فهمیده شود فعل گفتاری می شود.

مراد از مدلولی که در اینجا مفهوم را هم جزء آن دانسته ایم، یعنی مستفاد نه آنچه که کلام دال بر آن است که در این صورت دیگر مفهوم مدلول نمی باشد.

المقام الثانی: فی ادات الاستثناء.

امام فرموده اند: «يجب اکرام الفقراء او الفقير الا الفاسق». ظاهراً هیچ اختلافی نمی باشد که این جمله واجد دو مدلول می باشد:

مدلول اول: «يجب اکرام الفقير غير الفاسق».

مدلول دوم: «لا يجب اکرام الفقير الفاسق». از کلمات علماء هم استفاده می شود که اختلافی نمی باشد که این جمله این دو مدلول را دارد.

نزاع در این است که آن مدلول دوم که می گوید: «لا يجب» نفی وجوبی است که در مدلول اول است، یعنی نفی «شخص الحكم» است یعنی آن وجوبی که تعلق گرفته است به اکرام فقیر غیر فاسق، در فقیر فاسق نمی باشد، که در این صورت این مدلول دوم دیگر مفهوم نمی باشد. یا اینکه «لا يجب» نفی «وجوب اکرام» می کند نه نفی «وجوب اکرام فقیر غیر فاسق» که بشود نفی «سنخ الحكم»؟

تمام نکته و نزاع در این منفی است که کدام وجوب می باشد؟

اگر نفی وجوب مدلول اول باشد می شود «منطوق» و اگر نفی «اکرام» باشد می شود «مفهوم».

ما برای اثبات مفهوم حتماً نیاز به این داریم که اثبات کنیم که این کلام دو مدلول دارد.

اینکه دو مدلول دارد دلیلش این است که تعدد صدق و کذب دارد مثلاً اگر کسی بگوید: «کل انسان اسود الا الزنجی». اینجا دو دروغ گفته است این نشان می دهد که این جمله دو نسبت تامه و مدلول دارد. یعنی گفته است: «کل انسان اسود» و دیگر اینکه «زنجی ها اسود» نمی باشد و هر دو کذب می باشد.^۱

اما مدلول دوم، نفی کدام وجوب است؟

قول المرحوم الصدر: القول به فی «البحوث» و بعده فی «الدروس».

مرحوم صدر در «تقریرات»^۲ قائل به مفهوم شده است قائل شده است که مدلول کلام دوم، «نفی سنخ الحکم» است نه شخص الحکم است اما در «حلقات»^۳ قائل به «نفی شخص الحکم» شده است و گفته است فاقد مفهوم شده است. یعنی مثل این است که مولا گفته باشد: «اکرم الفقیر غیر الفاسق» تنها فرقی این است که این یک مدلول دارد اما کلام استثنائی دو مدلولی است.

این ظاهرش این است که ایشان در حلقات از نظر خود، عدول کرده است چرا که اولاً این کتاب او، متأخر از تقریرات است و ثانیاً اینکه در حلقات فرموده اند که «و هذا هو الأصح» و «الأصح» اشعار به این مطلب دارد که قول اول صحیح نبوده است و الا نمی شود که هر دو درست باشد چون معنایش این است که هم مفهوم دارد و هم مفهوم ندارد.

کلام مرحوم آقای صدر توضیح داده شود که کلام ایشان در تقریرات و حلقات مشخص شود:

^۱ اینمثالیکهزدهشد، مثالیجایاستکه حکمدر مستثنی منه، موجبهاستلذا حکمدر مستثنی منفیاست اما در مثال دیگر میتواند حکمدر مستثنی منهنم فیباشد و به تبع حکمدر مستثنی موجب باشد مثلاً اینکهمولاً بفرماید: «لا تکرمالعالمالنحویالا الهاشمیمنه».

^۲ بحوث ۳ ص ۲۱۳

^۳ دروس ۲ ص ۲۲۶. از دروسی که دو جلدی است و به سیاق جدیدی نوشته شده است.

