

بسم الله الرحمن الرحيم

درس خارج اصول

استاد سيد محمود مددي موسوي (دام ظلّه)

المقصد الثالث: في المفاهيم

مقرّر: حسين مهدوي نهاد

ج ۵۹ ۹۴/۱۰/۲۶

المقصد الثالث: المفاهیم

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

المقدمة: حقيقة المفهوم

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

مدلول منطوقی و مفهومی

مدلول کلام در اصول تقسیم به منطوق و مفهوم شده است. در نظر قائلین به مفهوم جمله «ان جائک زید» فاکرمه» دو مدلول منطوقی و مفهومی دارد. مدلول منطوقی «اکرام زید هنگام آمدن» است، و مدلول مفهومی «عدم اکرام زید هنگام نیامدن» است. مدلول منطوقی یعنی مدلولی که از «ما تلفظ به» و «ما نطق به» فهمیده می شود. به خلاف مدلول مفهومی که از «ما نطق به» فهمیده نشده است اما از کلام فهمیده شده است.

مفهوم نه مدلول مطابقی است نه مدلول التزامی

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

۱. اینکه گفته شده دلالت التزامی «دلالت بین بالمعنی الاخص» است، کلام صحیحی نیست زیرا این تقسیم در علم منطق که بحث در مورد دلالت الفاظ یعنی دلالت تصویری است، بیان شده است. اما در علم اصول بحث از مدلول کلام یعنی «دلالت تصدیقیه» است که تفاوتی بین «بین» و

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

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

ملازمه عرفیه هم وجود ندارد زیرا در نظر عرف هیچ محذوری نیست که دو وجوب اکرام باشد یکی عند المجيء و دیگری عند عدم المجيء؛ علاوه بر اینکه اگر ملازمه عرفی باشد باید جمله «يجب اکرام زید عند مجيئه» هم مفهوم داشته باشد، در حالیکه کسی قائل به مفهوم برای این جمله نیست! به عنوان مثال بین «شرب خمر» و «اشراب خمر» ملازمه عرفیه وجود دارد لذا به هر صیاغتی و با هر جمله ای حرمت شرب خمر فهمیده شود، دلالت التزامی آن حرمت اشراب خمر خواهد بود یعنی «يحرم شرب الخمر» هم دلالت التزامی بر حرمت اشراب خمر دارد^۱.

انظار اصولیون در حلّ مشکل

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

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

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

«غیر بین» نیست، لذا اصولیون این تقسیم را در علم اصول انجام نداده اند. این اشتباه اصطلاح منطقی و اصولی است. در اصطلاح اصول مدلول التزامی حجت است ولو ملازمه موجود، با استدلال طولانی ثابت شود.

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

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

برخی هم مانند شهید صدر فرموده اند مفهوم، لازمه خود کلام است زیرا با تغییر موضوع هم مفهوم وجود دارد، اما ولو این کلام صحیح باشد، مشکل را حل نکرده است. به هر حال مفهوم، مدلول التزامی است یا مطابقی؟ به عبارت دیگر این مطلب ایشان، بیان یک خصوصیت است نه حل مشکل مذکور. مثلاً اگر بحث در مورد حقیقت انسان است، نمی شود گفت حقیقت انسان این است که هر جا اکسیژن هست انسان هم هست! این بیان خصوصیت انسان است نه توضیح حقیقت انسان.

اشکال واحد به تمام بیانات در مورد مفهوم

اشکال تمام این کلمات از بیان نظر مختار معلوم می شود. یک نقد مشترک همه اقوال این است که مشهور به دنبال مدلولی برای خود کلام بوده اند. اما مفهوم، ملازمه با خود کلام ندارد. در هر کلام یک «لفظ» وجود دارد و یک «تلفظ» وجود دارد. زیرا نمی شود کلامی باشد اما تکلم نباشد. اصولیون گمان کرده اند مفهوم، مدلولی است که از کلام استفاده می شود، در حالیکه ربطی بین لفظ و مفهوم نیست. اگر مفهوم را قائل شویم از تلفظ فهمیده می شود. اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد، از تلفظ به جمله شرطیه فهمیده می شود.

ج ۶۰ ۹۴/۱۰/۲۷

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

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

نحوه دلالت فعل گفتاری بر مفهوم

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

مقدمه اول: حقیقت لفظ

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

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

مقدمه دوم: حقیقت تلفظ

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

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

هنگامی که شخص تکلم می کند، این فعل گفتاری وی مصداقی برای مفهوم «تلفظ» می باشد. اما گاهی مصداق برای مفهوم دیگری هم هست. در الفاظ، دلالت وجود دارد. یعنی از ادراک یک لفظ به ادراک دیگر انتقال رخ می دهد. ادراک دوم همان مدلول است. در علم اصول مدلول فقط می تواند تصور یا تصدیق یا نسبت باشد. نسبت در علم منطق نیست، و فقط اصولیون آن را اضافه نموده اند. در باب معانی حروف، مدلول را یک نسبت می دانند. این دلالت لفظ دلالتی وضعی است، یعنی بر اساس یک قرارداد است. اگر وضعی در کار نباشد، دلالتی

هم نیست. گاهی این تلفظ به الفاظ علاوه بر اینکه موجب انتقال به مدرک دیگر می شود، موجب این نیز می شود که فعل ما مصداق برای مفهومی دیگری شود که قبلاً مصداق آن نبوده است. به عنوان مثال اگر کسی کلاه از سرش بردارد این فعل فقط مصداقی برای مفهوم «کلاه برداشتن» است. اما وقتی در یک عرف به این فعل عنوان احترام معرفی شود، در طول این قرارداد اجتماعی این فعل علاوه بر اینکه مصداق کلاه برداشتن است مصداق برای مفهوم «احترام» هم خواهد بود.

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

تعلیق «تلفظ» به قید، دلالت بر مفهوم دارد

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

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

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

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

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

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

جمع بندی: مفهوم، مدلول نیست بلکه شناسایی ذهن است

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

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

ج ۶۱ ۹۴/۱۰/۲۸

تنبیهات حقیقت مفهوم

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

تنبیه اول: مفهوم موافق

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

اما در مفهوم موافق، حکم به دست آمده از مفهوم با حکم منطوق موافق است. به عنوان مثال در «ضرب زید حرام»، منطوق همان حرمت ضرب زید است؛ و مفهوم حرمت قتل وی است.

حقیقت مفهوم موافق

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

تعریف جامع مفهوم موافق و مخالف وجود ندارد

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

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

اختلافی در حجّیت مفهوم موافق نیست

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

مفهوم موافق خارج از محل بحث است

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

تنبيه دوم: خطاب تشریعی و تبلیغی

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

تنبيه سوم: ثمره وجود مفهوم

مفهوم که در اصول مورد بحث است چه فائده ای دارد؟ به عنوان مثال در جمله «ان جاءک زید فاکرمه» اگر «عدم وجوب اکرام هنگام عدم مجيء» از مفهوم استفاده نشود هم اصل عملی دائماً وجود دارد و نفی تکلیف می کند! لذا این سوال پیش می آید که آیا بحث از مفهوم ثمره عملی هم دارد؟ به عبارت دیگر مفهوم همیشه دلالت بر نفی حکم دارد که برای نفی حکم همیشه می شود از اصل عملی براءت استفاده نمود.

پاسخ این سوال این است که ثمره در جایی معلوم می شود که خطابی دیگر باشد که با مفهوم تعارض کند. به عنوان مثال در مثال مذکور خطاب دیگری هم باشد مانند «ان رأیت زیداً فاکرمه»، که با مفهوم جمله «ان جاءک زید فاکرمه» تعارض دارد؛ به عبارت دیگر اگر جمله دوم فاقد مفهوم باشد تعارضی نیست و نیاز نیست قواعد باب تعارض جاری شود، بلکه به هر دو خطاب اخذ می شود. اما اگر آن جمله مفهوم داشته باشد، تعارض رخ می دهد، و باید به قواعد باب تعارض رجوع شود^۱.

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

الفصل الاول: مفهوم الشرط

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

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

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

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

محقق خوئی مختار خود را بسیار کوتاه در چند خط در هامش اجود التقریرات بیان فرموده اند.^۱ ایشان قائلند جمله شرطیه اگر خبری باشد فاقد مفهوم است، و اگر انشائی باشد مفهوم دارد. به عنوان مثال جمله «ان قطعت رأس حیوان فهو یموت»، دلالت بر مفهوم ندارد. یعنی از این جمله فهمیده نمی شود «ان لم تقطع رأسه فلا یموت». اما جمله «ان جاءک زید فاکرمه»، دلالت بر مفهوم دارد. یعنی از این جمله فهمیده می شود «ان لم یجیء فلا یجب اکرامه».

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

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

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

ج ۶۲ ۹۴/۱۰/۲۹

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

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

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

اشکال دوم: نقض به طلب مشروط منجز

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

وجه دوم: هیئت شرطیه دلالت بر نسبت توقفیه دارد

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

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

سپس ایشان فرموده اند وجدان عرفی ما دلالت دارد که مدلول هیئت شرط همان نسبت توقفیه است. این مطلب را نمی توان مورد اشکال قرار داد زیرا ایشان با توجه به اینکه اهل لغت هستند، این وجدان را دارند^۱.

اشکال اول: نقض به جمله خبریه

در مورد مبانی ایشان وارد بحث نمی شویم، مثلاً قبول می کنیم که مدلول هیئات همان نسبت است. اما با حفظ مبانی ایشان هم کلام ایشان تمام نیست.

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

اشکال اول نقض به جملات شرطیه خبریه است، یعنی اگر جمله شرطیه برای نسبت توقیفیه وضع شده است، چرا در جمله شرطیه خبریه دلالت بر مفهوم ندارد! به عبارت دیگر از جمله «ان قطعت رأس حیوان فهو یموت» در نظر عرف «توقف» فهمیده نمی شود، بلکه «استلزام» فهمیده می شود. این فهم عرفی است و نمی شود ادعا کرد در جملات شرطیه بین جمله خبریه و جمله انشائیه تفاوت وجود دارد، زیرا در وجدان عرفی تفاوتی بین آنها نیست.

اشکال دوم: این استدلال در خطاب تشریع جاری نیست

با قبول اینکه هیئت جمله شرطیه وضع برای نسبت توقیفیه شده است، این استدلال در خطاب تبلیغ صحیح است اما در خطاب تشریع تمام نیست. در خطاب تشریع فقط با یک طلب شخصی سر و کار داریم، یعنی شخص حکم وجود دارد. لذا در خطاب تشریع، فقط شخص حکم متوقف بر مجیء شده است. در نتیجه ممکن است طلبی دیگر به نحو مطلق یا مشروط وجود داشته باشد. به عنوان مثال شخص حکم اکرام متوقف بر مجیء شده است اما ممکن است حکم دیگری (وجوب اکرام دیگری) در عالم تشریع باشد که متوقف بر رؤیت زید باشد. هر چند معمولاً با خطاب تبلیغی مواجه هستیم اما در علم اصول نسبت به هر دو خطاب بحث می شود؛ مضافاً به اینکه احتمال دارد خطابات قرآن، تشریعی باشند.

ج ۶۳ ۹۴/۱۰/۳۰

وجه مختار: جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد

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

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

مقدمه

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

نکته اول: واجب مشروط و معلق

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

شیخ واجب مشروط را محال می داند، و واجب مشروط به واجب مقید برمی گرداند. ایشان قائلند وجوب و طلب قید ندارد. لذا تمام واجبات واجب مقید می شوند. البته قید این واجبات هم مستقبل هستند. اما در نظر مشهور واجب مشروط ممکن است. در نظر ما هم واجب مشروط ممکن است و با واجب مقید تفاوت دارد.

البته تفاوتی که مشهور بین واجب مشروط و واجب مقید دارند، غیر از تفاوتی است که ما بین واجب مشروط و مقید داریم. در هر طلب سه امر طالب، و طلب، و مطلوب، وجود دارد. قید موجود در واجب مشروط، در نظر مشهور قید طلب و در نظر شیخ قید مطلوب است. اما در نظر ما واجب مشروط واجبی نیست که طلب در آن قید داشته باشد. بلکه در واجب مشروط در حقیقت «مطلوب منه» قید دارد. به عبارت دیگر در نظر ما در هر طلب انشائی چهار رکن طالب، و طلب، و مطلوب، و مطلوب منه (مکلف) وجود دارد. اگر قیود به مطلوب منه برگردد واجب، مشروط می شود. یعنی وجدان شیخ کاملاً صحیح است که فرمودند طلب قید ندارد؛ و کلام مشهور هم صحیح است که قید موجود در واجب مشروط، قید مطلوب نیست؛ و نظر ما موجب جمع بین این دو است که مطلوب منه قید دارد. لذا هر گاه ما قید طلب می گوئیم مرادمان همان قید مطلوب منه است.

به هر حال در واجب مشروط، وجوب قید دارد. قیدی که برای وجوب ذکر می شود به دو لسان ممکن است ذکر شود:

الف. تقييد: قید واجب مشروط ممکن است به لسان تقييد ذکر شود مانند جمله «يجب عليك عند مجيء زيد اكرامه» که مجيء در این جمله «قید» وجوب است. در این جمله از لسان تقييد استفاده شده است.

ب. اشتراط (تعليق): قيد واجب مشروط ممكن است به لسان اشتراط باشد مانند جمله «ان جاءك زيد فاکرمه» که مجيء در اين جمله «شرط» وجوب است. در اين جمله از لسان اشتراط استفاده شده است. مراد ما در بحث مفهوم جمله شرطيه، مفهوم جملا تي است که دلالت بر واجب مشروط به نحو اشتراط دارند، مانند «ان جاءك زيد فاکرمه».

نکته دوم: مفاد اداة شرط

اداة شرط بر سر دو جمله داخل می شوند. جمله دوم، خبری یا انشائی می باشد. اگر جمله دوم خبری باشد، کل جمله شرطيه نیز خبری خواهد بود (کل جمله شرط و جمله جزاء، یک جمله و یک کلام محسوب می شود). اما اگر جمله دوم انشائی باشد، کل جمله شرطيه نیز انشائی می شود. با توجه به اين توضيح، جمله «ان طلعت الشمس فالنهار موجود» در حقيقت یک جمله خبری است. و جمله «ان طلعت الشمس فاکرم زيدا» یک جمله انشائی است.

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

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

نکته سوم: شخص حکم و طبیعی حکم

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

رابطه بین طبیعی و فرد در نظر مشائین، عینیت است. یعنی وجود طبیعی، عین وجود فرد است. به عبارت دیگر نمی شود در خارج طبیعی بدون فردش موجود شود. اما این رابطه در حکمت متعالیه مورد قبول واقع نشده است. در حکمت متعالیه متوجه شده اند وجود طبیعی نمی تواند عین وجود فرد باشد. زیرا لازمه باطلی دارد یعنی اگر وجود زید عین وجود طبیعی، و وجود عمرو هم عین وجود طبیعی باشد، باید وجود زید هم عین وجود عمرو باشد! در حالیکه این محال است، و بین وجود افراد تباین است. به عبارت دیگر لازمه کلام مشائین این است که وجود فرد عین وجود فرد دیگر باشد. به همین دلیل، در حکمت متعالیه گفته شده وجود فرد بالذات و الحقیقه وجود فرد است، و بالعرض و المجاز وجود طبیعی است، مانند اسناد شوری به آب که بالمجاز است. اصولیون هم مانند مشائین قائل به عینیت شده اند، غیر از محقق اصفهانی که تابع حکمت متعالیه شده اند. این دو مسلک کاملاً متفاوت است.

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

ج ۶۴ ۹۴/۱۱/۰۳

در علم اصول «حکم» سه اصطلاح دارد

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

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

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

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

مراد از حکم در بحث مفهوم، «جعل» است

با توجه به این سه اصطلاح در علم اصول، مراد از «طبیعی الحکم» طبیعی کدام حکم است؟ در این بحث مجعول از بحث خارج است، زیرا مجعول نه طبیعی حکم است نه شخص حکم است. خود تشریع هم مراد نیست. در نتیجه مراد از طبیعی حکم همان «جعل» است. برای توضیح تفاوت بین شخص و طبیعی حکم باید در احکام وضعیه و تکلیفیه مستقلاً بحث شود:

احکام وضعیه

در احکام وضعی مراد از «طبیعی الحکم» همان ضمان و ولایت و سلطنت و مانند آنها می باشد. به عبارت دیگر در احکام وضعی دائماً متعلق نقش موضوع را دارد، لذا خود حکم همان طهارت و ضمان و مانند آنها می شود.^۱

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

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

۱. توضیح اینکه در حکم وضعی هرچند دائماً نیاز به متعلق دارد، اما متعلق، فرض وجودش شده است. یعنی صحیح گفته شود ان وجد دم، فهو

نجس اما صحیح نیست گفته شود ان وجد صلاة فهو واجب!

احکام تکلیفیه

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

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

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

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

در نتیجه مراد از طبیعی حکم، همان جعلی است که موضوع خاص ندارد و در خطاب تشریع نیست. و مراد از شخص حکم، یا جعلی است که موضوع خاص دارد و یا جعل در خطاب تشریع است. به هر حال در خطاب تبلیغ اصلاً معقول نیست «شخص الحکم» باشد، و همیشه «طبیعی الحکم» است. در خطاب تشریع نیز همیشه «شخص الحکم» وجود دارد. به عبارت دیگر می توان گفت خود تشریع «شخص الحکم» است همانطور که در

احکام تکلیفی نیز وجوب نماز هنگام زوال، «شخص الحکم» است. اما در احکام وضعی نفس انشاء، حکم نیست، تا شخص الحکم باشد، لذا فقط نجاسة الدم، «شخص الحکم» است.^۱

ج ۶۵ ۹۴/۱۱/۰۴

بحث اول: مفهوم شرط در خطاب تشریع

گاهی مولی در مقام تشریع یک حکم، از جمله شرطیه استفاده می کند، مانند «ان جاءک زید فاکرمه». بحث در این است که آیا از این خطاب مفهوم فهمیده می شود؟ به عبارت دیگر اگر مولی قبل این طلب هیچ وجوبی نداشته باشد بلکه به نفس این خطاب، تکلیف را انشاء نماید، این خطاب دلالت بر مفهوم دارد؟ باید توجه شود نزاع بین مشهور و مرحوم شیخ نیز در این است که آیا قید «ان جاءک» قیدی برای واجب است که مرحوم شیخ قائلند و یا قید وجوب است که مشهور قائلند. اما فعلاً بنابر مسلک مشهور بحث می کنیم، زیرا مشهور هم قبول دارند اگر قید واجب باشد، خطاب فاقد مفهوم است.^۲

در خطاب تشریع، شخص الحکم معلق است پس مفهوم ندارد

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

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

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

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

بحث دوم: مفهوم شرط در خطاب تبلیغ

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

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

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

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

فرض اول خلاف ظاهر دلیل است. زیرا اگر شارع به نحو مطلق تشریع نموده باشد، با ارشاد موجود در خطاب تبلیغی تنافی دارد. ظاهر خطاب تبلیغی این است که موضوع این حکم، «طبیعی مکلف» است نه «حصّه‌ای از مکلف» (و به تعبیر مشهور ظاهر خطاب این است که طلب و وجوب مقید شده است نه واجب و مطلوب)؛ به عبارت دیگر در نظر مشهور ظاهر این است که طلب مطلق نیست و مشروط است. در نتیجه تطابق بین عالم اثبات و عالم ثبوت تنافی دارد با اینکه وجوب اکرام به نحو مطلق جعل شده باشد زیرا با این خطالب تبلیغی نمی سازد. در احتمال دوم (تشریعات متعدّد انجام شده است)، این تشریع معلق بر مجیء است و دو فرض وجود دارد: اول اینکه تشریع یا تشریعات دیگر، مطلق باشند؛ و دوم اینکه تشریع یا تشریعات دیگر، مشروط به شرط دیگر (مانند رؤیت زید) باشند.

نفی تعدّد تشریع، مفهوم را ثابت می کند

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

تقریب شهید صدر برای اثبات مفهوم

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

نقد کلام شهید صدر

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

مجموعات معلق بر مجیء شده اند

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

۱. ظاهراً صرف اثبات واحد بودن تشریع اثبات مفهوم نمی کند. زیرا ممکن است تشریع واحد به نحو تقیید بوده که مفهوم نداشته باشد.
۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۷۲: «انّ الجملة الشرطية تتضمن ثلاث دلالات مختلفة ينتج من مجموعها الدلالة على المفهوم بنحو لا يتهاقت مع ما يقتضيه الوجدان من الخصائص المذكورة لهذه الجملة، و تلك الدلالات على ما يلي: ۱- الدلالة الوضعية على الربط بين الجزاء و الشرط بنحو النسبة التوقفية و لا نريد بالنسبة التوقفية الترتب العلى الفلسفى، بل لا نريد حتى اللزوم الفلسفى و انما معنى أوسع من كل ذلك و هو مطلق الالتصاق العرفى و عدم الانفكاك بين الجزاء و الشرط، و لو كان ذلك من جهة الصدفة و الاتفاق و هذه دلالة ندعى انها مأخوذة فى مدلول أداة الشرط وضعاً بشهادة الانسباق و التبادر العرفى. ۲- الدلالة الإطلاقيه على انّ المعلق على الشرط انما هو طبيعى الحكم لا شخصه بالنحو المتقدم شرحه. ۳- الإطلاق الأحوالى للنسبة التوقفية و انها ثابتة فى جميع حالات الشرط و ليست مخصوصة بحالة دون أخرى فقولنا (أكرم زيدا إن جاءك) يتضمن إطلاقاً أحوالياً دائماً على ثبوت توقف وجوب الإكرام على مجیء زید فى جميع الحالات فى قبال ما إذا قيد بحال صحته مثلاً فقال (أكرمه إذا جاءك ما دام صحيحاً)».

شخص حکمی که انشاء شده، معلق بر مجیء شده است

ممکن است مراد ایشان از تشریع، همان شخص تشریع باشد که انشاء شده است. یعنی شخص حکم وجوب اکرام زید، متوقف بر مجیء زید است.

اگر مراد ایشان این احتمال باشد، معنای صحیحی نخواهد داشت. زیرا طلب مولی متوقف بر مجیء زید نیست، و طلب شخصی محقق شده است بدون اینکه مجیء محقق شود!

طبیعی وجوب، معلق بر مجیء شده است

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

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

ج ۶۶ ۹۴/۱۱/۰۵

توجیهی برای مفهوم شرطی که در ارتکاز وجود دارد

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

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

سه منشأ برای وجود این ارتکاز

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

عامل اول: تحدید

«تحدید» در اصطلاح یک فعل رفتاری است، که در مقابل فعل گفتاری می باشد. تحدید یعنی در مقام تعیین کردن و معین کردن یک مطلب بودن، که همانطور که در مباحث آینده می آید خود تحدید دارای معنی است و مفهوم دارد. اگر شخص در جمله به جای تقیید یا توصیف از اشتراط استفاده نماید این عنایت ویژه ای دارد که تناسب با تحدید دارد. یعنی از تحدید چیزی را می فهمیم که از غیر آن فهمیده نمی شود. لذا وقتی در مقام تحدید باشد، و اشتراط نماید معلوم می شود موضوع دیگری به عنوان موضوع حکم شرعی نیست زیرا در مقام تحدید موضوع است. به عبارت دیگر موضوع دیگری خارج از این خطاب نیست. به عنوان مثال موضوع حکم وجوب اکرام، فقط مجبی است. تحدید هم اثبات می کند و هم نفی می کند.

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

عامل دوم: اطلاق مقامی

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

عامل سوم: علم خارجی

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

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

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

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

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

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

ج ۶۷ ۹۴/۱۱/۰۶

تنبيهات مفهوم شرط

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

تنبيه اول: نقض به جمله شرطیه خبریه

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

شهید صدر فرموده اند بزرگترین چالش در بحث مفهوم شرط همین نقض است. زیرا بالوجدان می دانیم «اداة شرط» فقط یک وضع دارد و برای یک معنی واحد در جمله خبری و انشائی به کار می رود. از طرفی هم ارتکاز بر این است که جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است. شهید صدر و محقق خوئی قائلند جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است، اما جمله شرطیه انشائی دارای مفهوم است.

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

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

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

اشکال اول: قصد متکلم، در حکایت اثری ندارد

با قبول مبنای ایشان که از این جمله خبریه قصد حکایت فهمیده می شود، اما تصدیقی که برای مخاطب پیدا می شود، ربطی به قصد متکلم ندارد. اگر متکلم با قرینه ای بفهماند در مقام اخبار نیست و در مقام هزل است، سامع هم می فهمد که قصد حکایت ندارد. اما اگر جمله خبری گفته شود و قرینه ای بر خلاف نباشد، سامع اخبار را می فهمد و تصدیق به آن می کند، هر چند قصد متکلم اصلاً حکایت و اخبار نباشد!

پس قصد داشتن متکلم در تقدیری و قصد نداشتن در تقدیر دیگر، ربطی به تصدیق سامع (تصدیق به قصد حکایت متکلم همان مدلول جمله خبریه است) ندارد. لذا اگر متکلم بگوید «زید عادل» و قصد حکایت هم نکند، باز سامع تصدیق به قصد حکایت متکلم می کند. در نتیجه اگر جمله شرطیه دلالت بر مفهوم کند، در جمله خبریه شرطیه هم هر چند متکلم قصد هم نداشته باشد، باز سامع قصد حکایت در منطوق و مفهوم را تصدیق می کند.

اشکال دوم: در مدلول التزامی نیاز به قصد متکلم نیست

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

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

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

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۷۵: «على هذا الأساس يتضح أنَّ المعلق على الشرط في قولنا (إذا شرب زيد السم سوف يموت) ليس هو موت زيد المتضمن لنسبة خارجية ناقصة هي نسبة عروض الموت إلى زيد بل المعلق هو النسبة التصادقية الذهنية بين الذات التي عرض عليها الموت وبين زيد التي هي مدلول الجملة التامة في الجزء، أي النسبة الحكمية الاخبارية فيكون المعلق هو اخباره بالموت لا واقع الموت فيكون الناتج من دلالة الجملة على التعليق انتفاء النسبة الحكمية و الاخبار عن موته عند انتفاء الشرط لا انتفاء موته الخارجي. و اما الجملة الشرطية

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

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

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

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

الإنشائية فهي وإن كانت متضمنة لنسبة تامة إنشائية هي النسبة الإرسالية مثلا وتكون هي المعلقة على الشرط لا النسبة الإرسالية الخارجية، ولكن حيث أن الحكم لا واقع ولا حقيقة له وراء الإنشاء والنسبة الحكمية فلا محالة يدل انتفاء هذه النسبة الحكمية الإنشائية عند انتفاء الشرط على انتفاء الحكم واقعا إذ لا واقع له في غير أفق الإنشاء المنتفى بحسب الفرض، وهذا بخلاف الاخبار الأذى يبقى واقع المخبر به محفوظا مع انتفاء الاخبار أيضا».

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

برخی اشکال دومی به بیان شهید صدر مطرح نموده اند. اشکال این است که اگر از یک حکم شرعی خبر داده شود مانند «إذا زالت الشمس فتجب عليك الصلاة»، این جمله شرطیه خبریه است. طبق بیان شهید این جمله هم فاقد مفهوم خواهد بود، در حالیکه قائلین به مفهوم تفاوتی بین جمله انشائی و جمله خبریه ای که امام علیه السلام خبر دهد، نگذاشته اند. به عبارت دیگر در نظر قائلین به مفهوم اگر شخصی از حکم شرعی با جمله شرطیه خبر دهد، این جمله شرطیه هم دلالت بر مفهوم دارد.^۱

جمع بندی تنبیه اول

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

ج ۶۸ ۹۴/۱۱/۰۷

تنبیه دوم: شرط محقق موضوع

در بین اصولیون مشهور است که هر جمله شرطیه که شرط آن برای بیان موضوع است، فاقد مفهوم است. در جمله «ان رزق ولدًا فاختنه»، یک حکم یک موضوع و یک شرط وجود دارد. حکم همان وجوب ختان، و موضوع همان وجود ولد، و شرط همان رزق ولد است. با دقت معلوم می شود شرط رزق ولد، عبارت دیگری از وجود ولد که همان موضوع است، می باشد. پس وقت شرط همان موضوع است و چیز دیگری نیست، این جمله فاقد مفهوم است. به عنوان مثال «إذا ركب الامير فخذ برکابه»^۲، دلالت بر مفهوم ندارد. سوال این است که چرا این جمله فاقد مفهوم است؟

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

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

توجیه شهید صدر برای فقدان مفهوم

شهید صدر در صدد توضیح برآمده اند و دلیل فقدان مفهوم در این جملات را توضیح داده اند. ایشان فرموده‌اند مفهوم از ربط خاص بین شرط و جزاء یعنی همان «نسبة توقیفیة» به دست می‌آید. با توجه به این نکته هرگاه شرط همان موضوع باشد، تفاوتی ندارد به صورت شرطیه بیان شود یا به صورت «اخن الولد»، و در هر صورت مفهوم فهمیده نمی‌شود. به عبارت دیگر اگر شرط همان موضوع باشد، در واقع شرطی نیست و موقوف علیه و ربط خاصی نیست. این جمله شرطیه شبیه جمله ای که در آن از لقب استفاده شده است، می‌باشد.^۱

اشکال اول: خلط بین مقام ثبوت و مقام دلالت

این فرمایش از مواردی است که اشتباه بین مقام اثبات و ثبوت شده است. زیرا در مقام واقع و نفس الامر، ربط خاص بین شرط و جزاء نیست و اصلاً شرطی نیست. اما در عالم اثبات و عالم دلالت، شرط وجود دارد و در مقام دلالت ربط خاص وجود دارد. بحث ما در مدلول است که مقام اثبات و دلالت است. به عنوان مثال در فلسفه قضیه به هلیه بسیطه و مرکبه تقسیم می‌شود مانند «زید موجود» و «زید عالم». این تقسیم در منطق وجود ندارد، زیرا در منطق همیشه با قضیه معقوله و لفظیه مواجه هستیم. وقتی در منطق در مورد «محکی قضیه» بحثی نداریم، هر دو قضیه هلیه بسیطه و مرکبه یکی هستند و تفاوتی ندارند. اما وقتی بحث در مورد قضیه محکی^۲ باشد (که فیلسوف تمام نظرش به محکی قضیه است)، در واقع بحث در مورد عالم ثبوت و واقع است. و وقتی در عالم واقع، ثبوت وجود برای زید غیر از ثبوت چیز دیگر برای زید است و این دو با هم تفاوت دارند، این تقسیم بندی مطرح می‌شود. همین مطلب موجب شده است برخی بین این دو قضیه خلط نمایند، مانند اینکه در مورد بحث از اینکه قضیه سه جزء دارد یا چهار جزء دارد، بین بسیطه و مرکبه تفصیل داده اند! در حالیکه در مقام لفظ و دلالت، هیچ تفاوتی بین هلیه بسیطه و مرکبه وجود ندارد. پس اگر اجزایی وجود داشته باشد در هر دو قضیه مانند هم هستند.

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

۲. دروس فی علم الاصول، «فنی القسم الاول لا یثبت مفهوم الشرط، لأن مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط و تقييده به علی وجه مخصوص، فاذا كان الشرط عين الموضوع و مساویا له، فلیس هناك فی الحقیقة ربط للحکم بالشرط و راء ربطه بموضوعه، فقولنا: اذا رزقت ولدا فاختنه، فی قوّة قولنا: اختن ولدك».

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

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

اشکالی در تطبیق حکم و موضوع و شرط در کلام ایشان نیز وجود دارد. ایشان فرموده اند در جمله شرطیه «إن جاءک زید فاکرمه»، موضوع همان زید، و شرط همان مجيء زید است، که با هم تفاوت دارند.^۱ اما این فرمایش دقیق نیست زیرا موضوع حقیقه «زید» نیست. زیرا این جمله موضوعی غیر از «مגיע زید» ندارد. در اصطلاح موضوع باید فرض وجودش بشود، مانند «إن وجد زوال فتجب الصلاة» که تا زوال نباشد وجوب نیست. لذا در مثال مذکور حکم ما «وجوب اکرام زید» می شود. این حکم دارای موضوع خاصی نیست و فقط شرط در حکم موضوع خاص است.

جمله شرطیه محقق موضوع، تفاوتی با سائر جملات شرطیه ندارد

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

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

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

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

ج ۶۹ ۹۴/۱۱/۱۰

توجیه مختار برای عدم دلالت جمله شرطیه محقق موضوع بر مفهوم

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

در مفهوم، طبیعی حکم نفی می شود

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

از این مقدمه معلوم می شود که مستفاد از جمله شرطیه «شخص الحکم» است. زیرا مستفاد همان «وجوب اکرام زید عند مجيئه» است که شخص الحکم است زیرا مجيء موضوع خاص آن است. اما آنچه در جزاء آمده است طبیعی الحکم است. زیرا جزاء همان «وجوب اکرام زید» است که نسبت به مجيء طبیعی الحکم است. وقتی در جزاء طبیعی الحکم باشد و جمله شرطیه دلالت بر مفهوم کند، پس نتیجه انتفاء طبیعی حکم هنگام انتفاء مجيء، می شود. در نتیجه این جمله دلالت بر مفهوم دارد، یعنی اگر «مجيء» نباشد «طبیعی وجوب اکرام زید» نیست. با توجه به این توضیح معلوم می شود حکم در جمله شرطیه در خطاب تبلیغ دائماً طبیعی حکم می باشد زیرا شرط به عنوان موضوع خاص در حکم اخذ نشده است. در جمله «ان زالت الشمس فيجب عليك الصلاة»، زوال به عنوان موضوع خاص در جزاء یعنی «وجوب نماز» اخذ نشده است. به عبارت دیگر «وجوب نماز» معلق

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

بر زوال است اما «وجوب نماز عند الزوال» معلق بر زوال نیست. پس دائماً در خطاب تبلیغ، حکم نسبت به شرط طبیعی الحکم است.

در جمله شرطیه محقق موضوع، شخص الحکم نفی می شود

اما در جمله «ان رزقت ولداً فاختنه» که محقق موضوع است، جزاء «وجوب ختان ولد» است. یعنی جزاء «وجوب ختان» نیست، زیرا با ختان خودش یا ولد دیگری، امتثال حاصل نشده است. شرط هم «ولد» است. در نتیجه هم جزاء «وجوب ختان ولد» می شود و هم مفاد جمله شرطیه «وجوب ختان ولد» می شود. لذا در این موارد جزاء همان شخص حکم است. پس اگر قائل به مفهوم در جملات شرطیه شویم، مفهوم این جمله انتفاء شخص حکم عند انتفاء شرط می شود. در حالیکه انتفاء شخص حکم، مفهوم اصطلاحی در علم اصول نیست. زیرا در مفهوم اصطلاحی باید طبیعی حکم نفی شود.

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

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

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

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

عامّ مجموعی از بحث خارج است

قسم اول از محلّ بحث خارج است زیرا اگر عامّ مجموعی باشد، یک تکلیف وجود دارد و حکم ما انحلالی نیست (مانند «اکرم مجموع الفقراء» که یک تکلیف وجود دارد نه اینکه به عدد فقراء وجوب اکرام باشد). به عبارت

دیگر عامّ مجموعی فقط نامش عامّ است، و حقیقه از انقسامات عامّ نیست. یعنی عامّ مجموعی مانند «اکرم جمیع الفقراء»، کاملاً شبیه کلامی است که عام نیست مانند «اکرم زیداً»، و در هر دو یک تکلیف وجود دارد.

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

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

الف. گاهی آنچه در جزاء معلق شده است یکی از «الفاظ عموم» است، مانند «إن رزقت ولداً فاکرم کلّ فقیر»، که آنچه دلالت بر عموم دارد یک معنای اسمی دارد. در این موارد، مفهوم همان سالبه جزئیه خواهد بود یعنی مفهوم جمله می شود «إن لم ترزق ولداً فلا یجب اکرام کلّ فقیر» که منافاتی ندارد که اکرام برخی فقراء نیز واجب باشد.

ب. گاهی آنچه در جزاء معلق شده است لفظ عامّ است، مانند «إن رزقت ولداً فاکرم الفقراء»، که آنچه دلالت بر عموم دارد یک معنای حرفی دارد (یعنی همان هیئت جمع همراه «أل» که مدلول هر دو معنای حرفی است). در این موارد، مفهوم سالبه کلیه خواهد بود یعنی مفهوم جمله می شود «إن لم ترزق ولداً فلا یجب اکرام الفقراء» یعنی اکرام هیچ فقیری واجب نیست.

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

ج ۷۰ ۹۴/۱۱/۱۱

تنبیه چهارم: جزاء متعدّد در یک جمله شرطیه

گاهی در یک جمله شرطیه، شرط واحد و جزاء متعدّد می باشد، مانند «إن رزقت ولداً فتصدّق علی فقیر و صلّ رکعتین». در این صورت مفهوم جمله شرطیه، انتفاء مجموع است (که منافاتی با وجود یکی از دو جزاء ندارد)، و یا انتفاء جمیع است (که اگر شرط نباشد، هر دو جزاء منتفی می شوند)؟ در مثال فوق اگر ولد محقق نشود، آیا هر دو جزاء یعنی وجوب نماز و وجوب تصدّق هم منتفی می شوند، و یا فقط مجموع دو وجوب منتفی می شود که منافاتی ندارد یکی از دو وجوب باشد؟

مشهور علماء مفهوم این جمله را «انتفاء الجمیع» دانسته اند. در مثال مذکور اگر ولد دار نشد، هیچ یک از نماز و تصدّق واجب نخواهد بود. توضیح این مفهوم به توضیح مدلول کلمه «واو» وابسته است. برداشت علماء این است که «واو» در قوّه تکرار جمله است. در نتیجه جمله شرطیه «إن رزقت ولداً فتصدّق علی فقیر و صلّ رکعتین»،

در قوّه دو جمله «إن رزقت فتصدق» و «إن رزقت فصل» می باشد. و جمله «رأيت زيدا و عمرا» در قوّه دو جمله «رأيت زيدا» و «رأيت عمرا» می باشد.

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

تنبیه پنجم: جمله شرطیه با «اسماء شرط»

در جملات شرطیه گاهی از «اداة شرط» یا «حروف شرطیه» استفاده می شود. و گاهی هم از «اسماء شرط» استفاده می شود. در علم اصول الفاظی که دلالت بر شرطیت دارند یا حرف هستند مانند «إن» و «إذا»، و یا اسم هستند مانند «من». البته در موصولات این بحث وجود دارد که معنای اسمی دارند، یا معنای حرفی دارند. به هر حال اگر در جمله شرطیه از اسماء شرط استفاده شود، دلالت بر مفهوم دارد؟ این جملات فاقد مفهوم هستند. زیرا جزاء در این جملات شخص الحکم است و همانطور که در تنبیه دوم گذشت، بحث مفهوم در جایی است که جزاء طبیعی حکم باشد. یعنی اگر جزاء شخص حکم باشد، جمله فاقد مفهوم اصطلاحی است.

با توجه به این نکته در جمله «من جاءك فاکرمه» جزاء شخص حکم است. زیرا جزاء همان «وجوب اکرام من جاء»، و شرط هم «مجی» است. به عبارت دیگر حکم «وجوب اکرام جائی»، و شرط هم «مجی» است. پس «وجوب اکرام جائی» معلق بر «مجی» است، که این شخص حکم است. زیرا شرط در جزاء به عنوان قید موضوع اخذ شده است. این قاعده کلی است که اگر فعلیت شرط مساوق فعلیت موضوع موجود در جزاء باشد، حکم موجود در جزاء شخصی خواهد بود. وقتی حکم شخصی شود جمله دلالت بر مفهوم اصطلاحی ندارد^۱.

تنبیه ششم: تعدّد شرط و اتحاد جزاء در چند جمله شرطیه

اگر شرطهای متعدّد و جزای واحد باشد، گاهی یک جمله شرطیه وجود دارد و گاهی جملات شرطیه متعدّد وجود دارد. در صورت اول که در یک جمله شرطیه، شرطهای متعدّد و جزای واحد باشد مانند «إن جاءك زيد

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

و سلم عليك فاکرمه»، مفهوم واضح است که اگر یکی از شروط هم منتفی شود، جزاء هم منتفی می شود. لذا این نوع جملات از بحث خارج هستند. یعنی در مثال فوق اگر زید نیاید و اگر بیاید و سلام نکند، وجوب اکرام نیست. اما در صورت دوم که جملات شرطیه متعدّد وجود دارد، نیز گاهی دو تکلیف متفاوت وجود دارد، و گاهی علم خارجی به وحدت تکلیف وجود دارد. اگر تکلیف متعدّد باشد مانند «إذا شربت فتصدّق» و «إذا اكلت فتصدّق»، در این صورت دو تکلیف مستقلّ وجود دارد که هر یک دارای مفهوم هستند، و اگر هر دو شرط محقّق شود دو بار باید تصدّق داده شود. در این صورت مشکلی وجود ندارد.

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

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

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

راه های رفع تعارض

برای رفع تعارض بین اطلاق منطوق یک دلیل و اطلاق مفهوم دلیل دیگر، سه وجه ممکن است:

الف. اسقاط مفهوم دو دلیل: اگر این دو دلیل دلالت بر مفهوم نداشته باشند تعارضی نیست، مثلاً بین دو دلیل «قصر عند خفاء الاذان» و «قصر عند خفاء الجدران» تعارضی نیست. پس با ساقط کردن مفهوم، مشکل تعارض برطرف می شود.

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

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

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

ج ۷۱ ۹۴/۱۱/۱۲

تحقیق در مسأله

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

در تعارض دو دلیل، ممکن است یکی مقدّم شود که اصطلاحاً به آن «ترجیح» گفته می شود. و اگر تقدیمی نباشد اصطلاحاً به آن «تساقط» گفته می شود. در صورت تساقط اگر عام فوقانی نباشد، نوبت به اصل عملی می رسد. گفته شد که در مثال معروف، سه وجه برای رفع تعارض ممکن است. وجه اول رفع ید از هر دو مفهوم است. وجه دوم رفع ید از اطلاق اوی هر دو منطوق است. وجه سوم رفع ید از اطلاق واوی هر دو منطوق است. تحقیق در مسأله این است وقتی این تعارض پیش می آید که دو دلیل دلالت بر مفهوم کنند. در مسلک مشهور خود جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد. اما در مسلک مختار از خود جمله شرطیه مفهوم استفاده نمی شود، بلکه از مقارناتی مانند تحدید یا اطلاق مقامی^۲ مفهوم فهمیده می شود (در علم خارجی هم از تحدید یا اطلاق مقامی کمک گرفته می شود). لذا در دو مقام باید بحث شود:

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

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

مقام اول: دلالت خود جمله شرطیه بر مفهوم

در مسلک مشهور مفهوم شرط از «اداة شرط» یا «هیئت شرط» یا «مجموع اداة و هیئت» استفاده می شود. با توجه به این مبنا، در مثال «إذا خفی الاذان فقصر» و «إذا خفیت الجدران فقصر»، خود جمله شرطیه اول دلالت بر مفهوم دارد یعنی اگر خفاء نباشد، وجوب قصر هم نیست. اگر زید در نقطه ای باشد که اذان مخفی است اما جدار مخفی نیست، منطوق دلیل خفاء اذان دلالت دارد قصر واجب است. و مفهوم دلیل خفاء جدار دلالت دارد قصر واجب نیست. ممکن نیست هر دو قضیه صادق باشد.

مقدمات حلّ تعارض بنابر مسلک مشهور

قبل از حلّ تعارض نکاتی مطرح می شود:

نکته اول: تعارض در اطلاق دو حکم است

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

با توجه به این نکته، در مثال «إذا خفی الاذان فقصر» و «إذا خفیت الجدران فقصر»، اطلاق چه چیزی دچار تعارض است؟ اگر به جای هیئت از مفهوم اسمی استفاده شود، واضح تر می شود. در «إذا خفی الاذان وجب القصر» و «إذا لم تخف الجدران فلا یجب القصر»، تعارض در اطلاق چه چیزی است؟ واضح است که اطلاق حکم این دو دلیل تعارض دارند. یعنی در دلیل اول، وجوب قصر مشروط به خفاء جدار نیست بلکه نسبت به آن مطلق است. پس اطلاق دلیل اینگونه بیان می شود «إذا خفی الاذان وجب القصر سواء خفی الجدران ام لا»؛ و در دلیل

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

نکته دوم: نسبت بین دو اطلاق عموم من وجه است

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

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

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

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

ج ۷۲ ۹۴/۱۱/۱۳

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

گفته شد برای حل تعارض، باید در دو منطوق تصرف شود، زیرا مصب تعارض دو منطوق است. این دو منطوق علی السواء هستند، یعنی ترجیحی برای یک طرف نیست. به عبارت دیگر جائز نیست فقط در یکی از دو

منطوق تصرّف کرد، و جائز نیست در منطوق اول یک نحوه تصرّف، و در منطوق دیگر نحوه دیگری از تصرّف شود. پس باید تصرّفی انجام شود که در هر دو منطوق و به طور یکسان باشد.

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

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

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

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

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

نکته ششم: راه کارهای مواجهه با تعارض

اگر دو دلیل متعارض وجود داشته باشد، این قاعده کلی جریان دارد که ابتدا باید به دنبال جمع عرفی بود؛ و سپس به دنبال ترجیح دادن یکی از دلیل ها؛ و سپس نوبت به تساقط می رسد. این مراحل به ترتیب و طولی

می باشند. در صورت تساقط، اگر عام فوقانی نباشد، نوبت به اصل عملی می رسد. این ضابطه کلی در باب تعارض دو دلیل لفظی است.

حل تعارض بنابر مسلک مشهور

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

ترجیح یکی از دو دلیل ممکن نیست

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

مرجّح تقدیم یک دلیل

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

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

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

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

اشکال: این ترجیح در مثال فوق، جریان ندارد

این بیان یک اشکال دارد، لذا ترجیح در بحث دلیل ندارد. در بحث ما هرچند تعارض ابتداءً بین یک مفهوم و یک منطوق است، اما تعارض حقیقهً بین دو منطوق است. زیرا تعارض به منطوق دو دلیل سرایت می کند. با توجه به این نکته، این عرفی نیست که اصل و منشأ تعارض را رها نموده و تصرف در چیز دیگر شود (تفکیک در حجیت هرچند عقلاً محال نیست اما عقلاً نباید تفکیک در حجیت شود).
بله این ترجیح در جایی کارآمد است که فقط یک مفهوم با یک منطوق تعارض کند (که در ظهور منطوق دارای مفهوم، در انحصار، رفع ید می شود و مفهوم از حجیت ساقط می شود)، اما وقتی دوم مفهوم در دو تعارض متعکس، طرف معارضه هستند، این راه غیر عرفی می شود.

ج ۷۳ ۹۴/۱۱/۱۴

جمع عرفی بنابر مسلک مشهور: تقیید به «أو»

مراد از ترجیح در بحث تعارض، تقدیم یک دلیل است بدون اینکه جمع عرفی شده باشد. مثلاً از ترجیحات منصوصه باب تعارض مانند شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامه؛ و یا ترجیحات غیر منصوصه (مانند ترجیحات عقلانی که در آنها اختلاف وجود دارد مثلاً برخی تعدد در یک طرف تعارض را مرجح می دانند) استفاده شود. و مراد از جمع عرفی این است که اگر دو خطاب دست عرف داده شود، در یکی یا هر دو تصرفی انجام می دهد. این تصرف ممکن است به تقیید یا تخصیص یا امر دیگری باشد. در مثال «اکرم العالم» و «لاتکرم الفاسق»، اگر اطلاق هر دو قید زیده شود، این تصرف در هر دو خطاب است. و در مثال «اکرم العالم» و «لاتکرم النحوی»، فقط در یک خطاب تصرف می شود.

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

در محلّ بحث، ترجیح وجود ندارد. در نتیجه اگر جمع عرفی نشود، نوبت به تساقط می رسد. دو ظهور وجود دارد که برای جمع عرفی باید لااقلّ در یکی از آنها تصرّف شود. یکی از دو ظهور جمله شرطیه، ظهور در علیّت تامّه شرط برای جزاء (یعنی جزء العلة نیست)؛ و دیگری علیّت منحصره شرط برای جزاء است (یعنی علت دیگری برای جزاء نیست هر چند شرط علیّت تامّه نباشد). البته در هر دو ظهور نمی شود تصرّف کرد زیرا با تصرّف در یک ظهور، تعارض برطرف می شود.

در هر تعارض، عرف در اضعف الظهورین تصرّف می کند. در این بحث ظهور در انحصار اضعف است. زیرا اولاً این مطلب وجدانی است؛ و ثانیاً عمده نزاع موجود در بحث مفهوم، وجود یا عدم انحصار است (یعنی در علیّت تامّه و استلزام بین شرط و جزاء کمتر مناقشه و بحث شده است اما در انحصار بیشتر مناقشه و بحث شده است، و همین نشان می دهد ظهور در استلزام و علیّت تامّه اقوی است). استلزام موجود در جمله شرطیه با علیّت سازگار است، اما با انحصار نمی سازد.

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

مقام دوم: دلالت مقارنات جمله شرطیه بر مفهوم

در مسلک مختار، مفهوم از جمله شرطیه فهمیده نمی شود بلکه از قرائن و مقارنات آن مفهوم فهمیده می شود. در نظر ما «اداة شرط» دلالت بر استلزام دارند. پس «إن جاءک زید فاکرمه» دلالت دارد که وجوب اکرام ملازم مجیء است. اما نسبت به اینکه وجوب اکرام با چیز دیگر هم ملازم هست یا نه، ساکت است. موضوع وجوب اکرام مجیء است که اگر در مقام تحدید باشد معلوم می شود یک موضوع دارد. یا از اطلاق مقامی فهمیده می شود که وقتی در مقام بیان حکم شرعی است و فقط یک موضوع ذکر نمود، پس همین یک دلیل برای وجوب اکرام هست. به عبارت دیگر علیّت تامّه که همان استلزام است از کلام فهمیده می شود، و انحصار یا اینکه موضوع دیگری ندارد، از قرائن فهمیده می شود. با توجه به این دو نکته مفهوم به دست می آید.

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

با توجه به این دو نکته، در محل بحث، انحصار را از تحدید و اطلاق مقامی می فهمیم، که وقتی جمله دوم گفته شود ظهور اطلاقی و تحدیدی دیگر حجت نخواهد بود. در واقع معنای این جمع عرفی هم «تقیید اوی» می باشد. یعنی در نظر ما، عرف در علیت تامه که از کلام فهمیده می شود، تصرف نمی کند. بلکه در این اطلاق مقامی یا تحدید که مدلول منطوقی نیست تصرف می کند.

ج ۷۴ ۹۴/۱۱/۱۷

تنبیه هفتم: تداخل اسباب و مسببات

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

بعد از فراغ از بحث اول، و قائل شدن به عدم تداخل اسباب، نوبت به بحث دوم می رسد. یعنی بعد از پذیرش اینکه دو تکلیف وجود دارد، به دنبال مرحله امتثال می رویم. اگر با یک تصدق هر دو تکلیف امتثال شوند، «تداخل مسببات» نامیده می شود. و اگر نیاز باشد دو فعل تصدق انجام شود، «عدم تداخل مسببات» خواهد بود. مثال فوق در احکام تکلیفی بود، و همین بحث در احکام وضعی هم هست. به عنوان مثال هم شخص مغبون حق فسخ دارد، و هم در جایی که عوض معیوب است حق فسخ وجود دارد. اگر در معامله ای یک شخص مغبون شده و عوض هم معیوب باشد، آیا یک حق فسخ وجود دارد یا دو حق فسخ؟ یعنی تداخل اسباب یا عدم تداخل می شود؟ و در مرحله امتثال با اسقاط احدهما، آیا هر دو حق فسخ ساقط می شود یا یکی ساقط می شود؟ یعنی تداخل مسببات می شود، یا نمی شود؟

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

تبیین محلّ نزاع

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

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

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

نکته دوم: مقتضای اصلی عملی در مسأله

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

اصل عملی در تداخل اسباب

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

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

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

اصل عملی در تداخل مسببات

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

براءت نزد مشهور گاهی براءت عقلی و گاهی براءت شرعی است. و احتیاط نیز اصل عقلی، و استصحاب هم اصل شرعی است. لذا در علم اصول، دو اصل عملی عقلی و دو اصل عملی شرعی وجود دارد.^۱ از متأخرین شهید صدر براءت عقلی را قبول ندارد لذا فقط یک اصل عقلی احتیاط دارد.

با توجه به این نکته، وقتی در ناحیه اسباب قائل به عدم تداخل شدیم، شک در تداخل مسببات می شود. یعنی شک داریم اگر یک امتثال شود تکلیف دوم ساقط شده است یا باقی است. در این صورت، اصالة الاحتیاط جاری می شود.^۲ البته براءت جاری نمی شود، زیرا در اصول عملیه خواهد آمد که در این موارد احتیاط بر براءت مقدم است. البته اگر استصحاب وجودی در شبهات حکمیه را هم جاری بدانیم، در این مورد جاری شده و همان نتیجه احتیاط را دارد.

نتیجه این اصل عدم تداخل در مسببات است.

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

بحث از تداخل در مسببات، نیاز به تبیین محل نزاع دارد. گاهی جزاء قابل تکرار است مانند نماز و صدقه و روزه و مانند آنها، و گاهی قابل تکرار نیست مانند روزه روز جمعه معین، و یا مانند فسخ که قابل تکرار نیست

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

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

زیرا اگر عقدی فسخ شود برای بار دوم عقدی نیست که بخواهد فسخ شود. در صورت اول داخل در محلّ بحث است.

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

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

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

ج ۷۵ ۹۴/۱۱/۱۸

مسأله اولی: تداخل اسباب

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

بیان محقق خوئی برای عدم تداخل اسباب

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

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

این دو ظهور وجود دارد که از آنها فهمیده می شود مجیء زید علّت تامّه وجوب تصدّق است و مجیء عمرو هم علّت تامّه وجوب تصدّق است. یعنی در این موارد هم انحلال فهمیده می شود. اگر این دو ظهور قبول شوند، که جای تأمل در آنها نیست، پس باید قبول شود که دو وجوب مستقلّ وجود دارد^۱.

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

اشکال اول، در ظهور اولی است که ایشان ادعا فرموده اند. مغالطه ای وجود دارد که گاهی بین علّت تامّه و علّت ناقصه اتفاق می افتد. زیرا گاهی علّت تامّه گفته می شود به نحوی که با علّت ناقصه هم قابل جمع است. به عنوان مثال گفته می شود «الف» علّت تامّه «جیم» است، مثلاً نار علّت تامّه حرارت است (که به حرارت

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۶۶: «اولی: أنّ القضية الشرطية ظاهرة في انحلال الحكم بانحلال شرطه، حيث إنّ الشرط فيها هو الموضوع في القضية الحقيقية بعينه، ولا شبهة في انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعه، ونتيجة ذلك هي تعدد الحكم بتعدد سببه وشرطه من دون فرق بين أن يكون التعدد بحسب الأفراد أو الأجناس. الثانية: أنّ تعلق الطلب بشي والبعث نحوه يقتضي إيجاده في الخارج ونقض عدمه، فاذا فرض تعلق الطلب به ثانياً فهو يقتضي في نفسه إيجاده كذلك، نظراً إلى أنّ تعدد البعث يقتضي تعدد الانبعاث نحو الفعل لا محالة فالنتيجة على ضوء هاتين التظنتين: هي أنّه لا موضوع للتعارض بين ظهور القضية الشرطية في الانحلال والحدوث عند الحدوث وبين ظهور الجزاء في وحدة التكليف، حيث لا ظهور للجزاء في ذلك، بل قد عرفت أنّ تعدد الطلب والبعث ظاهر في نفسه في تعدد الانبعاث والمطلوب، فالحمل على التأكيد يحتاج إلى قرينة من حال أو مقال».

خاصی اشاره نمی شود). این جمله یعنی اگر نار محقق شود حرارت هم محقق می شود. یعنی برای تحقق حرارت نیاز به ضمیمه کردن چیزی به نار نیست. و گاهی هم گفته می شود «الف» علت تامه این «جیم» است، مثلاً نار علت تامه «این حرارت» است.

