بسم الله الرحمن الرحیم

جزوه الموجز فی الاصول الفقه

استاد اسدپور زید عزه

فهرست :

تاریخچه: ۱۰

جلسه اول: ۱۰

[علومی که باید در المدخل ذکر شود] ۱۰

[مراحل تطور فقه] ۱۲

جلسه دوم: ۱۳

[مراحل تطور اصول] ۱۴

[مراحل تطور فقه] ۱۴

مقدمه: ۱۶

تعریف و تقسیم: ۱۶

جلسه اول: ۱۶

جلسه دوم: ۱۸

جلسه سوم: ۲۱

جلسه چهارم: ۲۶

وضع و دلالت و حقیقت و مجاز و مشاورات: ۲۹

جلسه اول: ۲۹

جلسه دوم: ۳۲

جلسه سوم: ۳۴

جلسه چهارم: ۳۷

جلسه پنجم: ۴۰

جلسه ششم: ۴۱
جلسه هفتم: ۴۲
جلسه هشتم: ۴۴
جلسه نهم: مشاوره ۴۶
جلسه دهم:مشاوره ۴۷
جلسه یازدهم:مشاوره ۴۷
جلسه دوازدهم: ۴۹
جلسه سیزدهم: ۵۲
جلسه چهاردهم:مشاوره شخصی و نوعی ۵۳
جلسه پنجم: مشاورات وضع ۵۴
مشاوره وضع(۲۷ / ۱۰ / ۸۹): ۵۶
جلسه مشاوره وضع(۲۹ / ۱۰ / ۸۹): ۵۸
مشاوره وضع(۳۱ /۱۰ /۸۹): ۶۱
حقیقت و مجاز: ۶۱
جلسه پانزدهم: حقیقت و مجاز ۶۱
جلسه شانزدهم: ۶۴
جلسه اول: علامات حقیقت و مجاز(تبادر) ۶۷
جلسه دوم: علامات حقیقت و مجاز(صحت حمل) ۶۹
جلسه سوم: علامات حقیقت و مجاز ۷۱

جلسه چهارم:علامات حقیقت و مجاز ۷۲
جلسه پنجم: مشاورات وضع ۷۵
جلسه ششم: ۷۸
جلسه هفتم: ۷۹
اصول لفظیه: ۷۹
مورد اول: اصاله الحقیقت ۸۰
مورد دوم: اصاله العموم ۸۱
مورد سوم: اصالۀ الإطلاق ۸۱
جلسه هشتم: ۸۱
جلسه نهم: ۸۴
حقیقت شرعیه: ۸۵
جلسه اول: ۸۵
جلسه دوم: ۸۸
جلسه سوم: ۸۹
جلسه چهارم: ۹۳
جلسه پنجم: ۹۶
صحیح و اعم: ۱۰۰
جلسه اول: ۱۰۰
جلسه دوم: ۱۰۳

جلسه سوم: ۱۰۷
جلسه چهارم: ۱۱۱
مشتق: ۱۱۳
جلسه پنجم: ۱۱۳
جلسه ششم: ۱۱۵
جلسه هفتم: ۱۱۷
جلسه هشتم: ۱۱۸
[اوامر] ۱۱۸
[ماده و هیئت] ۱۱۸
[مقدمات] ۱۱۹
اجزاء: ۱۳۸
مقدمه واجب: ۱۵۱
تقسیمات واجب: ۱۶۵
آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدش هست یا نه؟ ۱۷۳
نسخ وجوب ۱۸۱
نواهی: ۱۹۱
ماده و صیغه: ۱۹۱
اقتضاءنهی للفساد ۱۹۱
جلسه ۱ / ۱۲ / ۸۹ ۱۹۱

جلسه ۸ / ۱۲ / ۸۹ ۱۹۵
جلسه ۱۱ / ۱۲ / ۸۹ ۱۹۹
جلسه ۲۲ / ۱۱ / ۸۹ ۲۰۲
جلسه ۲۳ / ۱۱ / ۸۹ ۲۰۵
جلسه ۲۴ / ۱۱ / ۸۹ ۲۰۷
جلسه ۲۵ / ۱۱ / ۸۹ ۲۰۸
اجتماع امر و نهی: ۲۱۴
جلسه ۲۷ / ۱۱ / ۸۹ ۲۱۴
جلسه ۲۸ / ۱۱ / ۸۹ ۲۱۷
جلسه ۳۰ / ۱۱ / ۸۹ ۲۲۱
مفاهیم: ۲۲۴
مقدمات: ۲۲۴
جلسه ۱۲ / ۱۲ / ۸۹ ۲۲۴
جلسه ۱۳ / ۱۲ / ۸۹ ۲۲۹
جلسه ۱۶ / ۱۲ / ۸۹ ۲۳۳
مفهوم شرط: ۲۳۶
جلسه ۱۷ / ۱۲ / ۸۹ ۲۳۸
جلسه ۱۹ / ۱۲ / ۸۹ ۲۴۳
جلسه ۲۱ / ۱۲ / ۸۹ ۲۴۵

جلسه ۲۲ / ۱۲ / ۸۹ ۲۴۸
جلسه ۲۴ / ۱۲ / ۸۹ ۲۴۹
جلسه ۲۵ / ۱۲ / ۸۹ ۲۵۲
جلسه ۷/ ۱/ ۹۰ ۲۵۷
جلسه ۸ / ۱ / ۹۰ ۲۶۰
مفهوم وصف: ۲۶۲
جلسه ۱۰ / ۱ / ۹۰ ۲۶۲
جلسه ۱۲/ ۱ / ۹۰ ۲۶۵
جلسه ۱۴ / ۱ / ۹۰ ۲۶۸
مفهوم غایت: ۲۷۰
جلسه ۱۷ / ۱ / ۹۰ ۲۷۱
جلسه ۲۲ / ۱ / ۹۰ ۲۷۳
مفهوم حصر: ۲۷۵
جلسه ۲۴ / ۱/ ۹۰ ۲۷۷
جلسه ۳۰ / ۱ / ۹۰ ۲۸۰
جلسه ۳۱ / ۱ / ۹۰ ۲۸۲
مفهوم عدد: ۲۸۳
مفهوم لقب: ۲۸۴
متن تطبیقات حصر: ۲۸۵

تطبیق مفهوم عدد: ۲۸۵
[تطبیق مفهوم لقب] ۲۸۶
عام و خاص: ۲۸۷
جلسه ۳ / ۲ / ۹۰ ۲۸۷
جلسه ۵ / ۲ / ۹۰ ۲۹۱
جلسه ۶ / ۲ / ۹۰ ۲۹۸
جلسه ۸ / ۲ / ۹۰ ۳۰۱
جلسه ۱۱ / ۲ / ۹۰ ۳۰۴
مطلق و مقید ۳۰۹
جلسه ۱۲ / ۲ / ۹۰ ۳۰۹
جلسه ۱۳ / ۲ / ۹۰ ۳۱۱
جلسه ۱۴ / ۲ / ۹۰ ۳۱۴
جلسه ۲۰ / ۲ / ۹۰ ۳۱۷
جلسه ۲۵ / ۲ / ۹۰ ۳۲۳
حجج و امارات: ۳۲۸
قطع: ۳۲۸
جلسه ۲۷ / ۲ / ۹۰ ۳۲۸
جلسه ۳۱ / ۲ / ۹۰ ۳۳۵
جلسه ۱ / ۳ / ۹۰ ۳۳۸

جلسه ۳ / ۳ / ۹۰ ۳۴۱
جلسه ۴ / ۳/ ۹۰ ۳۴۲
جلسه ۷ / ۳ / ۹۰ ۳۴۶
جلسه ۱۲ / ۳ / ۹۰ ۳۴۹
جلسه ۱۲ / ۳ / ۹۰ ۳۵۵
جلسه ۱۲ / ۳ / ۹۰ ۳۵۸
جلسه ۱۳ / ۳ / ۹۰ ۳۶۴
ظن: ۳۶۵
جلسه ۱۸ / ۳ / ۹۰ ۳۶۷
جلسه ۲۰ / ۳ /۹۰ ۳۷۰
جلسه ۲۰ / ۳ / ۹۰ ۳۷۱
جلسه ۲۲ / ۳ / ۹۰ ۳۷۱
جلسه ۲۳ / ۳ / ۹۰ ۳۷۷
جلسه ۲۵ / ۳ / ۹۰ ۳۸۰
اصول عملیه: ۳۸۵
جلسه ۳۰ / ۵ / ۹۰ ۳۸۵
جلسه ۳۱ / ۵ / ۹۰ ۳۹۰
جلسه ۱ / ۶ / ۹۰ ۳۹۱
جلسه ۳ / ۶ /۹۰ ۳۹۴

تاریخچه:

جلسه اول:

هرکسی که وارد علمی می شود المدخلی می نویسد اما به نظر ما برخی از مطالبی که در المدخل مطرح شده است سبقه اصولی دارد لذا باید داخل مباحث آن علم باشد چون مسائلی که داخل آن علم است نباید در المدخل مطرح شود و مسائلی در المدخل باید بیاید که مبادی آن علم باشد. که در هر بحث باید این بحث را بررسی کینم که باید داخل علم بیاید یا داخل المدخل یعنی ملاک مسئله اصولی آن را می گیرد یا نه .

اشکال دیگر ما این است که در المدخل باید مباحث دیگری هم بیاید و این در سیستم مشهور اصولیین نیامده است که الموجز هم طبق سیستم مشهور آمده است.

[علومی که باید در المدخل ذکر شود]

[۱.تاریخچه اصول]

علم اصول علمی است که علمای شیعی یا مسلمان از یک جایی شروع کرده اند و این رشد کرده است و ماهیت علم این طور است و برای اینکه بفهمیم سیستم اصول مشهور چیست باید سیر تطور این علم را بررسی کنیم که چه شد که بعد از مرحوم صاحب کفایه همه طبق مبنای ایشان عمل کردند. و در حال حاضر هم سیستم مشهور کسانی که درس خارج دارند همین است.

در این جا قیل و قال ها مهم نیست بلکه باید اصل محل نزاع روشن شود و دانستن تاریخچه به این کمک می کند.

[۲.معنای فقه]

همان طور که از اسم آن بر می آید اصول فقه است که خود فقه هم یک بحث مفصل دارد. و باید بحث کنیم که جایگاه اصول چیست آیا یک مبدأیت دارد فقط نسبت به فقه به معنای اخص یا اصول مبدئیتش برای فقه به معنای اعم است که فقه به معنای اعم و اخص چیست؟ و حال جایگاه اصول نسبت به فقه به معنای اخص چیست.

[۳. مبانی کلامی]

یکی از بحث های مهمی که در المدخل باید بیاید این است که ما چه مبادی کلامی را در اصول پذیرفته ایم و طبق آن داریم بحث می کنیم که مشهور به این التفات ندارند که این بحث باید در المدخل مطرح شود.

به عنوان مثال:

در سیستم مشهور که مبدئیت اصول را برای فقه به معنای اخص می دانند می گویند که شارع امر و نهی کرده و فقه به وجود آمده است. حال که این علم فقه به وجود آمد این مبنای کلامی شما که شارع کیست در اکثر مباحث اصولی شما تأثیر دارد که اگر شارع انسان باشد یک سری لوازم دارد و اگر خداوند باشد یک سری لوازم دیگر دارد. که در برخی مباحث با این کار می کنند که شارع خداست و در برخی جاها با این کار می کنند که شارع را انسان فرض گرفته اند.

مثلا در بحث مراتب حکم که شوق و تأکید شوق و اراده و بعد فعل که می گوییم این در فاعل بالقصد است که در خدای متعال این هست یا نه؟ یعنی در این جا اصولی خودش را جای شارع گذاشته است و خودشان هم می دانند که خداوند این طور نیست که فاعلیت او بالتجلی است نه بالقصد لذا این بحث ها در مورد او مطرح نیست و حتی در مورد انسان هم گاهی اوقات فاعلیت او بالتجلی است و گاهی هم بالرضاست یا بالعنایه و ... .

[۴. جایگاه اصول نسبت به فقه]

می خواستیم بگوییم که جایگاه ارزشی علم اصول چیست آیا مبدا فقه به معنای اخص است و مبدا همان مبادی تصوری و تصدیقی است که در منطق می خوانیم است یا نه به معنای «پایه» است. مثل شهید مطهری که مبدأ نمی داند. آن که گفت اصول کبری فقه را تأمین میکند اصول را مبدأ تعریف کرده.

و این ها خیلی در خود علم تأثیر دارد. المدخل باید مبادی تصوری و تصدیقی فقه بالمعنی الأعم باشد

[۵. معنای اصل]

یا اصل یعنی چه، فقه یعنی چه، شارع آن کیست و از کجا آمده است و بحث هایی امروزه مطرح شده است که رابطه فقه و حقوق چیست؟

خیلی ها بین این ها خلط می کنند و برخی ماهیتاً این ها را جدا می کنند در حالی که این طور نیست.

فرق بین فقه به معنای اخص و اعم چیست و بر فرض مبنای مشهور تا چه حد در همان فقه به معنای اخص تأثیر دارد؟(کبراهای آن را تأمین می کند، روش استنباط را تعیین می کند یا ...)

برای حل شدن این بحث ها اگر سیر را بررسی کند تا حد زیادی این بحث هاروشن میشود.

مثلا این مسلم است که پیامبر امر و نهی را می رساند و در ابتدا این طور بود که احکام کمی داشتیم وبعد تا ۲۳ سال این احکام بیشتر شد و در زمان ائمه هم این ادامه پیدا کرد.

[۶. فقه سنی ها]

اما فقه سنی ها: البته اینکه سنی ها فقهشان چگونه پیش رفت مهم است به این دلیل که فقه شیعی تقریبا تعلیقه بر فقه سنی است چون حاکمیت در دست آنان بوده است و لذا ما در فضای آنها حکم و فتوا داده شده است که امام و آقای بروجردی این نظریه را دارند.

[۷. سیر تطور فقه]

ما روایت فقهی از امام حسن و امام حسین علیهماالسلام نداریم تا برسد به زمان امام باقر علیه السلام که مدرسه تشکیل می شود و فقهایی پرورش پیدا می کنند و حال باید ببینیم که فقیه در آن زمان یعنی چه فقیه یعنی کسی که در درس امام شرکت کرده است و به منزله راوی امام است یا نه کسی که توان تفقه دارد و استنباط و اجتهاد بوده است. باید بررسی کرد که فقه که در روایات آمده است یعنی چه؟ این یک بحث جهان بینی است.

در سیر تاریخی به امام صادقین علیهما السلام رسیدیم که مدرسه تشکیل شد و باید ببینیم که روایاتی که راجع به فقها است و امر به تفقه می کنند یعنی چه؟ که در برخی موارد سؤآلات مستحدثه را امام رجوع به کسانی مثل زراره داده است این در عصر خود معصومین است.

به زمان غیبت که برسیم و کتب فقهی آنان را که نگاه کنیم در این کتب دقیقا مثل کتب روایات است که روایات را جمع کرده اند و حال آیا این کسی که این کار را کرده است فقط روایات را جمع کرده است یا اینکه روایات مختار را جمع کرده است یعنی فقط به منزله راوی بوده اند یا اینکه اجتهاد هم داشته اند کأنه فتوای خودشان را با روایت بیان می کردند و اینهم ضمیمه شود که مسائل مستحدثه ما در آن زمان کم بوده است یعنی مسائل همه در لسان روایات بوده است.

که یکی از مؤیدات این است که اگر قرار بود که روایت نقل کنند چرا فقط برخی روایات را نقل کرده اند؟

بحث به اینجا رسید که اصول که پایاپای فقه است لذا باید ببینیم که فقه چگونه به وجود آمده است و بعد سیر اصول را هم ببینیم.

عصر تأسیس فقه زمان امام باقر وصادق علیهما السلام است و عصر تدوین آن در ابتدای غیبت مانند شیخ طوسی و صدوق است و عصر تکمیل از علامه حلی به این طرف است.

طبق سیستم مشهور: ائمه معصومین فقیه به معنای مصطلح خودمان تربیت می کردند اگر فقیه به معنای راوی بود فرقی بین زراره با فلان کسی که یک روایت را نقل کرده است و فقیه نیست چیست؟ چرا وقتی کسی از امام علیه السلام سؤال می کند امام می فرمایند:«علیک بهذا الجالس» یعنی برو و از او بپرس در حالی که ممکن است حتی زراره هم این سؤال را از خود امام نپرسیده باشد.

در همین فضای فقه به معنای اخص هم بحث می کنیم امام فقیه پرورش می دادند.

ادعای ما این است که علاوه بر این ادعا روایات ما امر به اجتهاد دارند یا به دلالت مطابقی یا به دلالت التزامی: مانند این روایت که می فرماید: علینا القاء الأصول علیکم بالتفریع. یعنی ما اصول و قواعد را بیان می کنیم تفریع فروع و تطبیق با مسائل مستحدثه با خودتان است این دلالت مطابقی .

و گاهی برای خود زراره و ... مسأله ایجاد می شود وقتی سراغ امام می روند امام به آنها کد می دهند و مستقیم به آنان جواب نمی دهند این هم دلالت التزامی . در مفهوم روایت این فهمیده میشود که یک قصدی از ائمه بوده که روش فقاهت را یاد بدهند.

سؤال و جواب ها حالت مفاکره بوده است لذاست که تا زمانی که به بعد از امام رضا علیه السلام آدم می فرستادند به مناطق مختلف که او با امام خیلی نمی توانست رابطه برقرار کند و مجبور بود که تفقه کند.

و مباحثی می خواهیم ادعا کنیم که ولایت فقیه هم در همان زمان بوده است. افرادی که فرستاده می شوند امام به آنها می گوید که اگر مصلحت بود خمس را بفرست و اگر نبود نفرست یعنی فرد به راحتی می تواند حکم ثانوی جعل کند ولی برای احکام .

خلاصه: اینکه اصل فقاهت بوده است. و در مرحله بعد حجیت این فقاهت این بوده است که خود امام هم فقیه پرورش می دادند.

اما نوبت به اصول که برسد:

حالا که امام روش تفقه یاد می دهد یعنی امام دارد اصول یاد می دهد لذا اصول فقه به همین معنا هم زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام تأسیس شده است اما اینکه خود فقها هم خودشان را فقیه می دانستند یا نه بحث دیگر است که نیاز به جریان شناسی دارد یعنی ما استظهار می کنیم که این طور است اما اینکه فلان فقیه خودش را در حد راوی می داند بحث دیگر است یا فقیهی خودش را در حد مجتهد یا حتی ولی امر می داند بحث دیگر است.

اگر بخواهیم تقسیم کینم یعنی در عصر اولیه مثل غیبت صغری واقعاً برخی خودشان را در حد راوی می دانند اما در زمان غیبت کبری فقها خودشان را در حد فقیه می دیدند.

و بحث ولایت فقیه هم همین است که تا قبل از امام خمینی کسی خیلی التفات به این نداشت اما الآن این بحث روشن است.

اگر از جهت دیگر هم نگاه کنیم می بینیم که کتاب اصولی هم شاگردان امام صادق نوشته اند مانند اینکه هشام بن حکم هم کتابی در مورد مباحث الفاظ نوشته اند. برخی از کتب مؤسس اصول را امام صادق علیه السلام معرفی کرده اند.

[مراحل تطور فقه]

مرحله اول این بود که امام می فرمود که فکر کنید و اجتهاد کنید تا اینجا عصر تأسیس .

مرحله دوم: عصر تدوین و توسعه است یعنی نظام پیدا کردن و توسعه پیدا کردن که این عصر شیخ طوسی است و سید مرتضی است که کتب اصولی نوشتند و اصول را در فقه کاربردی کردند.

عصر تکمیل: عصر علامه حلی است که اصول به اوج خود می رسد.

عصر رکود: که بعد از آن فقهایی که خودشان را راوی می دانستند باعث توقف اصول شدند. که اخباریون بودند و باعث رکود اصول شد واین حدود صد سال طول کشید که مؤسس این جریان هم مرحوم استر آبادی است و بعد از افول اخباری گری شروع شد که مرحوم محقق بهبهانی این کار را کردند.

اخباری گری به صورت جریانی افول پیدا می کند اما به این معنا که افرادی باشند که اخباری باشند هنوز هم هستند مجتهدین که ما که اخباری هستند .

این ها چند قسم هستند که بعداً خواهد آمد.

مرحله احیای فقاهت: مرحله بعد از افول اخباری گری جرقه ای نیاز است که دوباره اصول اوج پیدا کند که شیخ انصاری اینکار را انجام دادند.

همه اینها فقیه را به منزله مجتهد میدانند تا اینکه نوبت به امام خمینی رسید و فقیه را شارع هم می دانند و ولایت فقیه مطرح می شود.

جلسه دوم:

برخی از فصل هایی که مطرح شده است در سیستم مشهور نباید در المدخل می آمد چون بحث های اصولی است که در المدخل امده است و برخی هم مباحث را باید مطرح می شد که مطرح نشده است.

در المدخل باید مبادی تصوریه و تصدیقیه می آمد. البته برخی مبادی چون مبادی برای قسمتی از آن می باشد باید داخل آن علم و برای فقط همان قسمت بیاید. یعنی برخی مبادی قسمتی از علم است که مثلا تعریف و موضوع و غایت نسبت به کل علم مبادی است لذا باید درالمدخل بیاید.

و بازگشت این ها به این است که در علم چه چیزهایی اعتبار شده است.

برخی چیزهاباید در المدخل مطرح می شد مثل اینکه استنباط یعنی چه و از کجا آمده است لذا اصل استنباط باید تحلیل می شد. و به خصوص برای کتب آموزشی باید این ها بهتر تبیین شود ولو اینکه پراکنده آنها را بیان می کنند و مثال دیگر اینکه شارع کیست و مسائل کلامی که در اصول نقش دارد.

یا اینکه حق تشریع داریم یا نداریم یا بحث در منابع که مطرح می شود که سه منبع است یا نه؟

سه منبعی که داریم در یکی دو صفحه در خود اصول از آن بحث کرده اند آیا اینها مسائل اند یا باید در المدخل یک تحلیلی از آن می شد، و در هر یک از اینها باید مسائل کلامی آن را حل کنیم مثل بحث عقل که آیا اصلا حجیت دارد یا نه؟ و ...

عرض کردیم که سه دوره در فقه داشتیم:

۱- فقیه، راوی محسوب می شد

۲- فقیه، فقیه محسوب می شد.

۳- فقیه، شارع و ولی هم محسوب می شد.

البته ما گفتیم که همه اینها را در دوره ائمه علیهم السلام را هم داشتیم.

در خطبه شقشقیه در بند آخر می توان ولایت فقیه را از آن در آورد. « و ما أخذ الله علی العلماء... » مناط را برده روی علما این نشان میدهد علما حق حکومت دارند و ...

در بحث های اصولی هم این سه دوره خیلی مهم و تأثیر گذار است و هم در بحث های فقهی ، وقتی میگوییم جایگاه ارزشی یک فقیه چقدر است همین هاست.

یعنی جایگاه اصول چیست مثلا اینکه فقیه خودش را به منزله حاکم شرع دید باید جور دیگری به اصول نگاه کند با فقیهی که خودش را به منزله راوی دید لذا همین تحلیل در مباحث فقهی و اصولی ما خیلی مهم است مثلا یک فقیه عبادات را فقط فردی می بیند و برخی هم فقه حکومتی را هم مطرح می کند سعه و ضیق این مسائل بستگی به دید فقیه به این سه دوره دارد.

[مراحل تطور اصول]

در عصر اصول چند دوره داشتیم:

۱. تأسیس
۲. تدوین
۳. تکمیل
۴. رکود اصول
۵. تجدید حیات اصول(که خودش هم تقسیم هایی دارد)

[مراحل تطور فقه]

شبیه همین جریان در فقه هم داشتیم:

۱. حضور: که در این دوره کمتر به اجتهاد می پرداختند اما خود ائمه آن را ترویج داده اند. که در این قسمت بین شیعه و سنت تفاوتی نیست یعنی ائمه اربعه که بعد از امام صادق اند ما قبل از آنها هم علم اصول و فقه داشتیم. حتی وجود ائمه چهارگانه سنی ها باعث رکود فقه در اهل سنت شد. چون به همان اکتفا کردند و فتوای رسمی تا مدت ها همان ها بود و بعد از آن هم طبق محدودیت همان ها اجتهاد می کنند.
۲. بعد از حضور:

۱) تجمیع نصوص و شکل گیری منابع فقه(بدون تسویه بود، که به چند دلیل بود یکی به خاطر این بود که ممکن است که این ها از نظر ما نادرست باشد و طبق اجتهاد دیگران درست باشد یا حتی ممکن است به خاطر این بود که خیلی اجتهاد شکل نگرفته بود.)
۲) تدوین اجتهاد فقهی: شیخ طوسی «مدرسه شیخ طوسی»
۳) تکمیل اجتهاد فقهی
۴) رکود اجتهاد: که به خاطر سیطره علمی شیخ طوسی بود که کتابی نوشت و ابواب فقه را درست کرد. که برخی به خاطر این بود که فضای شیخ به شاگردانش به خاطر نقل و انتقالات شیخ درست به شاگردانش انتقال پیدا نکرد.
۵) احیای اجتهاد: که اولین کسی که جرعت نقد او را پیدا کرد ابن ادریس، نوه شیخ طوسی بود.
۶) دوره اخباری گری: به خصوص برخی ها که اصل اجتهاد را زیر سؤال بردند.(که آنها چند دسته اند و برخی از آنان اجتهاد و تقلید را نمی پذیرند و برخی ها هم می پذیرند)
۷) تجدید بنای فقه: زمان وحید بهبهانی به خاطر تجدید بنای اصول بود.
۸) تطبیق و توسعه مسائل فقهی
۹) فقه حکومتی که تبدیل به مدرسه قم شد : از امام و آقای بروجردی که مسائل حکومتی را مطرح نمودند (در دوره های قبل هم بوده).

استنباط: نبط: کندن چاه و رسیدن به آب و استنباط به این معناست که کنار زدن خاک هاست که به حکم برسد لذا طبیعتا برای این کار یک منابعی لازم داریم که گفته اند کتاب و سنت و عقل است و اجماع را هم مطرح کرده اند.

منابع اهل سنت کتاب و سنت پیامبر را مطرح نموده اند و بعد هم وقتی به مشکل برخورند شروع کردند به جعل منبع، سراغ سنت اصحاب رفتند و بعد هم سراغ استحسان و قیاس رفتند .

چیزی که حتماً باید در المدخل مطرح شود این است کار جایگاه منابع و اصل استفاده از منابع و نحوه استفاده از انها که حد اقل باید به طور مختصر در المدخل مطرح می شد.

معنای فقه:

آیا همان بالمعنی الإخص است یا به معنای اعم است.

یکی از تعاریف آن همان تعریف آقای سبحانی است اما بحث عمده ما در اعم و اخص است.

برخی اصول را مقدمه فقه معنای اخص می دانند، و برخی معنای اعم می دانند. یعنی فقه معنای فهم عمیق است که اکثر آقایان به فروعات اختصاص داده اند و نه هم فروعات بلکه برخی از آنان را داخل در فقه می دانند.

روایاتی که از معصومین علیهم السلام نقل شده است در سه حوزه تقسیم می شود یک دسته آن مربوط به اصول اعتقادی است (کلام) لذا آمدند گفتتند روایات یک دسته شان کلامی اند.

یک سری از ان احکام افعال آن را بیان می کند: که به آن فقه گفته اند.(روایات فقهی): احکام مربوط به افعال اختیاری انسان.

یک دسته هم روایات اخلاقی است که مربوط به نفس اند که ملکه است و اصلاح نفس و کاری با فعل خارجی و تعامل با خلق و ...ندارد بلکه خود نفس است.

لذا گفته اند ما اصول داریم و فروع و فروع آن فقه و اخلاق دارد که بین آنها هم تفاوت است.

و فقه را همان احکام اختیاری را مطرح نموده اند و لذا اصول را هم برای همین قسمت مطرح نموده اند و غالباً روی همین حوزه احکام اختیاری مکلفین برده اند.

اما می خواهیم بگوییم که متد اصول فقط برای همین فقه نیست چون ملاک و موضوع را اصل استنباط می دانید لذا تفاوتی بین استنباط بین روایات اخلاقی و احکام و عقاید نیست. یعنی اصل دید ناظر به همین اصل استنباط بوده است که می تواند در هر سه وادی باشد اما فقط در یک جا مطرح نموده اند یعنی ما اصل استنباط در همه عرصه ها یعنی فهم عمیق دین است اصول فقه ، اصول فقه بالمعنب الأعم یعنی اصول فهم عمیق دین.

علومی که در استنباط دخیل هستند:

ادبیات (صرف و نحو معانی و بیان و بدیع) آشنایی با فهم حدیث، آشنایی با درایه، فسلفه و منطق و اصول.

اصول مرکب اعتباری است ... مسئله اصولی ملاک دارد یکی از ملاک های اعتبار این است که اموری که در علوم دیگر مطرح شده است لازم نیست که در اصول مطرح شود (اگر مطرح شود لغو است) حتی اگر ملاک مسئله اصولی آن را بگیرد.

چه لزومی هست که مباحثی که در اصول مطرح می شود مثل حجیت سنت و عقل و ... چه رابطه ای دارد با فعل مکلف فقط و چرا این را در کلام و اخلاق مطرح نمی کنید؟؟؟ همین ملاکاتی که در اصول میگویید در اخلاق هم هست حالا شاید در کلام سخت تر باشد در کلام هم هست ما میخواهیم بگوییم در تفسیر هم هست و وقتی در تفسیر باشد همه علوم را میگیرد ، اگر اصول مقدمه تفسیر شود همه علوم و فنون را میگیرد.

و در این جاست که تقسیم بندی این علوم هم به اخلاق و کلام و فقه زیر سؤال است که چرا این سه تا است و بیشتر نباشد.

نتیجه: اصل این طرح بحث را بفهمیم و در همه این ها، این بحث ها تأثیر دارد که ما اگر اصول را برای فقه به معنای اخص دیدیم خیلی تفاوت می کند با اصولی که برای فقه به معنای اعم دارد.

مقدمه:

تعریف و تقسیم:

جلسه اول:

با این نکته که به هر اندازه که مبنایمان در فقه سعه و ضیق شود مقدار اصول ما هم متفاوت خواهد بود.

[رئوس ثمانیه]

ما با ترتیبی که آقای سبحانی بحث کرده اند پیش می رویم:

ایشان در رئوس ثمانیه شروع می کنند به تعریف.

[تعاریف]

[تعریف فقه]

[علت تعریف فقه]

ورود بحث ایشان با تسمیه است اما در ذیل بحث اشاره به اصل این بحث شده است که چرا باید ابتدا علم فقه را معنا کنیم یعنی ما که گفتیم اصول علم آلی نسبت فقه است و فقه غایت اصول شد ما لازم داریم که ابتدا تعریف فقه را مطرح کنیم و بعد تعریف علم اصول خود به خود از آن جمعبندی می شود به ویژه اگر اعتباری بودن اصول را هم مطرح کنیم این بحث روشن تر می شود.