دلیله فی البحوث: الحكم فی المستثنی، طرف النسبة التامة فیکون سنخ الحكم.

ایشان از ضمیمه کردن دو قاعده به این نتیجه رسیده اند:

در قاعده اول ایشان می فرمایند: که اگر بین یک حکم و امری نسبت تامه داشته باشیم آن حکم «سنخ الحكم» است چرا که نسبت ناقصه حکم را قید می زند بخلاف نسبت تامه که حکم را قید نمی زند.

اما قاعده دوم: ایشان قاعده ای در باب نسب دارند فرموده اند: نسبت دو قسم است: نسب «ذهنی» و نسب «خارجیه و واقعیه». خارجیه مثل نسبت بین «زید» و «دار» در جمله: «زید فی الدار» که این نسبت ناظر به یک نسبت خارجی که ظرفیت باشد، است. یک نسبت ذهنیه هم داریم که این نسبت اصلاً در عالم خارج وجود ندارد مثل نسبت استثنائیه «جائی القوم الا زیدا». در عالم خارج از ذهن چیزی به نام استثناء نداریم. بعد می گویند نسبت ذهنیه دائماً تامه است.

لذا «نفی» که مدلول دوم کلام استثنائیه ما است و آن را از استثناء فهمیدیم، نفی وجوبی است که در مستثنی منه آمده است و وجوب در مستثنی منه نسبت به مستثنی - نه مستثنی منه - ، وجوب سنخی است چرا که طرف نسبت تامه است نه نسبت ناقصه یعنی یک طرف حکم است که در جمله قبل از «الا» آمده است و طرف دیگر مستثنی است که بعد از «الا» آمده است و نسبت بین این دو «حکم» و «مستثنی»، استثناء است که از نسب ذهنیه بوده و تامه است، لذا هر کدام می شوند طرف نسبت تامه، و حکم هم می شود سنخ الحكم.^۱

^۱ یعنی ما اینجا دو وجوب و حکم داریم: یک وجوب و حکمی که در جمله قبل از ادات استثناء و «الا» می باشد که در مثال ما اثبات حکم است و نسبت بین این حکم و قید نسبت ناقصه است لذا این حکم شخص الحكم است و دیگری وجوب و حکمی که بوسیله استثناء نفی شده است و می شود همان وجوبی که در جمله اول آمده است و قید آن بعد از ادات استثناء آمده است که بین این حکم که نفیش را از «الا» فهمیدیم، و قید ادات استثناء و «الا» فاصله شده است که نشان دهنده این است که بین این دو رابطه استثناء است و این رابطه و نسبت یک نسبت ذهنی است که تامه است لذا بین این حکم در قبل الا و قید بعد از «الا» نسبت تامه برقرار است.

و اما فی الحلقات: مفاد المدلول الثانی المستفاد من الاستثناء، کلام یکون بينهما، نسبة الناقصة حین التعبير عن الاستثناء بالبدال الاسمی.

اما در حلقات یک روش و شیوه ای به ذهن ایشان رسیده است که این را خیلی تکرار کرده است و آمده است، جای دوال حرفی، دوال اسمی قرار داده اند. در ما نحن فیه هم ایشان گفته اند معانی حرفی را به معنای اسمی تبدیل کنیم ببینیم چه اتفاقی می افتد. جمله استثنائی ما این بود: «يجب اکرام الفقير الا الفاسق». این را تعبیر کنیم به وسیله دال اسمی که دو احتمال در آن است:

احتمال اول: مفاد جمله ی «يجب اکرام الفقير الا الفاسق»، «وجوب اکرام الفقير یستثنی منه الفاسق» می باشد که ضمیر «منه» به قرائنی ظاهرا بر می گردد به وجوب چرا که این «یستثنی» قید حکم است.

احتمال دوم: مفاد جمله ما، «جعل الشارع وجوب اکرام الفقير مستثنا منه الفاسق» باشد.