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

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

ج ۷۶ ۹۴/۱۱/۱۹

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

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

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

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

تحقیق در مسأله: عدم تداخل اسباب

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

مقدمه اول: این بحث، ثبوتی است

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

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

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

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

مقدمه دوم: تبیین محلّ نزاع

در این بحث مفروض است که دو جعل وجود دارد. یعنی یک جعل و وجوب تصدّق در هنگام مجيء زید وجود دارد، و یک جعل و وجوب تصدّق در هنگام مجيء عمرو وجود دارد. پس دو تشریع و دو جعل وجود

دارد. اما بحث در این است که آیا در نتیجه این دو جعل، دو مجعول هم محقق می شود؟ گاهی فقط یک شرط محقق شده است، که اختلافی نیست که یک مجعول وجود دارد. گاهی هم بعد تحقق یک شرط، امثال رخ داده و بعد شرط دیگر محقق شود، که در این صورت هم اختلافی نیست که مجعول جدید محقق شده است. پس در این دو صورت مشکلی نیست. اما در دو صورت بحث پیش می آید: اول در جایی که یک شرط محقق شود و قبل از امثال حکم، شرط دیگر هم محقق شود. در این صورت آیا دو مجعول وجود دارد یا همان مجعول اول باقی است؟ و مورد دوم در جایی که دو شرط معاً محقق شوند. در این صورت آیا یک مجعول محقق می شود یا دو مجعول؟ در نتیجه این بحث کاملاً ثبوتی است، و در مورد وحدت و تعدد مجعول است. البته شهید صدر فرموده اند بحث در تعدد جعل است^۱، که همانطور که اشاره شد در متعدد بودن جعل اختلافی نیست.

ادله استحالة عدم تداخل اسباب

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

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

ب. عدم تکرر در صرف الوجود: گفته شده است وقتی مطلوب همان صرف الوجود است، نمی شود دو مجعول محقق شود. زیرا صرف الوجود (مطلوب) قابل تعدد نیست. صرف الوجود همان وجود ناقض عدم است، و وقتی وجود وجوب تصدق یک بار ناقض عدم شد، برای بار دوم ممکن نیست وجود ناقض عدم باشد (زیرا عدمی نیست با این وجود نقض شود). پس مکلف قدرت بر تکرار صرف الوجود ندارد، و فقط یک بار می تواند صرف الوجود را ایجاد کند. لذا این تکلیف محال است.

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

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

اجتماع مثلین پیش نمی آید

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

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

ج ۷۷ ۹۴/۱۱/۲۰

صرف الوجود متعدّد طلب نشده است

در مقصد اوامر بحثی وجود دارد که امر به طبیعی تعلّق می گیرد یا به فرد، و اگر به فرد تعلّق می گیرد به مراد از آن صرف الوجود است یا فرد است. در آن بحث گفته شد که مطلوب، صرف الوجود یا طبیعت یا فرد نیست، بلکه مطلوب همان ایجاد طبیعی در خارج است. با توجه به این نکته، ایجاد طبیعی گاهی به صورت یک ایجاد در خارج محقق می شود، و گاهی به صورت ایجاد بعد از ایجاد محقق می شود. یعنی گاهی ایجاد قابل تکرار است مانند ایجاد صدقه، و گاهی ایجاد در خارج قابل تکرار نیست مانند ایجاد قتل در خارج. اما در هر دو صورت فقط یک ایجاد مطلوب مولی است. زیرا از اینکه گفته نشده است مرتّین یا مرّات، استفاده می شود که مطلوب فقط یک ایجاد است. این همان اطلاق مقامی است.

در ما نحن فیه نیز دو وجوب تصدق جعل شده است، و مولی دو طلب دارد. یک طلب به ایجاد تصدق هنگام مجيء زید تعلّق گرفته است، و یک طلب به ایجاد تصدق هنگام مجيء عمرو تعلّق گرفته است. اما صرف الوجود طلب نشده است، بلکه ایجاد طبیعی در خارج خواسته شده است. با توجه به این نکته وقتی هم زید آمد،

و هم عمرو آمد، باید دو تصدّق ایجاد شود. این مطلب محذور لغویت هم ندارد که در بحث تداخل در مسببات مطرح خواهد شد.

جمع بندی مسأله اولی: عدم تداخل اسباب

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

مسأله ثانیه: تداخل مسببات

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

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

ج ۷۸ ۹۴/۱۱/۲۱

گذشت که موارد بسیاری در فقه وجود دارد که با یک ایجاد، دو تکلیف امتثال می شوند. به عنوان مثال شخصی نذر می کند روز جمعه ای روزه بگیرد، و روزه قضاء نیز بر عهده اش می باشد. اگر در روز جمعه به قصد امتثال نذر و قضاء روزه بگیرد، هر دو تکلیف از وی ساقط می شود.

در بحث تداخل مسببات نیز مشهور متأخرین قائل به عدم تداخل در مسببات هستند. وجوهی ذکر شده است که به دو وجه اکتفاء می شود:

وجه اول برای عدم تداخل: قاعده اشتغال

محقق خوئی فرموده اند قاعده اشتغال مقتضی عدم تداخل مسببات است. یعنی وقتی دو تکلیف هست، و یک تصدق داده شده است یقین به سقوط یک تکلیف هست. اما تکلیف دوم احتمال دارد ساقط شده باشد یا نشده باشد. لذا قاعده اشتغال که یک قاعده عقلی است، حکم می کند تصدق دوم هم باید انجام شود^۱.

اشکال اول: قاعده در جایی است که احراز امتثال نشود

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

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

اشکال دوم: این مورد مجرای براءة است

با فرض اینکه امتثال احراز نشده است و مشکوک است، این مورد مجرای قاعده اشتغال نیست، بلکه مجرای براءة است. زیرا در شک در بقاء تکلیف، اگر رفع شک وظیفه شارع نباشد، این مورد مجرای قاعده اشتغال است. یعنی قاعده اشتغال در اموری است که مولی بما هو شارع در آنها دخالت نمی کند. به عنوان مثال اگر یک ساعت از وقت نماز ظهر بگذرد، و شخص یادش نباشد که نماز ظهر خوانده یا نه، در این صورت وظیفه شارع نیست که در شبهات موضوعه دخالت کند. لذا این مورد مجرای قاعده اشتغال است.

اما در مواردی از شک در بقاء تکلیف که وظیفه شارع است رفع شک نماید، براءة جاری می شود. به عنوان مثال اگر صبی ممیز بر میتی که در مقابل زید است نماز بخواند، شک پیش می آید که وجوب نماز میت از زید ساقط شده یا باقی است. زیرا شک در کفایت نماز صبی ممیز وجود دارد. به عبارت دیگر وجوب نماز میت بر زید فعلی است اما شک در سقوط آن وجود دارد، که در این مورد وظیفه شارع بیان حکم است (زیرا شبهه

۱. مصابیح الاصول، ج ۲، ص ۳۲.

حکمیة است). این مورد مجرای براءة است. هر جا اصل مؤمن جاری شود وارد بر قاعده عقلی منجز می باشد. یعنی موضوع قاعده اشتغال واقعاً برداشته می شود.^۱

وجه دوم برای عدم تداخل: استحالة تعلّق دو تکلیف به متعلّق واحد

شهید صدر فرموده اند دو تکلیف به متعلّق واحد تعلّق نمی گیرد زیرا اجتماع مثلین لازم می آید. به همین دلیل ایشان در بحث ما قائل است دو متعلّق مختلف وجود دارد. یعنی در دو جمله «إن جاء زيد فتصدّق» و «إن جاء عمرو فتصدّق»، دو جزای مختلف وجود دارد. در دلیل اول «تصدّق» و در دلیل دوم «تصدّق مرة ثانية» متعلّق تکلیف است. وقتی دو متعلّق مختلف باشند، واضح است که نیاز به دو امتثال هم هست. البته ایشان قبول دارند اگر متعلّق دو تکلیف عموم من وجه باشد، اشکالی نیست، مانند «اکرم عالماً» و «اکرم هاشمياً» که با اکرام عالم هاشمی هر دو تکلیف امتثال می شوند. لذا ایشان با توجه به این مبنی قائل به عدم تداخل شده است.^۲

اشکال مبنایی: تعلّق دو تکلیف به متعلّق واحد، محذوری ندارد

اگر مبنای ایشان قبول شود، کلام ایشان صحیح است. اما ما قائل هستیم ممکن است دو تکلیف به یک متعلّق تعلّق گیرد، مانند «صلّ عند الزوال» و «صلّ عند مجيء زيد» و اجتماع مثلین پیش نمی آید. اگر هر دو شرط محقق شود و یک نماز با قصد امتثال هر دو بخواند با یک نماز هر دو ساقط می شود. البته این در جایی است که هر دو نیاز به قصد امتثال داشته باشند.^۳

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

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

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

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

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

جمع بندی مسأله ثانیه: تداخل مسببات

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

ج ۷۹ ۹۴/۱۱/۲۴

الفصل الثانی: مفهوم الوصف

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

مقدمه: تبیین محل نزاع

جمله وصفیه ای که در نظر اصولیون است، همان نعت در علم نحو نیست بلکه وصف اصولی اعم از وصف نحوی است. در مثال «سَلِّمْ عَلَی الْعَالَمِ مَاشِیاً»، از نظر نحوی ماشی حال است. اما در اصطلاح اصولیون ماشی هم وصف است. یعنی بحث مفهوم وصف در این مثال هم می آید که آیا این جمله دلالت دارد که اگر عالم ماشی نباشد، سلام کردن واجب نیست؟ حال که وصف در علم اصول اعم از وصف در علم نحو می باشد، باید تعریف دیگری از آن ارائه شود. گفته شده است مراد وصف در علم اصول همان «قیود موضوع» است. پس بحث در این است که آیا از انتفاء قید موضوع انتفاء حکم فهمیده می شود یا نه؟

توضیح اینکه موضوع چیزی است که فرض وجودش شده است. حکم اعم از تکلیفی و وضعی، بدون موضوع نخواهد بود. در احکام تکلیفی علاوه بر موضوع همیشه متعلق هم هست. لذا در احکام تکلیفی سه چیز

وجود دارد: حکم؛ موضوع؛ متعلق؛ در مثال «اکرم العالم»، موضوع همان عالم، و متعلق همان اکرام عالم، و حکم نیز وجوب است. به عبارت دقیق تر در این مثال، دو موضوع وجود دارد: اول مکلف؛ و دوم عالم. قیودی که در کلام به کار می رود نیز ممکن است قید حکم، یا قید موضوع، یا قید متعلق باشند. مثال برای تقييد حکم «إن جاء زيد فاکرمه» است که مجيء زيد قيد حکم است. و همينطور در «اکرام زيد واجب عند مجيئه» نیز حکم مقيد شده است. مثال برای تقييد متعلق «اکرام زيد عند الزوال واجب» است که زوال قيد متعلق است. و همينطور در «الحجّ عند الاستطاعة واجب» متعلق مقيد است (به خلاف «الحجّ واجب عند الاستطاعة» که حکم مقيد است). و مثال برای تقييد موضوع «الحجّ واجب على المكلف المستطيع» است که استطاعت قيد موضوع است.

در نتیجه در بحث مفهوم وصف، مراد از وصف فقط قيود موضوع می باشند. يعنى قيد «عند الاستطاعة» از بحث خارج است چه قيد حکم باشد چه قيد متعلق باشد. اما «المكلف المستطيع» داخل بحث است. احکام وضعی نیز مانند احکام تکلیفی می باشند. در مثال «الخمير المتخذ من العنب نجس» مفهوم این است که خمر غير متخذ از عنب، نجس نیست. همينطور در مثال «الخمير الاحمر نجس»، مفهوم این است که خمر غير احمر، نجس نیست.

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

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

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

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

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

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

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

اقوال در مورد دلالت جمله وصفیه بر مفهوم

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

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

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

ج. محقق خوئی و به تبع ایشان شهید صدر، فرموده اند جمله وصفیه دلالت بر مفهوم به نحو موجه جزئیة دارد. یعنی جمله «اکرم العالم العادل»، دلالت ندارد که اکرام عالم غیر عادل واجب نیست. زیرا ممکن است اکرام برخی علمای غیر عادل مانند «عالم هاشمی» و یا «عالم فقیر» نیز واجب باشد. اما این جمله دلالت دارد که موضوع وجوب اکرام «عالم» نیست. یعنی یک موضوع برای وجوب اکرام همان «عالم عادل» است و ممکن است موضوع دیگری مانند «عالم کبیر» یا «عالم هاشمی» یا مانند نیز برای آن حکم وجود داشته باشد (در حالیکه بنابر نظر مشهور ممکن است موضوع وجوب اکرام «عالم» باشد). در نتیجه بنابر این نظر نیز جمله وصفیه دو مدلول دارد، یکی مدلول منطوقی و دومی اینکه موضوع برای حکم موجود، ذات المقید نیست.^۱

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

البته بنابر نظر سوم، جمله وصفیه در اصطلاح اصولی دلالت بر مفهوم ندارد. اما جمله وصفیه مدلول دیگری غیر از مدلول منظوقی و مدلول مفهومی، دارد.

ج ۸۰ ۹۴/۱۱/۲۵

قول اول: جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد

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

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

شهید صدر فرموده اند جمله شرطیه وقتی بر ربط و نسبت خاص بین جزاء و شرط دلالت کند، مفهوم ثابت است. این ربط در جمله شرطیه وجود دارد لذا اگر موقوف علیه (شرط) منتفی شود، موقوف (جزاء) هم منتفی می شود. اما در جملات وصفیه مانند «اکرم الفقیر العادل» نسبت توقفیه وجود ندارد، تا موقوف و موقوف علیه وجود داشته و انتفاء موقوف عند انتفاء موقوف علیه فهمیده شود! زیرا در جمله وصفیه فقط دو نسبت ناقصه وجود دارد: نسبت ناقصه بین «اکرام» و «فقیر» و نسبت ناقصه بین «فقیر» و «عادل»، که هیچیک نمی تواند نسبت توقفیه باشد زیرا نسبت توقفیه باید نسبت تامه باشد^۱.

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

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۲۲: «وَأَمَّا إِذَا لَمْ نَأْخُذْ بِمَسْلَكِ الْمُحَقِّقِ الْعِرَاقِيِّ، فَبِالْمَكَانِ أَنْ نُضِيفَ إِلَى ذَلِكَ أَيْضًا مَنَعَ دِلَالَةِ الْجُمْلَةِ الْوَصْفِيَّةِ عَلَى ذَلِكَ الرِّبْطِ الْمَخْصُوصِ الَّذِي يَسْتَدْعِي الْإِنْتِفَاءَ عِنْدَ الْإِنْتِفَاءِ، وَهُوَ التَّوَقُّفُ، فَإِنَّ رِبْطَ مَفَادِ أَكْرَمَ بِالْوَصْفِ، إِنَّمَا هُوَ بِتَوْسُطِ نِسْبَتَيْنِ نَاقِصَتَيْنِ تَقْيِيدَتَيْنِ، لِأَنَّ مَفَادَ هَيْئَةِ الْأَمْرِ مَرْتَبُ بِذَاتِهِ بِمَدْلُولِ مَادَّةِ الْفِعْلِ، وَهُوَ مَرْتَبُ نِسْبَةِ نَاقِصَةٍ تَقْيِيدِيَّةٍ بِالْفَقِيرِ، وَهَذَا مَرْتَبُ نِسْبَةِ نَاقِصَةٍ تَقْيِيدِيَّةٍ بِالْعَادِلِ. وَلَا يَوْجَدُ مَا يَدُلُّ عَلَى التَّوَقُّفِ وَالْإِلْتِصَاقِ لَا بِنَحْوِ الْمَعْنَى الْأَسْمَى وَلَا بِنَحْوِ الْمَعْنَى الْحَرْفِي، فَالْصَّحِيحُ أَنَّ الْجُمْلَةَ الْوَصْفِيَّةَ لَيْسَ لَهَا مَفْهُومٌ».

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

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

خطاب تشریع

اگر در خطاب تشریع گفته شود «اکرم الفقیر العادل»، این انشاء فعل مولی است. یعنی مولی اکرام فقیر عادل را طلب کرده است. برای واضح تر شدن بحث مثال را تغییر به «اکرم فقیراً عادلاً»، می دهیم تا انحلالی به تمام فقراء عادل نداشته باشد. آیا از این طلب، استفاده می شود مولی نسبت به باقی فقراء مانند «فقیر هاشمی» یا نسبت به خود «فقیر» طلبی نداشته است؟ واضح است که از این فعل مولی، چنین مطلبی استفاده نمی شود.^۱ پس از فعل طلبی مولی استفاده مفهوم نمی شود، و از کلام مولی و مدلول آن نیز فقط وجوب اکرام فقیر عادل فهمیده می شود. از این کلام هم مفهوم استفاده نمی شود. این وجدان ماست که دلالت بر مفهوم ندارد.

خطاب تبلیغ

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

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

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

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

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

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

قول دوم: دلالت جمله وصفیه بر مفهوم

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

وجه اول: استشهاد به عمل فقهاء

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

اما اگر جمله وصفیه دلالت بر مفهوم داشته باشد، دلالت دارد عتق رقبة غیر مومنه واجب نیست. در این صورت با اطلاق خطاب اول تنافی پیدا می شود. وقتی تنافی پیدا شد، حمل مطلق بر مقید معنی پیدا می کند. پس همه علماء در ارتکاز خود مفهوم وصف فهمیده اند که به دنبال جمع عرفی رفته اند. یعنی فقهاء این جمع را در مشی عملی خود انجام می دهند، زیرا فتوا می دهند که عتق رقبة غیر مومنه کافی نیست.

البته باید دقت شود این شاهد در جایی است که علم به وحدت طلب هست. برخی مانند محقق خوئی فرموده اند علم داریم که متعلق طلب صرف الوجود است.^۱ برخی فرموده اند حکم باید بدلی باشد یا انحلالی نباشد.^۲ ما تعبیر نمودیم جعل یا طلب واحد است. به هر حال شرط این است که علم به وحدت طلب باشد، نه شروطی که گفته اند که با تأمل تفاوت بین این سه معلوم خواهد شد.

مناقشه اولی: نقض به مفهوم لقب

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

مناقشه ثانیه: لازمه این شاهد، اثبات مفهوم نیست

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

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

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

مناقشه ثالثه: نکته دیگر برای جمع عرفی وجود دارد

اشکال سوم این است که بدون دلالت جمله وصفیه بر مفهوم، نیز بین دو خطاب تنافی وجود دارد. زیرا از «اعتق رقبة» فهمیده می شود اگر رقبه غیر مومنه هم عتق شود، کافی است. اما از «اعتق رقبة مومنة» فهمیده می شود که تکلیف باقی است. در شک در مسقطیت تکلیف، تمسک به اطلاق خطاب می شود. یعنی وقتی می دانیم یک تکلیف وجود دارد، پس باید در یکی از این دو ظهور تصرف شود. یعنی یا باید در اطلاق «اعتق رقبة» تصرف کرده و گفته شود اطلاق اراده نشده است؛ و یا باید قید مومن بودن، حمل بر افضل افراد شود.

در این موارد باید تصرف اول انجام شود زیرا در محاورات عرفی، حمل بر افضل افراد رائج و متعارف نیست. بلکه متداول این است که ابتدا مطلق گفته شود و سپس مقید بیان شود. در نتیجه می شود گفت منشأ این تصرف همان علم خارجی به وحدت تکلیف است.

لذا این تصرف و حمل مطلق بر مقید، به دلیل وجود مفهوم نیست بلکه به دلیل تداول این نحوه تصرف در محاورات عرفی است.

ج ۸۱ ۹۴/۱۱/۲۶

وجه دوم: طبیعی حکم با اطلاق ثابت می شود

شهید صدر بیانی از محقق عراقی نقل نموده است که در آن با دو مقدمه جمله وصفیه دلالت بر مفهوم می کند: الف. جمله وصفیه دلالت بر انتفاء حکم عند انتفاء وصف می کند، و در این مطلب هیچ اختلافی وجود ندارد. اختلاف در این است که حکم منتفی همان شخص حکم است یا طبیعی حکم است، که در صورت دوم دلالت بر مفهوم دارد.

ب. مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت، این است که طبیعی حکم در خطاب آمده است. یعنی وقتی شرط یا قیدی ذکر نشده است، طبیعی حکم مراد است^۱.

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

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

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

مناقشه ثانیه: اطلاق اثبات طبیعی حکم نمی‌کند

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

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

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

قول سوم: دلالت جمله وصفیه بر مفهوم فی الجملة

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

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

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

در نتیجه از ظهور قید در احترازیت، استفاده می شود موضوع نمی تواند طبیعی باشد. پس جمله وصفیه دلالت بر مفهوم موجهه جزئیة دارد یعنی مفهوم فی الجملة دارد.^۱

مناقشه: احترازیت قید، دلالت بر نفی طبیعی ندارد

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

معنای احترازیت قیود

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

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

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

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

این قید، نیز احترازی است

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

ج ۸۲ ۹۴/۱۱/۲۷

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

خطاب تشریع

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

خطاب تبلیغ

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

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

مناقشه اولی: لغویت

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

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

مناقشه ثانیه: امتثال به اکرام فقیر غیر عادل

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

پاسخ این است که در مقام امتثال نمی‌شود به اکرام فقیر غیر عادل اکتفاء کرد. زیرا در مورد فقیر عادل علم به تکلیف وجود دارد اما در مورد غیر عادل احتمال تکلیف هست.

و اگر گفته شود اگر شک بین تکلیف به اکرام مطلق فقیر و بین اکرام فقیر عادل وجود دارد که با جریان برائت از کلفت زائده، ثابت می‌شود اکرام فقیر غیر عادل هم کافی باشد.

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

مناقشه ثالثه: استهجان عرفی

ممکن است گفته شود وقتی در واقع موضوع حکم، مطلق فقیر است، مقید کردن موضوع در خطاب تبلیغ استهجان عرفی دارد. یعنی در نظر عرف تقیید موضوع در جایی که موضوع مطلق است، مستهجن است!

پاسخ این است که تقیید در این موارد استهجان عرفی هم ندارد. به عنوان مثال اگر شخصی به دیگری بگوید «بول الرجل نجس»، و در مقام تحدید هم نباشد، در این موارد استهجان عرفی نیست. زیرا عرف به این کلام اشکال نمی‌کند که بول مطلقاً نجس است! و این نحوه استعمالات بسیار رائج و عرفی است. زیرا نکات بسیاری مانند تناسبات حکم و تناسبات ذهنی مخاطب و متکلم و مانند آنها، موجب می‌شود قید ذکر شود در حالیکه موضوع حکم مطلق است.

جمع بندی فصل دوم: وصف دلالت بر مفهوم ندارد

در نتیجه جمله وصفیه فاقد مفهوم است مطلقاً، یعنی مفهوم فی الجملة هم ندارد^۱. البته ممکن است از خارج استفاده مفهوم شود مانند اینکه متکلم در مقام تحدید باشد.

نکته اول: مفهوم فی الجملة، مدلول کلام نیست

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

نکته دوم: تفصیل در مفهوم فی الجملة

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

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

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

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

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

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

نکته سوم: برائت از کلفت زائده

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

الفصل الثالث: مفهوم الغایة

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

مقدمه: انواع غایت

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

الف. غایت موضوع: گاهی غایت به موضوع برمی گردد، مانند مثالی که فقهاء ذکر نموده اند «و اغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق». گفته شده است در این جمله قید «الی المرافق»، قید موضوع یعنی قید «ایدیکم» می باشد.^۱

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

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

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

اقوال در دلالت جمله غائیة بر مفهوم

محقق خوئی قسم سوم و چهارم را دارای مفهوم می دانند.^۲ اما شهید صدر هر چهار قسم را فاقد مفهوم می دانند. تفصیل دیگری هم وجود دارد، که فقط دلیل این دو قول بررسی می شود.

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

ج ۸۳ ۹۴/۱۱/۲۸

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

۲. مصابیح الاصول، ج ۲، ص ۴۲.

در مورد جمله وصفیه چند نکته باقی مانده است. یک نکته استدراک از مطالب قبل است که در عامّ بدلی مفهوم فی الجملة را قبول داریم. نکته دیگر اینکه این مدلول، علاوه بر اینکه مفهوم اصطلاحی نیست اصلاً مدلول کلام هم نیست.^۱

ج ۸۴ ۹۴/۱۲/۰۸

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

قول اول: غایت حکم، دارای مفهوم است

محقّق خوئی دو قسم اول (غایت موضوع و غایت متعلّق) را فاقد مفهوم می دانند، و در دو قسم اخیر (غایت حکم به نحو مفهوم حرفی یا اسمی) را واجد مفهوم می دانند.^۲ در دو قسم اول مفهوم ندارد، زیرا در بحث مفهوم وصف گذشت که قید متعلّق موجب شخصی شدن حکم می شود، لذا فاقد مفهوم اصطلاحی می باشد. در قید موضوع هم حکم شخصی می شود فقط مفهوم فی الجملة دارد، لذا مفهوم اصطلاحی ندارد.^۳ اما در دو قسم اخیر دارای مفهوم است زیرا اگر حکم مغیّی به غایت باشد، لازمه عقلی آن انتفاء حکم عند انتفاء غایت است. اگر بعد تحقق غایت هم حکمی باشد، تناقض است. یعنی لازمه اش این است که این غایت، در

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

۲. مصابیح الاصول، ج ۲، ص ۴۲.

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

واقع غایت نباشد. لذا واضح است که در این موارد جمله غائبه دارای مفهوم است. تفاوتی هم نیست که دالّ بر حکم یک دالّ حرفی باشد یا دالّ اسمی باشد^۱.

قول دوم: عدم دلالت جمله غائبه بر مفهوم

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

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

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

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

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

از این کلام اشکال کلام محقق خوئی معلوم می شود که غایت همان غایت وجوب است اما شخص وجوب، لذا نمی شود استفاده کرد شارع وجوب دیگری ندارد^۱.

ج ۸۵ ۹۴/۱۲/۰۹

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

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

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

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۱۲: «و هذا الکلام کأنه بدائی إذ تقدم أنّ ثبوت المفهوم مرتبط برکنین: أحدهما استفادة العلیة الانحصاریة من الجملة. الثانی إثبات أنّ المعلق سنخ الحكم لا شخصه. و الجملة المشتملة على الغایة و إنّ كانت تدل على الرکن الأول باعتبار مساوقة الغائیة للعلیة الانحصاریة من طرف العدم لا الوجود، إلّا أنّ الرکن الثانی لا یمكن إثباته إلّا بالإطلاق و مقدمات الحکمة و هی لا تجری فی المقام کما لم تجر فی الوصف، و توضیحه و إنّ کان فیهِ نحو تکرار موقوف على صغری و کبری. اما الصغری: فهی أنّ النسبة المفادة بالغایة مدلول ناقص و هذا ما یمكن إثباته لَمّا و إنّنا. اما لَمّا: فبالرجوع إلى ما تقدم من بحث المعانی الحرفیة و الهیئات الناقصة من أنّ کل نسبة خارجیة تكون ناقصة فی الذهن و النسبة الغائیة تحکی عن ربط خارجی نفس الأمری بین المعنی و الغایة و هو الانتهاء الخارجی. و اما إنّنا: و بحسب النتائج فلوضوح نقصان جملة الغایة وحدها کقولنا الصوم إلى الليل، کنقصان جملة الوصف أو الإضافة، فإنّ هذا یصلح أن یكون منبهاً فی المقام. و اما الکبری: فلأنّ النسبة الناقصة لا یمكن إجراء الإطلاق و مقدمات الحکمة فی طرفها ثم إبقاها بل یجرى الإطلاق فی طرف النسبة التامة فقط و هذا أيضاً یمكن إثباته لَمّا تارة و إنّنا أخرى. اما لَمّا: فبالرجوع إلى میزان نقصان النسبة و تمامیتها فإنّ النسبة الناقصة عبارة أخرى عن التخصیص و إرجاع المفهومین إلى مفهوم واحد و لا تتضمن ربطاً حقیقیاً بین مفهومین فی الذهن کما فی النسبة التامة، و الإطلاق عبارة عن تحديد کیفیة لحاظ المولی للمفهوم الواقع طرفاً للنسبة الحقیقیة التامة فی ذهنه من حیث کونه مطلقاً أو مقیداً. و اما إنّنا: فلوضوح الفرق بین قولنا وجوب الصوم مغیا باللیل الّذی یمكن إجراء الإطلاق فی مفهوم الوجوب فیهِ الواقع طرفاً للنسبة التامة و بالتالی إثبات المفهوم و بین قولنا وجوب الصوم المغیا باللیل ثابت الّذی وقع فیهِ الوجوب طرفاً للنسبة الناقصة مع غایتیه و لذلك لم یکن یدل على المفهوم و أنّ کل وجوب صوم مغیا باللیل».

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

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

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

جمع بندی مفهوم غایت: عدم دلالت بر مفهوم

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

الفصل الرابع: مفهوم الحصر

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

المقام الاول: ادات الحصر

به لحاظ ادبی گفته شده است «انما» دلالت بر حصر می کند. حصر گاهی حصر موصوف در وصف است مانند «انما زید فقیه»، که یعنی زید در علوم منحصرأ فقه را می داند یعنی فیلسوف یا طبیب یا ادیب نیست. و

گاهی حصر وصف در موصوف است مانند «انما الفقیه زید»، که یعنی فقیه منحصر در زید است. یعنی فقاهاً فقط در زید وجود دارد. در بحث ما باید حصر وصف در موصوف شود مانند «انما واجب الاکرام الفقیر»، که دو بحث وجود دارد: اول اینکه آیا این جمله دلالت بر عدم وجوب اکرام غیر فقیر دارد؟ و دوم اینکه اگر دلالت بر این مدلول دارد، این مدلول منطوقی است یا مفهومی؟

بحث اول: دلالت بر مدلول غیر مطابقی

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

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

ج ۸۶ ۹۴/۱۲/۱۰

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

بحث دوم: مدلول منطوقی یا مفهومی

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

مقدمه اول: مدلول التزامی کلام

وقتی جمله ای گفته می شود مانند «زید عادل» که یک قضیه است و «اکرم زیداً» که یک جمله انشائی است، نزد علماء سه قضیه هست. به عنوان مثال در قضیه «زید عادل»: یک قضیه محسوسه یا ملفوظه وجود دارد،

که متکلم در خارج ایجادش نموده است؛ دومین قضیه همان قضیه مسموعه است، که مخاطب آن را می شنود. این قضیه در نفس و ذهن است؛ سومین قضیه همان قضیه متصوره یا معقوله است که مخاطب بعد از شنیدن این قضیه، آن را در قوه عاقله خود تصور می کند. قضیه معقوله مرکب از سه جزء است: تصور زید و تصور عادل و نسبت بین آن دو. مجموعه این سه جزء همان قضیه معقوله است. این نسبت نه تصور است و نه تصدیق است؛ در بین این سه قضیه، قضیه مسموعه همان دال است و قضیه معقوله مدلول است. پس در قضیه «زید عادل»، قضیه معقوله مدلول است. این مدلول، در صدق با قضایایی تلازم عقلی دارد، مانند «زید لیس بفاسق». یعنی اگر «زید عادل» صادق است، «زید لیس بفاسق» هم صادق است. این دو قضیه در صدق تلازم عقلی دارند. این قضیه دوم (زید لیس بفاسق) در اصطلاح مدلول التزامی است. قضیه اول (زید عادل) هم مدلول مطابقی است. هر دو «مدلول منطوقی» برای قضیه مسموعه هستند. زیرا مدالیل منطوقی همان مدالیل مطابقی و التزامی را شامل است. و مدلول التزامی هم هر قضیه ای است که در صدق تلازم عقلی با مدلول مطابقی دارد. یعنی ربطی به تصور ندارد، بلکه امری واقعی است که تلازم در صدق داشته باشد.

مقدمه دوم: تفاوت مدلول التزامی و مدلول مفهومی

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

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

در نتیجه تفاوت بین مدلول مفهومی و مدلول التزامی در این است که مدلول مفهومی از صیاغت فهمیده می‌شود، اما مدلول التزامی از محتوای کلام فهمیده می‌شود.^۱

نتیجه: ظاهراً مدلول دوم جمله حصریه، مدلول التزامی است

در جمله حصریه «انما واجب الاکرام الفقیر»، مدلول اول یا منطوق همان وجوب اکرام فقیر است. مدلول دوم نیز «عدم وجوب اکرام غیر فقیر» است. به نظر می‌رسد کلمه «انما» معادل کلمه «فقط» در زبان فارسی است. پس مدلول جمله «انما واجب الاکرام الفقیر» در زبان فارسی «فقط فقیر اکرامش واجب است» می‌باشد. با توجه به توضیحات داده شده، معلوم می‌شود که مدلول دوم این جمله از محتوای کلام به دست می‌آید، نه از صیاغت کلام، پس داخل در مدالیل التزامی است نه مدالیل مفهومی! البته به صورت قطعی ادعا نداریم این مدلول التزامی است زیرا اینکه «انما» دقیقاً مانند «فقط» باشد، قطعی نیست. اما ظن قوی همین است که مدلول التزامی است.

به عبارت دیگر مفهوم جمله شرطیه (در صورت دلالت بر مفهوم)، مدلول فعل گفتاری متکلم است.^۲ در جمله حصریه نیز اگر مدلول دوم آن مدلول فعل گفتاری متکلم باشد، مدلول مفهومی خواهد بود. اما اگر از کلام استفاده شود، مدلول التزامی خواهد بود. هر چند مقداری ابهام وجود دارد، اما به نظر می‌رسد این مدلول از خود کلام استفاده می‌شود، پس مدلول التزامی است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۳۷: «لا إشکال فی ان المفهوم یكون مدلولاً التزامیاً للكلام فی مقابل المدلول المطابق، و لكنه من الواضح انه لیس كل مدلول التزامی مفهوماً فمثلاً حرمة ضد الواجب تثبت بالدلالة الالتزامیة لدلیل الوجوب بناء علی ان الأمر بالشئ یتقضى النهی عن ضده مع انه لا إشکال فی ان دلالة الأمر علی حرمة الضد لا تكون من المفاهیم، و هكذا بطلان العبادة أو المعاملة یكون مدلولاً التزامیاً للنهی عنها- بناء علی الاعتراف به- مع انه لیس من المفاهیم، و أيضاً وجوب المقدمة یكون مدلولاً التزامیاً لدلیل وجوب ذی المقدمة- بناء علی القول بالملازمة بین الوجوبین- مع ان البحث عن وجوب المقدمة لا یدخل فی بحث المفاهیم. اذن لا بد و أن تكون هناك نقطة أخرى إضافية مع وجودها یصبح المدلول الالتزامی مفهوماً، فما هی تلك النقطة الإضافیة؟... الوجه الرابع ما هو الصحیح عندنا و حاصله: ان القضية التي تربط بین جزءین لا محالة یكون اللازم لهما اما لازماً لنفس هذین الجزءین بنحو لو بدلنا أحد الجزءین بشئ آخر فلا یثبت اللازم، أو لازماً للربط بین الجزءین بنحو یكون اللازم ثابتاً ما دام ان الربط الخاص ثابت و ان تغیر طرفاه، فالقسم الثانی من اللازم هو المفهوم دون الأول، مثال القسم الأول أن یقال (صل) فانه یدل بالملازمة علی وجوب مقدمة الصلاة إلّا أن وجوب المقدمة یكون لازماً للحکم فی صل بنحو لو غیرنا هذا الحکم و افترضنا أن الصلاة مباحة لا واجبة لا یثبت وجوبها. ... و مثال القسم الثانی الجملة الشرطیة، كأن یقال (إن جاءک زید فأکرمه) فانه یدل بالملازمة علی الانتفاء عند الانتفاء، لأن اللازم لازم لنفس الربط الخاص بین الشرط و الجزء و لا یكون لازماً لذات الشرط و لا لذات الجزء، بدلیل إنه لو غیر الشرط و الجزء معاً أيضاً دلت الجملة علی الانتفاء عند الانتفاء لو كان نفس الربط السابق محفوظاً كما إذا قیل بدلاً عن المثال السابق (إن جاءک مظلوم فأعنه)، فانها أيضاً تدل علی الانتفاء عند الانتفاء، غایة الأمر مع تبديل أطراف منطوق الجملة یتبدل أطراف المفهوم لا أصله».

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

البته اگر قائل شویم «تقدیم ما حقّه التأخیر» دلالت بر حصر دارد، از فعل رفتاری استفاده می شود.^۱ لذا دلالت بر مفهوم دارد یعنی مدلول فعل رفتاری متکلم خواهد بود. پس این مدلول دوم در این جملات، مدلول مفهومی خواهد شد.^۲

ج ۸۷ ۹۴/۱۲/۱۱

المقام الثانی: ادات الاستثناء

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

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

قول اول: دلالت بر مفهوم

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

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

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

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

با توجه به این دو مقدمه، این جمله دلالت می کند فقیر فاسق، وجوب اکرام ندارد. اما آیا شخص حکم منتفی می شود یا طبیعی حکم؟ همان حکم قبلی منتفی می شود، که آن حکم طبیعی است زیرا در ناحیه مستثنی منه حکم وجوب طرف نسبت تأمه است، پس باید طبیعی باشد^۱.

قول دوم: عدم دلالت بر مفهوم

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

ایشان فرموده اند اگر مفاهیم حرفی را تبدیل به مفاهیم اسمی کنیم، معلوم می شود چه نسبتی دارند. در «يجب اکرام الفقير الا الفاسق»، با دالّ اسمی دو احتمال است: اول اینکه مفاد این باشد که «وجوب اکرام الفقير يستثنى منه (وجوب) الفاسق»؛ و احتمال دوم اینکه «جعل الشارع وجوب اکرام الفقير مستثنى منه الفاسق»؛ جمله مذکور از استثنای شارع خبر می دهد یا از جعل شارع خبر می دهد؟ ایشان فرموده اند دومی اصح است لذا دلالت بر مفهوم ندارد. زیرا فقط یک وجوب مقید وجود دارد^۲.

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

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۲۴: «و نفس ما تقدم فی الغایة یرد علی الاستثناء، فأنه لا شک فی دلالتة علی نفی حکم المستثنی منه عن المستثنی، و لكن المهم تحقیق ان المنفی عن المستثنی بدلالة أداة الاستثناء، هل هو طبیعی الحكم أو شخص ذلك الحكم؟ و هنا أيضاً لو حوّلنا الاستثناء فی قولنا: يجب إکرام الفقراء الا الفاسق، الی مفهوم اسمی، لوجدنا ان بالامکان ان نقول تارة: وجوب اکرام الفقراء يستثنى منه الفاسق. و ان نقول اخرى: جعل الشارع وجوباً لا کرام الفقراء مستثنى منه الفاسق. و القول الأول یدل علی الاستثناء من الطبیعی. و القول الثانی یدل علی الاستثناء من شخص الحكم، فان رجعت الجملة الاستثنائية الی مفاد القول الأول، کان لها مفهوم، و ان رجعت الی مفاد القول الثانی، لم یکن لها مفهوم، و هذا هو الاصح، كما مر فی الغایة».

قول مختار: عدم دلالت بر مفهوم

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

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

ج ۸۸ ۹۴/۱۲/۱۲

الفصل الخامس: مفهوم اللقب و العدد

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

بحث اول: مفهوم لقب

در هر جمله برای بیان حکم، از یک عنوان استفاده شده است. آیا با انتفاء عنوانی که در حکم استفاده شده است، حکم هم منتفی می شود؟ به عنوان مثال «اکرم العالم» دلالت بر وجوب اکرام عالم می کند، اما آیا دلالت بر عدم وجوب اکرام در مورد غیر عالم هم می کند؟ واضح است که این جمله فقط یک مدلول دارد. پس لقب دلالت بر مفهوم ندارد.

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

بحث دوم: مفهوم عدد

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

الف. ممکن است مراد این باشد که یک تکلیف هست، که تعلق به اکرام پنج فقیر گرفته است. لذا اگر چهار فقیر اکرام شوند، اصلاً امتتالی رخ نداده است. یعنی مراد عامّ مجموعی است. در این صورت بحث در این است که آیا این جمله دلالت دارد که اکرام مجموعه شش تایی از فقراء، واجب نیست؟ با توجه به این توضیح، این همان بحث از مفهوم لقب است. زیرا یک تکلیف وجود دارد. لذا در این صورت واضح است که دلالت بر مفهوم ندارد. ب. ممکن است مراد این باشد که تکلیف متعدّد وجود دارد، که هر فقیر یک وجوب اکرام و یک تکلیف مستقلّ دارد. یعنی عموم به نحو استغراقی است. لذا اگر سه فقیر اکرام شوند، سه تکلیف امتثال شده است. در این صورت که تکلیف انحلالی است، بحث در این است که آیا این جمله دلالت دارد که اکرام فقیر ششم واجب نیست؟ این داخل در بحث مفهوم عدد است.

با توجه به روشن شدن محلّ بحث، خودِ عدد فاقد مفهوم است. زیرا فقط دلالت بر موارد وجوب اکرام دارد، اما نسبت به فقیر ششم ساکت است. البته در نظر عرف، ذکر عدد ظهور در مقام تحدید دارد.^۱ وقتی نوعاً ظهور در تحدید دارد، این تحدید که فعل رفتاری یا گفتاری است، دلالت بر مفهوم دارد. اما این مفهوم، مدلول کلام نیست تا مفهوم اصطلاحی باشد، بلکه مدلول تحدید است.

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

خاتمه: کلام دلالت بر مفهوم ندارد، اما تحدید دارد

در نتیجه خودِ کلام، مدلول مطابقی و التزامی دارد، اما مدلول مفهومی ندارد. مدلول مطابقی کلام نفسِ جمله است مانند «اکرم العالم»، که مدلول مطابقی آن وجوب اکرام عالم است. در جمله های خبری این مدلول گاهی تلازم عقلی یا عرفی با قضایای دیگری دارد، که مدلول التزامی است. آنچه در اصطلاح مفهوم است، اولاً از قبیل تصدیق است نه قضیه و جمله، (مدلول مطابقی و التزامی دائماً قضیه است نه تصدیق، و مدلول مفهومی دائماً تصدیق است نه قضیه)؛ و ثانیاً همیشه مستفاد از یک فعل است نه مستفاد از کلام، یعنی به انضمام قرائن فهمیده می شود. پس این دو تفاوت بین مدلول التزامی و مدلول مفهومی وجود دارد.^۲

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

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

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

المقصد الرابع: العامّ و الخاصّ

مباحث مهمّ و فنی اصول از این بحث به بعد شروع می شود و تا آخر اصول ادامه دارد. در کفایه در سیزده بحث، مقصد عامّ و خاصّ بحث شده است. به همان ترتیب بحث را مطرح می کنیم:

الفصل الاول: تعریف العامّ و اقسامه

در این فصل ابتدا به تعریف لفظ «عامّ» در اصطلاح علم اصول می پردازیم؛ و سپس اقسام عامّ در علم اصول را ذکر می کنیم:

تعریف عامّ

در مورد معنای لغوی کلمه «عامّ» گفته شده است عموم به معنای شمول است، و «عامّ» نیز به معنی شامل است. بعد از معنای لغوی، باید معنای اصطلاحی یا همان تعریف ذکر شود.

لفظ «عامّ» در علم اصول به این صورت تعریف شده است: «شمول الحكم لجميع افراد مدخول اداة العموم»^۱. این تعریف ممکن است دقیق نباشد، امّا با توضیح آن، مراد از تعریف معلوم می شود:

با توجه به تعریف مذکور اگر در خطاب تبلیغ گفته شود «اکرم کلّ فقیر»، از این جمله وجوب اکرام استفاده می شود. یعنی این جمله دلالت دارد بر وجوب اکرام تمام افراد فقیر، لذا لفظ «کلّ» عامّ نیست؛ و «کلّ فقیر» عامّ نیست؛ بلکه در این مثال، لفظ «فقیر» عامّ است. این شمول از اداة عموم به دست می آید.

البته اینکه در تعریف از «مدخول اداة العموم» استفاده شد، از باب غلبه است. زیرا گاهی اداة عموم بعد از لفظ عامّ (فقیر در مثال ما) ذکر می شود مانند «اکرم الفقیر جميعاً» و یا «اکرم الفقیر مجموعاً».

۱. به نظر می رسد این تعریف «عموم» است. امّا تعریف عامّ می تواند با توجه به تعریف عموم اینگونه باشد: «مدخول اداة العموم الذی شمل الحكم جميع افراد». استاد دام ظلّه در جلسه بعد این تعریف را برای «عموم» قرار دادند.

تفاوت بین عام و مطلق

تفاوت بین «عام» و «مطلق» در این است که در «عام» عموم از وضع استفاده می شود یعنی از لفظی که برای عموم وضع شده است. اما عموم در «مطلق» از مقدمات حکمت استفاده می شود. یعنی شمول حکم نسبت به تمام افراد فقیر در «اکرم الفقیر» از مقدمات حکمت فهمیده می شود. اما وقتی اداه عموم به کار برده شود نیازی به مقدمات حکمت نیست و همان لفظ برای بیان عمومیت و شمولیت حکم کافی است.

ج ۸۹ ۹۴/۱۲/۱۵

عام وصف «عنوان» است

گذشت که عموم^۱ تعریف شده است به «شمول الحکم لجميع افراد مدخول اداه العموم». در مثال «اکرم کل فقیر»، اداه عموم «کل» و عام نیز «فقیر» است.

«عام» می تواند وصف برای «حکم» یا «عنوان» یا «خطاب» واقع شود. البته در حقیقت «عنوان» متصف به عام بودن می شود، یعنی در مثال فوق عنوان «فقیر» عام است. در علم اصول نیز بحث از عام و خاص در مورد «عنوان عام» است.

اگر حکم متصف به عام شود، در حقیقت متعلق یا موضوع آن دارای عنوانی عام می باشد. به عنوان مثال در «اکرم کل فقیر» حکم وجوب اکرام فقیر، عام است؛ و در «یحرم کل کذب» حکم حرمت کذب، عام است. در حقیقت در مثال اول، متعلق (یعنی فقیر) عنوانی عام است؛ و در مثال دوم، موضوع (یعنی کذب) عنوانی عام است. پس هرگاه حکم متصف به عام می شود به اعتبار عام بودن متعلق یا موضوع است.

اگر هم خطاب متصف به عام شود، مانند حکم به اعتبار موضوع یا متعلق عامی است که دارد. به عنوان مثال در «یجب اکرام کل فقیر» خطاب عام است به اعتبار اینکه موضوع عام دارد؛ و در «یحرم کل کذب» خطاب عام است به اعتبار اینکه متعلق عام دارد.

در نتیجه «عام» صفت برای عنوان است، که این عنوان می تواند موضوع یا متعلق واقع شود. تفاوتی هم نیست که اداه قبل یا بعد از عام ذکر شود. پس می توان عام را اینگونه تعریف نمود: «اسم برای عنوانی که شامل جمیع افرادش می شود و منشأ این شمول یک دالّ وضعی است نه مقدمات حکمت».

۱. در جلسه قبل استاد دام ظلّه این تعریف را برای «عام» قرار دادند، اما در این جلسه تعریف «عموم» قرار دادند.

۲. موضوع فقیر است که فرض وجودش شده است، اما متعلق همان اکرام است که مطلق است نه عام.

اقسام عامّ: شمولی و بدلی و مجموعی

در علم اصول عامّ تقسیم به شمولی و بدلی و مجموعی شده است. گاهی نیز عموم به این سه قسم، تقسیم شده است. از عامّ شمولی تعبیر به «عامّ استغراقی» نیز می شود:

عامّ استغراقی یا شمولی

در جمله «اکرم کلّ فقیر» عامّ شمولی وجود دارد. عامّ شمولی به این معنی است که حکم به جمیع افراد عامّ سرایت کرده، و به عدد افراد عامّ تکلیف و حکم وجود دارد. به عنوان مثال اگر صد فقیر وجود داشته باشد، این حکم برای تمام افراد فقیر ثابت است و صد تکلیف وجود دارد. همینطور اگر گفته شود «یحرم کلّ کذب»، یک شخص به عدد دروغ هایی که می تواند بگوید حرمت فعلی دارد. عدد کذب ها بی نهایت، مثلاً اگر گفته شود «عدد یک از عدد دو بزرگتر است»؛ و «عدد یک از عدد سه بزرگتر است»؛ و «عدد یک از چهار بزرگتر است»؛ و همینطور تا بی نهایت، با توجه به اینکه سلسله اعداد بی نهایت است، بی نهایت کذب گفته است. این فقط در مورد عدد یک بود، که در مورد عددهای دیگر هم بی نهایت خواهد شود. حتی در غیر اعداد هم بی نهایت کذب می شود محقق شود. اما در هر زمانی به مقداری قدرت بر کذب، حرمت فعلی وجود دارد. در چند ثانیه یک قضیه کاذب می شود گفت اما تا جایی که قدرت بر ساخت قضیه کاذب هست حرمت هم فعلی است. این عامّ شمولی یا استغراقی است.

انحلال حکم در عامّ شمولی

در عامّ شمولی گفته شده است حکم انحلال پیدا می کند. حکم در محرمات به عدد افراد موضوع و متعلّق (هر دو) منحلّ می شود. به عنوان مثال در حرمت نظر به مرأه اجنبیه، لازم نیست موضوعات مختلف یعنی زن های مختلف در نظر گرفته شود، بلکه به تعداد افراد «نظر» به یک مرأه هم حرمت فعلی وجود دارد. البته بحث ما در شرع و حکم است، اما قضایای که دارای عنوان عامّ می باشند به سه قسم تقسیم می شوند: قضایای مشتمل بر حکم اعتباری یا شرعی؛ قضایای عالم واقع؛ و قضایای عالم تکوین؛ به هر حال بحث ما در دسته اول یعنی قضایای شامل حکم شرعی یا اعتباری می باشد. به همین دلیل باید در احکام وضعی و احکام تکلیفی به طور مستقلّ، انحلال توضیح داده شود:

انحلال در احکام وضعی

گاهی در قضایای شامل حکم، حکم وضعی وجود دارد مانند «کلّ دم نجس»، و «کلّ ماء طاهر». در این موارد به عدد افراد موضوع، حکم اعتباری وجود دارد. یعنی این دم یک نجاست اعتباری دارد، و آن دم هم یک نجاست اعتباری دارد. پس معنای انحلال در احکام وضعی این است که به عدد افراد موضوع حکم جزئی یعنی مجعول داریم. این حکم اعتباری است. به نظر ما وزان احکام وضعی جزئی وزان اعراض است، یعنی هر فرد یک حکم خاصّ خودش را دارد. مثلاً ملکیت زید نسبت به کتابش، و ملکیت عمرو نسبت به کتابش، دو ملکیت هستند هر چند سنخ واحدی دارند. شارع به یک اعتبار، بی نهایت نجاست را اعتبار کرده است یعنی در عالم اعتبار ایجاد کرده است. مانند اینکه یک نفر بگوید «سمیت من یولد فی هذا البلد فی هذا الیوم باسم علی» که یک نفر نام گذاری کرده است، و به یک تسمیه و عملیه الوضع نامگذاری کرده است. در حالیکه به عدد افراد مولود در آن روز، تسمیه رخ داده است.

در مقابل شهید صدر این احکام جزئی وضعی را وهمی می دانند. شیخ هم احکام وضعی را امور انتزاعی می داند، یعنی قائل به حکم اعتباری نیست. برخی هم انحلال را قبول نکرده و قائل به احکام قانونی شده اند.

انحلال در احکام تکلیفی

در احکام تکلیفی نیز چند مسلک وجود دارد. برخی مجعولات تکلیفی را اعتباری و برخی وهمی می دانند. برخی هم انحلال را قبول ندارند.

مدرس میرزای نائینی قائلند به عدد افراد موضوع حکم تکلیفی، احکام تکلیفیه اعتباریه هست. یعنی این فقیر یک وجوب اکرام دارد، و آن فقیر یک وجوب اکرام دیگر دارد، و همینطور که به عدد افراد موضوع وجوب هست. این وجوب امری اعتباری است.

مسلک شهید صدر در احکام تکلیفی نیز مانند احکام وضعی است. یعنی در احکام تکلیفی هم وجوبات متعدّد هست اما این مجعولات اموری وهمی هستند. صرف وهمی بودن وحدت ایجاد نمی کند، بلکه انحلال هست. البته ممکن است نظر ایشان فقط به احکام تکلیفی باشد، زیرا فقط در جواب به میرزا فرموده است مجعول امری وهمی است.

اما به نظر می رسد در احکام تکلیفی، مجعولات اموری انتزاعی هستند. یعنی وجوب اکرام این فقیر بر زید، امری انتزاعی است یعنی واقعی است. وجوب و حرمت دو مفهوم واقعی هستند. با توجه به این نظر که مختار ماست، انحلال هم قابل توجیه است. زیرا هر طلب اثنائی مقوم به سه امر است: طالب، و مطلوب، و مطلوب منه.

تکثر هر یک از این سه امر، موجب تکثر طلب می شود. یعنی به همان عددی که یکی از این سه امر متعدد شده است، طلب هم واقعاً متکثر می شود. به عنوان مثال در «اکرم کل فقیر» مطلوب متعدد است. زیرا مطلوب مولی اکرام زید، و اکرام عمرو، و اکرام بکر، و اکرام تمام فقراء می باشد. لذا به تعداد فقراء، مطلوب متعدد است. زیرا انشاء مولی هم مصداق مفهوم کلی «طلب اکرام زید» و هم مصداق «وجوب اکرام عمرو» است و همینطور مصداق برای طلب وجوب اکرام هر فرد از فقیر است. در نتیجه انحلال به تعداد افراد فقیر رخ می دهد. لذا اگر صد فقیر وجود داشته باشد، صد طلب وجود دارد که صد امثال و صد معصیت ممکن است. حتی ممکن است چهل امثال و شصت معصیت رخ دهد.

در نتیجه طلب به تعداد مطلوب ها، و به تعداد طالب ها، و به تعداد مطلوب منه ها، متعدد می شود. البته مراد از طلب اعم است زیرا طلب گاهی به داعی بعث است، و گاهی به داعی زجر است. طلب انشائی جامع بین بعث و ردع است. یعنی طلب (وجوب یا حرمت) از امور واقعی است که امور واقعی تکثر را واقعاً قبول می کند.

ج ۹۰ ۹۴/۱۲/۱۶

عام بدلی

برای عام بدلی مثال هایی زده شده است: مثال اول «اکرم ای فقیر»؛ مثال دوم «اکرم احد الفقراء»؛ و مثال سوم «اکرم فقیراً ای فقیر کان»؛ مثال اول محل تأمل است، زیرا ممکن است دلالت بر عموم شمولی کند. مثال دوم نیز به نظر می رسد مثالی برای عام بدلی نباشد، زیرا «احد الفقراء» مطلق است. اما مثالی که قدر متیقن برای عام بدلی است مثال سوم است. در مثال مذکور، عنوان عام «فقیراً» اول است؛ و اداه عموم مجموع «ای فقیر کان» روی هم است.

در عام بدلی، حکم منحل نمی شود

در عام بدلی گفته شده است حکم منحل نمی شود، بلکه یک حکم وجود دارد. این حکم واحد به تمام افراد سرایت می کند اما نه به نحو شمولی بلکه به نحو علی البدل به تمام افراد سرایت می کند. به عبارت دیگر حکم شامل تمام افراد به نحو «لا علی التعیین» می باشد.

اما به نظر می رسد اینکه حکم شامل تمام افراد به نحو علی البدل شود، معنای محصلی ندارد. زیرا حکم وجوب اکرام در «اکرم کل فقیر»، شامل زید فقیر و شامل تمام فقراء است؛ پس در این موارد سرایت حکم به تمام افراد واضح است. اما اگر از اداه عموم بدلی استفاده شود مانند «اکرم فقیراً ای فقیر کان»، این سوال پیش می آید

که آیا این حکم هم شامل زید فقیر هست؟ به عبارت دیگر آیا صحیح است که گفته شود زید «واجب الاکرام» است؟ معلوم است که این قضیه صادق نیست، زیرا خصوص زید واجب الاکرام نیست. پس سرایت حکم به تمام افراد به چه معنایی است؟ فرد این خطاب کدام است که بشود گفت آن فرد واجب الاکرام است؟

موضوع در حکمی که عنوانش عام بدلی است

به نظر ما، موضوع در اینگونه موارد فرد مردّد است. توضیح اینکه فرد معین مانند زید که فرد معین از انسان است. در مقابل آن فرد مردّد هم هست. فرد نامعین یا مردّد امری است موهوم که در ذهن یا خارج موجود نیست. امّا عرف برای آن واقعیت می بیند که بر اساس همان، در احکام و ارتباطات خود موضوع اثر قرار می دهد. پس عرف هم از فرد معین استفاده می کند هم از فرد مردّد استفاده می کند. به عنوان مثال اگر گفته شود «رأیت رجلاً» که مثلاً زید را دیده است، «رجلاً» ناظر به فرد معین است. امّا اگر گفته شود «اکرم رجلاً»، در این مورد «رجلاً» ناظر به فرد مردّد است.