[تعریف فقه]

علم فقه در این تعریف:

برخی فقه بالمعنی الأخص است: دو دیدگاه در این بحث است:

۱- سعه و ضیق آن عبادات و حالت فردی فقه لحاظ شده است

۲- عبادات و معاملات است و حالت اجتماعی لحاظ شده است: فقه حکومتی است. که این رابطه امام و امت است نه فقط مجتهد و مکلف.

[۱- فقه بالمعنی الأعم]

برخی فقه بالمعنی الأعم است:

منظور از فقه بالمعنی الأعم است یعنی فهم عمیق و مجتهدانه دین

که حالا در دین و سعه و ضیق دین هم اختلاف است که دین یعنی چه؟

ممکن است بگوییم تمام اموزه هایی که دین در آن ورود کرده است یعنی کتاب و سنت درآن ورود کرده است ، فهم عمیق آموزه های دینی میشود فقه بالمعنی الأعم .

ممکن است برخی بگویند:

(آموزه های دینی هست و نیست هاست یعنی جهان بینی که مسائل کلامی و فلسفی است اما برخی هم مربوط به اعتباریات و باید ها و نباید هاست که برخی به آن ایدئولوژی می گویند)

[۲- فقه بالمعنی الأخص]

افرادی که فقه به معنای اخص را قبول دارند فقط سراغ باید ها و نباید ها می روند و اصلا کاری که حکم و منشأ این باید ها و نباید ها ندارند.

اما کسانی که فقه به معنای اعم را مطرح می کنند می گویند ما می توانیم در فهم اصول جهان بینی ورود کنیم و آن را عمیقا بفهمیم و جالب اینجاست که فهم عمیق جهانبینی تأثیر مستقیم دارد روی باید و نباید ها یکی از تأثیراتش همین بحث فقه حکومتی مثل مصالح و مفاسد که می تواند فتوا را تغییر دهد و به تعبیر علامه همه بایدها و نباید ها بازگشت مستقیم به هست ها و نیست ها دارند.

[۳- نظریه آقای جوادی]

آقای جوادی می گویند: ما عقل و نقل را دو وسیله فهم دین می دانیم و سعه دین را طبیعیات و تجربیات و فیزیکیات را هم شامل می شود و مبنای تازه ای هست تأسیس شده که لوازم این حرف ها چیست هنوز کار نشده است.

حال باید ببینیم که فقهی که اقای سبحانی مطرح کرده است جزء کدام است که این تعریف مشهور است نه مختارشان:

هو العلم بالإحکام الشرعیه الفرعیهٔ عن ادلتها التفصیلیهٔ

[قیود تعریف علم فقه بالمعنی الأخص]

قیود مهمی دارد:

[۱. علم]

۱) علم به منزله جنس است.(کدام علم مراد است، علم چند اصطلاح است: مجموعه گزاره ها یا تک تک گزاره ها که ظاهراً مرادشان با قید احکام نشان دهنده تک تک گزاره ها)

[۲. أحکام]

۲) بالأحکام(حکم چند اصطلاح است: منظور گزاره ها و تصدیق هایی است که باعث اذعان نفس است که تعبیر اعم است، یک بار هم می گوییم احکام خمسه فقهی مشهور است، یا ممکن است بگوییم احکام شرعی همه احکام است چه تکلیفی و چه وضعی،
اگر مرادمان از این روشن شود در اینکه ما قیود بعدی را خارج کننده چه قیدی بدانیم تأثیر دارد)

[۳.شرعیه]

۳) الشرعیه: عقلیه ها خارج می شود.(عمده افراد شرعیه را بردند سر باید و نباید و لذا فقه به معنای اخص گرفته اند و با قید الاحکام هم سازگار است یعنی کسانی که احکام راباید و نباید معنا کرده اند، شرعیه را مرادف با همان احکام گرفته اند قید توضیحی برای احکام است اما برخی گفته اند هم باید ها و نباید ها و هم هست ها و نیست ها یعنی هر چیزی که دین برای آن حرف دارد)

[۴. فرعیه]

۴) الفرعیه: اصلی ها خارج می شود.(مثل اصول اعتقادی خارج می شود، یا اینکه همین بحث های اصول فقه خارج می شود)

[۵. عن ادلتها التفصیلیه]

۵) عن ادلتهاالتفصیلیه: عن ادله اجمالیه خارج میشود.(همان فهم عمیق و استنباطی است، لذا علم مقلّد خارج می شود، مقلد هم علم به فقه دارد اما با یک دلیل که مراجعه به اهل خبره است)

آقایان وقتی میگویند احکام غالب آقایان احکام تکلیفی را قصد کردند وقتی احکام تکلیفی قصد کردند این شرعیه و فرعیه قسد توضیحی میشود و فقهی هم که اصول مقدمه ی آن فقه هست میشود فقه بالمعنی الاخص خیلی با دایره تنگ با همان احکام عبادی و فردی و ...

از طرف دیگر گفتیم جنس تعریف عام است و همه گذاره های علوم را شامل می شود با قید الاحکام چیزی خارج نمیشود و قید الاحکام توضیح علم است علم به احکام یعنی علم به گزاره ها که طبق این هر قیدی چیزی را خارج می کند.

آقایان می گویند با علم به احکام: علم به ذوات خارج می شود مثل علم به زید و بکر و ... و علم به احداث آنها را نیز خارج می کند مثل خوابیدن زید و ... می ماند احکام ، احکام چیه؟ توضیح دادند که احکام وصف فعل مکلف است یعنی هر فعلی ازمکلف که صادر می شود یکی از این احکام خمسه تکلیفیه است. لذا گفته اند علم به احکام، شامل احکام تکلیفی فقهی میشود و شرعیه و فرعیه هم قید توضیحی است برای همین احکام است یعنی احکام تکلیفی که منشأشان شارع است احکام تکلیفی که شارع این احکام را جعل کرده احکام عقلایی صِرف نیست. شرعیه مراد این است که حاکم به احکام شارع است و احکامی قراردادی که به شارع وصل نشود در این جا مراد ما نیست. که مراد از شارع را هم خداوند متعال می دانند. و قید فرعیه هم گفته اند اصول اعتقادات خارج می شود اما با این تفصیل که احکام از اول برود سراغ احکام تکلیفی خمسه اصول اعتقادات داخل نیست که بخواهید خارج کنید چون آنها مربوط به باید و نباید نیست که داخل باشد و بعد با این قید بخواهیم آنرا خارج کنیم.

برخی هم گفته اند قید است برای خروج اصول فقه که منابع آن همان منابع فقه است منتهی در اصول فقه ما قواعد کلی استنباط می کنیم. یعنی اصلی می شوند و بهتر است که با این ترتیب که پیش می رویم فرعیه را بگوییم خارج کننده اصول فقه است.

و عن ادلتها التفصیلیه را هم می گویند مقلد را خارج می کند.

عقلیه ای را که آقای سبحانی مطرح می کند ظاهراً این است که حالت استقلالی اینها مدنظر است یعنی احکام عقلیه ای که ناظر به شرعیات نیستند ناظر به گزاره های دینی نیستند مثل همین ریاضی. که برخی از آقایان این جا تمام ادراکات بشری را مطرح نموده اند که یا خیالی است یا تخیلی یا حسی و ... در این جا می توان یا اینکه با تشکیک همه این ها را داخل عقل کرد، یا مثلا بگوییم تجربیات و طبیعیات هم با همین قید از این جهت که آنها هم با قیاس کار کرده اند لذا آنها هم خارج می شود.

جلسه دوم:

علت بررسی تطور تاریخ ی اصول و فقه این بود که اصول ماهیت جمعی دارد ما برای شناخت اصول موجود نیاز داریم سیر تطورش رابشناسیم.

نکته ای که در ورود آقای سبحانی مهم بود تعریف فقه بود که اصل این ورود خیلی عالی است که چون اصول آلت برای فقه است لذا سعه دید ما از فقه در اصول تأثیر می گذارد.

همین دید باعث می شود که ما در سیر تدوین مسائل اصول از تورم اصول فقه هم جلوگیری کنیم یعنی این دید را حفظ کنیم که اگر ما غایتمان مسائل فقه است لذا باید در اصول فقه طوری رفتار کنیم که به آن غایت برسیم لذا با این دید که آلیت اصول برای فقه است (البته آقای سبحانی در اول حد وسط خوبی نیاورده اند این است که اصول فقه از دو کلمه تشکیل شده است لذا از فقه بحث می کنیم) آقای سبحانی ورود خیلی خوبی دارند (کتابهای دیگر را بیاورید روی الموجز) نحوه ی ورود کتابهای دیگه را بعدا میبینید.

بعد از تعریف فقه ورود به تعریف خود اصول می کنیم.

برای اینکه این موضوع خوب روشن شود لازم است مباحثی را از خارج بیان کنیم.

عرض شد که علم فقه تعریفش چیست؟ علم به احکام شرعی هست از روی ادلّه ، ادله اش هم ادله تفصیلی باشد یعنی منظورم علم مجتهد است.

[راه علم پیدا کردن مجتهد]

علم مجتهد از چه راههایی به دست می آید که یا از راه حس است یا تعقل است یا حدس بود یا شهود بود این ها را در منطق و معرفت شناسی بحث کردیم که این بحث را باید برای ورود در فقه هم معرفت شناسی فقه را بحث کنیم. که در اصول پراکنده بحث شده است که

شهود که نمی تواند منبع احکام فقهی باشد چون شهود هر کس برای خودش حجت است حدس هم مثل قیاس و استحسان ممکن است برای اهل سنت حجت باشد اما در شیعه این ها اعتبار ندارند و حس هم که احکام تکلیفیه را نمی تواند تشخیص دهد احکام شرعی از مقوله تجربیات نیست که حس درآنها تأثیر داشته باشد لذا تنها راه تفکر و تعقل است برای به دست آوردن حکم شرعی.

[قیاس]

راهی که می تواند در تفکر و تعقل مطرح شود قیاس منطقی است فقیه میخواهد علم پیدا کند به یک حکم شرعی بایستی از راه قیاس نتیجه گیری کند پس ما یک قیاس داریم .

[ذکر مثال]

به عنوان مثال:

کسی که حکم تکلیفی زکات را نمی داند لذا می رود در منابع کار کردن و به این برخورد می کند که «آتوا الزکاۀ» که در این جا شروع می کند به استدلال کردن و قیاس فقهی آن .

آتوا: متعلق آن زکات است و صیغه امر است و بعد می گوید که امر هم ظاهر در وجوب است نتیجه: آتوا ظاهرۀ فی الوجوب

حال می رویم سراغ اصل استدلال:

ظهور آتوا در وجوب این است جعل حجیت شرعی دارد ظاهر بودن در وجوب جعل حجیت شرعی در آن شده .

یعنی ما یک کبرای دیگر به این ضمیمه می کنیم که کل ظاهر حجۀ

نتیجه: آتوا هم ظهور در وجوب است.

نتیجه این می شود که زکات واجب شرعی است که نتیجه فقهی ما است که قبل از این ما چند استدلال داریم.

اینکه گفتیم مجتهد باید با دلیل تفصیلی باشد همین صغرا و کبرای منطقی است. استدلال آخر فقهی است و بقیه قیاس ها استدلال مقدمی هستند.

حال باید در این سیر ببینیم که اصول چه کار می کند یعنی کدامیک از این مراحل را اصول انجام می دهد.

[تعریف اصول]

آقایان می گویند که اصول هو العلم بالقواعد الممهدۀ لإستنباط الحکم الشرعی.

اصول مجموعه قواعدی است که برای استنباط حکم شرعی زمینه را آماده می کند این تعریف مشهور .

حالا باید دائره این قواعد را بررسی کنیم اصل دعوا و نزاع سر این دائره مصداقی قواعد ممهده است که دعوا و اختلاف شده است یعنی تا کجا ما داریم با اصول کار می کنیم.

مثال دیگر:

ما می خواهیم حکم تکلیفی روزه را به دست آوریم:

در قرآن «کتب علیکم الصیام» داریم.

قیاس:

صغری: تعبیر «کتب علیکم» ظهور در وجوب دارد.

کبری: کلّ ظاهر حجۀ

نتیجه: ظهور «کتب» در وجوب هم حجۀ

نتیجه: پس روزه واجب است.

نتیجه آخری فقهی است که یک قیاس دارد.

که سؤال اینجاست که کدامیک از این مقدمات را اصول عهده دار است مثلا آیا اینکه «کتب» ظهور در وجوب دارد را هم اصول باید بیان کند یا اینکه قاعده اصولی نیست بلکه مثلاً قاعده لغوی است.

آقایان می گویند: این ها را از بحث های لغوی اخذ کرده ایم و کبرای کل ظاهر حجۀ را از اصول گرفتیم. که این قاعده اصولی می شود، این آخری که حجت ها را بریا ما تنگ میکند لذا در مقدمات اجتهاد هم مفصل بحث شده است که مقدمات اجتهاد زیادند اما اصول «ام» همه این هاست که تا اصول تکمیل نشود نمیتوانیم اجتهاد فقهی بکنیم لذا آقایان آمدند گفتند علم به قواعد ممهدۀ به این معنا نیست که همه قواعدی که در اجتهاد است اصولی باشد بلکه فقط آخرین قیاس مقدمی ما قاعده اصولی است نه همه مقدمات که بر همین اساس هم گفته اند که موضوعی که از عوارض ذاتی آن بحث می شود موضوع این حجت است ما در اصول می آییم می گوییم این چیز حجت است یا ان چیز حجت نیست یعنی موضوع علم اصول میشود حجت در فقه ، کار اصولی هم این میشود که دونه دونه مصادیق اینها را پیدا کند نتیجه قیاس اصولی ما میشود کبری قیاس فقهی لذا قواعد ممهده را به همین قاعده آخر تعریف کرده اند.

مثال سوم: (مثال ها مهم است)

ما از آیات قرآن نتوانستیم پیدا کنیم که کدامیک از زکات ها واجب است بعد ازمأیوس شدن از قرآن سراغ روایات می رویم.

وقتی سراغ سنت می رویم می بینیم که روایاتی متعددی داریم که با همین سیستم می بینیم که کدامیک ظهور در وجوب دارد و کدامیک ندارد. اما قبل از اینها باید این را بررسی کنیم که ما کدامیک از این حدیث ها را اخذ کنیم یعنی ما روایات متعددی داریم مثلا یکی زراره است و یکی دیگر راوی ای است که در حد زراره نیست لذا ما روایتی را قبول می کنیم که زراره نقل کرده باشد.

علتش این است که زراره ثقه بلکه خیلی بالاتر است لذا خبر او حجت است

زراره ثقه است و خبر ثقه حجت است پس خبر زراره حجت است.

حال زراره گفته است که مثلا در این چند مورد گندم و انگور و ... واجب است که از این جا ما نتیجه ای میگیریم که کدامیک زکات واجب است.

در این قیاس کسی نمی گوید که زراره ثقه است یا نیست یک بحث اصولی است بلکه آنچه که ما در اصول از آن بحث می کنیم این هست که خبر ثقه حجت هست یا نه؟ بعد تطبیق میدهیم که خبر زراره حجت است این می شود نتیجه قیاس اصولی ما لذا گفته اند قواعده که آماده شده برای استنباط حکم شرعی آن هم نه همه قواعد بلکه قواعد آخر اینها به عهده اصول است لذا گفته اند که موضوع اصول تعیین حجت شرعی است یعنی هر چیزی که صلاحیت حجت واقع شدن در فقه را دارد.

تعیین حجت شرعی هم باید از منابع باشد.

[متن خوانی]
تعریف المدخل: قواعد و مبادی ای که تأثیر گذار در کل آن علم است که یکی تطور تاریخی است و یکی تعریف و غایت و ... است.

چطوری اصول خارج شد با توجه به اینکه «بالاحکام» توضیحی است؟ یعنی به صِرف فرعیت میتوانیم اصول را خارج کنیم همان فرعیه که اعتقادیه را خارج میکند چطوری می تواند اصول را خارج کند ؟؟؟!!!

علم را گزاره گرفتیم یا مجموعه قواعد؟؟؟ (که میگوییم علم اجمالی و تفصیلی فرق میکند) آنجا هرچیز بگیرید اینجا تأثیر دارد آقایان میگویند این تعریف جامع نیست چراکه بحثهایی که ما از اصول عملیه نتیجه گیری میکنیم داخل لین تعریف میگنجد یا نه؟؟؟ ما رد اصول عملیه به حکم شرعی نمی رسیم بلکه فقط رفع تحیّر عملی است، این را همه گفتند قیاس فهی دارد ....

اشکال عمده آقای سبحانی به این تعریف این است که ما همیشه به دنبال احکام شرعی نیستیم خیلی از جاها مسائل فقهی اصلا به حکم تکلیفی ما ناظر نیست مثل الدم نجس ... احکام وضعی این یک نکته نکته دوم اینکه خیلی جاها حکم وضعی هم بیان نمیشود نه حکم تکلیفی نه حکم وضعی مثلا میآید میگوید میزان کُر سه وجب و نیم در سه وجب و نیم است این الان چه حکم وضعی را دارد میگوید چه حکم تکلیفی را دارد میگوید؟؟؟ لذا ایشون آمدند گفتند (در الموجز اصلی هست در اینجا حذف کردند) اشکالشان این هست که صریح گذاره های فقهی ما بعضی از جاها حکم وضعی است بعضی از جاها حکم نکلیفی است بعضی جاها تنقیح موضوعات وضعی و تکلیفی است مثلا مفصل در خصوصیات آب بحث کردند ...

ظاهرا این تعبیر (تعریف مشهور اصول) این است که همه اینهایی که در قیاس فقهی مقدمه است باید اصولی باشد

(حجیّت محمول است پس چگونه موضوع قرار گرفته؟؟؟!!!)

جلسه سوم:

ورودی که دیروز ارائه شد مهم بود که با این خیلی کار داریم.

غایت:

غایتی که ایشان مطرح می کنند با همان آلیت است یعنی با همان توضیحی که ما مطرح کردیم در بحث تعریف آن که آلت برای فقه است لذا ایشان غایت را این طور بیان می کنند:« القدرة علی الإستنباط الحکم الشرعی عن ادلته».

کد:

باید بحث کنیم که این غایت علم است یا غایت تعلم یا هر دو؟

در اصول ما می گوییم که حجیت اینها اعتبار شده است و لذا در استنباط به ما کمک می کنند.

ایشان خیلی روی آلیت تأکید دارد و این نکته دارد.

وجه حاجت به اصول مثل حاجت به منطق است برای فلسفه.

تقسیم مباحث:

تقسیم مباحث یکی از رئوس ثمانیه بود و ایشان هم برای اینکه شاکله ای کلی ارائه دهند در ابتدا آن را بیان می کنند.

[تقسیم بندی قدما]

اصول تقسیم می شود به دو باب اصلی یک باب آن مربوط به مباحث لفظی و یک باب آن مربوط است به مباحث غیر لفظی (این تقسیم توسط قدما است که شیخ و آخوند و نائینی هم این سبک را عوض نکردند)

در مباحث لفظیه آقایان میگویند همانگونه که در منطق کار کردیم گفتیم که الفاظ در اصل یک بحث ادبی است منتها در منطق از الفاظ بحث می کردیم که مظفر هم گفت که منطق مثل ادبیات از الفاظ بحث نمی کند منطق از یک جهت دیگر از الفاظ بحث میکند و همین بحث در اصول هم مطرح است یعنی حیث بحث ما در اصول متفاوت است با حیث بحث در ادبیات یعنی ما در اصول ازجهت عامه الفاظ بحث میکنیم از الفاظ به صورت عامه بحث می کنیم یعنی در همه زمانها و در همه زبانها این کاربرد دارد مثل اینکه بگوید ما در همه زبانها استفهام داریم بلکه گفته اند که در عربی مثلاً «هل» از ادات آن است.

یعنی از این جهت که با جهت عامه آن نیاز داریم و از این جهت که در ادبیات از آن بحث نکرده اند لذا ما در اصول از آن بحث می کنیم.

به عنوان مثال:

هر لغتی امر و نهی دارد.

اما اینکه امر دلالت بر لزوم و وجوب می کند یا نهی دلالت بر حرمت می کند که این بحث هم یک بحث ادبیاتی است یا مثلا ما در یک مورد هم نهی به آن تعلق گرفته است و هم امر به آن تعلق گرفته است. حال چه باید کنیم که این ها بحثهای ادبیاتی است که در ادبیات از آن بحث نشده است و ما در اصول به آن نیاز داریم .

البته همه مباحثی که در اصول از آن بحث می شود از جهت عامه نیست بلکه برخی از آنها جهت خاصه هم هست.

معمولا ادبا من جهت عامه از آن بحث نکرده اند اما از جهت خاصه را که بحث کرده اند؟

این آقایان اصولی میخواهند بگویند نه هر چند من جهت الخاصه را بحث نکردند ولی بحث آنها حیثیت اینکه ما در اسلام میخواهیم به حکم شرعی برسیم را نداشته لذا ما همان بحث ادبا را از یک حیثیت دیگری بحث میکنیم چون در ادبیات از این جهت که در استنباط کمک میکند را مطرح نکرده اند چرا که ممکن است با این دید نگاه کنیم نظرمان عوض شود یا ممکن است که نظر ادبا را قبول نداشته باشیم لذا در بحث های اصولی که دامنه دار است باید این بحثها را مطرح کرده و نظر صحیح را بگوییم ولو من جهت الخاصه است اما به حیثیت استنباط حکم شرعی که مطرح میشود سبغه اصولی پیدا میکند.

مثل اینکه ادیب می گوید که «صیغه افعل» امر است اما از همین صیغه چه حکمی برداشت میشود ادیب که کاری به این ندارد که وجوب است یا استحباب یا اباحه لذا ما مجبوریم که در اصول از این جهت، از مباحث الفاظ بحث کنیم.

این یک بخش اصول ، یک بخش عمده ی از اصول مباحث الفاظ است.

نکته:

همه اصول مباحث الفاظ نیست بلکه اصل اصول همان مباحث حجت است که آقایان به آن می گویند مباحث غیر لفظیه یا عقلیه که قدر متیقن آن مباحث حجت است اما برخی چیز های دیگری هم به آن اضافه نموده اند.

قیاس حجت نیست، خبر واحد حجت است و .... : مباحث حجت اند.

بعضی ها هم به این ها مباحث عقلی گفته اند چون در مقابل لفظی بوده است.

برخی ها هم چیزی دیگری اضافه نموده اند در تقسیم بندی بعدی عرض میکنم بعضی جاها رفتند احکام عقلی را هم تحلیل کرده اند و گفته اند که عقل هم به برخی چیز ها حکم می کند مثل«العدل حسنٌ»

به تعبیر دیگه عمدتا تکیه ی این آقایان در مباحث اصولی الفاظ بوده لذا حجم مفصلی از کتاب های اصولی شان را الفاظ پر کرده.

[تقسیم بندی متأخرین]

[مقدمه]

مرحوم محقق اصفهانی که استاد علامه و مرحوم مظفر و آقای بهجت است که هر کس که به نحوی در فضای تفکیک حقیقت و اعتبار است شاگرد ایشان است.

مرحوم محقق اصفهانی وقتی به این سیستم نگاه می کند آن را نمی پذیرد و بحثی را ارائه می دهد اما چون اواخر عمر ایشان بوده است نتوانسته است که کتب خود را هم طبق آن بچیند اما نکته این است که از آقایان متأخرین هر کس در بحث های اصولی به ملاک تبویب آقای اصفهانی اشاره کرده است آن را قبول کرده است ولو اینکه کتبهایشان را بر اساس سیستم قدما می نویسند اما یک نفر کتابش را با مبنای محقق اصفهانی نوشته است و آن هم مرحوم مظفر است.

ما در فضای منطق گفتیم می خواهیم به معلوم تصوری جدید یا معلوم تصدیقی جدید و معلوم تصوری جدید با معرف صورت می گرفت که این در علوم خیلی کار آمد ندارد چون ما از قواعد و احکام کار می کنیم و کمتر در مورد تصورات کار داریم و معمولا در تصورات با هم کنار می آییم. سیستم رایج سیستم قدما است.

ما در فضای منطق گفتیم میخواهیم به معلوم تصوری جدید یا معلوم تصدیقی جدید برسیم معلوم تصوری جدید با معرف صورت می گرفت که این در علوم خیلی کارآیی ندارد چون ما از قواعد و احکام و قضایا بحث میکنیم و کمتر کار داریم و معمولا در تصورات با هم کنار میآییم اما در فضای معلوم تصدیقی که می گفتیم با استدلال می خواهیم به آن برسیم که به دو نوع مباشر و غیر مباشر است

مباشر همان عکس و نقیض و ... بود : با یک گزاره به معلوم تصدیقی جدید می رسیم و مشهور می گویند چون استدلال مباشر بدیهی است لذا ارزش بحث کردن ندارد لذا آن را مطرح نمی کنند و علی المختار می گفتیم که استدلال مباشر تحلیل همان قضیه است و معلوم تصدیقی جدید نیست.

غیر مباشر به سه دسته استقراء و تمثیل و قیاس تقسیم می شود.

در این قسمت استقراء و تمثیل هم چون مفید ظن است لذا علم برهانی به ما نمی دهد لذا اگر بخواهیم در بحث های علمی حرفی برای گفتن داشته باشیم مجبوریم که از قیاس استفاده کنیم ، می گویند که قیاس از صغری و کبری تشکیل شده است که یک نتیجه ای میدهد.

محقق اصفهانی دقیقا همان سیستم فضای منطق را در فضای اصول تطبیق می دهد و میگوید تنها چیزی که فایده دارد قیاس است. بعد ایشان میگوید خب من محقق اصفهانی میآیم سیستم اصول را بر همین اساس می چینم.

میگوید ما در اصول یا از صغرای قیاس اصولی بحث میکنیم یا از کبرای قیاس اصولی، در جایی که از صغرا بحث می کنیم دو حالت دارد یا اینکه صغری های ما قضایای شخصیه اند یعنی مصادیق آنها واحد است یک بار نه صغری های ما عام است کلیّت توش هست و می تواند بر موارد متعدد صدق کند. ایشان میگوید در جایی که صغرای ما عمومیت ندارد اصولی از آن بحث نمی کند اما در جایی که صغرای ما عمومیت داشته باشد اصول از آن بحث می کند.

[تقسیم مباحث توسط مظفر]

محقق اصفهانی و مرحوم مظفر مباحث اصولی را به چهار دسته تقسیم می کنند:

۱. صغرایی که عمومیت دارد: مباحث الفاظ است(مثل صیغه امر ظهور در وجوب است یا نه)
۲. صغرایی که عمومیت دارد: مباحث عقلیه(همان مباحثی که مربوط به لفظ نیست بلکه عقلی است) موارد حکم عقل است.
۳. کبری: مباحث حجت(عقل حجت است، ظهور حجت است یانه(ظهور های متعددی داریم که اصولی به نحو عام از آن بحث کرده که صغریات آن هم به عهده مباحث الفاظ است)، اجماع حجت است یا نه)
۴. اصول عملیه: جایی که حجت شرعی نداریم: رفع تحیر عملی است(بما أنه مجهول حکمه الواقعی): این موضوع حکم شرعی شده است: یعنی اصول عملیه جاهایی است که ما فعل مکلف داریم و مشخص است ولی روی صرف عنوان ، حکمی نرفته بلکه از این جهت که حکم واقعی آن مجهول است حکمی دارد.

بیان مثال:

[۱- مثال برای مباحث الفاظ]

ما مواجه با صیغه افعل می شویم و می گوییم

صغری: صیغه افعل ظهور در وجوب دارد.

کبری: هر ظهوری حجت است.

نتیجه: صیغه افعل حجت در وجوب است.

محقق اصفهانی می گوید «هر ظهوری حجت است» نیاز به استدلال دارد یعنی نظری است که در مباحث حجت آن را اثبات می کنیم.

اما اینکه«هر صیغه افعل ظهور در وجوب دارد» نیاز به استدلال ندارد ممکن است مشاهدات باشد یا ... که همه در سیره عقلا با آن مواجه هستیم لذا نیاز به اثبات ندارد لذا ما اینها را از بناء عقلا می گیریم و کار اصولی در این جا این است که بناء عقلا را کشف کند. مثلا با تبادر و مراجعه به عرف و ...

بعد نتیجه این قیاس را در قیاس فقهی قرار می دهیم:

صل صیغه افعل است و چون صیغه افعل ظهور در وجوب دارد پس صل ظهور در وجوب دارد. این میشود قیاس فقهی ما پس ما دو قیاس داریم که یکی فقهی است که در آن حکم تکلیفلی آخر را از آن استنباط می کنیم یعنی وجوب را از لفظ آیه یا روایت خاص استفاده میکنیم. و یک قیاس اصولی داریم که قیاس اول ما بود. این ها در مورد مباحث الفاظ بود که صغرای آن نیاز به اثبات نداشت و بازگشت به قیاس دیگر نکرد ...

[۲- مثال برای مباحث عقلی]

اما در مورد مباحث عقلی گیر میکنی :

ببنید در مباحث عقلیه در فضای مشهورات مثال میزدیم : می گوییم العدل حسن این حکم عقل عملی است

العدل حسن بحکم العقل

حال سؤال می شود که حکم عقل چه ربطی به حکم شرع دارد لذا اینجا یک کبری باید ضمیمه شود.

کل ما حکم به العقل حکم به الشرع(بحکم العقل): این را هم عقل می گوید.

نتیجه: العدل حسن شرعاً بحکم العقل این نه قاعده اصولی است نه قاعده فقهی هیچی

تازه این نتیجه می آید صغرای مباحث ما قرار می گیرد می گوییم:

حالا العدل حسن شرعا بحکم العقل

العقل حجۀ

پس : العدل حسن بحکم الشرع

و این نتیجه صغری یا کبری قیاس فقهی ما می شود

فرقش با مباحث الفاظ این هست اینجا قیاس اصولی ما یک قیاس مقدمی هم دارد ، مباحث صغرای ما خودش یک قیاس دارد. کبری که در مباحث حجت بحث میشود صغری یا مثل مباحث ظهورات نیاز به استدلال ندارد یا نه مثل مباحث عقلی قیاس مقدمی نیاز دارد آنجایی که قیاس مقدمی نیاز دارد ما قبل از قیاس اصولی آن را باید حلش کنیم (اینجا اصولی میشود؟؟؟) ببینیم ، سوال ما هم همین است سال بعد در اصول فقه همین ها را بررسی کنید

سؤال این است که آیا این ها هم اصولی می شود یا نه؟ با مبنای مظفر در مباحث اصولی آیا این بحث ها هم اصولی است یا نه؟

نکته: مباحث حجت هم ، حجت آنها تشکیکی است یعنی از یک جایی که ذاتا حجت است شروع میشود تا آنجایی که تبعا حجت است آنی که حجت ذانی است در اصول قطع است. قطع حجیتش ذاتی است این میشود کالبدیهی ما اینجا هم حجیت ذاتی برای قطع است مابقی به واسطه قطع حجیت پیدا میکنند ظنون به واسطه قطع حجیت پیدا میکند. امارات یعنی آن ظنونی که بر میگردد به قطع .