خوب ترجمه دقیق جمله، اولی است یا دومی؟ ما خبر می دهیم از استثناء شارع از حکم یا از جعل شارع به نحو مقید به استثناء خبر می دهیم؟

ایشان می گویند که اصح، دومی است وقتی این شد ما در ما نحن فیه یک وجوب مقید داریم یعنی بین این حکم و قید نسبت ناقصه است. یعنی من خبر می دهم از جعل شارع نه از استثناء شارع از حکم که معنایش نفی «شخص الحكم» است.

مختارنا: قبول کلامه ﷺ فی الحلقات و هو القول بعدمه.

ما فرمایش ایشان رادر حلقات قبول کردیم و مویدی هم بر این مطلب ذکر می کنیم و آن این است که در مقام تشریع اگر مولا بفرمایند که «اکرم الفقير الا الفاسق» و در قبل یا بعد فرموده باشند یا بفرمایند: «اکرم الفقير الفاسق» و هر کدام یک جعل مستقل و تشریع دوم است، آیا آن کلام با این کلام استثنائی، تنافی دارد؟ خیر تنافی ندارد لذا مولا را مواخذه نمی کنیم.

این موید را در همه جا می توانیم بیاوریم و اگر آورده شود مشخص است که مفهومی در کار نمی باشد. لذا اگر حتی در جمله شرطیه هم توانستیم بیاوریم، این نشان می دهد که کلام ما در اینکه در جمله شرطیه هم مفهوم ندارد درست بوده است، و در این صورت این امر قرینه استبر اینکه آن ظهور در تحدیدی که ما گفته بودیم از افعال رفتاری مولا است نه از مدالیل لفظی کلام و موجب آن معنایی است که مشهور آن را مفهوم می گرفتند، آن ظهور دیگر حجت نمی باشد.

ما وقتی می گوییم که جمله ای مفهوم دارد فرق نمی کند که در خطاب تشریع باشد یا تبلیغ. بله این را قبول کردیم در جمله وصفیه و آن هم در خطاب تبلیغ و آن هم به نحو بدلی مفهوم فی الجملة را داریم و این را در جمله استثنائی به شرط اینکه عام بدلی باشد و در خطاب تبلیغ باشد این را هم می گوییم. یعنی اگر امام در خطاب تبلیغ به نحو عام بدلی بگوید: «اکرم فقیرا الا الفاسق» اینجا هم می گوییم که به وزان مفهوم وصف است لذا مفهوم فی الجملة را دارد. && سوال ما از استاد در مورد خطاب تشریع و تبلیغ و نسبت تامه و ناقصه.

محصل کلام اینکه در جمله استثنائی ما مفهوم نداریم و دقیقا حکم در مستثنی منه آن چیزی است که در مستثنی بر موضوع اثبات کردیم.

الفصل الخامس: مفهوم اللقب و العدد.

مفهوم اللقب: لا دلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء العنوان.

مراد از لقب آن عنوانی است که در خطاب اخذ می شود: «اکرم العالم». آیا از اخذ یک عنوان در خطاب استفاده می شود انتفاء الحكم عند انتفاء العنوان؟ از «اکرم العالم» استفاده می شود که اکرام غیر عالم واجب نمی باشد؟

این جمله دلالت می کند بر «وجوب اکرام عالم» اما آیا دال است بر «عدم وجوب اکرام غیر عالم»؟

این خیلی واضح است که دال بر این مطلب نمی باشد که «اکرام غیر عالم واجب نمی باشد».

ذکر وصف بدون موصوف، این هم از «مفاهیم لقب» است.

مفهوم العدد:

مثل اینکه مولا فرموده باشند: «اکرم خمسة من العلماء» آیا این عدد مفهوم دارد یا خیر؟ این را دقت کنید وقتی می گوید: «اکرم خمسة من العلماء» تارة مراد این است که یک تکلیف است که به صورت مجموعی تعلق گرفته است به «اکرام پنج عالم» به طوریکه اگر همه اینها را اکرام نکند و لو تعدادی از اینها را اکرام کند، امثالی انجام نداده است اما تارة حکم منحل به تعداد افراد می شود یعنی من پنج تکلیف و اکرام دارم و به تعدادی که اکرام شود من امثال کردم و به تعدادی که اکرام نکنم مخالفت کرده ام.