فرد مردّد مصداقی ندارد بلکه تمامی افراد موضوع، مطابق آن فرد هستند. پس زید مصداق «اکرم رجلاً» نیست زیرا به یک فرد معین یا جمیع افراد اشاره نشده است. بلکه زید مطابق آن فرد مردّد است. اکرام فرد مردّد که مطلوب مولی است، محقق نمی شود مگر یکی از مصداقی آن محقق شود. لذا در مقام اکرام هر فرد را که اکرام کند، فرد مردّد اکرام شده است.

در مثال معروف که یک کیسه از ده کیسه فروخته می شود، مصداق مبیع کدام است؟ هیچ یک از ده کیسه مصداق مبیع نیست زیرا مبیع یک کیسه نامعین است و در عالم وهم موجود است. لذا در مقام ادای مبیع می شود هر کدام از این ده کیسه را پرداخت نماید^۱.

۱. گاهی واقع معین است امّا علم ما به آن معلوم نیست، مانند دو انا که یکی در واقع نجس و دیگری طاهر است، امّا ما نمی دانیم کدام طاهر و کدام نجس است. در این موارد علم کدر وجود دارد که آقا ضیاء مطرح نموده است. امّا گاهی واقع معین نیست مانند بحث فرد مردّد، که در این موارد علم کدر مطرح نیست. به عنوان مثال اگر به دو انسان اشاره شده و گفته شود «یکی از این دو نفر انسان هستند»، این قضیه صادق است. وقتی قضیه حملیه صادق باشد، نیاز به مصداق دارد. سوال این است که مصداق موضوع این قضیه چه کسی است؟ مصداقش فرد مردّد است و هیچکدام مصداق نیستند زیرا هر یک فرد معین هستند. البته هر دو مطابق این موضوع هستند.

جمع بندی عامّ بدلی

در نتیجه در عامّ بدلی یک حکم وجود دارد که مشهور حکم را شامل جمیع افراد علی البدل می دانند. اما به نظر می رسد حکم فقط روی یک فرد مردّد رفته است، و تمام افراد موضوع در حکم اخذ نشده است. این فرد مردّد قابل تطبیق بر جمیع افراد است که این قابلیت از ادّاء عموم استفاده شده است.

عامّ مجموعی

در عامّ مجموعی گفته شده است (مانند عام بدلی)، حکم منحلّ نمی شود اما حکم به مجموعه تعلّق می گیرد. به عنوان مثال مولایی که صد همسایه دارد، به نحو عامّ مجموعی طلب اکرام آن را می کند. در این صورت با اکرام ۹۹ همسایه هم امتثال رخ نمی دهد. پس یک حکم وجود دارد که یک امتثال هم دارد و با اتیان تمام افراد محقق می شود. مثال شرعی عامّ مجموعی می تواند در باب کفّارة مطرح شود که «اطعام ستّین مسکیناً» عامّ مجموعی است و اگر ۵۹ مسکین هم اطعام شوند، امتثال نشده است.

این عامّ در حقیقت عامّ نیست زیرا اعضای این عامّ در واقع جزء هستند. فقیر وقتی فرد است که یک حکم به نحو استقلالی یا به نحو بدلیت داشته باشد. اما در این موارد حکم به نحو تضمّنی است، که مانند جزء است. لذا عامّ مجموعی در واقع عامّ و دارای افراد نیست، بلکه دارای اجزاء می باشد.

ج ۹۱ ۹۴/۱۲/۱۷

انقسام عامّ به لحاظ تعلّق حکم است

مرحوم آخوند در کفایه این بحث را مطرح نموده اند که در تقسیم عامّ، آیا این الفاظ ابتداءً عامّ بوده و سپس حکم به تمام افراد تعلّق می گیرد، یا بعد از تعلّق حکم این الفاظ عامّ می شوند؟ به عبارت توصیف عناوین به عامّ بودن، بعد از قرار گرفتن در کلام است یا قبل از آن همین مفردات هم واجد اتّصاف به عامّ هستند؟ و به عبارت سوم عامّ وصف یک عنوان است مطلقاً، یا وصف عنوان است بعد از قرار گرفتن در کلام؟

نظر اول: تقسیم عامّ بعد از تعلّق حکم به آن است

مرحوم آخوند فرموده اند این تقسیم عامّ بعد از تعلّق حکم است، یعنی بعد از قرار گرفتن لفظ عامّ در کلام متّصف به عامّ بودن، می شود؛ نه اینکه قبل از قرار گرفتن در کلام هم عامّ باشد. به عنوان مثال «الفقراء» که خارج از جمله است لفظ عامّ شمولی محسوب نمی شود، هر چند ادّاء عموم (یعنی مجموع هیئت جمع و «ال») بر آن

داخل شده است. اما وقتی «الفقراء» در جمله «اکرم الفقراء» قرار گیرد، از الفاظ عام محسوب می شود. همینطور لفظ «فقیر» که در جمله «اکرم کل فقیر» قرار دارد، نیز از «عام» می باشد؛ هر چند «کل فقیر» به تنهایی عام نیست زیرا در جمله قرار ندارد.^۱

نظر دوم: تقسیم عام قبل از تعلق حکم است

در مقابل شهید صدر فرموده اند عام بودن یک لفظ ربطی به واقع شدن در کلام ندارد. زیرا بالوجدان بین سه لفظ «جميع الفقراء» و «أحد الفقراء» و «مجموع الفقراء» تفاوت وجود دارد، در حالیکه این سه مفهوم داخل کلام هم نیستند. در نتیجه قبل از تعلق حکم هم عام تقسیم به این سه قسم می شود.^۲

نظر مختار: تقسیم عام به لحاظ تعلق حکم است

به نظر می رسد کلام مرحوم آخوند صحیح است. یعنی در جمله است که یک عنوان متصف به عام می شود.^۳ برای اینکه این نظر معلوم شود به نقد کلام شهید صدر می پردازیم. در نقد کلام ایشان هر یک از مثال های ایشان را مستقلاً بررسی می کنیم:

عام شمولی «جميع الفقراء»

در مثال اول ایشان که عام شمولی است یعنی «جميع الفقراء»، یک مفهوم مرکب وجود دارد که در اصطلاح علم اصول حتی در داخل جمله هم عام محسوب نمی شود. زیرا در اصطلاح لفظی عام است که اداة عموم بر آن

۱. کفایة الاصول، ص ۲۱۶: «ثم الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقی والمجموعی و البدلی إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به و إلا فالعموم فی الجميع بمعنى واحد و هو شمول المفهوم للجميع ما يصلح أن ينطبق عليه».

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۰۴: «وقد يقال: إن انقسام العموم الى هذه الاقسام إنما هو فی مرحلة تعلق الحكم به، لأن الحكم إن كان متکثراً بتکثر الافراد، فهو استغراقی. و إن كان واحداً و یکتفی فی امثاله بأی فرد من الافراد، فهو بدلی. و إن كان يقتضی الجمع بین الافراد، فهو مجموعی. و لكن الصحيح أن هذا الانقسام یمكن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحكم، لوضوح الفرق بین التصورات التي تعطیها کلمات من قبیل (جميع العلماء) و (أحد العلماء) و (مجموع العلماء) حتی لو لوحظت بما هی کلمات مفردة و بدون افتراض حکم، فالاستغراقیة و البدلیة و المجموعیة تعبر عن ثلاث صور ذهنية للعموم ينسجها ذهن المتکلم وفقاً لغرضه، توطئة لجعل الحكم المناسب علیها».

۳. مقرر: در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است که این تقسیم به لحاظ حکم در جمله است؛ اما در کلمات استاد دام ظلّه مطرح شد که اتصاف به عموم داخل جمله است. این دو بیان تنافی ندارند زیرا مقسم که «عام» است، همیشه تحت یکی از اقسام به وجود می آید. یعنی عامی که شمولی یا بدلی یا مجموعی نباشد، وجود ندارد. پس اصل بحث در این است که اتصاف به عموم فقط داخل جمله است، یا در خارج جمله هم وجود دارد؟

داخل شده اند. در نتیجه در «جميع الفقراء» باید گفت یک لفظ «فقير» وجود دارد که دو اداة از ادوات عموم بر آن داخل شده اند: یکی کلمه «جميع»؛ و دیگری هیئت جمع به همراه «ال»؛ به همین دلیل اگر مثال عموم شمولی «کل فقير» باشد بهتر است. به هر حال مفهوم «جميع الفقراء» عامّ شمولی نیست.

در نتیجه عامّ اصطلاحی در این مثال وجود ندارد، هرچند مفهوم «جميع الفقراء» غیر از مفهوم «احد الفقراء» می باشد که این مطلب ربطی به بحث عامّ ندارد^۱.

عامّ بدلی «احد الفقراء»

مثال دوم ایشان که عامّ بدلی است یعنی «احد الفقراء»، مثال صحیحی نیست. زیرا این مفهوم حتی در کلام هم عامّ نیست، بلکه در جمله «اکرم احد الفقراء»، لفظ مطلق وجود دارد. اما مصداق همین مفهوم در جمله «اکرم احد الفقراء»، فرد نامعین است؛ یعنی زید و عمرو مصداق آن نیستند، بلکه مطابق آن هستند^۲. در نتیجه در این مثال اداة عموم وجود ندارد، لذا شمولش نسبت به افراد فقير به واسطه مقدمات حکمت است، و شمول بالوضع ندارد.

عامّ مجموعی «مجموع الفقراء»

در مثال سوم ایشان یعنی «مجموع الفقراء»، نیز در حقیقت لفظ عامّ وجود ندارد. همانطور که گذشت موضوع در جمله «اکرم مجموع الفقراء» واحد است یعنی مجموعه فقراء، و تنها یک تکلیف وجود دارد. لذا عامّی در کار نیست، و یک مصداق دارد، که مجموعه صد فقير موجود می باشند.

۱. توضیح بیشتر اینکه مشهور قائلند در «جميع الفقراء»، دو مفهوم یا تصور وجود دارد که یک نسبت ناقصه نیز بین آنها وجود دارد، مانند «کتاب زید». مصداق این مفهوم به لحاظ «تصور اول» است، مثلاً مصداق «کتاب زید»، این کتاب و آن کتاب است. اما در مفهوم «جميع الفقراء» اینگونه نیست که هر یک از افراد فقير، مصداقی برای تصور اول باشند (البته می شود گفت تمام افراد فقير یک مصداق برای این مفهوم هستند، اما این خارج از بحث عامّ شمولی شده و تبدیل به عامّ مجموعی می شود). در مقابل مشهور، شهید صدر قائلند در «جميع الفقراء» فقط یک تصور وجود دارد. یعنی نسبت ناقصه وجود ندارد، بلکه نسبت ناقصه تحلیل ذهن است. پس با توجه به این مبنای ایشان مفهوم «جميع الفقراء» یک مفهوم است که از ترکیب بین دو مفهوم به وجود آمده است و تک تک افراد فقير نیز مصداق آن نیستند.

به هر حال با هر مبنایی، ترکیب «جميع الفقراء» فقط یک مفهوم است و ناظر به افراد نیست. یعنی فقط وقتی در جمله قرار می گیرد، دارای محکی شده و به لحاظ آن می تواند ناظر به افراد باشد. اما مفهوم به تنهایی ناظر به افراد نبوده و نمی تواند عامّ باشد. به خلاف مفهوم «فقير» در جمله «اکرم الفقراء» است که مدخول اداة عموم است، لذا عامّ بوده و تک تک افراد فقير نیز مصداقی برای آن محسوب می شوند.

۲. توضیح بیشتر اینکه در این مثال هم یک مفهوم «احد الفقراء» وجود دارد که ناظر به افراد نیست و فقط در جمله می تواند محکی آن ناظر به افراد باشد. لذا در خارج این عنوان دلالت بر عموم بدلی ندارد.

جمع بندی: تفاوتی بین عام بدلی و شولی در خارج کلام نیست

با توجه به نقد کلام ایشان، اگر لفظ «فقیر» در جمله ای مدخول یکی از اداه عموم (مانند هیئت جمع همراه «ال»، و مانند لفظ «کل») قرار گیرد، در علم اصول «عام» محسوب می شود. اما همین لفظ «فقیر» خارج از جمله لفظ عام محسوب نمی شود حتی اگر مدخول یکی از اداه عموم باشد.^۱ در نتیجه «عام» در علم اصول، وصف عنوانی است که در کلام باشد. و لفظ عام همان «فقیر» است؛ پس لفظ «فقراء» و یا «الفقراء» و یا «جميع الفقراء» و یا «أحد الفقراء» روی هم لفظ عام نیستند.

ظهور یا مدلول بودن عموم

بحث دیگر اینکه عموم آیا ظهور است^۲ یا مدلول است؟ به عبارت دیگر عمومیت مدلول است یا مراد است؟ برای کلام مدلول و مراد هست. مدلول کلام غیر از مراد است. مدلول کلام همان مدلول تصویری است که از الفاظ بالوضع فهمیده می شود. لفظ هیچگاه دلالت تصدیقیه ندارد. اما مراد سه قسم است: مراد استعمالی؛ مراد تفهیمی؛ و مراد جدی؛ عموم و اطلاق مرتبط با مراد هستند. یعنی از تصدیقات هستند.

ج ۹۲ ۹۴/۱۲/۱۸

الفصل الثانی: صیغة العموم

این بحث در کفایه مطرح شده است لذا مطرح می شود، و اگر نه نیازی به طرح این بحث نیست زیرا بحث واضح است. برای عموم و خصوص صیغه هایی وجود دارد. برخی فقط صیغه خصوص هستند مانند «بعض»، که دلالت بر بعض افراد می کنند. و برخی صیغه ها مشترک بین عموم و خصوص هستند مانند هیئت جمع همراه «ال»

۱. مقرر: توضیح اینکه در تقسیم عام فقط عام بدلی و شمولی مورد قبول واقع شدند. پس عام مجموعی خارج از کلام است. اگر قبل از تعلق حکم این تقسیم صحیح باشد باید دو مثال زده شود که در یکی اداه عموم بدلی و در دیگری اداه عموم شمولی وجود داشته و تفاوت واضح باشد. اما به نظر می رسد در خارج جمله، «فقیر ای فقیر کان» و «کل فقیر» فقط دو مفهوم هستند که دلالتی بر افراد ندارند. پس ائصاف عنوان به عموم یا تقسیم به بدلی و شمولی زمانی است که حکمی به این دو مفهوم تعلق گیرد که بالوجدان بدلی بودن مثال اول، و شمولی بودن مثال دوم واضح است.

۲. ظهور از اتقسامات مراد است. تفاوت بین ظهور و نص این است که در ظهور احتمال خلاف وجود دارد، همین نشانه تصدیقی بودن ظهور و نص می باشد زیرا احتمال خلاف در تصور بی معنی است. اینکه گفته می شود صیغه امر ظهور در وجوب دارد، یعنی دلالت ظنیه دارد که لفظ نمی تواند دلالت ظنی داشته باشد بلکه مراد می تواند ظنی باشد.

که اگر «ال» عهد باشد صیغه خصوص است و دلالت بر برخی افراد معین از عالم می کند (مانند «اکرم العلماء» که اشاره به تعداد خاصی از علمای دارد)؛ و اگر عهد نباشد صیغه عموم است و دلالت بر تمام افراد عالم می کند (مانند «اکرم العلماء»). و برخی نیز فقط صیغه عموم هستند مانند «کل» و «جميع»، که دلالت بر تمام افراد دارند.

اشکال در صیغه‌های عموم

در مورد اینکه برای عموم هم صیغه خاصی وجود داشته باشد، اشکالاتی مطرح شده است. یعنی با توجه به وجود برخی اشکالات، گفته شده است صیغه‌ای که دلالت بر عموم کند، وجود ندارد. دو اشکال مطرح شده است:

اشکال اول: وجود قدر متیقن

در هر عامّ یک قدر متیقن که حکم قطعاً شامل آن شود، وجود دارد. لذا باید به قدر متیقن اخذ شود، و موضوع حکم را همان قدر متیقن قرار داد. به عنوان مثال در جمله «اکرم کلّ فقیر»، قدر متیقنی که حکم وجوب اکرام شامل آن می شود، فقرای عدول هستند. زیرا ممکن است مراد مولی فقط فقراء عدول باشند؛ و ممکن است مراد مولی تمام فقراء باشند؛ اما احتمال وجود ندارد مراد مولی فقط فقرای فاسق باشند. در تمام مواردی که قدر متیقن هست، به آن اخذ می شود (مراد از قدر متیقن افرادی است که یقیناً تحت حکم داخل هستند).

جواب این بیان واضح است. در عناوین مجمله به قدر متیقن اخذ می شود، اما در عناوین ظاهره به ظاهر کلام اخذ می شود. به عنوان مثال در «یحرم اکرام الفاسق» که نمی دانیم «فاسق» همان عاصی است یا فاجر است، در این صورت قدر متیقن حکم حرمت در مورد فاجر است. در این موارد به قدر متیقن اخذ می شود (اما اگر گفته شود «یحرم شرب الخمر»، که خمر عنوانی ظاهر است، حکم حرمت برای تمام افراد خمر ثابت است).

اشکال دوم: تخصیص تمام عامّها

قاعده «ما من عامّ الا و قد خصّ» دلالت دارد تمام عامّها تخصیص خورده اند که البته خود این عامّ را شامل نیست. وقتی در اکثر استعمالات، عامّ خصوص خورده است، لذا هر عامی تبدیل به مجاز مشهور می شود. مجاز مشهور مجمل بین معنای حقیقی و معنای مجازی می باشد. در این موارد اصالة الحقيقة جاری نمی شود. در نتیجه تمام عامّها مجمل شده و صیغه دالّ بر عموم نداریم.

این اشکال هم وارد نیست، زیرا تخصیص گاهی متصل و گاهی منفصل می باشد. در تخصیص متصل مانند «اکرم کل فقیر الا الفاسق»، در حقیقت تخصیص بر عام وارد نشده است زیرا این تخصیص محدوده عموم را معلوم می کند. یعنی عام، دلالت بر تمام فقیرهای غیر فاسق دارد. و در تخصیص منفصل مانند «اکرم کل فقیر»، که تخصیص «لا تکرّم فسّاق الفقراء» بر آن وارد شده است، در این مورد هم مدلول استعمالی عام، تمام افراد می باشد. یعنی عام در عموم استعمال شده است تنها بقاء از حجّیت می افتد.

الفصل الثالث: ادوات العموم

بر خلاف اطلاق در عموم دالّ لفظی و وضعی وجود دارد. ادوات عموم در سه قرار می گیرند: اسماء عموم (مانند «کل» و «جميع» و «تمام» و «مجموع»؛ هیئت جمع همراه «ال»؛ و نکره در سیاق نفی یا نهی؛ البته ادوات دیگری هم ذکر شده است، اما عمده همین سه می باشند که بررسی خواهند شد:

الاول: اسماء العموم

برخی الفاظ مانند «کل» و «جميع» و «تمام» و «مجموع»، اسمایی (مراد اسم نحوی است نه اسم اصولی) هستند که دلالت بر استيعاب و شمول می کنند. در دلالت بر استيعاب این الفاظ بحث و اختلافی نیست. بحث در کیفیت و چگونگی دلالت این الفاظ بر عموم است.

اقوال در مسأله

در نحوه دلالت این اسماء بر عموم، دو قول مطرح شده است:

الف. قول اول این است که این اسماء دلالت بر استيعاب «جميع ما ينطبق عليه المدخول» دارند. یعنی در «اکرم کلّ فقیر»، لفظ «کلّ» دلالت دارد بر جمیع افرادی که عنوان «فقیر» بر آنها منطبق است.

ب. قول دوم اینکه این اسماء دلالت بر استيعاب «جميع ما يراد من المدخول» دارند.

تفاوت در این است که در قول اول نیازی به اجرای مقدمات حکمت نیست، زیرا انطباق عنوان فقیر بر افراد نیازی به مقدمات حکمت ندارد و واضح است. اما در قول دوم برای معلوم شدن مراد باید مقدمات حکمت جاری شود، زیرا لفظ «کلّ» دلالتی ندارد که متکلم چه اراده کرده است. بلکه باید مراد متکلم را با مقدمات حکمت به دست آورد.

این نزاع از زمان مرحوم آخوند مطرح شده است، که آیا در مدخول ادات عموم نیاز به اجرای مقدمات حکمت هست یا نیست؟ مشهور اصولیون مانند محقق خوئی و شهید صدر قول اول را پذیرفته اند، که نیاز به مقدمات حکمت نیست. برخی هم مانند میرزای نائینی قول دوم را پذیرفته اند، که باید در مدخول عموم هم مقدمات حکمت جاری شود.

نظر مختار: عدم جریان مقدمات حکمت در مدخول اداه عموم

در این نزاع دو قول مطرح شده است که هر گروه ادله ای مطرح نموده اند. هر گروه یک دسته دلیل برای ابطال قول دیگر، و یک دسته دلیل برای اثبات مدّعی خود دارند. پس با چهار دسته دلیل مواجه هستیم. نیازی به بررسی این چهار دسته دلیل نیست و با هیچیک از این ادله موافق نیستیم. یعنی تمام ادله نافی و اثباتی این دو قول ناتمام است. از بیان قول مختار و وجه آن، مناقشه در آن ادله نیز معلوم می شود:

ما تابع نظر مشهور هستیم، یعنی در مدخول اداه عموم نیازی به مقدمات حکمت نیست. مشهور هم به ارتکاز خود دریافته اند که «اکرم کل فقیر» دلالت دارد بر «کل من یكون فرداً من الفقیر» و یا «کل فرد من افراد الفقیر» و یا «کل ما ینطبق علیه الفقیر» و یا «کل مصداق من مصادیق الفقیر»^۱. به عبارت دیگر این اداه دلالت بر افرادی که از مدخول اراده شده است، ندارند تا نیاز به مقدمات حکمت باشد.

ج ۹۳ ۹۴/۱۲/۱۹

مقدمه: حقیقت الفاظ عموم

به عنوان مقدمه برخی مباحث مطرح می شوند که ممکن است در مباحث مختلف مطرح شده باشند. با توجه به این مقدمات، حقیقت الفاظ عموم معلوم می شوند. سپس معلوم می شود که آیا نیازی به اجرای مقدمات حکمت در مدخول اسماء عموم هست یا نیست:

۱. سه اصطلاح فرد و مصداق و مطابق، دلالت بر امری واحد دارند که به اعتبارهای مختلف این نامهای مختلف را دارند. اگر نسبت به مفهوم سنجیده شود از «مصداق» استفاده می شود؛ اگر با معنی سنجیده شود از «فرد» استفاده می شود؛ اگر با عنوان سنجیده شود از «ما ینطبق علیه» استفاده می شود.

نکته اول: وجود اسم و علامت در هر زبان

در هر زبانی دو دسته لفظ وجود دارد: اسماء؛ و علائم؛ این تقسیم حصر عقلی دارد زیرا اگر لفظ نام برای یک شیء باشد، اسم است؛ و اگر نام نباشد، علامت است.

در زبان عربی کلماتی مانند انسان، حجر، شجر، شرب، مَشی، ضاحک، اسم هستند؛ و کلماتی مانند حروف، هیئات، اشارات، ضمائر، موصولات، علامت هستند؛ البته برخی الفاظ نیز مرکب از اسم و علامت هستند مانند افعال که ماده آنها (یعنی مصدر) اسم و هیئت آنها علامت است. در محاوره امکان ندارد تمام الفاظ اسم باشند یا تمام الفاظ علامت باشند، زیرا محاوره تنها با وجود هر دو محقق می شود. عامّ دائماً لفظی است که اسم است.

نکته دوم: «معنی» و «مفهوم» و «محکی» در هر اسم

در بحث عامّ، در مورد اسماء بحث وجود دارد نه در مورد علائم، لذا در مورد علامت بحث نمی کنیم. در مورد اسماء سه اصطلاح وجود دارد که به توضیح آنها می پردازیم:

الف. «معنی»: هر اسم دارای مسمّی و معنی و موضوع له می باشد (به سه اعتبار این سه اصطلاح به کار می روند). معنی دو قسم دارد: اول معنای خاصّ مانند «زید» و «عمرو» و «مکّة» و «حجاز»؛ و دوم معنای عامّ مانند «انسان» و «فقیر» و «عالم» و «حجر» و «ضرب»؛

ادوات عموم مانند «کلّ» و «جميع» و مانند آنها، بر اسمائی داخل می شوند که معنای عامّ دارند. یعنی بر «زید» و مانند آن داخل نمی شوند، بلکه بر «انسان» و مانند آن داخل می شوند.

ب. «مفهوم»: در نظر مشهور «صورة معنی عند العقل» مفهوم نام دارد. اما در نظر ما «صورة معنی عند الذهن» مفهوم است (یعنی مفهوم همان دریافت ذهنی ما از معنی است). مفهوم نیز دو قسم دارد: اول مفهوم کلی که همان صورة معنای عامّ در ذهن است؛ و دوم مفهوم جزئی که همان صورة معنای خاصّ در ذهن است.

ج. «محکی»: هرگاه اسم در جمله ای به کار رود، علاوه بر معنی و مفهوم امر سومی هست که همیشه در کلام وجود دارد. این امر سوم همان محکی است که لافظ با عنوان لفظ به آن اشاره دارد. یعنی محکی همان مشار الیه و معنونی برای «عنوان لفظ» است. امکان ندارد لفظی بدون محکی به کار رود. اگر محکی نباشد محاوره ممکن نیست.

در قضایای مختلفی از عنوان «انسان» ممکن است استفاده شود، که موضوع در آنها همان انسان است. اما محکی های مختلفی وجود دارند. به عنوان مثال در جمله «الانسان نوع»، موضوع این قضیه انسان است، که با این عنوان به «معنی» اشاره می شود. یعنی آن طبیعت انسان، نوع می باشد. در «الانسان کلی»، موضوع قضیه همان

انسان است، و مشار الیه و محکی همان «مفهوم» است. زیرا معنی اقسام کلی و جزئی ندارد، بلکه مفهوم اقسام کلی و جزئی دارد. در «الانسان فان»، مشار الیه «جميع افراد انسان» است. در «رایت انساناً صباح الیوم»، مشار الیه آن «فرد معین» است. و در «اکرم انساناً» مشار الیه «فرد مردد» است. محکی می تواند امری حقیقی یا واقعی یا موهوم یا اعتباری باشد.

نکته سوم: ادوات عموم به لحاظ محکی بر اسم داخل می شوند

اسمی که در کلام به کار می رود، دارای معنی و مفهوم و محکی است. سوال این است که وقتی الفاظ عموم بر عنوانی داخل شوند، با توجه به معنای اسم است یا مفهوم آن یا محکی آن؟ در نظر مشهور علماء ادوات عموم با توجه به معنای اسم به کار می روند. اما به نظر می رسد در به کارگیری ادوات عموم، نظر به محکی است. به عنوان مثال در «اکرم کل فقیر» و «اکرم الفقیر» متکلم ناظر به تمام افراد است. اما در مثال اول این نظارت را با لفظ بیان می کند. به عبارت دیگر ادوات عموم تنها موجب می شوند محکی ابراز شود. یعنی در «اکرم الفقیر» هم متکلم ناظر به افراد است، اما در «اکرم کل فقیر»، این نظارت خود را بیان می کند. حتی اگر ادوات عموم ناظر به مفهوم یا معنی باشند، جمله غلط می شود. یعنی «کل انسان نوع» غلط است، و «کل انسان کلی» هم غلط است. منطقین متوجه شده بودند که در قضایا لفظ «کل» یا «بعض»، جزء موضوع نیست. نقش آنها در قضیه این است که نظارت بر افراد را بیان می کنند.^۱

جمع بندی: ادوات عموم، علامت هستند

از توضیحات فوق، معلوم شد که بیان جمله بدون محکی ممکن نیست. و محکی می تواند «معنی» یا «مفهوم» یا «فرد معین» یا «افراد معین» یا «فرد مردد» یا «افراد مردد» یا «تمام افراد» و مانند آن باشد. ادوات عموم مانند «کل» نیز اسم نیستند بلکه علامت هستند. یعنی علامت هستند برای بیان اینکه محکی تمام مصادیق مفهوم، است. پس نیازی به مقدمات حکمت نیست. به عبارت دیگر مدلول قضیه توسط ادوات عموم

۱. مقرر: اگر گفته شود «الانسان شاعر» محکی «بعض افراد انسان» است، یعنی متکلم ناظر به برخی از افراد انسان است. در قضیه «بعض الانسان شاعر»، متکلم همان نظارت خود را بیان می کند. پس محکی در هر دو قضیه «بعض افراد انسان» است، و موضوع هم در هر دو قضیه همان «الانسان» است.

۲. «ال» که بر سر اسم می آید نیز همیشه عهد است، یعنی «ال» جنس وجود ندارد. اگر هنگام استعمال اسم متکلم ناظر به «معنی» باشد و محکی اسم همان معنی باشد، جنس فهمیده می شود. به عبارت دیگر عهد به معنی همان است که در اصطلاح به آن «ال» جنس گفته می شود.

معلوم می شود. حتی اگر این جمله از دیوار صادر شود، مدلول قضیه عامّ خواهد بود. هرچند در مورد دیوار نمی شود مقدمات حکمت را جاری نمود^۱.

پس تمام ادوات عموم فقط در جایی که مشار الیه تمام افراد است به این مطلب تصریح می کنند. حتی جمع همراه «ال» نیز برای بیان همین مطلب است. تنها تفاوت بین مثلاً «ال» و «کل» در این است که «ال» همیشه عهد است که می تواند عهد به تمام افراد باشد (در هیئت جمع همراه «ال») و می تواند عهد به معنی باشد؛ اما «کل» علامت برای استیعاب افراد است و نمی تواند به لحاظ معنی بر اسم داخل شود^۲.

ج ۹۴ ۹۵/۰۱/۱۴

الثانی: الجمع المحلی باللام

در جمله «اکرم الفقراء» برخی قائل شده اند «الفقراء» دلالت بر عموم دارد که لعلّ مشهور است؛ و برخی قائلند که اطلاق دارد. فقط گفته شده است این «الفقراء» عامّ است اما توجه تفصیلی نشده است که عامّ و اداة عموم تمییز داده شوند.

اقوال در مسأله

هر چند به تفصیل و وضوح در تمییز لفظ عامّ از اداة عموم، کلامی نیست اما از کلماتی که در این بحث گفته شده، می شود پنج نظر را استفاده کرد:

الف. عامّ همان ماده لفظی، و هیئت جمع از اداة عموم است. یعنی «فقیر» عامّ است و هیئت جمع از اداة عموم است. این هیئت وقتی از اداة است که مقارن با «ال» باشد^۳.

ب. ماده (یا مفرد) همان عامّ، و «ال» از اداة عموم است.

۱. همین مطلب نشان می دهد که «کل» دلالت بر استیعاب «ما ینطبق علیه المدخول» دارد نه «ما یراد من المدخول»؛ زیرا با اینکه دیوار مرادی ندارد، از این کلام صادر از آن هم عموم فهمیده می شود.

۲. پس «کل» یک علامت است و مدخول آن نیز باید یک اسم باشد. باید توجه شود که مرکبات ناقصه تنها یک اسم هستند. مثلاً «کتاب زید» یک اسم است. یعنی در این اسم از هیئت اضافه استفاده شده است. برخی اسماء وضع لفظی دارند و برخی وضع زبانی (یعنی زبان این اجازه را می دهد که با ترکیب های خاص برای اشیایی که نام ندارند، نام ساخته شود). در «کتاب زید» لفظ «کتاب» و لفظ «زید» وضع لفظی دارند، اما این ترکیب اضافی که اسم است وضع زبانی دارد. با توجه به این نکته در «کل انسان کذا» سه لفظ دارد که «کل» یک علامت است.

۳. دو نکته نیاز به توضیح دارد: اول اینکه مرحوم آخوند جمع محلی به «ال» را در بحث ادوات عموم مطرح ننموده اند بلکه بعد از آن بحث آورده اند. دوم اینکه «ماده» دو اصطلاح دارد، در کلمه «ضارب» و «ضرب» یک ماده در مقابل هیئت هست که همان «ضرب» است. اما مراد از ماده در این بحث حروف مقطعه متوالیه نیست، بلکه مراد همان مفرد است که «فقیر» می باشد.

ج. ماده (یا مفرد) همان عامّ، و مجموع هیئت جمع و «ال» از اداة عموم است.
د. هیئت جمع عامّ، و اداة عموم همان «ال» می باشد. این قول قوی ترین قول است، و در ذهن بیشتر همین بوده است.

ذ. در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است که در این موارد، لفظ عامّ وجود دارد اما اداة عمومی وجود ندارد^۱. یعنی جمع محلی برای دلالت بر عموم، وضع شده است^۲.

ج ۹۵ ۹۵/۰۱/۱۵

قول مختار

برای تحقیق در مسأله باید در سه جهت بحث شود: ابتدا در مدلول «ال»؛ و سپس در مدلول هیئت جمع؛ و سپس در مدلول جمع محلی به لام؛

الجهة الاولى: مدلول «ال»

در کتب نحوی «ال» تقسیم به حرفی و اسمی شده است. «ال» حرفی تقسیم به زائد و غیر زائد شده است. «ال» زائده فاقد مدلول است که عمدتاً در شعر برای تنظیم وزن شعر، یا برای تحسین یک لفظ به کار برده می شود. «ال» غیر زائد نیز دو قسم شده است: جنس؛ عهد؛ این در کتب نحوی بیان شده است. بحث ما در علم اصول در مورد حرف غیر زائد است.

نقد نظر مشهور در مورد «ال»

در این اختلافی نیست که معنای «ال» معنایی حرفی است. در نظر مرحوم آخوند حرف دلالت بر یک تصور دارد، و در نظر مشهور حرف دلالت بر یک نسبت دارد. این دو نظر در مورد «ال» قابل تطبیق نیستند. زیرا اگر دلالت بر تصور داشته باشد، باید در «الکتاب» دو تصور وجود داشته باشد. در حالیکه وجدان حکم می کند یک تصور وجود دارد. پس با مبنای مرحوم آخوند، نمی توان مدلول «ال» را تحلیل کرد. همینطور نظر مشهور نیز بر «ال» تطبیق نمی شود، زیرا نسبت باید بین دو تصور باشد. در حالیکه در «الکتاب» فقط یک تصور وجود دارد.

۱. کفایة الاصول، ص ۲۴۵: «و أما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعین حيث لا تعین إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد و ذلك لتعین المرتبة الأخرى و هي أقل مراتب الجمع كما لا يخفى. فلا بد أن يكون دلالاته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعین ليكون به التعریف».

۲. احتمال دارد این قول به همان قول سوم برگردد، زیرا کلام مرحوم آخوند دارای اجمال است.

نظر مختار در مورد مدلول «ال»

در مورد حروف قائل به وضع بالعلامیه هستیم. در مورد حرف «ال» غیر زائد به نظر می رسد که وضع برای اشاره شده است. «ال» که داخل عنوانی می شود، توسط داخل و مدخول (یعنی «ال» و مدخولش) اشاره به عنوانی می شود که نزد متکلم حاضر است.

البته مشار الیه گاهی امر واقعی است مانند العلیه؛ و گاهی امری حقیقی است مانند الكتاب و المفهوم؛ و گاهی وهمی است مانند الانسان که داخل بر جنس شده است (ذات از امور موهوم است).^۱ و گاهی امر اعتباری است مانند الملكية؛ به هر حال «ال» برای اشاره وضع شده است، که موجب می شود در ذهن سامع تعین پیدا شود. پس گاهی اشاره به جنس، و گاهی به غیر جنس دارد. به عبارت دیگر «ال» علامت قرار داده شده است برای اشاره به چیزی که نزد سامع یا متکلم تعین دارد، ولو تعین به همین اشاره حاصل شود.

الجهة الثانية: مدلول هيئة الجمع

دال جمع گاهی حرف است مانند «ون» در «مسلمون»، و گاهی هیئت است مانند «علماء». در اینکه هیئت جمع وضع دارد، اشکالی نیست. اگر این هیئت داخل بر کلمه شود، مفهوم آن تغییر می کند، حتی از نظر مصداقی مباین می شود. به عنوان مثال «فقیر» و «فقراء» از حیث مصداقی تباین دارند. زیرا زید مصداق مفهوم فقیر هست اما مصداق مفهوم فقراء نیست. مجموعه زید و بکر و عمرو معاً مصداق مفهوم فقیر نیست، اما یک مصداق برای مفهوم فقراء می باشد.

مقدمه اول: کلمه جمع یک مدلول دارد

قبل از توضیح مدلول هیئت جمع، باید به نزاعی که با مشهور داریم اشاره شود. در نظر اصولیون در کلماتی مانند «علماء» و «رجال» دو مدلول وجود دارد: یکی مدلول ماده (عالم، یا رجل)؛ و دیگری مدلول هیئت جمع؛ وقتی دو دال وجود دارد، دو مدلول هم هست. اما به نظر ما این کلمات دارای یک مدلول هستند. البته دو وضع وجود دارد، اما در عین حال یک مدلول هست. حال اگر این کلمات با «ال» همراه شوند یعنی «العلماء» و «الرجال»، در نظر مشهور سه مدلول وجود دارد، اما به نظر ما یک مدلول وجود دارد. البته در نظر ما «العلماء»

۱. البته این مطلب ربطی به بحث اصالة الوجود ندارد. بلکه مراد این است که معنای «انسان» نه حقیقت خارجی دارد، و نه واقعیت دارد، و نه امری اعتباری است. بلکه امری وهمی است.

چهار وضع دارد: وضع «ال»؛ وضع مصدر «علم»؛ وضع هیئت فاعل «عالم»؛ و وضع هیئت جمع (به خلاف مشهور که به جای وضع برای مصدر علم، برای ماده عالم قائل به وضع هستند)؛ به عبارت دیگر طبق مبنای مشهور «العلماء» باید چهار وضع و چهار مدلول داشته باشد. و در نظر ما در عین حال که چهار وضع دارد، اما یک مدلول دارد.^۱

ج ۹۶ ۹۵/۰۱/۱۶

مقدمه دوم: علائم/اسم ساز

در هر زبانی مجموع الفاظ تقسیم به اسم و علامت می شوند. اسم یعنی لفظی که نام است برای یکی از اشیاء، و علامت لفظی است که نام برای شیء خاصی نیست. هیچ زبان بدون این دو دسته از الفاظ محقق نمی شود. لذا وضع تقسیم به وضع بالتسمیه و وضع بالعلامیه می شود. بدون این دو دسته از الفاظ تفکر و مفاهیم ممکن نیست. علائم در زبان ها نقش های متفاوتی دارند. یکی از نقش های علائم، اسم سازی است.

در یک زبان برای تمام اشیاء مورد نیاز اسم وجود ندارد زیرا عادةً این تعداد اسم، محال است. به عنوان مثال اگر سلسله اعداد از یک تا مرتبه یک میلیارد در نظر گرفته شوند، هر مرتبه یک اسم دارد (مثلاً مرتبه هزار و سیصد و نود و پنج). هیچ اسم مشترکی برای مراتب مختلف وجود ندارد. اگر هر مرتبه مانند از یک تا بیست، یک اسم مستقل داشته باشد، نیاز به یک میلیارد اسم است که تعلّم و حفظ آنها عادةً محال است. زیرا حافظه انسان به طور عادی این مقدار توانایی ندارد.^۲ لذا در زبان نیاز است قواعد و دستوری باشد تا به کمک اسامی موجود، به شکل قاعده مند اسم جدید ساخته شود. در این صورت تعلّم و حفظ اسامی ممکن می شود. یعنی اگر حدود چهل اسم، تحت یک ضابطه ترکیب شوند می شود تا یک میلیارد عدد را نامگذاری کرد و حفظ نمود. اصطلاحاً به این اسماء، اسماء دستوری می گوئیم که یعنی بر اساس یک دستور ساخته می شوند و در زبان وضع ندارند. این اسامی واقعاً اسم هستند اما به کمک قواعد زبان ساخته می شوند.^۳

در علامت تننیه و جمع نیز، قائل به همین مطلب هستیم. یعنی این علائم برای ساخت اسم جدید در زبان هستند، و به کمک آنها اسم دستوری ساخته می شود. به عنوان مثال «رجل» اسمی برای یک ذات است. اما یک مرد یا دو مرد یا چند مرد اسم لغوی ندارند. به کمک برخی علائم می توان برای این مفاهیم نیز اسم دستوری

۱. یعنی طبق مبنای مشهور که قائل به تصور در دلالت الفاظ هستند، در اینگونه کلمات یک تصور در ذهن می آید.

۲. اگر شخصی شروع به شمارش کند و روزی هشت ساعت بشمارد، ده سال طول می کشد تا یک میلیارد عدد را بشمارد.

۳. در برخی موارد مانند مشتقات هم اینگونه است. زیرا مصدر «علم» و هیئت «فاعل» وضع لغوی دارند، اما کلمه «عالم» وضع لغوی ندارد. این کلمه یک اسم دستوری است که به کمک ظرفیت موجود در قواعد زبان ساخته شده است.

ساخت. به عنوان مثال به کمک اعراب (تنوین اعرابی) اسم برای «یک رجل» ساخته می‌شود مانند «رجلاً» در یک جمله؛ و یا به کمک برخی حروف برای «دو مرد» اسم دستوری ساخته می‌شود مانند «رجلان» در جمله؛ و یا به کمک هیئت برای «چند مرد» اسم دستوری ساخته می‌شود مانند «رجال»، که حداقل تعداد افراد آن سه مرد بوده، و حداکثر هم ندارد.

جمع بندی: مدلول هیئت جمع

با توجه به توضیحات فوق، کلمه «رجال» اسم است برای تعدادی از افراد مرد که کمتر از سه نیست. پس هیئت جمع این امکان را می‌دهد که یک اسم دستوری ساخته شود.^۱ مسمی در این اسم سازی توسط هیئت جمع، عام است. البته گاهی هم برای جمع در لغت یک اسم وضع شده است مانند «نساء»، که این اسم دستوری نیست. تفاوت اسم جمع، و جمع هم همین است که جمع اسم دستوری است، اما اسم جمع اسم لغوی است.^۲

الجهة الثالثة: مدلول الجمع المحلی باللام

در مثال «فقراء» گفته شد اسم است برای مجموعه افراد فقیر که کمتر از سه نیست. مفهوم «فقراء» چند مصداق دارد؟ برخی مفاهیم مصادیق متداخله دارند. این مفهوم نیز یک مصداق ندارد (یعنی اینگونه نیست که فقط مصداق تمام افراد فقیر، مصداق آن باشد) بلکه مصادیق مختلفی دارد: تمام افراد فقیر؛ مجموعه فقیر اول و دوم و سوم؛ مجموعه فقیر دوم و سوم و چهارم؛ مجموعه فقیرهای یک تا نه؛ مجموعه فقیرهای دو تا ده؛ و همینطور. این در صورتی است که فرض شود فقط ده فقیر وجود دارد. با افزایش تعداد فقراء مصادیق مفهوم «فقراء» نیز به شدت افزایش می‌یابد.

در مورد «ال» هم گفته شد که علامتی برای اشاره به امری می‌باشد. در جمله «اکرم الفقراء» اشاره به افراد معین فقیر است که بیش از سه نفر می‌باشند. با توجه به اینکه هیچ مصداقی از مصادیق این مفهوم تعین ندارد، اشاره به کدام مصداق از مفهوم «فقراء» شده است؟ تنها یک مصداق است که ویژگی خاصی دارد. مصداق ده فقیر در مثال فوق، این خصوصیت را دارد که شامل تمام مصادیق دیگر هم هست، یعنی همه مصادیق را در خود دارد. در نتیجه در «اکرم الفقراء» کلمه «الفقراء» دلالت بر تمام افراد فقیر دارد، اما این شمولیت با کمک یک مقدمه عقلی است. پس کلمه «الفقراء» مطلق خواهد بود و عام نمی‌باشد. زیرا هیچ اداتی وجود ندارد که دلالت بر

۱. همانطور که بیان شد این امر اختصاص به هیئت جمع ندارد، بلکه گاهی از حروف استفاده می‌شود و گاهی هم از ترکیب و گاهی از اعراب برای اسم سازی استفاده می‌شود. مثلاً اعراب دلالت بر وحدت دارد یعنی «رجلاً» یک رجل است (تنوین خود یکی از افراد اعراب است).

۲. هیئت فعل برای اسم سازی نیست، اما باقی هیئات که بر مفرد وارد می‌شوند، اسم سازی می‌کنند.

عمومی کند. به عبارت دیگر دالّ لفظی وجود ندارد. اما به کمک این مقدمه عقلی که ترجیح بلامرجّح (بین مصادیق مختلف مفهوم «فقراء») عرفاً قبیح است، معلوم می‌شود تمام افراد اراده شده است. پس دالّ لفظی وجود ندارد بلکه از مناسبات عقلی استفاده شده است، لذا مطلق است.

ج ۹۷ ۹۵/۰۱/۱۷

جمع بندی در مورد جمع محلی به لام

جمع بندی بحث جمع محلی به لام، این است که به کمک هیئت جمع، اسم سازی می‌شود. در نتیجه کلمه «رجال» یک مدلول دارد. این اسماء توسط لغت وضع نشده است، بلکه متکلم طبق قاعده زبان این اسم را می‌سازد. در مورد «ال» هم قائلیم که خود «ال» برای اشاره نیست، بلکه توسط «ال» و مدخولش معاً اشاره به امری می‌شود. به مناسبت حکم و موضوع در «اکرم الفقراء»، توسط «الفقراء» اشاره به افراد فقیر شده است. مفهوم «فقراء» صدها مصداق در خارج دارد، اما مجموعه افراد، مصداقی است که عرف آن را اشاره به همه مصادیق می‌داند. هیچ ترجیحی برای یکی از مصادیق نیست، اما این خصوصیت عرفی برای مصداق جمیع افراد هست. با توجه به این نکته عقلی مشار الیه «الفقراء» در جمله مذکور، تمام افراد فقیر است.

پس این شمول دالّ لفظی ندارد، زیرا نقش هیئت جمع اسم سازی و نقش «ال» اشاره است. بله اگر «ال» وضع برای اشاره به جمیع افراد شده باشد، این لفظ عامّ می‌شود. در نتیجه وقتی دالّ لفظی نباشد، «الفقراء» مطلق است.

الثالث: النکرة فی سیاق النهی او النفی

اختلافی نیست که جمله «لاتکرم فاسقاً» دلالت بر حرمت اکرام تمام افراد فاسق دارد. اختلاف در این است که این شمولیت به عموم است یا به اطلاق است؟ برخی نکره در سیاق نهی را، عامّ و برخی هم مطلق دانسته‌اند.

قول اول: عامّ

برخی نکره در سیاق نهی را لفظ عامّ می‌دانند. برای این ادّعا نیز دلیل روشنی ارائه نموده‌اند. دلیل این است که انعدام طبیعی در خارج، به انعدام تمام افراد است. به برکت این قرینه عقلیه، از جمله «لاتکرم فاسقاً» استفاده می‌شود که هیچ فردی از افراد فاسق نباید اکرام شوند. زیرا با اکرام یک فرد هم، طبیعی اکرام فاسق محقق شده است، و نهی امتثال نشده است.

اشکال اول: نکره، موضوع است نه متعلق

این استدلال در صورتی صحیح است که متعلق تکلیف همان طبیعی باشد. به عنوان مثال در «لاتغتب»، طبیعی غیبت متعلق تکلیف است. شارع از ایجاد این طبیعی در خارج، نهی نموده است. وقتی در خارج طبیعی منعدم می شود که هیچ فردی از افراد غیبت موجود نشوند.

این در حالی است که در بحث ادوات عموم، نکره متعلق تکلیف نیست بلکه موضوع تکلیف (متعلق المتعلق) است. زیرا در «لاتکرم فاسقاً» متعلق تکلیف اکرام است. وقتی نکره، موضوع تکلیف باشد، دیگر طبیعی فاسق مراد نیست بلکه افراد فاسق مراد است.

اشکال دوم: با این استدلال نکره، مطلق می شود

با صرف نظر از اشکال اول، این بیان اثبات اطلاق می کند. زیرا در عام نیاز به دالّ لفظی هست، در حالیکه در این استدلال از مقدمه عقلی استفاده شده است.

قول دوم: مطلق

به نظر می رسد عرف از «لاتکرم فاسقاً»، شمول و استیعاب را می فهمد. اما این شمول و استیعاب از لفظ به دست آمده است یا از مقدمات عقلیه؟ اگر شمولیت از هیئت نکره در سیاق نهی استفاده شده باشد، دالّ لفظی وجود دارد لذا عام می شود؛ و اگر شمولیت از نکته عقلی استفاده شود، دالّ لفظی نداشته و مطلق می شود.

به نظر می رسد این شمول از هیئت به دست نمی آید. زیرا قطعاً لفظ «فاسق» که اسم است، دارای محکی می باشد. محکی فاسق در جمله «لاتکرم فاسقاً»، چهار احتمال عرفی دارد: اول اینکه طبیعت باشد؛ دوم اینکه افراد باشد؛ سوم اینکه فرد معین باشد؛ چهارم اینکه فرد نامعین (فرد مردد) باشد؛

احتمال اول و دوم را «تنوین» نفی می کند زیرا تنوین دلالت بر وحدت دارد. احتمال سوم را نیز فرض ما نفی می کند زیرا پیش فرض این است که هیچ عهدی بین متکلم و مخاطب نیست. لذا احتمال فرد نامعین باقی می ماند. هر فردی از افراد فاسق که اکرام شود، منطبق بر فرد مردد می شود. پس به این نکته عقلی است که شمولیت فهمیده می شود، لذا این لفظ هم مطلق است.

تتمه: استغراق یا بدلیت

تنها این نکته باقی می ماند که آیا این حکم انحلالی است یا نیست؟ یعنی آیا اکرام تمام افراد فاسق حرام است یا یک نفر حرمت دارد که علی البدلی است؟ اگر حکم انحلالی باشد بعد اکرام اولین فرد، باز هم حکم باقی است؛ اما اگر بدلی باشد، بعد اکرام اولین فرد، دیگر حرمتی نیست.

این انحلالی بودن یا به عبارت دیگر استغراقی یا بدلی بودن حکم، از مناسبات حکم و موضوع به دست می آید. به عنوان مثال در «اکرم عالماً» محکی همان فرد مردّد است اما حکم بدلی است و استغراقی نیست. لذا این شمولیت از محکی (فرد نامعین) استفاده می شود. اما انحلالی بودن از قرائن و تناسب حکم و موضوع استفاده می شود (مثلاً اگر اکرام فاسق مفسده دارد، در نظر عرف تمام افراد آن دارای مفسده است).

ج ۹۸ ۹۵/۰۱/۱۸

الفصل الرابع: حجّة العامّ فی غیر مورد التخصیص

اگر خطاب عامّ «اکرم کلّ فقیر»، و خطاب خاصّ «لا تکرّم زیداً» باشد، خطاب اول دلالت بر وجوب اکرام زید داشته، و خطاب دوم دلالت دارد بر اینکه اکرام زید واجب نیست. در این موارد، ظهور خاصّ مقدّم بر ظهور عامّ است، پس باید به خطاب دوم تمسّک شود. مخصّص موجب می شود عامّ از حجّیت ساقط شود، که دلیل آن در بحث تعارض ادله خواهد آمد.

بحث در این است که آیا خطاب عامّ بعد از تخصیص دلالت بر وجوب اکرام بکر فقیر دارد؟ قبل از ورود مخصّص، خطاب عامّ شامل بکر هم می شود؛ اما بعد از ورود مخصّص، اگر عامّ حجّت باشد یعنی منجز بر وجوب اکرام بکر وجود دارد، و اگر حجّت نباشد یعنی منجز نیست.

در بین علمای شیعه، قائل به عدم حجّیت عامّ نسبت به بکر وجود ندارد. اما در مورد شمول عامّ نسبت به بکر، دو شبهه وجود دارد. این دو شبهه موجب طرح این بحث شده است. جواب دادن از این دو شبهه بسیار دشوار است. در کلمات قدماء این دو شبهه از هم تفکیک نشده بود، اما در کلمات شهید صدر به هر دو اشاره شده است. البته در کلمات ایشان هم که نسبت به کلام دیگران روشن تر است، یک شبهه مطرح و در دل آن شبهه دیگر مطرح شده است.

۱. بحث فعلی فقط در مورد مخصّص منفصل است.

شبهه اول: ظهور در عموم به سبب مخصّص ساقط می شود

اگر خطاب عامّ «اکرم کلّ فقیر» در نظر گرفته شود، و فرض شود که فقط دو فقیر در خارج وجود دارند، این خطاب سه ظهور خواهد داشت: ظهور در وجوب اکرام جمیع فقراء؛ ظهور در وجوب اکرام زید؛ و ظهور در وجوب اکرام بکر؛ نسبت بین این سه ظهور چیست؟ ظهور اول استقلالی است، امّا ظهور دوم و سوم تحلیلی و ذهنی هستند. به عبارت دیگر این خطاب دارای سه ظهور نیست، بلکه فقط یک ظهور در وجوب اکرام جمیع فقراء دارد که عقلاً تحلیل به دو ظهور دیگر می شود. یعنی عقل این ظهور استقلالی را به تعداد افراد فقیر تحلیل می کند، لذا اگر ده فقیر در خارج باشند عقل این ظهور را به ده ظهور تحلیل می کند.

با توجه به سه ظهور موجود در خطاب عامّ، وقتی مخصّص «لا تکرّم زیداً» وارد شود، موجب سقوط حجّیت ظهور عامّ می شود امّا ظهور عامّ ساقط نمی شود. یعنی فقط ظهور عامّ بقاء از حجّیت ساقط می شود. سوال این است که کدامیک از ظهورهای خطاب عامّ از حجّیت ساقط می شود؟ واضح است که ظهورهای تحلیلی ساقط نمی شوند زیرا این ظهورها در واقع تحلیل عقل هستند، و اصلاً ظهور نیستند. پس اینگونه نیست که فقط ظهور در وجوب اکرام زید از حجّیت ساقط شود. لذا باید ظهور استقلالی از حجّیت ساقط شود.

همین موجب شبهه اصلی خواهد شد که عامّ بعد از تخصیص، نسبت به سائر افراد هم حجّت نیست. این شبهه از یک جهت عامّ نیز می باشد زیرا علاوه بر اینکه در موردی که احتمال تخصیص آن هست، عامّ حجّت نخواهد بود، حتی در موردی که می دانیم فرد دیگر تخصیص نخورده است، نیز عامّ نسبت به آن مورد حجّت نخواهد بود.

شبهه دوم: اجمال عامّ

اشکال دوم ساده تر است و از زمان مرحوم شیخ انصاری نیز مطرح بوده است. اشکال این است که بعد از ورود مخصّص، لفظ عامّ مجمل می شود. زیرا اگر گفته شود نیازی به اجرای مقدمات حکمت در مدخول اداة عموم نیست، مخصّص دلالت دارد متکلم جمیع افراد را اراده نکرده است بلکه لفظ عامّ در بعض استعمال شده است. در نتیجه (چون نمی دانیم در کدام بعض به کار رفته است) لفظ عامّ مجمل می شود یعنی اگر در وجوب اکرام بکر شک شود، به قدر متیقّن اخذ خواهد شد (پس فقط در مورد عمرو فقیر که می دانیم مخصّصی نیست، تمسّک به عامّ می شود). و اگر گفته شود در مدخول اداة عموم باید مقدمات حکمت جاری شود، «کلّ» به معنای جمیع افراد فقیر خواهد بود. امّا می دانیم از «کلّ فقیر» اراده مطلق افراد نشده است، و اگر نه خطاب مخصّص نسخ خطاب عامّ

خواهد بود! در نتیجه باز هم (چون نمی‌دانیم کدام بعض اراده شده است) خطاب عام نسبت به بکر مجمل شده، و در مورد بکر نمی‌شود به عام تمسک کرد. بلکه باید به قدر متیقن آن اخذ شود^۱.

جواب شبهه اول: انحلالیت حجّیت

با توجه به کلمات اصولیون به نظر می‌رسد پاسخی به این اشکال داده نشده است. شهید صدر که متفطن این اشکال بوده است، به جای حلّ اشکال راهی دیگر پیموده و فرموده است برای اثبات حجّیت عام در باقی افراد، به سیره عقلاء تمسک می‌شود. یعنی هرچند تفسیری برای این عمل عقلاء نتوان ارائه داد، اما سیره عقلاء بر اخذ به عام است و همین برای اخذ به عام کافی است. اما به نظر می‌رسد این شبهه قابل حلّ است. با ذکر یک مقدمه حلّ این اشکال را بیان می‌کنیم:

مقدمه اینکه در علم اصول حجّیت به معنای منجزیت و معذّریّت است. منجز و معذّر فقط به دو شیء تعلّق می‌گیرد، و ثالثی ندارد: وجوب فعلی؛ و حرمت فعلی؛ به عبارت دیگر فقط مجعول و تکلیف فعلی جزئی است که منجز یا معذّر می‌شود. وقتی ظهور استقلالی حجّت شد، به این معنی است که منجز وجوب اکرام زید و منجز وجوب اکرام بکر وجود دارد. و اگر ده فقیر باشند، منجز وجوب اکرام ده نفر می‌باشد.