نکته: نباید بین این سیستم با سیستم مشهور خلط کرد و سیستم مشهور را نباید با کبری و صغری تحلیل کرد. بهترین کتابی که این سیستم را بحث کرده اصول فقه مظفر است... بقیه یا تعلیلش را بیان نکردند یا اگر تحلیلش را میگویند با سیستم مشهور خلط می کنند.

نکته دیگر اینکه آقای سبحانی این سیستم محقق اصفهانی را می پذیرد اما در این کتاب طبق سیستم مشهور پیش می رود. حتی در درس خارج هم با سیستم مشهور پیش می رود این درست است و دلیل آن در المنطق گذشت.

ببینید اصول فقه که این سیستم را پذیرفته با مبانی خودش سازگار است ...

چند ملاک برای تشخیص دادن اینکه این مسأله اصولی هست یانه؟

با تعریف پیش برویم یک طور است اگر با موضوع پیش برویم طور دیگری اگر با تقسیم مباحث پیش برویم یک نحوه دیگر می شود.

در تعریف مشهور که می گوید قاعده ای که در استنباط حکم شرعی به کار میرود کدام قاعده است و استنباط حکم شرعی یعنی چی؟ آیا قیاس اصولی است یا فقهی یا یا قیاس مقدمی؟

استنباط حکم شرعی می شود قیاس فقهی و قاعده ای که در قیاس فقهی به کار می رود نتیجه قواعد اصولی است. یعنی نتیجه این صغری و کبری است یعنی میشود کبریات قیاس فقهی

کبرای قیاس فقهی می شود بحث اصولی اثباتش میشود مبادی دیگه ؛ تعریف اینطوری میشود : مبنای نائینی

حالا جالب اینجاست که آقایانی که مبنای نائینی را نپذیرفته اند سیستم خودشان همین طور می شود. کجا ؟ در همین تعریفی که از اصول ارائه می دهند یا در موضوعی که برای اصول ارائه می دهند.

قواعد ممهده بذیا استنباط حکم شرعی صغری و کبری حکم شرعی است دیگه ؟؟؟ کبری اش میشود اصولی. قاعده ممهده برای استنباط حکم شرعی کبری قیاس فقهی است... استنباط حکم شرعی یعنی قیاس فقهی حالا قاعده ای که در قیاس به کار میرود یا صغری است یا کبری. صغری که بالاجمالاصولی نیست فقیه از روایت و ایه در می آورد کبری اش اصولی است یعنی حداقل بحث از حجیت است ... (با این فرض که اصول مبادی فقه را تأمین میکند) حالا کدامش اصولی است سؤال این جاست که آیا این صغری و کبری اصولی است یا آن نتیجه ای که در قیاس فقهی قرار می گیرد اصولی است که در این حال این همه بحث از صغری و کبری برای چیست. رفتید سراغ مبادی اصلش را ول کردید اینها همه اش المدخل است یا حتی با بحث موضوع وقتی شما میگویید موضوع حجت است تعیّنات حجت به عهده اصول است خب فقط کبری های فقهی می مانند در اصول ، کبری قیاس فقهی یعنی هم در موضوع علم (با مبانی خودشان که اصول موضوع دارد) و هم در تعریف اصول خود این سوال هم قشنگ است و جای کار دارد که ما بالاخره تمایز را با چه چیزی درست کنید؟ (با تعریف یا موضوع، تقسیم مباحث، ملاک مسأله اصولی) هر کدام نیز یک جور میشود. در الموجز اگر شاکله بحثها حل بشود و صدر و زیلش مشخص بشود در اصول فقه تکرار الموجز نخوانید ای را در بیاورید که اینکه افعل ظهور در صیغه وجوب دارد اصولی هست یا نه...

با ادبیات چه فرقی میکند حالا که زبان شناسی یک علم مستقل است و از مباحث الفاظ من جهت العامه بحث می کند آیا لازم است که الان هم ما در علم اصول از آن بحث کنیم؟

الان مباحث افعل ظهور در وجوب دارد با فقه بالمعنی الأعم تأمین شده یا این مباحث با سیستم فقه به معنای اعم هم به درد می خورد برای هست و نیست ها برخی مباحث است که با همین ملاک باید در اصول مطرح شود که نکردند؟؟؟!!!

سؤال: قیاس های مقدمی هم آیا اصولی است یا نه؟ مثل اینکه زراه ثقه است می گویید که با رجال است ولی صیغه افعل ظهور در وجوب دارد چرا نمی گویید با ادبیات؟ چرا آنجا اونجوری شده یعنی ملاک تا کجا شامل می شود. استنباط حکم شرعی آن مرحله آخر است اگر قواعد ممهده آنجوری که شما میگویید معنا کنیم یعنی کل این قیاس های مقدمی باید اصولی باشد

جلسه چهارم:

بحث در تقسیم مباحث که مشهور تقسیمی را ارائه دادند که به مباحث لفظیه و عقلیه (منظور از عقلیه غیر لفظیه بود) تقسیم کردند و محقق اصفهانی تقسیم جدیدی را ارائه دادند که مظفر هم کتابشان را بر این اساس را نوشتند بعد از ایشان هم هرکس به این تقسیم اشاره کرده ردش نکرده و تأیید کرده اما با وجود اینکه این سیستم را قبول کردند اما کتابهایشان را بر اساس سیستم مشهور مطرح کردند.

نکته مهمی که مطرح است این است که با وجود اینکه قدما این تقسیم بندی را این شکلی مطرح نمی کردند اما این سیستم در ذهن قدما هم بوده است یعنی آنها هم همین صغری و کبری می دیدند اما هیچ کدام ملاک تبویب را به این صورت مطرح نکرده اند (البته منظور از قدما از شیخ و ....است نه خیلی قدیم) یعنی آنها هم با وجود اینکه همین سیستم در ذهنشان بوده است اما همان سیستم دو قسمی را مطرح می کردند . از ظهور عباراتشان در میآید اما فقط محقق اصفهانی اینطوری مطرح کرده و فقط مظفر تقسیم بندی اصولش اینطوری هست . چرا ؟؟؟ (این سوال مهمی است)

منتها در تقسیم بندی نکاتی مانده است که به آنها اشاره می کنیم:

قیاس مقدمی صغرای عقلی در اصول مطرح شده است آیا اصولی است یا نه باید بررسی شود؟

بیان مثال دیگر:

در جایی که قیاس مقدمی حجیت عقل را بررسی می کنیم آقایان اسم آن را ملازمات عقلیه می گویند.

که بر دو قسم آن را تقسیم کرده اند که یا مستقلات عقلیه است یا غیر مستقلات عقلیه و مستقلات عقلیه فقط یک مورد است که حسن و قبح عقلی است. موارد حسن و قبح عقلی از بحث های مستقلات عثلیه است اما سایر موارد از مستقلات عقلی حساب میشود.

العدل حسن بحکم العقل

کل ما حکم بالعقل حکم به الشرع بحکم العقل

العدل حسن شرعاً بحکم العقل

العدل حجۀ شرعاً

العدل حسن بحکم الشرع

از این جهت که کبرای قیاس مقدمی ما همیشه به حکم عقل است همیشه واحد است همین «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» هست چون این به حکم عقل است اسمش را گذاشتند ملازمات عقلیه از عبارت همین ملازمه هم استفاده کردند ملازمه بین حکم بالعقل و حکم بالشرع بحکم العقل این ملازمه را عقل حاکم است اسمش را می گذارند ملازمات عقلیه یعنی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع برقرار شده است.

اگر صغرای ما هم حکم عقلی بود به آن مستقلات عقلیه می گویند چون هم صغری و هم کبری و هم ملازمه کار عقل است. غیر عقل اصلا در صغری و کبری دخیل نیست.

اما اگر صغرای ما فقط با عقل درست نمی شود به آن غیر مستقلات می گویند بین ملازمه، ملازمه عقلیه است کبری اش را عقل حاکم است منتهی در استدلال ما عقل مستقل نیست عقل به کمک دیگری هم نیاز دارند که حدودا چهار پنج تا را شمرده اند.

یکی از آنها بحث از مقدمه واجب است: که آیا واجب است یا نه؟

بحث این طور است که ما یک صغرایی درایم که عقل آن را مستقلا درک نمی کند که این طور است:

امر به شیء مقتضی امر به مقدمه آن هم است بحکم العقل(بدیهی است، که این صغرای ما است و اصولی نیست و حکم عقل است) که ما در این قسمت بحثی نداریم چون این صغرای ما است و آن را از عقل هم گرفته ایم اما دلیل اینکه از مستقلات نیست این است که نیاز به چیز دیگری دارد که آن را از شرع گرفته ایم. مثال:

صل کما رأیتمونی أصلی(ما با این مثلا می فهمیم که صلاۀ یک ماهیت مرکبه اعتباری است، از کیفیت نماز پیامبر فهمیدیم که این صلاۀ دارای اجزاء و مقدمات می باشد حالا مقدمات یا داخلیه است مانند رکوع و سجده و ... یا مقدمات خارجیه است مثل وضو و غسل و....)

حال می خواهیم ببینیم که زمانی که امر به ماهیت مرکبه صلاۀ شده است، امر به ذی المقدمه شده امر به شی ء شده. امر به شیء مقتضی امر به همه مقدمات شده چه داخلی چه خارجی این را عقل حکم می کند اما با توجه به اینکه در صغری عقل مستقل نیست مثل العدل حسن نیست که عدل و حسن و ملازمه آن را عقل می فهمد یعنی همه اش عقلی است اما در این جا این طور نیست.

لذا این جا امر به ذی المقدمه باید از طریق دیگه ای بیایند حالا یا از شرع یا از عرف فرق نمی کند.

در صغری عقل مستقل نیست نیاز دارد از خارج یا از شرع یا از عرف یک چیزی ضمیمه بشود در آن ...

کل ما حکم به العقل حکم به الشرع عقلا

پس امر به ذی المقدم مقتضی(مستلزم) امر به مقدمه است شرعاً بحکم العقل، حالا ضمن این کبری حجیت عقل قرار میگیرد که العقل حجۀ بحکم الشرع

پس امر به ذی المقدم هم مقتضی امر به مقدمه است شرعاً بحکم الشرع

حالا نتیجه فقهی از آن بگیریم نتیجه فقهی اش میشود :

یعنی اگر ما نرسیدیم به خود شیء که آن را انجام دهیم اما مقدمات آن را انجام داده باشیم در این جا انجام مقدمات آن هم اجر دارد به عنوان مثال ما مستطیع برای حج شدیم اما بعد به علتی نتوانستیم برویم ولی برخی از مقدمات آن را انجام داده ایم مثل اینکه بلیط آنرا تهیه کرده ایم و ثبت نام کرده ایم این بیلط گرفتن و ثبت نام کردن اجر دارد ولی از طرف دیگر اگر این را انجام ندهیم در قیامت هم به خاطر انجام ندادن مقدمات آن و هم به خاطر انجام ندادن خود آن عقاب می شویم حتی اجزای داخلی اش... بعضی جاها هم باعث استنباط حکم شرعی میشود فلذا بحث اصولی است ... اگر در هر کدام از مقدمات أن قلت بیاورم دیگه این نتیجه شرعی حاصل نمیشود پس دقت کنید این ملازمات عقلیه تقسیمش به مستقلات و فیر مستقلات گاهاً توجه نمیشود مستقلات عقلیه را در منطق خواندید در کلام هم میخوانید چون بحثش در کلام هست در اصول هم زیل این مستقلات عقلیه مفصل بحث میشود اما مستقلات غقلیه عمدتا همین بحث های اصولی ما هست در کلام و ..و ثمره چندانی ندارد. مستقلات فقط همان حسن عدل و قبح ظلم است قیر مستقلات همین وجوب مقدمه و امر به شیء مقتضی از نهی میشود و امثال اینهاست (در اصول بین سیره و عرف و عقل عملی فرق گذاشتند ... بحث میکنیم)

نکته مهم دیگری که داریم این هست که عمده چیزی که باید آنرا حل کنیم این است که ملاک مسأله اصولی چیست برخی خواستند ملاک را با تعریف خواستند درست کنند لذا تعریف را عوض کرده اند و برخی با موضوع خواستند درست کنند و برخی با غایت خواستند درست کنند و بعضی هم اصلا باب مستقلی را مطرح نموده اند تحت عنوان ملاک مسأله اصولی.

عمده بحث و محل نزاع هم در این دو محور است یکی در محور صغری ها هست که که آیا صغری ها هم داخل اصول هستند یا نه؟

اگر ما موضوع را حجت گرفتیم در این مورد فقط کبری ها را شامل می شود. چون صغراها حجت نیستند یعنی حجتی که در طریق استنباط استفاده میشود ملاک مسئله اصولی ماست طبق این بیان این صغری ها را میتوانیم داخل کنیم یا نه؟ چه طبق سیستم مشهور و چه طبق سیستم چهار تایی پیش برویم. که در سیستم مشهور مباحث الفاظ هم صغریات محسوب میشود یادتان هست گفتم قدما هم تلقی شان همین صغری و کبری بود به خاطر همین گفتم و بحث های عقلی هم صغرای حجیت عقل است بالاخره آیا این صغراها مسأله اصولی هستند یانه و اگر هستند فرقشان با آن یکی از صغراها چیست که می گویید آنها چون شخصی اند و ... داخل اصول نیستند؟

فرقشان چیست اگر این میآید آنها هم باید بیایند عمده بحث در صغری ها هست از یک طرف که آنها داخل هستند یا نیستند و از یک طرف هم قیاس مقدمی در مستقلات عقلیه است؟

و از طرف دیگر در اصول عملیه است؟ اگر هست با قواعد فقهیه چه تفاوتی دارد که قواعد فقهی را داخل نمی کنید مثل اصالۀ الحلّ و اصول عملیه را داخل می کنید یک چیز طاهر بود شک میکنی چه با استصحاب و چه با اصالۀ العلم نتیجه یکی است می رسید به طهارتش ظاهر استنتاج هم یکی است این را میگویند اصولی آن را میگویند فقهی.

نکته: در سیستم مظفر تداخل علوم مشکلی ندارد اما در سیستم موضوع علم آیا می توان این ها را درست کرد یعنی من شأنه ادبی باشد اما اصولی هم از آن از این جهت که اصولی است می تواند از آن بحث کنند یعنی دو حیث داشته باشد یعنی با دو حیث متفاوت می توانید از آن هم در ادبیات و هم در اصول از آن بحث کنید؟ و آقایان درسیستم موضوع علم می گویند ما می دانیم که این حیثش ادبی است اما اصولی باید از آن بحث کند؟ که ما سؤآل می کنیم چرا این حرف را می زنید و چگونه با عرض ذاتی آن را حل می کنید؟

عمده بحث اینهاست یکی بحث صغریات است که داخل کنیم یا نه یکی بحث اصول عملیه است که نمی دانیم چگونه داخلش کنیم چون حکم شرعی آن را نمیگیرد از همان اول در تعریف فقه گیریم ؟؟؟ احکام شرعی ... کو احکام شرعی ؟؟؟ کلا از فقه ابید بیندازیمش بیرون یا نه در فقه میتوانیم یک جور داخلش کنیم در اصول چه کار کنیم ؟ تازه اگر داخل در اصول کردیم قواعد فقهیه را می خواهیم چه کار کنیم ... لذا المدخل اصول شلوغ است و این گیرها را داریم ... استنباط حکم شرعی بریا قیاس فقه است ... باید ببینیم از استنباط چی قصد شده استنباط اگر به معنی قیاس باشد آخه آقایان اینطوری درست کردند در تبویب اصول به چهار قسم، قیاس را همین استنباط معنا کردند طبق این تفکر استنباط حکم شرعی میشود قیاس فقهی بعد قاعده ای که در قیاس فقهی واقع میشود نتیجه قیاس اصولی ما هست این هم باز یک مشکلی است که ما داریم (شهید مطهری را بگذارید کنار غالب آقایان در این فضا هستند) بحث اصلی در این جاست که در قیاس فقهی ما یک قاعده مهمی وجود دارد که آن کبری ای است که این کبری را اصول تأمین می کندخب حالا اگر این را قائل شویم وضعش فجیح تر است هم در صغری گیریم هم در کبری یعنی نه صغرا و نه کبرا اصولی می شود یعنی فقط آن نتیجه قیاس اصولی که در قیاس فقهی قرار میگیرد اصولی می شود. لازمه برخی از تعاریف این است مثل همین تعریف مشهور مگر اینکه در تعریف دست ببریم.

نکته: خلاصه اینکه ملاک مسئله اصولی یک گیر اینجوری است اصل عمده بحث هم از خلط حقیقت و اعتبار است ادّعای ما این است که اگر تفکیک کنند حقیقت را از اعتبار و مقوله بحث های اعتباری را بفهمند همه نزاع ها حل میشود همین که نوشتم ؛ ماهیت مرکبه اعتباری هیت این را اگر کار کنید کدش را در منطق دادم ... روی همین حل است.

نکته:

با توجه به این نکته ها باید ببینیم که طبق مختار خودمان چه مسائلی اصولی است و چه مسائلی اصولی نیست و حال اگر بخواهیم با سیستم مشهور کار کنیم وضعیت چگونه است. اگر بخواهیم اصول بنویسیم مختار بنویسیم یا با مشهور پیش برویم؟

نکته:

شاید بتوانیم بگوییم که کلمه«آلیت»ی که آقای سبحانی آورده اند بتواند ایشان را از این مباحث نجات دهد.

نکته:

تعریفی که مرحوم شهید صدر ذکر می کنند که می فرمایند: عناصر مشترکه که در استنباط وارد می شوداصل حرف، حرف خوبی است اما سؤآل این است که این عناصر مشترکه تا کجا داخل اصول می شود.

یعنی ما اگر بین دو قیاس هم عنصری داشته باشیم این بحث اصولی میشود یا نمیشود عناصر مشترکه در همه استنباط های احکام شرعی ؟؟؟ اگر گفتید استنباط در همه احکام شرعی دارید میگویید این میشود همین حجیّت یعنی قاعده ای که در قیاس فقهی است کبری ای که در قیاس فقهی است این میشود اصولی اگر میگویید همه چون در همه قیاس های فقهی این را داریم عناصر مشترکه استنباط چی

هست؟ (حجیّت) آفرین همین حجیّت است تعیّنات حجیّت را هم بر فرض به زور میتوانیم اصولی کنیم با یک معونه ای مثلا یعنی همه کبریات داخل میشوند منتهی حالا بحثی که هست این هست که حالا صغری ها چی؟ صغری ها عناصر مشترکه همه مباحث نیست اما عناصر مشترکه عمده مباحث هستند یعنی دقیقا میشود همین تقسیمی که الان انجام دادیم چی گفتیم، گفتیم که کبری ها قطعا اصولی است. صغری هایی اصولی است که کلیت داشته باشد یعنی دقیقا همان حرف استادشان محقق اصفهانی را دارند میزنند در تقسیم مباحث اصول. عبارت عبارت قشنگی است جامع بین عبارات است. همه دوره ی این بزرگواران میخواهند جلو گیری کنند از خلط حقیقت و اعتبار غافل از اینکه سیستمشان خلط حقیقت و اعتبار بود. هرکی هم این سیستم را مطرح کرده قبول کرده مثل آقای سبحانی که شاگرد حضرت امام است تقسیم محقق اصفهانی که خلط حقیقت و اعتبار دارد را قبول دارد اینها آدم را رنج میدهد یعنی عقب هستند مرحوم آقای فاضل ، اقای سبحانی و ... شاگردان هیچ کدام به حضرت امام نرسیدند. خلط حقیقت و اعتبار را در منطق کار کردیم ؛ صغری و کبری چیه؟؟؟!!! حدوسط یعنی چی ؟؟؟!!! حتی شکل اینها را هم نمیتوان منطقی کرد صورتش را هم نمیشود منطقی کرد چه برسد به ....!!!؟؟؟ همه جا هم با ماده کار کردند ببینید مستقلات عقلیه یعنی چی؟؟؟ مستقلات غیر عقلیه یعنی چی؟؟؟ نتیجه تابع اخص مقدمات است به خاطر اینکه همه موارد عقلی است اسمش را گذاشتند مستقلات عقلیه جایی که یک از موارد عقلی نیست چون اخص از دوتا مقدمه دیگرش هست شد غیر مستقلات عقلیه یعنی سیستم مباحث منطقی برایش حل شده ولی کجا در اصول ... قشنگ برهان را فهمیدند اما از آن جهت که اینجا دارند کار میکنند یعنی برهان را نفهمیدند (بحث جدل باید کار میشد که اینها را میگفتم)

وضع و دلالت و حقیقت و مجاز و مشاورات:

جلسه اول:

امر سومی که در مقدمات مطرح می کنند بحث وضع است.

[جایگاه مسأله وضع]

ایا این بحث جزء مسائل اصول است یا از مبادی اصول می باشد؟

نکته ای که در ابتدا باید به آن توجه شود این است که این بحث در سه علم منطق و ادبیات و اصول از آن بحث می شود و باید حیثیت آنها را تفکیک کرد و دید که آیا اصلا حیثیات آنها با هم تفاوت دارند یا نه؟

محل نزاع: تصحیح رابطه الفاظ با معانی چگونه است؟

مهمترین سبب رابطه لفظ و معنا را وضع می دانند.

[علت بحث از الفاظ در اصول و منطق]

در منطق آقای مظفر تأکید داشتند که ما در منطق من جهۀ عامه از الفاظ بحث می کردیم که من جهۀ عامه را در جلسه گذشته هم بحث کردیم که بحث اصولی هم از الفاظ من جهۀ عامه است یعنی در همه زبانها وجود دارد و در همه لغات است و حیث منطقی هم اقتضا می کرد که اعم باشد چون خادم علوم است. و در اصول هم می گویند که از حیث عام است و اختصاص به ماده و لفظ خاص وجود ندارد.

سؤال: علت داخل کردن مباحث الفاظ در اصول چه بود؟ غایت چه بود؟ غایت این بود که صغریات حجیت ظهور را داخل کنیم که اینها یا در کتاب بود یا در سنت. یعنی اگر حیثیت اصولی را بخواهیم بحث کنیم با این توضیح که اختصاص به لغت خاص ندارد آیا درست می شود یا نه؟

و از جهتی هم بحث المدخل است که آیا بحث وضع و مباحث این چنینی می تواند داخل المدخل بیاید؟

یعنی در منطق می گوییم که من جهۀ عامه یعنی عدم اختصاص به لغت خاص اما باید ببینیم که در مباحث اصول هم می توانیم همان توضیح را مطرح کنیم یانه؟

---

[1] از همین جمله معلوم می شود که این رابطه فقط با وضع نیست بلکه با وضع تعینی و مجاز هم امکان دارد.

تقسیم بندی وجودات که در المنطق مطرح شد در این جا تأثیر دارد که مظفر به تبع استادش گفتند که وجود چهار نوع است:

۱. خارجی(حقیقی)
۲. ذهنی(حقیقی)
۳. لفظی
۴. کتبی

و علت اینکه لفظی و کتبی هم مطرح می شود این است که تفاهم عرفی باید باشد که علت جعل وجود کتبی و لفظی همین تفاهم عرفی بود و گفتند که ما بایستی یک واقعیتی را نازل منزله یک واقعیت دیگر کنیم و این تنزیل را دلالت می گفتند یعنی ما وقتی که صوت زید را به کار می بریم یعنی صوتی که من ایجاد می کنم این وجود لفظی نیست بلکه حیث حکایتگری این صوت است و این حیث از کجا امد؟ از این جا آمد که واضع صوت را نازل منزله آن حقیقت خارجیه قرار داد کردیم یعنی «ز ی د» حاکی از واقعیت خارجی است.

اعتبار: اعطاء یک حد به حد دیگر است.

وجود کتبی وضع شده برای وجود لفظی و وجود لفظی وضع شده برای وجود ذهنی و جود ذهنی وضع شده برای وجود خارجی.

که البته گفتیم که در برخی جاها وجود لفظی مستقیماً برای وجود خارجی وضع شده است نه برای وجود ذهنی.

[محل نزاع در وضع]
پس محل نزاع این است که رابطه بین لفظ و معنا چه نوع رابطه ای است؟

رابطه بین لفظ و معنا را کسی نگفته که عقلی و حقیقی است به جز یک نفر، اما بقیه هم گفته اند که این از مقوله اعتبار است که این اعتبار با وضع صورت گرفته است لذا باید سراغ حقیقت وضع برویم. البته شهید صدر هم قائل است که دلالت طبعی است.

[نحوه ورود به بحث وضع]
اما اگر ما خواستیم ورود دیگری داشته باشیم می گوییم که ابتدا رابطه بین لفظ ومعنا را درست کنید و بعد سراغ رابطه و تعریف وضع بروید که در این صورت می توانید حرف آن را نقد کنید که با این بحث باعث روشن شدن نکاتی میشد.

[تعریف وضع]

[تعریف مشهور]
که ما در منطق گفتیم رابطه لفظ و معنا غیر از وضع است.

تعریف وضع: مشهور گفتند وضع یعنی «جعل اللفظ فی مقابل معنا»

یعنی ما لفظ(حقیقی) را در مقابل معنا قرار می دهیم یعنی یک حقیقتی را در مقابل وجود ذهنی قرار می دهیم یعنی صوت حقیقی.

[تعریف جعل]
جعل یعنی: اعطاء حد یک معنا به یک لفظ

مجعول ما در حقیقت اعطاء حد است.

بعد از اینکه این طور تعریف کرده اند گفتنه اند

که جعل فعل اختیاری جاعل است یعنی حتمأیک جاعلی هست و به خاطر یک غایتی یعنی تفهیم و تفاهم عرفی وضع و جعل انجام داده است. یعنی اگر به صورت مصدری به آن نگاه کنیم ما را به واضع هم می رساند.

[اشکال به تعریف مشهور]

قول متأخرین:

آنها گفته اند که اشکال اینجاست که ما در اصول با یک جعلی که واضع معینی داشته باشد که کار نمی کنیم بلکه ما مواجه می شویم با یک سری از الفاظ که عرف بلاغی عرب یک لفظی را به قدری در معنایی که برای آن وضع نشده است استعمال می کنند که این لفظ حقیقت می شود برای معنای جدید. یعنی این کثرت استعمال حقیقت ساز است لذا ما در این جا وضع داریم اما واضع آن مشخص نیست یعنی با حیث اسم مصدری آن کار می کنیم نه با حیث مصدری آن.

[تعریف آخوند]

لذا تعریف را تغییر داده اند و گفته اند:

«نحو اختصاص اللفظ بالمعنی و نحو ارتباط بینهما»

که یک بار از وضع تعیینی و یک بار وضع تعینی است.

در وضع تعینی کثرت استعمال را کسی قصد نکرده است.

[اشکال آخوند به تعریف مشهور]

اما چیزی که به ذهن می رسد در مورد تعریف دوم از وضع، چیزی غیر از این هاست که این تعریف را اولین بار مرحوم آخوند مطرح نموده اند و علت آن فقط بحث وضع تعینی نیست بلکه علت اصلی چیز دیگری است که آخوند اعتباری بودن رابطه بین لفظ و معنا را مورد خدشه قرار داده اند یعنی بقیه گفته اند که رابطه جعلی است لذا نیاز به جاعل دارد پس سیستم اقتضا کرد که جعل تعیینی باشد اما اخوند می گوید که اگر رابطه بین لفظ و معنا صرف اعتبار است ما خیلی جاها این اعتبار را داریم که غرض حاصل نشده است. یعنی خیلی جاها فرهنگستان جعل می کند اما این ها در جامعه استفاده نمی شود و تفهیم و تفاهم صورت نمی گیرد یا برعکس خیلی جاها تفهیم و تفاهم عرفی واقع شده است اما وضعی که می گفتید فعل اختیاری است واقع نشده است مثل همین بحث تعیّنی یا بحث مجاز. که در این ها وضع نیست لذا آخوند می گوید ما با تفهیم و تفاهم کار داریم که ملاک اصلی این است. به هر وسیله ای هم باشد اشکال ندارد. و همین اشکال در تلامذه آخوند جلوه کرده است که یکی از شاگردان او محقق نائینی است که قائل شده است رابطه بین لفظ و معنا اعتباری نیست و حقیقی است. آخوند گفت مهم نیست که چیست بلکه با تفهیم و تفاهم کار دارم اما نائینی گفت که برای اینکه سیستم حل شود قائل به حقیقی بودن رابطه است. و شاگرد دیگر آخوند که آقا ضیاء باشد گفت که اگر بگوییم که رابطه اعتباری است با از بین رفتن معتبِر، اعتبار او هم از بین می رود در حالی که در این جا اعتبار از بین نمی رود. یعنی ایشان می خواهد بگوید که ما رابطه را نمی توانیم صرف اعتبار بگذاریم.

[قول شهید صدر]

و این اشکالات همین طور بوده است که شهید صدر قائل به دلالت طبعی شده اند یعنی هم دلالت طبعی و هم وضعی و هم عقلی قائل دارد.

لذا به ذهن می رسد که اشکال آخوند برای حل کردن رابطه بین لفظ و معنا است و عمده اشکال این است که درست تحلیل نکرده اند فضای اعتباریات عقلا را.

برخی گفته اند که کثرت استعمال حقیقیت ساز است و حقیقت یعنی وضع لذا نتیجه گرفته اند که کثرت استعمال منجر به وضع می شود لذا باید تعریف وضع را عوض کنیم.

حضرت امام فرموده اند که چه کسی گفته است حقیقت یعنی وضع و وضع یعنی همان تعیینی یعنی تعریف درست است. یعنی وضع، واضع می خواهد و فعل اختیاری است و ... اما کثرت استعمالی را که می گویید حقیقت ساز است و حال بگویید که هر حقیقتی وضع تعیینی دارد یا می تواند مصداق دیگر مثل کثرت استعمال نیز داشته باشد.

یعنی هر حقیقتی باید در آن وضع باشد که بعداً اثبات می کنیم که نه نیازی نیست.

این ها باعث می شود که تحلیل اعتبار عرفی خوب کار شود.

جلسه دوم:

گفتیم که مرحوم آخوند تعریف مشهور را نپذیرفتند اما نکته ای را عرض کردیم که گفتیم اگر به این صورت ورود به بحث کرده بودند باعث می شد که برخی از سؤالات حل شود و آن این نکته بود که: سؤآل در این جا بود که رابطه بین لفظ و معنای چه نوع دلالتی است؟

که سه قول بود، اما آیا اصلا دلالت است یا نه یعنی انتقال ذهنی است یا نه چون کشیء واحد است لذا باید بحث کنیم که اصلا دلالت است یا نه و اگر دلالت است چه نوع دلالتی است که در بحث وضع و دلالت در منطق این ها را بحث کردیم.