اگر مجموعی مراد باشد، مراد این است که آیا مجموعه دیگری هم واجب است یا خیر؟ که داخل می شود در «مفهوم لقب».

اما تارة عام استغراقی است و حکم انحلالی است. یعنی پنج وجوب دارم. و برای هر کدام یک امثال و یک مخالفت دارم. آیا از این استفاده می شود که اکرام عالم ششم واجب نمی باشد.

این داخل در بحث عدد است آیا نفی می کند وجوب اکرام ششم یا هفتم را؟ یا خیر نفی وجوب اکرام بیش از عدد را نمی کند و نسبت به ما بقی ساکت است؟

که اگر لسان داشته باشد یعنی مفهوم دارد و در وجوب اکرام ما بقی رجوع به همین کلام می کنیم و اگر ساکت باشد و برای وجوب و عدم وجوب نیاز داریم به اصل عملی.

در اینجا عدد مفهوم ندارد یعنی لسان ندارد که بگوید که ما بقی واجب نمی باشد و ساکت است و فقط می گوید که این پنج تا وجوب اکرام دارند و حکم در اینجا شخص الحکم است و اگر سنخ الحکم هم باشد باز مفهوم ندارد چرا که ساکت است و لسان ندارد اما فهم عرفی است که ذکر عدد ظهورش در مقام تحدید است که یک فعل رفتاری است این تحدید خودش فعلی است که می گوید نفر ششم و هفتم واجب الاکرام نمی باشد.

لذا کسی از متأخرین قائل به مفهوم نشده اند با توجه به چیزی که در ذهن ماست و لکن استقراء نکردیم.

دقت کنید که این خیلی عجیب است که علماء گفته اند: اگر متکلم در مقام تحدید باشد، این موجب مفهوم است که فعل رفتاری است اما یکی از مفاهیم ذکر نکرده اند. مثل اینکه فقها خیلی به سیره تمسک می کنند اما آن را به عنوان یک دلیل بیان نکرده اند. البته واقعا سیره دلیل نمی باشد بخاطر اینکه سیره موجب اطمینان یا علم می شود و این علم و اطمینان است که دلیل است. شاید اینهم بخاطر این که است که به ارتکاز فهمیده بودند که از سنخ دیگر مدالیل نمی باشد که از مدالیل کلام باشد از مدالیل فعل رفتاری است.

ما حصل اینکه ما برای کلام یک مدلول التزامی و مطابقی قائل می باشیم که مدالیل تصویری می باشند اما به چیزی به نام مفهوم قائل نمی باشیم و دائما اگر مستفادی غیر از مدلول منطوقی باشد، مدلول فعل متکلم می باشد یا فعل گفتاری یا فعل رفتاری دائما تصدیق می باشد. مفهوم موافقی هم که گفته می شود مدالیل التزامی عرفی می باشد.

پس دو فرق اساسی بین مدلول منطوقی و مفهومی وجود دارد:

مدلول منطوقی اولاً مستفاد از کلام است و تصویری می باشد اما مدلول مفهومی دائماً مستفاد از فعل گفتاری یا رفتاری متکلم بوده و یک مدلول تصدیقی می باشد نه تصویری.

ظاهراً آقایان التفات نداشته اند که مدلول منطوقی دائماً تصویری است و یک قضیه است و مفهوم دائماً تصدیق است لذا دیده می شده است تارة از تعبیر تصور استفاده می کرده اند و تارة از تصدیق استفاده می کرده اند.

فقط اختلاف است که قضیه تصور یک چیز است یا مجموع از تصورات دو یا سه چیز است.

هذا تمام الكلام فی مبحث المفاهیم.