از سه ظهوری که در خطاب عام وجود دارد (یک ظهور استقلالی و دو ظهور تحلیلی)، فقط ظهور استقلالی حجّت است. زیرا ظهور تحلیلی اصلاً ظهوری نیست و تحلیل عقل است. در «اکرم کلّ فقیر» نیز (که بر حسب فرض تعداد فقراء دو نفر است)، یک ظهور حجّت و دو منجز وجود دارد. به عبارت دیگر هرچند ظهور یک خطاب تحلیلی است (هر خطاب فقط یک ظهور دارد)، اما حجّیت خطاب انحلالی است (یعنی به تعداد افراد موضوع، منجز وجود دارد). به عدد افراد فقیر و به عدد افراد مکلف انحلال رخ داده و منجز وجود دارد^۲.

در نتیجه خطاب «اکرم کلّ فقیر»، دو حجّیت و تنجیز دارد که یکی نسبت به زید و دیگری نسبت به بکر می‌باشد. مخصّص موجب سقوط حجّیت عام نسبت به زید می‌شود (یعنی از بین این دو حجّیت انحلالی، فقط حجّیت خطاب عام نسبت به وجوب اکرام زید ساقط می‌شود). به عبارت دیگر تنجیز خطاب عام نسبت به وجوب اکرام زید، بقاء ساقط می‌شود. پس «ظهور» امری تحلیلی است و ممکن نیست ظهور تحلیلی (بدون سقوط ظهور

۱. در اشکال اول، حتی به قدر متیقن هم نمی‌شود اخذ کرد زیرا حجّتی وجود ندارد.

۲. توضیح اینکه عام یک ظهور استقلالی دارد که نسبت به وجوبات مختلف حجّت است، یعنی همین ظهور استقلالی عام حجّت است اما نسبت به وجوبات مختلفی که وجود دارد. دلیل انحلالی بودن، حجّیت این است که معنای حجّیت همان منجزیت است که در ناحیه مجعول مطرح است. لذا به تعداد مجعولات که انحلالی است منجز وجود دارد. پس واقعاً حجّیت انحلال می‌یابد.

استقلالی) ساقط شود، اما «حجّیت» امری انحلالی است و ممکن است یکی از دو حجّیت (بدون سقوط حجّیت دیگر) ساقط شود.

با توجه به مطلب فوق معلوم می‌شود که حجّیت خطاب عامّ نسبت به بکر باقی است، پس نسبت به وجوب اکرام بکر منجز وجود دارد.

ج ۹۹ ۹۵/۰۱/۲۱

جواب شبهه دوم: مخصّص منفصل، ظهور عامّ را ساقط نمی‌کند

در کلمات اخیر هم به این جواب اشاره شد. وقتی تخصیص یا تقييد منفصل وارد شود، ظهور خطاب عامّ یا مطلق از بین نمی‌رود. بلکه خطاب عامّ یا مطلق، بقاء از حجّیت ساقط می‌شود. در نتیجه لفظ عامّ در معنای اصلی خودش یعنی جمیع افراد استعمال شده است، اما ظهورش در بقاء حجّت نیست. این امری وجدانی است که ظهور وقتی منعقد شود، از بین نمی‌رود. لذا این اشکال، هم وارد نیست. در نتیجه عامّ در غیر مورد تخصیص هم حجّت است.

الفصل الخامس: حجة العام مع المخصّص المجل

خطاب عامّی مانند «اکرم کلّ فقیر» وجود دارد، و سپس مخصّص مجملی وارد می‌شود. آیا در موارد اجمال مخصّص، عامّ حجّت است؟

مقدمه بحث

اصل بحث در دو مقام اجمال مفهومی و اجمال مصداقی، خواهد بود. اما قبل از ورود به بحث مقدمه‌ای مشتمل بر چند نکته مطرح می‌شود:

نکته اول: انحاء اجمال

اجمال دارای انحائی است، که ابتدا انحاء اجمال توضیح داده می‌شود. اجمال در مجموع شش قسم دارد:

قسم اول: اجمال وضعی

قسم اول «اجمال وضعی» است. اجمال وضعی به این معنی است که موضوع له یک لفظ (اسم یا حرف یا هیئت) روشن نباشد.

در مورد موضوع له بسیاری از الفاظ اختلاف شده است. به عنوان مثال در موضوع له اسم «صعید» اختلاف شده است (تراب یا مطلق وجه الارض)؛ همینطور در موضوع له هیئت امر؛ و در موضوع له هیئت باب مفاعله؛ و در موضوع له حرف «آ»؛ و در موضوع له اداه شرط مانند «إن» (نسبة استلزامیه یا نسبة توقیفیه)؛ حتی در موضوع له ماده «امر» نیز بین اصولیون اختلاف است. تمام این موارد اجمال وضعی دارند.

قسم دوم: اجمال معنوی

پنجم قسم دیگر اجمال در کلمات علماء مطرح شده است، اما به نظر می‌رسد قسم دیگری هم برای اجمال وجود دارد. زیرا معانی بسیاری از الفاظ حاشیه مبهمی دارد. یعنی موضوع له معین است، اما در ذات معنی ابهام وجود دارد. اگر گفته نشود اکثر الفاظ اینگونه می‌باشند، لاقلاً می‌شود گفت بسیاری از الفاظ اینگونه‌اند.

به عنوان مثال واضح نیست که معنای «شاب» از چه سنّی شروع شده و به سنّی تمام می‌شود. ممکن است گفته شود از ۱۸ سالگی شروع می‌شود، اما سوال این است که آیا اگر یک ساعت کمتر از ۱۸ سال باشد جوان نیست؟ معلوم است که حدّ دقیقی نخواهد داشت. همینطور کلمه «مکّه»، اینگونه نیست که خطّی وجود داشته باشد که خارج آن مکّه نبوده و داخل آن مکّه باشد! بلکه برخی مناطق یقیناً از مکّه خارج، و برخی مناطق قطعاً داخل است، اما بسیاری از مناطق معلوم نیست (یعنی نمی‌شود خطّی کشید و گفت ریگ‌های خارج مکّه نبوده، و ریگ‌های داخل مکّه هستند!). همینطور کلمه «عالم» یا «فقیه»، نیز اجمال دارند، زیرا معلوم نیست هر شخص چند قضیه باید مطلع باشد تا فقیه شود. همینطور مثال‌هایی از تکوینیات مانند کلمه «آب» دارای اجمال است. زیرا معلوم است که اگر مقدار زیادی نمک (یا خاک) داخل آب ریخته شود، دیگر مفهوم آب بر آن صدق نمی‌کند. اما معلوم نیست چه مقدار نمک (مثلاً ۱۰۰ گرم یا ۱۱۰ گرم) اضافه شود، از آب بودن خارج می‌شود. به عبارت دیگر خود این معانی فی نفسه نامعین است نه اینکه ما ندانیم! این معانی وضع معین دارد، اما واقع معین ندارد. این نحوه از اجمال را «اجمال معنوی» می‌نامیم.

ج ۱۰۰ ۹۵/۰۱/۲۲

هرچند الفاظی که به صورت اصطلاح برای اندازه‌ها جعل شده است مانند «متر» و «کیلو» اجمال معنوی ندارند، اما الفاظی مانند «فرسخ» و «صاع» و «ذراع» نیز اجمال مفهومی دارند. حتی در مورد برخی علائم مانند

اداة شرط نیز نوعی اجمال معنوی وجود دارد، زیرا هم در جمله خبریه و هم انشائیّه به کار می‌روند. در حالیکه معنای جامع بین آنها، دشوار است.

قسم سوم: اجمال مفهومی

بین دو اصطلاح «معنی» و «مفهوم» تفاوت وجود دارد. ابتدا به تفاوت بین آنها اشاره کرده، و سپس اجمال مفهومی را توضیح می‌دهیم. در هر زبانی الفاظ به اسم و علامت تقسیم می‌شوند. موضوع له اسماء، «معنی» می‌باشد. در مقابل «مفهوم» صورت آن معنی در ذهن است. وجه تسمیه مفهوم این است که به این اعتبار اینکه از اسم یا لفظ فهمیده می‌شود، به آن مفهوم گفته می‌شود. تفکیک بین معنی و مفهوم آثار بسیاری در علم اصول و غیر آن دارد.

مفهوم و معنی، هم اصطلاح عرفی دارند و هم اصطلاح لغوی. «مفهوم عرفی» همان مفهومی است که عرف از این عنوان می‌فهمند. در ازای این مفهوم نیز «معنای عرفی» قرار دارد. علاوه بر آن هر اسم دارای مفهوم و معنای لغوی نیز می‌باشد. گاهی بین آنها تطابق وجود دارد، و گاهی هم وجود ندارد. به عنوان مثال در زبان فارسی کلمه «دکتر» وضع شده است برای شخصی که دارای مدرک دکتری در یک رشته علمی باشد. اما معنای عرفی آن کسی است که در علم پزشکی مدرک دکتری دارد. همینطور در زبان عربی کلمه «بیّنه» در لغت وضع شده است برای «ما یبیین الشیء»، اما معنای اصطلاحی آن بین فقهاء «شهادة عدل» می‌باشد. در روایتی وارد شده است «انما اقضی بینکم بالبیّنات و الایمان»، که بین فقهاء بحث شده است که معنای عرفی بیّنه در آن زمان چه بوده است. همه قبول دارند که موضوع له لغوی همان «ما یبیین الشیء» است و یکی از مصادیق آن «شهادة عدل» است، و این هم مورد قبول است که از زمان صادقین علیهما السلام به بعد به معنای اصطلاحی استفاده شده است. البته این دأب هم هست که هر لغت حمل بر عرف زمان و مکان صدور کلام می‌شود (مثلاً وصیت یا وقف را بر اساس الفاظ همان زمان و مکان صدور معنی می‌کنند).

در نتیجه کلام حمل بر معانی و مفاهیم عرفیه می‌شود. اجمال مفهومی وقتی است که شک در فهم عرف از عنوان یا خطابات داشته باشیم. به عنوان مثال شک داریم در زمان صدور روایت مذکور، عرف چه معنایی از کلمه «بیّنه» می‌فهمیده است. در این صورت این کلمه دارای اجمال مفهومی خواهد بود.

قسم چهارم: اجمال استعمالی

گاهی مراد استعمالی^۱ متکلم از به کار بردن این کلمه در کلام، معلوم نیست. در این صورت کلمه دارای «اجمال استعمالی» می‌شود. اجمال استعمالی سه مورد دارد:

الف. مشترک لفظی: گاهی از لفظی استفاده شده است که مشترک لفظی است، و معلوم نیست متکلم در کدام معنی استعمال کرده است. به عنوان مثال «زید» مشترک بین «ابن عمرو» و «ابن بکر» است، در این صورت این کلمه دارای اجمال استعمالی است.

ب. حقیقت و مجاز: گاهی از لفظی استفاده شده است و مراد متکلم دوران بین معنای حقیقی و مجازی دارد. به عنوان مثال کلمه «اسد» مشترک بین معنای حقیقی حیوان مفترس، و معنای مجازی رجل شجاع است. گاهی به دلیل برخی قرائن مردد می‌شویم که متکلم این کلمه را در چه معنایی استعمال کرده است. در این صورت این کلمه دارای اجمال استعمالی خواهد بود.

ج. کنایه: گاهی یک ترکیب دارای معنای کنایی می‌باشد. به عنوان مثال جمله «زید کثیر الرماد»، دارای معنای کنایی است. گاهی به دلیل وجود برخی قرائن شک می‌شود که مراد متکلم، معنای کنایی (جواد بودن زید) است، و یا مرادش معنای حقیقی (زید خاکستر زیادی دارد) می‌باشد. در این صورت این کلام دارای اجمال استعمالی خواهد بود.^۲

قسم پنجم: اجمال اطلاقی

اطلاق در جایی است که مقدمات حکمت تمام باشد، اما اگر مقدمات حکمت تمام نباشد، فقهاء تعبیر می‌کنند خطاب فاقد اطلاق است و اجمال دارد. مانند «احل الله البيع» که جماعتی از فقهاء فرموده‌اند اطلاق ندارد، لذا اجمال دارد و فاقد ظهور است. در این موارد اگر قدر متیقن باشد به آن اخذ می‌شود و اگر نباشد ظهور کلام از حجیت ساقط می‌شود.

۱. به دلیل اینکه در اصطلاح مشهور فقط مراد استعمالی ذکر شده است، از این عنوان استفاده شد، در حالیکه مراد اعم از مراد استعمالی و تفهیمی است.

۲. قرائنی که موجب فهم معنای کنایی می‌شوند، در مراد تفهیمی کلام تصرف می‌کنند.

قسم ششم: اجمال مصداقی

گاهی شک پیش می‌آید که عنوانی در کلام شامل یک فرد خاص از افراد آن عنوان هم می‌شود یا نمی‌شود. و منشأ شک در این شمولیت، امور خارجی می‌باشد. به عنوان مثال شک وجود دارد که عنوان فقیر در «اکرم الفقیر» شامل زید می‌شود یا نه، زیرا در فقیر بودن زید شک وجود دارد. در این صورت این کلمه دارای اجمال مصداقی است.

پنج قسم اول از اقسام اجمال، تحت عنوان «اجمال مفهومی» بحث شده، و قسم ششم تحت عنوان «اجمال مصداقی» بحث خواهد شد.

نکته دوم: انحاء مخصّص

در نظر مشهور مخصّص تقسیم به منفصل و متصل می‌شود. اگر خطاب عام «اکرم کل فقیر» وجود داشته باشد، و مدتی بعد خطاب «لاتکرم الفقیر الفاسق» وارد شود، این مخصّص منفصل خواهد بود. اما مخصّص متصل به سه قسم تقسیم می‌شود. آیا مخصّص متصل به کلام هم وجود دارد؟ معیار و ضابطه تخصیص چیست؟ به این سوالات باید پاسخ داده شود.

ج ۱۰۱ ۹۵/۰۱/۲۴

گفته شد مخصّص تقسیم به منفصل و متصل شده است. مخصّص منفصل مانند «اکرم کل فقیر»، و در جلسه دیگر گفته شود «لاتکرم فاسق الفقراء». در مخصّص منفصل بحثی نیست.

مخصّص متصل

مخصّص متصل سه قسم است: اول تخصیص بالتقیید مانند «اکرم کل فقیر غیر فاسق»؛ و دومی تخصیص بالاستثناء مانند «اکرم کل فقیر الا زیداً» که زید هم یکی از فقراست؛ و سومی تخصیص بالانضمام مانند «اکرم کل فقیر و لایجب اکرام زید» که دو جمله به هم ضمیمه شده اند.

قسم اول: تخصیص بالتقیید

به نظر می‌رسد در قسم اول یعنی تخصیص بالتقیید، تخصیصی رخ نداده است. برای توضیح این مطلب باید حقیقت تخصیص معلوم شود. اگر ظهوری در عموم وجود داشته و از حجّیت ساقط شود، تخصیص محقق می‌شود.

با توجه به این نکته، در «اکرم کل فقیر غیر فاسق» ظهوری در عموم منعقد نشده است. زیرا لفظ عام همیشه همان مدخول «کل» است. در جمله مذکور نیز مدخول «کل»، همان «فقیر غیر فاسق» است نه «فقیر». لذا ظهوری در عموم فقراء منعقد نشده است، تا تخصیص به فاسق بخورد. در نتیجه در این موارد، تسامح است که گفته شود عام تخصیص خورده است. پس در این قسم حقیقه تخصیصی وجود ندارد.

قسم دوم: تخصیص بالاستثناء

در قسم دوم یعنی تخصیص بالاستثناء، مانند «اکرم کل فقیر الا زیداً»، آیا تخصیصی رخ داده است؟ در این مورد آیا ظهور در عموم منعقد شده تا تخصیص بخورد، یا نشده است؟ مدخول «کل» در این جمله چیست؟ به نظر می‌رسد مدخول «کل» در این جمله همان «فقیر» است زیرا کلام اول تمام شده است. استثناء «الا زیداً» نقش ضمیمه و انضمام را دارد. یعنی استثناء، مانند «فقیر غیر فاسق» نیست. به عبارت دیگر «الا زیداً» استثناء از «فقیر» نیست بلکه از «کل فقیر» است. در نتیجه این قسم هم ملحق به قسم سوم است.

قسم سوم: تخصیص بالانضمام

مراد از مخصّص متصل همین قسم سوم یعنی تخصیص بالانضمام مانند «اکرم کل فقیر، و لایجب اکرام زید» می‌باشد. زیرا شبهه تخصیص در همین قسم است. در این قسم اختلافی نیست که مدخول «کل» همان «فقیر» است. آیا در این مورد تخصیص رخ داده است یا مانند قسم اول تخصیصی در کار نیست؟ در این قسم اختلاف وجود دارد که آیا عمومی منعقد شده است یا نشده است. مشهور بین متأخرین این است که عمومی منعقد نشده است، اما وجه آن را تحلیل نکرده‌اند. زیرا این شبهه وجود دارد که وقتی جمله تمام شده است و عموم وجود دارد، پس چرا ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود؟ یعنی وقتی دو جمله حقیقه وجود، دارد چرا عمومی نباشد؟ به نظر می‌رسد کلام و ارتکاز مشهور صحیح است، اما تحلیل این مطلب را توضیح می‌دهیم:

مقدمه اول: دلالت و ظهور

به عنوان مقدمه باید «دلالت» و «ظهور» معنی شود. «دلالت» همان انتقال ذهنی از ادراکی به ادراک دیگر است. ادراک اول همان دالّ و ادراک دوم همان مدلول است. به عنوان مثال هر گاه لفظ انسان شنیده شود معنی آن تصور می‌شود. لفظ مسموع دالّ و معنای متصور مدلول است. این انتقال همان دلالت است که از امور واقعی است. دلالت یک تقسیم رائج دارد که تقسیم به تصویری و تصدیقی می‌شود. این تقسیم به لحاظ مدلول است. اگر مدلول یک تصور باشد دلالت تصویری، و اگر یک تصدیق باشد دلالت تصدیقیه است.

«ظهور» نیز از افراد دلالت است. ظهور یک دلالت تصدیقی است. البته هر دلالت تصدیقی ظهور نیست، بلکه تصدیق نیز دارای دو قسم تصدیق قطعی و ظنی است. اما ظهور یک دلالت تصدیقیه ظنیه است. پس ظهور اخص از دلالت است زیرا دلالتی است که دو قید دارد، یعنی اولاً باید دلالت تصدیقی باشد و ثانیاً باید ظنی باشد.

مقدمه دوم: عموم در مدلول تفهیمی شکل می‌گیرد

با توجه به معنای این دو اصطلاح، در «اکرم کل فقیر و لایجب اکرام زید» دو کلام وجود دارد. کلام اول بدون انضمام کلام دوم، عام است. اما بعد از انضمام کلام دوم آیا عام هست؟ وقتی گفته می‌شود دلالت بر عموم دارد یعنی ظاهرش عام است نه اینکه این کلام دال بر عموم باشد. به عبارت دیگر دال بر عموم یعنی دال بر معنای عموم، فقط کلمه «کل» است. و صحیح نیست که گفته شود «کل» ظهور در عموم دارد زیرا «کل» وضع برای عموم شده است. در حالیکه ظهور در عموم یک دلالت تصدیقیه ظنیه است. بعد از مرحله تصور سه مرحله تصدیقی وجود دارد: مدلول استعمالی؛ مدلول تفهیمی؛ و مدلول جدی؛ شکل‌گیری عموم در مرحله دوم است، یعنی تصدیق ظنی به عمومیت در مرحله مدلول تفهیمی شکل می‌گیرد. به عنوان مثال در جمله «کل انسان فان» متکلم قصد تفهیم این مطلب را دارد که تمام انسان‌ها فناپذیر هستند. اما مشهور مانند شهید صدر قائلند در مرحله مدلول جدی است که عمومیت فهمیده می‌شود. البته شهید صدر مدلول تفهیمی را داخل مدلول جدی می‌داند.

جمع بندی: عمومیت بعد اتمام خطاب است

با توجه به این دو مقدمه، این سوال پدید می‌آید که ظهور تفهیمی بعد از اتمام کلام شکل می‌گیرد یا بعد از اتمام خطاب؟ به نظر می‌رسد بعد از اتمام خطاب، ظهور تفهیمی و جدی شکل می‌گیرد. خطاب مجموعه‌ای است از کلام‌های مرتبط به هم که در یک مجلس گفته شده است.^۱ شبیه قانون و تبصره‌های آن، که مجموع قانون و چهار تبصره یک قانون است، نه اینکه پنج قانون وجود داشته باشد. در نتیجه وقتی خطاب تمام شود، مدلول تفهیمی و جدی شکل می‌گیرد. در «اکرم کل فقیر و لایجب اکرام زید» نیز هرچند کلام اول تمام شده است اما مرتبط با کلام دوم است. تمام این دو کلام یک خطاب هستند زیرا در یک مجلس است. لذا ظهور تفهیمی در کلام اول منعقد نمی‌شود. بلکه در مرتبه مدلول تصویری که ظهور و تصدیقی در کار نیست به مجرد اتمام کلام اول هم مدلول تصویری شکل می‌گیرد. در نتیجه در تخصیص متصل بالانضمام نیز حقیقه تخصیص رخ نداده است، زیرا ظهوری در عموم وجود ندارد.

۱. حتی اگر مطلب را قطع کند و از مطلب دیگری صحبت نماید، و دوباره کلامی مرتبط کلام اول بگوید، در این صورت نیز تخصیص منفصل است. این عرف محاوره‌ای است که این تخصیص را منفصل می‌داند.

البته وقتی به تسامح مخصص متصل گفته می‌شود، مراد همین قسم سوم است. و به نظر می‌رسد که قسم دوم نیز ملحق به آن می‌باشد.

ج ۱۰۲ ۹۵/۰۱/۲۵

نکته سوم: مخصص لَبّی

گذشت که مخصص تقسیم به منفصل و متصل شده است. مخصص متصل نیز سه قسم دارد. مخصص متصل در هر سه قسم آن مانع انعقاد عموم می‌شود، لذا تخصیص حقیقی وجود ندارد. به مناسبت تقسیم‌های مخصص، تقسیم دیگری نیز مطرح می‌شود. مخصص تقسیم به لفظی و لَبّی نیز شده است. آنچه تا کنون بحث شده است، در مورد مخصص لفظی بود. مخصص لَبّی مانند اجماع^۱، ارتکاز، سیره عقلاء، سیره متشرعه، و قضیه یا گزاره عقلی، می‌باشد که به برکت این امور از عموم رفع ید می‌شود. مخصص لَبّی نیز تقسیم به منفصل و متصل می‌شود. مخصص لَبّی منفصل مانع انعقاد ظهور نیست، بلکه بقاء ظهور را از حجّیت ساقط می‌کند. مخصص لَبّی متصل نیز گاهی مدخول را قید می‌زند مانند انصراف که قرینه لفظی وجود ندارد و در حدّ وضع هم نیست اما مدخول را قید می‌زند؛ و گاهی در حدّ انضمام است یعنی نیاز به تأمل زیادی ندارد اما مانع انعقاد ظهور می‌شود. بحث ما در مخصص لفظی است که با این بیانات بحث در مخصص لَبّی هم معلوم می‌شود. پس تمام امثله ناظر به مخصصات لفظی است.

مقام اول: اجمال مفهومی

مخصص مجمل ممکن است متصل یا منفصل باشد، و نیز ممکن است مردّد بین اقلّ و اکثر، یا متباین باشد. در نتیجه چهار صورت وجود خواهد داشت:

صورت اول: مخصص متصل مردّد بین اقلّ و اکثر

مخصص مجمل مردّد بین اقلّ و اکثر، مانند «اکرم کلّ فقیر، و لایجب اکرام الفاسق من الفقراء» در حالیکه فاسق مردّد بین عاصی و فاجر است. «عاصی» کسی است که با تکلیف منجز مخالفت کند. تکلیف منجز، وجوب یا حرمت است. معصیت را فقهاء تقسیم به صغیره و کبیره کرده‌اند، که در تحقّق عنوان عاصی تفاوتی ندارد، یعنی

۱. اجماع در آن وصول حجّت می‌شود لذا مانع انعقاد ظهور نیست بلکه حجّیت آن را بقاء ساقط می‌کند.

مرتکب کبیره یا صغیره هر دو عاصی هستند (به عنوان مثال اخذ ربا کبیره است و نظر به اجنبیه صغیر است). «فاجر» کسی است که مرتکب معصیت کبیره شده است، چه صغیره مرتکب شود چه نشود. لذا عاصی اعم از فاجر است. زیرا تمام فاجر ها عاصی هستند اما برخی عاصی ها (مرتکب صغیره) فاجر نیست.

فقراء سه دسته اند: فقراء غیر عاصی (عادل)؛ فقراء عاصی غیر فاجر (عاصی)؛ فقراء فاجر (فاجر)؛ در مثال فوق، عنوان «فقیر» شامل فقیر عادل هست، و شامل فقیر فاجر نیست. زیرا هر معنایی برای فاسق شود، شامل عادل نبوده و شامل فاجر هست. در مورد فقیر عاصی، نه تصدیق به شمول وجود دارد و نه تصدیق به عدم شمول وجود دارد. یعنی اگر فرض شود زید فقیر مرتکب صغیره است، نه تصدیق به شمول عنوان فقیر نسبت به زید وجود خواهد داشت، و نه تصدیق به عدم شمول آن عنوان نسبت به زید وجود خواهد داشت. به عبارت دیگر احتمال وجوب اکرام زید هست زیرا ممکن است معنای فاسق همان فاجر باشد. اما با وجود این احتمال، ظهوری نسبت به اکرام زید نیست، لذا حجّتی بر وجوب اکرام زید وجود ندارد.

نتیجه این بیان این است که اجمال مخصّص به عامّ نیز سرایت می‌کند. در نتیجه نوبت به اصل عملی می‌رسد که براءت است. لذا در این صورت اجمال مخصّص به عامّ یعنی عنوان فقیر نیز سرایت می‌کند.

خاتمه: اجمال مفهومی و معنوی

بین اجمال مفهومی و معنوی یک تفاوت وجود دارد. در مثال فوق، اجمال مفهومی وجود داشت. یعنی در معنای عرفی کلمه فاسق شک بود. اما اگر اجمال معنوی وجود داشته باشد، یک تفاوت نظری وجود دارد. در اجمال مفهومی معلوم نیست ظهوری برای شخص وجود داشته باشد، لذا حجّتی بر وجوب اکرام زید برای شخص وجود ندارد. اما در اجمال معنوی معلوم است خطاب ظهوری ندارد، لذا حجّت نیست. یعنی برای هیچ کس، ظهوری وجود ندارد. پس حجّت برای هیچ کسی وجود ندارد.

در نتیجه باز هم نتیجه این است که به اصل عملی براءت رجوع شود. اکثر موارد که جزء اجمال مفهومی آورده شده است، اجمال معنوی دارند. زیرا برای همه شک وجود دارد نه اینکه فقط شخص شک داشته باشد.

صورت دوم: مخصّص متّصل مردّد بین متباینین

مخصّص مجمل مردّد بین متباینین مانند «اکرم کل فقیر، و لایجب اکرام زید الفقیر» که دو زید فقیر وجود دارد زید بن عمرو، و زید بن بکر. این اجمال نیز مفهومی است، زیرا معلوم نیست لفظ «زید» در ابن بکر استعمال

شده است یا در ابن عمرو، که این اجمال استعمالی است و از افراد اجمال مفهومی است. نسبت بین ابن بکر و ابن عمرو هم تباین است یعنی مصداق مشترکی ندارند.

قطعاً عنوان عام فقیر شامل ابن بکر و ابن عمرو باهم نمی‌شود. زیرا متکلم هر یک را که اراده کرده باشد، شامل هر دو نیست. هر مجملی نسبت به متیقّن خود، ظاهر یا نصّ است. پس شامل هر دو باهم نیست. اما شامل فرد معین نیز نمی‌شود یعنی ظهوری در شمول نسبت به ابن بکر ندارد، زیرا احتمال دارد مراد متکلم همان ابن عمرو باشد؛ مضافاً به اینکه ترجیح بلامرجّح است. حالت سومی هم هست که عنوان عام فقیر شامل فردی شود که متکلم از زید اراده نکرده است. بله عام شامل فرد مردّد می‌شود اما نزد من نامعلوم است. نتیجه این است که حجّت اجمالی وجود داشته دارد که یکی از این دو اکرامش واجب است.

در بحث علم اجمالی خواهد آمد که گاهی بر یک تکلیف علم اجمالی وجود دارد، مانند اینکه علم دارد یکی از دو اناء نجس است. گاهی علم به تکلیف نیست اما علم به حجّت اجمالی وجود دارد که دو فرض دارد: مثال اول اینکه ثقه ای بگوید یکی از دو اناء نجس است. و مثال دوم اینکه ثقه ای بگوید این اناء نجس است، بعد از مدّتی شخص فراموش کند کدامیک از اناء یمین یا یسار نجس است. این علم اجمالی به حجّت مانند علم اجمالی به تکلیف منجز است. یعنی همانطور که نجس واقعی منجز می‌شود علم به حجّت اجمالی در هر دو قسم نیز منجز است.

در ما نحن فیه هم مانند فرض اول علم به حجّت اجمالی، علم اجمالی وجود دارد. لذا وجوب اکرام زیدی که متکلم اراده نکرده است، منجز می‌شود. در نتیجه عقلاً باید احتیاط شده و هر دو اکرام شوند.

ج ۱۰۳ ۹۵/۰۱/۲۸

صورت سوم: مخصّص منفصل مردّد بین اقلّ و اکثر

خطاب اول «اکرم کلّ فقیر» است، و در خطاب دیگر «لا تکرّم الفقیر الفاسق» است که فاسق مردّد بین عاصی و فاجر است. شک وجود دارد که خطاب عام نسبت به زید فقیر مرتکب صغیره، حجّت باشد. البته خطاب عام شامل وی می‌باشد زیرا قرینه منفصل ظهور را منعدم نمی‌کند. این ظهور حجّت نیز می‌باشد، زیرا حجّت معارض آن وجود ندارد. یعنی دلیل مخصّص نسبت به زید ظهوری ندارد، و یا اگر ظهور دارد احراز نشده است، لذا حجّتی بر معارض وجود ندارد. در اجمال معنوی ظهور منعقد نمی‌شود، اما در اجمال مفهومی ممکن است ظهور وجود داشته و احراز نشده باشد. به هر حال نسبت به حجّیت خطاب عام معارضی نیست لذا به آن اخذ می‌شود.

در باب حجّیت تا احراز نشود، واقعاً حجّت نیست. به عنوان مثال اگر کسی که واقعاً ثقه است اما وثاقتش احراز نشده است، بگوید این آب نجس است، این قول واقعاً حجّت نیست. قاعده طهارت موجب طهارت این آب می‌شود.

صورت چهارم: مخصّص منفصل مردّد بین متباینین

خطاب اول «اکرم کلّ فقیر» و خطاب دوم «لاتکرم زیداً الفقیر» است در حالیکه در بین فقراء هم زید بن بکر و هم زید بن عمرو وجود دارند. خطاب اول شامل ابن عمرو و ابن بکر می‌شود و این ظهور باقی است، زیرا قرینه منفصل است.

واضح است که این ظهور نسبت به اکرام هر دو باهم حجّت نیست زیرا علم وجدانی وجود دارد که اکرام یکی واجب نیست. اماره با علم تفصیلی یا اجمالی به خلاف، حجّت نیست. نسبت به فرد معین (به عنوان مثال ابن عمرو) نیز حجّت نیست، زیرا اولاً ترجیح بلامرّجّ است، و ثانیاً ممکن است فرد دیگر مراد متکلم باشد. اما ظهور عامّ نسبت به فرد مردّد (احدهما غیر معین) حجّت است. زیرا حجّت اجمالی مانند علم اجمالی به تکلیف است که منجز است و باید احتیاط شود.^۱

در نتیجه این صورت نیز مانند صورت دوم است، و تنها یک تفاوت نظری وجود دارد که در صورت دوم ظهوری برای عامّ منعقد نمی‌شود (زیرا قرینه متّصل است) لذا رجوع به اصل عملی می‌شود. اما در این صورت ظهور عامّ منعقد شده است (زیرا قرینه منفصل است) و یکی از دو ظهور حجّت است، اما چون معین نیست به اصل عملی رجوع می‌شود.

مقام دوم: اجمال مصداقی

اجمال مصداقی در جایی است که عنوان مأخوذ در عامّ کاملاً واضح است، اما فردی در خارج وجود دارد که معلوم نیست مصداق آن باشد. به عنوان مثال گفته شده است «لاتکرم الفقیر الفاسق» که معلوم است فاسق به

۱. به عنوان مثال فرض شود که دو اناء وجود دارد که عمرو شهادت داده اناء اول نجس است، و زید شهادت داده است که دومی نجس است. اگر علم اجمالی باشد که یکی از این دو نفر ثقه است، حجّت اجمالی بر نجاست یکی از این دو اناء وجود دارد. در این موارد باید احتیاط شود و از هر دو اناء اجتناب شود. در ما نحن فیه هم باید احتیاط شود، یعنی باید هر دو اکرام شوند.

کسی گفته می‌شود که مرتکب معصیت شود، اما معلوم نیست زید مرتکب معصیت شده است یا نشده است. در اجمال مصداقی هم چهار صورت وجود دارد که به همان ترتیب ذکر می‌شود:

صورت اول: مخصّص متصل مردّد بین اقل و اکثر

خطابی وارد شده است «اکرم کلّ فقیر، و لایجب اکرام الفقیر الفاسق» که فاسق همان عاصی است. زید فقیری است که معلوم نیست عصیان کرده است (تا از حکم وجوب اکرام تخصیص خورده باشد)، یا عصیان نکرده است (تا تخصیص نخورده باشد). این مثال برای اقل و اکثر است زیرا در صورت تخصیص زید، تعداد افرادی که از تحت عامّ تخصیص خورده‌اند ده نفر شده، و در صورت عدم تخصیص زید، تعداد آنها نه نفر خواهد شد. در مثال فوق، شمول عنوان عامّ فقیر نسبت به زید اجمال دارد. یعنی معلوم نیست ظهور عامّ شامل زید شود، که در شبهه موضوعیه خود دلیل، نمی‌شود تمسّک به همان دلیل کرد. زیرا ظهور احراز نشده است. شرط حجّیت، وصول و احراز ظهور است. در نتیجه مرجع اصل عملی است که برائت جاری است زیرا شک در تکلیف وجود دارد.

صورت دوم: مخصّص متصل مردّد بین متباینین

خطاب «اکرم کلّ فقیر، و لاتکرم زیداً الفقیر» وارد شده است در حالیکه بین فقراء فقط یک زید وجود دارد که ابن عمرو است. در خارج دو فقیر وجود دارند که معلوم نیست کدامیک زید است (در حالیکه قطعاً یکی از آن دو زید است). همان توضیحی که در صورت دوم شبهه مفهومیّه مطرح شد، در این مورد هم هست. یعنی این خطاب عامّ شامل هر دو باهم نمی‌شود زیرا علم به تخصیص وجود دارد؛ شامل فرد معین هم نیست زیرا ترجیح بلامرجح است و ثانیاً ممکن است مراد متکلم دیگری باشد؛ اما ظهور عامّ شامل فرد مردّد هست لذا نسبت به فقیری که زید نیست، حجّت است. البته معلوم نیست کدام فقیر همان غیر زید است. در نتیجه در این مورد هم حجّت اجمالی وجود دارد که منجز است، و باید احتیاط شده و هر دو اکرام شوند.

۱. با این تفاوت که جای صورت سوم و چهارم در شبهه مفهومیّه عوض می‌شود زیرا بحث از صورت سوم مفصل است پس سه صورت دیگر که بحث مختصری دارند ابتدا مطرح خواهند شد.

صورت سوم: مخصّص منفصل مردّد بین متباینین

در خطاب اول وارد شده است «اکرم کلّ فقیر» و در خطاب دیگر وارد شده است «لایجب اکرام زید الفقیر» در حالیکه یک فقیر به نام زید وجود دارد. دو فرد در خارج وجود دارند که معلوم نیست کدامیک زید است (و قطعاً یکی از آنها زید است). همان توضیحی که در صورت قبل (صورت دوم شبهه مصداقیه) مطرح شد، در این مورد هم وجود دارد. ظهور عامّ شامل هر دو فقیر می‌باشد اما نسبت به هر دو باهم حجّت نیست؛ و نسبت به فرد معین هم حجّت نیست؛ اما حجّت اجمالی بر وجوب اکرام احدهما وجود دارد. در این مورد عقل برای دفع ضرر محتمل، حکم به احتیاط می‌کند. زیرا اگر فقیر سمت راست اکرام نشود، ممکن است همان فقیر غیر زید باشد که واجب الاکرام است و وجوب اکرام وی منجز شده است. پس باید هر دو اکرام شوند تا مخالفت با حجّت منجز نشود.

ج ۱۰۴ ۹۵/۰۱/۲۹

صورت چهارم: مخصّص منفصل مردّد بین اقلّ و اکثر

در خطابی وارد شده است «اکرم کلّ فقیر» و در خطاب منفصلی وارد شده است «لا تکرّم الفقیر الفاسق» که فاسق به معنای عاصی (مرتکب معصیت خواه صغیره خواه کبیره) می‌باشد. در مورد زید، فقر وی معلوم و فسق وی نامعلوم است. سوال این است که آیا در این مورد می‌شود به خطاب عامّ تمسّک کرده و وجوب اکرام زید ثابت شود؟ یعنی خطاب عامّ نسبت به وجوب اکرام زید منجز هست؟ به عبارت دیگر در شکّ در وجوب اکرام زید، مرجع خطاب عامّ است یا باید به مرجع دیگری رجوع شود؟ این مسأله در جهاتی بحث می‌شود:

الجهة الاولى: مرجعية العامّ

برخی بزرگان فرموده اند جماعتی از علماء به مشهور نسبت داده اند که در مورد بحث مرجع را عموم می‌دانند. یعنی مشهور در صورت عدم علم به فسق زید فقیر، به عموم «اکرم کلّ فقیر» تمسّک می‌کرده‌اند. البته این بحث با همین عنوان، در کلمات فقهاء نیامده است. شاید برخی با تتبع فتاوی فقهاء در فروع مختلف گمان کرده‌اند این فتوی دلیلی غیر از جواز تمسّک به عامّ ندارد. به مرحوم صاحب عروه نیز همین نسبت را داده‌اند که با توجه به برخی فروع، مبنای ایشان تمسّک به عامّ در این موارد است. در اینکه این فروع شاهد بر مبنای مرحوم

صاحب عروه باشد، اشکال شده است. یعنی گفته شده است این کلام ایشان دلیل دیگری دارد.^۱ به هر حال سوال این است که عام می تواند مرجع باشد؟

دلیل مرجعیت عام

برای مرجعیت عام تقریبی مطرح شده است. اگر بعد از خطاب عام «اکرم کل فقیر»، خطاب خاص منفصل وارد شود، ظهور خطاب عام نسبت به زید فقیر باقی است. زیرا قرینه منفصل هادم ظهور نخواهد بود. این مطلب مسلم و غیر اختلافی است.

این سوال باقی است که آیا ظهور عام بعد از مخصص منفصل هم بر حجیت باقی است؟ سقوط این ظهور از حجیت، نیاز به حجتی معارض و اقوی دارد. تنها معارضی که ممکن است وجود داشته باشد، همان مخصص است. در حالیکه معلوم است خطاب «لا تکرّم الفقیر الفاسق» نسبت به زید حجّت نیست. زیرا اگر زید واقعاً عادل باشد که معلوم است این خطاب شامل وی نیست؛ و اگر هم زید در واقع فاسق باشد هرچند خطاب در واقع شامل زید است، اما وقتی واصل نشده است حجّت نخواهد بود. در نتیجه به هر حال این خطاب خاص نسبت به زید حجّت ندارد. پس ظهور عام معارض و مزاحمی ندارد، لذا نسبت به زید فقیر مشکوک الفسق هم حجّت خواهد بود. یعنی وجوب اکرام زید را منجز می کند.

نتیجه این است که هنگام شک در وجوب اکرام زید فقیر مشکوک الفسق، مرجع همان عموم است. به عبارت دیگر اجمال مخصص به عام سرایت نکرده و باید به عام تمسک شود.

مناقشه در وجه مرجعیت عام

اگر تمام مقدمات صحیح باشد، نتیجه هم صحیح خواهد بود. اما این مقدمه که حجیت عام نسبت به زید معارضی ندارد، صحیح نیست. زیرا هرچند ظهور عام شامل زید است و با ورود قرینه منفصل این ظهور ساقط

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۳۳۶ الی ۳۴۱: «وَأَمَّا الثَّانِي: وَهُوَ مَا إِذَا كَانَ الْمَخْصَصُ مُنْفَصِلًا، فَقَدْ قِيلَ إِنَّ الْمَشْهُورَ بَيْنَ الْقَدَمَاءِ جَوَازَ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِ فِي الشَّبَهَاتِ الْمَصْدَاقِيَّةِ، وَرَبَّمَا نَسَبَ هَذَا الْقَوْلَ إِلَى السَّيِّدِ (قَدَسَ سِرُّهُ) فِي الْعُرْوَةِ وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى: أَنَّ هَذِهِ النِّسْبَةَ غَيْرَ مُصَرَّحٍ بِهَا فِي كَلِمَاتِهِمْ وَإِنَّمَا هِيَ اسْتَنْبَطَتْ مِنْ بَعْضِ الْفُرُوعِ الَّتِي هُمْ قَدْ أَفْتَوْا بِهَا، كَمَا أَنَّ شَيْخَنَا الْعَلَمَاءَةَ الْأَنْصَارِيَّ (قَدَسَ سِرُّهُ) قَدْ اسْتَنْبَطَ حُجِّيَّةَ الْأَصْلِ الْمُثَبَّتِ عِنْدَهُمْ مِنْ بَعْضِ الْفُرُوعِ الَّتِي هُمْ قَدْ التَّزَمُوا بِهَا وَذَكَرَ (قَدَسَ سِرُّهُ) بَعْضَ هَذِهِ الْفُرُوعِ وَقَالَ: إِنَّهَا تَبْتَنِي عَلَى الْقَوْلِ بِحُجِّيَّةِ الْأَصْلِ الْمُثَبَّتِ وَبِدُونِ الْقَوْلِ بِهَا لَا تَتِمُّ. وَعَلَى الْجُمْلَةِ: فَبِمَا أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ لَمْ تَكُنْ مَعْنُونَةً فِي كَلِمَاتِهِمْ لَا فِي الْأَصُولِ وَلَا فِي الْفُرُوعِ، وَلَكِنْ مَعَ ذَلِكَ نَسَبَ إِلَيْهِمْ فِتَاوَى لَا يُمْكِنُ إِتْمَامُهَا بِدَلِيلٍ إِلَّا عَلَى الْقَوْلِ بِجَوَازِ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِ فِي الشَّبَهَاتِ الْمَصْدَاقِيَّةِ، فَلْأَجْلِ ذَلِكَ نَسَبَ إِلَيْهِمْ، هَذَا. وَأَمَّا نِسْبَةُ هَذَا الْقَوْلِ إِلَى السَّيِّدِ صَاحِبِ الْعُرْوَةِ (قَدَسَ سِرُّهُ) فَهِيَ أَيْضًا تَبْتَنِي عَلَى الْإِسْتِنْبَاطِ مِنْ بَعْضِ الْفُرُوعِ الَّتِي ذَكَرَهَا (قَدَسَ سِرُّهُ) فِي الْعُرْوَةِ فَالنتيجة في نهاية الشوط هي أَنَّ النِّسْبَةَ غَيْرَ ثَابِتَةٍ».

نخواهد شد، اما حجّیت عامّ نسبت به زید محرز نیست. برای توضیح این مطلب فرض می‌شود صد فقیر وجود دارند که پنجاه نفر از آنها فاسق هستند. در این صورت به عدد افراد فقیر وجوب اکرام وجود دارد. یعنی یک ظهور واحد وجود دارد که نسبت به تک تک افراد فقیر حجّت است، و این حجّیت انحلالی است. پس به عدد وجوبات جزئی حجّیت وجود دارد.^۱ به عبارت دیگر این ظهور واحد عامّ به لحاظ صد فقیر موجود، صد منجز می‌سازد. با ورود خطاب خاصّ، صد ظهور تحلیلی موجود (مانند ظهور استقلالی) ساقط نخواهند شد. اما از صد حجّیت انحلالی موجود، پنجاه حجّت بقاء از حجّیت ساقط خواهند شد. زیرا قرینه منفصل موجب خواهد شد حجّیت بقاء ساقط شود. در نتیجه فقط پنجاه حجّت باقی خواهد ماند.

در مورد زید فقیر مشکوک الفسق، هرچند ظهور عامّ بعد از ورود مخصّص هم شامل وی می‌باشد، اما معلوم نیست این ظهور نسبت به وی حجّت باشد. زیرا اگر زید در واقع عادل باشد ظهور عامّ نسبت به وی حجّت است، و اگر فاسق باشد ظهور عامّ نسبت به وی حجّت نیست. وقتی شک در عدالت و فسق وی وجود دارد، پس شک در حجّیت ظهور عامّ نسبت به وی وجود خواهد داشت. شک در حجّیت هم مساوق با قطع به عدم حجّیت است.^۲

نظر مختار: عامّ مرجع نیست

در نتیجه هرچند اماره تعذیری بر وجوب اکرام زید نیست، اما اماره تنجیزی هم وجود ندارد. پس هرچند احتمال وجوب اکرام زید وجود دارد، اما باید به اصل عملی رجوع کرد. در این موارد ممکن است گفته شود اصل عملی برائت است.^۳

به هر حال این وجه برای اثبات مرجعیّت عامّ، تمام نیست. لذا اماره وجود ندارد و ممکن است مرجع اصلی عملی برائت باشد. البته ممکن است اصل دیگری (اصل منقّح) وجوب اکرام زید را ثابت کند، که بحث از آن خواهد آمد.

ج ۱۰۵ ۹۵/۰۱/۳۰

۱. تنجیز، منجز و منجزیت از مفاهیم انتزاعی هستند. منجز در جایی انتزاع می‌شود در مخالفت تکلیفی استحقاق عقوبت باشد.
۲. یعنی حتی اگر زید در واقع عادل هم باشد، ظهور عامّ نسبت به وی حجّت فعلی نیست. زیرا وصول همیشه شرط حجّیت است. به عنوان مثال اگر امام معصوم علیه السلام بفرماید این آب نجس است، اما ما وی را نمی‌شناسیم قول وی واقعاً حجّت نیست و در مخالفت و شرب آن آب استحقاق عقاب نیست.
۳. در این موارد استصحاب جاری نیست زیرا اولاً شبهه در مسأله حکمیه است؛ و ثانیاً اصل مثبت حجّت نیست. یعنی استصحاب بقاء حجّیت اصل مثبت است. لازمه عقلی حجّیت، وجوب است و آنچه اثر دارد همان وجوب است. حجّیت اثر شرعی ندارد.

الجهة الثانية: التفصيل بين المخصّص اللفظي و اللَّبِّي

تفصیلی به مرحوم شیخ نسبت داده شده است که در شبهات مصداقیه اگر مخصّص لفظی باشد نمی‌شود تمسّک به عام کرد، و اگر مخصّص لبّی باشد می‌شود تمسّک به عام نمود. این کلام منسوب به شیخ است اما ظاهراً نسبت تمام نیست. به هر حال صاحب کفایه این تفصیل را پذیرفته‌اند، و برای آن استدلالی آورده‌اند.

وجه تفصیل بین لفظی و لبّی

مرحوم آخوند فرموده‌اند اگر مولایی بگوید «اکرم جیرانی» (مثال خصوصیتی ندارد بلکه در «اکرم کل جیرانی» هم همین استدلال جریان دارد)، عبد بعد از تأمل به این نتیجه می‌رسد که جاری که دشمن مولی است، نباید واجب الاکرام باشد. زید یکی از جیران است که عبد در دشمنی وی با مولی شک دارد. در این صورت در سیره عقلاء و در نظر عرف، باید زید هم اکرام شود. زیرا خود مولی فرموده «اکرم جیرانی» که این خطاب شامل زید هم هست. یعنی اگر زید اکرام نشود، مولی حقّ دارد وی را مواخذه نماید. و این مواخذه در نزد عقلاء قبیح نیست (این جواب عبد که اکرام نشد زیرا احتمال دشمنی وی وجود داشت، صحیح نیست و نزد عقلاء عذر محسوب نمی‌شود. زیرا صرف احتمال کافی نیست). ایشان فرموده‌اند این سیره قطعیّه عقلاء است. لذا تنها فردی که علم باشد عدوّ است اکرام واجب نیست. پس در نزد عقلاء در شبهه مصداقیه مخصّص لبّی به عموم تمسّک می‌شود.^۱

۱. کفایة الاصول، ص ۲۲۲: «و السر فی ذلك أن الکلام الملقی من السید حجة لیس إلا ما اشتمل علی العام الکاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم یقطع بخلافه مثلاً إذا قال المولی أکرم جیرانی و قطع بأنّه لا یرید إکرام من کان عدوا له منهم کان أصالة العموم باقیة علی الحجیة بالنسبة إلی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام للعلم بعداوتة لعدم حجة أخرى بدون ذلك علی خلافه بخلاف ما إذا کان المخصّص لفظیا فإن قضیة تقدیمه علیه هو کون الملقی إلیه کأنه کان من رأس لا یعم الخاص کما کان كذلك حقیقة فیما کان الخاص متصلاً و التقطع بعدم إرادة العدو لا یوجب انتقطاع حجیته إلا فیما قطع أنه عدوه لا فیما شک فیهِ کما یظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولی لو لم یکرم واحداً من جیرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة کما لا یخفی علی من راجع الطریقة المعروفة و السیرة المستمرة المألوفة بین العقلاء التي هی ملاک حجیة أصالة الظهور. و بالجملة کان بناء العقلاء علی حجیتهما بالنسبة إلی المشتبه هاهنا بخلاف هناك و لعله لما أشرنا إلیه من التفاوت بینهما بإلقاء حجّتين هناك تكون قضیتهما بعد تحکیم الخاص و تقدیمه علی العام کأنه لم یعمه حکما من رأس و کأنه لم یکن یعام بخلاف هاهنا فإن الحجّة الملقاة لیست إلا واحدة و القطع بعدم إرادة إکرام العدو فی أکرم جیرانی مثلاً لا یوجب رفع الید عن عمومّه إلا فیما قطع بخروجه من تحته فإنه علی الحکیم إلقاء کلامه علی وفق غرضه و مرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى علی خلافه».

مناقشه در وجه تفصیل

بعد از مرحوم آخوند به ایشان اشکال شده است که تفاوتی بین مخصّص لفظی و لبی نیست. یعنی همانطور که اگر بعد از خطاب عامّ، مولی بگوید «لاتکرم الاعداء من جیرانی» نمی‌شود به عامّ تمسّک کرد؛ همانطور هم در مخصّص لبی نمی‌شود تمسّک به عامّ کرد. البته کسانی که اشکال کرده‌اند، به نکته مرحوم آخوند (وجدان عرفی) اشاره‌ای نکرده و جواب آن را نداده‌اند.

به نظر می‌رسد کلام استدلال مرحوم آخوند تمام نیست، و تفاوتی بین مخصّص لفظی و لبی وجود ندارد. البته این ادّعای مرحوم آخوند هم صحیح است که در مثال مذکور باید زید اکرام شود، و وجدان عرفی به آن حکم می‌کند. اما منشأ این وجدان تفاوت بین مخصّص لفظی و لبی نیست بلکه در این موارد قرینه لبی دلالت دارد که «اعداء معلوم» وجوب اکرام ندارند. وقتی قرینه لبی فقط شامل اعداء معلوم شد، پس با این قرینه زید مشکوک العدواة از تحت عامّ خارج نخواهد شد. پس خطاب عامّ شامل زید است، اما این خصوصیت مثال است. اگر قرینه لبی این باشد که دشمن واقعی مولی نباید اکرام شود، در این صورت مانند مخصّص لفظی شده که نمی‌توان به عامّ تمسّک کرده و وجوب اکرام زید را ثابت نمود. در نتیجه هرچند کلام مشهور صحیح بوده و تفاوتی بین مخصّص لفظی و لبی نیست، اما وجدان عرفی مرحوم آخوند هم صحیح است. این وجدان ناشی از خصوصیتی در مثال مرحوم آخوند است.

به هر حال، تفاوتی بین مخصّص لبی و لفظی نیست.

الجهة الثالثة: استصحاب عدم الازلی

بعد از اینکه گفته شد تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل مردّد بین اقلّ و اکثر جائز نیست، این سوال مطرح می‌شود که آیا اصل منقّح موضوع وجود دارد که بعد از اجرای آن به عامّ تمسّک شود؟ به عنوان مثال خطاب «اکرم کلّ فقیر» در نظر گرفته شود که بعد از آن خطاب «لاتکرم الفقیر الفاسق» وارد شده است. اگر با جریان استصحاب عدم ازلی، عدم فسق زید ثابت شود (فقر زید هم بالوجدان محرز است)، خطاب عامّ نسبت به وجوب اکرام زید هم حجّت خواهد شد. به عبارت دیگر با تعبّد استصحابی تمسّک به عامّ جائز می‌شود^۱.

۱. البته استصحاب عدم فسق، ممکن است استصحاب عدم ازلی نبوده و استصحاب نعتی باشد. اگر یقین به عدالت زید وجود داشته و سپس شک در فسق وی شود، استصحاب نعتی جاری خواهد شد. اما استصحاب عدم فسق قبل بلوغ نیز استصحاب عدم ازلی است. مثال دیگر اینکه بعد از خطاب «اکرم کلّ فقیر» خطاب «لاتکرم الفقیر الاموی» وارد شود، در این صورت استصحاب اینکه زید از بنی امیه نیست، استصحاب عدم ازلی است. در این موارد اگر استصحاب جاری باشد، ظهور «اکرم کلّ فقیر» شامل زید شده و حجّت می‌شود.

در ذیل این بحث به مناسبت مباحث دیگری نیز مطرح شده است. به عنوان مثال بحث از ترکیب موضوع در یک خطاب مانند خطاب عام؛ بحث از منقح موضوع بودن استصحاب عدم ازلی؛ و بحث مهم اینکه استصحاب عدم ازلی واجد ارکان استصحاب می‌باشد.^۱

مقدمات

ابتدا دو عنوان «موضوع و اقسام آن» و «استصحاب عدم ازلی» توضیح داده شده، و سپس این مسأله ضمن چند بحث بررسی خواهد شد:

الاول: الموضوع و اقسامه

احکامی که در طول تشریع یا انشاء پیدا می‌شود سه دسته اند: اول «حکم تکلیفی» مانند وجوب و حرمت؛ دوم «حکم وضعی» مانند سلطنت و زوجیت و ملکیت و ولایت و مانند آنها؛ و سوم «حکم انتزاعی» مانند جزئیت و شرطیت و مانعیت و صحت و بطلان^۲ و حجیت.

بحث ما فقط در وجوب و حرمت است که همیشه به فعل اختیاری مکلف تعلّق می‌گیرند. این فعل اختیاری گاهی متعلّق ندارد مانند «صلّ» یا «صم»؛ و گاهی متعلّق دارد مانند «صلّ یوم الجمعة» یا «صلّ عند الزوال»، یا «صلّ متطهراً» یا «صل مع الوضوء»، یا «لا تغتلب المومن».

متعلّق فعل اختیاری (مثلاً متعلّق نماز یا صوم یا غیبت) دو دسته است: گاهی ایجاد آن بر مکلف لازم نیست، مانند «اکرم مسافراً»^۳ که لازم نیست مکلف مسافر را تحصیل کند؛ و گاهی تحصیل آن بر مکلف لازم است، مانند «صلّ مع الوضوء» که مکلف باید وضوء را ایجاد نماید. «موضوع» همان متعلّق فعل اختیاری است که تحصیل آن لازم نیست (گاهی از آن تعبیر می‌شود که فرض وجودش شده است). و دسته دوم که تحصیل آنها لازم نیست «متعلّق المتعلّق» می‌باشند، یعنی به این دسته موضوع گفته نمی‌شود. خصوصیت موضوع این است که اگر محقق شود حکم هم فعلی می‌شود. قبل فعلی شدن موضوع حکمی هم نیست، به عنوان مثال قبل از زوال وجوبی نیست

۱. در بحث عام و خاص، اصل جریان استصحاب عدم ازلی مفروغ عنه گرفته شده است. تنها در این بحث شده است که آیا این استصحاب مجوز تمسک به عام هست یا نیست؟ اما از تمامیت ارکان استصحاب عدم ازلی بحث نشده است.