اشکال اساسی این بود که بدانند رابطه این ها چه نوع دلالتی است و با سیستم خودشان رفتند که گفتند که وضع را تعریف کنیم یعنی رابطه را اصلا بررسی نکردند و اصل وضع را قبول کردند.

[سیستم مظفر]

مرحوم مظفر همین تعریف مشهور وضع را قبول کرده است و باید ببینیم که چرا ایشان که بعد از مرحوم آخوند بوده و به اشکال هم التفات داشته است باز هم تعرف مشهور را پذیرفته است که در واقع منشأ کار ایشان این است که ایشان همه وضع های تعینی را به تعیینی بر می گرداند یعنی وضع های تعینی بر اصل استعمال خودشان که وضع شده اند و بعد از کثرت استعمال نیاز به قرینه ندارد که این حرف با سیستم مجاز خودشان می سازد. که می گفتند: اول لفظ در معنای مجازی به کار می رود و بعد با کثرت استعمال می شود معنای حقیقی و وضع.

همه آقایان این سؤال را داشتند که رابطه لفظ و معنا چه نوع رابطه ای است و میخواهند وضع را به صورتی مطرح کنند که وضع تعینی را هم شامل شود.

دلالت وضعی یعنی قرار داد که رابطه بین لفظ و معنا را هم معنای مصدری آن می بینند که غایتی فاعل آن داشته است. که در این سیستم آخوند از همه جلوتر است و گفته اند که رابطه چه نوع رابطه ای است که به این نوع رابطه می گوییم وضع و کاری هم نداریم که بحث های منطق و مصدر نداریم و علت ورود ایشان این است که مرحوم آخوند در این بحث ها با غایت کار می کنند و با آن سیستمی که از مظفر مطرح کردیم غایت بحث الفاظ تفهیم و تفاهم عرفی است و ما به این وضع می گوییم و در این اسم مصدر برای ما مهم است و کاری به مصدر آن نداریم و شما که در فضای سبب رفته اید به مشکل برخورد کرده اید اما اگر می گفتید که ما با اسم مصدر کار داریم و این غایت ما را تأمین می کند و هر جا این غایت یعنی تفهیم و تفاهم محقق شود ارتباط محقق شده است که به آن وضع می گوییم و حال وضع می خواهد تعیینی باشد که ما می گوییم صرف وضع تعیینی نیست که اشکال این بود که ممکن است وضع صورت بگیرد اما باعث تفهیم و تفاهم نشود و خیلی چیزها نیاز دارد و آخوند به این ها گیر دارد و می گوید خیلی جاها این ها نیست اما تفهیم و تفاهم هست یعنی مانند استعمال بداعی وضع یا وضع تعینی یا مجاز و زمانی که آخوند ملتفت به این هاست می گوید ما با اسباب این ها کاری نداریم بلکه اسم مصدر برای ما مهم است و با هر سببی که می خواهد باشد یعنی ما طوری این را معنا می کنیم که همه این ها را شامل شود که در واقع سیستم آخوند همان غایت است و هر چیزی که ما را به آن غایت تفهیم و تفاهم برساند معتبر آنها می باشد و آن را جعل می کنند و اعتبار عقلائی نمی کنند. یعنی می گوید یک چیزی این جا واسطه است و ما کاری هم به این واسطه نداریم اما می دانیم که وضع به تنهایی نمی تواند باشد

خلاصه کلام ایشان: غایت ما از این ها تفهیم و تفاهم عرفی است که ما کاری نداریم که با چه سببی ایجاد می شود و به آن هر چه می خواهید بگویید که ما به آن وضع می گوییم اما با توجه به اینکه به این مطلب التفات داریم که ممکن است وضع بیاید ولی غایت نیاید یا وضع نیاید ولی غایت بیاید یعنی اصل بحث را روی اسم مصدر می روند.

همه این حرف ها برای این بود که بگوییم این ها با سیستم غایت می خواهند بروند یعنی مرحوم آخوند و مظفر با همین سیستم پیش می رود اما مظفر چون احساس می کند که سیستم آخوند کامل نیست لذا اشکال می کند و سراغ وضع تعینی و فرعیت وضع تعینی رفته است. و حلقه مفقوده و اشکال آقای آخوند به تعریف مشهور را نگرفته است اما شاگردان بلا واسطه او این اشکال را گرفتند لذا مرحوم نائینی می گوید دلالت عقلی است و آقا ضیاء هم با توجیهات مختلف می خواهد این اشکال را حل کند و حتی شهید صدر هم به این مشکل التفات داشته است.

همه این ها را گفتیم که به حرف امام برسیم که این بود که:

نکته سیستم آخوند را اگر همین طور پیش برویم در همان سیستم همه جا جواب می دهد به جز در حقیقت و مجاز

تعریف حقیقت چیست؟

حقیقت و مجاز وصف چیست؟ آیا وصف معنا است؟

با استعمال بحث را شروع می کنیم که گفتیم: استعمال لفظ در معنای موضوع له را معنای حقیقی و استعمال لفظ در معنای غیر موضوع له را مجاز می گویند که این تعریف مشهور است.

در هر دو وصف استعمال است یعنی بعد از مقام وضع مقام دیگری به نام مقام استعمال است که به آن حقیقت و مجاز می گویند

مرحوم آخوند می گوید که ما با این وضع ها کاری نداریم اما اگر برویم در فضای عرف متوجه تعریف وضع می شوید و مقام استعمال یعنی ظهورات عرفیه و فهم عقلایی یعنی ما با این مقام کار داریم و با وضع کاری نداریم و می گوییم که سیستم مرحوم آخوند همه این ها را ردّ می کند به جز سیستم حقیقت و مجاز را.

که در خود حقیقت و مجاز چون با تحلیل مشهور کار می کنند گیر می کنند که «وُضِعَ له» یعنی چه منظور «وضع له» خودتان است یا مشهور که ظاهراً مرادشان سیستم مشهور را می خواهند بدانند که بعید هم نیست که در یک جا تولیدی کار کرده اند اما در جایی دیگر با سیستم مشهور کار کرده اند.

نکته دیگر بحث اشتراک لفظی است که وضع چند معنا دارد:

ما بین سه مسأله:

۱- وضع مصدری یعنی در فضای جعل و قرار دارد که اصطلاح است

۲- وضع در منطق که دلالت وضعیه است.

۳- وضعی که در حقیقت و مجاز است.

یعنی رابطه بین این ها را بررسی کنیم که مثلا وضع منطقی اعم از وضع اصولی است یا نه؟

که در سیستم های مختلف این ها متفاوت اند که ممکن است در برخی مترادف باشند اما در برخی مشترک لفظی شوند و ...

نکته: سیستم آخوند در حقیقت و مجاز جواب نمی دهد چون با سیستم مشهور پیش رفته اند مگر اینکه توجیهی برای ایشان پیدا کنیم.

اما حضرت امام مشکل مبنایی را حل کرده است:

یعنی ورود آخوند باعث شد که امام به یک مشکلی بر بخورند و از همان اول مشکل را حل کنند و گفتند که مشکل در همان گیر اول حل می شود یعنی از همان اول که گیر در این جا بود که رابطه لفظ و معنا چگونه است امام با سیستم اعتباریات عقلائیه این هارا حل می کند

امام هم اشکال آخوند را قبول دارند که برخی جاها وضع است اما غایت نیست و برعکس اما این دلیل نیم شود که ما تعریف وضع را عوض کنیم.

یعنی شما با اشکال به وضع، وضع تعینی را داخل کردید اما مجاز که خارج است یعنی با این ها اشکال حل نمی شود.

امام از همان اول می گویند که اشکال از همان اول حل می شود

دوره بحث:

اصل ورود آخوند با فاعل بالقصد بود که انسان در اعتباریات خودش فاعل بالقصد است که مراحل فاعل بالقصد است که امام در این جا می گوید که سیستم شما خلط حقیقت و اعتبار دارد که فاعل بالقصد یعنی تصور غایت و تصدیق غایت با حقیقیات است یعنی در فضای علت و معلول است و گفتیم که اعتبار که فعل معتبِر است یک حقیقت است. یعنی همه اعتباریات را دنبال یک حقیقت بردید به این صورت که علت غایی فلسفی را مطرح کردید که ما قبول داریم که اعتباریات عقلائی فاعل فاعل بالقصد اند اما این برای اعتبار است نه اعتباری و نه معتبَر.

اعتبار فعل فاعل بالقصد است اعتبار غایت می خواهد یعنی فاعل بالقصد شما در اعتبار درست است اما فرق است بین اعتبار با معتبَر یعنی دقیقاً همان اشکال آخوند که خیلی جاها اعتبار است اما معتبَر نیست اما برای حل آن رفته سراغ غایت و شخص و ... یعنی تفهیم و تفاهم در فضای معتبَر است اما شما دارید با غایتی کار می کنید که در فضای اعتبار است یعنی بین اعتبار و معتبَر تفکیک نکرده اید

حضرت امام می گویند: ابتدا باید معتبَر را درست تحلیل کنیم و اگر معتبَر درست تحلیل شود ممکن است سبب آن در برخی اوقات وضع باشد و همین اعتبار باشد و ممکن است برخی جاها غیر از این ها باشد یعنی باید بین اعتبار (فعل فاعل بالقصد) و معتبَر چند مرحله فاصله است اما اشکال آخوند به اینکه این وسط چیز هایی هست را ما قبول داریم که این چیز ها باعث می شود که وضع باشد اما غایت یعنی تفهیم و تفاهم صورت نگیرد.

یعنی تعابیر آخوند تا این مرحله یعنی تفکیک بین اعتبار و معتبَر کار آخوند بود اما تحلیل اعتباریات، معتبَر و اعتباری کار حضرت امام بود که خیلی از این تولیدات امام مبتنی بر دقت در متن کفایه است.

پس امام لفظی بحث نکرده است و لذا از همان اول بحث را حل کرده است با همان تحلیل اعتباریات که در این جا خیلی کار داریم که در برخی جاها در اوج است و برخی جاها هم نیاز به کار بیشتری دارد.

جلسه سوم:

بحثمان در المدخل به بحث وضع رسید، بحث سیستم مرحوم مظفر را در بحث وضع تعیینی و تعینی و مجاز چگونه است؟ که در المنطق گفته شد.

و اینکه چرا ایشان در المنطق به جای وضع تعینی محمول تعینی را مطرح کرده اند؟ یعنی با اینکار می خواستند اصول را ببندند که ما وضع را جعل اللفظ فی مقابل المعنا معنا می کنید اشکال نکنیدکه شامل وضع تعینی نمی شود چون همه وضع های تعینی به نحوی محمول تعینی اند یعنی در اصل یک وضع تعیینی بوده است که بر اثر کثرت استعمال وضع تعینی شده است.

در همین فضا که تعاریف مختلف بود نکاتی را در جلسه گذشته عرض کردیم که هنوز نکاتی هست که باید بیشتر کار کنیم.

چند کد که گفتیم:

۱- بحث اول در مورد وضع بود که منظور از وضعی که در این جا از آن بحث می کنیم کدام وضع است آیا وضع لغوی است یا اصطلاحی اگر اصطلاحی است کدام اصطلاح آیا همان اصطلاح منطقی است یا نه؟ یا اصطلاح جدید است که شاهد آن هم تعبیر اول آقای سبحانی بود که فرمود: «إنّ دلالة الألفاظ علی المعانی» یعنی این بحث منطقی است که دلالت الفاظ بر معانی دلالت وضعی است از قبیل لفظی

یعنی همان تقسیم بندی که در منطق بود در این جا هم می آید و همان وضعی که در منطق خواندیم که دلالت وضعی لفظی ما را درست می کرد همان وضع «قد عرّف بوجوه» یعنی می خواهد بگوید این وضع همان وضع منطقی است.

مرحوم مظفر هم همین را می گوید که در بحث های اصولی زمانی که بحث وضع و تابع بودن دلالت اراده را مطرح میکند میگوید: همان چیزی که در المنطق گفتیم همان چیز را در اصول آورده ایم که دلالت تابع اراده است.

مرحله بعدی کد:

۲-حالا در دقت های عقلی که دو شیء درست می کردیم در دقت های اصولی و عرفی آیا دو شیء درایم یا عرف آن را کشیء واحد می داند. یعنی اگر ملاک عرف است آن را کار کنیم اما در منطق تحلیل ذهن بود که نیاز به دقت عقلی بود لذا نباید دلالت لفظ بر معانی را به بداهت بگوییم وضعی است؟

[اقسام وضع]

بحث بعدی اقسام وضع است:

مقدمه:

با توجه به همان فضای منطق که آقایان می آمدند و می گفتند که این بحث ها همان بحث های منطقی است می گوییم: یک سری دلالت های ما حقیقی است یا به تعبیر مظفر تلازم واقعیه بین دال و مدلول است لذا دلالت را به حقیقی و اعتباری تقسیم می کنند و در جایی که ملازمه واقعیه باشد یا ملازمه ذاتی است یا غیر ذاتی(ملازمه بحث اصولی است یعنی مصطلح نیست که به دلالت عقلی در کتب منطق بگویند ملازمه یعنی کلمه «ملازمه» را که در منطق مظفر به کار برده است از اصول گرفته اند.و حتی«ذاتی» هم از اصول گرفته است

پس ملازمه یا حقیقی است یا اعتباری و حقیقی یا ذاتی است یا غیر ذاتی که به ذاتی آن دلالت عقلیه می گویند و در ملازمه غیر ذاتیه آن چیزی که ما استقرائا علم پیدا کردیم طبع است یعنی عقل همراه طبع به این دلالت می رسد.

و در جایی که دلالت اعتباری بود تعبیر به دلالت وضعیه می شد که می گفتند قوام این دلالت به وضع و اعتبار است و وضع مصدر است به معنای جعل(کد اول که این جلسه بحث کردیم در همه این ها تأثیر دارد که بحث از معنای وضع بود خیلی در این جا تأثیر دارد)

آقایان می گویند وضع مصدر است لذا به واضع و معتبر نیاز دارد که هر جعلی به جاعل و معتبر نیاز دارد و دلیل جعل معتبر هم اضطرار به جعل است به خاطر اینکه مدنیّ بالطبع است و به خاطر اینکه موجود مادی است یعنی به خاطر اینکه موجود ضعیف است و سعه نفس او محدود است لذا برای ارتباط با خارج ضعیف است و محدود لذا برای اینکه کارهایش راه بیفتد مضطر به جعل و وضع است.

این بحث از اعتبارات عقلی شروع می شود یعنی من روز اولی که چیز هایی را می فهمم و ذهن من می تواند مدرک و حاکم باشد از همان روز حکم به ضرورت های عقلی می کند لذا از دقت در نفس به این ضرورت های اعتباری می رسیم.

پس اضطراراً به جعل نیاز داریم.

پس اگر گفتیم که وضع اعتبار معتبر است معتبر نسبت به اعتبار می شود فاعل بالقصد یعنی این جعل را ااین واضع جعل کرد یعنی سیستم فاعل بالقصد می آید.

لذا اعتبار یکی از مصادیق فعل فاعل بالقصد است و آقایان می گویند که وضع هم از همین مقوله است یعنی ملازمه تکوینی بین دال و مدلول نیست بلکه جاعل این ارتباط را جعل و خلق می کند که در اینجا می گویند این جاعل که با خارج ارتباط ندارد و در حالی که می خواهد وضع را انجام دهد (تعریف وضع: اعطاء حد چیزی به چیز دیگر) اگر واضع جعلی را انجام می دهد د رحالی که با خارج از نفس خودش ارتباط ندارد لذا واضع در حقیقت چیزی را تصور می کند و این تصور خودش را حاکی و دال قرار می دهد برای چیز دیگر یعنی در حقیقت بین یک تصور ذهنی خودش با یک تصور ذهنی دیگر خودش ارتباط برقرار می کند حال اگر بخواهیم همین سیستم را در بحث وضع الفاظ بیان کنیم این طور است به عنوان مثال:

پدری که می خواهد اسم گذاری برای بچه کند در حقیقت تصور ذهنی خودش را از لفظ اعتباراً اعطائ حد می کند نسبت به تصور ذهنی خودش از پسرش و بالعکس اعطای تصور ذهنی پسر خودش می کند با لفظ و می گوید این لفظ از این به بعد حد این پسر من است اعتباراً

پس ما یک تصور ذهنی لفظ داریم و یک تصور ذهنی دارد از پسرش و این ها را اعتباراً دال و مدلول قرار می دهد که ما در این جا چند رکن داریم:

۱- واضع

۲- وضع(فعل معتبر)

۳- موضوع(صورت لفظ)

۴- موضوع له(صورت پسرش)

پس یک تصوری از لفظ دارد و یک تصوری هم از پسرش دارد و این را جعل و اعتبار می کند یکی را برای دیگری.

نکته:

آقایان در فضای اصول که قرار گرفتند گفتند: برخی از اوقات ما با همین چهار تا کار نمی کنیم یعنی این چهار تا کافی نیست گاهی اوقات برای ما یعنی برخی جاها ما تصوری که از معنا داریم غیر از معنای موضوع له خودمان می شود یعنی تصوری که از لفظ داریم غیر از تصوری می شود که من این لفظ را برای آن وضع کرده بودم یعنی حکایت گری دارد اما خود آن معنای موضوع له نیست که این بحث در حقیقت و مجاز است که گفتند ما مثلا معنای «فی» برای معنای مستقل ظرفیت است اما زمانی که «فی» را به کار می بریم معنای مستقل اسمی نیست لذا اقایان گفتند که ما با یک جعل اصطلاحی درست می کنیم و گفتند که شما موضوع له ای که اصطلاح شده است را برای همان موضوع له بگوییم یعنی همان تصوری که لفظ برای آن وضع شده است و تصوری که لفظ برای آن وضع شد می شود موضوع له

اما برخی جاها که تصور موضوع له ما با تصوری که قبل از موضوع له داریم و با هم تفاوت دارند را آنها یک اصطلاح پنجمی هم اضافه می کنیم که به آن وضع می گوییم

پس وضع یعنی معنای متصور قبل از وضع و موضوع له یعنی معنای متصور بعد از وضع.

پس موضوع له همان معنای بعد از وضع بود و وضع همان معنا بعد از وضع و چون این دو گاهی با هم متفاوت بود لذا این ها را دو اصطلاح کردیم. مانند معنای حرفی رابط که وضع آن مستقل است اما موضوع له آن غیر مستقل.

و خیلی ها این اصطلاحات وضع را دارند با هم خلط می کنند.

یعنی «وضع»ی که در اقسام وضع می گوییم با «وضع»ی که در خود اقسام ذکر می شود و مثلا می گوییم وضع خاص موضوع له عام تفاوت دارد. و این ها اشتراک لفظی دارد.

با این ارکان وضع کرده اند لذا اقسام آن را تعیین کرده اند. و چهار قسم تحلیل کرده اند:

واضع با تصورات کار می کند به این صورت که:

یک بار تصور قبل از وضع که اصطلاحاً به آن وضع می گفتیم عام است و یک بار هم آن تصور خاص است و در هر دو تای این ها یک بار موضوع له ما هم عام است و یک بار هم موضوع له ما خاص است که چهار قسم می شود.

این تقسیم عقلی است اما سؤآل این جاست که کدامیک از این اقسام جایز است و کدام جایز نیست و کدامیک واقع شده است و کدامیک واقع نشده است که یک بار سؤال از امکان ذاتی است آن است و یک بار هم سؤال از امکان وقوعی آن.

[اقسام وضع]

-۱

۱- وضع عام و موضوع له عام: آقایان می گویند که این قسم واضح است که واقع شده است خیلی از تصورات ما از این دسته است مثل اسم جنس ها و همه الفاظی که دلالت بر عموم دارند لذا می گویند این واقع شده است.

-۲

۲-ووضع خاص و موضوع له خاص: باز واضح است که واقع شده است یعنی یک بار من زید را با خصوصیاتش تصور می کنم و همان زید را با همان خصوصیاتش برایش لفظی را وضع می کنم یعنی هم تصور قبل از وضع من خاص است و هم تصور بعد از وضع من خاص است.

مثل اعلام شخصیه از این قسم اند.

-۳

۳- وضع عام و موضوع له خاص: برخی از جاها ما معنایی را که داریم تصور می کنیم که لفظی را برای آن وضع کنیم تصور ما عام است اما چیزی را که لفظ را برای آن وضع می کنیم می شود خاص مثل اینکه ما تصوری از معنای ظرفیت می کنیم و می خواهیم که لفظ «فی» را برای آن وضع کنیم و این لفظ را برای معنای مستقل ظرفیت که کلی است که وضع نمی کنیم بلکه برای ظرفیت ی که در خارج محقق است آن را وضع می کنیم که خاص است نه عام یعنی ظرفیت ربطی موضوع له ما است که در این جاها تصور ما قبل از وضع عام است و موضوع له ما خاص است:

کد:

در بحث عنوان و معنون: که ما زمانی که مفهوم ومصداق را مطرح می کنیم و مصادیق ما دو دسته اند و برخی از آنان کلی و فرد است و برخی از آنان عنوان و معنون است که در کلی و فرد که مظفر به آن طبیعی و فرد می گفتند اگر بحث ما در این مورد باشد فرد از مصادیق طبیعت است و زمانی که فرد از مصداق آن طبیعت باشد این همان است و این ها اتحاد دارند و ماهیت در زید موجود است اما بحث در جایی که در مورد عنوان و معنون(به معنای خاص مراد است چون یک عنوان و معنون داریم که با مفهوم و مصداق مترادفند) از این قبیل نیست یعنی مفهومی که حکایت گر از معنون نیست بلکه عنوان ما مشیر است یعنی ما عنوانی را مشیر قرار می دهیم و معنون ما از سنخ عنوان نیست و عنوان بر معنون صدق نمی کند و یک جنبه حکایت گری دارد و سنخ این ها یکی نیست و فقط یک حکایتگری بین آنها بود و مثالی که آنجا می زدیم معانی حرفی و ربطی بود چون معانی حرفیه نسبت اند و نسبت یعنی رابطه و فانی در منسوب و منسوب الیه و این تصور تفاوت دارد با تصوری که معنای اسمی است و سنخ آنها یکی نیست لذا ظرفیتی که تصور می کنیم اسم است و این عنوان است برای ظرفیتی که بین دو چیز بود.

یعنی ما رابطه را می توانیم تبدیل به اسمی کنیم اما تبدیل که شد دیگر دو تا است نه یکی.

این طور معانی که عنوان و معنون اند از این قبیل اند یعنی تصور ما عام است و موضوع له ما خاص است.

تصور قبل از وضع معنای اسمیت است و تصور ما بعد از وضع خاص است.

-۴

۴- وضع خاص و موضوع له عام: این قسم را گفته اند که امکان وقوعی ندارد یعنی ما تصور قبل الوضع داشته باشیم که خاص باشد اما لفظ را برای معنایی وضع کنیم که عام باشد و چون معنای حرفی نمی تواند حکایت گر از معنای اسمی باشد لذا این قسم محال است یعنی عام می تواند از خاص حکایت گری کند ولی خاص نمی تواند حکایت گر از عام باشد.

جلسه چهارم:

مروری بر شاکله کلی بحث:

برای اینکه شاکله کلی بحث حفظ شود مروری بر مباحث داشته باشیم:

در بحث وضع این گونه شروع کردندکه وضع به عنوان فعل واضع تعریف شد به: جعل اللفظ فی مقابل المعنا.

این وضع مصدر است و فعل واضع است و چون فعل واضع است سیستم فاعل بالقصد انجام می شود یعنی تصور می کند غایت را تصدیق و شوق و تأکید و اراده و انجام فعل در این جا صورت میگیرد و گفتیم که واضع چون با خارج ارتباط ندارد و ارتباط او با خارج با صور ذهنیه اوست لذا با صورت کار می کند. ما[1] در حقیقت با تصور «ز ی د» کار می کنم نه با صورت که به این می گویند موضوع که می خواهیم آن را به جای مسمّی به کار ببریم و از این جهت که من با مسمّی هم با صورت ذهنی ارتباط داریم لذا با صورت آن کار می کند که به آن معنا می گویند.

که وضع و واضع و موضوع و موضوع له را ارکان وضع می گویند. که آقایان می گویند که ما یک رکن دیگر هم داریم که برخی جاها اگر بخوهیم فقط با این ارکان پیش برویم نمی شود لذا نیاز به چیزی دیگر هم داریم و گفتند حال که ما به این نیاز داریم لذا آن را تعمیم می دهیم به همه موارد و آن حالت جاهایی است که ما داریم با عنوان و معنون کار می کنیم یعنی تصور ذهنتی من از مسمی غیر از موضوع له است یعنی هم سنخ او نیست و اگر این طور شد ما علاوه بر اینکه موضوع له را باید تصور کنیم تصور دیگری را هم باید داشته باشم و آن عنوان موضوع له است به عنوان مثال:

من اگر بخواهیم «فی» را وضع کنم. من واضع که مشخص است و تصور ذهنی من از فی هم مشخص و حال می گویم معنای فی ظرفیت است حال می گویم ظرفیت معنای اسمی است اما این معنای اسمی می تواند حکایت گری از معنای حرفی باشد

[تفاوت عنوان و معنون و مفهوم و مصداق]

(قبلاً گفتیم که مفاهیم ما دو دسته اند برخی از آنان هم سنخ مصداق اند که به آن مقولات عشر می گفتند که آنها طبیعی و فرد هستند و ماهیتی که مثلا کم است یا کیف در مصداق آن است یعنی ماهیت جوهر با همان سنخش در افرادش است اما در عنوان و معنون از یک سنخ نیستند و مثالی که زده می شد معانی حرفی است که معانی حرفی می گفتند غیر مستقل است یعنی معنایی که بین زید و بصره است می باشد که فانی بین این دو است و این ابتدائیت فانی ما موضوع له ما است اما این قابل تصور نیست

گفتیم که مفاهیم ما یک بار این طور است که ما به خود مفهوم نگاه می کنیم و کاری به مصداق آن نداریم که به آن حمل اولی یا عقد الحمل می گویند اما گاهی هم به مفهوم از حیث مصداق آن توجه می کنیم یعنی از این جهت که نشان دهنده مصداق است به آن توجه می کنم که این عنوان و معنون عام بود که یک سری از آنان طبیعی و فرد است و یک سری از آنان عنوان و معنون به معنای خاص است - که مظفر در اول اجتماع امر و نهی می آورد- یعنی مفهوماً حکایت گر از مصداق آن است اما اگر دقیق نگاه کنیم در واقع مصداق آن نیست.)

گفتند که ما موضوع له ای که می خواهیم در مقام وضع فی را برای معنایی وضع کنم این معنا همان موضوع له نیست یعنی این معنا یک تصور مستقل است و آن معنایی که می خواهم برایش وضع کنیم یک معنای حرفی است. و رابط است و تصور مستقل را نمی توان کرد لذا ظرفیت را تصور می کنم که این تصور قبل از وضع است و فی را برای معنای حرفی آن وضع می کنیم که در این جا تصور قبل از وضع و تصور بعد از وضع تفاوت کرد. که این جا رکن پنجمی را اضافه کردند و گفتند که به این هم وضع می گویند.

لذا وضع مشترک لفظی شد بین اینکه آن را جعل اللفظ بگیریم و یا آن را تصور قبل از وضع آن را وضع بدانیم. که این تصور قبل از وضع به خاطر عنوان و معنون اضافه شد اما گفتند که به همه این ها بگوییم وضع یعنی به همه تصورات قبل از وضع به آن وضع گفتند و بعد از وضع به آن گفتند موضوع له.

پس گیر اصلی در عنوان و معنون بود که بحث وضع را مطرح کردند که مشکل عنوان ومعنون هم حل شود و بعد هم آن اصطلاح را به طور عام مطرح کردند.

---

[1] روی تک تک این عبارات باید دقت شود چون :آقایان به این صورت ارائه داده اند و در دقت در این ها می توان سیستم را عوض کرد.

بعد گفتند که ما ببینیم که جاهای دیگر هم این طور می شود یا نه یعنی حال که ما در عنوان و معنون این طور می شود گفتندکه موضوع له ما می شود یک معنای خاص فانی در طرفین.(یعنی با فانی شدن به آن وجود لفظی گفتیم، یعنی بین لفظ و وجود لفظی تفاوت است)

پس بحث در این جا بود که ببینیم که آیا جای دیگری داریم که تصور قبل از وضع با تصور بعد از وضع تفاوت کند؟ لذا گفتند که عنوان و معنون چه ویژگی ای داشت که یکی از آنها این بود که معنون ما فانی در طرفین است یعنی بخصوصه بین این طرفین موجود است یعنی اگر یک لحظه بعد اگر دوباره همین نسبت اتفاق بیفتد یک نسبت دیگری است لذا یک قید مهم به نام«خصوصیت» و خاص بودن یا به تعبیری جزئیت و تشخص آن دیده شده است لذا گفتند که ما در جایی که با طبیعی و فرد کار می کنیم همین طور است که ما در واقع با طبیعی و فرد کار می کنیم اما موضوع له ما یک شیء خاص است یعنی تشخص و خصوصیت پیدا کرده است یعنی درست است که تصور اسمی مستقل دارد اما این تصور با خصوصیات خاص خودش بین خود و تصور قبل از وضع تفاوت ایجاد می کند.

[خلاصه اقسام وضع]

حال بر می گردیم به اقسام وضع:

که در وضع عام و موضوع له خاص است این عنوان و معنون و طبیعی و فرد را مطرح کردند. و با همین قسم سوم که کار می کنیم می بینیم که موضوع له ما مصداق دارد مثل انسان را تصور می کنیم و وضع می کنیم برای زید.

اما در قسم چهارم گفتند که محال است و علتش هم این قید خصوصیت است یعنی اگر می خواهیم از عام به خاص برسیم می تواند عام حکایت گر خاص باشد یعنی عام در خاص موجود است اما در قسم چهارم خاص با همه خصوصیاتش که لحاظ می شود نمی تواند حکایت گر از عام باشد.

نکته مهم:

این بحث آیا منطقی است یا اصولی؟

گفتیم که مباحث الفاظ می خواهد حجیت ظهور را درست کند و ظهور هم در مقام استعمال است لذا در مباحث الفاظ ما در ظهورات عرفی و استعمالی کار می کنیم لذا چرا بحث وضع را در اصول مطرح می کنید؟

این ها وضع را در المدخل آوردند نه در مسائل یعنی حیث اصولی آن را نگاه نمی کنند لذا ممکن است برای نحو یا منطق باشد اما فعلاً کسانی که در المدخل آن را می آورند می خواهند بگویند که ما در فضای استعمال نیستیم یعنی حیث اصولی آن را کار نداریم.

لذا از تحلیل عنوان و معنون به خصوصیت رسیدند و ملاک خصوصیت را تعمیم به طبیعی و فرد دادند.