۲. به نظر می‌رسد صحت و بطلان به طور مطلق از احکام انتزاعی هستند؛ هرچند محقق خوئی فقط صحت و بطلان واقعی را احکام انتزاعی دانسته و صحت و بطلان ظاهری را از احکام وضعی می‌داند.

۳. اکرام فعل اختیاری است که متعلّق آن همان مسافر است. مکلف لازم نیست مسافر را تحصیل کند.

اما بعد از زوال وجوب نماز ظهر فعلی می‌شود. و یا اگر در خارج خمری نباشد حرمت فعلی هم نیست، اما اگر خمر محقق باشد حرمت هم فعلی می‌شود. حدوث یا بقاء یا انعدام تکلیف، دائر مدار موضوع است. اصولیون موضوع را تقسیم به بسیط و مرکب و مقید نموده‌اند. موضوع بسیط مانند «اکرم فقیراً»، و موضوع مرکب مانند «اکرم من کان فقیراً و کان عادلاً»، و موضوع مقید مانند «اکرم فقیراً عادلاً». البته فارق بین موضوع مرکب و موضوع مقید نظری و ذهنی است، و تنها اثر بین مقید یا مرکب بودن موضوع، به لحاظ اصل عملی است. به عبارت دیگر با تحقق موضوع مرکب، موضوع مقید هم تحقق دارد. و یا هر یک از آنها مصداق داشته باشد، دیگری هم مصداق دارد.

ج ۱۰۶ ۹۵/۰۱/۳۱

الثانی: استصحاب العدم الازلی

در هر استصحاب یک قضیه متیقن و یک قضیه مشکوک وجود دارد که اجزای آنها (موضوع و محمول آنها) یکسان است. اختلاف این دو قضیه فقط در زمان است، یعنی قضیه یقینیه باید قبل از قضیه مشکوک باشد. به عنوان مثال «زید عادل امس یقیناً» و «زید عادل الیوم احتمالاً»، دو قضیه متیقنه و مشکوک هستند. گاهی این دو قضیه موجه هستند که به آن «استصحاب وجودی» گفته می‌شود مانند مثال فوق، و گاهی سالبه هستند که به آن «استصحاب عدمی» گفته می‌شود مانند «زید لیس بعادل امس یقیناً» و «زید لیس بعادل الیوم احتمالاً». صدق قضیه سالبه به دو نحوه ممکن است: اول اینکه موضوع محقق باشد اما محمول را نداشته باشد مانند «زید لیس بعادل» که زید در خارج فاسق است؛ و دوم اینکه موضوع وجود نداشته باشد مانند «لیس ولد زید بعادل» که زید اصلاً فرزندی ندارد.

در استصحاب عدمی که دو قضیه متیقنه و مشکوک سالبه هستند، همیشه قضیه مشکوک سالبه به انتفاء محمول است. اما قضیه متیقنه اگر سالبه به انتفاء محمول باشد «استصحاب عدم نعتی»، و اگر سالبه به انتفاء موضوع باشد «استصحاب عدم ازلی» خواهد بود. پس در «زید لیس بفاسق امس» و «زید لیس بفاسق الیوم احتمالاً» استصحاب نعتی جاری می‌شود، و در «زید لیس بفاسق قبل ولادته» و «زید لیس الیوم بفاسق احتمالاً» استصحاب عدم ازلی جاری می‌شود.

در نتیجه استصحاب عدم نعتی و عدم ازلی در قضیه مشکوک تفاوتی ندارند، و در قضیه متیقنه تفاوت دارند.

۱. در این موارد که مثلاً زید فرزندی ندارد، هم قضیه «ولد زید لیس بمتحرک» و هم قضیه «ولد زید لیس بساکن» صادق می‌باشند.

البحث الاول: موضوع العام بعد التخصیص

اگر خطاب عامی وجود داشته باشد، با خطاب منفصلی تخصیص بخورد یعنی فرد یا افرادی از تحت آن خارج شود مانند «اکرم کل فقیر» و «لا تکرّم الفقیر الفاسق»، موضوع وجوب اکرام چیست؟ واضح است که موضوع وجوب اکرام «فقیر» نیست، زیرا اکرام تمام فقراء واجب نیست. وقتی موضوع بسیط نباشد، مرکب یا مقید خواهد بود. در این موارد، در مورد موضوع چهار احتمال وجود دارد زیرا موضوع ممکن است مقید یا مرکب باشد که در هر صورت ممکن است قید یا جزء آن وجودی یا عدمی باشند. پس چهار صورت وجود دارد: اول اینکه موضوع «فقیر مقید به عدالت» باشد؛ دوم اینکه موضوع «فقیر مقید به عدم فسق» باشد؛ سوم اینکه موضوع «فقر و عدالت» به نحو ترکیب باشد (مرکب از دو امر وجودی یعنی موضوع «کونه فقیراً و کونه عادلاً» است)؛ چهارم اینکه موضوع «فقر و عدم فسق» باشد (مرکب از یک امر وجودی و یک امر عدمی باشد یعنی موضوع «کونه فقیراً و عدم کونه فاسقاً» باشد).

تأثیر هر یک از این احتمالات در جایی معلوم می‌شود که در موضوع شک شود و اصل عملی استصحاب جاری شود. زیرا از آنجا که باید ارکان استصحاب تمام باشد، اگر موضوع «فقیر عادل» باشد، استصحاب عدم فسق کافی نیست و اصل مثبت است زیرا لازمه عقلی عدم فسق، عدالت است؛ و یا اگر موضوع «عدم فسق» باشد، و استصحاب عدالت کافی نیست.

نظر مشهور: ترکیب با امر وجودی یا عدمی

مشهور متأخرین فرموده‌اند همانطور که موضوع بسیط نیست، مقید هم نیست. پس موضوع عام بعد از تخصیص را مرکب می‌دانند. زیرا ترکیب به معنای جمع شدن دو امر است و بیش از این نیاز نیست، اما تقیید علاوه بر دو امر موجود باید نحوه ارتباط خاصی نیز باهم داشته باشند و مؤنه زائده نیاز دارد، یعنی موضوع عنوان مأخوذ در عام نیست بلکه آن عنوان همراه قیدی خاص مراد است.

جزء دوم هم ممکن است وجودی یا عدمی باشد که این مطلب تابع دلیل خاص است. زیرا گاهی در دلیل خاص امری وجودی اخذ شده است مانند «ولیکن الفقیر عادلاً»، و گاهی امری عدمی اخذ شده است مانند «لایجب اکرام الفقیر الفاسق». در محل بحث که شبیه مثال دوم است، مشهور موضوع عام را مرکب از امر وجودی و عدمی فهمیده‌اند. در مورد زید نیز فقرش معلوم است و شک در فسق وی وجود دارد. در این مورد اگر به تعبیر عدم فسق وی ثابت شود، موضوع احراز خواهد شد.

۱. در این بحث تفاوتی بین عام و تخصیص و یا مطلق و مقید وجود ندارد.

این مطلب مهم و دارای اثر است، زیرا اگر موضوع مقید باشد یا مردد بین ترکیب و تقیید باشد، استصحاب جاری نخواهد شد.

نظر مختار: تفصیل بین خطاب تشریع و تبلیغ

این فرمایش به طور کامل صحیح نیست. توضیح اینکه همانطور که در مباحث قبل توضیح داده شده خطاب حاوی تکلیف تقسیم به خطاب تشریع و تبلیغ می شود. کلام مشهور در خطاب تشریع صحیح است اما در خطاب تبلیغ صحیح نیست:

خطاب تشریع: ترکیب موضوع با امری وجودی یا عدمی

اگر در خطاب تشریع^۱ وارد شود «اکرم کل فقیر» و در تشریع دیگری وارد شود «لا تکرّم الفقیر الفاسق»، در این صورت خطاب دوم تخصیص نیست بلکه نسخ خطاب اول خواهد بود. از مواردی که بین خطاب تبلیغ و تشریع تفاوت وجود دارد «نسخ» است، زیرا در خطاب تبلیغ نسخ وجود ندارد و در خطاب تشریع تخصیص وجود ندارد. خطاب دوم ناسخ وجوب اکرام افراد فقیر فاسق است. یعنی مولی می تواند «جعل» خود را، و یا «مجعلولات» را، و یا «برخی از مجعولات» را نسخ نماید، که در این مورد پاره ای از مجعولات نسخ شده است. یعنی جعل به طور کامل نسخ نشده است. بعد از نسخ موضوع وجوب اکرام قطعاً «فقیر» نیست، و ممکن است مقید یا مرکب باشد.

تحدید موضوع حکم به دست شارع نیست، یعنی موضوع از نظر سعه و ضیق به نحوه اخذ عنوان در خطاب تشریع بستگی دارد^۲. با توجه به این نکته، در مثال فوق موضوع مرکب خواهد شد. موضوع مرکب از دو جزء است که فقیر باشد و فاسق نباشد. به عبارت دیگر مهم نیست چه در ذهن مولی است و چه چیزی ملاک دارد، زیرا موضوع احکام تابع نحوه اخذ عنوان است که در این مورد با کنار هم گذاشتن دو تشریع یک موضوع مرکب به دست می آید.

۱. خطاب تشریع، خطایی است که از مولی صادر شده و به نفس همین خطاب حکم جعل می شود، به نحوی که از قبل از این خطاب حکمی وجود ندارد.

۲. یعنی شارع نمی تواند عنوان را طوری در خطاب اخذ نموده، اما چیز دیگری را به عنوان موضوع اراده نماید. به عبارت دیگر اغراض و حب و بغض مولی چیزی به عهده عبد نمی آورد، فقط در قبال طلب مولی است که عبد باید پاسخگو باشد. به عنوان مثال اگر مولی تنفر زیادی نسبت به زید دارد، اما به اشتباه بگوید «اکرم زیداً» (در حالیکه این اشتباه به عبد واصل نشده است)، در این مورد عبد باید زید را اکرام کند و واقعاً وجوب اکرام زید منجز است. البته مراد از طلب اعم از طلب فعلی و تقدیری است، یعنی در طلب تقدیری نیز عبد مسئول است. یعنی اگر مولی قادر نباشد یا ملتفت نباشد، و عبد بداند که در صورت قدرت و التفات طلب خواهد نمود، باز هم عبد باید طلب مولی را اتیان نماید.

در نتیجه در خطاب تشریع، اگر یک خطاب عام و دیگری خاص باشد، موضوع به دست آمده مرکب از یک امر وجودی و یک امر عدمی (در دلیل خاص نظیر «لا تکرّم الفقیر الفاسق») یا یک امر وجودی دیگر (در دلیل خاص نظیر «ولیکن الفقیر عادلاً») می‌باشد.

پس در خطاب تشریع با مشهور موافق هستیم، و به نظر می‌رسد نگاه مشهور هم در این بیان به خطاب تشریع بوده است که موضوع را مرکب دانسته‌اند.

خطاب تبلیغ: احتمالات چهارگانه

اگر در خطاب تبلیغ وارد شود «اکرم کل فقیر» و در خطاب تبلیغی دیگری وارد شود «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، در این صورت در عالم تشریع موضوع وجوب اکرام چیست؟ همان چهار احتمال (مقیّد یا مرکّب، با قید یا جزء وجودی یا عدمی) ممکن است. در عالم تشریع هر یک از چهار حالت که باشد، اگر امام علیه السلام در خطاب تبلیغ بفرمایند «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، این بیان عرفی خواهد بود.

بعیدترین احتمال یعنی موضوع مقیّد به امر وجودی، نیز عرفی است. یعنی فرض شود موضوع تشریع وجوب اکرام «فقیر مقیّد به عدالت» باشد. در این احتمال هم اگر امام علیه السلام بفرمایند «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، این بیان عرفی و حتی فنی هم هست. زیرا در بیان احکام معمولاً این بیان به کار برده نمی‌شود که «ولیکن الفقیر عادلاً»، بلکه به طور معمول گفته می‌شود «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، و یا لااقل این‌که هر دو بیان عرفی است.

در نتیجه از خطاب تبلیغ به دست نمی‌آید که موضوع مرکب است یا مقیّد است. لذا در مورد زید که شک در فسق وی وجود دارد، استصحاب «عدم کونه فاسقاً» کارآمد نیست. زیرا ممکن است موضوع «فقیر عادل» باشد. پس هرچند استصحاب عدم فسق مورد استفاده واقع شده است برای اثبات وجوب اکرام زید، اما به نظر می‌رسد با وجود این چهار احتمال این استصحاب جاری نخواهد بود زیرا اثری ندارد و اصل مثبت است. بله اگر مجموعه‌ای از اصول باشند که منقّح موضوع در هر احتمال باشند، در این صورت تمسک به عام ممکن خواهد بود.

ج ۱۰۷ ۹۵/۰۲/۰۱

۱. این احتمال بعیدترین است زیرا اولاً تقیید مؤنه زائده نیاز دارد، و ثانیاً وقتی در خطاب خاص یعنی «لا تکرّم الفقیر الفاسق» امری عدمی اخذ شده باشد، ظاهر این است که موضوع، قید یا جزء عدمی داشته باشد.

تنقیح موضوع در خطاب تبلیغ با جریان چند اصل

در خطاب تبلیغ موضوع تشخیص داده نخواهد شد. اما از همین دو خطاب منفصل «اکرم کل فقیر» و «لایجب اکرام الفقیر الفاسق» استفاده می‌شود اگر اکرام فقیری که عادل باشد واجب است، و اکرام فقیری که فاسق باشد واجب نیست. اگر شک در فسق فقیری باشد، تنها اگر چهار استصحاب «کونه عادلاً» و «عدم کونه فاسقاً» و «کونه فقیراً عادلاً» و «عدم کونه فقیراً فاسقاً» جاری شوند، اکرام وی واجب خواهد بود. اما اگر ارکان استصحاب در یکی از آنها تمام نباشد هم وجوب اکرام ثابت نشده و نوبت به اصل طولی می‌رسد که برائت است. به عنوان مثال اگر یقین به عدالت زید در روز گذشته باشد، این چهار استصحاب جریان خواهند داشت و اکرام وی واجب خواهد بود.

در نتیجه بنابر مختار اگر در خطاب تبلیغ خطاب عام و خاص وارد شود، سه حالت وجود دارد: فقیر عادل که واجب الاکرام است؛ فقیر فاسق که وجوب اکرام ندارد؛ فقیر مشکوک الفسق که اگر ارکان چهار استصحاب تمام باشد، واجب الاکرام است، و اگر نه برائت جاری می‌شود.

البحث الثانی: حجّیة العام بعد جریان الاصل المنقّح

با توجه به بحث اول نتیجه این است که در خطاب تبلیغ موضوع عام مرکب نیست. یعنی با استصحاب عدم ازلی عدم فسق، هم موضوع عام احراز نمی‌شود. در این بحث از این مطلب تنزّل می‌شود و موضوع عام بعد از تخصیص، مرکب از فقر و عدم فسق فرض می‌شود. در این صورت یک جزء بالوجدان محرز است که زید فقیر است، و جزء دوم یعنی عدم فسق مشکوک است که استصحاب عدمی جاری می‌شود.

بحث در این است که آیا بعد از جریان استصحاب می‌شود برای اثبات وجوب اکرام فقیر مشکوک الفسق به خطاب عام تمسک کرد؟ آیا خطاب عام (که قبل از جریان اصل نسبت به فقیر مشکوک الفسق حجّت نبود)، بعد از جریان استصحاب نسبت به فقیر مشکوک الفسق حجّت می‌شود؟ اصولیون این بحث را به این صورت مطرح نموده‌اند «فی حجّیة العام بعد جریان الاصل الموضوعی»، و یا «فی جواز التمسک بالعام بعده».

نظر مختار: عدم حجّیة عام بعد از جریان اصل

به نظر می‌رسد خطاب عام حتّی بعد از جریان استصحاب هم حجّت نخواهد بود. برای توضیح این مطلب نیاز است دو مقدمه بیان شود:

مقدمه اول اینکه هر خطاب ناظر به افراد، فقط شامل افراد واقعی است و افراد تعبّدی را شامل نیست. به عنوان مثال خطاب «اکرم العالم» فقط شامل افراد واقعی عالم است، یعنی افراد وجدانی عالم که علم دارند. پس

شامل افراد تعبّدی نیست یعنی شامل افرادی نیست که واقعاً مصداق عالم نبوده و شارع فرموده این افراد نیز عالم هستند. بنابراین بعد از تعبّد شارع هم آن خطاب شامل این فرد تعبّدی عالم نخواهد بود. به عنوان مثال اگر مولی بعد از آن خطاب بگوید «زید عالم» باز هم خطاب «اکرم العالم» شامل زید نخواهد شد (همانطور که قبل از خطاب «زید عالم» نیز خطاب «اکرم العالم» شامل زید نیست زیرا زید عالم نیست).

مقدمه دوم اینکه در بحث اطلاق گفته شده مثلاً برای تمسّک به اطلاق لفظ «عالم» نسبت به زید، باید ابتدا احراز شود که زید مصداق عالم هست. همانطور که اطلاق «اکرم العالم» شامل هاشمی عالم هم هست زیرا عالم هاشمی قطعاً مصداق عالم می باشد. در نتیجه اطلاق یا عدم اطلاق یک لفظ به ید شارع است، اما مصداق یک مفهوم بودن به ید شارع نیست. به عبارت دیگر شخص فاقد علم، مصداق عالم نیست، و شارع بما هو شارع هم نمی تواند وی را مصداق عالم قرار دهد. بله شارع می تواند کلامش را مطلق گذاشته تا شامل تمام مصادیق بشود اما برای یک مفهوم نمی تواند مصداق سازی نماید.^۱

با توجه به این دو مقدمه، اگر بعد از خطاب «اکرم کل فقیر» خطاب منفصل «لاتکرم الفقیر الفاسق» وارد شود، خطاب عام نسبت به زید حجّت است؟ اگر زید در واقع فاسق باشد، ظهور عام نسبت به وی حجّت نیست؛ و اگر عادل باشد ظهور عام نسبت به وی حجّت است. اما اگر شک در فسق زید باشد، حجّت فعلی بر وجوب اکرام زید وجود نخواهد داشت. با جریان استصحاب عدم فسق، تعبّد به «زید لیس بفاسق» ثابت می شود. اگر ظهور عام (که شامل زید فقیر هست) نسبت به وجوب اکرام ید حجّت باشد، باید گفت اکرام زید واقعاً واجب است چه زید فاسق باشد چه عادل باشد. در حالیکه این خلف فرض است، زیرا اگر زید فاسق باشد ظهور عام نسبت به وی حجّت نخواهد بود. به عبارت دیگر لازمه حجّیت عام نسبت به زید این است که موضوع وجوب اکرام مرکب از فقر و عدم فسق نباشد، و این خلاف فرض است.

در نتیجه عام فقط شامل افراد واقعی خواهد شد. بعد از جریان استصحاب فقط ایجاب احتیاط در اکرام زید ثابت می شود که ربطی به عام ندارد. لذا بعد از جریان اصل، حکم عام شامل زید است نه اینکه عام شامل زید باشد.^۲

۱. ممکن است گفته شود پس مراد شارع از «زید عالم» چیست؟ پاسخ این است این خطاب حاکم بر خطاب «اکرم العالم» است. اگر حکومت واقعی باشد، مراد شارع از «زید عالم» این است که اکرام زید واجب است. پس خطاب یک خطاب جدید است و حکم و تشریع جدیدی را بیان می کند. اما اگر حکومت ظاهری باشد، مراد شارع این است که «یجب علیک الاحتیاط فی اکرام زید» یعنی نسبت به وجوب اکرام زید احتیاط جعل نموده است.

۲. شهید صدر در کتاب بحوث از عبارت «حکم عام» استفاده نموده است اما در کتاب حلقات از عبارت «عام» استفاده نموده است. ممکن است مراد اصولیون از عام همان حکم وجوب اکرام باشد. یعنی حکم عام به نحو ظاهری در مورد زید ثابت است، نه اینکه عام حقیقه شامل زید باشد.

ج ۱۰۸ ۹۵/۰۲/۰۵

البحث الثالث: اعتبار استصحاب عدم ازالی فی نفسه

بحث در تمامیت ارکان استصحاب عدم ازالی است.^۱ استصحاب عدم ازالی استصحابی عدمی است که در آن قضیه متیقنه سالبه به انتفاء موضوع، و قضیه مشکوکه سالبه به انتفاء محمول است. مثال معروف استصحاب عدم ازالی، مرأة قرشیة است. در زمانی که زن نبود، قرشی هم نبود. اکنون که موجود شده است شک در قرشی بودن وی وجود دارد. پس استصحاب عدم قرشیّت جاری می شود یعنی «لم تکن قریشیا قطعاً، فالآن كذلك ايضاً»، در نتیجه احکام زن قرشی الان هم بار نخواهد شد. مثال دیگر استصحاب عدم هاشمیت است، که این اثر را دارد که نباید سهم سادات به وی داده شود. یقیناً این شخص قبل از تکون هاشمی نبود، اکنون که در هاشمی بودن وی شک وجود دارد، استصحاب عدم هاشمیت جاری است. یعنی «لم یکن هاشمیا قطعاً، فالآن كذلك ايضاً»، در نتیجه نباید سهم سادات به وی داده شود، زیرا شارع تعبد به «عدم هاشمیت» وی نموده است.

نظر مشهور: جریان استصحاب عدم ازالی

مشهور متأخرین ارکان استصحاب عدم ازالی را تمام دانسته اند.^۲ ارکان استصحاب همان یقین و شک می باشند که زمان متیقن باید قبل از زمان مشکوک باشد، هرچند یقین و شک فعلی اند (یعنی زمان یقین و شک واحد است). به عبارت دیگر باید یقین به یک شیء در سابق، و شک در همان شیء در لاحق وجود داشته باشد.^۳

در استصحاب عدم ازالی نیز این ارکان تمام است. زیرا یقین به عدم هاشمیت زید وجود داشته و اکنون شک در هاشمیت وجود دارد. یعنی اکنون یقین و شک وجود دارند، اما متیقن در گذشته و مشکوک بعد از آن است. پس با اشاره به زید گفته می شود یقین به عدم هاشمیت قبل از وجود وی، و شک در هاشمیت وی بعد وجود محقق است. همانطور که اگر فرض شود زید سال گذشته عادل نبوده و اکنون شک در عدالت وی وجود دارد، به زید اشاره شده گفته می شود یقین به عدم عدالت زید در سال گذشته وجود دارد (در حالیکه سال گذشته، اکنون

۱. بحث از استصحاب عدم ازالی از فروع بحث استصحاب است. اما اصولیون در بحث استصحاب از استصحاب عدم ازالی بحث نکرده اند. در همین بحث شبهه مصداقیه عام، اشاره ای به استصحاب عدم ازالی شده است که جریان آن را مفروغ عنه دانسته اند. به هر حال در همین بحث از استصحاب عدم ازالی هم بحث می کنیم.

۲. علمای اصولی نجف غالباً این استصحاب را جاری دانسته، و معمولاً علمای اصولی قم و ایران در جریان این استصحاب اشکال نموده اند.

۳. در قاعده یقین زمان شک و یقین مختلف و زمان متیقن و مشکوک واحد است، به خلاف استصحاب که زمان متیقن و مشکوک مختلف و زمان یقین و شک واحد است. این تفاوت بین استصحاب و قاعده یقین است.

موجود نیست)، و اکنون شک در عدالت وی هست، در نتیجه استصحاب جاری خواهد بود.^۱ با توجه به این توضیح، مشهور اصولیون قائل به جریان استصحاب عدم ازلی شده‌اند.

نظر مختار: عدم جریان استصحاب عدم ازلی

به نظر می‌رسد استصحاب عدم ازلی جاری نیست. زیرا در استصحاب باید متعلق یقین و شک، شیء واحدی در دو زمان مختلف باشد. در حالیکه در استصحاب عدم ازلی، متعلق یقین و شک مختلف است. توضیح اینکه اگر فرض شود زید اکنون ۲۰ ساله است، و شک در لَحیه داشتن وی وجود دارد. این احتمال وجود دارد که هنوز هم ریش نداشته باشد. در این صورت کسی استصحاب لَحیه نداشتن در زمان کودکی زید را جاری نمی‌داند. زیرا هرچند در حقیقت زید کودک با زید ۲۰ ساله یک شخص هستند، اما در نظر عرف موضوع عوض شده است. در استصحاب عدم ازلی نیز هرچند ذات زید واحد است، اما در نظر عرف موضوع عوض شده است. زیرا هرچند وجود در مسمای زید اخذ نشده است، اما گذشت زمان موجب می‌شود عرف این موضوع را مختلف ببیند. به عنوان مثال اگر از حوضی که به اندازه کر دارای آب است، ده سطل آب برداشته شود، استصحاب کَریت جاری نخواهد بود. زیرا در نظر عرف موضوع تغییر کرده است. اما اگر یک کاسه آب برداشته شود، استصحاب کَریت جاری است زیرا در نظر عرف موضوع تغییر نکرده است.

اشکال: ملاک در بقاء موضوع، عرف دَقّی است

مشهور از این شبهه که موضوع تغییر کرده است، پاسخی داده‌اند. جواب این است که ملاک برای تشخیص بقاء موضوع، عرف مسامح نیست بلکه عرف دَقّی است. یعنی همین مقدار که در نظر عرف دقیق تطبیق بر استصحاب شود، کافی است. زیرا وحدت موضوع، به دلیل کلمه «نقض» در روایات استصحاب است. نقض در جایی صادق است که متعلق یقین و شک یکی باشد. در استصحاب عدم ازلی نیز در نظر عرف دقیق موضوع یکی است لذا این استصحاب جاری خواهد شد.

جواب: عرف با التفات هم قبول نمی‌کند

این جواب مورد قبول نیست، زیرا دَقّت عرفی در جایی صحیح است که اگر عرف را التفات دهیم قبول نماید. به عنوان مثال اگر گفته شود یک «کیلو» هزار گرم است، و این پیمانه مقابل ۹۹۹ گرم است، در این صورت

۱. وقتی به ذات اشاره می‌شود وجود خارج از مسمی است. حال اگر به ذات زید اشاره شود، قید (عدم هاشمیت) خارج است؛ و اگر به حصّه توأمه اشاره شود، هم قید و هم تقید خارج است.

اگر عرف را التفات دهیم، قبول می‌کند که این پیمانہ یک کیلو نیست. لذا اگر شارع بگوید یک کیلو صدقه دهید، صدقه دادن این پیمانہ ۹۹۹ گرمی کافی نخواهد بود.

اما در مثال محلّ بحث، اگر عرف را توجه دهیم که مسمی فقط ذات است و وجود خارج از مسمی است، باز هم عرف حکم به تغییر موضوع خواهد کرد. پس در این مورد به معنای عرفی «نقض» صادق نیست، زیرا متعلّق یقین و شک متفاوت است. به عبارت دیگر شارع فرموده اگر شک داشتی به حالت سابقه عمل نما، اما عرف در این مورد حالت سابقه را نمی‌شناسد زیرا از وقتی زن به دنیا آمده شک در قرشیت وی وجود داشته است. در نتیجه بر خلاف مشهور، به نظر می‌رسد استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری نیست.

ج ۱۰۹ ۹۵/۰۲/۰۶

البحث الرابع: جریان استصحاب العدم الازلی لاحراز حکم العام

با توجه به مباحث قبل، استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری نخواهد بود، لذا اگر این بحث مطرح می‌شود با تسلّم جریان استصحاب عدم ازلی فی نفسه است.

بحث در این است که در جایی که موضوع حکم مرکّب از امر وجودی و عدمی است، آیا بعد از جریان استصحاب عدم ازلی (که جزء دیگر نیز بالوجدان احراز شده است)، حکم عامّ مترتب خواهد شد؟ به عنوان مثال دلیل «اکرم کلّ فقیر» وارد شده و در خطاب منفصلی «لاتکرم الفقیر من بنی امیّة» وارد شده است. زید بالوجدان فقیر است، اما شک وجود دارد که از بنی امیّة باشد. آیا با جریان استصحاب عدم ازلی که جزء بنی امیّة نیست (و جزء دیگر هم که بالوجدان محرز است)، حکم وجوب اکرام مترتب است؟

به عبارت دیگر بحث در جایی است که عامی وارد شده است که از تحت آن یک عنوان وجودی خارج شده است. در این صورت در نظر مشهور، موضوع عامّ در حقیقت مرکّب از امر وجودی و امر عدمی خواهد شد. در مثال فوق موضوع عامّ در حقیقت «من کان فقیراً و لم یکن من بنی امیّة» است. آیا حکم عامّ مترتب است؟

نظر اول: ترتّب حکم عامّ

مرحوم آخوند در کفایه فرموده‌اند استصحاب عدم ازلی جاری شده و حکم برای فرد مشکوک تعبداً ثابت می‌شود. اکثر اصولیون بعد از ایشان نیز با نظر مرحوم آخوند موافقت نموده‌اند.

بیان مرحوم آخوند واضح است. فقیر بودن زید بالوجدان محرز است، و از بنی امیّه نبودن هم با استصحاب عدم ازلی تعبداً احراز می‌شود. موضوع وجوب اکرام هم در حقیقت مرکب از فقیر بودن و از بنی امیّه نبودن است. در نتیجه حکم عامّ تعبداً ثابت خواهد شد.^۱

نظر دوم: عدم ترتّب حکم عامّ

از بین متأخرین مرحوم میرزای نائینی فرموده است بعد از جریان استصحاب عدم ازلی هم حکم عامّ جاری نمی‌شود، زیرا اصل مثبت است.^۲ ایشان کلام خود را بسیار مبسوط همراه مقدماتی توضیح داده‌اند، که به دلیل وجود نکات مفید در مقدمات، کلام ایشان مفصلاً بیان می‌شود. برای نقل کلام ایشان از بیان محقق خوئی استفاده می‌شود، زیرا ایشان کلام استاد خود را به خوبی بیان نموده‌اند.

استدلال برای عدم ترتّب حکم عامّ

مرحوم میرزا برای توضیح اینکه استصحاب عدم ازلی جاری نیست، سه مقدمه دارند:

مقدمه اولی: لحاظ موضوع به نحو «لا بشرط»، یا «بشرط لا»، یا «بشرط شیء» از خصوصیت

اول اینکه مولی در مقام جعل باید متعلّق تکلیف و موضوع را لحاظ نماید. این لحاظ ممکن است به نحو «لا بشرط»، و یا «بشرط شیء»، و یا «بشرط لا» باشد. یعنی متعلّق حکم به لحاظ خصوصیتی خارج از عنوان، ممکن است یکی از این سه قسم باشد، و قسم چهارم محال است، زیرا فرض این است که مولی التفات دارد و

۱. کفایة الاصول، ص ۲۲۳: «لا یخفی أن الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاتثناء من المتصل لما کان غیر معنوی بعنوان خاص بل بکل عنوان لم یکن ذاک بعنوان الخاص کان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعی فی غالب الموارد إلا ما شد ممکناً فبذلک یحکم علیه بحکم العام و إن لم یجز التمسک به بلا کلام ضرورة أنه قلما لا یوجد عنوان یجری فیہ أصل ینقح به أنه مما بقى تحته مثلاً إذا شک أن امرأة تكون قرشیه او غیرها فهی و إن کانت وجدت إما قرشیه أو غیرها فلا أصل یحرز أنها قرشیه أو غیرها إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بینها و بین قریش تجدی فی تنقیح أنها ممن لا تحیز إلا إلى خمسين لأن المرأة التي لا یكون بینها و بین قریش انتساب أیضا باقیة تحت ما دل علی أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين و الخارج عن تحته هی القرشیه فتأمل تعرف».

۲. اجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۶۵: «و یرد علیه ان الباقی تحت العام بعد التخصیص إذا کان هی المرأة التي لا یكون الانتساب إلى قریش موجودا معها علی نحو مفاد لیس التامة فالتمسک بالأصل المذكور لإدراج الفرد المشتبه کونها من قریش فی الافراد الباقیه و ان کان صحیحاً إلا ان الواقع لیس كذلك لأن الباقی تحت العام حسب ظهور دلیلہ انما هی المرأة التي لا تكون قرشیه علی نحو مفاد لیس الناقصة و علیه فالتمسک بأصالة العدم لإثبات حکم العام للفرد المشکوک فیہ غیر صحیح و ذلک لأن العدم النعتی الّذی هو موضوع الحکم لا حالة سابقة له علی الفرض لیجری فیہ الأصل و اما العدم المحمولی الّزلی فهو و ان کان مجری للأصل فی نفسه إلا انه لا یشیت به العدم النعتی الّذی هو المأخوذ فی الموضوع الأعلى القول بالأصل المثبت».

غافل نیست (اگر مولای عرفی باشد، ممکن است غافل باشد و یکی از این سه حال را نداشته باشد). به عنوان مثال در «اکرم الفقیر» موضوع تکلیف یعنی فقیر به لحاظ خصوصیت عدالت، ممکن است «بشرط العدالة» و یا «لابشرط من العدالة» و یا «بشرط لا من العدالة» باشد. اهمال در مقام ثبوت محال است لذا مولای ملتفت باید یکی از این سه حال را داشته باشد. این کلام ناظر به خطاب تشریع بوده و بحثی ثبوتی است.^۱

مقدمه ثانیه: عدم نعتی و عدم محمولی

مفاهیم وجود و عدم دارای دو قسم می‌باشند: وجود و عدم محمولی؛ وجود و عدم نعتی؛ اگر وجود یا عدم اضافه به ماهیت شود، «محمولی» است، مانند «وجود الانسان» و «وجود الشجر» و «عدم الانسان» و «عدم البیاض» و مانند آن. اگر به این ماهیت وجود اضافه شود می‌توان آن را محمول قرار داد، لذا به آن محمولی گفته می‌شود. در مقابل وجود و عدم «نعتی» قرار دارد که اولاً به عرض اضافه می‌شود نه به جوهر، و ثانیاً وجود یا عدم به لحاظ ذات همین عرض اضافه نمی‌شوند بلکه به لحاظ معروض اضافه می‌شوند. مانند «وجود البیاض للجسم»، یا «عدم البیاض للجسم».^۲

تفاوت بین عدم نعتی و محمولی در این است که در «عدم محمولی» وجود شیء لازم نیست بلکه بدون وجود شیء گفته می‌شود «الانسان معدوم» و بر شیء حمل می‌شود (بلکه اگر وجود داشته باشد عدم بر آن حمل نمی‌شود)؛ اما در «عدم نعتی» وجود موضوع و معروض لازم است، یعنی اگر گفته شود «الجسم لیس بایض»،

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۳۶۲: «ولکن أنکر ذلک شیخنا الاستاذ (قدس سره) وقال بأن الاستصحاب لا یجری فی العدم الأزلی، واستدل علی ذلک بعدة مقدّمات: الاولى أن التخصیص سواء أکان بالمتصل أو بالمنفصل وسواء أکان استثناءً أو غیره إنما یوجب تقیید موضوع العام بغير عنوان المخصص، فإذا کان المخصص أمراً وجودياً کان الباقي تحت العام معنوّاً بعنوان عدمی. وإن کان المخصص أمراً عدمياً کان الباقي تحت معنوّاً بعنوان وجودی، والوجه فیہ هو ما تقدم من أن موضوع کل حکم أو متعلقه بالنسبة إلى کل خصوصية يمكن أن ینقسم باعتبار وجودها وعدمها إلى قسمین مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له، ولا بدّ من أن یؤخذ فی مقام الحكم علیه إمّا مطلقاً بالاضافة إلى وجودها وعدمها فیکون من الماهية اللا بشرط القسمی، أو مقیداً بوجودها فیکون من الماهية بشرط شیء، أو مقیداً بعدمها فیکون من الماهية بشرط لا، لأنّ الاهمال فی الواقع فی موارد التقسیمات الأولیة مستحیل. مثلاً العالم فی نفسه ینقسم إلى العادل والفاسق مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له، وعليه فإذا جعل المولی الملتفت إلى ذلک وجوب الاکرام له فهو لا یخلو من أن یجعل له مطلقاً و غیر مقید بوجود العدالة أو بعدمها، أو یجعل له مقیداً باحدى الخصوصيتين، ضرورة أنه لا یقتل جهل الحاكم بموضوع حکمه وأنّه غیر ملاحظ له لا علی نحو الاطلاق ولا علی نحو التقیید، ولا فرق فی ذلک بین أنواع الخصوصیات وأصنافها، وعليه فإذا افترضنا خروج قسم من الأقسام عن حکم العام فلا یخلو من أن یكون الباقي تحت بعد التخصیص مقیداً بتقیض الخارج فیکون دلیل المخصص مقیداً لاطلاقه ورافعاً له، أو یبقى علی إطلاقه بعد التخصیص أيضاً، ولا ثالث لهما، وبما أنّ الثانی باطل جزماً لاستلزامه التناقض والتهاافت بین مدلولی دلیل العام ودلیل الخاص فیتعیّن الأول».

۱. «عدم نعتی» یک اصطلاح است که معنای آن توضیح داده شد. اما اصطلاح «استصحاب عدم نعتی» معنای دیگری دارد که در مقابل استصحاب عدم ازلی است و در مباحث قبل توضیح داده شد.

باید جسمی باشد و اتّصاف به عدم سفیدی داشته باشد. به عبارت دیگر عدم نعتی در حقیقت «اتّصاف به عدم» است نه اینکه «عدم اتّصاف» باشد.^۱

مقدمه ثالثه: اقسام ترکیب در موضوع مرکب

اگر در شریعت موضوع یک تکلیف مرکب از دو امر باشد، به حسب استقراء از این پنج حالت خارج نیست: دو جوهر؛ دو عرض؛ یک معروض؛ دو عرض برای دو معروض مختلف؛ یک جوهر و عرض همان جوهر؛ یک جوهر و عرض معروض دیگری؛ هر یک از این اقسام را بررسی می‌نماییم:

الف. گاهی موضوع مرکب از دو جوهر است، مانند وجود زید و وجود عمرو. مثال فرضی مانند اینکه «ان وجد زید و وجد عمرو، فعلیک التصدّق». در این قسم باید هر دو جزء احراز شود و تفاوتی ندارد هر دو احراز وجدانی یا تعبدی شده، و یا یکی احراز وجدانی و دیگری احراز تعبدی شود.

ب. گاهی موضوع مرکب از دو عرض است که یک معروض دارند، مانند عدالت و اجتهاد برای یک نفر. مثال برای این قسم حکم جواز تقلید است که موضوع آن مرکب از عدالت و اجتهاد فرد واحد است. در این قسم نیز مانند قسم اول، باید هر دو جزء احراز شوند و احراز هر یک ممکن است وجدانی یا تعبدی باشد.

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۳۶۵: «الثانیة: أنّ الوجود والعدم مرّة یضافان إلى الماهیة، یعنی أنّها إمّا موجودة أو معدومة. ویکلمة اخرى: أنّ الماهیة سواء أكانت من الماهیات المتأصلة كالجواهر والأعراض أو كانت من غیرها، فبطبیعة الحال لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة ولا ثالث لهما، ضرورة أنّه لا یعقل خلوّ الماهیة عن أحدهما وإلّا لزم ارتفاع النقیضین، فکما یقال إنّ الجسم الطبیعی إمّا موجود أو معدوم، فکذلک یقال: إنّ البیاض إمّا موجود أو معدوم، ولا فرق بینهما من هذه الناحیة، ویسمى هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم المحمولین، نظراً إلى أنّهما محمولان على الماهیة وبمفادی کان ولیس التامین. واکثری یلاحظ وجود العرض بالاضافة إلى معروضه لا ماهیته، أو عدمه بالاضافة إليه، وبعبر عن هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم النعتیین تارةً، وبمفاد کان الناقصة ولیس الناقصة تارةً اخرى، وهذا الوجود والعدم یحتاجان فی تحقیقهما إلى وجود موضوع محقق فی الخارج ویستحیل تحقیقهما بدونهما، فهما من هذه الناحیة كالعدم والملکة، یعنی أنّ التقابل بینهما یحتاج إلى وجود موضوع محقق فی الخارج، ویستحیل التقابل بدونهما، أمّا احتیاج الملکة إليه فظاهر حیث لا یعقل وجودها إلّا فی موضوع موجود، وأمّا احتیاج العدم فلأنّ المراد منه لیس العدم المطلق، بل المراد منه عدم خاص وهو العدم المضاف إلى محل قابل للاتصاف بالملکة. مثلاً العمی لیس عبارة عن عدم البصر على الإطلاق، ولذا لا یصح سلبه عمّا لا یكون قابلاً للاتصاف به فلا یقال للجدار مثلاً أنّه أعمی یعنی لیس ببصیر، ومن هنا یصح ارتفاعهما معاً عن موضوع غیر موجود من دون لزوم ارتفاع النقیضین، فإنّ زیداً غیر الموجود لا بصیر ولا أعمی. وقد تحصّل من ذلك: أنّ اتصاف شیء بكل منهما یحتاج إلى وجوده وتحققه فی الخارج، بداهة استحالة وجود الصفة بدون وجود موصوفها، لأنّ ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، وما نحن فیه کذلک، فإنّ الوجود والعدم النعتیین یستحیل ثبوتهما بدون وجود منوعات وموصوف فی الخارج، ومن هنا یمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم ارتفاع النقیضین، فإنّ الفرد الخارجی من العالم إمّا أن یكون عادلاً أو فاسقاً، وأمّا المعدوم فلا یعقل اتصافه بشیء منهما، وهذا بخلاف الوجود والعدم المحمولین حیث لا یمكن ارتفاعهما معاً، فانه من ارتفاع النقیضین، لما عرفت من أنّ الماهیة إذا قیست إلى الخارج فلا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة ولا ثالث لهما».

ج. گاهی موضوع مرکب از دو عرض است که معروض های مختلف دارند، مانند اسلام وارث و موت مورث (مورث و وارث عنوان مشیرند مانند پدر و پسر). فرض شود زید مورثی است که وارث وی پسرش عمرو است. اگر موت محقق شده و در ظرف موت، اسلام وارث هم محقق باشد، موضوع ارث محقق می شود. در این قسم هم مانند قسم اول، هر جزء باید احراز شود که احراز هر یک ممکن است وجدانی یا تعبدی باشد. البته موت استصحاب ندارد اما عدمش قابل استصحاب است.

د. گاهی موضوع مرکب از یک جوهر و عرض معروض دیگری است، مانند این که فرض شود موضوع تکلیفی مرکب از وجود زید و عدالت عمرو باشد. در این قسم نیز مانند قسم اول است که هر دو جزء باید احراز شوند و احراز هر یک ممکن است وجدانی یا تعبدی باشد.

ی. گاهی موضوع مرکب از جوهر و عرض همان جوهر است، مانند اینکه موضوع یک حکم مرکب از فقیر و عدالت آن فقیر باشد. این قسم تفاوتی با چهار قسم دیگر دارد، زیرا دارای خصوصیتی است. اگر هر دو جزء احراز وجدانی یا تعبدی شوند اشکالی ندارد. اما جزء دوم «وجود نعتی» دارد نه «وجود محمولی» زیرا عدالت زید و عدم فسق زید، وجود و عدم نعتی هستند. لذا حالت سابقه باید وجود یا عدم نعتی باشد و وجود و عدم محمولی کافی نیست.^۱

ج ۱۱۰ ۹۵/۰۲/۰۷

نتیجه: مثبتیت استصحاب عدم ازلی

باید مقدمات مذکوره، در اصل بحث که خطاب عام «اکرم کل فقیر»، و خطاب منفصل «لاتکرم الفقیر الفاسق» وارد شده است، تطبیق شود. توضیح اینکه طبق مقدمه اول، موضوع وجوب اکرام، از سه حال خارج نیست: «فقیر بشرط فسق»؛ و یا «فقیر لابشرط»؛ و یا «فقیر بشرط عدم فسق»؛ موضوع نمی تواند احتمال اول و دوم باشد، زیرا فرض این است که مخصّصی وارد شده است که فقیر فاسق نباید اکرام شود. پس موضوع در «فقیر بشرط عدم فسق» متعین خواهد شد. طبق مقدمه سوم نیز واضح است جزء دوم موضوع یعنی «عدم فسق»، عدمی نعتی می باشد، یعنی موضوع مرکب است از فقیر بودن، و اتّصاف به عدم فسق. زیرا در مقدمه سوم توضیح داده شد که اگر موضوع مرکب از عرض و جوهر متّصف به آن عرض باشد، در این صورت جزء موضوع باید وجود نعتی باشد. پس زید قبل از تحقق، نمی تواند اتّصاف به عدم فسق (جزء دوم موضوع) داشته باشد.

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۳۶۶: «الثالثة: أنّ الموضوع المركب من شیئین لا یخلو من أن یکون مرکباً من جوهرین أو عرضین أو جوهر و عرض فلا رابع لها».

البته با این کلام ایشان جای یک سوال باقی خواهد ماند. با توجه به کلام مرحوم نائینی جزء اول موضوع «فقیّر» است، که طبق مقدمه اول نسبت به فسق باید یکی از سه حالت را داشته باشد. به عبارت دیگر جزء اول فقیر و جزء دوم عدم اتّصاف به فسق است، اما جزء اول نسبت به «اتّصاف به فسق» باید یکی از سه حالت یعنی «لابشرط» و یا «بشرط شیء» و یا «بشرط لا» باشد. دو حالت اول که ممکن نیست، زیرا وقتی جزء دوم «عدم اتّصاف به فسق» است، معنی ندارد در جزء اول اتّصاف به فسق شرط باشد و یا «لابشرط» باشد. پس باید حالت سوم باشد که در این صورت هم جزء اول موضوع در حقیقت «عدم نعتی» شده و جزء دوم یعنی عدم فسق به صورت معمولی بی معنی خواهد شد. به هر حال هر عنوان و مفهوم، نسبت به خصوصیت خارج از آن مفهوم، باید یکی از سه حالت فوق را داشته باشد. در این مورد اگر موضوع مرکّب باشد از فقیر و عدم اتّصاف به فسق، هیچیک از سه حالت فوق در مورد فقیر نسبت به اتّصاف به عدم فسق ممکن نخواهد بود. لذا نباید موضوع مرکّب از فقیر و عدم اتّصاف به فسق باشد (و اگر موضوع مرکّب از فقیر و اتّصافش به عدم فسق باشد این اشکال مطرح نخواهد بود).

محقق خوئی به این سوال پاسخ داده‌اند.^۱ ایشان فرموده‌اند موضوع در این موارد هیچیک از سه حالت فوق نیست، بلکه موضوع مهمل است. توضیح اینکه گاهی اهمال ثبوتی محال نیست. گاهی منشأ اهمال ثبوتی جهل است که این قسم از اهمال بر شارع محال است. اما گاهی نیز منشأ اهمال ثبوتی لغویت قید است، که در این موارد نه تنها اهمال ثبوتی محال نیست بلکه لازم است. به عنوان مثال اگر خطابی وارد شود که «ان زالت الشمس، فقم مستقبلاً الى الشمال»، شخصی که رو به شمال ایستاده است، طرف راست وی مشرق و طرف چپ وی مغرب و پشت وی جنوب است. موضوع این حکم نسبت به قید پشت به جنوب بودن، کدامیک از سه حالت فوق را دارد؟ اگر «بشرط شیء» باشد، لغو است، زیرا که همین که رو به شمال باشد این امر نیز حاصل است. اگر هم «بشرط لا» باشد، امتثال ممکن نخواهد بود. و اگر هم «لابشرط» باشد لغو است زیرا در هر صورت این قید محقق خواهد شد. پس تقیید به اینکه «نباید رو به جنوب باشی»، و یا به اینکه «باید پشت به جنوب باشی»، لغو است.

در مثال محلّ بحث نیز، وقتی جزء دوم موضوع «عدم اتّصاف به فسق» است، جزء اول یعنی «فقیّر» نسبت به خصوصیت «اتّصاف به عدم فسق» مهمل است. زیرا وقتی جزء دوم موضوع «عدم اتّصاف به فسق» باشد این

الأصل المثبت ولا تقول به، وعلى الثاني فلا مانع من جريانه وبه يحرز تمام الموضوع، غاية الأمر أنّ أحد جزأيه - وهو الماء - كان محرزاً بالوجدان، وجزأه الآخر - وهو العدم المحمولى - قد احرز بالأصل. وكذا إذا شك في امرأة أنّها قرشية أو لا، فإن قلنا إنّ المأخوذ في موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه إنّ كان الاتصاف بعدم القرشية لم يجر الاستصحاب فيه لعدم حالة سابقة له، وإن كان عدم الاتصاف بها لا مانع منه.

۲. تفاوت اشکال شهید صدر با اشکال محقق خوئی، در جواب به این سوال است. یعنی شهید صدر هم مانند ایشان قبول کرده‌اند که جزء دوم موضوع عدم اتّصاف است نه اتّصاف به عدم، و در عین حال جواب دیگری از این سوال داده‌اند.

قيد نیز در هر صورت محقق خواهد بود. در این موارد که لازمه یک قيد در هر صورت محقق خواهد بود، سه حالت فوق لغو شده لذا شارع نسبت به آن لازمه قيد، اهمال خواهد داشت. اهمال در این موارد نه تنها محال نیست بلکه لازم است، زیرا هر یک از سه حالت با محذور مواجه هستند.

ج ١١١ ٩٥/٠٢/٠٨

١. محاضرات في اصول الفقه، ج ٤، ص ٣٧٦: «وثانياً: حلّ ذلك بصورة عامة وهو ما ذكرناه في ضمن بعض البحوث السالفة من أنّ موضوع الحكم أو متعلقه بالإضافة إلى ما يلزمه وجوداً في الخارج لا مطلق ولا مقيد ولا مهمل. أمّا الاطلاق فهو غير معقول حيث إنّ مردّه إلى أنّ ما افترضناه من الموضوع أو المتعلق للحكم ليس موضوعاً أو متعلقاً له، فإنّ معنى إطلاقه بالإضافة إليه هو أنّه لا ملازمة بينهما وجوداً وخارجاً وهو خلف. وأمّا التقيد فهو لغو محض، نظراً إلى أنّ وجوده في الخارج ضروري عند وجود الموضوع أو المتعلق، ومعه لا معنى لتقييده به. وأمّا الاهمال فهو إنّما يتصور في المورد القابل لكل من الاطلاق والتقييد، فإنّ المولى الملتفت إليه لا يخلو من أن يلاحظ متعلق حكمه أو موضوعه بالإضافة إليه مطلقاً أو مقيداً، لاستحالة الاهمال في الواقع، وأمّا إذا لم يكن المورد قابلاً لذلك كما فيما نحن فيه فلا موضوع للاهمال فيه. وبكلمة أخرى: أنّ الاطلاق والتقييد إنّما يتصوران في المحل القابل لهما، يعني ما يمكن لحاظ الموضوع أو المتعلق بالإضافة إليه مطلقاً تارةً ومقيداً أخرى، كالقبلة مثلاً بالنسبة إلى الصلاة حيث يمكن لحاظ الصلاة مطلقة بالإضافة إليها ويمكن لحاظها مقيدة بها، ولكن بعد تقييد الصلاة بها كما امتنع إطلاقها بالإضافة إليها كذلك امتنع تقييدها بعدم كونها إلى دبر القبلة، فإنّ هذا التقييد أصبح ضرورياً بعد التقييد الأوّل، يعني أنّ التقييد الأوّل يغني عنه ويلزمه وجوداً بلا حاجة إليه. وإن شئت قلت: إنّ للصلاة إلى القبلة لوازم متعددة، فإنّها تستلزم في بلدتنا هذه كون يمين المصلي في طرف الغرب ويساره في طرف الشرق وخلفه في طرف الشمال، بل لها لوازم غير متناهية، ومن الطبيعي كما أنّه لا معنى لإطلاقها بالإضافة إليها كذلك لا معنى لتقييدها بها، حيث إنّها قد أصبحت ضرورية التحقق عند تحقق الصلاة إلى القبلة، ومعها لا محالة يكون كل من الاطلاق والتقييد بالإضافة إليها لغواً، حيث إنّهما لا يعقلان إلّا في المورد القابل لكل منهما، لا في مثل المقام فإنّ تقييدها إلى القبلة يغني عن تقييدها بها، كما هو الحال في كل متلازمين في الوجود الخارجي، فإنّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر، حيث إنّ لغو صرف بعد التقييد الأوّل، كما أنّ الأمر بأحدهما يغني عن الأمر بالآخر حيث إنّ لغو محض بعد الأمر الأوّل، ولا يترتب عليه أيّ أثر، فلو أمر المولى بالفعل المقيد بالقيام كالصلاة مثلاً فبطبيعة الحال يغني هذا التقييد عن تقييده بعدم جميع أعضاده كالنعوذ والركوع والسجود وما شاكل ذلك، فإنّ تقييده به بعد التقييد الأوّل لغو محض. فالنتيجة: أنّ ما ذكرناه سار في جميع الامور المتلازمة وجوداً، سواء أكانت من قبيل اللازم والملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملازم ثالث، فإنّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر، كما أنّ الأمر به يغني عن الأمر بالآخر، وعليه فلا معنى لإطلاق المأمور به بالإضافة إليه، فإنّ إطلاقه بحسب مقام الواقع والثبوت غير معقول، لفرض تقييده به قهراً، وأمّا إطلاقه بحسب مقام الاثبات فانه لغو، وكذلك تقييده به في هذا المقام. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ العدم النعني ملازم للعدم المحمولى، وعليه فتقييد موضوع العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص كالقرشية مثلاً لا يبقى مجالاً لتقييده باتصافه بعدم ذلك العنوان الخاص ولا لإطلاقه بالإضافة إليه، فكما أنّ تقييد المرأة مثلاً باتصافها بعدم القرشية يغني عن تقييدها بعدم اتصافها بالقرشية، كذلك التقييد بعدم اتصافها بالقرشية يغني عن التقييد باتصافها بعدم القرشية، ضرورة أنّه مع وجود المرأة في الخارج كان كل من الأمرين المزبورين ملازماً لوجود الآخر لا محالة، فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للإطلاق والتقييد بالإضافة إلى الآخر أصلاً».

مناقشه ثانیه: در ازل یقین به عدم نعتی هم محقق است

شهید صدر در اشکال محقق نائینی دو مناقشه دارند. مناقشه اول شبیه مناقشه محقق خوئی است، که در این موارد فهم عرفی از جزء دوم «عدم اتّصاف به فسق» یعنی «عدم محمولی» است، نه اینکه «اتّصاف به عدم فسق» یعنی «عدم نعتی» باشد. به عبارت دیگر عرف با توجه به دو خطاب منفصل عام و خاص، موضوع را «من کان فقیراً، و لم یکن الفقیر فاسقاً» خواهد دید. پس وقتی بعد از ورود تخصیص متفاهم عرفی عدم الاتّصاف باشد، و مستصحب هم در استصحاب عدم ازلی عدم الاتّصاف باشد، اصل مثبت نخواهد شد. این جواب با جواب محقق خوئی مشترک است.

جواب دوم ایشان با جواب محقق خوئی تفاوت دارد. ایشان فرموده‌اند اگر با غضّ نظر از جواب اول و قبول اینکه جزء دوم عدم نعتی است، باز هم اشکال میرزای نائینی وارد نیست. اشکال میرزای نائینی این بود که مستصحب عدم محمولی است (و یقین به عدم نعتی در ازل نیست زیرا باید موضوع محقق باشد تا اتّصاف به فسق یا عدم فسق داشته باشد)، در حالیکه جزء دوم موضوع عدم نعتی است، لذا اصل مثبت خواهد شد. اما شهید صدر فرموده‌اند لازم نیست موضوع در عالم وجود، محقق باشد تا اتّصاف به فسق یا عدم فسق داشته باشد، بلکه موضوع در وعاء خود باید محقق باشد. اگر فرض شود موضوع ذات زید است، این ذات باید در وعاء خود محقق باشد تا متّصف به فسق یا عدم فسق شود. از آنجایی که ذات زید قبل از وجودش امری واقعی است، پس باید در عالم واقع محقق باشد.

پس این اشکال وارد نیست که موضوع محقق نیست تا اتّصاف به فسق یا عدم فسق داشته باشد. یعنی ذات زید در عالم واقع محقق است لذا می‌تواند متّصف به فسق یا عدم فسق شود. به عبارت دیگر سالبه ناقصه هم صادق است، یعنی صادق است که گفته شود «زید قبل وجوده کان متّصفاً بعدم الفسق» همانطور که صادق است عدم محمولی باشد و گفته شود «لیس زید قبل وجوده متّصفاً بالفسق». در نتیجه عدم نعتی نیز صادق است و می‌شود گفت ذات زید قبل از وجودش متّصف به عدم فسق است، زیرا فسق در ذات وی اخذ نشده است.^۱ با توجه به این نکته نیازی نیست «عدم اتّصاف به فسق» استصحاب شود تا اصل مثبت شود، بلکه می‌شود عدم نعتی یعنی «اتّصاف به عدم فسق» که در ازل محقق است استصحاب شود تا اصل مثبت نباشد.^۲

۱. در حقیقت به اعتقاد ایشان بر خلاف نظر محقق خوئی و مرحوم نائینی، در ازل علاوه بر تحقق عدم محمولی، عدم نعتی هم محقق است.
۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۳۳۶: «لو تنزلنا و تصورنا النعتیه بین عدم العرض و الموضوع قلنا مع ذلک انه لا یمنع عن جریان استصحاب العدم الأزلّی بنحو یشبّث العدم النعتی فیما إذا کان عدم العرض مضافاً إلى ذات الموضوع لا إلى الموضوع الموجود فی الخارج بما هو موجود، و ذلک لأنّ هذا العدم النعتی یكون ثابتاً فی الأزلّ أيضاً بشبّوث العدم المحمولی فانّ ذات هذه المرأة لا المرأة الموجودة بما هی موجودة - كما انها فی الأزلّ لم تکن بقرشیة و هذه سالبه محصلة - کانت لا محالة متصفه بعدم القرشیة اتصافاً ثابتاً فی لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود. و دعوی:

شهید صدر نسبت به اشکال میرزا که جزء اول موضوع یعنی فقیر باید نسبت به «اتّصاف به فسق» یکی از سه حالت را داشته باشد، و نباید مهمل باشد، نیز جوابی داده‌اند که با جواب محقق خوئی تفاوت دارد. ایشان فرموده‌اند جزء اول موضوع یعنی «فقیر» نسبت به فسق به نحو «لابشرط» اخذ شده است، یعنی مطلقه است. زیرا در نظر شهید صدر (و شاید مشهور هم اینگونه باشند) اطلاق در حقیقت «جمع القيود» نیست، بلکه «رفض القيود» است.

در نتیجه جواب حقیقی شهید صدر این است که جزء دوم موضوع «عدم اتّصاف به فسق» است، و جزء اول یعنی «فقیر» هم نسبت به فسق «لابشرط» لحاظ شده است.

نظر مختار: ترتّب حکم عامّ

به نظر می‌رسد در محلّ بحث موضوع مرکّب است و جزء دوم عدمی است. جزء دوم نیز عدم محمولی یعنی «عدم اتّصاف به فسق» است. جزء اول یعنی «فقیر» نیز به نحو «لابشرط» اخذ شده است. در نتیجه کلام شهید صدر و محقق خوئی که جزء دوم عدم اتّصاف است، صحیح است؛ و در مورد نحوه اخذ جزء اول، کلام شهید صدر بر کلام محقق خوئی ترجیح دارد، یعنی «فقیر» نسبت به فسق مهمل نیست بلکه به نحو «لابشرط» اخذ شده است.

اما یک تعلیقه بر کلام شهید صدر وجود دارد. ایشان فرمودند ذات فقیر قبل از وجود فقیر، مانند ذات زید قبل از وجودش «امری واقعی» است. اما به نظر می‌رسد ذات زید قبل از وجودش «امری وهمی» است. یعنی در ذات زید قبل از وجودش، در عالم وهم است و در عالم وجود یا عالم واقع یا عالم اعتبار نیست. البته هرچند ذات زید امر موهوم است، اما اتّصاف این امر موهوم به عدم فسق «امری واقعی» است. زیرا همیشه «اتّصاف» و «عدم اتّصاف» از امور واقعی هستند. با توجه به این توضیح، سوالی وجود دارد که این امر موهوم (یعنی ذات زید) قبل از وجودش «اتّصاف به عدم فسق» دارد یا «عدم اتّصاف به فسق» دارد؟ به عبارت دیگر این امر موهوم، واقعاً اتّصاف به عدم فسق دارد و یا عدم اتّصاف امر موهوم به فسق واقعیت دارد؟

انّ عدم النّعتی قضیة موجبة معدولة فیستدعی وجود موضوعها كما یقول المناطقة لأنّ ثبوت شیء فرع ثبوت المثبت له، صحیحة إنّما أنّ ثبوت شیء لشیء أنّما یكون بالنحو الذی یفرض فی جانب ما یتثبت من اللوح المناسب لذلك الثبوت و قد قلنا ان لوح الواقع أوسع من لوح الوجود الخارجی، فلو كانت النّعتیة و النسبة بین عدم العرض و المحمل كالنسبة بین العرض و المحل ثابتاً فلا محالة ثابت فی لوح أسبق من مرحلة الوجود لصّدق عدم عدالة زید قبل وجوده و هذا یعنی أنّ عدم العدالة مضاف إلى ذات زید لا زید الموجود فلا یشرط إنّما ثبوت موضوعه فی هذا الصّقع و اللوح الذی هو أسبق من مرحلة الوجود. فالعالم قبل وجوده یكون متصفّاً بعدم العدالة لكونه معدوماً فعدالته أيضاً معدومة فی لوح الواقع و لو أخبر عنه بعدم نفسه أو عدم عدالته كان الخبر صادقاً. و هذا نظیر صدق الاخبار عن الإنسان بأنّه ممکن أو شریک الباری بأنّه ممتنع من حیث عدم ثبوت الموضوع إنّما فی صقع ثبوت المحمول لا فی صقع الوجود الخارجی.

هرچند در نظر ما تردید وجود دارد، اما اقوی این است که عدم اتّصاف ذات موهوم به فسق، واقعیت دارد، نه اینکه اتّصاف آن به عدم فسق واقعیت داشته باشد. در نتیجه یقین سابق در ازل، عدم محمولی است نه عدم نعتی پس استصحاب عدم ازلی جریان نخواهد داشت. به عبارت دیگر محتمل است در ذهن شهید صدر این بوده که ذات زید امری واقعی است، لذا اتّصاف هم واقعی است (یعنی وقتی اتّصاف واقعی باشد، موضوع هم در همان وعاء واقعیت خواهد داشت). اما با توجه به اینکه ذات زید امر موهوم است، و اتّصاف هم موهوم است، عدم اتّصاف واقعیت دارد. به هر حال جواب دوم شهید صدر که استصحاب عدم ازلی به نحو عدم نعتی جاری است، مورد تأمل است. زیرا اگر اتّصاف امر موهوم باشد، متعلّق یقین نبوده و استصحاب جاری نمی‌شود.

جمع بندی نظر مختار

در نتیجه فرمایش شهید صدر و محقّق خوئی مورد قبول است که جزء دوم موضوع «عدم محمولی» است. این کلام شهید صدر نیز مورد قبول است که جزء اول موضوع یعنی فقیر نسبت به فسق به نحو «لابشرط» لحاظ شده است، لذا مخالف این نظر محقّق خوئی هستیم که فقیر نسبت به فسق به نحو مهمل اخذ شده است. البته این مطلب، در خطاب تشریع مورد قبول است، اما در خطاب تبلیغ مورد قبول نیست زیرا در خطاب تبلیغ موضوع حکم قابل تشخیص نیست. علاوه بر اینکه در خطاب تشریع به احتمال قوی فقط یک خطاب است و دو خطابی وجود ندارد، زیرا هرچند در عالم تشریع (با آمدن خطاب خاصّ به نحو منفصل از خطاب عامّ) نسخ ممکن است، اما نسخ در تشریع نیز دور از ذهن است.

تقیید یا ترکیب موضوع عامّ بعد از ورود تخصیص

در مورد اینکه موضوع حکم عامّ بعد از ورود خطاب منفصل، مرکب خواهد شد یا مقیّد، نیز شهید صدر و محقّق خوئی موضوع را مرکب می‌دانند. به نظر می‌رسد این کلام صحیح است، زیرا تقیید نیاز به بیان زائد دارد. در خطاب اول یک مضمون وجود دارد که واجب الاکرام همان فقیر است، و در خطاب دوم نیز یک مضمون وجود دارد که واجب الاکرام نباید فاسق باشد. با کنار هم قرار دادن این دو خطاب، عرف ترکیب می‌فهمد. زیرا تقیید نیاز به توصیف دارد که در کلام شارع به کار نرفته است. البته این مطلب را هم در خطاب تشریع صحیح است، اما در خطاب تبلیغ ممکن است موضوع مقیّد یا مرکّب باشد. یعنی در هر حال، بیان مبلغ عرفی و صحیح خواهد بود.

جمع بندی بحث چهارم: ترتب حکم عام

نتیجه بحث‌های شکل گرفته در بحث چهارم این است که اگر استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری باشد، اصل منتقح موضوع در خطاب تشریع (و نه در خطاب تبلیغ) مورد قبول است. یعنی حکم عام بعد از استصحاب عدم ازلی مترتب خواهد شد.

ج ۱۱۲ ۹۵/۰۲/۱۱

تنبيه: التفصیل فی استصحاب العدم الازلی

محقق حکیم استصحاب عدم ازلی را جاری دانسته‌اند (و بر خلاف مرحوم نائینی استصحاب عدم ازلی را در این مساله اصل مثبت نمی‌دانند)، اما در دو مورد استثناء نموده‌اند یعنی استصحاب عدم ازلی فی نفسه در این دو مورد جاری نیست. مورد اول لوازم ماهیت (امور غیر منفک از ماهیت، یعنی اموری که همراه ماهیت هستند چه ماهیت معدومه و چه موجوده^۱، چه ماهیت خارجی چه ماهیت ذهنیه)، و مورد دوم ذاتیات ماهیت (مانند جنس و فصل) است.^۲

وجه عدم جریان استصحاب عدم ازلی در لوازم و ذاتیات ماهیت

محقق حکیم فرموده‌اند استصحاب عدم ازلی در لوازم و ذاتیات ماهیت جاری نیست. زیرا یقین سابق نیست یعنی ماهیت قبل از وجودش هم لوازم و ذاتیات را دارد. پس استصحاب عدم لازمه ماهیت جاری نخواهد بود. به عنوان مثال زید قبل وجودش انسان و حیوان و جسم و جوهر بود، لذا استصحاب عدم این امور جاری نخواهد شد. و یا عدد اربعه قبل وجودش هم زوج بوده است، لذا استصحاب عدم زوجیت که از لوازم آن است، جاری نخواهد بود.

مناقشه اولی: لوازم ماهیت همان لوازم وجود ماهیت هستند

مشهور متأخرین هیچیک از این دو استثناء را قبول نکرده‌اند. در لوازم ماهیت یک اشکال خاص وجود دارد که در علم حکمت ثابت شده است که چیزی به عنوان لوازم ماهیت وجود ندارد، بلکه لوازم وجودین (وجود ذهنی یا عینی ماهیت) وجود دارد. در نتیجه در ظرف عدم، ماهیت چنین لازمه‌ای ندارد تا استصحاب عدم ازلی

۱. در علم حکمت، چنین لوازمی مورد قبول نیست. زیرا لوازم ماهیت همیشه لوازم وجود ماهیت هستند البته اعم از وجود ذهنی و عینی.
۲. حقائق الاصول، ج ۱، ص ۵۰۶: «نعم لا مجال لجريانه فی لوازم الماهية لأنها لا تنفک عنها و لو قبل وجودها فلیس العدم حالة سابقة لها كما لا مجال لجريانه فی الذاتیات فان ثبوت الشئ لنفسه ضروری و لا معنی لسلبه عنه».

جاری باشد یا نباشد. این اشکالی مبنایی است (البته به نظر می‌رسد همانطور که لوازم ماهیت وجود ندارد، لوازم وجودین للماهیه هم وجود ندارد، که این بحث در جای خود تبیین شده است).

مناقشه ثانیه: اشتباه بین حمل شائع و اولی

با صرف نظر از اشکال مبنای، یک اشکال هم مشترک بین لوازم ماهیت و ذاتیات ماهیت می‌باشد. به نظر می‌رسد اشتباهی بین حمل شائع و اولی رخ داده است. انسان در ظرف عدم ذاتیات ماهیت انسان را به حمل اولی دارد، اما به حمل شائع انسان نیست. یعنی «فی وعاء العدم الانسان انساناً بالحمل الاولی» و «لیس بانسان بالحمل الشائع». این در حالی است که در باب احکام و موضوعات احکام، با حمل شائع مواجه هستیم. به عنوان مثال در «اکرم کل فقیر»، مراد فقیر «بالحمل الاولی» نیست بلکه فقیر «بالحمل الشائع» است. یعنی فرد انسان و مصداق انسان همان انسان موجود است. اما انسان بودن انسان در ظرف عدم به این معنی است که قبل از وجود هم داخل در تعریف انسان می‌باشد.

در نتیجه در مثال «اکرم کل انسان» اگر فرض شود در انسانیت موجودی شک وجود دارد، استصحاب عدم ازلی جاری خواهد بود. زیرا این موجود قبل از وجودش انسان نبود (انسان به حمل شائع نبود)، و اکنون که موجود شده است در انسانیت وی شک وجود دارد، لذا استصحاب عدم انسانیت وی جاری خواهد شد. مستصحاب انسان به حمل شائع است و اثر هم بر همین مترتب است زیرا واضح است که مراد شارع اکرام انسان به حمل شائع است. در نتیجه استصحاب عدم ازلی در لوازم ذات و در ذاتیات هم جاری خواهد بود، و تفصیل بین موارد استصحاب عدم ازلی صحیح نیست.

تکملة: جواز التمسک بالعام لاثبات التخصّص

اگر فرض شود عامی مانند «یجب اکرام کل فقیر» وجود دارد، و خطاب «لایجب اکرام زید» نیز وارد شده است، واضح است که زید حکم عام را ندارد. اما معلوم نیست زید تخصّصاً از تحت عام خارج است، و یا زید از حکم عام تخصیص خورده است. یعنی واضح است زید واجب الاکرام نیست، اما اگر فقیر باشد تخصیص خورده است؛ و اگر فقیر نباشد تخصیص نخورده است بلکه تخصّصاً خارج است.

بحث در این است که آیا در این موارد می‌شود برای اثبات تخصّص به اصالة الظهور تمسک نمود؟ به عبارت دیگر آیا از این دو خطاب استفاده می‌شود که زید فقیر نیست؟

وجه تمسک به عامّ برای اثبات تخصّص

اگر قضیه‌ای صادق باشد، مدالیل التزامی آن قضیه هم صادق است. و اگر قضیه‌ای حجتّ باشد تمام مدالیل التزامی آن قضیه هم حجتّ است. به عنوان مثال اگر «زید فی المسجد» صادق باشد، قضیه «زید لیس فی المدرسه» هم صادق خواهد بود. و اگر قضیه اول حجتّ باشد، قضیه دوم هم حجتّ خواهد بود.^۱

با توجه به این مقدمه، خطاب عامّ «یجب اکرام کل فقیر» ثابت می‌کند در شرع هر فقیری واجب الاکرام است. عکس نقیض هر قضیه، لازمه (مدلول التزامی) آن قضیه خواهد بود. پس مدلول التزامی این خطاب عامّ «من لم یجب اکرامه، فلیس بفقیر» خواهد شد. لذا در حقیقت آن خطاب عامّ در کلام امام علیه السلام دوم مدلول (مطابقی و التزامی) دارد. از آنجایی با توجه به خطاب دوم، زید وجوب اکرام ندارد، لذا زید مشمول مدلول التزامی خواهد بود و ثابت می‌شود که زید فقیر نیست. پس با تمسک به مدلول التزامی خطاب عامّ، فهمیده می‌شود که خروج زید از تحت عامّ به سبب تخصیص نیست بلکه به سبب تخصّص است.

جواب به وجه تمسک به عامّ برای اثبات تخصّص

در نظر مشهور متأخرین از خطاب عامّ استفاده نمی‌شود که خروج چنین فردی از تحت عامّ به سبب تخصّص است. این ارتکاز بین علماء شکل گرفته است. امّا ظهور از امارات است که مثبتات اماره هم حجتّ است، پس چرا نمی‌شود به عامّ تمسک نمود؟ به این سوال پاسخ‌های مختلفی داده شده است:

جواب اول: در این موارد سیره عقلاء، تمسک به عامّ نیست

مرحوم آخوند جوابی داده‌اند که هرچند صحیح است امّا کلی است و در بحث مفید نیست. ایشان فرموده‌اند دلیل حجّیت ظهور، سیره عقلاء است. در سیره عقلاء اگر فردی از افراد عامّ باشد، امّا معلوم نباشد تخصیصی بر عامّ وارد شده است، در این موارد به ظهور عامّ تمسک می‌شود لذا حکم عامّ در مورد آن فرد نیز ثابت است. امّا اگر حکمی فردی روشن است که فردیت او برای عامّ معلوم نیست (مانند بحث ما)، در این موارد عقلاء به اصالة العموم یا اصالة الظهور تمسک نمی‌کنند. به عبارت دیگر سیره عقلاء دلیل لیبی است، که قدر متیقّن آن جایی است که حکم مشکوک و فردیت معلوم نباشد به خلاف جایی که فردیت مشکوک و حکم معلوم باشد. پس در دلیل لیبی به قدر متیقّن اخذ می‌شود که همان مورد اول است.

۱. حجّیت مدلول التزامی از باب سیره است همانطور که محقّق خوئی فرموده‌اند، نه از باب کاشفیت که شهید صدر فرموده‌اند.

مناقشه در جواب: این جواب مشکل را حل نمی‌کند

فرمایش مرحم آخوند هرچند فی نفسه صحیح است، اما جواب از وجه تمسک به عام نیست. زیرا سوال این است که چرا در این موارد عقلاء به عام تمسک نمی‌کنند. یعنی در نظر همه علماء، حجت نبودن عام به این معنی است که در سیره عقلاء به آن اخذ نمی‌شود. سوال در وجه عدم حجیت (یعنی وجه عدم تمسک عقلاء به عام) می‌باشد.^۱

جواب دوم: خطاب ناظر به مصادیق خود نیست

محقق عراقی فرموده‌اند خطابات شرعی همیشه ناظر به شبهه حکمیه و مقام جعل هستند، یعنی ناظر به مجعول نیستند. به عنوان مثال خطاب «اکرم کل فقیر» به مصادیق فقیر و اینکه چه کسی فقیر هست ناظر نیست. یعنی امام علیه السلام که این کلام را فرموده‌اند، ناظر به این نیستند که زید فقیر هست یا نیست. خطاب فقط دلالت دارد اگر موضوع محقق شود حکم نیز بار می‌شود، اما ناظر به مجعول و مصادیق موضوعات نیست.

به هر حال همانطور که در شبهه مصادیق مطرح شد (جایی که معلوم نیست که زید فقیر از تحت وجوب اکرام هر فقیر با خطاب منفصل عدم اکرام فقیر فاسق خارج شده باشد) خطاب عام ناظر به این نیست که شخص فقیر دارای عدالت است، در این بحث نیز خطاب عام دلالتی ندارد که فرد خارج از حکم، غنی باشد.^۲

مناقشه در جواب: مدلول التزامی عام شامل فرد مشکوک است

این فرمایش نیز صحیح نیست. زیرا گاهی شک در فقر زید هست، که خطاب عام دلالتی بر فقر یا غنای زید ندارد، و این کلام ایشان صحیح است. یعنی در شبهات مصادیق فرمایش ایشان صحیح است. اما در بحث ما

۱. کفایة الاصول، ص ۲۲۶: «و هو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه و شك في أنه عالم أو ليس بعالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام. فيه إشكال لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه كما هو قضية عمومه و المثبت من الأصول اللفظية و إن كان حجة إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل و لا دليل هاهنا إلا السيرة و بناء العقلاء و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك فلا تغفل».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۳۵۴: «و من هنا حاول أحد تلامذة هذا العلم و هو المحقق العراقي (قده) أن يبرز هذه النكتة بما حاصله: إنَّ العقلاء ينفككون في حجية الظهور بين الشبهة الحكمية التي يراد فيها تعيين حكم الفرد و بين الشبهة المصاديقية التي يراد فيها تعيين عنوان الفرد مع العلم بحكمه و ذلك لعدم نظر الخطاب إلى تعيين صغرى الحكم نفيّاً أو إثباتاً و انما نظره تماماً إلى إثبات الكبرى و هو الحكم على تقدير تحقق موضوعه، و قد جعل هذه النكتة منشأً لأمرين عدم حجية العام في الشبهة المصاديقية و عدم حجتيه في نفى التخصيص و إثبات التخصص، و من هنا يتحد في نظره ملاك هذا البحث و البحث السابق فانه لا فرق بينهما إلّا من ناحية أن المقصود من أصالة العموم في السابق إدخال المشكوك في العام و في المقام إخراجاً عنه مصداقاً و هذا ليس بفارق».

معلوم است که زید واجب الاکرام نیست، و مدلول التزامی عامّ با توضیح فوق این است که زید فقیر نیست. پس در این حالت خطاب عامّ (بمدلوله الالتزامی) دلالت دارد که زید فقیر نیست. در نتیجه پاسخ ایشان نیز این مشکل را حلّ نمی‌کند.

ج ۱۱۳ ۹۵/۰۲/۱۲

جواب سوم: ظهور تنجیزی عامّ، نفی واقع نمی‌کند

مدلول التزامی خطاب «یجب اکرام کل فقیر» این است که «من لایجب اکرامه فلیس بفقیر»، پس اگر دلیل وارد شود که «لایجب اکرام زید» نتیجه این می‌شود که زید فقیر نیست.

اما این مدلول در فرض خاصی محقق خواهد شد. یعنی اگر خطاب عامّ دارای مخصّصی نباشد، چنین مدلول التزامی وجود دارد. و اگر در واقع تخصیصی وجود داشته باشد، چنین مدلول التزامی ثابت نیست. آیا خطاب عامّ دارای تخصیص واقعی هست؟ این مطلب معلوم نیست، اما ظهور در عموم موجب نفی تخصیص است. ظهور، تخصیص را نفی تنجیزی می‌کند، نه اینکه نفی واقعی کند. به عبارت دیگر ظهور در عموم منجز است (یعنی اگر در واقع تخصیصی باشد، بر مخالفت با آن استحقاق عقاب نیست)، نه اینکه دلالت کند در عالم واقع تخصیصی نیست. زیرا فرض این است که تخصیص در واقع ممکن است. در نتیجه وقتی تخصیص در عالم واقع ممکن است، این مدلول التزامی ثابت نیست. یعنی با تمسّک به اصالة العموم تخصّص ثابت نمی‌شود.^۱

الفصل السادس: الفحص عن المخصّص

به نظر می‌رسد اتفاق نظر بین اعلام وجود دارد در اینکه حجّیت ظهور در عموم، بعد از فحص و عدم ظفر به مخصّص می‌باشد. یعنی اگر با ظهوری در کتاب یا سنت مواجه شویم، این ظهور حجّت نیست، بلکه بعد از فحص و عدم ظفر این ظهور در عموم حجّت خواهد بود. البته این مطلب در جایی است که احتمال تخصیص یا احتمال معرضیت تخصیص در مورد عامّ داده شود، اما اگر عامّی در معرض تخصیص نباشد نیازی به فحص نیست. ابتدا در مورد لزوم فحص و سپس در مورد مقدار فحص بحث خواهد شد.

۱. شهید صدر برای جواب از این وجه تمسّک به عامّ، توضیح بسیاری داده‌اند. محتمل است مراد ایشان همین جواب باشد، یعنی کلام ایشان قابل حمل بر این مطلب می‌باشد. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۳۵۶.

المقام الاول: لزوم الفحص

در مورد دلیل لزوم فحص برای حجّیت عامّ، وجوهی ذکر شده است که به سه وجه اشاره می‌شود:

وجه اول: اخبار لزوم تعلّم

جماعتی از اعلام مانند محقق خوئی فرموده‌اند دلیل عدم حجّیت عامّ قبل از فحص، آیات و روایات دالّه بر وجوب تعلّم است. برخی آیات و روایات دلالت دارند مکلف باید مسائل شرعی و حلال و حرام الهی را تعلّم کند، و اگر مکلفی در اثر عدم تعلّم مخالفت تکلیف نماید، در روز قیامت معذور نیست (بله اگر تعلّم کرده و اتفاقاً حکمی را ندانستند، در این صورت معذور هستند). عمده دلیل در بین این آیات و روایات، روایت «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» می‌باشد. مضمون روایت این است که در روز قیامت از واجب و حرام سوال می‌شود و اگر عبد بگوید نمی‌دانستم گفته می‌شود چرا تعلّم نکردی؟ از این اخبار فهمیده می‌شود نباید به اصول عملیه مانند براءت، و قاعده طهارت در شبهه حکمیه، و استصحاب در شبهه حکمیه، و یا به اصول لفظی مانند اصالة العموم، و اصالة الاطلاق، قبل از فحص رجوع کرد. در نتیجه این اصل‌های لفظی و عملی قبل از فحص حجّت نخواهند بود.^۱

مناقشه: اگر عامّ قبل فحص حجّت باشد، مصداق تعلّم خواهد بود

فرمایش ایشان در اصول عملیه صحیح است البته به بیانی که خواهد آمد. اما در اصول لفظیه صحیح نیست، زیرا مراد از تعلّم «تحصیل علم» نیست بلکه «تحصیل حجّت» است. اگر ظهور عامّ قبل از فحص حجّت باشد، تعلّم نیز محقّق شده است.

اخبار تعلّم دلالت بر حجّیت یا عدم حجّیت ظهور عامّ و سائر امور ندارد، یعنی این اخبار تعیین صغری نمی‌کنند، بلکه در فرض عدم تعلّم دلالت بر استحقاق عقاب دارند. بله اگر ظهور عامّ قبل تعلّم حجّت نباشد، نیاز به تعلّم و فحص هست. اما اخبار تعلّم نسبت به حجّت بودن یا نبودن اجماع یا قول لغوی یا ظهور عامّ یا مانند آن ساکت است. در نتیجه این دلیل وجوب فحص را ثابت نمی‌کند.

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۴۲۷: «الثانی: الآيات والروایات الدالتان علی وجوب التعلم والفحص، أما الاولى: فمنها قوله تعالى (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ومنها قوله تعالى (قُلْ لَا تَفَرِّقُوا بَيْنَ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَقَقَّهُوا فِي الدِّينِ) إلخ وغيرهما من الآيات. وأما الثانية: فمنها قوله (عليه السلام) (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِعَبْدِهِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ هَلَّا عَمِلْتَ؟ فَقَالَ: مَا عَلِمْتُ، فَيَقُولُ: هَلَّا تَعَلَّمْتَ) وغيرها من الروایات. ومن الواضح أَنَّ هذا الوجه لا يختص بموارد الرجوع إلى الاصول العملية بل يعم غيرها من موارد الرجوع إلى الاصول اللفظية أيضاً، ضرورة أَنَّهُ لَا يَكُونُ فِي الْآيَاتِ وَالرَّوَايَاتِ مَا يُوْجِبُ اخْتِصَاصَهَا بِهَا. فالنتيجة أَنَّهُمَا لَا تَخْتَصِمَانِ بِمُورَدٍ دُونَ مُورَدٍ وَتَدْلَانِ عَلَى وَجُوبِ التَّعْلُمِ وَالْفَحْصِ مُطْلَقاً، بلا فرق بين موارد الاصول العملية وموارد الاصول اللفظية، هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص».

وجه دوم: علم اجمالی

دلیل دیگری که برای وجوب فحص ذکر شده است، علم اجمالی است. در روایات و کتاب عموماتی وجود دارد که علم اجمالی به تخصیص بخشی از آنها محقق است، یعنی برخی ظهورها در عموم حجت نیست. در این صورت هیچ یک از عمومات قبل از فحص قابل تمسک نیست. زیرا علم اجمالی منجز است. به عنوان مثال فرض شود پنج نفر، پنج خبر آورده‌اند که علم اجمالی وجود دارد یکی از آنها ثقه نیست. در این صورت قول هیچ یک از آنها حجت نخواهد بود.

در نتیجه قبل از فحص علم اجمالی وجود دارد که تعدادی از این ظهورات حجت نیست. پس قبل فحص هیچیک از ظهورهای در عموم، حجت نخواهد بود.

مناقشه: با دستیابی به مخصّصاتی به مقدار معلوم اجمالی، فحص لازم نخواهد بود

این دلیل اشکالات عدیده ای دارد، که فقط به یک اشکال اشاره می‌شود. اگر به مقداری فحص شود که علم اجمالی منحل شود، بعد از آن فحص لازم نخواهد بود. به عنوان مثال علم اجمالی وجود دارد که بر بیست عموم از بین صد عموم تخصیص وارد شده است. در این صورت اگر با فحص، بیست مخصّص برای برخی از عمومات پیدا شود، نسبت به سائر عمومات فحص لازم نیست (نظیر اینکه علم به نجاست تعدادی لیوان از این صد لیوان وجود داشته باشد که یقیناً کمتر از ده تا نیست، که در این صورت اگر با فحص ده لیوان نجس پیدا شود، نسبت به سائر لیوان‌ها علم به نجاست وجود نخواهد داشت). زیرا در این موارد علم اجمالی منحل می‌شود. در نتیجه با فحص به مقدار معلوم اجمالی، نیازی به فحص باقی نخواهد ماند، لذا این بیان هم لزوم فحص را ثابت نمی‌کند.

وجه سوم: سیره عقلاء

مرحوم آخوند برای اثبات لزوم فحص به سیره عقلاء تمسک نموده‌اند، و برخی هم این وجه را قبول کرده‌اند. توضیح اینکه دلیل حجّیت ظهور سیره عقلاء است. در سیره عقلاء ظهوری که در معرض تخصیص است، قبل از

۱. مانند اینکه اولاً باید علم اجمالی به وجود مخصّص در بین اخبار ثقات باشد زیرا علم اجمالی به وجود مخصّص بین اخبار ضعاف و ثقات باهم منجز نیست، و چنین علمی یا وجود ندارد و یا بسیار کوچک خواهد بود؛ و ثانیاً باید علم به وجود مخصّص الزامی باشد زیرا اگر علم به وجود مخصّص ترخیصی باشد منجز نخواهد بود.

فحص حجّیت ندارد. «در معرض تخصیص» بودن به این معنی است که احتمال عقلائی وجود دارد که مخصّص بر عامّ وارد شده است. چنین ظهوری حجّت نیست مگر فحص شده و مخصّصی پیدا نشود.^۱

این سیره به وجدان عرفی وجود دارد، و به نظر می‌رسد دیگران هم این وجدان را دارند. این سیره جریان دارد حتی در جایی که علم اجمالی هم وجود نداشته باشد. در نتیجه اگر عمومی در معرض تخصیص باشد، قبل از فحص حجّت نخواهد بود.

مقام دوم: مقدار فحص

با توجه به دلیل لزوم فحص در مقام اول، مقدار فحص هم معلوم می‌شود. باید به اندازه‌ای فحص شود که عموم از معرض تخصیص خارج شود. یعنی احتمال تخصیصی که مورد اعتناء عقلاء است، باید از بین برود. این مقدار فحص لازم است، که این احتمال عقلائی از بین برود ولو احتمال نفسی باشد.

البته میزان فحص امری نسبی است. به عنوان مثال فحص در زمان شیخ انصاری، در زمان ما کافی نیست. زیرا اکنون وسائلی برای فحص است که در زمان شیخ نبوده است. در زمان ما هزار کتاب در مدت اندکی قابل فحص است، امّا در زمان شیخ مثلاً فحص ده کتاب ممکن است کافی باشد.

ج ۱۱۴ ۹۵/۰۲/۱۳

مقدار فحص به اندازه‌ای است که عقلاء به احتمال وجود مخصّص اعتناء نکنند.^۲ عقلاء در دو مورد اعتناء می‌کنند: اول در جایی که احتمال قوی وجود دارد که مخصّصی باشد؛ دوم در جایی که محتمل مهمّ است. در این دو مورد باید تا حدّی فحص شود که درجه احتمال بسیار ضعیف شود. البته در زمان ما، در کتب فقهی علاوه بر احادیثی که به طور یقینی مخصّص هستند، حتی احادیثی که شبهه مخصّصیت دارند هم ذکر شده‌اند. با توجه به این نکته به طور عادی با مراجعه به چندین کتاب فقهی اطمینان حاصل خواهد شد، که مخصّص دیگری نیست.

۱. کفایة الاصول، ص ۲۲۶: «فالتحقیق عدم جواز التمسک به قبل الفحص فیما إذا کان فی معرض التخصیص كما هو الحال فی عمومات الكتاب و السنة و ذلك لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقل من الشک کیف و قد ادعی الإجماع على عدم جوازه فضلا عن نفی الخلاف عنه و هو کاف فی عدم الجواز كما لا یخفی. و أما إذا لم یکن العام كذلك كما هو الحال فی غالب العمومات الواقعة فی السنة أهل المحاورات فلا شبهة فی أن السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصّص».

۲. در نظر عقلاء ملاک عدم حجّیت عامّ، وجود تخصیص واقعی است نه تخصیص در دسترس. پس در جایی که احتمال وجود مخصّص واقعی باشد امّا احتمال دست یافتن نیست، عامّ حجّت نخواهد بود. البته ملاک وجوب فحص احتمال دسترس است، لذا اگر احتمال دسترسی نباشد فحص هم واجب نخواهد بود.

الفصل السابع: الخطابات الشفاهیه

گاهی بیان احکام در خطابی است که دارای «اداة خطاب» است، مانند «یا ایها الناس» و «یا ایها المومنون» و «یا ایها الذین آمنوا». در این موارد آیا خطاب مذکور فقط شامل افراد در مجلس است، یا علاوه بر آنها شامل غائبین هم هست، و یا علاوه بر آن دو دسته شامل معدومین هم هست؟ به عبارت دیگر آیا این خطاب مختصّ حاضرین و یا موجودین است، یا اعمّ (از حاضرین و غائبین و معدومین) است؟ قدر متیقّن خطاب شامل حاضرین است، و اعمّ از آن موجودین بوده، و اعمّ از آن شامل معدومین هم خواهد شد.

مرحوم آخوند در این مسأله سه بحث را از هم تفکیک نموده‌اند: اول بحث امکان یا استحاله تکلیف معدومین (امکان تکلیف موجودین که واضح است، امّا تکلیف معدوم ممکن است؟)، که این بحث عقلی است؛ دوم بحث امکان یا استحاله تخاطب غیر حاضرین (امکان تخاطب افراد حاضر در مجلس که واضح است، امّا تخاطب افراد غائب ممکن است؟ تخاطب افراد معدوم که در آینده موجود می‌شوند، ممکن است؟)، که این بحث نیز بحثی عقلی است؛ سوم بحث از شمول عناوینی مانند «مومنون» و «ناس» و «کافرون» که بعد ادّاء تخاطب آمده‌اند، نسبت به افراد غایب و معدوم (شامل حاضرین که قطعاً هست، امّا شامل غائب یا معدوم هست؟)، که این بحث یک بحث اثباتی و لغوی است.^۱

بحث اول: تکلیف معدومین

بحث اول در این است که آیا تکلیف معدومین (که بعداً موجود خواهند شد) محال است یا ممکن؟ برای پاسخ به این سوال باید ابتدا حقیقت تکلیف را توضیح دهیم.^۲

۱. کفایة الاصول، ص ۲۲۸: «فاعلم أنه یمكن أن یكون النزاع فی أن التکلیف المتکفل له الخطاب هل یصح تعلقه بالمعدومین كما صح تعلقه بالموجودین أم لا أو فی صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبین عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب أو بنفس توجيه الکلام إلیهم و عدم صحتها أو فی عموم الألفاظ الواقعة عقیب أدّاء الخطاب للغائبین بل المعدومین و عدم عمومها لهما بقریة تلك الأدّاء. و لا یخفی أن النزاع علی الوجهین الأولین یكون عقلیاً و علی الوجه الأخير لغویاً».

۲. البته مبانی و نظرات مختلف بیان نمی‌شود بلکه فقط با توجه به مبنای مختار در حقیقت تکلیف بحث را ادامه می‌دهیم.

حقیقت تکلیف: طلب انشائی

حقیقت تکلیف همان «طلب انشائی» است. طلب عبارت از «السعی نحو المقصود» است، که گاهی تکوینی است یعنی در طول اعتبار و وضع نیست، مانند اینکه زید برای به دست آوردن آب به سمت مشرق حرکت کند؛ و گاهی تشریعی است یعنی در طول یک اعتبار است مانند اینکه بعد از وضع «هیئت امر»، خود این تلفظ مولی به هیئت امر مصداق طلب می‌شود. یعنی همین تلفظ سعی نحو المقصود است.^۱

زمان اتّصاف انشاء به «طلب»

طلب انشائی سه رکن دارد: طالب؛ مطلوب؛ مطلوب منه؛ زمانی طلب انشائی محقق می‌شود که سه رکن آن محقق شده باشند. به عنوان مثال اگر مولی به زید بگوید «اذهب»، مولی طالب است، و زید مطلوب منه است، و مطلوب ذهاب است. اما گاهی مولی انشاء طلب می‌کند بدون اینکه مطلوب منه در خارج وجود داشته باشد، مانند «ولد زید فلیصل»، در حالیکه زید فعلاً ولدی ندارد. این تلفظ مولی، انشاء طلب هست و طالب و مطلوب نیز وجود دارند، اما مطلوب منه وجود ندارد. در این صورت وقتی ولد در خارج محقق شود، مطلوب منه وجود پیدا می‌کند. در آن تحقّق مطلوب منه، انشاء مولی (که مصداق حقیقی طلب نبود)، متّصف به طلب انشائی می‌شود. در این زمان طلب فعلی می‌شود یعنی همان انشاء سابق مولی، اکنون متّصف به طلب انشائی می‌شود (نظیر اینکه زید شنبه تیری به عمرو بزند و عمرو در روز دوشنبه بمیرد. در روز دوشنبه صادق است که گفته شود «زید قاتل» و «عمرو مقتول»، اما در روز شنبه صادق نیست. قتل همان ضرب است که ظرف تحقّق ضرب شنبه است، اما ظرف اتّصاف ضرب به قتل، دوشنبه است. یعنی همان ضرب روز شنبه متّصف به قتل خواهد شد. در این موارد زید نه در روز شنبه و نه در روز دوشنبه عمرو را نکشته است! زیرا قتل زمان ندارد بلکه ضرب در زمانی و اتّصافش به قتل در زمان دیگری است. به عبارت دیگر در روز شنبه که عمرو زنده بود، و در روز دوشنبه هم زید در زندان به سر می‌برد. پس در مواردی که فعل در زمانی تحقّق یافته و در زمان دیگری متّصف به وصفی شود، فعل بما هو موصوف زمان ندارد).

در بحث ما هم «انشاء» قبل از وجود مکلف است، و اتّصاف آن انشاء به «طلب» بعد از وجود مکلف خواهد بود. زیرا زمانی که مطلوب منه محقق شود، اتّصاف محقق می‌شود. تکلیف هم همان طلب انشائی است.

۱. پس حقیقت تکلیف همان طلب انشائی است و حبّ و اراده در آن دخالتی ندارد. زیرا اگر عملی میغوض مولی باشد هم، با طلب انشائی مولی لازم الاتیان است.

این طلب انشائی نه در زمان انشاء و نه در زمان تحقق مکلف نیست. زیرا ذات انشاء قبل وجود مکلف، و اّصاف بعد از وجود مکلف است. پس طلب انشائی زمانی نیست.

جمع بندی بحث

اگر مراد از تکلیف معدومین، فقط انشاء تکلیف است، چنین امری ممکن است. اما اگر مراد از تکلیف معدومین، اّصاف انشاء به طلب (یعنی تحقق طلب انشائی) است، چنین امری قبل از وجود مکلفین ممکن نیست (حتی بعد از وجود مکلفین هم زمان طلب انشائی نیست). به هر حال مکلفین بعد از وجود، تکلیف فعلی دارند.^۱ به عبارت دیگر معدومین، تکلیف (طلب انشائی) ندارند، اما ذات طلب (انشاء) قبل از وجود مکلفین نیز محقق است. فقط اّصاف آن انشاء به طلب، در آن وجود مطلوب منه (مکلف با تمام قیود و شروط) خواهد بود.^۲ در نتیجه طالب و مطلوب در حین انشاء محقق هستند، و در آن تحقق مطلوب منه، طلب انشائی محقق می شود. زیرا بدون این سه رکن طلب انشائی محقق نیست. نسبت به هر مطلوب منه فعلی، یک اّصاف برای انشاء محقق می شود.

ج ۱۱۵ ۹۵/۰۲/۱۵

بحث دوم: تخاطب غائبین و معدومین

بحث عقلی دوم در این است که آیا تخاطب افراد غائب و معدوم ممکن است؟ غایب کسی است که موجود است اما حاضر در مجلس نیست، و معدوم کسی است که اکنون موجود نیست و بعداً موجود خواهد شد. برای جواب از این سوال، باید تخطاب معنی شود. «تخطاب» دارای سه معنی است:

الف. ممکن است مراد از آن «توجیه الکلام و الخطاب نحو الغیر» باشد به شکل اعمّ از اینکه شخص مخاطب این خطاب را متوجه شود یا نشود؛ در این صورت خطاب افراد غائب و معدوم ممکن خواهد بود. به عنوان مثال

۱. نظیر اینکه در مثال قتل، در روز دوشنبه صادق است گفته شود «قتل زید عمراً»، اما این صادق نیست که «قتل زید عمراً یوم السبت»، و یا «قتله یوم الاتین» زیرا قتل زمان ندارد. در مثال بحث ما هم، بعد از بلوغ مکلفین، صحیح است گفته شود «طلب منه الصلاة»، اما صادق نیست که گفته شود «طلب الیوم منه الصلاة» زیرا طلب زمانی ندارد.

۲. تکلیف فعلی همان مجعول است و مجعول اّصاف انشاء به طلب است.

۳. همین توضیح در مورد انحلال تکلیف هم کمک می کند. زیرا انشاء فقط یک انشاء است، اما به عدد افراد مطلوب منه اّصاف وجود دارد. نظیر اینکه زید یک تیر زده که به صد نفر اصابت کرده است، و این صد نفر یکی پس از دیگری می میرند. در این صورت یکی پس از دیگری اّصاف به قتل محقق می شود. یعنی ممکن است یک عمل اّصاف های متعدّد داشته باشد، و انحلال تکلیف به عدد مکلفین چیزی جز این نیست.

ممکن است شخص نائم یا حتی شجر و حجر را مورد خطاب قرار داد. بالاتر از آن حتی ممکن است شخصی که تحققش محال است مانند شریک الباری، مورد مخاطب قرار گیرد.

ب. ممکن است مراد از آن «توجیه الخطاب نحو الغیر» باشد به شکلی که مخاطب هرچند در مستقبل، این خطاب را متوجه شود؛ در این صورت هم خطاب افراد غائب و معدوم ممکن است. به عنوان مثال ممکن است امروز نامه‌ای خطاب به کسی که صد سال بعد خواهد آمد، نوشته شود.

ج. ممکن است مراد از آن «توجیه الکلام نحو الغیر» باشد به شکلی که مخاطب در همین زمان کلام را متوجه شود؛ در این صورت خطاب افراد غائب و معدوم محال است.

به هر حال مخاطبه یک معنای عرفی خاص ندارد بلکه ممکن است به هر یک از آن سه معنی باشد. در دو معنی اول مخاطب افراد غائب و معدوم ممکن، و در معنی سوم مخاطب آنها محال خواهد بود.

بحث سوم: شمول خطاب نسبت به معدومین و غائبین

بعد از اتمام دو بحث عقلی گذشته نوبت به بحث لغوی می‌رسد. بحث در این است که آیا عناوین بعد از اداة خطاب مانند «یا ایها الناس» شامل افراد غائب از مجلس خطاب، یا معدومین هم می‌شود؟ البته واضح است که اگر گفته شود «کل مومن فی الجنة» عنوان مومن در این عبارت شامل تمام مومنها خواهد شد، و مراد از آن همین مومنین حاضر در مجلس و یا مومنین موجود نیست. اما بحث در عناوینی مانند عنوان مومن نیست، بلکه بحث در عناوینی است که بعد از اداة مخاطب ذکر شده‌اند. ممکن است ذکر این عنوان بعد از اداة مخاطبه قرینه‌ای باشد که این عنوان شامل تمام افراد مومن نباشد.

به نظر می‌رسد مخاطب از عناوین قصدی است، یعنی قصد متکلم در آن دخیل است. یعنی مهم این است که متکلم چه قصدی دارد و در حال مخاطب چه کسی است؟ قصد هر کدام از غائبین و معدومین یا حاضرین ممکن است، و استعمال اداة مخاطبه مجازی نخواهد بود. به عنوان مثال استعمال در مواردی مانند «ایها الناس الذین یأتون فی آخر الزمان»، و «ایها الاولاد الی یوم القیامة»، استعمال مجازی نیست (اگر در وضع بالعلامیه، لفظ برای علامتی غیر از علامت موضوع له به کار رود، استعمال مجازی خواهد بود؛ مانند اینکه حرفی به معنای حرف دیگر به کار رود).

به هر حال اداة مخاطب برای مخاطب قرار دادن غیر به شکل اعم از اینکه مخاطب متوجه شود یا نشود، وضع شده‌اند. در نتیجه ممکن است در یک استعمال اداة مخاطب شامل غائبین و یا حتی معدومین نیز بشود.

الفصل الثامن: ثمرة البحث من الخطابات الشفاهية

برای بحث خطابات شفاهیه ثمراتی ذکر شده است.^۱ دو ثمره مهم وجود دارد که مرحوم آخوند هم همین دو ثمره را ذکر نموده‌اند، لذا همین دو ثمره مطرح خواهند شد:

ثمره اول: حجّیت خطاب (قرآنی) برای معدومین

ثمره اول این است که اگر این خطابات (قرآنی) شامل غائبین و معدومین باشد، نسبت به آنها هم حجّت است. اگر هم شامل آنها نباشد، حجّت نیست. یعنی در نظر کسی که قائل به تعمیم است خطابی مانند «اذا نودی للصلاة من يوم الجمعة فسعوا الى ذكر الله» برای غائب و معدوم هم حجّت است.^۲

اشکال در ثمره اول: مقدمات این وجه باطل است

مرحوم آخوند فرموده است این ثمره مبتنی بر دو مقدمه می‌باشد که هر دو مقدمه باطل هستند. مقدمه اول اینکه هر خطاب برای مقصود به افهام حجّت است، به عنوان مثال اگر مولی با زید تخاطب کند، خطاب او فقط برای زید حجّت است (همانطور که میرزای قمی فرموده‌اند)؛ مقدمه دوم اینکه این عناوین مخصوص مشافهین است (پس فقط مشافهین، مقصود به افهام خواهند بود و ما مخاطب نیستیم).^۳ پس خطابات می‌مانند «یا ایها الذین آمنوا» و «یا ایها الانسان» و «یا ایها الناس» فقط شامل حاضرین در مجلس است و فقط برای آنها حجّت است. اگر این دو مقدمه تمام باشد، ثمره صحیح است.

ایشان فرموده‌اند هیچیک از این دو مقدمه صحیح نیست. زیرا در مورد مقدمه اول، در بحث از حجّیت ظواهر ثابت خواهد شد که ظواهر هم برای مقصود به افهام و هم برای غیر مقصود به افهام، حجّت است. و در مورد مقدمه دوم، از روایات استفاده می‌شود خطابات قرآنی برای تمام مردم تا روز قیامت است، و مخصوص حاضرین یا موجودین نیست.^۴

۱. مرحوم آخوند ثمره بحث فصل قبل را در همان فصل ذکر نکرده، بلکه در فصل دیگری ذکر نموده‌اند. برای اینکه ترتیب فصول اشتباه نشود،

ما هم ثمره را در فصل دیگری مطرح می‌کنیم. کفایة الأصول، ص ۲۳۱.

۲. ممکن است گفته شود با الغای خصوصیت یا مانند آن خطاب شامل غائبین یا معدومین هم خواهد بود؛ اما جواب این است که در این صورت خطاب برای معدومین حجّت نشده است بلکه علم خارجی به وجود این تکلیف برای معدومین وجود دارد.

۳. مقرر: به عبارت واضح تر مقدمه دوم این است که مقصودین به افهام فقط مشمولین خطاب هستند.

۴. کفایة الأصول، ص ۲۳۱: «فصل ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان. الأولى حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين. وفيه أنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام وقد حقق عدم الاختصاص بهم ولو سلم فاختصاص المشافهين

جواب اشکال: ممکن است مقصود، مومنین زمان تشریع باشد

اشکال مرحوم آخوند به مقدمه اول مورد قبول است. یعنی در بحث حجّیت ظواهر خواهد آمد که هر خطاب هم نسبت به مقصودین و هم نسبت به غیر مقصودین به افهام، حجّت است.

اما در مورد مقدمه دوم، کلام ایشان صحیح نیست. زیرا همانطور که گفته شد خطاب حاضرین یا موجودین یا اعمّ از آنها و معدومین، وابسته به قصد متکلم است. در مورد آیات قرآن، این احتمال مردود است که متکلم از «ایها الناس» یا از «یا ایها الذین آمنوا» خصوص مشافهین و حاضرین در مجلس را اراده کرده باشد؛ و این احتمال نیز مردود است که متکلم کسانی را که در زمان نزول آیه ایمان آورده بودند، اراده کرده باشد؛ اما ممکن است مراد وی کسانی باشند که یا الآن مومن هستند و یا بعد از این تا عصر تشریع مومن خواهند شد (پس شامل زید که بعد از تشریع، ایمان آورده است نخواهد بود)؛ و این احتمال که مراد متکلم، تمام افراد (ناس یا مومن) تا روز قیامت باشد، نیاز به قرینه دارد. این مطلب که کدامیک از دو احتمال اخیر مراد است، نیاز به تتبع بیشتری دارد.

در نتیجه کلام مرحوم آخوند (که فرموده‌اند خطابات قرآنی برای تمام افراد مومن است)، صحیح نیست. البته ایشان برای این کلام خود به برخی اخبار استدلال نموده است. اما اگر چنین اخباری وجود داشته و معتبر هم باشند، به دو نکته در مورد آنها باید دقت شود: اول اینکه اگر فرض شود آیه شریفه ظهوری در تمام مومنین ندارد بلکه اخبار دلالت دارند که خطابات قرآنی برای تمام مومنین است، در این صورت شمول و عموم به دلیل آیه نخواهد بود بلکه به دلیل روایت است؛ نکته دوم اینکه اگر چنین اخباری وجود داشته باشد، فقط در آیات متضمن حکم تکلیفی، مفید هستند. یعنی در خطابی مانند «یا ایها الانسان» که حکم تکلیفی ندارد، نمی‌شود به روایات استدلال شود، زیرا بحث در حجّیت آیه است که حجّیت فقط در دائره تکالیف است.

در نتیجه هرچند مقدمه دوم استدلال ممکن است صحیح باشد، اما به دلیل اینکه مقدمه اول ناتمام است، این ثمره برای بحث خطابات شفاهیه تمام نخواهد بود.

ج ۱۱۶ ۹۵/۰۲/۱۸

بكونهم مقصودین بذلک ممنوع بل الظاهر أن الناس کلهم إلى يوم القيامة یكونون كذلك و إن لم یعمهم الخطاب كما یومیء إلیه غیر واحد من الأخبار».

۱. قرینه منفصل موجب ایجاد یا سقوط ظهور یک کلام نخواهد بود. پس اگر آیه فی نفسه ظهور نداشته باشد، این روایات موجب ایجاد ظهور برای آیه نخواهند بود.

ثمره دوم: اثبات تکلیف برای معدومین

ثمره دیگری که برای بحث خطابت شفاهیه ذکر شده است، این است که اگر تعمیم ثابت شود، تمسک به اطلاق یا عموم برای شخص غائب و معدوم هم ممکن خواهد بود، زیرا اطلاق شامل آنها هم هست. پس حکم شخص غائب و معدوم هم به مقتضای اطلاق آیه شریفه ثابت می‌شود. به عنوان مثال از «یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة، فسعوا الی ذکر الله» حکم وجوب نماز جمعه برای شخص غائب و معدوم هم ثابت می‌شود (ولو تشابه صنفی بین حاضر و بین غائب و معدوم نباشد)؛

اگر هم خطاب شامل شخص غائب و معدوم نشود و مختص مشافهین باشد، باز هم به کمک قاعده اشتراک حکم برای شخص غائب و معدوم ثابت است اما نمی‌شود به اطلاق آیه تمسک نمود. در این صورت دلیل قاعده اشتراک، اجماع و تسالم است که دلیلی لبی است. لذا تنها در احکامی قابل تمسک است که بین حاضر و بین غائب و معدوم تشابه صنفی باشد.^۱

در نتیجه تکلیف بنابر اختصاص خطاب به مشافهین، گاهی برای معدومین ثابت نیست.^۲

اشکال ثمره دوم: گاهی اطلاق همراه قاعده اشتراک، تکلیف را ثابت می‌کند

مرحوم آخوند فرموده‌اند این ثمره فی الجمله صحیح است، اما بالجمله صحیح نیست. در ثمره بیان شد در فرضی که خطابات مخصوص مشافهین باشد، اگر تشابه صنفی باشد به کمک قاعده اشتراک تکلیف برای معدومین هم ثابت است، اما اگر تشابه صنفی نباشد قاعده اشتراک نمی‌تواند تکلیف را برای معدومین ثابت نماید.

ایشان فرموده است در جایی که تشابه صنفی نیست، نیز گاهی با کمک قاعده اشتراک تکلیف ثابت است. اگر خصوصیت صنفی در معرض زوال باشد، می‌شود با کمک قاعده اشتراک تکلیف را برای معدومین ثابت نمود. به عنوان مثال در آیه شریفه وجوب حضور در نماز جمعه، اگر فرض شود خصوصیت «حضور پیامبر صلی الله علیه و آله» در این حکم دخیل است، در این صورت به اطلاق تمسک می‌شود یعنی مشافهین باید در نماز جمعه

۲. کفایة الاصول، ص ۲۳۱: «الثانیة صحة التمسک بإطلاقات الخطابات القرآنیة بناء علی التعمیم لثبوت الأحکام لمن وجد و بلغ من المعدومین و إن لم یکن متحدا مع المشافهین فی الصنف و عدم صحته علی عدمه لعدم کونها حیثیة متکفلة لأحکام غیر المشافهین فلا بد من إثبات اتحادہ معهم فی الصنف حتی یحکم بالاشتراك مع المشافهین فی الأحکام و حیث لا دلیل علیه حیثیة إلا الإجماع و لا إجماع علیه إلا فیما اتحد الصنف كما لا یخفی».

۳. مقرر: به عبارت واضح تر ثمره در جایی است که بین حاضرین و بین معدومین و غائبین تشابه صنفی نباشد، که در این صورت اگر قائل به تعمیم شویم تکلیف برای معدومین هم ثابت است؛ و اگر قائل به اختصاص خطاب به مشافهین شویم تکلیف حتی با قاعده اشتراک هم ثابت نیست.

حاضر شوند هر چند پیامبر در میان آنها نباشند. لذا تفاوتی بین زمان حضور و غیبت پیامبر نیست، و خصوصیت حضور ایشان دخیل در حکم نخواهد بود. در این موارد به کمک قاعده اشتراک، حکم لزوم حضور در نماز جمعه برای معدومین هم ثابت است.

بله در جایی که تشابه صنفی نیست و خصوصیت مشافهین زوال نداشته باشد، نمی‌توان به اطلاق تمسک نمود، لذا با کمک قاعده اشتراک هم تکلیف برای معدومین ثابت نیست. به عنوان مثال اگر احتمال عقلائی باشد که در حکم فوق خصوصیت «حضور معصوم» دخیل است^۱، نمی‌شود با کمک قاعده اشتراک حکم لزوم حضور در نماز جمعه را برای معدومین ثابت کرد. زیرا در این صورت آیه شریفه دارای اطلاقی نیست، به سبب اینکه این قید مضمون التحقق است (در مواردی که قید مضمون التحقق وجود دارد، نیاز به ذکر آن قید در لفظ نیست و در عین حال نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد)^۲. در نتیجه اگر خصوصیت صنفی قابل زوال باشد، ثمره ثابت نیست؛ اما در جایی که خصوصیت صنفی در معرض زوال نباشد، ثمره ظاهر می‌شود.

این فرمایش مرحوم آخوند متین است^۳.

الفصل التاسع: تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض الافراد

گاهی عامی وجود دارد و بعد از آن ضمیری به بعض افراد عام برمی‌گردد، مانند «و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ... و بعولتهن احق بردهن»^۴. در این آیه شریفه کلمه «المطلقات» ذکر شده است که دو ضمیر

۱. این خصوصیت زوال ندارد زیرا عصر حضور معصومین علیهم السلام در سال ۲۶۰ تمام شده است، در حالیکه مشافهین آیه شریفه همگی قبل از آن سال از دنیا رفته‌اند! لذا مشافهین در تمام زمان حیات خود، همگی در حضور معصوم بوده‌اند.