این ها در حقیقت موضوع له را مفهوم جزئی دیده اند که بعد این سؤال پیش می آید که مگر ما در منطق «مفهوم جزئی» داریم؟ حالا اشکال مؤکد می شود که شما اگر حیث منطقی را دارید نگاه می کنید ما مفهوم جزئی نداریم.

کلام بسیار مهم و کلیدی:

اگر ادق بخواهیم بحث کنیم: مگر ما حکایت گر داریم؟

نتیجه: این ها از عنوان و معنون ملاک خصوصیت را پیدا کردند که آن را تعمیم دادند لذا طبیعتاً زمانی که ملاک ما عام شد لذا روی طبیعی و فرد هم پیاده می شود.

حال برویم حد وسط هایی که برای اثبات قسم سوم و محال بودن قسم چهارم ذکر کرده اند که برخی از حد وسط های آنان فقط عنوان و معنون را شامل می شود اما برخی مثل خصوصیت که طبیعی و فرد را هم شامل می شود که آقای سبحانی با هر دو کار می کند.

کد:

با توجه به همه این نکته ها باید ببینیم که فضا چگونه می شود:

۱. اقایان این بحث را در المدخل مطرح نموده اند. و طبیعتاً توجه به این نکته داشتند که حیث نحوی یا منطقی ناظرند حال باید ببینیم که در مسائل باید بیاید یا در المدخل و بر فرض اینکه در المدخل بیاید نحوی کار می کنید با لغوی یا با منطق یعنی این بحث از مسائل کدام علم است. مباحث الفاظ را کجا می آوریم با غایت محوری که تداخل علوم راحت است این مباحث الفاظ را می توانیم آن را اصولی کنیم اما اگر با موضوع کار می کنند ایا مباحث الفاظ اصولی است یا نه در حالی که تداخل علوم با توجه به موضوع علم معنا ندارد
۲. بحث وضع را با دید اصولی به آن نگاه می کنید یا نه واگر اصولی نگاه می کنید باید آنرا در مسائل مطرح کنید اما باید عرفی نگاه کنید نه تحلیل عرفی و اگر با حیث منطقی آن کار می کنید با دقت منطقی کار کنید اما اگر حیث منطقی آن درست شود چه مدخلیتی برای علم ما دارد؟ یعنی وجه المدخل بودن آن را هم باید توجیه کنیم.

جلسه پنجم:

بحث در وضع از چند جهت علوم مختلف با آن درگیرند از یک حیث منطق در بحث دلالت با آن مواجه است و از یک حیث در ادبیات و بلاغی است و از یک حیث هم اصولی است.

آقایان در وضع با حیث مصدری کار کرده اند که ما با مقدمات حیث منطقی آن را بررسی کردیم و گفتیم که فرد چون با خارج ارتباط ندارد مگر با صور ذهنی خودش به همین دلیل یک تصور از لفظ دارد و یک تصور معنای دارد که به اولی وضع گفتند و دومی موضوع له و این فرد برای غایت تفهیم و تفاهم می آید لفظ را برای معنایی وضع می کند یعنی قرارداد می کند که این تصور وضع تصور معنا است اعتباراً و جعلاً و تصور لفظ را حاکی از معنا قرار می دهد و در فضای منطق که بودیم می گفتیم که دلالت این جاست و دلالت وصف انتقال ذهنی است یعنی تصور دال و تصور مدلول هر دو فضای ذهنی است هر چند می گفتیم در دلالت عقلی می گفتیم که دال دخان است و ما را به مدلول آتش می رساند اما می گفتیم که علم به دخان دال است و علم به آتش مدلول فقط تفاوت در این بود که در دلالت عقلی رابطه حقیقی در خارج هم دارد اما در این جا رابطه حقیقی در خارج نیست بلکه خودمان آن را جعل کردیم.

نکته: وضع کدامیک از این هاست؟ با کدامیک از این تعاریف کار می کنند؟ آخوند: با اسم مصدر کار می کند یعنی با حیث حکایتگری کار می کند یعنی می گوید من وضع می گویم اما این حیث حکایتگری مرادم است و ارتباط خاص بین لفظ و معنا مرادم است

اما در تحریر محل نزاع این طور ورود کردیم که واضع می آید جعل می کند اما چون با خارج ارتباط ندارد می آید تصور لفظ را برای تصور معنا جعل می کند.

اما آخوند این طور ورود کرد که ما کاری به سبب نداریم وضع باشد یا کثرت استعمال یا ... اما با باید با این حیث حکایتگری کار می کنم و وضع رابطه خاص بین لفظ و معناست و تفاوتی هم ندارد که با چه چیزی آمده است

حال یک سؤال: با سیستم آخوند باز این اقسام وضع هست یا نه یعنی با وضع تعیّنی باز اقسام وضع داریم یا نه؟

حال این سیستم که گفتیم با تصور لفظ، تصور معنا می آید گاهی تصور قبل از وضع با تصور بعد از وضع تفاوت دارد و گاهی هم تفاوت ندارد.

گفتند که معانی ربطی هم از این قبیل اند که تصور قبل با بعد از وضع تفاوت دارد. مثل اینکه ما در جایی می بینیم که زید قائم است لذا لازم است که بین این ها ارتباطی باشد چون این ها در خارج اتحاد پیدا کرده اند لذا نیاز به رابطی دارند و هر جا دو واقعیت با هم اتحاد پیدا کنند قطعاً یک رابطی بین این ها است. و اتحاد دو واقعیت با هم مستلزم وجود رابطی بین این هاست.

هر حملی مستلزم وجود رابط است. که این رابط همان نسبت است که می شود معانی حرفیه و این معانی حرفیه که فانی در طرفین است و هیچ نحوه استقلالی ندارند و حال وجود رابطی را می خواهیم لفظی را برای آن وضع کنم یعنی من همین که آن را تصور کردم که بخواهم

برای آن لفظی را وضع کنم می شود تصور اسمی و از حالت تصور حرفی بودن خارج می شود. و وجود رابط هم بین دو وجود مستقل ضروری است چون تسلسل پیش می آید.

لذا آقایان گفتند که تصور قبل از وضع با تصور بعد از وضع باید از دو سنخ باشد معنای موضوع له ما ربطی و حرفی است ولی معنای وضع ما اسمی است لذا از دو سنخ هستند. لذا معنای اسمی بر معنای حرفی صدق نمی کند و صدق برای تصورات ذهنی است د رحالی که ما برای معنای حرفی تصور ذهنی نداریم.

با همین تحلیل می گوییم در جایی که تصور قبل و بعد از وضع تفاوتی ندارد و این ها از یک سنخ هستند یک بار زید را تصور می کنیم و برای همان زید هم لفظی را وضع می کنیم که به آن وضع خاص و موضوع له خاص می گویند

و یک بار معنای عامی را در نظر می گیرم مثل اسم جنس و می خواهم برای همان هم لفظی را وضع کنم که به این قسم می گویند وضع عام و موضوع له عام.

در قسم سوم گفتند که تصور معنای ما مستقل است و وضع عام است اما موضوع له ما عین ربط است و خاص است

قسم چهارم هم با این بیان بالبداهه امکان ندارد چون وقتی گفتید که وضع خاص یعنی تصور حرفی را اسمی کرده اید. یعنی شما می خواهید یک معنای حرفی را تصور کنید و برای آن لفظی را وضع کنید که معنای این کلام این است که شما به آن معنای اسمی داده اید. لذا وضع خاص اصلاً تصور نیم شود که بعد بگوییم موضوع له آن عام است یا خاص.

این حرف را یک نابغه ای گفت که بعدی ها به پای او نرسیدند و گفتند این که گفته است وضع خاص و موضوع له عام محال است به خاطر ملاک خصوصیت است که کل سیستم را به هم ریختند.

پس اصل طرح این فضا در عنوان و معنون و معنای حرفی بوده است اما بعدی ها ملاک را تعمیم داده اند به خصوصیت معتنای حرفی دیده اند نه عین ربط بودن آن د رحالی که اولین فردی که این را گفت حد وسط او عین ربط بودن معنای حرفی است

پس این نکته باید دقت شود که باید بین عنوان و معنون و طبیعی و فرد تفاوت قائل شویم.

جلسه ششم:

بحثمان در اقسام وضع این طور شروع شد با توجه به اینکه ارتباط ما با خارج فقط از طریق صور ذهنی است لذا مابایـد صورتی از معنا و لفظ را تصور کنیم که تا اینجا را همه قبول کردند که ما یک موضوع داریم و یک موضوع له که یکی معنا و یکی لفظ است که گفتیم آقایان در بحث عنوان و معنون گفتند که باید بین تصور قبل و بعد از وضع فرق بگذارند چون معانی حرفیه تصور نیم شوند چون اگر معنای حرفی را تصور کردیم می شود معنای اسمی لذا اگر موضوع له معنای حرفی باشد لذا باید معنای اسمی برای آن تصور کرد. به عنوان مثال که زید که یک معنای مستقل اسمی است و آیا زید با قیام رابطه دارند یا نه می بینیم که در خارج ارتباط دارند یعنی اتحاد دارند لذا طبق برهان علامه می گوییم که بین این ها رابطه است اما نمی توانیم آن را تصور کنم که می گوییم ما در این جا ابتدا یک قیام زیدی را تصور می کنیم و در حقیقت لفظ را برای معنای رابط که فانی طرفین است وضع می کنیم که در این جا گفتند که بین وضع و موضوع له تفاوت گذاریم که وضع تصور مستقل ما است و معنای حرفی تصور عین ربط و معنون ما است که این را تعمیم دادند که ما تصور قبل از وضع را بگوییم وضع و تصور بعد از وضع را بگوییم موضوع له.

نکته ای که باید این جا دقت کرد:

امکان قسم سوم و استحاله قسم چهارم.

آقایان وقتی دیدند که معنای اسمی و حرفی پیچیده شد گفتند ملاکی را که ما برای اقسام وضع مطرح کرده بودند گفتند که از تصور عنوان می توان به معنون رسید اما اگر معنون را وضع قرار دهیم می گویند استحاله دارد چون معنای اسمی می شود یعنی اگر ما بخواهیم

معنای حرفی را یعنی معنونمان را وضع قرار دهیم لازمه اش این است که آن را تصور کنیم و تصور معنای حرفی هم امکان ندارد و اگر آن را تصور کردیم می شود معنای حرفی لذا استحاله دارد.

آقایان بعدی از این معانی حرفی سراغ اصطلاح اصولی رفتند که گفتند ما به این قسم می گوییم وضع خاص و موضوع له عام که این قسم چهارم است و بعد گفتند که ملاکی که ما عنوان و معنون داشتیم چه بود؟ گفتند که ما در یکی از جزئی به کلی می رسیم و در یکی از کلی به جزئی می رسیم یعنی عام و خاص را جزئی و کلی معنا کردند وقتی در این ملاک های جزئی و کلی رفتند گفتیم که تمام روابط مفهوم و مصداق را شامل است که یک بار طبیعی و فرد است و یک بار هم عنوان و معنون است یعنی بحث ما اول طبیعی و فرد بود اما بعد چون بحث کلی و جزئی را مطرح می کردند عنوان و معنون هم شد یعنی اعم از عنوان و معنون و کلی وجزئی شد.

یعنی ابتدا با عنوان و معنون شروع کردند یعنی با حد وسط فنا و عدم استقلال و بعد رفتند سراغ کلی و جزئی و خاص و عام و رفتند سراغ خصوصیت و جزئیت و گفتند لذا بحث تعمیم پیدا می کند به طبیعی و فرد و عنوان و معنون.

نکته: عام و خاص هم با جزئی و کلی هم تفاوت دارد. که ما اگر دقیق شویم در حیث و کلی اصلا عنوان و معنون داخل نیست چون کلی و جزئی بحث مفاهیم است اما خودشان معتقد نیستند چون می گویند ادل الدلیل علی امکان الشیء وقوعه یعنی می گویند که ما معانی حرفیه را داریم که این طور هستند.

یعنی ما از عام که به خاص می خواهیم سیر کنیم چون عام شأنیت حکایت گری از تمام مصادیقش را دراد اما از خاص به عام رسیدن این طور نیست چون در خاص تشخص مصداقی است لذا شما نیم توانید از این تشخص مصداقی به عام برسید یعنی وقتی از عام به خاص سیر می کنید عام شما در حقیقت مرآت است یک جهت مرأتیتی دارد مثل یک آینه بزرگ که همه چیزهای بزرگ همه رانشان می دهد اما اگر مرآت ما کوچک باشد فقط یک چیز خاص را نشان می دهد

این سیر اصولیین بود که گفتند که قسم سوم جایز است و واقع هم شده است اما قسم چهارم امکان وقوعی ندارد و محال است.

علت اینکه تصور قبل و بعد از وضع مطرح شد عنوان و معنون بود. که بعد آنرا تعمیم دادند که گفتند تصور قبل از وضع را بگوییم وضع و تصور بعد از وضع را بگوییم موضوع له.

نکته: این بحث آیا اصولی هست یا نه؟ اگر اصولی هست در المدخل داخل می شود یا نه؟ اگر نیست باز چرا در المدخل می آید؟

کد های این بحث:

فضای تحلیل تصوراتشان درست است که بحث را روی ذهن برده اند یعنی آیا بحث حیثیت منطقی پیدا می کند یا نه؟ یعنی آیا باید روی ذهن برود یانه؟ و آیا ما در عرف با این فضا کار می کنیم یا نه؟ و بر فرض اینکه در این فضا رفتیم حد وسط ما برای قسم سوم و چهارم چیست؟ و آقایانی که سر خصوصیت و عمومیت رفته اند که بحث کنند در فضای خودشان این چقدر جواب می دهد؟

نکته: در بحث وضع نمی خواهیم بگوییم که ما از یک تصور، تصور دیگری در ذهن ما به وجود می آید یعنی وقتی که تصور زید را کردم باعث شود که من قبل الوضع تصور انسان در ذهنم بیاید و بعد لفظ را وضع کنم برای انسان.

ما کاری نداریم که تصور انسان از کجا آمد اما بحث در این است که صرف تصور خاص می توانید برای عامش لفظی را وضع کنیم یا نه؟ یعنی اگر از یک مفهوم جزئی یک مفهوم کلی انتزاع کردیم دیگر با مفهوم جزئی کار نمی کنیم بلکه با همان مفهوم کلی کار می کنیم.

آقایان گفته اند که با صرف تصور خاص موضوع له عام شود.

جلسه هفتم:

واقعیت های ما دو وجود فی الذهن هستند و مستقل.

واقعیت ذهنی من وجود فی الذهن است که محکی ندارد

سؤال: طبق این قاعده که می گوییم که هر جا دو واقعیت با هم اتحاد پیدا کنند وجود ربطی لازم است پس امکان دارد که در ذهن من وجود ربطی بیاید بدون اینکه من آنرا مستقل دیده باشم؟ یعنی آیا وجود ربطی که در ذهن می آید فقط و همیشه باید مستقل باشد تا در ذهن بیاید و امکان ندارد به صورت همان معنای حرفی بودن در ذهن بیاید؟

دو واقعیت ذهنی که با هم جوش نخورده اند بلکه مستقل اند یعنی دو واقعیت فی الذهن چگونه امکان دارد که با هم جوش بخورند؟

آخر هم این بحث حل نشد که معنای این کلام علامه یعنی چه؟ یعنی اگر ما در ذهن هم دو واقعیت داشته باشیم که با هم جوش بخورند چگونه این ها نیاز به وجود ربطی دارند و تصور وجود ربطی در آنجا چگونه است؟

سؤآل:

وجود حرفی که بین زید و قیام در خارج است همان در ذهن هم می آید؟ در حالی که امکان ندارد که در وجود فی الذهن وجود ربطی باشد؟ اگر وجود ذهنی است آن وجود ذهنی کجاست؟ جوش خوردن در کجاست؟

حرفی که زده اند فقط در عنوان و معنون است نه در بقیه، یعنی این طور نیست که بتوانند این حرف را در این مورد هم بزنند که مثلا بگویند که: وضع انسان باشد ولی ما لفظ را برای زید وضع کنیم. چون این ها عنوان و معنون نیستند لذا گیر می کند.

سؤآل: حد چه چیزی به چه چیزی داده شده است؟

حرف مشور این است: می گویند که ما می خواهیم رابطه بین لفظ وموضوع له را درست کنیم و برای رسیدن به موضوع له برخی جاها خود موضوع له تصور می شود اما برخی جاها معنای دیگری تصور میشود. اما بالأخره به موضوع له می رسیم. پس ما کاری با وضع نداریم بلکه می خواهند رابطه بین موضوع له با لفظ را درست کنند.

در این جا حدّ معنای حرفی به لفظ یعنی «من» داده می شود و وضع این جا هیچ کاره است و فقط وسیله ارتباط است.

این بحث در عنوان و معنون است و در بقیه هم که این کار را نمی کنیم یعنی با خود موضوع له کار می کنیم.

یعنی دلیلی ندارد که ما اول عامی را در نظر بگیریم بعد با خاص کار کنیم.

سؤال: در قسم سوم که می گوییم حدّ معنای حرفی یعنی موضوع له را که معنای حرفی می دانیم معنای حرفی کدام است ما که معنای حرفی را نمی توانستیم تصور کنیم؟ یعنی معنای حرفی را اگر می توانستیم تصور کنیم پس آنرا وضع کنیم در حالی که حد وسط شما این است که معنای حرفی نمی تواند تصور شود، چه در وضع چه در موضوع له. با حد وسط آنها قسم سوم محال می شود اما باید با سیستم خودشان ببینیم.

یعنی معنای حرفی را در ذهن نمی آوریم بلکه با همان معنای حرفی در خارج باید کار کنیم اما این چگونه است باید کار شود؟

عام می تواند حکایتگر از خاص باشد اما برعکس نه، با حد وسط مرآتیت عام از خاص یعنی ما می توانیم عام را تصور کنیم و از عام به خاص برسیم اما از خاص نمی توانیم به عام برسیم.

در این تکه از بحث امام گیر می دهد که شما اگر می خواهید از تصور عام به خاص برسید (یعنی در همان فضای شلوغ اصولی ها) آیا از خاص به عام رسیدن راحت تر است یا برعکس؟

یعنی می گویید که من خاص را تصور می کنم در ضمن تصور خاص معنای عام هست یعنی (کل و جزء) یعنی می گوییم که در ضمن تصور خاص، عام هم هست. اما در تصور عام، خاص نیست به قول خودتان عام لا بشرط نسبت به همه مصادیقیش است لذا شما چگونه از عام به خاص می رسید یعنی با حد وسط شما چگونه این کار را می کنید؟

یعنی از تصور عام مثل انسان چگونه تصور زید می آید

نتیجه:

اگر شما با تصور عقلی کار می کنید نه با دید عرفی کار شما در اشکال دارد:

۱- اولا تصور خاص مستلزم تصور عام هست و تصور عام مستلزم تصور خاص نیست یعنی تصور نوع سوم راحت تر از قسم چهارم است. هر چیزی را که در نوع سوم گفتید، می توانید در نوع سوم هم بگویید که وضع های ما نوع چهارم است. یعنی طبق مبنای شما مخترعی یک چیزی را اختراع می کند مثل هلی کوپتر بعد این اسم را وضع می کند یعنی وقتی می گوید به این می گویم هلی کوپتر منظورش این خاص که نیست بلکه به هر چیزی که این طوری باشد هلی کوپتر می گوییم.

سؤال در قسم سوم این است که اگر تصور حین الوضع آمد که این می شود نوع اول (با تصور عام اگر خاص حین الوضع آمد که من این خاص را تصور کرده ام و برای همین خاص، هم موضوع له را وضع کرده ام) ما اگر خاص حین الوضع نیامد پس عام چگونه ما را به خاص می رساند.

اما اگر از آن طرف نگاه کنیم خاص می تواند حکایت گر از عام باشد لذا راحت تر هم هست که امام می گوید که واقع هم شده است.

یعنی در عام، مثلا چرا انسان ما را به زید رساند در حالی که می توانست ما را به بکر هم برساند؟ یعنی تعین خاص در موضوع له از کجا آمده است. مگر اینکه بگوییم این خاص را هم تصور کرده بودیم که این می شود قسم اول وضع خاص است و موضوع له هم خاص است.

لذا شما هر چیزی را در سوم می گویید باید در چهارم هم بگویید.

نظر امام (رحمة الله علیه):

امام می گوید شما چه کار می کنید عقلی بحث می کنید یا عرفی.

اگر عقلی بحث می کنید هر چهار تامحال است چون اصلاً مفهوم نداریم یعنی واقعیتی که در ذهن من است هیچ ربطی به خارج ندارد اگر می خواهید فلسفی بحث کنید این وجود در ذهن من با وجود در خارج هیچ ربطی ندارد و حکایتگری معنا ندارد

آیا شما می توانید بگویید که دیوار حکایتگر از چیزی است یعنی حکایت گری وصف مفاهیم ذهنیه است یعنی اگر با واقعیت ووجود کار می کنید فیلسوف حکایتگری ندارد که باید مثل علامه بگوییم اصلا وجود ذهنی نداریم.

اما اگر می خواهید عرفی بحث کنید باید بگویید که هر چهار تا جایز است و حتی چیزی که بیش از همه هم واقع شده است نوع چهارم است.

پس اگر با واقعیت کار می کنید و اصالت با وجود است وجود عین تشخص است و عین استقلال، چه حکایتگری و چه صدقی و چه اندراجی که همه این ها وصف مفاهیم ذهنیه است. ما در خارج اندراج تحت مقوله نداریم بلکه فقط وجود داریم.

علم وجود ها را استقلال می دهد و وقتی آن وجود ها را مستقل فرض کرد آنها را حد می دهد و بعد از حد این ها ماهیت انتزاع می کند ما با مفاهیم آن ماهیت ها کار می کنیم. یعنی چند پله دارد تا به خارج برسیم.

جلسه هشتم:

[خلاصه ای از گذشته]

بحثمان در اقسام الوضع بود که با همان تحلیل هایی که گفتیم به چهار قسم آنرا در اورده اند که این تقسیم به اعتبار معنا بود یعنی لفظی که برای معنایی وضع می شود گفتند که یک تصور وضع نیاز درایم و یک تصور لفظ نیاز داریم و بعد که دقیق شدند دیدند که با یک تصور معنا کار حل نمی شود. لذا دو تصور از معنا نیاز داریم که یکی قبل از وضع باشد و یکی بعد از وضع.

اما همه بحث ها چون بر سر معنا بود که تقسیم وضع بود به اعتبار معنا.

[تقسیم دوم: تقسیم اللفظ بحسب لفظ الموضوع]

در همین جا تقسیم دیگری را مطرح کرده اند که تقسیم وضع به اعتبار لفظ موضوع است.

ما یک لفظی را که تصور می کنیم یک لفظ شخصی با هیئت مشخص که یک لفظ جزئی را وضع می کنیم و یک بار هم لفظی را که وضع می کنیم شبیه عنوان و معنون است که مثل هیئت ها است مثل هیئت فعل ماضی و ... که این ها با وضع زید تفاوت دارد که زید را با همان ماده شخصی آن تصور می کنیم اما در هیئات، وضع ما برای شخص خودش نیست بلکه یک کلی ای ما از الفاظ داریم که منحصر در یک شخص خاص نیست

با استقراء می بینیم که عرب هیئات را همیشه برای معانی حرفی وضع کرده اند یعنی از قسم سوم اند یعنی تمام هیئات وضعشان عام است و موضوع له آنها خاص است چون استعمالالت را که می بینیم معانی آنها حرفیه است.

پس یک رابطه ای بین این تقسیم با تقسیم قبلی به خاطر همین نکته به وجود می آید.

رابطه همین است که هیئات برای معانی حرفیه وضع شده اند و رابطه بیش از همین نیست.

برای قسم اول می گوییم وضع شخصی اما برای قسم دوم می گوییم وضع نوعی (یعنی ما نوعی از الفاظ و کلی از الفاظ را وضع ما شامل او می شود) یعنی بعضی از الفاظ فانی درماده تصور می شود.

در معانی حرفیه ملاک معنا است نه لفظ، چه لفظی برای آن وضع شده باشد و چه لفظی برای آن وضع نشده باشد مثل هیئت.

آقایان برای هیئات که مثال می زنند مثل هیئت فعل ماضی«فعل» و ... همه این ها را مثال می زنند که یک ماده ای دارند و یک هیئت امانکته ای که باید به آن توجه شود این است که ما اگر هیئت را وضع مستقل گرفتیم، یعنی گفتیم که ماده این ها جداگانه وضع می شود و هیئت این ها هم جداگانه وضع می شود مثلا ماده ضرب دال بر مصدر است و ماده یضرب دال بر انتساب ضرب به فاعلش در زمان حال که می خواهند از این انتساب معنای حرفی در بیاورند با همان سیستم عنوان و معنون. این را هیئت می فهماند و ماده را هم که زدن باشد ضرب آنرا می رساند.

نکته: اگر این طور باشد می شود مرکب و مرکب یعنی جزء لفظ دال بر جزء معنا باشد که می شود مرکب.

یعنی با این حال تمام این مثال هایی که برای قسم دوم زدیم، می شود مرکب یک جزء آن هیئت است و یک جزء می شود ماده.

نکته ای را که عرض کردیم این است که مانباید بین لفظ و معنا خلط کرد که تنها شباهت این تقسیم با تقسیم قبلی فقط هیئات برای معانی حرفی وضع شده اند و بیش از این نیست.

برخی بین معنا و لفظ خلط کرده اند و این بحث را همان قبلی می دانند.

ایا مراد لفظ است یا وجود لفظی یعنی با صوت یا ...

آیا این بحث که در مقام وضع است که هنوز وضعی صورت نگرفته است می توان با فضای منطق کار کرد یا نه؟

مشکل اصلی این بحث صغروی است نه کبروی. به این صورت که ما باید مثالی پیدا کنیم که مرکب نباشد یعنی مرکب بودن را اگر حل کنیم بحث حل می شود.

کبرا: ما وضع نوعی می توانیم داشته باشیم که می تواند بنوعه وضع شود نه بشخصه.

صغری: باید مثالی بیاوریم که وضع آن نوعی باشد نه شخصی

رابطه لفظ منطقی با لفظ اصولی؟

آقایان هیئت را طوری تصور کرده اند که هیئات چرا فقط برای معانی حرفیه وضع شده انـد؟ یعنـی ارتبـاط ایـن تقسـیم بـا تقسـیم قبلـی چیست؟(در عرف)

صغرویاً می گویند که هیئت معانی آن حرفیه است

در قسم سوم می گفتیم که وضع ما اسمی و وموضوع له حرفی است که این از حیث معنا بود اما همین را در لفظ هم ببینـیم. کـه یـک بـار هم از حیث لفظ یک بار یک لفظ شخصی را برای «من» وضع می کنند اما اگر همین «من» برای ابتدائیت وضـع شـود امـا اگـر مـا هیئـت مثلا«فعل» را وضع کنیم برای معنای حرفی یا یک بار اسم را برای معنای حرفی وضع کنیم مثل اسـم اشـاره و کـاف خطـاب و ضـمائر کـه معانی حرفی دارند اما اسم برای آنها وضع شده است چون مبتدا قرار می گیرد. یعنی آیا معنای حرفی می تواند مبتدا واقع شود یعنی مـا در قسم سوم تقسیم قبلی با لفظ کاری نداشتیم بلکه فقط با معنا کار می کردیم اما در این تقسیم ما فقط با لفظ کار می کنیم. یعنی یـک بـار لفظ را به مصداق خاص برای معنای حرفی وضع می کنیم و یک بار هم هئیت را برا یمعنای حرفی وضع می کنیم اما سؤال ما ایـن جاسـت که چرا در عرف هیئات همیشه برای معنای حرفی وضع شده است یعنی چه ارتباطی بین هیئت و معنای حرفی است.

جلسه نهم: مشاوره

[مشاورات المدخل]

بحث تمایز علوم:

مظفر:

با بحث غایت می گوید که ما دلیلی را که برای تمایز علوم و موضوع علم آورده اند را قبول ندارم چـون تمـایز را شـما کـه مـی خواهیـد بـا موضوع علم حل کنید و ما با چند مرحله قبل از آن یعنی با غایت آنرا حل می کنیم.

اول به فلاسفه و منطقیین گیری می دهد و بعد می گوید که من راه حلی می دهم.

در واقع کار مظفر سه مرحله دارد:

۱. نقض به کلام فلاسفه ومناطقه
۲. راه کار
۳. ثمرات(که یکی از آنها تداخل علوم،

اول گیر می دهد که شما با همه این کاریتان تنها برهانتان برای موضوع علم مسأله تمایز است که نقدی که ایشان وارد کرد و ما تمایز را بـا چیزی درست می کنیم که چند مرحله قبل از کار موضوع است لذا حد وسط مظفر لغویت است یعنی وقتی که ما تمایز را بـا چنـد مرحلـه حل می کنیم لذا دلیلی نداریم که ما به سراغ موضوع برویم.

و تمایز را با فاعل بالقصد درست می کند که تدوین علم، چه علوم حقیقی و چه اعتباری به ید واضع است لذا اولـین شخصـی کـه علمـی را تدوین می کند اگر در غایت او دخیل هستند انها را داخل علم می کند چه مسائل حقیقی باشند و چه مسائل اعتباری باشند.

بعد از اینکه من آن را جمع کردم آنوقت شما آن را تحلیل می کنید که این محمول عرض ذاتی مووضع است یا نـه و آنگـاه موضـوع عـرض ذاتی برای یک موضوع دیگری است یا نه و آخر هم به تمایز برسید که ما آنرا با چیز دیگری آنرا حل کرده ایم.

نقد مظفر:

نقد اول:

اولین نقد ما از همان کلام اول ایشان شروع می شد که چه کسی گفته است که تنها دلیل برای موضوع، تمایز است.

اگر ما تدوین را فعل اختیاری بدانیم، تاآخر با مظفر باید برویم.

برهان برای موضوع علم:

برهان برای موضوع علم ما عرض ذاتی است،

[بحث در مورد نظر مظفر و نقد ایشان بود که البته به دلیل اینکه بچه ها خوب جواب ندادند لذا استاد مطلب خاصی را نفرمودند]

جلسه دهم:مشاوره

[مشاورات المدخل]

سیستم مظفر:

تنها برهان فلاسفه برای موضوع علم، تمایز علوم است.(یعنی برهان إنّی)

گفتیم که اولا اینکه برهان إنی یقین بالمعنی الأخص نمی دهد و ثانیا تنها برهان برای موضوع علم تمایز نیست

سؤالات:

۱. برهان فلاسفه برای موضوع علم.
۲. مراد از علم در این جا چیست؟
۳. نقد سیستم غایت چگونه است؟

جواب این سؤال ها را می توان از عبارات شهید مقاله هفت در آورد.

شهید علوم تاریخ و جغرافیا را می گوید علم نیست.