۲. کفایة الاصول، ص ۲۳۱: «و لا یذهب علیک أنه یمکن إثبات الاتحاد و عدم دخل ما کان البالغ الآن فاقدا له مما کان المشافهون واجدین له بإطلاق الخطاب إلیهم من دون التقیید به و کونهم كذلك لا یوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقید معه فیما یمکن أن یتطرق الفقدان و إن صح فیما لا یتطرق إلیه ذلك و لیس المراد بالاتحاد فی الصنف إلا الاتحاد فیما اعتبر قیدا فی الأحکام لا الاتحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بین الأنام بل فی شخص واحد بمرور الدهور و الأيام و إلا لما ثبت بقاعدة الاشتراک للغائبین فضلا عن المعدومین حکم من الأحکام. و دلیل الاشتراک إنما یجدي فی عدم اختصاص التکالیف بأشخاص المشافهین فیما لم یکونوا مختصین بخصوص عنوان لو [لم] یکونوا معنویین به لشک فی شمولها لهم أيضا فلو لا الإطلاق و إثبات عدم دخل ذاک العنوان فی الحکم لما أفاد دلیل الاشتراک و معه کان الحکم یعم غیر المشافهین و لو قیل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيدا».

۱. یعنی در تمام مواردی که تشابه صنفی نیست، ثمره وجود ندارد بلکه اگر خصوصیت هم در معرض زوال نباشد، ثمره ظاهر خواهد شد. پس در برخی موارد ثمره مورد قبول نیست یعنی در جایی که تشابه صنفی نباشد و خصوصیت در معرض زوال باشد. لذا فی الجملة ثمره مورد قبول است نه اینکه بالجملة ثمره باشد.

۲. سوره بقره (۲)، آیه ۲۲۸.

«بعولتهن» و «ردهن» به عام برمی گردد. طلاق دارای دو قسم بائن و رجعی است، و «المطلقات» در صدر آیه اطلاق دارد و شامل هر دو قسم مطلق می باشد («المطلقات» جمع محلی به «ال» است که نزد برخی عام است، و در نظر مختار مطلق است، اما در این بحث تفاوتی بین عنوان عام و مطلق نیست). در ذیل آیه «بعولتهن احق بردهن» به این معنی است که شوهرها حق رجوع دارند و عده منتفی است، که فقط شامل مطلق رجعی است، زیرا در طلاق بائن حق رجوع نیست. پس ضمیر بازگشت به برخی افراد مرجع خود دارد. در این موارد دو اصل لفظی وجود دارند که هر دو باهم قابل اخذ نیستند. اصل اول «اصالة الاطلاق» (یا «اصالة العموم») است که دلالت دارد مراد اعم از مطلق بائن و رجعی است؛ و اصل دوم «اصالة عدم الاستخدام» است که دلالت دارد ضمیر به تمام افراد مرجع برمی گردد. اگر به «اصالة الاطلاق» تمسک شود، موجب می شود ضمیر به برخی افراد عام برگردد که استخدام شده و اصل دوم کنار می رود. و اگر به «اصالة عدم الاستخدام» تمسک شود، موجب می شود که صدر آیه عام نباشد و اصل اول کنار می رود. در این موارد چه باید کرد؟

در این مساله سه قول وجود دارد: مرحوم میرزای نائینی فرموده اند باید به «اصالة الاطلاق» تمسک شود؛ محقق خوئی فرموده اند باید به «اصالة عدم الاستخدام» تمسک شود؛ و مرحوم آخوند فرموده اند به هیچیک از دو اصل نمی شود تمسک نمود، و خطاب از این ناحیه (عموم یا اطلاق در ناحیه صدر) مجمل است؛

ج ۱۱۷ ۹۵/۰۲/۱۹

نظر اول: عدم تقدّم یکی از دو اصل لفظی

مرحوم آخوند فرموده اند در این موارد، تمسک به این دو اصل صحیح نیست. اما به اصالة العموم نباید اخذ شود زیرا در کلام «ما یصلح للقربنية» وجود دارد، پس ظهور در عموم منعقد نیست هر چند ظهور در خصوص هم ندارد. بله قدر متیقن همان خصوص است اما ظهوری در خصوص نیست. و اما به اصل عدم استخدام نباید تمسک شود زیرا اصول لفظیه مانند «اصالة العموم» و «اصالة الاطلاق» و «اصالة عدم الاستخدام» مختص به جایی است که مراد جدی متکلم مشکوک باشد. به عنوان مثال اگر معلوم نباشد معنای حقیقی لفظ «اسد» اراده شده است یا معنای مجازی آن، در این صورت به «اصالة الحقیقة» اخذ شده و کلام متکلم حمل بر معنای حقیقی می شود. اما در جایی که مراد جدی معلوم است و شک در کیفیت استعمال وجود دارد، تمسک به اصول لفظیه جائز نیست. به عنوان مثال اگر معلوم باشد مراد از لفظ «اسد» رجل شجاع است، و شک وجود داشته باشد این استعمال حقیقی است یا مجازی، در این صورت تمسک به «اصالة الحقیقة» برای اثبات حقیقی بودن استعمال جائز نیست. زیرا عقلاء در محاورات خود اگر مراد متکلم معلوم نباشد، به این اصول لفظیه اخذ می کنند. پس اگر مراد متکلم معلوم

نباشد، به کمک اصل عدم استخدام مراد وی تشخیص داده می‌شود، اما در بحث ما مراد متکلم معلوم است، و شک در استفاده متکلم از استخدام وجود دارد، نمی‌شود با کمک اصل عدم استخدام ثابت نمود متکلم از استخدام استفاده نکرده است. در نتیجه در این موارد اصل عدم استخدام هم جریان ندارد.

وقتی هیچ یک از دو اصل جاری نباشند، کلمه «المطلقات» در صدر آیه شریفه مجمل شده، و ضمیر ذیل آیه شریفه نیز مجمل خواهد شد زیرا شک در استخدام در ضمیر وجود دارد. البته مراد متکلم از ضمیر واضح است زیرا طبق فرض مراد از «بعولتهن» شوهر زنانی است که مطلق رجعی هستند، زیرا قدر متیقن این است.^۱

نظر دوم: تقدّم «اصالة العموم»

مرحوم میرزای نائینی فرموده‌اند در این موارد اصالة العموم جاری شده و اصالة عدم استخدام جاری نخواهد شد. در آیه شریفه اگر اصالة العموم جاری شود کلمه «المطلقات» شامل مطلق رجعی و بائن خواهد شد. و در ضمیر (که مراد متکلم از آن معلوم است و کیفیت استعمال معلوم نیست) اصالة عدم الاستخدام جاری نیست. زیرا همانطور که مرحوم آخوند فرمودند مراد جدی معلوم است و در جایی که شک در کیفیت استعمال باشد اصل لفظی جاری نیست. در نتیجه «اصالة العموم» جاری خواهد شد زیرا معارضی ندارد. تنها معارض اصالة العموم، اصل عدم استخدام بود که جاری نیست. در نتیجه اصالة العموم بلامعارض جاری است.

پس از صدر آیه معلوم شد که اطلاق اراده شده است. اما نسبت به ذیل آیا استخدام واقع شده است؟ اگر ضمیر به تمام مطلقات برگردد، هرچند در ذیل آیه شریفه حق رجوع برای تمام مطلقات ثابت خواهد شد اما به واسطه اخبار تخصیص خواهد خورد (زیرا اخبار دلالت دارند مطلق بائن رجوع ندارد)؛ اگر هم ضمیر به خصوص مطلق رجعی برگردد، استخدام است. در هر دو صورت مراد جدی معلوم است و در ذیل آیه شریفه خصوص مطلق

۱. کفاية الاصول، ص ۲۳۳: «والتحقیق أن یقال إنه حیث دار الأمر بین التصرف فی العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمیر الراجع إلیه أو التصرف فی ناحية الضمیر إما بإرجاعه إلی بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلی تمامه مع التوسع فی الإسناد بإسناد الحكم المسند إلی البعض حقیقة و إلی الكل توسعا و تجوزا كانت أصالة الظهور فی طرف العام سالمة عنها فی جانب الضمیر و ذلك لأن المتیقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فی تعیین المراد لا فی تعیین کیفیة الاستعمال و أنه علی نحو الحقیقة أو المجاز فی الكلمة أو الإسناد مع القطع بما یراد كما هو الحال فی ناحية الضمیر. و بالجملة أصالة الظهور إنما یکون حجة فیما إذا شک فیما أريد لا فیما إذا شک فی أنه کیف أريد فافهم لكنه إذا انعقد للكلام ظهور فی العموم بأن لا یعد ما اشتمل علی الضمیر مما یکتنف به عرفا و إلا فیحكم علیه بالإجمال و یرجع إلی ما یقتضیه الأصول إلا أن یقال باعتبار أصالة الحقیقة تعبدا حتی فیما إذا احتف بالكلام ما لا یکون ظاهرا معه فی معناه الحقیقی كما عن بعض الفحول».

رجعی اراده شده است.^۱ اما در دوران بین این صورت، اصلی وجود ندارد که بین استخدام و تخصیص یکی را ترجیح دهد. در نتیجه در هر دو صورت مطلقات عام است، و ذیل ما یصلح للقرینه نیست.^۲

اشکال نظر دوم: وجود «ما یصلح للقرینه» در کلام

به نظر می‌رسد در این کلام مغالطه‌ای وجود دارد. زیرا استخدام خلاف اصل است و همین موجب خواهد شد که در ذیل آیه شریفه «ما یصلح للقرینه» وجود داشته و عمومی برای صدر آیه منعقد نشود. برای رهایی از این خلاف اصل (استخدام خلاف اصل است) دو راه وجود دارد: اول تخصیص ذیل آیه توسط اخبار؛ و دوم سقوط اصالة العموم؛ پس اینگونه نیست که در هر صورت عموم صدر آیه شریفه حفظ شود. بله اصالة العموم معارضی ندارد، و مرحوم آخوند هم ادعای تعارض نکرده است، بلکه ایشان ادعای دارند که در ذیل آیه شریفه «ما یصلح للقرینه» وجود دارد. ایشان جوابی از این اشکال نداده‌اند.^۳ پس ضمیر ممکن است استخدام باشد که خلاف ظاهر است، و ممکن است اصالة العموم جاری نباشد، در نتیجه ضمیر به لحاظ استخدام مجمل است.

۱. در صورت استخدام که ضمیر به خصوص مطلقات رجعی برگردد، واضح است که از ذیل فقط مطلق رجعی اراده شده است. و در صورتی که ضمیر به تمام مطلقات برگردد، از آنجایی که تخصیص کاشف از مراد جدی است معلوم می‌شود که مراد جدی همان مطلقات رجعی است.
۲. أجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۹۳: «(الثانی) انا و لو سلمنا كون العام المخصص مجازاً إلّا ان أصالة عدم الاستخدام انما تجری فیما إذا شک فی ما أريد بالضمیر بان یتردد امره بین ان یکون المراد به هو نفس ما أريد من مرجعه و ان یکون المراد به معنی آخر غیر ذلک المعنی سواء کان المعنیان کلاهما حقیقین أم کان کلاهما مجازین أم کان أحدهما حقیقاً و الآخر مجازاً و اما فیما إذا علم ما أريد بالضمیر و شک فی الاستخدام و عدمه لأجل الشک فیما أريد بالمرجع فلا مجال لجریان أصالة عدم الاستخدام أصلاً و علی ذلک فیما ان المراد بالضمیر فی محل الکلام معلوم و انما الشک فیما أريد بمرجعه لا تجری أصالة عدم الاستخدام فی نفسها و لو مع قطع النظر عن معارضتها بأصالة العموم».
۱. مقرر: به نظر می‌رسد مرحوم میرزا توجه به این اشکال داشته و از آن جواب داده‌اند: «بقی الکلام فیما توهم من عدم جریان أصالة العموم فی المقام لتوهم انه من قبیل اکتشاف الکلام بما یصلح للقرینه (و التحقیق) فساد هذا التوهم لأن الملاك فی باب اکتشاف الکلام بما یصلح للقرینه انما هو اشتمال الکلام علی لفظ مجمل من حیث المفهوم الأفرادی أو ترکیبی بحیث لو اتکل علیہ المولی فی مقام بیان مراده لما کان مخلاً بمراده کما فی لفظ الفساق الواقع فی قضیه أکرم العلماء الا فساقهم المردد امره بین ان یراد به خصوص مرتکبی الكبیره و ان یراد به الأعم منهم و من مرتکبی الصغیره و کما فی الاستثناء المتعقب لجمل متعدده المحتمل رجوعه إلی کلها و رجوعه إلی خصوص الأخيرة منها علی إشکال فی ذلک سیجیء بیانہ عن قریب إن شاء الله تعالی. و اما فی المقام فلا ریب فی ان الجملة المشتملة علی الضمیر انما هی متکلفه ببیان حکم آخر غیر الحکم الذی تکفلت ببیانہ الجملة المشتملة علی العام فلو کان المولی أراد من العام خصوص بعض افراده و اتکل فی بیان ذلک علی العلم بإرادة ذلک الخاص فی الجملة الأخری لکان مخلاً ببیانہ و علیہ فلا یصلح ذلک لکونه قرینه علی إرادة الخاص فتبقى أصالة العموم حیثئذ بلا مزاحم». أجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۹۵.

نظر سوم: تقدّم «اصالة عدم الاستخدام»

محقق خوئی فرموده است اصل عدم استخدام مقدّم است. یعنی از صدر آیه شریفه خصوص مطلقات رجعیه اراده شده و ضمیر ذیل آیه شریفه هم به همان خصوص برمی گردد. زیرا عرف در محاورات عرفیه در این موارد اصل عدم استخدام را مقدّم می کند.^۱

این استدلال فی نفسه قابل اشکال نیست زیرا در نهایت ممکن است گفته شود عرف چنین کاری نمی کند، که این ردّ کلام ایشان محسوب نخواهد شد. یعنی اگر هم شخصی در ارتکاز عرفی خود این امر را نیابد، ابطال دلیل ایشان نخواهد بود.

ایشان تبیینی برای این کار عرف نکرده اند، اما ممکن است اینگونه کلام ایشان را توجیه نمود که استخدام بسیار غیر عرفی است. هرچند اراده خصوص از عامّ هم غیر عرفی است اما استخدام غیر عرفی تر است. در چنین مواردی عرف حمل بر چیزی می کند که کمتر غیر عرفی باشد.

اشکال نظر سوم: وجود «ما یصلح للقرینه»

هرچند در اصل فرمایش ایشان اشکال نیست اما در کنار کلام ایشان نقاط قابل تأملی وجود دارد: اول اینکه با قبول اینکه عرف در این موارد استخدام را قبول نمی کند، اما ممکن است اصالة العموم را هم کنار نگذارد. یعنی ایشان علاوه بر ادّعای مذکور باید ادّعای دیگری نماید که عرف اصالة العموم را هم در این موارد ساقط می داند.^۲ در نتیجه در عین حال که اصل عدم استخدام مقدم است، ممکن است اصالة العموم هم جاری شده اما در ذیل آیه شریفه قائل به تخصیص شد. به عبارت دیگر مراد جدی مطلق رجعی است، که این با تخصیص هم می سازد.

دوم اینکه ایشان جواب اشکال مرحوم آخوند را نداده اند که اصول لفظیه در شک در کیفیت استعمال جاری نیست.

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۴۴۶: «ولکن الظاهر بحسب ما هو المرتکز فی أذهان العرف فی أمثال المقام هو تقدیم اصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن اصالة العموم، بل الأمر كذلك بنظرهم حتی فیما إذا دار الأمر بین رفع اليد عن اصالة عدم الاستخدام ورفع اليد عن ظهور اللفظ فی کون المعنی المراد به المعنی الحقيقي، یعنی یلزم فی مثل ذلك أيضاً رفع اليد عن ظهور اللفظ فی إرادة المعنی الحقيقي وحمله علی إرادة المعنی المجازی، مثلاً فی مثل قولنا: رأیت أسداً وضربته یتعیّن حمله علی إرادة المعنی المجازی وهو الرجل الشجاع إذا علم أنه المراد بالضمیر الراجع إلیه».

۱. مقرر: با توجه کلام محقق خوئی به نظر می رسد ایشان چنین ادّعایی نیز دارند، که کلام ایشان خواهد آمد.

و سوم اینکه اشکال اول مرحوم آخوند هم جواب داده نشد که در آیه شریفه «ما یصلح للقرینیه» وجود دارد. مرحوم آخوند ادعای تعارض ندارند بلکه «ما یصلح للقرینیه» را ادعا فرمودند.^۱

ج ۱۱۸ ۹۵/۰۲/۲۰

جمع بندی: عدم تقدّم یکی از دو اصل لفظی

با توجه به بررسی سه قول موجود در مسأله، نتیجه تبعیت از مرحوم آخوند خواهد شد. یعنی صدر آیه اجمال دارد که معلوم نیست خصوص رجعیه اراده شده است یا اعمّ از بائن، و در ذیل نیز هرچند مراد جدی معلوم است که رجعیه است، اما در کیفیت استعمال اجمال هست (وقوع یا عدم وقوع استخدام معلوم نیست). پس به طور کلی در این بحث تابع مرحوم آخوند خواهیم بود، البته در مثال این بحث نکته‌ای وجود دارد که خواهد آمد.

تنبيهان

بعد از پایان بحث در فصل نهم نیاز است به دو امر تنبّه داده شود:

اول: حقیقت استخدام

در مورد حقیقت استخدام^۲ بیانات مختلفی وجود دارد. از کلام محقق خوئی استفاده می‌شود «استخدام یعنی ضمیر به بعض افراد مرجع برگردد»، به عنوان مثال در جمله «یجب اکرام العالم، و یجوز تقلیده» اگر در جمله اول تمام علماء و در جمله دوم برخی از علماء یعنی فقهاء مراد باشد، استخدام تحقق یافته است. از کلمات شهید صدر

۲. مقرر: به نظر می‌رسد محقق خوئی جواب اشکال اول و سوم را بعد از نقل کلام مرحوم نائینی داده‌اند: «وَأَمَّا مَا أَفَادَهُ (قدس سره) مِنْ أَنَّ الْمَقَامَ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي كِبَرِي احْتِفَافِ الْكَلَامِ بِمَا يَصْلَحُ لِلْقَرِينَةِ وَإِنْ كَانَ تَامًا كَمَا عَرَفْتَ تَفْصِيلَهُ بِشَكْلِ مَوْسَعٍ فِي ضَمَنِ كَلَامِهِ (قدس سره) إِلَّا أَنَّ هُنَا نَكْتَةً أُخْرَى وَهِيَ تَمْنَعُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِأَصَالَةِ الْعُمُومِ، وَتِلْكَ النُّكْتَةُ هِيَ الَّتِي أَشْرَحْنَا إِلَيْهَا سَابِقًا مِنْ أَنَّ الْمُرْتَكِزَ الْعَرَفِيَّ فِي أَمْثَالِ الْمَقَامِ هُوَ الْأَخْذُ بِظَهْوَرِ الْكَلَامِ فِي اتِّحَادِ الْمُرَادِ مِنَ الضَّمِيرِ مَعَ مَا يَرْجِعُ إِلَيْهِ وَرَفْعُ الْيَدِ عَنْ ظَهْوَرِ الْعَامِ فِي الْعُمُومِ، يَعْنِي أَنَّ ظَهْوَرِ الْكَلَامِ فِي الْإِتِّحَادِ يَكُونُ قَرِينَةً عَرَفِيَّةً لِرَفْعِ الْيَدِ عَنْ أَصَالَةِ الْعُمُومِ، إِذْ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ أَصَالَةَ الْعُمُومِ إِنَّمَا تَكُونُ مُتَبَعَةً فِيمَا لَمْ تَقُمْ قَرِينَةً عَلَى خِلَافِهَا، وَمَعَ قِيَامِهَا لَا مَجَالَ لَهَا». محاضرات فی أصول الفقه، ج ۴، ص ۴۴۹. البته استاد دام ظلّه در جلسه بعد قبول نمودند که تأمل سوم در کلام محقق خوئی راه ندارد زیرا ایشان اصالة به العموم تمسک نکرده‌اند تا نیاز باشد از وجود «ما یصلح للقرینیه» پاسخ دهند.

۱. جایگاه بحث از حقیقت استخدام در این بحث نیست، اما از آنجایی که معلوم نیست فرصت دیگری برای بیان استخدام باشد (یعنی جایگاه واضحی در علم اصول ندارد)، در این بحث مطرح خواهد شد.

نیز استفاده می‌شود «الاستخدام هو رجوع الضمير الى بعض مدلول مرجعه». به نظر می‌رسد این دو تعریف تام نیستند.

به هر حال برای توضیح استخدام نیاز است توضیح داده شود مرجع ضمیر در حقیقت چیست؟ به عنوان مثال در «رایت رجلا و اکرمته» مرجع ضمیر همین لفظ «رجل» است که تلفظ شده، یا معنای آن یا مفهوم آن یا مصداق آن؟ ابتدا به این سوال پاسخ داده و سپس حقیقت استخدام توضیح داده می‌شود:

حقیقت مرجع ضمیر

برای توضیح اینکه ضمیر به چه چیزی برمی‌گردد، نیاز است ابتدا دو مقدمه بیان شوند:

مقدمه اول: حقیقت ضمیر

به نظر ما ضمائر مانند اسم اشاره هستند یعنی ضمیر هم برای اشاره به کار می‌رود که مشار الیه آن همان مرجع است. البته پاره‌ای از ضمائر یعنی ضمائر خطاب و متکلم، نیاز به مرجع ندارند (بلکه مانند اسم اشاره عمل می‌کنند که اشاره به حاضر دارند). اما با ضمائر غائب، به مرجع ضمیر اشاره می‌شود.

مقدمه دوم: محکی در الفاظ دارای وضع بالتسمیه

در هر کلام عناوین اسمی (یعنی الفاظی که وضع بالتسمیه دارند) اشاره به امری دارند که به آن «محکی» می‌گوییم. محکی می‌تواند افراد، یا مفهوم، یا معنی، یا فرد مردد، یا غیر آنها باشد.

نتیجه: ضمیر اشاره به محکی مرجع دارد

با توجه به دو مقدمه فوق، ضمیر اشاره به مرجع دارد. اما اشاره به عنوان یا معنی یا مفهوم یا مصداق مرجع ندارد، بلکه اشاره دارد به محکی همان عنوان اسمی که مرجع ضمیر است. به عنوان مثال در جمله «الانسان یموت ثم یبعث»، ضمیر «هو» مستتر در «یبعث» اشاره به محکی لفظ «الانسان» دارد (که همان افراد انسان است). در نتیجه ضمیر غائب برای اشاره به محکی عنوان اسمی (مرجع خودش) وضع شده است.

استخدام ضمیر

با توجه به توضیحی که در مورد مرجع ضمیر داده شد، به توضیح استخدام ضمیر پرداخته می‌شود. اگر بین محکی عنوان اسمی (مرجع ضمیر) و چیزی که ضمیر به لحاظ آن به مرجع برمی‌گردد، تفاوت وجود داشته باشد، «استخدام» محقق است. البته استخدام انحایی دارد:

الف. گاهی با اینکه عنوان اسمی (مرجع ضمیر) دارای محکی است، اما با ضمیر به محکی دیگری از آن اشاره می‌شود. به عنوان مثال در «الانسان نوع من انواع الحيوان و هو يموت» محکی «الانسان» در جمله اول همان معنی و طبیعت انسان است، در حالیکه ضمیر به اعتبار افراد به آن برمی‌گردد.

ب. گاهی محکی عنوان اسمی (مرجع ضمیر) تمام افراد است، اما ضمیر به لحاظ برخی افراد به آن برمی‌گردد. این نوع از استخدام رائج تر و عرفی تر است. به عنوان مثال در «يجب اكرام العلماء و يجوز تقليدهم» محکی علماء در جمله اول تمام افراد است، اما ضمیر جمله دوم به لحاظ برخی افراد به آن برمی‌گردد (یعنی به علمای فقیه برمی‌گردد).

ج. گاهی محکی عنوان اسمی (مرجع ضمیر) یک فرد است در حالیکه ضمیر به لحاظ فرد دیگر به آن برمی‌گردد. این قسم از استخدام غیر عرفی تر و دورتر از ذهن است. به عنوان مثال در «رايت رجلا و اكرمته» که محکی «رجل» در جمله اول زید است، در حالیکه ضمیر جمله دوم به لحاظ «عمرو» به آن برمی‌گردد.

د. گاهی در مشترک لفظی، محکی عنوان اسمی (مرجع ضمیر) یک معنای لفظ است، اما ضمیر به لحاظ معنای دیگر به آن برمی‌گردد. این قسم از استخدام از قسم قبل هم غیر عرفی تر است. به عنوان مثال در «اشتریت عینا و اعطيته للفقیير» که محکی «عین» در جمله اول طلا است در حالیکه ضمیر در جمله دوم به لحاظ معنای دیگر «عین» یعنی نقره به آن برمی‌گردد.

بررسی نظر محقق خوئی و شهید صدر

به نظر می‌رسد محقق خوئی به قسم رائج (قسم دوم استخدام) نظر داشته‌اند، لذا تعریف ایشان فقط شامل آن قسم است.

و اما در کلام شهید صدر دو احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه مراد ایشان از «بعض مدلوله» همان مدلول تصویری باشد. در این صورت اشکال واضحی در کلام ایشان هست که در «اکرم العالم و قلده»، مدلول عالم در جمله اول همان تصور عالم است، در حالیکه معنی ندارد ضمیر به بعض آن تصور برگردد؛ احتمال دوم در کلام ایشان این است که مراد مدلول تصدیقی باشد. در این صورت کلام ایشان به کلام محقق خوئی برمی‌گردد، زیرا

مدلول تصدیقی در کلام به معنای افراد به حمل شائع به کار می‌رود. لذا همان اشکال (که فقط یک قسم از اقسام استخدام بیان شده است) در کلام ایشان هم خواهد آمد.

دوم: معنای آیه شریفه

به نظر می‌رسد در خصوص این آیه شریفه دو احتمال وجود دارد. البته احتمالات دیگری هم وجود دارد اما این دو احتمال قریب است:

احتمال اول اینکه (با توجه به نظر مختار) در صدر آیه «المطلقات» مجمل می‌شود یعنی ممکن است عام یا خصوص رجعیات باشد. در ذیل نیز هرچند مراد جدی از ضمیر همان رجعیات است، اما از نظر کیفیت استعمال مجمل است.

احتمال دوم اینکه در صدر آیه شریفه مراد از «مطلقات» عموم است، و در ذیل نیز مراد از ضمیر همان عموم است. اما مراد از «بعولتهن» شوهر بالفعل است که در طلاق بائن شوهر بالفعل وجود ندارد، زیرا «بعل» به معنای متکفل و سرپرست است (دقت شود در آیه شریفه نامی از «زوج» نیست بلکه «بعل» آمده است). در نتیجه معنای آیه شریفه اینگونه است که هر مطلقه ای وجوب عده دارد اما هر شوهری حق رجوع دارد که شوهر فقط در مطلقات رجعی وجود دارد. نظیر «اکرم العلماء و اولادهم» که ضمیر به همه علماء برمی‌گردد اما در خارج فقط نصف علماء دارای فرزند هستند. در بحث ما هم هرچند ضمیر به همه مطلقات برمی‌گردد اما فقط مطلقات رجعی دارای شوهر هستند. زیرا با وجود اینکه صیغه طلاق جاری شده است، اما بینونت بعد از اتمام عده حاصل می‌شود. شاهد اینکه در طلاق رجعی باید شوهر نفقه دهد، اما در طلاق بائن وجوب نفقه نیست. و یا در طلاق رجعی التذاذات جائز است اما در طلاق بائن جائز نیست. با این احتمال هر دو اصل لفظی (اصالة العموم و اصالة عدم الاستخدام) جاری شده‌اند.

ج ۱۱۹ ۹۵/۰۲/۲۱

الفصل العاشر: تخصیص العام بالمفهوم

گاهی خطاب عامی منطوق است، و خطاب خاصی وجود دارد که رابطه مفهوم آن با خطاب قبل، عموم و خصوص مطلق است.^۱ بحث در این است که آیا در این صورت تخصیص محقق می‌شود؟ به عنوان مثال «اکرم کل فقیر» عام است، و خطاب دوم «اکرم الفقیر ان کان عادلاً» می‌باشد. منطوق دلیل دوم دلالت بر اکرام فقیر عادل

۱. این بحث بنابر این است که جمله شرطیه دارای مفهوم باشد.

دارد، و مفهوم آن دلالت بر عدم اکرام فقیر فاسق دارد. خطاب اول که عام است با منطوق خطاب دوم تنافی ندارد، بلکه با مفهوم خطاب دوم تنافی دارد. آیا مفهوم خطاب دوم موجب تخصیص خطاب عام است؟ در این مسأله چندین قول است که عمده دو قول تخصیص و عدم تخصیص است.^۱

قول اول: عدم تخصیص

نظر اول این است که مفهوم نمی تواند موجب تخصیص منطوق شود، یعنی در این موارد خطاب عام بر مفهوم مقدم است. پس مفهوم الغاء شده و تمسک به خطاب عام می شود، که در مثال مذکور فقیر فاسق هم واجب الاکرام خواهد بود.

این قول نسبت به برخی قدمات داده شده است، اما قول غیر مشهوری است. دلیل تقدّم خطاب عام این است که دلالت خطاب عام بر عموم «بالمنطوق»، و دلالت خطاب خاص «بالمفهوم» است. ظهوری منطوقی اقوی از ظهوری مفهومی است. در نتیجه ظهور عام اقوی است. با ضمیمه این کبری که در تعارض بین ظاهر با نص یا اظهر، ظاهر کنار گذاشته می شود، نتیجه تقدّم خطاب عام بر خاص خواهد شد.

اشکال قول اول: عدم تقدّم اظهر یا نص بر ظاهر

تنها اشکال این بیان، یک اشکال مبنایی است. در بحث تعارض ادله در جمع عرفی خواهد آمد که تقدّم نص یا اظهر بر ظاهر مورد قبول نیست. اگر هم خطاب خاص بر خطاب عام مقدم است از باب قرینیت است، نه اینکه اظهریت موجب تقدّم شود.^۲

قرینه گاهی شخصی و گاهی عرفی یا نوعی است. در باب محاورات عرفیه، عموم و خصوص امری متعارف است. یعنی در مواردی سخن به نحو عموم می آید در حالیکه قصد جدی عموم نبوده، و خاص بعد از آن ذکر می شود. این روش متعارف، قرینه است بر این که اگر یک خطاب عام و یک خطاب خاص باشد، خطاب خاص مقدم شود. به عبارت دیگر این روش مباحثه و بحث است که ابتدا قاعده ای کلی بیان شده، سپس استثنای آن گفته شود. در تعلیم هم اینگونه است در حالیکه معلّم از ابتدا استثناء را می داند، مانند اینکه گفته شود از تمام کتاب

۲. زیرا اقوال دیگر تفصیل در این مسأله نیست، بلکه به لحاظ امر دیگری تفصیل داده شده است. به عنوان مثال یک قول تفصیل است بین اینکه دلالت خطاب خاص بالوضع باشد یا بالاطلاق باشد، که این ربطی به اصل بحث ندارد.

۱. یعنی اصل اینکه مدلول منطوقی اقوی از مدلول مفهومی است مورد قبول است. زیرا با مبنای مختار در بحث مفهوم، واضح است که مفهوم مدلول کلام نیست بلکه مدلول تکلم است، لذا ضعیف تر از منطوق است (زیرا فعل از کلام مبهم تر است). با مبنای مشهور نیز مفهوم مدلول التزامی است، که ضعیف تر از مدلول منطوقی خواهد بود.

امتحان گرفته می‌شود و در مدت نزدیک امتحان گفته شود از جلد دوم کتاب امتحان گرفته می‌شود! این روش در این مورد دارای این حکمت است که کل کتاب خوانده شود. لذا در مواردی از این روش استفاده می‌شود، اما در تمام موارد بیان عام و سپس خاص عرفی نیست، مانند اینکه گفته شود «تمام روزهای ماه رمضان روزه گرفتم» و سپس گفته شود «پنج روز از ماه رمضان روزه نگرفته‌ام»، که خطاب دوم تکذیب خطاب اول است.^۱

به هر حال در مواردی که قرینه عرفیه وجود دارد، خطاب خاص از باب قرینیت بر عام مقدم می‌شود. زیرا در باب محاورات باید به روش عرفی سخن گفته شود، و در این صورت کلام فهمیده شده و متکلم مورد مذمت نخواهد بود. اما اگر هر کس روش خود را به کار ببرد (از قرائن شخصیه استفاده کند)، تفهیم و تفهم محقق نخواهد شد. پس باید وحدت رویه باشد تا اختلال نظام تفهیم و تفهم نشود.

قول دوم: تخصیص

در مقابل قول اول برخی قائل به جواز تخصیص خطاب عام توسط مفهوم شده‌اند. زیرا در بحث مذکور، سه دلالت وجود دارد: مدلول عام؛ و مدلول منطوقی خاص؛ و مدلول مفهومی خاص؛ در بین این سه مدلول، تعارض فقط بین دو مدلول عام و مدلول مفهومی خاص می‌باشد. یعنی مدلول منطوقی خاص طرف تعارض نیست. در این صورت اگر خطاب عام مقدم شود و مفهوم خاص را ساقط کند، باید منطوق خاص نیز ساقط شود. زیرا مفهوم مدلول تبعی است (یعنی سعه و ضیق مفهوم وابسته به منطوق است)، و برای سقوط مفهوم باید منطوق ساقط شود. این در حالی است که منطوق خطاب خاص طرف تعارض نیست، پس دلیلی برای سقوط منطوق خطاب خاص نیست. وقتی تقدّم خطاب عام ممکن نیست، باید مفهوم مقدم شده و خطاب عام را تخصیص بزند.

اشکال قول دوم: سرایت تعارض به منطوق خاص

به نظر می‌رسد دلیل مذکور تمام نیست. زیرا اگر منطوق تعارض نداشته و طرف تعارض نباشد، مفهوم هم تعارضی نخواهد داشت. در بحث مفهوم گفته شده کلامی دارای مفهوم است که منطوق آن دلالت بر علیّت انحصاری داشته باشد. در مثال مذکور باید منطوق خطاب خاص دلالت بر علیّت انحصاری عدالت برای وجوب اکرام داشته باشد، تا خطاب خاص دلالت بر مفهوم نماید. در این صورت منطوق خطاب خاص (اینکه عدالت علت منحصره وجوب اکرام است)، با اطلاق خطاب عام (وجوب اکرام فقیر چه فاسق باشد چه عادل باشد)، تعارض دارند. یعنی

۲. به هر حال در جایی که نکته‌ای وجود دارد، بیان عام و سپس خاص آن، عرفی است. در خطابات تبلیغی نوعاً این نکته وجود دارد و تخصیص متعارف است.

منشأ تعارض مفهوم خاص با عام، همان منطوق خاص است. در نتیجه منطوق خاص هم طرف تعارض است، لذا سقوط منطوق خاص در تعارض ممکن است.

علاوه بر اینکه وقتی تقدّم عام دارای محذوری باشد، نتیجه اش تقدیم خاص نیست. زیرا ممکن است هر دو با هم تعارض کرده و تساقط نمایند.

نظر مختار: تخصیص به دلیل قرینیت

به نظر می‌رسد در این موارد تخصیص منطوق خطاب عام توسط مفهوم خطاب خاص نیز ممکن است. وجه تقدیم مفهوم خطاب خاص بر خطاب عام، همان قرینیت عرفیه است. یعنی در محاورات یک روش وجود دارد که خطاب خاص بر خطاب عام مقدّم می‌شود.

الفصل الحادی عشر: تعقب الاستثناء لجمل متعدّدة

اگر چند جمله وجود داشته، و بعد از آنها استثنائی ذکر شود، آیا این استثناء از جمله اخیر است یا از تمام جملات استثناء شده است؟ این بحث، صغروی است که در این موارد ظهور در چه چیزی دارد، به عنوان مثال در جمله «اکرم الهاشمیین و اکرم الشیوخ و اکرم العلماء الا الفساق» آیا فقط از جمله اخیر استثناء شده است یا از تمام جملات استثناء شده است؟

اقول در مسأله

در این مسأله چهار قول وجود دارد: اول اینکه ظهور در این دارد که استثناء از جمله اخیر است؛ دوم اینکه ظهور در این دارد که استثناء از تمام جملات است؛ سوم اینکه ظهوری در هیچیک ندارد لذا مجمل است، هرچند قدر متیقّن استثنای جمله اخیر است؛ چهارم قول به تفصیل است که بین متأخرین معروف است.

ج ۱۲۰ ۹۵/۰۲/۲۲

اگر چهار عنوان مطلق یا عام باشد که بعد از آنها استثنائی ذکر شده است، آیا استثناء از عنوان اخیر است یا تمام عناوین؟ قول چهارم یعنی قول مشهور بین متأخرین تفصیل است:

گاهی دو عنوان مذکور در دو جمله از نظر موضوع و محمول متفاوت هستند، مانند «اکرم العلماء و اکرم الشیوخ الا فساق»^۱. در این صورت ظهور کلام در استثناء از عنوان اخیر است. یعنی در مثال مذکور فقط از شیوخ استثناء شده، و شیوخ فاسق وجوب اکرام ندارند، اما علمای فاسق هم وجوب اکرام دارند.

گاهی دو عنوان مذکور در دو جمله از نظر محمول یا موضوع تفاوتی ندارند، که در این صورت ظاهر کلام استثنای از تمام عناوین است. در این حالت تفاوتی نیست که موضوع در دو جمله واحد و محمول در آنها متفاوت باشند مانند «اکرم العلماء و قلّدهم الا فساق»، و یا موضوع در دو جمله، متعدّد و محمول در آنها واحد باشد مانند «اکرم العلماء و الشیوخ الا فساق»، یعنی در هر دو حالت استثناء از تمام عناوین است.

دلیل قول به تفصیل

مرحوم شهید صدر قول به تفصیل را قبول نموده و وجهی برای آن بیان نموده‌اند. ایشان ابتدا برای صورت اول که از نظر موضوع و محمول تفاوت وجود دارد، و سپس برای صورتی که از نظر موضوع واحد و محمول مختلف است، و در آخر هم برای صورتی که محمول واحد و موضوع متفاوت است، استدلال نموده‌اند:

صورت اول: موضوع متعدّد و محمول معتدّد

ایشان فرموده است در جمله «اکرم العلماء و اکرم الشیوخ الا فساق» که از نظر موضوع و محمول متفاوت هستند، با استفاده از یک نکته ثبوتی و یک نکته اثباتی، مدّعا ثابت است. در نظر ایشان تمام حروف وضع برای نسبت شده است. حروف استثناء برای نسبت اخراجیه وضع شده است. در جمله مذکور یک نسبت استثنائیه وجود دارد. زیرا اگر دو نسبت استثنائیه باشد، استعمال حروف استثناء در اکثر از معنی واحد خواهد شد که ممکن نیست. پس یک استثناء وجود دارد. در صورتی که این استثناء از هر دو جمله باشد یعنی «الّا» در جامع بین نسبت استثنائیه از علماء و نسبت استثنائیه از شیوخ استعمال شده باشد، محال است زیرا نسبت دائماً جزئی است و جامع

۱. در این دو جمله واضح است که موضوع مذکور در دو جمله یعنی علماء و شیوخ متفاوت هستند، و محمول در آنها نیز متفاوت است زیرا هرچند به لحاظ ذات هر دو وجوب اکرام هستند، اما وجوب اکرام در جمله اول غیر از وجوب اکرام در جمله دوم است. یعنی در صورتی محمول در دو جمله واحد است که یک وجوب اکرام برای هر دو باشد مانند «اکرم العلماء و الشیوخ».

ندارد (اگر «الّا» به معنای جامع باشد، معنایش اسمی خواهد بود). اگر هم جامع در ناحیه مستثنی منه لحاظ شود، یعنی یک استثناء از جامع بین علماء و شیوخ باشد، جواب این است که در کلام چنین جامعی اعتبار نشده است.^۱ در نتیجه اولاً یک استثنای واحد در کلام وجود دارد؛ و ثانیاً از یکی از دو عنوان قبل استثناء شده است (نه از هر دو عنوان)؛ سوال این است که از کدام عنوان استثناء شده است؟ ظهور کلام در استثناء از عنوان دوم است زیرا این استثناء جزء جمله دوم است نه جمله اول. به عبارت دیگر بسیار خلاف ظاهر است که استثناء فقط از عنوان اول باشد اما بعد از عنوان دوم ذکر شود.^۲

اشکال: ظهور کلام در استثناء از عنوان اخیر

در مقدمات فرمایش ایشان مباحث مبنایی وجود دارد. مبانی ایشان مورد قبول نیست زیرا معانی حرفیه، وضع برای نسبت نشده‌اند، و نسبت اخراجیه در عالم واقع وجود ندارد. با غضّ نظر از مباحث مبنایی هم کلام ایشان تمام نیست. در ناحیه مستثنی همیشه یک ضمیر وجود دارد که گاهی مذکور و گاهی مقدّر است.^۳ با توجه به این نکته سوال این است که آیا مرجع این ضمیر فقط علماء، یا فقط شیوخ، و یا هر دو است؟ از نظر ثبوتی هر سه صورت ممکن است، اما سوال این است که ظاهر کلام در کدام است؟

به نظر می‌رسد وجود استثناء به عنوان جزئی از جمله دوم، قرینه‌ای است که موجب ظهور کلام در استثناء از عنوان دوم می‌شود. پس در چنین مواردی ظهور کلام در استثناء از جمله اخیر است (نه اینکه کلام مجمل شده

۱. نکته ثبوتی ایشان در دو جا استفاده شده است یعنی اول در اینکه استعمال لفظ در اکثر از معنی محال است؛ و دوم اینکه محال است حرف در معنایی جامع بین دو نسبت استثنائیه استعمال شود. و نکته اثباتی فقط در این جا است که خلاف ظاهر است که جامع دو عنوان مستثنی منه باشد.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۳۹۴: «ما فی الموضع الأول: فلأن رجوع الاستثناء إلى الجميع أما أن يكون على أساس رجوعه إلى كل واحدة من تلك الجمل مستقلاً و هذا يستلزم محذور استعمال أداة الاستثناء الموضوع للنسبة الاستثنائية الإخراجية فی أكثر من معنی فانّ كل نسبة استثنائية بلحاظ كل واحد من تلك الجمل يشكل معنی مستقلاً لا محالة، و اما أن يكون على أساس استعماله فی جامع الاستثناء و هذا أيضاً غیر معقول على ضوء ما تقدم من جزئية معانی الحروف و أدواتها و التي منها أداة الاستثناء، لا بمعنی الجزئية الخارجية أو الذهنية بل بمعنی الجزئية الطرفية و هي النسبة المتقومة و المتشخصة بأطرافها و لا جامع ذاتی لها، و اما أن يكون على أساس استعماله فی نسبة إخراجية واحدة عن مجموع ما تقدم من الموضوعات فی الجمل المتعددة بعد توحیدها اعتباراً، و هذا وإن كان معقولاً و لا محذور فيه ثبوتاً إلا أنه خلاف الظاهر إثباتاً حيث يكون بحاجة إلى عناية التوحيد الاعتباری بین موضوعات تلك الجمل و مقتضى الإطلاق عدمها».

۱. ضمیر مذکور مانند «اکرم العلماء الا فساقهم»، و گاهی به جای ضمیر از «ال» استفاده می‌شود مانند «اکرم العلماء الا الفساق». ضمیر مقدّر نیز مانند «جاء القوم الا زیداً» که «منهم» در تقدیر است.

و قدر متیقن جمله اخیر باشد^۱. اما این فقط ظهور کلام است و از نظر ثبوتی ممکن است از هر دو عنوان استثناء شود لذا اگر قرینه‌ای در کلام باشد که استثناء از هر دو جمله است، ظاهر کلام استثنای از هر دو خواهد شد.

ج ۱۲۱ ۹۵/۰۲/۲۵

صورت دوم: موضوع واحد و محمول متفاوت

گاهی موضوع واحد و محمول متعدّد است، مانند «اکرم العلماء و قلّدهم الا الفسّاق» که موضوع در هر دو قضیه همان «علماء» است، و محمول در جمله اول «اکرام» و در جمله دوم «تقلید» است. به نظر مشهور در این صورت، استثناء، از جمیع عناوین قبل است. یعنی نه اکرام و نه تقلید عالم فاسق جائز نیست.

شهید صدر برای این قول مشهور وجهی ذکر نموده‌اند. ایشان فرموده‌اند ضمیر برای اشاره به صورت ذهنیه به کار می‌رود. اگر استثناء فقط از عنوان دوم باشد، باید ضمیر برای اشاره به کار نرفته باشد، بلکه مستقلاً به کار رفته باشد. زیرا در جمله دوم موضوع نیست و ضمیر در جمله دوم اشاره به موضوع جمله اول یعنی علماء است. پس وقتی استثناء از علماء شود باید از هر دو عنوان استثناء شده باشد. اما اگر فقط از جمله دوم استثناء شده باشد، باید جمله دوم هم موضوع مستقل داشته باشد، در حالیکه ضمیر عنوان مشیر است و عنوان مستقل نیست^۲.

اشکال: امکان ثبوتی استثنای از یک عنوان به لحاظ یکی از دو حکم

ابتدا نکته‌ای در این وجه شهید صدر تذکر داده شده، و سپس به نقد کلام ایشان پرداخته می‌شود. همانطور که گفته شد ضمیر برای اشاره به محکی عنوان مرجعش وضع شده است. اما در نظر شهید صدر ضمیر به صورت ذهنیه مرجع ضمیر، اشاره دارند. در مثال فوق ضمیر «هم» اشاره به صورت ذهنیه «علماء» خواهد داشت. واضح است که نباید مراد خود صورت ذهنیه باشد زیرا تقلید صورت ذهنیه بی معنی است. تقلید افراد عالم معنی‌دار خواهد بود، لذا اگر مراد شهید صدر «الصورة الذهنية بما هي محكية» باشد تا ضمیر به محکی برگردد، صحیح است. در غیر این صورت کلام ایشان دارای اشکال مبنایی خواهد بود.

۲. قدر متیقن استثنای از عنوان اخیر است زیرا به لحاظ محاوره‌ای احتمال ندارد استثناء فقط از عنوان اول باشد. یعنی دو احتمال وجود دارد که به جمله دوم یا به تمام جملات برگردد، که در هر صورت از جمله اخیر هم استثناء محقق شده است.

۳. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۳۹۵: «و اما الموضع الثانی: فلأنّ رجوع الاستثناء فيه إلى الأخيرة بالخصوص يستلزم أن يكون الضمير قد استعمل فی تکرار الموضوع و إعطاء صورة مستقلة جديدة له و قد تقدم أنّ هذا خلاف وضع الضمير فانه لمجرد الإشارة إلى الصورة الذهنية الأولى المعطاة بالمرجع فلا محالة يرجع الاستثناء إليه و بذلك يتخصص الجميع».

با غضّ نظر از این نکته، این فرمایش تمام نیست. زیرا استثناء همان اخراج یک فرد یا یک عنوان از موضوعی به لحاظ حکم آن موضوع است. در جمله فوق فقط یک موضوع یعنی «علماء» وجود دارد، که فسّاق از تحت آن خارج شده‌اند. خروج فسّاق از تحت علماء ممکن است به لحاظ یک حکم یا هر دو حکم باشد. به عبارت دیگر ممکن است فسّاق علماء یک حکم را نداشته و یا هر دو حکم را نداشته باشند. اما ظهور چنین کلامی در این است که خروج استثناء از موضوع به لحاظ هر دو حکم باشد. زیرا هرگاه استثناء در جمله مستقل نباشد (یعنی در جمله‌ای نباشد که موضوع مستقل یعنی غیر ضمیری دارد)، نمی‌تواند به لحاظ حکم دوم باشد. به عبارت دیگر اهل عرف در محاوره اگر بخواهد بگوید نه اکرام واجب است و نه تقلید از این صیانت استفاده می‌کند، به خلاف جایی که فقط از جمله دوم استثناء شود که دو جمله را تفکیک می‌کند مانند «اکرم العلماء و قلّد العلماء الا الفساق».

لذا مدّعی ایشان مورد قبول است، اما وجه ایشان مورد قبول نیست. زیرا همانطور که بیان شد ممکن است ضمیر در اشاره به کار رود، در عین حال از یک حکم استثناء شود. یعنی در این صورت هم، فسّاق از علماء استثناء شده است اما به لحاظ یک حکم موضوع نه به لحاظ هر دو حکم. البته استثنای به لحاظ یک حکم موضوع خلاف ظاهر است اما محذور ثبوتی ندارد.

صورت سوم: محمول واحد و موضوع متعدّد

گاهی موضوع متعدّد و محمول واحد است، مانند «اکرم العلماء و الشیوخ الا الفساق». در این صورت نیز مشهور قائل به استثناء از جمیع عناوین قبل می‌باشند.

شهید صدر برای این صورت نیز وجهی ذکر فرموده‌اند. ایشان فرموده است یک محمول نمی‌تواند دارای دو موضوع باشد. در صورت سوم که یک محمول وجود دارد باید موضوع هم واحد باشد، لذا متکلم یک وحدت اعتبار کرده است و از آن مجموعه یک استثناء شده است. یعنی علماء و شیوخ یک مجموعه واحد در نظر گرفته شده، سپس از آن استثناء شده است. مستثنی منه فقط علماء، یا فقط شیوخ، نیست بلکه مجموعه آنهاست. پس استثناء به همه عناوین قبل برمی‌گردد. ظهور این کلام اشاره به امری ثبوتی است نه اثباتی، زیرا از اینکه محمول واحد باید موضوع واحد داشته باشد، استفاده شده است. به عبارت دیگر ایشان شیوخ را جزء موضوع می‌داند

مانند «اکرم العلماء الا الفساق» که هر چند علماء ممکن است مرد یا زن باشند، اما اشتباه است که استثناء فقط از علمای مرد باشد. زیرا موضوع علماء است نه علمای مرد، پس استثناء از علمای مرد غلط است.^۱

اشکال: محذور اثباتی است نه ثبوتی

به نظر می‌رسد این کلام هم صحیح نیست، و محذور در رجوع استثناء به عنوان اخیر، فقط اثباتی است و محذور ثبوتی وجود ندارد. یعنی ممکن است استثناء فقط به عنوان اخیر برگردد.

ممکن است ذهن ایشان معطوف این نکته بوده است که هر قضیه مقوم به سه جزء است. اگر در قضیه یک محمول باشد ممکن نیست دو نسبت در قضیه معقوله در ذهن موجود باشد، و اگر دو موضوع باشد نیز باید دو نسبت باشد. ایشان برای دفع این محذور موضوع را واحد نموده است. البته متفطن این اشکال نیز بوده و از آن پاسخ داده‌اند که ممکن نیست محمول‌ها را به صورت واحد اعتبار کرد (اشکال این است که یک راه حل این محذور اعتبار وحدت در ناحیه موضوع است، اما راه دیگر اعتبار وحدت در ناحیه محمول است، یعنی واو در قوه تکرار است، لذا یک محمول در تقدیر است). پاسخ ایشان این است که نسبت نمی‌تواند طرف تقدیری داشته باشد، زیرا در ذهن باید هر دو طرف بالفعل موجود باشند تا نسبت برقرار شود. لذا چون محمول بالفعل واحد است، باید در ناحیه موضوع اعتبار وحدت شود.

اما این کلام تمام نیست، زیرا چنین نسبتی در قضیه معقوله در ذهن وجود ندارد تا نیاز به دو طرف بالفعل داشته باشد! به عبارت دیگر کلام ایشان مبتنی بر این است که یکی از اجزای قضیه معقوله نسبت باشد که همیشه مقوم به دو طرف است. اما این مبنای ایشان مورد قبول نیست زیرا نسبتی وجود ندارد. در نتیجه ممکن است استثناء فقط از عنوان اخیر باشد و محذور نسبت بدون دو طرف بالفعل، مدفوع است.

البته وجه ایشان مردود است، اما مدعای ایشان مورد قبول است، زیرا ظهور کلام در این است که استثناء به هر دو برگردد. اهل عرف در محاوره هرگاه یک جمله آورده و استثناء ذکر نمایند، ظهور کلام در استثنای از جمیع عناوین است. اگر مراد استثنای از عنوان اخیر باشد، باید در دو جمله مطرح شده و استثناء در جمله دوم مطرح شود.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۳۹۵: «و اما الموضع الثالث: فتخریج رجوع الاستثناء فيه إلى الجميع يظهر بملاحظة ما قلناه فی الموضع الأول فان تعدد الموضوعات مع كون المحمول واحداً لا يكون فی نفسه إلّا فی طول توحید اعتباری فیما بینها لیکون ذلك الأمر الواحد هو طرف النسبة فی الجملة و معه یكون رجوع الاستثناء إليه أيضاً و إلّا لزم إلغاء تلك الوحدة الملحوظة و هو بحاجة إلى قرينة و عناية و لكن الصحيح مع ذلك الرجوع إلى الجميع بنکته ان العطف و إن كان فی قوة التکرار إلّا انه لا یعطى المعنى المکرر صریحاً بل تقدیراً فیکون رجوع الاستثناء إلى الأخير أيضاً تقدیراً فلو أريد إرجاعه إليه بالخصوص كان خلاف التقديرية المذكورة».

ج ۱۲۲ ۹۵/۰۲/۲۶

الفصل الثانی عشر: تخصیص کتاب بالخبر الواحد

آیا ممکن است عمومات قرآن توسط خبر واحد تخصیص زده شود؟ به عامّه نسبت داده شده که این تخصیص را جائز ندانسته‌اند، و به مشهور خاصّه نسبت جواز اینچنین تخصیصی داده شده است. گویا در بین خاصّه مخالفی نیست و تمام کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند، تخصیص کتاب توسط آن را هم قبول داشته‌اند. به عنوان مثال در کتاب این آیه شریفه «المطلّقات یتربصن» وارد شده است، و در خبر واحدی وارد شده است که زن یائسه عدّه ندارد. به نظر مشهور در این صورت از عموم مذکور در کتاب رفع ید می‌شود. شبهات عدیده در جواز این تخصیص وارد شده است، که عمده دو شبهه است:

شبهه اول: رفع ید از دلیل قطعی به سبب دلیل ظنی

شبهه اول این است که کتاب قطعی الصدور است، امّا خبر واحد ظنی الصدور است. پس نباید از قطعی الصدور رفع ید شده، و به ظنی الصدور اخذ شود! یعنی نباید کلامی که قطعاً کلام خداوند است را کنار زد به سبب کلامی که احتمال دارد کلام معصوم علیه السلام باشد.

جواب: ظنی بودن دلالت کتاب

اگر شبهه به این نحوه مطرح شود، همان جواب مشهور صحیح است. مشهور جواب داده‌اند که هرچند سند کتاب قطعی است امّا دلالت کتاب ظنی است. در واقع تعارض بین دو ظنّ است زیرا نتیجه تابع احسنّ مقدمات است. پس «المطلّقات یتربصن» دلالت ظنی دارد، و خبر واحد هم دلالت ظنی دارد، که در تعارض دو ظنّ باید دلیل خاصّ بر عامّ مقدم شود.

شبهه دوم: روایات دالّه بر بطلان خبر مخالف کتاب

شبهه دوم از شبهه اول مهمّ تر است. در روایات کثیری وارد شده است که کلام ائمه علیهم السلام باید به کتاب عرضه شود. اگر خبر ائمه علیهم السلام مخالف کتاب باشد، زخرف و باطل بوده و باید کنار زده شود. این یک ضابطه برای حجّیت کلام آنهاست.

در مثال فوق روایت خاصّ دلالت دارد مطلقه یائسه عده ندارد که این روایت باید بر کتاب عرضه شود. وقتی در کتاب «المطلقات یتربصن» دلالت بر وجوب عده بر تمام مطلقات دارد، پس این روایت مخالف کتاب خواهد بود. لذا این روایت حجّت نبوده و از اعتبار ساقط است. در این صورت به عموم کتاب اخذ می‌شود که دلالت دارد زن یائسه هم باید سه طهر عده نگه دارد.

جواب اول: خبر خاصّ، مخالف نیست

جوابی بین متأخرین معروف شده است که اگر نسبت بین کتاب با خبری، عموم و خصوص مطلق باشد، چنین خبری در نظر عرف مخالف کتاب محسوب نمی‌شود. زیرا در نظر عرف این روایت قرینه بر عام محسوب می‌شود.

جواب دوم: مراد از مخالف، به نحو عموم و خصوص مطلق نیست

جواب دوم که عده‌ای پذیرفته‌اند این است که هرچند خبر خاصّ مخالف کتاب محسوب می‌شود اما از خارج علم وجود دارد که این نحوه مخالفت مراد آن روایات کثیر نیست. زیرا وجود تخصیص و تقيید در بین روایات از واضحات و مسلّمات است. پس مراد از مخالف کتاب در آن روایات کثیره، عموم و خصوص مطلق نیست، بلکه ممکن است عموم و خصوص من وجه، و یا متباینین باشد. یعنی به دلیل وجود مخصّصات قطعی نباید مراد خبر به نحو عموم و خصوص مطلق باشد.

جواب سوم: اخبار عرض بر کتاب، شامل نقل تخصیص نیست

به نظر می‌رسد این دو جواب صحیح نیستند، که وجه آن در توضیح تحقیق در مسأله معلوم خواهد شد. اما جواب سومی وجود دارد با دو مقدمه توضیح داده خواهد شد:

مقدمه اول این است که قول امام علیه السلام حجّت است، اما گاهی امام به عنوان یک ثقه خبری را نقل می‌کنند (مانند اینکه امام صادق علیه السلام بفرمایند که امام باقر علیه السلام این کلام را فرمودند، و یا بفرمایند که زید در مسجد است)، و گاهی به عنوان خبره کلامی دارند (مانند اینکه بفرمایند قبله شام به این سمت است)،

و گاهی به عنوان امام و عالم به غیب کلامی دارند (مانند اینکه بفرمایند شرب عصیر عنبی حرام است). در هر سه حالت قول امام علیه السلام حجت است، اما نکته حجیت در این سه مورد متفاوت است.^۱

مقدمه دوم این است که روایات دالّه بر زخرف بودن خبر مخالف کتاب، فقط شامل دسته سوم از کلام امام علیه السلام است. یعنی امام علیه السلام چون عالم به غیب است، مخالف کتاب خداوند متعال سخن نخواهد گفت. پس قول امام علیه السلام به عنوان اهل خبره، و یا به عنوان ثقه نیازی به عرضه به کتاب ندارد.

با توجه به این دو مقدمه، اگر ائمه علیهم السلام مخصّصاتی برای کتاب نقل کنند، این قول از باب خبر ثقه حجت است.^۲ یعنی در واقع مخصّص آیه از شارع (خداوند یا نبی اکرم صلی الله علیه و آله) بوده و امام علیه السلام آن را نقل نموده است. در این صورت کلام امام علیه السلام از باب عالم به غیب نیست اما مخالف کتاب هست، لذا نیازی به عرضه به کتاب ندارد. پس این مخصّصات نقل تخصیص است که از کلام نبی یا از کلام خداوند است، لذا حتی اگر ثقه‌ای آن را نقل نماید هم حجت خواهد بود. لذا اخبار عرضه بر کتاب مانع تخصیص کتاب توسط خبر واحد نخواهند بود.

ج ۱۲۳ ۹۵/۰۲/۲۷

التحقیق فی المسألة

با توجه به این که شبهات مطرح شده در جواز تخصیص کتاب به خبر واحد پاسخ داده شد، باید این مسأله را مورد بررسی قرار دهیم. در این مسأله دو سوال مهم باید پاسخ داده شوند: اول اینکه آیا عموم یا اطلاق کتاب تخصیص را قبول می‌کند؟ و دوم اینکه اگر تخصیص ممکن است، توسط چه کسی ممکن است؟

۱. تفاوت بین قول فقیه و قول امام علیه السلام در این است که حجیت فتوای فقیه از باب خبریت است؛ اما حجّیه کلام امام علیه السلام از باب کلام امام بودن (علم غیب) است.
۲. زیرا معمولاً امام علیه السلام در احکام شرعی از علم غیب استفاده نمی‌نماید، بلکه از طریق پیامبر صلی الله علیه و آله اخذ نموده است. بلکه در برخی امور مانند قیامت و جزئیات آن از علم غیب استفاده می‌نماید. این تلقی از پیامبر صلی الله علیه و آله اگر به نحو عادی باشد، قول امام علیه السلام مانند خبر ثقه خواهد بود. اگر هم به نحوی باشد که در طرق عادی نیست، دلیل حجّیت خبر ثقه شامل آن نخواهد بود، بلکه از باب علم غیب امام علیه السلام حجت است. در جایی که امام علیه السلام مخصّصی را ذکر نموده‌اند، ظهور کلام در نقل قول است لذا اخبار عرض بر کتاب شامل آن نیست و نیاز به عرضه به کتاب نیست. اما در جایی که امام علیه السلام حکمی کلی بیان نموده‌اند، ظاهر کلام استفاده از علم امامت است، لذا نیاز به عرضه به کتاب دارد. اگر هم شک باشد این تخصیص در کلام امام علیه السلام از باب نقل قول است یا از باب علم امامت، نیازی به عرضه نیست زیرا موضوع دلیل احراز نشده است.

بحث اول: امکان تخصیص کتاب

در قرآن اطلاعاتی وجود دارد، و ممکن است گفته شود عموماتی هم وجود دارد. در مباحث گذشته توضیح داده شد که خطابات بیان احکام ممکن است خطاب تشریع (خطابی که به نفس آن تشریع شده است به نحوی که قبل از آن خطاب حکمی وجود ندارد) یا خطاب تبلیغ (خطابی که تشریع محقق در گذشته را بیان می‌کند) باشند. در مورد کتاب هم ممکن است خطابات آن تشریعی یا تبلیغی باشند، که در هر صورت امکان تخصیص بررسی خواهد شد:

خطابات قرآنی خطاب تشریع باشند

اگر خطابات قرآنی خطاب تشریعی باشند، تخصیص آنها بی معنی خواهد بود. یعنی خطاب تشریع قابل تخصیص نیست، به عنوان مثال اگر مولایی به عبدش بگوید «اکرم جیرانی» و بعد بگوید «لا تکرّم زیداً من جیرانی» خطاب دوم نسخ خطاب اول خواهد بود. زیرا با خطاب اول اکرام زید واجب شده است (اگر خطاب اول عام باشد، شامل زید هم هست؛ و اگر عام نباشد بحث تخصیص بی معنی شده و این مثال از بحث ما خارج خواهد بود)، لذا با ورود خطاب دوم برخی مجعولات نسخ می‌شود. به عبارت دیگر تکلیف و تشریع چیزی غیر از «طلب انشائی» نیست، که این طلب انشائی با تلفظ به خطاب اول محقق شده است، هرچند در افق نفس مولی هیچ اراده یا حبی نسبت به اکرام زید نباشد. یعنی حبّ یا اراده نفسانی یا غرض مولی هیچ تأثیری در تکلیف ندارد.^۱ آنچه در باب تکلیف به عهده عبد است همین طلب انشائی است. زیرا در نظر عرف عقلاً یا عقلاً فقط همین طلب است که حق الطاعة می‌آورد (این مطلب برهان ندارد، بلکه وجدان حاکم به این امر است). پس همین تلفظ به «اکرم جیرانی» موجب تحقق تکلیف نسبت به اکرام زید است هرچند مولی التفات نداشته باشد.

پس تا قبل از ورود خطاب دوم، اکرام زید واجب است. از حین ورود خطاب دوم بقاء وجوب اکرام زید ساقط خواهد شد. سقوط وجوب در بقاء همان نسخ است، زیرا در تخصیص کشف می‌شود از ابتدا اکرام زید واجب نبوده است. در نتیجه در خطاب تشریع نسخ جائز است، اما تخصیص جائز نیست.

بله مولی می‌تواند به نحو اجمال تشریع نموده و سپس تبیین نماید. تبیین به دو شکل محقق می‌شود: اول اینکه مأمور به نزد عبد نامعلوم و نزد مولی معلوم باشد، مانند اینکه مولایی به عبدش بگوید «تمام دوستان من که

۱. به عنوان مثال اگر مولی اراده شدید به شرب ماء دارد اما طلب نمی‌کند، بر عبد لازم نیست آب بیاورد. یا مولایی که غرض ندارد بلکه عادت به امر و نهی کرده است اگر بگوید آب بیاور در حالی که مطلوبیت نفسانی ندارد، عبد باید آب بیاورد. ممکن است به این بیان اشکال شود از مقومات انشاء قصد است و بدون قصد انشائی محقق نمی‌شود؛ که پاسخ این است که قصد انشاء غیر از قصد نفسانی اکرام زید است، که در مثال «اکرم جیرانی» قصد انشاء وجود دارد، هرچند قصد نفسانی اکرام زید نیست.

نام آنها در این کاغذ هست را اکرام کن». در این صورت در زمانی که عبد نامه را خواند تخصیص نسبت به دوستان مولی رخ نداده است؛ دوم در جایی است که مأمور به هم نزد عبد و هم نزد مولی نامعین است، مانند اینکه مولایی به عبدش بگوید «دوستانی که بعد خواهم گفت را اکرام کن»، در حالیکه که خود مولی هم نمی داند چه کسی را دعوت خواهد کرد. در این دو صورت تخصیص یا نسخ رخ نداده است، اما اینگونه بیان حکم نیز ممکن خواهد بود. این موارد تخصیص یا نسخ نیست، بلکه «تبیین» یا «تعیین» است.

جمع بندی

با توجه به توضیحات فوق اگر خطابات قرآنی خطاب تشریع باشد، تخصیص ممکن نیست. اما نسخ یا تبیین آنها ممکن است. پس اگر در آیات کتاب یک خطاب مطلق وجود داشته باشد، با ورود خطاب خاص، نسخ رخ خواهد داد. اگر هم خطاب قرآنی مطلق نباشد بلکه دارای اجمال باشد (به همان نحو که توضیح داده شد، یعنی عنوانی وجود دارد که بعداً خود شارع آن را تبیین خواهد نمود)، با ورود خطاب خاص، تخصیص یا نسخ نخواهد بود، بلکه تبیین است.

به نظر می رسد در قرآن وجه دوم محقق شده است زیرا یک قرینه عمومی در آیات قرآن وجود دارد که جزئیات و تفصیل در آن بیان نشده و کلیات و اصل قانون مطرح می شود، که تبیین آن در بعد خواهد آمد. یعنی اگر خطابی مانند «المطلقات یتربصن» باشد (نه مانند «حرّم الربا» که واضح است در مقام بیان نیست)، این مطلقات دارای نحوه ای اجمال است.

خطابات قرآنی خطاب تبلیغ باشند

اگر خطابات قرآنی خطاب تبلیغی باشند، تخصیص آنها ممکن است. زیرا تخصیص امری عرفی است، که بین عرف هم وجود دارد.

در مورد آیات قرآن واضح نیست که خطاب تبلیغ یا خطاب تشریع هستند. بله در برخی موارد احتمال وجود دارد که به نفس خطاب، تشریع نشده باشد «کتب علیکم الصیام»، البته این احتمال در حدّ ظنّ است. به هر حال واضح نیست که خطابات قرآنی خطاب تبلیغ یا تشریع می باشند، هر چند ظنّ قوی این است که خطاب تشریع باشند.

۱. به نظر می رسد در آیات قرآن در مورد احکام شرعی خطاب عامّ وجود ندارد، اما یک مثال برای خطاب دارای اطلاق وجود دارد که به نظر صحیح می رسد که همان «المطلقات یتربصن» می باشد.

بحث دوم: تخصیص توسط چه کسی است؟

همانطور که گفته شد تخصیص در خطابات تبلیغی امری عرفی است. اما این در جایی است که متکلم دو خطاب عام و خاص واحد باشد، و یا اگر دو متکلم هستند دارای جهت واحد باشند. یعنی این عرفی نیست که عام در کلام زید، و خاص در کلام عمرو باشد، مگر آن دو نفر دارای جهت واحده باشند، مانند اینکه هر دو سخنگوی دولت یا یک شرکت باشند.

در مورد خداوند فقط شاریعت واضح است (سمت تبلیغ در مورد وی معلوم نیست)، اما پیامبر صلی الله علیه و آله هم شارع و هم مبلغ است، و در مورد امام علیه السلام فقط شأن تبلیغ وجود دارد. در اذهان مسلمین برای ائمه علیهم السلام امامت قائل نیستند، و فقط در ذهن شیعیان امامت مطرح است.

اگر دستگاه شریعت به نحو عرفی بخواهد بیان شود، باید مخصّص در کلام شارع یعنی نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد. زیرا در نزد عرف مسلمین ائمه امامت ندارند، لذا استظهار تخصیص در ذهن مسلمین نمی‌شود. پس اگر مخصّص کتاب در کلام امام علیه السلام آمده باشد، و آیه هم خطاب تبلیغ باشد، با توجه به ذهنیت عرف از امام (خصوصاً در عصر ائمه که درصد کمی شیعه وجود داشته است) این نحوه تخصیص عرفی نیست بلکه این نقل تخصیص است. یعنی معصوم در حال بیان مخصّصی است که در کلام شارع (نبی اکرم یا خداوند) آمده است. این نقل ممکن است به سبب تلقی از طرق عادی رخ داده باشد که نیازی به عرضه بر کتاب هم نخواهد داشت؛ و ممکن است به سبب تلقی از طرق غیر عادی باشد، که در این صورت هم کلام امام علیه محسوب نمی‌شود تا نیاز به عرضه بر کتاب داشته باشد.^۱ در هر صورت امام علیه السلام علم منحصر به فردی در بیان احکام دارد که خطا در آن راه ندارد.

جمع بندی: عدم جواز تخصیص کتاب

جمع بندی این فصل به این صورت است که اگر خطابات قرآنی خطاب تشریع باشد (که این احتمال قوی است)، به نظر می‌رسد خطابی که در ظاهر مطلق است از قبیل خطاب مجملی است که بعد تبیین خواهد شد، یعنی نسخ یا تخصیص نیست. به عبارت دیگر یک قرینه وجود دارد که همه مطلقات مگر آنهایی که گفته خواهد شد.

ج ۱۲۴ ۹۵/۰۲/۲۸

۱. یعنی از مسلمات است که این کلام خاص امام علیه السلام هم حجت است لذا حمل بر نقل تخصیص می‌شود.

الفصل الثالث عشر: فی التخصیص و النسخ و البداء

در این فصل حقیقت سه اصطلاح «تخصیص» و «نسخ» و «بداء» توضیح داده می‌شود:

بحث اول: حقیقت تخصیص

تخصیص به «اخراج بعض ما تناوله العامّ اثباتاً» تعریف شده است. در مقابل تخصیص، اصطلاح «تقیید» وجود دارد که به «اخراج بعض ما تناوله المطلق اثباتاً» تعریف شده است. لفظ «اثباتاً» در تعریف قید «تناوله» می‌باشد و قید «اخراج» نیست. یعنی بعض چیزهایی که عامّ در مقام اثبات شامل آنهاست، خارج می‌شوند. اینکه عامّ در مقام اثبات شامل آنهاست به این معنی است که در مقام ثبوتی عامّ شامل آنها نیست. به عنوان مثال خطاب «اکرم کل فقیر» در مقام اثبات شامل فقیر فاسق و عادل می‌باشد، و فرض شود که به لحاظ ثبوتی شامل فقیر فاسق نیست یعنی فقیر فاسق واجب الاکرام نیست. پس خطاب عامّ در مقام اثبات شامل هر دو است، اما بعد از ورود خطاب «لایجب اکرام زید الفقیر» زید از تحت عامّ خارج می‌شود. یعنی از خطاب عامّ، اراده عموم افراد فقیر شده است که شامل زید هم می‌شود. اما با ورود خطاب خاصّ، زید از تحت عامّ خارج می‌شود، یعنی فردی که خطاب شامل وی بوده است خارج می‌شود.^۱

به عبارت دیگر در عالم اثبات، زید از ابتدا مراد متکلم بوده است، اما با تخصیص از تحت عامّ اخراج شده است. یعنی با ورود خطاب خاصّ، دیگر خطاب عامّ از این به بعد نسبت به زید حجّت نیست. پس اخراج از حجّیت است، نه اینکه ظهور کلام عوض شود. خطاب عامّ نسبت به زید، بعد از تخصیص حجّت نیست و فقط قبل از خطاب تخصیص حجّت بوده است.^۲

تعریف دیگر تخصیص و اشکال آن

گفته شد تعریف تخصیص «اخراج بعض ما تناوله العامّ اثباتاً» است. اما برخی تخصیص را اینگونه تعریف نموده‌اند «اخراج بعض ما تناوله الخطاب اثباتاً»، که این تعریف همانطور که بر تخصیص منطبق است، بر تقیید هم منطبق است. لذا تعریف مانع اغیار نیست.

۱. از این تعریف معلوم می‌شود که اصلاً در خطاب تشریع تخصیص معنی ندارد. زیرا اگر عالم تشریع، وجوب اکرام برای زید جعل شده و سپس با این وجوب برداشته شود، نسخ رخ خواهد داد.

۲. اینکه گفته می‌شود با ورود خطاب خاصّ کشف خواهد شد که از ابتدا فرد مخصّص مراد متکلم نبوده است، به این معنی است که مراد نفسانی متکلم نبوده است، اما مراد کلامی متکلم بوده است. زیرا اگر مراد کلامی نباشد عامّی وجود ندارد تا بحث از تخصیص آن شود.

با توجه به تعریف مختار، تفاوت بین تخصیص و تقیید در خود آنها نیست بلکه در طرف آنهاست، یعنی طرف تخصیص همان عام است اما طرف تقیید همان مطلق است.

نحوه وقوع تخصیص در خطاب تبلیغ

همانطور که گفته شد در خطاب تبلیغ تخصیص ممکن است. اگر امام علیه السلام بفرماید «اکرم کل فقیر» در حالیکه در عالم تشریع فقط اکرام فقیر عادل واجب شده است، این کلام امام علیه السلام موجب وجوب اکرام زید نمی شود. پس اگر امام علیه السلام در مجلس دیگری بفرماید «لا تکرّم زیداً» با توجه به دو خطاب کشف می شود در عالم تشریع موضوع وجوب اکرام فقیر مطلق نبوده است، بلکه فقیر با قیدی بوده است. پس در خطاب تبلیغ نسخ رخ نخواهد داد، بلکه فقط تخصیص ممکن است.

تقسیم تخصیص به متصل و منفصل

تخصیص به متصل و منفصل تقسیم شده است. در تخصیص متصل، خاص بعد از عام ذکر می شود البته قبل از اینکه خطاب عام تکمیل شود. این تخصیص ممکن است به صورت استثناء (اکرم کل فقیر الا الفسّاق)، و یا انضمام (اکرم کل فقیر و لایجب اکرام فسّاقهم) باشد.

همانطور که در مباحث قبل توضیح داده شد، این قسم فقط از نظر اسم تخصیص است و در حقیقت تخصیص نیست. زیرا وقتی ظهور در عمومیت محقق خواهد شد که خطاب تمام شود، لذا اگر قبل از اتمام خطاب عام، قید وارد شود اصلاً ظهوری در عمومیت منعقد نشده است. همینطور در مورد تخصیص به صورت قید مانند «اکرم کل فقیر عادل» که فقط یک عام وجود دارد (مدخول «کل» عام است)، و تخصیصی بر آن وارد نشده است. در این مورد حتی با تسامح هم تخصیص نباید گفته شود.

در تخصیص منفصل، خطاب خاص بعد از اتمام خطاب عام ذکر می شود. به عنوان مثال امام علیه السلام می فرماید «اکرم کل فقیر»، و سپس بعد از اتمام خطاب در کلامی دیگر می فرماید «لا تکرّم زیداً» تا تخصیص منفصل محقق شود. مراد از اتمام خطاب، این است که متکلم وارد مطلبی دیگر (غیر از خطاب عام) شده و سپس خطاب خاص را ذکر نماید. این قسم همان تخصیص حقیقی است.

نکات ذیل بحث تخصیص

بعد از توضیح حقیقت تخصیص، نیاز به توضیح چند نکته می باشد:

اول: تخصیص گاهی دافع ظهور و گاهی رافع حجّیت آن است

تخصیص یکی از این دو کار را ممکن است انجام می‌دهد: گاهی تخصیص مانع انعقاد ظهور می‌شود، که این امر در تخصیص متصل است. به عنوان مثال در جمله «اکرم کل فقیر الا زیداً» ظهوری برای کلام در تمام فقراء منعقد نشده است؛ و گاهی تخصیص حجّیت خطاب عامّ را رفع می‌کند (یعنی حجّیت را بقاءً ساقط می‌کند). به عنوان مثال در «اکرم کل فقیر» ظهور کلام در وجوب اکرام تمام فقراء (که شامل زید هم هست) می‌باشد. اما با ورود خطاب منفصل «لا تکرّم زیداً» از حین ورود این خطاب ظهور عامّ نسبت به زید حجّت نیست. یعنی قبل از ورود خطاب خاصّ، حجّیت خطاب عامّ شامل زید هم بود و منجز بر وجوب اکرام زید وجود داشت، اما از زمان ورود تخصیص معذّر بر وجوب اکرام زید وجود دارد.

این بحث که آیا معذّر دیگری به نام برائت شرعی هم وجود دارد، موکول به اصول عملیه است. به نظر می‌رسد اصل برائت شرعی جاری نیست، همانطور که برائت عقلیه جاری نیست.

دوم: زمان انعقاد ظهور در عموم

گفته شد گاهی تخصیص موجب عدم انعقاد ظهور و گاهی موجب سقوط حجّیت ظهور می‌شود. سوال این است که ظهور در عمومیت چه مدلولی است؟

در جملاّتی مانند «اکرم کلّ فقیر» چهار مدلول^۱ وجود دارد: یک مدلول تصویری؛ و سه مدلول تصدیقی؛ مدلول تصدیقی اول همان مراد استعمالی، و مدلول تصدیقی دوم همان مراد تفهیمی، و مدلول تصدیقی سوم همان مراد جدّی است. به مدلول اول (مدلول تصویری) ظهور گفته نمی‌شود، زیرا ظهور دلالت ظنّیه است که ظنّ از انقسامات تصدیق است نه تصور. به سه قسم دیگر (مدالیل تصدیقیه) ظهور گفته می‌شود. تفصیل این مطالب در بحث ظهورات خواهد آمد.

دو نظر در مورد ظهور در عمومیت وجود دارد: برخی مدلول جدّی را ظهور در عموم دانسته؛ و برخی نیز مدلول تفهیمی را ظهور در عموم می‌دانند. به هر حال کسی ظهور در عموم را مدلول استعمالی یا مدلول تصویری نمی‌داند. به نظر می‌رسد ظهور در عمومیت همان مراد تفهیمی است که بحث مفصل آن در بحث ظهورات خواهد آمد.

۱. مدلول تصویری، مدلول کلام است. اما در مورد مدلول تصدیقی با تسامح گفته شد که مدلول کلام است زیرا همانطور که در مباحث قبل گذشت، مدلول تصدیقی در حقیقت مدلول کلام و لفظ نیست.

ج ۱۲۵ ۹۵/۰۲/۲۹

همانطور که گفته شد هر کلامی یک مدلول تصویری و سه مدلول تصدیقی دارد. مراد از ظهور یک کلام در عموم، همان مدلول تفهیمی است. یعنی ظهور در عموم از افراد مدلول تفهیمی است. زمان شکل گیری ظهور تفهیمی چه زمانی است؟ از نظر زمانی ظهور استعمالی قبل از ظهور تفهیمی و ظهور جدی بعد از ظهور تفهیمی شکل می گیرد.

اگر جمله ای مشتمل بر نسبت تأمه باشد «کلام» یا «جمله» است. و اگر نسبت ناقصه باشد فقط «جمله» است. لذا جمله اعم از کلام است. «خطاب» کلامی است که تمام شده است و «ما یتعلق بالكلام» نیز در آن تمام شده است. یعنی قرینه و تبیین و ذیل و توضیح و تفسیر کلام هم تمام شده است. به عنوان مثال در «اکرم زیداً اعنی ابن عمرو» جمله اول کلام هست اما یک خطاب تام نیست. ظهور در عموم در جمله «اکرم کل فقیر الا زیداً» بعد از اتمام استثناء محقق می شود.

سوم: زمان حجّیت ظهور

اگر خطاب شود ظهور در عمومیت یعنی مراد تفهیمی شکل می گیرد، اما آیا این ظهور حجّت هم هست؟ به عبارت دیگر زمان حجّیت ظهور چه زمانی است؟

به عنوان مقدمه، مراد از «حجّت» در علم اصول همان «معذر» و «منجز» است. «معذر» چیزی است که موجب می شود عقاب بر مخالفت تکلیف قبیح عقلی یا عقلائی شود؛ و «منجز» موجب می شود عقاب بر مخالفت تکلیف قبیح نباشد. پس اینکه ظهور حجّت است به این معنی است که گاهی ظهور معذر است، مانند «لایجب اکرام ای فقیر»؛ و گاهی نیز منجز است، مانند «اکرم کل فقیر». زمان حجّیت ظهور در سه حالت بررسی می شود: الف. اگر ظهور عام، تجیزی باشد مانند «اکرم کل فقیر» و احتمال تخصیص آن وجود داشته باشد (یعنی محتمل است برخی افراد وجوب اکرام نداشته باشند)، در این صورت ظهور در عموم بدون هیچ فحص حجّت است. یعنی نسبت به تک وجوبات منجز است. زیرا نهایت این است که برخی افراد که اکرامشان واجب نیست هم اکرام می شوند، پس مخالفت تکلیفی لازم نمی آید.

ب. اگر ظهور عام، تجیزی باشد و احتمال حرمت برخی افراد وجود داشته باشد، در این صورت ظهور در عموم حجّت و منجز نیست. یعنی ظهور محقق شده است اما حجّت نشده است. وقتی به مقدار لازم فحص شود (یعنی تعدادی مخصّص پیدا شود یا از وجود آن ناامید شود)، این ظهور حجّت و منجز می شود.

ج. اگر ظهور تعذیری باشد مانند «لایجب اکرام ای فقیر»، و احتمال تخصیص برخی افراد باشد، در این صورت ظهور در عموم حجّت نخواهد بود تا زمانی که فحص و یأس محقق شود.

چهارم: زمان زوال حجّیت

اگر حجّیت عامّ محقّق شده باشد (چه بعد از فحوص و چه قبل از فحوص حجّت شده باشد)، در چه زمانی این ظهور حجّت، بقاء از حجّیت ساقط می‌شود؟ وجود یا صدور مخصّص نقشی در سقوط حجّیت ندارد، بلکه وصول مخصّص موجب سقوط عامّ از حجّیت می‌شود. یعنی آن وصول مخصّص همان آن زوال حجّیت عامّ است. پس سقوط حجّیت عامّ دائر مدار صدور مخصّص نیست، بلکه دائر مدار وصول مخصّص است. حتی اگر مخصّص صادر نشده باشد اما به اشتباه مخصّصی واصل شود، حجّیت عامّ از آن به بعد، ساقط می‌شود. اگر هم راوی بگوید امام علیه السلام پنج سال قبل فرموده است «لا تکرّم زیداً»، در این صورت نیز از لحظه وصول مخصّص، عامّ از حجّیت ساقط می‌شود.

در نتیجه این تقسیم‌بندی مشهور مهمّ نیست که گاهی عامّ قبل از خاصّ صادر شده است؛ و گاهی خاصّ بعد از عامّ صادر شده است؛ و گاهی همزمان صادر شده‌اند (مثلاً دو امام همزمان سخن گفته که یکی خطاب عامّ و دیگری خطاب خاصّ را بفرمایند)؛ زیرا با توجه به توضیحات فوق معلوم است که ملاک، صدور آنها نیست بلکه ملاک وصول عامّ و خاصّ است. پس اگر ابتدا عامّ واصل شده و سپس خاصّ واصل شود، همانطور که گفته شد عامّ بقاء از حجّیت ساقط می‌شود. اما اگر ابتدا خاصّ واصل شود و سپس عامّ واصل شود، و یا هر دو باهم واصل شوند، در این دو صورت خطاب خاصّ مانع انعقاد ظهور خطاب عامّ در عموم خواهد شد، یعنی مانند مخصّص متّصل می‌شود.

ج ۱۲۶ ۹۵/۰۳/۰۳

بحث دوم: حقیقت نسخ

برای نسخ در لغت دو معنی ذکر شده است: ازاله؛ و نقل؛ الفاظ «نسخه» و «انتساخ» از نسخ به معنای نقل است. انتساخ از نوشته‌ای به کاغذ نقل دادن است، و نسخه نقل داده شده به کاغذ است.

در اصطلاح هم دو معنی برای نسخ ذکر شده است، که با توجه به معنای اول لغوی (ازاله) می‌باشد:

الف. «رفع الحکم عن موضوعه فی عالم التشريع و الجعل»، یعنی حکمی که برای موضوعی ثابت است در عالم جعل از روی آن موضوع برداشته شود. مانند اینکه در شرع حکم وجوب نماز به سمت بیت المقدس برای مسلمین جعل شده بود، که بعداً این حکم نسخ شده و وجوب دیگری (وجوب نماز به سمت کعبه) جعل شد. در

تحقق نسخ تفاوتی نیست که حکم ثابت شده برای موضوعی، از بعض افراد موضوع یا از تمام افراد موضوع رفع شود.

ب. «انتهاء الحكم بانتفاء امده المعلوم عند الله المجهول عند الناس»، یعنی زمان حکم در نزد خداوند معلوم بوده است هرچند نزد مردم نامعلوم بوده است، و زمان حکم به پایان رسیده است. اگر زمان اتمام حکم نزد مردم هم معلوم باشد، به انتهای آن حکم «نسخ» گفته نمی‌شود.

در مورد این دو معنی اصطلاحی دو بحث وجود دارد. اول اینکه آیا این دو معنی فی نفسه معقول است؟ و دوم اینکه آیا نسخ به این دو معنی واقع شده است؟ برخی نسخ به معنای اول، و برخی دیگر نسخ به معنای دوم را نامعقول دانسته‌اند. همینطور در مورد بحث دوم جماعتی قائل به عدم وقوع نسخ به معنای اول، و جماعتی دیگر قائل به عدم وقوع نسخ به معنای دوم شده‌اند.

معنای اول: رفع الحكم عن موضوعه فی عالم التشريع و الجعل

برخی نسخ به این معنی را محال دانسته‌اند. برای این استحاله نیز دلیلی ارائه شده است:

دلیل استحاله: این نسخ مستلزم محال است

گفته شده است این نسخ محال است زیرا مستلزم احد الامرین است که هر دو محال می‌باشند. اگر حکمی که جعل شده است از ابتدا دارای مصلحت در بقاء باشد، خلاف حکمت است که در بقاء رفع شود. و اگر آن حکم دارای مصلحت در بقاء نباشد، وضع آن در ابتدای جعل به صورت دائم وجهی ندارد. اگر شارع عالم باشد که مصلحتی در بقاء حکم نیست قطعاً چنین حکمی جعل نخواهد کرد (داعی برای جعل چنین حکمی وجود ندارد). پس در صورت اول نسخ خلاف حکمت خداوند، و در صورت دوم خلاف علم خداوند است. انتقاء حکمت و علم در حق خداوند متعال محال است. در نتیجه نسخ نیز محال خواهد بود.

جواب: گاهی تکلیف به داعی بعث نیست

محقق خوئی این دلیل را قبول ننموده است. ایشان دو اشکال در این دلیل مطرح نموده‌اند. اشکال اول این است که احکام و تکالیف دائماً بعث و زجر ندارند. گاهی تکلیف امتحانی است که در این صورت دارای بعث نیست. در امر امتحانی ممکن است حکمت اقتضاء کند خداوند متعال از زید بخواهد نماز بخواند بدون محدودیت

زمانی، یعنی امر نماید همیشه نماز بخوان. مصلحت و حکمت اقتضاء کرده است که امتحان مؤید باشد.^۱ بعد از گذشت مدتی موضوع برای امتحان از بین می‌رود، لذا حکمت اقتضاء می‌کند حکم رفع شود. پس انشاء وجود دارد اما بعثی وجود ندارد (زیرا اگر شارع بداند یک ماه بعد مصلحتی نیست، بعث ابدی از وی متمسکی نمی‌شود). لذا این نحوه حکم امتحانی محذوری نداشته و خلاف حکمت یا علم نیست.

اشکال دوم اینکه نسخ به معنای «رفع حکم» محال است، اما نسخ به معنای «انتهای امد معلوم عند الله» که محال نخواهد بود. به عبارت دیگر نهایتاً ظاهر انشاء این است که امر موبد است. بعد که حکم نسخ شد، کشف خواهد شد از اول امد این حکم محدود بوده و فقط برای مردم معلوم نبوده است.^۲

مناقشه اول: در امر امتحانی هم بعث وجود دارد

یک اختلاف مبنایی بین نظر مختار و نظر محقق خوئی وجود دارد. ایشان طلب امتحانی را فاقد بعث می‌دانند، اما در نظر مختار در اوامر امتحانی هم بعث وجود دارد. بله در اوامر امتحانی داعی از بعث فقط امتحان است. یعنی امتحان در طول بعث و طلب است. شاهد اینکه اگر مولی امر امتحانی نماید و عبد عصیان کند، استحقاق عقوبت هست. در حالیکه استحقاق عقوبت در معصیت است، یعنی در جایی است که بعث یا زجر باشد.

البته ممکن است گاهی در برخی از اوامر امتحانی نیز بعث نباشد، زیرا طلب و بعث از عناوین قصدی بوده و تابع قصد متکلم هستند. در این صورت اگر عبد این امر را اتیان نکند، تجرّی نموده است و عصیانی رخ نداده است.

۱. حکمت امر دائمی ممکن است این باشد که اگر امر موقت باشد انگیزه برای اتیان بیشتر است زیرا شخص به خاطر یک ماه وارد جنگ با خداوند نمی‌شود. اما اگر امر ابدی باشد کاملاً امتحان را پس می‌دهد زیرا با وجود اینکه گمان کرده این دستور ابدی است، آن را اتیان نموده است. به عبارت دیگر اگر حکم ابدی باشد امتحان بهتر و قوی تر است.

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۴۹۳: «والجواب عنها أنّ الأحكام المجعولة فی الشريعة المقدسة من قبل الحكيم تعالى علی نوعین: أحدهما ما لا یراد منه البعث أو الزجر الحقيقي كالأحكام الصادرة لغرض الامتحان أو ما شاکله. ومن الواضح أنّه لا مانع من إثبات هذا النوع من الأحكام أوّلًا ثمّ رفعه، حیث إنّ كلّاً من الإثبات والرفع فی وقته قد نشأ عن مصلحة وحكمة فلا یلزم من رفعه خلاف الحكمة، لفرض أنّ حکمته - وهی الامتحان - قد حصلت فی الخارج ومع حصولها فلا یعقل بقاؤه، ولا کشف الخلاف المستحیل فی حقّه تعالى حیث لا واقع له غیر هذا.

وثانیهما ما یراد منه البعث أو الزجر الحقيقي، یعنی أنّ الحكم المجعول حکم حقیقی ومع ذلك لا مانع من نسخه بعد زمان، والمراد من النسخ كما عرفت هو انتهاء الحكم بانتهاؤه أمدّه، یعنی أنّ المصلحة المقتضية لجعله تنتهی فی ذلك الزمان فلا مصلحة له بعد ذلك، وعلیه فبطبيعة الحال یكون الحكم المجعول علی طبقها بحسب مقام الثبوت مقیداً بذلك الزمان الخاص بالمعلوم عند الله تعالى المجهول عند الناس، ویكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لانتهاء أمدّه الذی قید به فی الواقع وحلول أجله الواقعی الذی انیط به، وليس المراد منه رفع الحكم الثابت فی الواقع ونفس الأمر حتی یكون مستحیلاً علی الحكيم تعالى العالم بالواقعیات. فالنتیجة أنّ النسخ بالمعنی الذی ذکرناه أمر ممکن جزماً ولا یلزم منه شیء من المحذورین المتقدمین».

مناقشه دوم: جواب دوم، قبول اشکال است

جواب دوم ایشان (نسخ به معنای اول محال است اما به معنای دوم ممکن است)، در حقیقت تسلیم اشکال است. کلام مستشکل در نسخ به معنای اول (رفع حکم از موضوع) است، اما نسخ به معنای دوم (انتهای امد حکم) را مطرح نکرده است. پس ایشان هم با قبول استحاله نسخ به معنای اول، اشکال را قبول نموده‌اند.

مناقشه سوم: نسخ به معنای انتهای امد حکم، مورد قبول نیست

نسخ به معنای «انتهای حکم به انتهاء امده المعلوم عند الله المجهول عند الناس» مورد قبول نیست. زیرا این نسخ نیست که توضیح آن خواهد آمد. در نتیجه اشکال محقق خوئی بر این استدلال وارد نیست.

نظر مختار: تفصیل بین احکام وضعی و تکلیفی

البته در دوره سابق درس اصول، نظر مختار قول به امکان نسخ بود. یعنی امکان دارد حکمی به صورت ابدی جعل شود، در حالیکه شارع علم دارد این حکم بعد از مدتی نسخ خواهد شد؛ زیرا مصلحت اقتضای جعل ابدی حکم را دارد، و جعل موقت حکم مفسده دارد. مانند این مثال که استادی به شاگردان بگوید از هر دو جلد کتاب امتحان گرفته می‌شود. سپس کمی قبل از امتحان بگوید فقط از جلد دوم برای امتحان سوال می‌آید. هرچند این مثال دقیق نیست اما برای تقریب به ذهن خوب است.

قول به امکان در دوره قبل، به سبب مبنایی در حقیقت حکم بود که تابع مدرسه میرزا بودیم. اما از این مبنا رفع ید کرده، لذا در امکان هم باید تجدید نظر شود.

ج ۱۲۷ ۹۵/۰۳/۰۴

این تقریب برای امکان نسخ به معنای اول (رفع موضوع)، در احکام وضعی صحیح است، اما در احکام تکلیفی صحیح نیست. زیرا احکام وضعی مانند ضمان و طهارت و سلطنت و مانند آنها، تنها یک اعتبار هستند. لذا ممکن است مصلحتی در اعتبار به نحو دائم باشد، و سپس مصلحت در رفع این حکم اعتباری باشد.

در احکام تکلیفی در گذشته نظر مختار در حقیقت حکم تکلیفی نیز «اعتبار» بود. یعنی احکام شرعی جز اعتبار نیستند، لذا هم احکام تکلیفی و هم احکام وضعی اعتباری هستند. اما از این مبنا عدول کرده و به نظر می‌رسد باید بین حکم وضعی و تکلیفی تفصیل داد. در احکام وضعی، حقیقت حکم همان اعتبار است، پس ملکیت و زوجیت و مانند آن امری اعتباری هستند. اما در احکام تکلیفی حقیقت تکلیف فقط «طلب» یا «بعث» و «زجر»

است. یعنی حقیقت حکم تکلیفی طلب انشائی به حمل شائع، یا بعث به حمل شائع، و یا زجر به حمل شائع است. لذا وجوب و حرمت اموری انتزاعی هستند (همانطور که سائر مفاهیم انتزاعی امور واقعی هستند).

دلیل استحاله نسخ به معنای رفع حکم

بنابر این مبنی نسخ به معنی رفع حکم در باب تکلیف ممکن نیست. زیرا ممکن است یک اعتبار (مانند اعتبار نجاست یا طهارت) به نحو دائم باشد، و سپس به دلیل وجود مصلحتی نسخ شود؛ هرچند مولی از ابتدا بداند این حکم بعداً نسخ خواهد شد. اما در تکلیف بعث و طلب به حمل شائع وجود دارد. اگر مولی بداند نماز جمعه را در عصر غیبت واجب نخواهد کرد، طلب و بعث به حمل شائع به نحو ابدی نخواهد داشت. به عبارت دیگر در حقیقت طلبی ندارد زیرا طلب انشائی انشاء به داعی امکان انبعاث است. وقتی بعثی نباشد (مثلاً مولی بداند نسخ خواهد شد) امکان انبعاث هم نخواهد بود. نظیر اینکه اگر کسی بداند سمت مشرق آب نیست، اما به سمت مشرق حرکت کند برای طلب آب، قطعاً چنین شخصی طالب آب نیست. و یا نظیر اینکه اگر مولی بداند زید قبل از زوال خواهد مرد، نمی‌تواند وی را به سمت نماز خواندن حین زوال بعث نماید و بگوید «صل عند الزوال»؛ زیرا در این صورت نیز امکان انبعاث نیست. در بحث ما نیز وقتی علم وجود دارد که این حکم نسخ خواهد شد، بعث ممکن نیست زیرا امکان انبعاث نیست. در نتیجه نسخ به معنای «رفع الحکم عن موضوعه» امکان ندارد.

جواز نسخ تکلیف در صورتی خاص

البته در تکالیف نسخ به معنای رفع حکم، در یک مورد ممکن است. در جایی که نبی اکرم صلی الله علیه و آله حکمی را جعل نماید، اما خداوند متعال بر ایشان مخفی نماید که این حکم نسخ خواهد شد (علم غیبی به اذن الله است که گاهی به سبب مصلحتی خداوند جلوی علم غیب معصوم علیه السلام را می‌گیرد). در این صورت بعث در نفس نبی منقذ می‌شود. در این مورد شارع دو نفر هستند، لذا علم غیب به نسخ در نبی نیست پس نسخ ممکن است. ممکن است در آیه نجوا اینگونه باشد.

به عبارت دیگر اگر نسخی در شریعت ثابت باشد (ممکن است فقط انشاء بوده و بعث حقیقی نبوده است)، از همین موارد است که قصد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله متمشی می‌شود.

ج ۱۲۸ ۹۵/۰۳/۰۵

معنای دوم: انتهاء امد الحكم المعلوم عند الشارع المجهول عند الناس

معنای دوم نسخ انتهای حکم است به دلیل انتهای امد آن، که این امد نزد شارع معلوم و نزد مردم نامعلوم است. دلیلی که انتهاء امد حکم را بیان می‌کند «ناسخ» یا «دلیل ناسخ» نام دارد. مشهور متأخرین این معنای نسخ را ممکن می‌دانند، یعنی از نسخ به این معنی خلاف حکمت یا علم خداوند متعال لازم نمی‌آید. به نظر می‌رسد نسخ به این معنی محال است. زیرا باید معلوم شود که مجهول نزد مردم به چه معنی است؟ اگر مراد این است که تقیید به زمان خاص در خطاب تشریع اخذ نشده است و در خطاب دوم ذکر شده است، در این صورت نسخ به معنای اول محقق شده است؛ زیرا حکم از نظر سعه و ضیق دائر مدار خطاب است (یعنی حق الطاعة دائر مدار تشریع است و ربطی به اراده یا حب نفسانی مولی ندارد). پس اگر این قید در خطاب تشریع اخذ نشود، در حقیقت حکم موبد خواهد بود. در نتیجه حکم از موضوع رفع خواهد شد، که این نسخ به معنای اول است.

و اگر مراد این است که در خطاب تشریع امد حکم ذکر شده است، اما در خطاب تبلیغ ذکر نشده است، در این صورت تخصیص محقق خواهد شد؛ زیرا با خطاب دوم کشف می‌شود از ابتدا زمان‌های بعد داخل این حکم نبوده‌اند. به عبارت دیگر در خطاب تبلیغ حکمی گفته شده، سپس فرد یا افرادی خارج شده‌اند. یعنی از ابتدا زمان‌های بعد داخل حکم نبوده‌اند، هرچند در ظاهر خطاب تبلیغ داخل می‌باشند.

بحث سوم: حقیقت بداء

بعد از بیان حقیقت تخصیص و حقیقت نسخ، نوبت به بیان حقیقت «بداء» می‌رسد. دو معنای اصطلاحی برای بداء گفته شده است:

الف. «ظهور الرأی بعد ان لم یکن»، یعنی یک شخص رأیی پیدا کند بعد از اینکه رأیی نداشته است.
ب. «اتخاذ الرأی علی خلاف ما کان سابقاً»، یعنی قبلاً یک رأی داشته است که اکنون خلاف آن را اتخاذ کرده است.

معنای اول اعم و معنای دوم اخص است؛ زیرا در معنای اول ممکن است ابتدا رأی دیگری داشته است سپس این رأی ظاهر شده است. یعنی این رأی نبوده و ظاهر گشته (اعم از اینکه در قبل، رأی دیگری بوده یا نبوده باشد). در اصول معنای دوم مراد است. در مورد انسان روشن است که بداء ممکن است، بلکه به ندرت روزی بدون بداء طی می‌شود. اما بحث در این است که آیا «بداء» در مورد خداوند متعال ممکن است یا محال است؟

اقوال در مسأله

در پاسخ به این سوال، علمای شیعه سه طائفه هستند:

قول اول: استحاله بداء در مورد خداوند متعال

در نظر حکمای مشاء و متکلمین شیعه بداء در مورد خداوند متعال محال است. مرحوم خواجه در تلخیص المحصل^۱، بداء را انکار کرده، بلکه فرموده شیعه قائل به بداء نیست (از این کلام معلوم می شود تا زمان خواجه از متکلمین و حکماء بزرگ شیعه کسی قائل به امکان بداء نبوده است). سپس ایشان می فرماید فقط یک روایت در مورد بداء هست که روایت اسماعیل است، و این روایت هم خبر واحد است که حجت نمی باشد^۲. در کلمات بوعلی نیز تا آنجایی که فحص شد، مسأله بداء مطرح نشده تا توجیهی برای آن ذکر شود، لذا محتمل است که وی نیز بداء در مورد خداوند متعال را قبول نداشته باشد.

قول دوم: امکان بداء در مورد خداوند متعال

در نظر مشهور فقهای شیعه (بلکه شاید همه فقهای شیعه) بداء در مورد خداوند متعال ممکن است. فقهاء در مورد امکان بداء، ادعای اجماع بلکه ضرورت کرده اند. مستند آنها روایات کثیره ای است که در مورد بداء وارد شده است.

شهید صدر نیز فرموده است بیش از پنجاه روایت وجود دارد که یا لفظ بداء یا مضمون بداء در آن وارد شده است، و بیش از بیست مورد از آن روایات صحیح هستند. لذا ایشان ادعای تواتر اجمالی نموده است. یعنی علم اجمالی هست که بعضی از روایات از امام علیه السلام صادر شده است. سپس ایشان فرموده است کتب اهل سنت هم روایاتی در مورد امکان بداء دارد، و از نظر تعداد روایات آنها کمتر از روایات شیعه نیست (مرحوم مجلسی نیز نقل نموده است که روایات اهل سنت بیش از روایات شیعه است). در ادامه شهید صدر فرموده است

۱. کتاب «المحصل» نوشته فخر رازی است که خواجه تقدی بر آن نوشته و نام آن را «تلخیص المحصل» گذاشته است، اما این کتاب به عنوان «تقد المحصل» معروف شده است.

۲. تلخیص المحصل، ص ۴۲۱: «أقول: إنهم لا يقولون بالبداء؛ وإنما القول بالبداء ما كان إلّا في رواية رويها عن جعفر الصادق عليه السلام: أنه جعل إسماعيل القائم مقامه بعده، فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسى، فسل عن ذلك؟ فقال (بدا لله في أمر اسماعيل). وهذه رواية؛ وعندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عمداً».

نه تنها در روایات بلکه در تعدادی از آیات هم امکان بداء مطرح شده است. البته در کتاب «مباحث» و «بحوث» از بداء کلامی به میان نیامده است، اما در کتاب «التمهید» عبدالساتر به این مطالب اشاره شده است.^۱

قول سوم: امکان بداء با تفسیر دیگر

در نظر مرحوم ملاصدرا و تابعین وی بداء به معنای دیگری در مورد خداوند متعال ممکن است (نه به معنای بداء در نزد فقهاء). فقهاء تفاسیر مختلفی برای بداء ارائه نموده‌اند، اما نقطه مشترکی بین تمام تفاسیر آنها وجود دارد. حکمت متعالیه آن نقاط مشترک را محال می‌داند، لذا تفسیر دیگری ارائه نموده است^۲، که توضیح آن خواهد آمد.

نقد اقوال موجود در مسأله

این نظریات دارای اشکالاتی هستند، که به نقد هر یک مستقلاً خواهیم پرداخت:

نقد نظر اول: وجود روایات عدیده در مورد بداء

نظر متکلمین قابل قبول نیست؛ زیرا اینکه علمای شیعه قائل به بداء نیستند، نسبتی خلاف واقع است. همینطور روایات عدیده‌ای وجود دارد که دلالت بر بداء دارند، و اینگونه نیست که یک روایت باشد. برای دیدن روایات کافی است به سفینه ذیل ماده «بدء» مراجعه شود.^۳ پس اینگونه نیست که شیعه معتقد به بداء نباشد.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۴۴۶: «و بمناسبة الكلام على النسخ، يقع الكلام على البداء. و البداء كمضمون لا يختص به الإمامية فقط، بل أكثر محتملاته مما اعترف بها المسلمون، إلا أن البداء كمصطلح مما اختص به الإمامية فقد ورد لفظ البداء و ما يراد منه من معاني في ضمن عدة روایات مروية عن أئمة أهل بيت العصمة عليهم السلام توحى بالبداء. و هذه الروایات و إن صحّت عن أهل البيت عليهم السلام إلا أنها مما لا دخل لها في الأحكام الشرعية، و عليه فلا تكون مشمولة لدليل حجية الخبر الواحد. إذ قد أوضحنا في محلّه أن دليل حجّيته مختصّ بخصوص الأحكام الفرعية التنجيزية، و لا يشمل الأخبار الواردة في تقرير المعارف و المفاهيم الإلهية، فإنّ الخبر الواحد فيها ليس حجة و لكن هذه الروایات المتحدثة عن البداء لفظاً و روحاً، هي متواترة إجمالاً، إذ أنها تزيد على خمسين رواية، و فيها عشرون رواية تقريباً، صحيحة سنداً هذا مضافاً إلى ما روى في صحاح أهل السنة، فإنّه لا يقلّ عمّا رواه الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، و ذلك ممّا يعضد تواترها و للبداء على إجماله أصل قرآني، إذ فيه بعض الآيات التي يمكن أن تشكّل أصلاً للبداء».

۲. الشواهد الربوبية، ص ۴۰۸.

۳. سفينة البحار، ج ۱، ص ۲۳۶: «باب البداء و النسخ: قال الله تعالى في الرعد (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ) يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ). التوحيد: عن أحدهما عليهما السلام قال: ما عبد الله تعالى بشيء مثل البداء. التوحيد: عن الصادق عليه السلام قال: ما بعث الله (عزّ و جلّ) نبياً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، و خلع الأنداد، و أنّ الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء. و عنه عليه السلام: لو يعلم الناس ما في

نقد نظر دوم: اراده و علم خداوند

در کلام فقهاء برای بداء تفاسیر عدیده‌ای ارائه شده است. محقق خوئی تفسیری دارند، و در کلمات شهید صدر (که بحث مبسوطی در مورد بداء دارند) به تفاسیر دیگر اشاره شده است.^۱

تمام فرمایشات فقهاء در دو مقدمه مشترک است: اول اینکه خداوند علم حصولی به تمام اشیاء و حوادث دارد، یعنی جواب تمام قضایا را می‌داند. به عبارت دیگر خداوند به تمام قضایا عالم است و به تمام امور علم حصولی دارد. حتی برخی امور نمی‌تواند مورد علم حضوری خداوند باشد (مانند استحاله تناقض یا اینکه مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ است)؛ و مقدمه دوم اینکه خداوند دارای اراده است، که حادث بوده و غیر ذات است و امری متجدد است.

هر دو مقدمه در فلاسفه محال است، یعنی علم حصولی و اراده متجدد بر خداوند متعال محال است. یعنی خداوند متعال نمی‌تواند هم علم حصولی داشته و هم واجب الوجود باشد (البته برخی فلاسفه مشاء قائل به علم حصولی بوده اما بعدها اتفاق ایجاد شده است که علم خداوند حضوری است).

به هر حال به نظر می‌رسد علم حصولی و اراده بر مجردات محال است.^۲ در نتیجه کلام فقهاء قابل فهم نیست. به عبارت دیگر کلام فقهاء در مورد بداء علاوه بر اینکه مدلل نیست، حتی قابل تصور هم نیست؛ زیرا موجودات مجرد تام اراده یا علم حصولی ندارند.

القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه. كمال الدين: عنه عليه السلام قال: من زعم ان الله (عز و جل) يبدو له في شيء لم يعلمه أمس، فابروا منه. أمالي الطوسي: عن الصادق عليه السلام في قول الله تعالى: وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ فقال: كانوا يقولون: قد فرغ من الأمر». ۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۴۹۷: «وقد تحصل مما ذكرناه: أن نتيجة البداء الذي تقول به الشيعة الإمامية وتعتقد به هي الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله وقدرته حدوثاً وبقاءً، وأن مشيئة الله تعالى نافذة في جميع الأشياء، وأنها بشتى ألوانها بأعمال قدرته واختياره، وقد تقدم الحديث من هذه الناحية في ضمن نقد نظريتي الجبر والتفويض هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: أن في الاعتقاد بالبداء يتضح نقطة الفرق بين العلم الإلهي وعلم غيره، فإن غيره وإن كان نبياً أو وصياً كنبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى وإن كان عالماً بتعليم الله إياه بجميع عوالم الممكنات، إلّا أنه لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون المعبر عنه باللوح المحفوظ وبأم الكتاب، حيث إنه لا يعلم بمشيئة الله تعالى لوجود شيء أو عدم مشيئته إلّا حيث يخبره الله تعالى به على نحو الحتم». ۲. بحوث في علم الاصول (تقريرات عبدالساتر)، ج ۷، ص ۴۴۶.

۳. البته در مورد علم حضوری خداوند متعال نیز اشکالی وجود دارد که جوابش برای ما معلوم نیست، لذا در مورد حقیقت علم خداوند توقّف داریم.

نقد نظر سوم: عالم عقل و مثال

در حکمت متعالیه، عوالم به سه عالم تقسیم می‌شوند: عالم عقل که موجودات آن همه مجرد تام هستند (حتی ایشان فرموده چنان بالا هستند که لب مرز هستند بین عالم ربوبی و مربوبی)؛ بعد از آن عالم مثال است (تفسیر کلام ملاصدرا در مورد حقیقت عالم مثال، مورد اختلاف است). مانند اینکه کسی زید را در خواب ببیند که این زید در عالم ماده یا عقل نیست، لذا به آن موجود مثالی گفته می‌شود. اگر شیء تخیل شود موجود مثالی است؛ و در نهایت عالم ماده است که دارای دو بخش عالم فلک و عالم طبیعت می‌باشد.

خداوند متعال به این عوالم در هر سه مرحله علم دارد؛ زیرا وجود هر موجودی علم فعلی خداوند است. مرحوم ملاصدرار معتقد است که در عالم عقل ثبات و ازلیت و ابدیت است که هیچ تغییر و کم و زیادی ندارد. «لوح محفوظ» در لسان شرع نام عقل اخیر است که آخرین موجود مجرد تام است. عقل اول هم «قلم» است که تمام عالم با آن نوشته شده است. در عالم مثال نیز (که تنزلی از عالم عقل است) همه چیز تا ابد نوشته شده است، به عنوان مثال در مورد زید از بدو ولادت تا حین موت نوشته شده است. اما خصوصیتی در عالم مثال هست که نوشته‌ها پاک شده و دوباره نوشته می‌شود. به عنوان مثال در مورد موت زید نوشته شده از درخت افتاده و خواهد مُرد، اما سپس پاک شده است. در عالم مثال همه چیز هست اما علی الاتصال پاک شده و اثبات می‌شود. در این عالم فقط در یک مورد پاک شدنی در کار نیست، در موردی که از این عالم تنزل پیدا کرده و به عالم ماده بیاید. به عنوان مثال اگر زید زیر ماشین رفته و بمیرد، دیگر در عالم مثال موت زید پاک نمی‌شود. به هر حال بداء فقط در عالم مثال اتفاق خواهد افتاد (نه در عالم عقل یا ماده).

در این نظریه وجود دو عالم عقل و مثال مفروض است. به نظر می‌رسد این دو عالم نه تنها دلیل ندارد، بلکه تصویری هم از این دو عالم نداریم (البته وجود این دو عالم را انکار نمی‌کنیم، اما علی تقدیر صحت برای ما قابل فهم نیست).

نظر مختار

به هر حال با توجه به نقد نظریات قبل، در این مسأله توقف کرده و نظری نداریم. مضمون روایات هم بسیار مختلف است. به عبارت دیگر مشکل در مرحله تصور بداء است نه تصدیق آن. این مسأله از اعتقادات مورد سوال در آخرت نیست. لذا چون حقیقت علم خداوند را نمی‌دانیم در مورد بداء هم نمی‌توانیم سخن بگوییم.