تنها برهان بوعلی برای موضوع علم عرض ذاتی است اما این یعنی چه؟

چرا در باب برهان عرض ذاتی مطرح شد؟ اگر این را در گزاره ها شروع کنیم و بعد بگوییم که تعمیم این ها چگونه است؟

نهایت این است که ما در باب برهان عرض ذاتی را بین موضوع ومحمول را درست کنیم اما برای مجموعه مسائل چگونه است؟

[متأسفانه در این جلسه هم بحث ها حل نشد، چون باز بچه ها کار نکرده بودند لذا استاد هم مطلب خاصی را نفرمودند]

جلسه یازدهم:مشاوره

سیستم مظفر در تمایز:

در بحث مشاوره های موضوع علم با توجه به عبارات المدخل منطق و مقدمه اصول فقه و یکی هم در مقدمه مباحث حجت اصول فقه را میتوان در یافت.

نظر مظفر این است که فلاسفه مسأله تمایز را برای موضوع علم بیان کرده اند و تمایز را قبول دارند و از همین تمایز می خواهند به موضوع علم برسند.

در حقیقت این برهان یک برهان إنی است یعنی از معلولی که تمایز باشد می خواهند به علت تمایز یعنی موضوع علم برسند که ایشان گفت مقدمه اول یعنی وجود تمایز را قبول درایم اما اینکه می خواهید از تمایز به موضوع برسید این را قبول نداریم یعنی از معلول می خواهید به علت غیر منحصره اش برسید یعنی از کجا معلوم که تمایز فقط با موضوع حاصل می شود.

خودش در این فضا می گفت از کجا معلوم است که تمایز با غایت نباشد، بلکه در تمایز غایت اولی از موضوع است به همان دلیل فاعل بالقصد به خاطر اینکه چند مرحله قبل از موضوع است و ایشان اعتقاد دارند که شما هم با غایت دارید کار می کنید یعنی علوم اول مدون

بود بعد برای آن دعوا کردید که برای این علم چه موضوعی انتخاب کنیم مثل اصول و فقه و ... و اگر هم کم آوردید موضوع را عوض کردید نه مسائل.

مثل اصول گفتید که اگر مثلا حجت بگوییم فلان بحث خارج می شود لذا دنبال یک موضوع جامع می گردید یعنی ابتدا تمایز با غایت حاصل شده است بعد شما به دنبال موضوع هستید.

ما نمی گوییم که نمی‌توان موضوع پیدا کرد بلکه می گوییم لغواست.

نمونه این بحث اصول است که ما نمیتوانیم برای آن جامع پیدا کنیم. لذا می گوید موضوعات شتّی. یعنی ما خیلی بخواهیم جامع ذاتی را تطبیق دهیم می شود چند تا .

در یک باب که از الفاظ بحث می شود موضوع لفظ است و در یک باب عقل است و در یک باب هم حجت است و در یک باب هم عدم الحجۀ موضوع هستند یعنی ما بین عدم الحجۀ و حجۀ نمیتوانم جمع کنم.

بعد آقایان می گویند که صدر و ذیل عبارات او با هم جمع نمی شود یعنی می گویند که اول اصول می گوید نمی توان موضوع پیدا کرد و بعد در اول مباحث حجت می آید موضوع برای آن ذکر می کند و این تناقض در کلام ایشان است

در حالی که این اشکال وارد نیست چون ایشان در اول مباحث حجت برای خود مباحث حجت موضوع را ذکر کردند تصریح دارند که «موضوع هذا المقصد» و در اول هم نگفتند که محال است موضوع داشتن بلکه گفته اند که لا دلیل علیه.

اما در مباحث حجت ممکن است بگوییم که باز لغویت پیش می آید اما ممکن هم هست که بگوییم که بیان موضوع یک غایت عقلایی برای تعلیم می تواند داشته باشد. یعنی برای اموزش ثمره دارد.

لذا این مسائل باعث شده است که آقایان برخی ها تعریف را عوض کنند وبرخی ها گفته اند ملاک مسأله اصولی را درست کنند و ... که همه این ها به دلیل این است که نمی توانند موضوع جامعی را ارائه دهند.

نقد مظفر:

نکته ای که باید دقت داشت این است که ما وقتی می گوییم علم حقیقی منظور تک تک گزاره ها می باشد در حالی است که شما که بحث از موضوع علم می گویید منظورتان مجموعه گزاره ها می باشد یعنی با عرض ذاتی می توانیم به تک تک گزاره ها برسیم و حقیقی بودن آنرا مطرح کنیم اما بحث ما در موضوع علم مجموعه مسائل است.

ما یک بحثی به نام اجزاء العلوم داریم که موضوع ومبادی ومسائل را شامل می شود که اگر منظور شما از علم منظور چیزی باشد که همه این اجزاء العلوم را شامل شود به این علم مجموعه گزاره ها می گویند.

اما بحث در این جاست که با برهانی که عرض ذاتی است و وصف گزاره است شما بدون حد وسط می پرید بر سر علمی که به عنوان مجموعه گزاره ها است و این عرض ذاتی را در آنجا مطرح می کنید.

باید ببینیم که منظور از عرض ذاتی در این جا چیست؟ آیا عرض ذاتی موضوع است یا محمول یا ...

نقد اول:

اصلا فلاسفه برهان انی را محال می دانند لذا تنها برهانشان برای موضوع علم، بحث تمایز نیست ،نه تنها، تنها برهان نیست بلکه اصلا این را به عنوان برهان نمی آورند. و برهانی که ما در این جا به کار می بریم ملازمات عامه است و حد وسط برهان ما عرض ذاتی است همان عرض ذاتی که ما می گوییم که هم گزاره ها را درست می کند و هم ربط بین گزاره ها را درست می کند که باید این را تبیین کرد که چگونه این را درست می کند و ما اصلا با تمایز کاری نداریم. بلکه تمایز یکی از آثار موضوع علم می تواند باشد یعنی قبول داریم که علت تمایز، موضوع است ولی ما از تمایز به موضوع نمی رسیم بلکه از عرض ذاتی به موضوع می رسیم و از موضوع به تمایز می رسیم.

کد های مقاله هفت:

تعبیر به فن در مورد فلسفه دارند یا تعبیر فن در مورد علم منطق.(از یک طرف با برهان امام است و از یک طرف با برهان علامه رو به روست. امام می گوید که علوم محال است که موضوع داشته باشد و علامه می گوید که علم اگر علم است موضوع دارد)

علامه هم می گوید که فلسفه فن است. اما شهید می گوید که چون باید و نباید است به «فن» نزدیک تر است.

عبارت های شهید را در مسأله «علم و فن و موضوع علم و اعتباری و حقیقی» باید جمع کرد. که این می شود جمع کلام شهید.

شهید در اواخر علوم می خواهد امام را ردّ کند. یعنی می گوید که امام خلط حقیقت و اعتبار کرده و علم حقیقی ما را نفهمیده است.

علمی که در برهان بحث می کردیم که کلیت و دوام و ... داشت این ها وصف مسأله است و از این مسأله به مجموع گزاره ها پریده اند که مظفر می گوید که این بدون دلیل است.

[غیر از این مباحث، چیز دیگری مطرح نشد چون باز هم ...]

جلسه دوازدهم:

بحث وضع را رسیدیم که فرمودند که وضع جعل لفظ برای معنا است و برای همین هم وضع را به دو اعتبار تقسیم کرده اند یک بار به اعتبار لفظ و یک بار هم به اعتبار معنا

سؤآل اصلی در این بود که وجه تشابه این دو تقسیم چیست و منظور از لفظی که در تقسیم دوم می گوییم به معنای صوت است یا وجود لفظی است و اگر وجود لفظی باشد رابطه اش با تقسیم قبلی چگونه است؟ و اگر صوت باشد آیا هیئت صوت است؟ آیا هیئات تصور عرفی دارند یا ندارند؟

دلالت:

این بحثی بود که در مقام وضع می گفتند. اما بعد از این بحث می رود سراغ نتیجه وضع یعنی مقام استعمال. که مثلا در مقام وضع مثلا پدری(در عقلا می گویند پدر اسم پسر را می گذارد) وقتی اسمی روی بچه می گذارند عقلا می پذیرند که اسم این بچه مثلا علی باشد.

اما در مقام استعمال بحث در مورد این است که می خواهیم ببینیم که عقلا، این را چگونه استعمال می کنند.

هم در استعمال الفاظ و هم در وضع الفاظ غایت ما تفهیم و تفاهم عرفی است یعنی خواستیم معنای ذهنی خود را به عرف انتقال بدهیم و لذا برای تفهیم و تفاهم گفته اند که ما نیاز به وضع داریم.

یعنی ما وضع را برای استعمال انجام می دهیم و استعمال را هم برای تفهیم و تفاهم عرفی آنرا انجام می دهیم .[1]

با این ترتب منطقی اصولیین هم این بحث را پی گرفته اند.

این بحث هم از مباحث مقام استعمال است که آقایان بحث دلالت را به تصوری و تصدیقی تقسیم کرده اند.

دلالت: دلالت وصف دال است.

انسان به خارج از خودش علم ندارد مگر به صور ذهنی، لذا علم می شود علم حصولی لذا از همین جا به این نتیجه رسیدیم که موضوع تصور لفظ زید است و معنا تصور معنای زید است و ...

[1] اما لازم نیست که ما برای استعمال حتماً وضعی داشته باشیم مانند مجازات واستعاره و کنایه

همین بحث در بقیه دلالت ها هم هست یعنی ما در دلالت عقلی هم با همین صور ذهنی کار می کنیم مثلا با تصور دود به تصور آتش می رسیم

انتقال از دال به مدلول می شود به این انتقال می گوییم دلالت ولواینکه از حیث ادبی بگوییم که دلالت وصف دال است اما دالی که در ذهن است و صورت آن در ذهن من آمده است لذا قوام دلالت همان تصور ذهنی است که به تصور ذهنی دیگر می رسیم به خاطر ملازمه ای که بین آنها وجود دارد که ملازمه یا به اعتبار خودمان است یا حقیقی است.

لذا با این مقدمه آقایان در این جا دلالت منطقی را مورد بررسی قرار داده اند که دلالت یا تصوریه است یا تصدیقیه

و چون در مقام وضع و استعمال بحث می کنیم لذا دلالت لفظیه وضعیه مراد ما است نه بقیه دلالت ها(از این کد باید به ربط وضع منطقی و وضع اصولی می رسیم)

در این جا می گویند که دلالت لفظ تقسیم می شود به تصوریه و تصدیقیه و اول بحث وضع هم دقیقا آقای سبحانی همین بحث را آورد که «إن دلالت الألفاظ علی معانیها...»

معنای دلالت تصوری و تصدیقی:

وقتی در مقام استعمال، لفظی استعمال می شود می گویند که مستعمل فقط انسان است برای تفهیم وتفاهم عرفی، یعنی الفاظی را وضع کرده است و آنرا دارد استعمال می کند لذا می گویند که اگر استعمال الفاظ کار انسان باشد انسان در افعال خودش فاعل بالقصد است یعنی غایتی را که مثلا تفهیم و تفاهم باشد بعد به وسیله این فعل خاص آن غایت را تصدیق می کنند که آیا این فعل ما را به آن غایت می رساند بعد ایجاد شوق و بعد تأکید شوق و بعد هم انجام فعل.

یعنی استعمال هم این مراحل را دارد.

غایت ما در بحث استعمال الفاظ چی بود؟ تفهیم و تفاهم عرفی

دلالت تصوریه و تصدیقیه:

یعنی غایت انتقال معنایی است که آنرا وضع کرده ام که آقایان گفته اند که این دلالت را که همراه با اراده است به آن می گوییم دلالت تصدیقیه یعنی من اراده کرده ام این لفظ این معنا را برساند و من هم می خواهم این لفظ به این مخاطب برسد لذا این را استعمال می کنم.

این در مقابل دلالت تصوریه است که لفظی صادر می شود بدون اراده.

سؤال: در اول بحث گفتیم که استعمال انسان همیشه با اراده است آیا صدور لفظ بدون اراده محقق است؟ ولو اینکه خواب است.

که به هر حال اسم این صدور لفظ بدون اراده را دلالت تصوریه گفته اند.

شکل گیری اولیه اصول این طور بود که عرض کردیم که در دلالت تصدیقیه لفظی صادر می شود همراه با اراده اما در دلالت تصوریه همراه با اراده نیست.

آقایان با همین فضای بحث جلو تر می روند و به بحث عام و خاص و مطلق و مقید و به مباحث کبرای حجیت ظهور که می رسند این تقسیم را اصلاح می کنند.

---

[1] پس مجاز چه می شود؟

اصلاحیه آن:

مقدمه ای است که اول بحث عرض کردیم یعنی انسان همیشه لفظ با اراده از انسان صادر می شود اما اراده ها چند قسم است یعنی موقع استعملال لفظ چند نوع اراده داریم.

دلالت تصوریه: دلالتی است که لفظ بدون اراده صادر شود اما نه از انسان، بلکه از هر چیزی یعنی هر صوتی که ما بدانیم این صوت وضع شده است اگر عالم به این لغت باشیم و معنای وموضوع له آنرا هم بدانم، من با شنیدن لفظ پی به معنا می برم ولو اینکه از در و دیوار و باد و ...حاصل شود.

پس اگر گفتیم که لفظی که قبلا در یک معنایی وضع شده است من به محض شنیدن آن لفظ پی به معنا می برم و دلالت در ذهن من حاصل می شود. که این در فارسی کم است اما در عربی زیاد است.

پس انتقال و دلالت ذهنی به محض شنیدن آن صدا به حاصل می شود ولو اینکه اراده ای نباشد.

پس می خواهیم بگوییم که در دلالت تصوریه واقعاً اراده نیست. و واقعاً اراده نیست یعنی صداهای طبیعی نه از انسان.

دلالت تصدیقی: دلالتی که همراه با اراده باشد اما کدام اراده؟ یعنی اراده ها دو نوع هستند.

ما یک نوع اراده استعمالیه داریم و یک نوع اراده جدیه.

اراده استعمالیه: اراده انسان فقط به استعمال لفظ تعلق گرفته است: مانند نائم و ساهی (کسی که خواب است نمی خواهد معنایی را منتقل کند اما حرف زدن او به اراده خودش است یعنی اراده می کند استعمال الفاظ را، اما اراده تفهیم و تفاهم را هم اراده می کند)

اراده جدیه: من انتقال معنا را اراده کرده ام و تفهیم و تفاهم اراده شده است.

پس یا اراده نیست یا اراده تعلق گرفته به استعمال یا اراده کرده تفهیم و تفاهم.

شروط دلالت:

برای این سه دسته شروطی را ذکر کرده اند که متأسفانه برخی خلط شده است.

در دلالت تصوریه: تنها شرط علم به وضع و علم به موضوع له داشته باشیم. ولو اینکه این صوت از در و پنجره باشد.

دلالت تصدیقیه اراده استعمالی: شرطش علاوه بر علم به وضع و موضوع له این است که بدانم متکلم آنرا اراده هم کرده است.

اراده جدی:

اولا باید در مقام بیان باشد: یعنی در مقام بیان و افاده به من باشد یعنی بخواهد مطلب را به من بگوید مثلا با خودش حرف نمی زند.

ثانیا: جادّ باشد: قصدش به معنای این الفاظ حقیقتاً تعلق گرفته است نه با مجاز و شوخی و هزل و ...(کسی که هازل هم باشد در مقام بیان است اما بیان شوخی)

ثالثاً: نصب قرینه بر معنای خلاف نکند:

نکته: این سه نحو دلالت طولی هستند و تقسیم منطقی نیست که این ها قسیم همدیگر باشند

ملاک تقسیم این جا مخاطب است چون دلالت وصف ذهنی مخاطب است .[1]

[1] آیا نمی خواهد معنایی را برای فرد ذهنی ای که در خواب مخاطب اوست معنا را انتقال دهد؟

اگر ملاک تقسیم را در این جا پیاده کنیم یان سه قسم در می آید اما رابطه این تقسیم ها عموم و خصوص است.

دلالت تصوریه از همه اعم است یعنی هر دلالتی تصوریه است .(یعنی من از لفظ به معنا منتقل شوم فرقی نیم کند که متکلم انسان است یا نه و اراده او جدی باشد یا نه یعنی با این ها کاری ندارم)

دلالت تصدیقیه اراده استعمالی: من علاوه بر دلالت تصوریه، استعمالی صورت گرفته است یعنی متکلم این انسان است. و او قصد کرده معنایی را.

دلالت تصدیقیه جدی: در جایی است که می فهمم که: ۱- لفظی صادر شده ۲- لفظ استعمال شده ۳- لفظ در معنایش به صورت جدی به کار رفته است.

نکته: مظفر دلالت استعمالی را در منطق روی خود مقسم بردند و گفتند که اصلا دلالت لفظی یعنی همین.[۴]

از اینجا بر میگردیم که کلام آخوند به اول وضع که گفت ما کاری با وضع نداریم بلکه ما با رابطه کار داریم و تفهیم و تفاهم عرفی برای ما مهم است چه جعل به معنای مصطلح شما داشته باشید یا نداشته باشید.

مظفر در آنجا حرف آخوند را نپذیرفت اما در بحث دلالت تصدیقیه سیستم آخوند را تا آخر برده است یعنی گفت که ما در تفهیم و تفاهم با دلالت تصوریه و دلالت استعمالیه کاری نداریم بلکه آنکه به کار ما می آید دلالت جدیه است یعنی از همان اول بحث دلالت را برد بر سر تفهیم و تفاهم و دلالت جدیه همان طور که آخوند از همان اول ارتباط لفظ و معنا را برد در بحث وضع لذا مظفر در این جا سیستم آخوند را تا ته سیستم رفت.

جلسه سیزدهم:

شروطی که در دلالت مطرح شده است یکی سری برای دلالت تصوریه است و یک سری برای دلالت تصدیقیه و خود دلالت تصدیقیه هم دارند با بحث عام و خاص بحث می کنند چون برخی از این شروط برای دلالت تصدیقیه نوع اول است و برخی برای نوع دوم.

به عنوان مثال شرط جادّ بودن برای اراده جدی است.

اما نکته ای که هست در مورد شرط آخر و آن این است که قرینه ای را برای خلاف معنا اراده نکند. که این نشان می دهد معنای جدی او این نبوده است.

آقایان چون اول بحث را برده اند روی وضع و موضوع له و شرط دلالت تصوریه این بود که ما علم به وضع و علم به معنای موضوع له داشته باشیم و از طرف دیگر هم بگوییم که رابطه دلالت تصوریه با تصدیقیه عام و خاص مطلق است. یعنی ما بحث را می بریم روی معنای حقیقی.

اگر در دلالت تصوریه گفتیم بحث وضع و موضوع له و ... و گفتیم که دلالت تصدیقیه از زیر مجموعه های دلالت تصوریه است معلوم می شود که از همان اول بحث روی معنای حقیقی رفته است.

و از این جا رابطه بحث دلالات با وضع را باید پیگیری کنیم.

---

[۱] قبلا گفتیم دلالت وصف دال است؟

[۲] این در حالی است که شما گفتید که دلالت تصوریه در آن اراده نیست اما در دلالت تصدیقیه ارداده است.

[۳] به کار بردن لفظ به خاطر تفهیم و تفاهم: استعمالی

[۴] مراد واضح نیست.

آقایان فضای استعمال و اراده جدی را اخص از معنای حقیقی گرفته اند و مقسم را روی معنای حقیقی برده اند و بحث مجاز و .. چی می شود؟

اما نکته ای که در منطق گفتیم که برخی بین دلالت التزامی و تضمنی با معنای مجازی فرق قائل شده اند که باید پیگیری شود که آیا این ها فرق دارند یا نه؟ (طبق همان مجاز مشهور نه امام)

یعنی رابطه بین مجازات و استعارات و کنایات و ... چه نوع رابطه ای است؟

اگر بحث ما روی استعمال رفته باشد (چنانکه در ابتدای بحث گفتیم که تا حالا در مقام وضع بودیم اما حالا می خواهیم برویم سراغ بحث استعمال) حالا در مقام استعمال اعم از وضع درایم کار می کنیم یا اخص از آن یعنی رابطه این وضع با استعمال کدام است؟ حال کدام وضع؟ وضعی که آخوند می گفت یا مشهور؟ اسم مصدری یا مصدری؟

آیا ما می توانیم بحث های منطقی را در این جا بیاوریم؟ آیا دلالت اصولی است یانه؟ منطقی است یا نه؟ رابطه اصولی با منطقی چیست؟

سؤآل:

اگر ما در بحث الفاظ با ظهورات عرفی کار می کنیم حق داریم که با عقل کار کنیم اگر با دلالت عرفی رابطه علی و معلولی درست کردیم یا با غایت کار کردیم آیا خلط بین حقیقت و اعتبار نیست؟

اگر در بحث دلالت مجازات و استعارات و ... را داخل کردید شرط چهارم را چه می کنید؟ یعنی آیا معنای حقیقی را اعتباری می کنید؟

جلسه چهاردهم:مشاوره شخصی و نوعی

ارسطو: اگر جزء لفظ معنا نداشته باشد می شود مرکب

اشکال: مرکب ها اگر علم واقع شوند جزء لفظ آن دلالت بر جزء معنا است یا نه؟ اجزاء مرکب معنا دارد هستند.

مظفر: یا مفرد اصلا جزء ندارد یا اگر جزء دارد اگر جزء آن بر جزء معنا دلالت کند می شود مرکب اما اگر جزء ان دال بر جزء معنا نباشد مفرد است

تفاوت با ارسطو: مثل عبدالله را داخل مفرد میشود اما طبق ارسطو مرکب می شود.

بوعلی: از ارسطو دفاع می کند که نباید تعریف ارسطو را عوض کنید. می گوید که زمانی که عبدالله مرکب، علم شده است جزء لفظ دال بر جزء معنا نیست

خواجه می گوید: چون عبد معنای مرادی ندارد لذا عبدالله در همان معنای مفرد به کار می رود و درست هم هست یعنی ایشان «اراده» را در تعریف آورده اند.

یعنی عبد و الله هر کدام دلالت تصوریه دارد هر چند دلالت تصدیقیه ندارد.

عبارت بوعلی علاوه بر اینکه از دلالت معنا را ساقط می کند، از لفظ هم آنرا ساقط می کند به این صورت که می گوید اصلا«عبد» لفظ نیست.

اگر گفتیم که دال نیست حال آیا وجود لفظی هست یا نه؟

حال به این مسأله می رسیم که مقام وضع و مقام استعمال، خلط شده است یا نه؟

کدهای برای کار:

مظفر دلالت های جدی پیاده کردن را در المنطق و نقد ما به مظفر

فرق بین مقام وضع و استعمال(باید وضع مصطلح و منطقی را تفاوت آنها را بیان کنیم)

بحث مجاز در دلالت جدی و استعمالی چگونه است.

جلسه پنجم: مشاورات وضع

۸۹ / ۸ / ۱۳

در بحث وضع آقایان قدما از همان بحث وضع شروع کرده اند اما متأخرین چون میخواستند بحث را دقیق کنند لذا بحث را بادلالت شروع کردند مانند اقای سبحانی.

اشکال آخوند: در برخی جاها اعتبار صورت گرفته است اما با این جعل تفهیم و تفاهم صورت نمی گیرد و برعکس هم هست که برخی اوقات ما تفهیم و تفاهم داریم اما جعل و اعتباری نداریم.

لذا ما کار به نتیجه و اسم مصدر داریم و کاری به سبب آن نداریم چون مهم تفهیم و تفاهم است که از هر راهی می تواند حاصل شود و ما می دانیم که به صرف وضع شما نمی توانید این رابطه را درست کنید و چیز دیگری هم داریم لذا می گویند که وضع نحوه اختصاصی بین لفظ و معنا است که مبهم است و ارتباط خاص است که مبهم است و اینها آن چیز مبهم را می گویند و ما در مباحث الفاظ در حقیقت با آن ارتباط خاص و نحوه اختصاص کار می کنیم.

اشکال امام:

امام می گویند شما کاری به وضع نداشته باشیم و وضع را بهم نزنید.

باید از جایی دیگر شروع کنیم:

ایا این بحث اصولی هست یا نه؟

ملاک مسأله اصولی چه بود؟

ملاک المدخل چیست؟

اگر گفتیم که از مبادی کلی این علم است و دیدیم که در جایی دیگر از آن بحث نکرده اند آیا این بحث می شود اصولی؟

چرا این را در المدخل اصول بحث کرده اند؟

در مباحث الفاظ منطق گفتیم که چرا مباحث الفاظ با وجود اینکه مقدمه برای مباحث دیگر است آنرا جزءمنطق می دانیم؟

در المدخل هر علمی باید مبادی تصوری یا تصدیقیه ای که در کل شاکله علم تأثیر گذارند باید در المدخل بیاید اگر بدیهی اند که هیچ اما اگر نظری اند یا اثبات آن به عهده علم دیگر است و از آن بحث کرده اند می شود اصول موضوع و فقط آنرا نقل می کنیم. اما اگر دیدیم که دیگران از آن بحث نکرده اند و ملاک المدخلیِ ما را دارد ما از آن در المدخل می آوریم.

پس در المدخل مبادی تصوری و تصدیقیه را به همین شکل از آن بحث می کنیم اما آقایان بعد از رئوس ثلاثه، المدخلی درست کرده اند که برخی ۱۴ بحث را هم در آن اورده اند. درسیستم مشهور.

ما می گوییم که این ها را اگر مقدمه بحث الفاظ بگیرید نباید در المدخل مطرح شود کما اینکه سیر بحث این آقایان که از وضع تعیینی و تعینی و ... شروع کرده اند رفته اند مباحث الفاظ.

اما اصل اشکال این ها و اشکال آخوند به این بر می گردد که یکی از مبادی تصوریه این بحث را بلکه مبادی تصوریه کل علم اصول را بررسی نکرده اند که اگر آن حل شود، هم مباحث مقدمه الفاظ و هم خود الفاظ و هم مباحث عقلی و هم مباحث حجت و اصول عملیه به این مبادی تصوریه نیاز دارند.

حضرت امام میگویند که بین اعتبار و معتبَر خلط می کنید با این حیث بحث حقیقه الوضع با اشکال و جواب ها اگر لفظ دیده نشود (که برخی که با دلالت شروع کرده بودند که إن دلالةالألفاظ علی معانیها ... که گفتیم این از یک جهت خوب است اما از چند جهت خراب می کند همین بود جهت خوب بودن این است که اینها می خواهند از رابطه لفظ و معنا کار کنند در مباحث الفاظ اما از این جهت خوب نیست که در المدخل جای این نیست اما اگر گفتیم که حقیقت الوضع با موضوع و معتبَر فرق دارند و شما بین این دو خلط می کنید این بحث می شود مبدأ اصول که مبدأ خیلی از مباحث می شود که موضوعاً داخل مباحث فلسفی است که موجود یا اعتباری است یا حقیقی و ویژگی های اعتباری را در فلسفه باید بیاوریم اما چون قدیم در فلسفه از آن بحث نمی شده است لذا باید در اصول مطرح نمایند و اشکال امام هم از همین جا منشأ می شود که شما نه تنها در مباحث الفاظ و وضع بین وضع و معتبَر خلط می کنید.

بعد می فرمایند اگر این دو را از هم تفکیک کنید به خاطر همین الفاظ است یعنی شما به جعل هم گفته اید وضع و به ارتباط لفظ و معنا هم وضع گفته اید و در حقیقت و مجاز هم وضع را طوری دیگر تعریف کرده اید و رفته اید در علامات یک طور دیگر تعریف کرده اید. این ها همه بازگشت به این دارد که بین وضع و موضوع خلط می کنید و امام بین اعتبار و معتبَر تفکیک می کنند و می گویند اعتبار می شود وضع یعنی همان جعل و وضع که واضع می خواهند و غایت فاعل بالقصد نه اما غایت عقلائی می خواهد. اما ما در اصول با اینها کار نداریم ولو در حقیقت و مجازی که می گویید مجاز در غیر ما وضع له است و کلّاً ما با رابطه لفظ و معنا که اعتباری است کار می کنیم.

و در جایی هم که می گوییم دلالت الفاظ بر معانی دلالت اعتباری است با اعتبار کار نمی کنیم که خودش حقیقی است بلکه با اعتباری کار می کنیم. یعنی هم بحثهای اصولی و منطقی وفلسفی با همه این بحث ها کار داریم.

پس رابطه بین لفظ و معنا که اعتباری است در مباحث الفاظ با آن کار داریم و در سایر مباحث هم باز همین جور است یعنی با معتبَر و اعتبارات عقلائی یا شرعی کار می کنیم و نباید با اعتبار خلط کنیم. که در جابه جای اصول با آن کار می کنیم و در مراتب حکم که در مباحث حجت درست می کنند با آن کار داریم که میگویند یک مقام اقتضاء است و بیکمقام انشاء و یک فعلیت و یک تنجز.

مقام اقتضاء می گویند تصور غایت می گویند انشاء یعنی جعل و حکم، فعلیت یعنی به طرف ابلاغ شود و منجزیت هم یعنی عقاب و ثواب است.

در این جا هم جعل را مساوق حکم می گیرید، حکم یک مفهوم اعتباری است و جعل یک فعل حقیقی است و مرحله قبل از آن میشود اقتضاءچون جعل را این دیده اید تصور غایت را مطرح می کنید در شارعی که می گویید خداوند است و شما فاعل بالقصد انسانی را پیاده می کنید (که در المدخل گفتیم که من الشارع) اعبارات یعنی چه؟حق تشریع با کیست؟ بعد هم بگویید شارع کیست؟ اگر خداوند است فاعل بالقصد نیست. اگر هم انسان کامل است چرا در حقیقت شرعیه گفتید از پیامبر تا امام صادق؟ اینها بحث هایی است که آقایان در المدخل اصول مطرح نمی کنند که اگر مطرح شود خیلی منظم میشود.

پس اصل اشکال امام در تفاوت بین اعتبار و معتبَر است و نزاع هم لفظی نیست و با این ملاک المدخل کل اصول هم می شود. دراصول و کل مباحث الفاظ وضع به تنهایی کافی نیست که این اشکال آخوند را می پذیرم که جعل تمام کننده نیست اگر هم باشد تمام الموضوع نیست. که در حسن و قبح ذاتی این تمام الموضوع بودن را کار کردیم. که گفتیم ذاتی یعنی ملاک حسن و قبح در آن کامل وجود داشده باشد یعنی خود عدل و ظلم تمام الموضوع حکم عقلا هستند یعنی تمام ملاک اعتبار عقلا هستند و آخوند ملتفت به این شده است که وضع تمام الموضوع نیست چون خیلی از جاها یان وضع را داریم و این ارتباط را نداریم. و از همین جا شهید صدر بحث را برده است روی شرطی شدن ذهن و طبعی کردن دلالت. و نائینی هم رفته بود به بحث تکوینی که ثمره بحث ایشان این است که واضع خداوند است. که برهان ایشان تکوینیا ت است چون دلالت را تکوینی می داند و امام هم ناظر به تولید شهید صدر و نائینی و آخوند صحبت می کنند و عبارات آخوند مبنای تولید امام شده است. که بین وضع و موضوع خلط شده است.

هر مجعولی مستلزم جعل نیست یعنی جعل تمام الموضوع جعل عقلا نیست بلکه برخی چیزهای دیگر هم در آن مطرح است که در مناهج این بحث را آورده اند. ملاک پذیرش عقلا چیست؟

این بحث اشکال دیروز ما را دقیق تر می کند که هر عرفی ملاکات خاص خودش را می خواهد حال چگونه عرف امام صادق را باید به دست بیاوریم. که غرب به راحتی فرهنگ ملت ها را عوض می کند با تبلیغات و ... که ما در این زمینه خیلی منفعل هستیم چون فرهنگ خودمان، فرهنگ نشده است. قدرت ارائه نداریم و نمی توانیم جریان فرهنگی بسازیم.

تولید شهید صدر: آخوند می گوید: که رابطه بین اعتبار محض نیست. و شهید صدر می خواهد آن شیءمبهم را توضیح دهد که اگر اعتبار محض نیست پس ملاک چیست؟ که رفته است سراغ شرطی شدن ذهن. مظفر مؤانست را هم مطرح کرده است و امام هم مؤآنست را مطرح کرده است اما مؤانست بحث را حل نمی کند و جزءالعله است و مؤانست چگونه حاصل می شود که باز باید برویم سراغ ملاک عقلا.

مشاوره وضع(۲۷ / ۱۰ / ۸۹):

۵۱ دقیقه مانده

آیا اینکه آخوند اسم مصدری دیده اند آیا این باعث نیم شود که بحث ایشان در وضع برود روی استعمال؟

آخوند به خاطر اشکال یعنی اعتبار و تخصیص که در تعریف مشهور بود اسم مصدری دید.

حرف نائینی در کجاست؟ ایشان که بحث را تکوینی می کرد منظورش چه بود؟

فارق قول آخوند با مشهور چیست؟

چرا امام در اول نائینی را ردّ کرده است و بعد سراغ آخوند رفته است و کلام ایشان را ردّ کرده است؟

امام در اول به نائینی پرداخت یعنی رتبه قول نائینی مقدم بر آخوند است یا مؤخر است یعنی رتبه بحث او قبل از آخوند است یا بعد؟

جمع بندی :

امام یک اشکال بیش تر ندارد و آ« این است که شما رفته اید در بحث تفهیم و تفاهم بحث می کنید و بحث ما ربطی به این ها ندارد لذا تعبیری که آقای سبحانی آورند« إن دلالة الإلفاظ...» این تعبیر غلط است و این نحوه شروع درستی نیست.

ما کاری با دلالت نداریم و کاری با تفهیم و تفاهم عرفی نداریم یعنی چند مرحله بحث را جلو برده است که یکی از آنها آخوند است چون باز هم در بحث تفهیم و تفاهم می بیند در حالی که تفهیم و تفاهم در مقام استعمال است و با غایت دیدن او یک مرحله بعد است پس بهترین ورود محقق نائینی است که گفته است رابطه لفظ و معنا، یعنی چی شده است که این لفظ برای این معنا جعل می شود؟

این لفظ و این معنا چه علقه ای با هم دارند که من واضع می خواهم بر اساس آن وضع کنم یا نکنم و ... و اشکال ایشان آن است که این را حقیقی دیده اند.

امام می گوید ورود آقای نائینی خوب است ولو اینکه کلامشان درست نیست. یعنی ورود این است که رابطه بین لفظ و معنا چیست حتی قبل از استعمال و حتی قبل از جعل جاعل.

آیا قبل از وضع چیزی هست یا نه؟ لذا به همه متقدمین اشکال می گیرد که ورود شما به بحث درست نیست مخصوصاً کسانی که با دلالت ورود کرده اند که خیلی بد تر است. چون ما می گوییم بر فرض اینکه بحث دلالت را درست کردید بحث های قبلی شما از بین می رود، یعنی کسی مثل نائینی گفت که رابطه حقیقی است همه بحث های شما زیر سؤآل است.

اگر این ها بر فضای دلالت وارد شدند و تفهیم و تفاهم را اعتباری کردند اگر کسی از همان اول گفت این رابطه حقیقی است نیم توانند با همان حرف هایشان جواب او را بدهند لذا ذهن نائینی در این جا خوب رفته است. و اول بحث را خوب پیدا کرده است. که ببینیم که اولا بین لفظ و معنا اصلا رابطه ای قبل از وضع هست یا نه؟

پس ما دو فضا داریم که یک بار بحث در مورد این است که رابطه لفظ و معنا چگونه است و یک بار هم بحث در مورد فهم و دلالت و .. است که این بحث تابع بحث اول است که بحث اول در دوم اثر دارد.

کلام نائینی:

تفسیر مشهور:

مسأله اول:

کلام نائینی را یک بار مشهور بیان می کنند یک بار هم امام با بیان دیگری بیان می کنند:

بیان اول(مشهور): رابطه تکوینی است و باتوجه به اینکه کسی به جز خداوند نمی تواند این رابطه را درست کند لذا واضع خداوند است. و شارحین، دلالت در این فضا دلالت را عقلی دانستند که گفتیم دلالت عقلی، بین علت و معلول است و ... (یعنی شارحین کلام ایشان، باز کلام ایشان را در فضای دلالت معنا کرده اند)

مسأله دوم:

نوع تکوینی بودن رابطه، یعنی چون بحث را با دلالت دیده اند، یعنی تکوینی بودن را علیت دیده اند چون بحث را در دلالت عقلی دیده اند و می گویند که لفظ علت معلول است. یا معنا علت لفظ است. در حالی که این کلام نائینی نیست.

تفسیر امام:

مسأله اول:

دلالت را کنار بگذارید، و نائینی کاری با دلالت ندارد،

و مسأله دوم:

جعلی که نائینی می گوید، جعل بسیط است نه مرکب

جعل بسیط: ماهیت را می گفتیم که بسیط است یعنی اول این طور نیست که حیوانیت و ناطقیت جعل شود بلکه یک ماهیت خلق شده است که بسیط است و ما آنرا تحلیل به دو چیز کردیم و نائینی دارد بین لفظ و معنا ارتباط بین این ها جعل بسیط است و حد وسط این ها ترجیح بلا مرجح است یعنی اگز رابطه را به وضع بدانیم ترجیح بلا مرجح است، پس رابطه وضعی نیست و کاری با دلالت نداریم. چون اگر سیستم واضع و فاعل بالقصد بود ترجیح بلا مرجح پیش می آید (چه واضع را انسان بدانی و چه خداوند بدانی)

یعنی خداوند وقتی لفظ معنا را خلق می کند بسیط خلق می کند و ما آنرا تحلیل می کنیم و اینکه چگونه می رسیم را بعداً می فهمیم.

پس ایشان با حد وسط ترجیح بلا مرجح می خواهد جعل را بسیط بداند. پس جعل تکوینی بسیط داریم و رابطه آن به خود خدا بر می گردد چون معانی ای که خداوند جعل می کند کار خداوند است لذا به خود خدا هم ربط دارد.

نتیجه: پس طبق این بیان باید اولین کاری را که کرد این است که نائینی را نقد کرد.

یعنی اصل کلام امام این است که نائینی با فهم کار نمی کند در حالی که همه کلام ایشان را روی فهم برده اند. بلکه می گوید یک رابطه ای تکوینی بین لفظ و معنا است خواه من آنرا کشف کنم یا نه. یعنی ممکن است هم ما آنرا غلط کشف کنم.

نتیجه اینکه امام باید ثابت کند که جعل بسیط بین این ها نیست بلکه اصلا جعل تکوینی نیست.

نتیجه کلی:

امام گفتند که پس دو بحث کلی داریم:[1]

۱. فهم و دلالت و ...(بعد از استعمال و در حین استعمال)
۲. رابطه بین لفظ و معنا و بعد از اینکه این رابطه را مشخص کردیم ببینیم که آیا این رابطه نیاز به وضع دارد یا نه؟ (وضعی که آقایان می گفتند به معنای تخصیص)

به تعبیر دیگر:

۱. باید ببینیم که اصلا رابطه ای بین لفظ ومعنا است یا نه؟(که باید کلام نائینی را بررسی کنیم)
۲. وضع مشهور(آیا به این وضع مشهور نیاز داریم یا نه، و اگر نیاز درایم باید ببینیم که آیا تمام کنند هاست یا نه؟ و بعد ببینیم که اشکال آخوند را چگونه حل کنیم)[2]

جلسه مشاوره وضع(۲۹ / ۱۰ / ۸۹):

مراحل کار امام:

عمده بحث ما در این بود که سیر امام یک سیر منطقی زیبا است که متأسفانه به این سیر توجه نمی شود ولو اینکه شاگردان ایشان از مطالب امام استفاده می کنند.

کلام نائینی(جعل ذاتی)

پله اول بحث را کلام محقق نائینی می داند (البته ممکن است کسی بگوید که کلام نائینی این نیست اما در اینکه پله اول این است شکی در آن نیست)

امام می فرماید که رابطه خود لفظ و معنا، اصل این رابطه ذاتی است یا جعلی؟

منظور از ذاتی هم، ذاتی عرض ذاتی باب برهان است یعنی صفات حقیقی این واقعیت است.

نائینی می گوید که رابطه ذاتی است اما ممکن است کسی بگوید که جعلی است و منظور از جعل یا جعل تکوینی است یا جعل اعتباری و قراردادی است

که ترجیح بلا مرجح نائینی باید نائینی را در این فضا ببرد که اصلا جعل را قبول نکند. که در هر جعلی چه تکوینی و چه اعتباری ترجیح لازم می آید. لذا تأکید هم داشتیم که تفاوتی نیم کند که جاعل خداوند باشد یا انسان و جعل اعتباری باشد.

امام حد وسط های نائینی را درست جمع کرده است ولو اینکه خودش تا آخر هم مقید نباشد یعنی اگر نائین با حد وسط ترجیح بلا مرجح کار کند و تا آخر هم پایبند نباشد(و در آخر جعل تکوینی را بگوید) لازمه این حد وسط این است که اصل رابطه را نفی کند نه اینکه قائل به جعل تکوینی شود.

و زمانی که جعل بسیط شد می شود رابطه یم شود تحلیل یک واقعیت خارجی . پس لفظ و معنا مجعول خداوند هستند اما به نحو بسیط که با این حد وسط قطعاً «من الواضع» می شود خداوند متعال.

نقد امام به نائینی:

امام یک فرمایش نقضی دارند و یک فرمایش حلی به نائینی:

---

[1] این ها را باید در مناهج امام پیگیری کرد.
[2] کلام آخوند آخر رسیدگی میشود حتی بعد از آقا ضیاء

نقضی:

این بیان شما در مخلوقات را فهمیدیم و قابل تصور است اما در خود خدا چی؟ یعنی اگر این حد وسط را بدانیم لازم می آید که ذات خداوند هم مرکب شود یعنی خداوند را هم که تحلیل کنیم مرکب شود؟ یعنی چون طبق این بیان، تحلیلی که ما ارائه می دهیم، ترکیب درخارج است لذا ترکیب در ذات باری تعالی لازم می اید.

اما شاگردان امام، چون با فضای دلالت کار می کنند لذا این بحث را هم در جایی دیگر مطرح می نمایند.

یعنی لازمه این حرف ترکب است ولو در تحلیل

اشکال حلی امام:

لفظ و معنا دو واقعیتند که این هم امر وجدانی است. لذا لفظ و معنا یک رابطه قراردادی با هم دارند.

شما همین که اصل حد وسط را نفی کنید ولو اینکه ما کبرای شما را (ترجیح بلا مرجح اگرقبول کنیم که در اعتباریات هم هست) قبول داریم اما ما در این جا مرجح داریم یعنی امام می گوید ترجیح پیش می آید اما با مرجح.

مرجح را هم به قضیه وجدانی بر می گردانند مثل اینکه ترکیب این لفظ زیباتر است و ...

یعنی بر فرض اینکه ترجیح بلا مرجح هم باشد اینکه ما آنرا انحصار کنیم در رابطه ذاتی اما باز هم این درست نیست.

همین که احتمال اعتباری بودن را بدهیم نیم توان با ترجیح بلا مرجح نمی توان کار کرد البته باید در اعتباریات هم این را مطرح کرد که ترجیح بلا مرجح در اعتباریات هم هست یا نه؟

نتیجه: امام از رابطه ذاتی شروع کردند که این را با دو اشکالی را که مطرح کردند لذا دیگر بیش از این به رابطه ذاتی نپرداختند.

نکته:

همین جا در فرمایشات مرحوم نائینی حرف خوبی است که همین «من الواضع» است که ایشان با همان رابطه ذاتی من الواضع را خداوند می داند .

البته اینکه به خاطر همان رابطه ذاتی رفته اند سراغ من الواضع و خداوند را می دانند این یک بثح است اما بثح دیگر در مورد این است که بعد از اینکه رفته اند سراغ من الواضع، دو باره برگشتند نحوه وضع واضع را تحلیل کرده اند که ممکن است بین کلام ایشان تهافتی ایجاد شود. یعنی تحلیل در نحوه وضع واضع را مطرح کرده اند. اما در این فضا چند کد است که قابل پیگیری است. و شاگردان امام هم به این قسمت خیلی تکیه کرده اند و روی آن بحث کرده اند اما امام چون این قسمت را قبول کرده است لذا از آن به سادگی گذشته است.

و آن این است که ما چه رابطه را ذاتی بدانی یا جعلی ، بالأخره باید نقش خدای متعال در هر کدام از اینها مشخص شود و بعد ایشان بثح را مطرح کرده اند و بحث الهام و وحی و فطرت را نائینی مطرح کرده اند اما مظفر دقیق تر مطرح کرده است و یکی را انتخاب رکده است و تا آخر هم رفت هاست.

یعنی ولو اینکه ما رابطه را اعتباری بدانیم نقش خدای متعال دراین قسمت چیست؟

یعنی سؤال این است که آیا بشر که از قدیم با این کار می کرده است آیا ذهن او به این مباحث می رسیده است یا نه؟که در این جا باید نقش بی بدیل انبیاء را بررسی کنیم؟ آیا معلّم است و اگر معلم است معلم فهم گزاره های حقیقی، معلم اصل اعتبار یا ...

آیا به طریق وحی است یا فطرت یا ...

و اگر آنرا اعتباری بدانیم این سؤال مطرح می شود که اعتبارات محض بشری چگونه ارتباطی به خداوند دارد؟ و اگر ما لفظ قرآن را هم معجزه بدانیم هم این بیشتر مطرح می شود که چگونه است؟

مرحله دوم:

فرض دیگری هم علاوه بر فرض ذاتی بودن مطرح است که امام در مرحله دوم به آن پرداخت می کند این است که :

اگر گفتیم که این جعل بسیط نیست بلکه جعل تألیفی است که در این مرحله حد وسط همان مشکلی است که مرحوم اخوند با آن کار کرده است.

بحث بعدی این است که یک امکان دارد که جعل تألیفی باشد که از عبارات آقا ضیاء می توان این را برداشت کرد که نظرشان این بوده است.

بعد از بحث نائینی، بحث آقا ضیاء را مطرح می کنند و حد وسط در این جا معزل انتقال است که باید رابطه بین لفظ و معنا هم با انتقال تفکیک شود که امام با این تفکیک شروع کردند و بعد از جعل بسیط سراغ جعلی تألیفی می روند. و می گویند مشکل جعل تألیفی مشکل انتقال بود که ما اگر رابطه لفظ و معنا را اعتبار محض گرفتیم مشکل انتقال را حل نمی کند چون برخی جاها نتقال داریم اما اعتبار نداریم و برخی جاها اعبتار داریم اما انتقال نداریم.

تفاوت کلام آقا ضیاء با آخوند:

تفاوت آقا ضیاء با آخوند این ست که آخوند اسم مصدری می کند و صورت مسأله را پاک می کند امام آقا ضیاء با اینکه اسم مصدری می کند امام می گوید که چگونه این اسم مصدر را درست کنیم؟ و وقتی ربط را بررسی می کند می گوید این ملازمه است که جعل تألیفی است.

و جعل بسیط را هم این طور رد می کند که تفاوت بین لفظ و معنا واضح است که به خصوص اینکه افراد مختلف، لفظ های متفاوتی را هم وضع کرده اند.

که البته این اشکال ها به جعل بسیط وارد نیست چون این اشکال ها در مرحله فهم است نه در مرحله وضع. پس تنها به وسیله کلام امام می توان حرف نائینی را رد کرد.

حال که لفظ و معنا دو چیز است و از یک طرف هم اعتبار محض نمی تواند باشد چون یکی اینکه گاهی اعتبار است اما این انتقال نیست و گاهی انتقال است و رابطه نیست و اشکال دوم اینکه اگر اعتباری باشد باید با از بین رفتن اعتبار، رابطه هم از بین برود. در حالی که رابطه از بین نمی رود پس یک ربط حقیقی بین این هاست.

نقد امام به آقا ضیاء:

اشکال به حد وسط اول:

به صرف اینکه ما مشکل انتقال داریم نمی توانیم بگوییم پس رابطه اعتبارمحض نیست. که حد وسط انتقال همین بود.

امام می گویند که ما باید انتقال را جداگانه بررسی کنیم و نباید این بحث را با بحث وضع خلط کنیم.

جواب به حد وسط دوم:

حد وسط دوم این بود که اگر این رابطه اعتباری باشد با از بین رفتن اعتبار باید رابطه از بین برود.

امام می گویند که ما هم همین حرف را قبول داریم که واقعاً اگر اعتبار از بین برود معتبر هم از بین می رود که به عنوان مثال برخی چیز ها بوده که در قبل بوده است و الآن از بین رفته است.

در این بحث عبارتهای آقا ضیاء شلوغ است مثلا ایشان بحث قانون را هم مطرح می کنند و می گویند که وظیفه ما این است که قانون ها را کشف کنیم.

و کشف قوانین واقعی هم که با ملاک کشف است از همین قبیل است که همه فنون و صنایع و اعتباریات از جمله مباحث الفاظ از این سنخ هستند.

امام به این عبارتها اشکال می کند:

اولا چه کسی گفته است که کار ما فقط کشف است بلکه ما اعتبار هم داریم با همان دلیل وجدانی که خودتان هم گفتید. و اینکه اعتبار محض باشد همین طور است یعنی اگر اعتبار محض باشد این رابطه قطعا از بین می رود اما ایا اینکه امام می خواهد ارتباط محض است.

مثالهای آقا ضیاء در این جا عجیب است و مثال هایی مانند غول و دیو و... مثال زده اند که ما در مقاله شش گفتیم که اعتباریات دو نحو هستند که به این مثال ها اعتباریات محض و نیش غولی وبود.

و عبارات امام را به دو صورت باید نگاه کرد یک بار این است که ما قبول داریم که اینها از اعتباریات محض است و یک بار هم این سات که امام با مبنای خودش این ها را جواب می دهد.

و اگر اعتبار محض باشد امام قبول دارد که معتبر از بین می رود.

اما اینکه آیا الفاظ اعتبار محض است یا نه؟ این خیلی جای کار دارد.

نتیجه:

بر فرض اینکه ما اعتبار عقلی را هم قبول کنیم باز هم مشکل انتقال ذهن حل نمی شود پس با مبنای خودش هم مشکل حل نمی شود.

مشاوره وضع(۳۱ /۱۰ /۸۹):

خیلی از جلسه به پرسش های دوستان سپری شد و مقداری هم تقریرات ارائه شد. و مطالبی که مطرح شد به نظر تکراری می آمد.

حقیقت و مجاز:

جلسه پانزدهم: حقیقت و مجاز

بحث ما بعد از فضای وضع به استعمال رسید که ابتدا دلالت را مطرح کردیم که دلالت هم یا تصوریه بود یا تصدیقیه.

بحث بعدی حقیقت و مجاز است که برخی ها این بحث را اینجا مطرح کرده اند و برخی ها جلوتر مطرح کرده اند.

مشهور حقیقت و مجاز را این طور معنا کرده اند که:

اگر لفظ در معنای موضوع له به کار رود: حقیقت

اگر لفظ در غیر ما وضع له به کار رود: مجاز

بعد سؤالی به وجود می آمد که چگونه امکان دارد که لفظ در غیر ما وضع له به کار رود؟

می گفتند که با ایجاد مناسبت و قرینه می توانیم لفظ را در غیر ما وضع له به کار ببریم.

[مناسبت و علقه]

لذا بر اساس اختلاف «علقه ها» مجاز را به استعاره و مجاز مرسل تقسیم می کردند.

استعاره: در جایی است که علقه شباهت باشد.

مجاز مرسل: علقه غیر از شباهت باشد.

گاهی ممکن است بگوییم: «زیدٌ کالأسد فی الشجاعۀ»، اما گاهی می گوییم «زیدٌ اسدٌ»و گاهی هم برای زید می گوییم «جائنی عینٌ» به خاطر اینکه زید جاسوس است و جزء رئیسی جاسوس، عین است لذا علاقه کل و جزء می شود.

نکته اصلی در این جاست که بحث را روی وضع می بردند که معنا حقیقی است یا مجازی.

[قرینه]

اما سؤال این می شود که حال مخاطب چگونه این را تشخیص دهد که در این جا بحث قرینه صارفه را مطرح می کردند.

نکته: وقتی که می گویند که «حقیقت» این است که در موضوع له به کار رفته باشد لذا طبیعتاً منظور از وضع همان وضع اصولی خودشان خواهد بود.

[انواع استعمال]

ما سه نوع استعمال داریم:

۱- وضع تعیینی
۲- کثرت استعمال(وضع تعیّنی)
۳- استعمال با قرینه(مجاز)

استعمال در وضع تعیینی و تعیّنی «حقیقت» است و استعمال با قرینه«مجاز»است.

سیستم مشهور ادامه داشت تا اینکه بحث در بلاغت شکل گرفت و برای اولین بار سکاکی کلامی جدید مطرح نمودند و به این صورت به مبنای مشهور اشکال کردند:

«زمانی که مجاز به کار می برید به صرف اینکه لفظ اسد را در معنای زید به کار ببرید بار معنایی که می خواستید در مجاز برسانید، نمی رسد. یعنی آن آثار بلاغی که از مجاز انتظار می رفت در این جا نخواهد بود.»

ایشان برخی از کلام مشهور را قبول می کنند که «استعمال لفظ در مجاز غیر ما وضع است» اما معتقدند:

«اگر ما بخواهیم آثار استعاره را داشته باشیم ناچارم که این ادعا را بکنیم که زید از مصادیق اسد به معنای حیوان مفترس است که این ادعا باعث می شود آثار مترتب بر مجاز را بار کنیم.»

سکاکی این طور استدلال می کرد که ما برخی اشعار را داریم که اگر این طور معنا نکنیم اصلا درست نمی شود. مثلا:

«قامت تظلّلنی(بلند شد و سایه انداخت) و من عجبٍ شمسٌ تظلّلنی عن شمس»

می گفت اگر این را بدون ادعای ما معنا کنید، معنایی که باید برسد، رسیده نمی شود بلکه معنا، خنده دار می شود.

این جا تشبیه می کنید معشوقه را به شمس و این زمانی درست است که معشوقه را از مصادیق شمس بدانید که آن موضع جای تعجب دارد که یک شمسی باعث سایه افتادن یک شمس دیگر شود. و اگر ما این را این طور معنا نکنیم که جای تعجب نیست.

البته مثال های دیگر هم می زنند.

ادعای ایشان این است که مثلا زید از مصادیق اسد است ادعاءً.

سکاکی، «ادعا» را مطرح کردند و «ادعا» را هم قبل از به کار بردن لفظ طرح می نمودند به این صورت که ما اول تعمیم مصداقی را درست می کنیم و حال که تعمیم را انجام دادیم می توانیم لفظ را در این زید به کار ببریم. یعنی لفظ به غیر موضوع له اطلاق می شود اما این غیر ما وضع له ادعاعا تعمیم داده شده است.

این قول را خیلی ها ردّ می کردند تا اینکه به دست اصولیین افتاد.

[کلام مسجد شاهی]

اولین نفر محقق مسجد شاهی صاحب وقایهٔ آمدند و گفتند:

«ادعایی را که سکاکی مطرح کرده اند خوب است اما هنوز، اشکال بر طرف نشده است و اشکال این است که اگر ما بگوییم لفظ در معنای غیر ما وضع له به کار می رود هنوز آن آثار نمی آید یعنی اشکالی را که سکاکی مطرح کرد به خودش هم وارد است و مشکل هنوز حل نشده است و در مثالی که بیان کردید تا زمانی که شما متوجه هستید که در غیر ما وضع له استعمال شده است باز جای تعجب ندارد.»

ایشان معتقدند:

«شما زمانی می توانید آثار را بیاورید که لفظ را در همان معنای موضوع له خودش به کار ببرید. که آنگاه جای تعجب دارد که چطور یک شمس روی شمسی دیگر سایه می اندازد.»

[خلاصه کلام محقق مسجدشاهی]

پس محقق مسجد شاهی گفتند که این لفظ را دقیقاً در همان معنای موضوع له خودتان به کار ببرید.

[کلام امام]

اما نوبت به امام که رسید کلام مسجد شاهی را تکمیل کردند و فرمودند:

اولا این اختصاصی که سکاکی به استعاره زده است درست نیست بلکه در همه بحث ها است یعنی مجاز مرسل و حتی مجاز های عقلی (مجاز در اسناد) هم این بحث مطرح می شود.

گفت در همه این ها لفظ در موضوع له خودش به کار می رود، نکته دیگری که امام اضافه کرده است که این است که: در جایی که موضوع له ما عام و طبیعی باشد شما می توانید ادعا کنید که زید از مصادیق اسد است و درست هم است اما نکته ای که هست همیشه مجازات ما از طبیعی ناشی نمیشود بکله از وضع خاص و موضوع له خاص است در این جا چه کار می کنیم مثل:

حاتم و یوسف که در این جا نمی توانیم بگوییم مشبه ما از مصادیق است لذا امام فرمودند که ما فرد را هم تعمیم دهیم.

یک بحثی هم که بود این بود که امام فرمودند که زمانی که اسد را در طبیعی اسد به کار بردید این حقیقت است اما زمانی که اسد را بردید روی فرد اسد امام می گوید این هم مجاز است چون غیر از ما وضع له است چون ما وضع له ما عام بود و زمانی که شما این را برای یک مصداق خاص به کار می برید در غیر ما وضع له است لذا این هم یک نحوه مجاز دارد.

امام فرمودند که ما اصلا با این ها کاری نداریم بلکه بحث ما در موضوع له است که هر چه باشد شما ادعا می کنید در آن موضوع له است یعنی اگر موضوع له طبیعی اسد باشد شما ادعا میکنید که زید طبیعی اسد در آن است که فرد شما هم درست می شود.

اما زمانی که شما در حاتم و یوسف را می خواهدی ادعا عینیت کنید که ادعا کنید زید خود حاتم است.

نتیجه: امام اولا مصداق را تعمیم به همه مجازات داد (چه جزء و کل باشد چه نباشد که گفت رابطه جزء و کل ما هم در این آخر درست می شود)

و ثانیاً امام فرمودند که فرد که می گویید فردیت نیست بلکه تعمیم بدهید به فردیت و عینیت و ...

لفظ در موضوع له خودش به کار می رود.

اصل بحث امام: از جهت معنای اینها شروع می شود:

امام می گوید که شما با الفاظ بازی می کنید که با این کارتان معنا درست نمی شود و امام می فرمایند که این حرف شمادرست نمی شود مگر اینکه اعتبارات عقلائی را درست کنید.

و اگر شما این مجاز را روی معنا بردید آنگاه آن لطافتی که از مجاز است درست می شود. امام مثال می زنند به «واسئل القریۀ» که اگر بگویید که «اهل» در این جا حذف شده است چه لطافتی دارد بلکه لطافت زمانی درست می شود که بگویید یعنی مطلب این قدر واضح است که حتی جمادات هم می فهمند اما چرا شما نمی فهمید؟!

که علامه در مقاله شش مثال هایی را هم می زنند.

به تعبیر فنی خودمان آقایان لفظ را صوت دیده اند نه وجود لفظی که ما گفتیم لفظ فانی درمعنا است و این لفظ را در هر معنایی به کار ببرید فناء در معنای خودش است یعنی آقایان با یک وجود حقیقی است در حالی که بحث ما در وجود لفظی است و بحث فناء است و آخوند هم با همین فضای افناء وضع را درست کرد.

و این مجاز دروغ هم نیست یعنی تا زمانی که یم خواهد آن احساسات را مترتب کند دروغ نیست. ولو اینکه از نظر فیلسوف کذب است اما خود این فیلسوف می داند که بین این دروغ با دروغ های دیگر فرق می کند که در این جا یک سری آثار مترتب یم شود لذا اعتبارات عقلائی را تحلیل می کند و زمانی که اعتبارات عقلائی را تحلیل کرد وجود اعتباری از نظر موضوع جزء فلسفه داخل می شود.

یعنی به خاطر همین دروغ، آثاری مترتب است که گاهی هم به خاطر همین اعتباریات جنگ راه افتاده است.

و امام هم به همین خاطر گفته اند که شما با معنا کار می کنید و شخص را حقیقتاً از مصادیق می دانید. البته آثاری هم هست که چون در این مقام نبوده ایم لذا نمی آید.

اعتبارات عقلائی تنها ملاکشان لغویت و عدم لغویت، البته این لغویت و عدم لغویت فاعل بالقصد نیست بلکه عقلائی است. یعنی همین که عقلا به آن آثار می دهند یا نه؟ اگر اثر داشته باشد عقلا آن را واقعی می پندارند.

اعتبار عقلائی: پنداری است که اثر واقعی دارد.

پس نظر امام با سکاکی خیلی تفاوت دارد که از نظرسکاکی فقط بحث«ادعا» خوب بود.

پس تنها ملاک در اعتبارات عقلائی «لغویت و عدم لغویت» است. لذا دیگر اشکال نگیرید که مشهورات قضیه نیستند یا کاذب نیستند. هم مظنونات و هم در شعر مخیلات.

رابطه تولیدی هم بین این ها نیست به آن شکلی که در برهان است. که ما فقط با آثار عقلائی کار می کنیم.

نتیجه: امام می فرمایند: شما حد زید را نمی بینید که بگویید لفظ در زید به کار می رود که با این کار ادعای تنهایی فایده ای ندارد لذا باید اعطای حد کنید یعنی باید زید نبینید. یعنی امام با معنای حقیقی و معنای مجازی کار می کند نه با لفظ.

حتماً مقاله شش را ببینیم.(هم متن علامه و هم متن شهید)

جلسه شانزدهم:

سکاکی تعبیری که از مجاز عقلی آورده است معلوم می شود که فقط بحث ادعا را مطرح کرده است.

قسمت بیان بلاغت (حقیقت ومجاز و کنایات و استعارات و ...) را خوب کار کنید چون باعث می شود فهم عرفیمان قوی شود و خلط حقیقت و اعتبار نکنیم.

بعد ازمقام وضع به مقام استعمال رسیدیم.

در مقام وضع رابطه لفظ با موضوع له کار می شد. (با هر سیستمی)

اما در مقام استعمال می خواهیم رابطه لفظ با معنایی که از این لفظ اراده شده است را پیگیری کنیم که در اراده جدی و استعمالی آن بحث داریم.

در فضای استعمال می خواهیم بگوییم که متکلم از این لفظ چه اراده ای کرده است.

آیا معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را و در بین معانی حقیقی کدام یک از آن معانی حقیقی را اراده کرده است.

[علامات حقیقت و مجاز]

که در این جا بحث مفصلی داریم که اصولیین از یکی ،دو جهت این را بررسی کرده اند که باید ببینیم که ادعایی که اصولیین کرده اند مدعای ما را می رساند یا نه یعنی در فضای استعمال ما می خواهیم به معنای مراد لفظ برسیم با چه طریقی به این می رسیم که اصولیین از دو جهت این را بررسی کرده اند: یکی علامات حقیقت و مجاز و یکی هم اصول لفظیه است.

در این دو بحث می خواهند به این بحث رسیدگی کنند که من چگونه م یتوانم به مراد متکلم برسم

که در این بحث باید پیگیری کنیم که آیا این بحث ملاک مسأله اصولی را دارد یا نه؟ و اگر دارد در المدخل چرا آورده شده است.

و اگر ملاک را ندارد باز چرا در المدخل آورده شده است.

در این بحث عمده نزاعی که اصولیین دارند عمدتاً یکی است اما عمده ارزش این بحث در عرصه معاصر مطرح شده است وقتی مواجه می شویم با اصحاب فلسفه تحلیلی غرب این بحث ها خیلی اهمیت پیدا می کند.

ملاک هایی که این جا ما برای پیدا کردند مراد متکلم مطرح می کنیم برخی از آنها را نقد کرده اند و برخی از آنها را بحث هم نکرده اند.

با این ملاک ها خیلی از شبهات این آقایان برطرف می شود. مثلا «ویلکن اشتاین» می گوید زمانی که متکلم صحبت کرد بعد از آن مرد و دیگر هیچ راهی برای رسیدن مراد او نداریم و ما هر اراده ای را بخواهیم از کلام او می کنیم که عمده جوابی که به او می دهند این است که ویلکن اشتاین هم بعد از این کلام مرد آیا خودت قبول داری؟ که طبیعتاً قبول نمی کند.

اصل طرح این بحث هم به قصد خیر بود که او کشیش بود و می خواست مسیحیت را جواب دهد لذا گفت که این برداشت شما است که دین با علم ناسازگار است و من برداشتی می دهم که این تناقض حل شود و از این جا که می خواست مسیحیت را نجات دهد قرائات مختلف از دین مقدس را مطرح کرد و گفت یکی از قرائات، قرائت شما است و یک دید هم دید مااست که این راه باز شد و آنرا تعمیم دادند و در باره متن هر فردی این را مطرح کردند.

و جملات آقا ضیاء گویا اصلا داشته شبهات آنها را جواب می داده است

یعنی این بحث دو حیث دارد یکی اصولی ویکی هم حیثیت فلسفه زبان شناسی است.

سؤآل دیگر ما هم همین است که علامات حقیقت و مجاز چه رابطه ای با اصول لفظیه دارد؟

کدامیک از این ها مقدم هستند و وجه ترتب این ها چگونه است؟

در علامات حقیقت و مجاز می خواهند این را بگویند که ما چگونه می توانیم تشخیص دهیم حقیقت را از مجاز؟

این طور که ورود پیدا کنیم این بحث اختصاص پیدا می کند به حقیقت و مجاز مشهور اما باید ببینیم که آیا این بحث در حقیقت و مجاز مختار هم می تواند کارایی داشته باشد یا نه؟ و ایا باید طرح بحث را عوض کنیم یا نه؟

و علامات حقیقت و مجاز کجای سیر رسیدن من به مراد متکلم را پر می کند؟

آیا اصلا ناظر به آن هست یا نه؟ در فضای استعمال کار می کنیم که این بحث مطرح میشود که چگونه به این مراد متکلم برسیم و این بحث در این سیر کجا را پر می کند؟

نکته خارجی:

شرائط دلالت مطابقی:

۱. علم به وضع
۲. علم به موضوع له
۳. علم به صدور لفظ
۴. علم به اراده متکلم
۵. تضمنی(مرکب بودن معنا، و قصد کردن اجزاء)
۶. التزامی(وجود لزوم عرفی، و قصد این لازم عرفی)

جمع بندی:

یک بحث داشتیم برای دلالت تصوریه که آقای سبحانی می گفتند که این در مقام وضع است

سؤآل: دلالت مربوط به مقام وضع بودن یعنی چه؟

منظور این است که فعلا کاری با اراده متکلم نداریم. چون من علم به وضع دارم و علم به موضوع له و علم به صدور لفظ دارم و شرطی دیگر را هم مظفر اضافه کرد که آقای سبحانی قبول نداشت و می گفت علم به اراده متکلم و اراده هم اراده جدی بود که ما اشکال کردیم که اگر اراده متکلم بیاید که می شود تصدیقیه و دیگر تصوریه نیست لذا مظفر دلالت تصوریه را دلالت نیم داند. چون اراده را شرط دانسته است لذا گفته که مادلالت تصوریه رانداریم و چون هدف ما تفهیم وتفاهم عرفی بوده است و دلالت تصوریه هم این را به ما نیم دهد لذا دلالت نیست.

و چون ما دلالت تصدیقیه را به دو قسم تقسیم کردیم لذا آقایان می گویند که مظفر دلالت تصوریه را نفی کرده است اما دلالت تصدیقیه استعمالیه را که نفی نکرده است. که ما می گوییم با حد وسط خودش تا آخر بروید که اگر حد وسط ایشان تفهیم و تفاهم عرفی است لذا دلالت استعمالیه را هم نباید قبول کند چون ما را به غایت نمی رساند.

اما اگر رفتیم در فضای استعمال:

در دلالت استعمالی همین شروط است به اضافه علم به قصد استعمالی و در دلالت جدی هم همین قصد هست و به اضافه علم به اراده جدی متکلم.

اگر ما بحث را این طور مطرح کردیم، در این بحث مجاز کجاست؟ اگر من به اراده جدی، یک معنای مجازی را که به قول شما غیر موضوع له است (در حالی که ما گفتیم که رابطه طولی است، که این را خودشان هم قبول دارند)

حال سؤال این است که در بحث علامات حقیقت و مجاز چگونه است؟ یعنی گفتیم که می خواهیم به مراد متکلم برسیم که گفتند از دو راه باید رفت یکی علامات حقیقت و مجاز است و دیگری اصول لفظیه است که اولا باید بدانیم که کدام مترتب بر کدام است؟ و ثانیاً علامات حقیقت و مجاز تا کجا ما را جلو می برد؟ یعنی آیا ما را واقعاً می تواند برساند به اراده جدی بحثمان؟

که در این جا باید برگردیم دلالات را درست کنیم.

جلسه اول: علامات حقیقت و مجاز(تبادر)

[بیان چند نکته کلی]

۸۹/ ۸ / ۹

بحثمان در علامات حقیقت و مجاز بود.

برای رسیدن به مراد متکلم بود که این بحث را مطرح کرده اند.

این ها را باید بررسی کنیم که ایا اصولی هستند یا نه؟ و اگر اصولی هستند چرا در المدخل هستند؟

اگر کسی گفت که اصول برای تحلیل فلسفه زبان به درد می خورد. این بحث مطرح می شود که اصول، مقدمه کدامیک از معانی فقهی است که در تاریخچه گفتیم.

یعنی اگر گفتیم که اصول می تواند تحلیل فلسفه زبان را حل کند آیا باید در حیطه فقه بالمعنی الأخص باشد یا فقه بالمعنی الأعم باشد.

فقه بالمعنی الأعم گفتیم که به معنای فهم گزاره های دین است که اعم از اعتباری و هست و نیست است.

وقتی در مباحث الفاظ شما می توانید مباحث فلسفه زبان را مطرح کنید و آنرا رد کنید ایا این برای فقه به معنای اعم است یا اخص؟

گفته اند که برای به معنای اعم است که یک شاهد تاریخی هم دارد.

که رساله هایی که از شاگر دان ائمه مانده، از هشام بن حکم بود که رساله الفاظ دارد و این در حالی است که یک روایت فقهی هم از هشام نداریم بلکه روایت هایی که از ایشان نقل شده است همه کلامی است.

در ابتدای اصول کافی که ابواب کلامی است خیلی از هشام آمده است.

بحث در مورد این است که هشام که کلامی است یک رساله الفاظ نوشته است و این نشان می دهد که اصول امام صادق برای فقه به معنای اعم است نه اخص.

چیزی که در مراحل گفتیم این بود که:

علاوه بر اینکه فقه را یاد داده اند تشویق به تفقه هم کرده اند و علاوه بر این تعلیم روش تفقه هم کرده اند و علاوه بر این تشریع هم به شاگردانشان داده اند. و فقه آنها هم فقه بالمعنی الأعم بوده است.

فهم عمیق مجموعه گزاره های دینی را فقه بالمعنی الأعم می نامیم.

کدهایی که دادیم گفتیم رابطه بین دو نوع وضعی که مطرح کرده بودند شخصی و نوعی و تقسیمات آنها چه بود.

بحث مجاز چگونه بود؟ دلالت در مجاز کجاست؟ که باید اصول لفظیه و این جا و دلالت را بررسی کنیم.

ذکر علامات:

۱-تبادر

بعد از اینکه اجمالا روشن شد باید از ابتدای بحث وضع این را دوباره پیگیری کنیم.

گفتیم که چون ما با خارج ارتباط نداریم لذا با تصور معنا و تصور لفظ کار می کنیم.

بعد گفتیم که ذهن با این لفظی که نازل منزله معنا شده است ما به معنا برسیم و سؤال این جا مؤکد می شود که ما چند معنـا بـرای لفـظ داشته باشیم که این جا باید قرائنی که معینه و صارفه را مطرح کردیم پیگیری کنیم.

حال اگر یک لفظ حامل چند معنا باشد تشخیص این معانی چگونه است و ما چگونه به این معانی می رسیم.

آیا این دلالت است؟

این اعطاء حدی که گفتیم چگونه با مشترک لفظی سازگاری دارد.

آقایان در بحث رابطه حقیقت و مجاز قرینه صارفه را مطرح کرده اند.

که قرینه صارفه این بود که می گفتیم:

اولین چیزی که به ذهن می آید معنای حقیقی است لذا برای رسیدن به معنای مجازی نیاز به قرینه ای داریم که ذهن را صـارف از معنـای حقیقی کند. یعنی بگوید که مراد من معنای حقیقی نیست بلکه معنای مجازی است.

آقایان به اینکه ذهن اولین بار انسباق به معنای حقیقی دارد و معنای حقیقی اولین بار به ذهن خطور می کند این را تبادر گفته اند.

یعنی وقتی می خواهیم بدانیم که این معنای حقیقی است یا مجازی اولین معنایی که به ذهن می آید را تبادر می گفتیم.

یک کد دیگر هم داشتیم که در وضع تعیّنی بود:

وقتی کثرت استعمال این قدر زیاد باشد که نیازی به قرینه نداشته باشیم به این وضع می گفتند.

بحث دیگر در منقول بود که در این سیستم تازه به حد مشترک می رسیم. یعنی از نظر انسباق مساوی می شوند امـا در چیـزی کـه مظفـر می گفت این بود که انسباق اولی خراب می شود یعنی انسباق معنای دوم انسباق اولی را خراب می کند.

یک کد دیگر هم داشتیم که نظر شهید صدر در سیستم وضع بود که می خواستند اشکال وضع را در بیاورند لذا آنرا طبعی کردند. به همـین معنای انسباق به ذهن.

پس در تبادر ملاک انسباق معنا به ذهن است که باید ببینیم که در سیستم های مختلف چگونه خواهـد بـود؟ از کجـا ناشـی مـی شـود در سیستم اعتباری ها چگونه است؟

طبق سیستم طبعی شهید صدر چگونه است؟ که می گفتیم ایشان بین لفظ و معنا را رابطه حقیقی و طبعی بین تصور لفظ و تصور معنا که ایجاد شده است به آن رابطه حقیقی طبع می گویند. که همان رسوخ و علاقه را برخی نامیدها ند.

نتیجه:

در چند جا ما با تبادر کار می کنیم:

حقیقت و مجاز و طبعی شهید صدر و در وضع تعینی هم با تبادر کار می کنیم.

آقایان می گویند اولین معنایی که به ذهن خطور می کند معنای موضوع له است

سؤال: تبادر چه کسی مراد است؟

ایا تبادر من مراد است که ممکن است من عربی را نفهمم.

تبادر معنا به ذهن زمانی است که من معنا را بدانم ، یعنی عالم به لغت باشم و اگر عالم به لغت باشم تبادر می خواهم چه کنم؟ یعنی تبادر چه می کند؟

آیا دور نیست یعنی من برای تبادر نیاز به علم به لغت دارم و می گویم در جایی که من عالم به لغت نیستم به سراغ وضع می روم بالأخره چی می شود؟

پس جاهل به لغت فایده ندارد و عالم به لغت هم که دوری می شود پس تبادر به چه درد می خورد؟

بعد اگر هم این را حل کردیم باید ببینیم که مراد تبادر چه کسی است؟

جلسه دوم: علامات حقیقت و مجاز(صحت حمل)

۸۹ / ۸ / ۱۰

امر ششمی که در المدخل مطرح می شود علامات حقیقت و مجاز است که این را برای تشخیص اراده جدی متکلم است که در مقام استعمال است که آیا این علامات هدف را می رساند یا نه.

می گویند شما وقتی که لفظی را در معنایی به کار می برید در حقیقت این لفظ را حمل می کنید بر آن معنا.

این در کل استعمالات و وضع ها همین طور است یعنی اعطاء حد می کنید این معنا را برای لفظ.

یک سؤال این جاست که اگر حمل است پس دلالت چیست و اگر دلالت است پس حمل چیست؟

لفظ زمانی که در معنایی به کار می رود حملی صورت می گیرد حال این معنا موضوع له باشد یا نه.

صحت حمل اعم می شود منتها اگر گفتیم که سلب آن هم درست است یا نه؟

اقایان می گویند اگر سلب آن هم درست باشد می شود مجاز است یعنی هم می توانید آنرا حمل کنید و هم می توانید آنرا سلب کنید.

مثل اینکه اسد(شجاع) حیوان ناطق است یا می گویید اسد(حیوان مفترس) حیوان ناطق نیست.

در برخی جاها که حمل غلط باشد استعمال میشود غلط اما در جایی که استعمال درست باشد و استعمال حقیقی جایی است که سلب درست نباشد.

سه مرحله داریم:

۴- حمل درست است یا نه؟ اگر درست نبود می شود استعمال غلط
۵- حمل درست باشد (مستعمل فیه است)، و برای اینکه بدانیم این مستعمل فیه حقیقی است یا مجازی، باید ببینیم که ایا سلب آن درست است یا نه؟ لذا تیتر که می خواهد علامت حقیقت را بشمارد باید بگوید که صحت حمل و عدم صحت سلب درست باشد نه اینکه بگوید صحت حمل والسلب. چون اگر بگوید صحت حمل و سلب می شود علامت مجاز اما اگر علامات حقیقت را می شمارید باید بگویید صحت حمل و عدم صحت سلب.(بر می گردد به خلط وجود لفظی و لفظ)

در این بحث اگر مجاز سکاکی بیاید چه می شود؟ در مجاز مشهور وضعیت دیگری است.

اینجا بحث منطقی می کنند که می گویند این چه نوع حملی است؟ (که ما در اصل اینکه حمل است یا نه هم گیر بودیم)

این طور می گویند:

حمل دو اصطلاح دارد:یک بار عقد الوضع است و یک بار عقد الحمل.

عقد الوضع: موضوع بماهو موضوع را یک بار از حیث خودش نگاه می کنیم می کنیم که می گویند حمل آن اولی است اما اگر از حیث مصادیق آن نگاه کنیم می گویند حمل شایع صناعی است.

عقد الحمل: موضوع و محمول مفهوماً یکی باشد که به تبع مصداقاً هم یکی می شوند که این در ذاتی اولی بود و شایع صناعی در جایی بود که موضوع ومحمول ما مفهوماً متفاوت اند اما مصداقاً یکی هستند.

در این جا ما لفظ را می گفتیم ومحمول را درست می کردیم دراین جا عقد الوضع است یا عقد الحمل؟ کدامیک از این چهار قسم است؟

۱- اولی – اولی
۲- شایع –شایع
۳- اولی –شایع
۴- شایع- اولی(که می گویند محال است)

حال در اینجا که می گویند لفظ با حمل تشخیص معنا داده می شود کدامیک از این سه است؟

که آقای سبحانی همین را توضیح می دهند که حمل چگونه قرینه است برای تشخیص معنا.

گیر ما در این جا است که یک طرف لفظ است و یک طرف معنا است و لفظ را هم لفظ دیده اند و آن طرف هم معنا دیده اند که شلوغ شده است.

نکته ای در مورد «هو هویت»:

می گفتیم که ما در هر قضیه ای یک موضوع داریم و یک محمول داریم و یک وجود ربطی. و این ها هم از خارج می آید. و ذهن هم این طور می فهمید. سؤال این بود که اگر در این جا دو چیز نباشد تکلیف چیست؟ یعنی بین موضوع و محمول در خارج تفکیک نداشته باشیم که گفتند که ذهن در این جا هم رابطه می فهمد ولو اینکه این رابطه فرق دارد وقتی می گویید زید زید است یا انسان موجود است که در این جا وجود رابطه به آن معنا نداریم در خارج دوئیتی نیست لذا وجود رابطی نیستی اما ذهن وجود رابط می فهمد و لذا موضوع و محمول می فهمد و این دوئیتی که در ذهن به وجود آمده است و منشأانتزاع خارجی نداشت حال در اینجا رابط است یا نه؟ که آقایان گفته اند که رابطه در این جا هو هویت است نه وجود رابطی که نسبت است و فانی در طرفین است.

ایشان می گویند که صحت حمل هو هویت کشف می کند از وحدت مفهوم و معنا.

یعنی در ناحیه محمول که یک مفهومی را آوردیم که خواستیم با آن هو هویت را درست کنیم در ناحیه موضوع هم معنا داشتیم که می شود معنای لفظ با مفهوم که این دو با هم ارتباط داشتند ما در مقدمه با لفظ ورود کردیم و بعد گفتیم که این لفظ وضع شده است یا نه اما در بعد دارند با معنا کار می کنند یعنی در ابتدا با وضع کار می کردند اما بعد با وجود لفظی کار می کنند که یک طرف معنا و وجود ذهنی و یک طرف لفظ و صوت را دیده اند اما رابطه حکایتگری را در این بحث ینیدیه اند در اول بحث لفظ و صوت دیده اند اما بعد مفهوم و وجود ذهنی دیده اند که با با مفهوم محمول ما اتحاد هو هویت دارد و خلط ها از این دو مقام است.

از اتحاد، وحدت د رناحیه مفهوم می خواهند ناحیه وضع را نتیجه بگیرند که در این جا مفصل سؤالاتی است که:

۱- بحث ما در لفظ است یا وجد لفظی؟
۲- اگر وجود لفظی باشد فارق بین حقیقت و مجاز است یا نه؟
۳- آیا باید با وضع آخوند پیش برویم یا نه؟

آیا ما می توانیم با صحت حمل و سلب معنا تشخیص دهیم؟

مخالفین اینها به چه چیز استدلال کرده اند(گیر این جاست که محل نزاع درست تصویر نشده است) آیا ما مستعمل فیه را می دانیم یا نه؟ مستعمل فیه چیست؟ کسی که جاهل به لغت است می داند که حمل یعنی چه؟ اگر عالم است که کاری به حمل ندارد؟

خیلی از مخالفین سر مقام اول می روند. اما جواب ها برای مقام دوم است.

جلسه سوم: علامات حقیقت و مجاز

۸۹ / ۸ / ۱۱

آخر کلام آقای سبحانی این است که معنا می شود همان مفهوم و معنا می شود وجود لفظی دیدن و مفهوم حیث وجود ذهنی است. اما ما میخواهیم بگوییم می خواستیم تشخیص دهیم معنای لفظ را یا خودش را مورد استعمالش را یا در مقام وضع یا در مقام استعمال. در هر دو فضا ما با خود لفظ کار می کنیم نه با وجود لفظی.

در اعتبار اعطای حد می کنیم و الفاظ اعطای حد می کنیم یعنی حد معنا را به لفظ می دهیم در مقام وضع، اعتبار در با حمل بیان می شود با وجود اینکه در مقام وضع هستیم و هنوز داریم وضع می کنیم.

حال بعداً باید ببینیم که لفظ می بینیم یا وجود لفظی؟

اگر می خواهیم تشخیص معنای موضوع له بدهیم در اشتراک لفظی هم همین بحث صحت حمل و عدم صحت سلب گیر داریم و در تعددمجاز هم دوباره گیر داریم یعنی نمی توانیم ما مراد استعمالی را تشخیص دهیم.

گفتیم که اصل بحث در تشخیص اراده جدی متکلم است و گفتیم که چه ربطی به علامات حقیقیت و مجاز و ثانیاً چه ربطی به اصول لفظیه دارد؟

آیا این دو با هم می توانند ما را به تشخیص اراده جدی متکلم برسانند یا نه؟ هر دو با هم می رسانند یا یکی کافی است یا هیچ کدام کافی نیست؟

علامات حقیقت و مجاز یک بار در مقام وضع است که برخی جاها درست است و مشکلی بر نمی خوریم اما در مشترک لفظی گیر می کنیم.

وقتی می رویم در فضای استعمال باز در تشخیص معنای موضوع له گیریم و در مجازات متعدد هم گیریم. و این ها بر فرض این است که دور را حل کنیم.

که دور گفتیم هم در تبادر است و هم در صحت حمل است یعنی وقتی حمل می کنیم مشخص است که ما معنا را می دانیم که داریم حمل می کنیم.

اگر بگوییم که ما معنای وضع را می دانیم حال از کجا باید بدانیم که این شخص کدام را اراده کرده است؟

اگر علامات حقیقت و مجاز را ندانیم پس به چه درد می خورد؟

ته حرف در علامت حقیقت و مجاز این است که ما ببینیم که آیا متکلم معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی؟ در فضای استعمال.

یک بار هم بگوییم که به اراده استعمال کاری نداریم و ربط به مقام وضع کار داشته باشیم البته اگر بگوییم می تواند وضع را حل کند که حمل هو هویت بین لفظ و معنای در عرف یعنی وضع یا لم یوضع.

در اصول می خواهند اراده جدی رابفهمند لذا علامات حقیقت و مجاز را استفاده کرده اند.

مقام وضع یعنی دلالت تصوریه اما وقتی می رویم در مقام استعمال می خواهیم قصد متکلم را بفهمیم.

این علامات رادر مقام استعمال مطرح می نمایند اما باید ببینیم که در مقام وضع چه تأثیری دارد و در مقام استعمال چگونه است؟

حال با کدام وضع داریم پیش می رویم وضع تعینی چگونه حاصل می شود؟

اصلا آیا این علامت به درد اصول میخورد یا نه؟مثلا بگوییم یک بحث بلاغی است.

علاوه بر این بحث ها یک سؤال دیگر هم هست که جایگاه این بحث کجاست؟ آیا در المدخل است یا نه؟

سؤال اصلی این است که علامات حقیقت و مجاز و اصول لفظیه برای رسیدن به مراد متکلم است آیا می توانیم این دو با هم را جمع کنیم و به آن غایت برسیم یا نه؟

ممکن است علامات حقیقت و مجاز ما را به آخرکار برسانند و ممکن است برخی ما را تا قسمتی از راه را ببرند و بقیه راه را به وسیله اصول لفظیه برویم و اگر این حرف را زدیم باید ببینیم که اصول لفظیه چقدر از راه را می برند و از کجا؟

بحث قرینه هم بحث خوبی است(جملات خوبی دارد).

این ها در حقیقت و مجاز کاری به وضع تعیینی و تعینی ندارند بلکه کلام رفته اند روی قرینه و عدم قرینه.

وقتی می روند سراغ قرینه و عدم قرینه مقام وضع در علامات حقیقت ومجاز فرق یم کند در مقام وضع که تاحالا می گفتند که یا وضع تعیینی و تعینی با هم یا تعیینی یا نحو اختصاص بود اما این چیزی که دراین جا کار می کنیم یک وضع جدیدی است که نیاز به قرینه ندارد.

در وضع تعینی می گفتیم که یعنی کثرت استعمال و کثرت استعمال حقیقت ساز است و کار نداریم که وضع باشد یا نباشد. اما مشترک لفظی را باید درست کنیم یعنی در حقیقت و مجاز این سیستم درست است اما باید مشترک لفظی را درست کنیم یعنی اگر چند معنای حقیقی داشتیم چه کار کنیم و اگر چند معنای مجازی داشتیم چه کار کنیم. می تواند ما را در تشخیص اراده متکلم کمک کند یا نه؟

یعنی وقتی که ما شک می کنیم که این معنا حقیقی است یا مجازی می رویم سراغ علامات حال این علامات در کجا به ما کمک می کند؟ تشخیص اینکه آیا این نیاز به قرینه دارد یا ندارد اما اینکه این را تشخیص دهیم چه ربطی دارد به مقام استعمال که معنای مراد جدی را می خواهیم تشخیص دهیم می شود سؤال ما که ممکن است اصول لفظیه ما را کمک کنند.

اگر نیاز به قرینه نداشتیم می شود حقیقت اگر نیاز به قرینه داشتیم ما تشخیص می دهیم که این معنای مجازی است. بحث در اینجاست که قرینه نیاز دارد یا ندارد یعنی اگر قرینه بود که ما شک نداشتیم.

مقام وضع دراین بحث یعنی اینکه احتیاج به قرینه دارد یا ندارد.

جلسه چهارم:علامات حقیقت و مجاز

۸۹ / ۸ / ۱۲

آقایان در این فضا خواسته اند اراده جدی متکلم را تشخیص دهند لذا باب علامات و اصول لفظیه را مطرح نموده اند.

در علامات گفته اند که یا ما با قرینه مشکل را حل می کنیم(که البته این سؤال است که چگونه قرینه مشکل را حل می کند؟قرینه لفظی است یا مقامی اگر لفظی است باز همین بحث ها دراین است و مشکل ما در این است که در روایات قرینه مقامی نداریم یا خیلی کم داریم.) یا حل نمی شود اگر قرینه نداشتیم حالا بحث هایی را مطرح نمودها ند که بدون قرینه ما چگونه معنای حقیقی را از مجاز تشخیص دهیم علامات تا یک مقدار به ما کمک می کنند و تکمیل راه با اصول لفظیه است.

در علامات می گویند ما اصل معنای حقیقی را به این وسیله ها می توانیم بشناسیم که یکی تبادر است و اطراد و ...

تبادر را گفتیم و اشکالاتی را هم مطرح نمودیم.

در صحت سلب و عدم آن گفتیم که عبارات شلوغ است که گفتیم برای حل کردن مشکل باید برویم سراغ حمل و حیث حاکی را از حیث محکی جدا کنیم.

اگر حکم روی خود حاکی و مفهوم رفته باشد که گفتیم در ناحیه عقد الوضع حمل اولی می باشد.

اگر رفته باشد روی محکی ها عقد الوضع می شود شایع اما آقایان بین شایع و اولی خلط کرده اند

بین شایع نوع اول و حمل اولی خلط کرده اند.

یعنی شما که می گویید شایع نباید بروید روی مصداق بلکه باید بروید روی محکی که اگر دقت کنید می بینید که محکی دو قسم است یک سری صرف ماهیت است و یک بار روی مصداق و وجود رفته است که هر دو شایع است اما یکی شایع نوع اول سات که حکم رفته روی ماهیت و یکی هم شایع نوع دوم است که حکم رفته است روی مصداق و وجود.

که اقایان شایع نوع اول را با اولی خلط کردها ند که مثال هم زدیم که انسان حیوان ناطق است که وحدت اینها در ماهیت است این در ناحیه عقد الوضع.

در نانحیه عقد الحمل:

یک بار ملاک وحدت است و یک بار ملاک اتحاد است.

اگر وحدت باشد در ناحیه عقدالحمل هم حمل ما اولی است مثلا اگر گفتیم که این مفهوم این مفهوم است انسان انسان است مفهوماً . این می شود حمل اولی

اگر اتحاد داشته باشند یا اتحاد ماهوی است یک بار اتحاد مصداقی و وجودی است که با این تعمیم ما همه اقوال فلاسفه را می توانیم در آن مطرح کنیم (یعنی هر قولی از فلاسفه را در حمل و قضایا بپذیریم در این سیستم سازگار است-مثلا نسبت شرط است یا نیست-) همه اقوال در این جا، جا دارد.هر نوع وحدتی در حمل اولی است اتحاد هم یا وجودی است یا ماهیت. و اقایان چون تفکیک می کنند بین ماهیات و مقولات عشر را قائلند لذا اتحاد را مصداقی می بینند اما اگر کسی گفت که اتحاد، اتحاد ماهوی است مثل انسان حیوان است که گفتیم این اولی است ککه گفتیم چون ماهیت اینها بسیط است و ملاک وحدت را دارند لذا حمل اینها حمل اولی است که مشهور می گفتند حمل این ها شایع است. اینها وحدت ماهوی دارند.

همه اقوال یا وحدت است به قول عام، یا اتحاد ماهوی است یا اتحاد وجودی است حتی اگر وحدت در وجود را هم بتوانیم مطرح کنیم می رود در بحث وحدت.

اینها همه در فضای حمل است با این مقدمه که حمل معقول ثانی منطقی است.

اگر با این مقدمه کار کنیم این اقسام به چه درد ما می خورد یعنی اگر این مقدمه که حمل معقول ثانی منطقی است به درد ما نمی خورد.

اما با توجه به اینکه ما در این جا دو حاکی داریم یک بار ذهن حکایتگری از خارج را دارد که این ها را بثح می کردیم که نوع اول و دوم و ...

منتها اگر بحبث را بردیم روی لفظ، (گفتیم مشهور قضایای مشهور را لفظی می بینند) در اینجا یک حاکی اضافه می شود یعنی حکایتگری لفظ از معنا همان طور که در ذهن با حیث حکایتگری کار می کردیم در الفاظ هم علاوه بر اینک حکایتگری از مفهوم و وجود و ماهیت است اما اگر حیث خود لفظ را ببینیم چه می شود. در مشاورات الفاظ گفتیم مثال زدیم که استعمال لفظ در لفظ مثلا گفتیم که ضرب

فعل ماضی است که دقیقاً در این جا نظر استقلالی به خود مفهوم می کردیم در این جا یک نظر استقلالی به خود لفظ را هم درست می کنیم. که این لفظ به تحلیل منطقی با تصور لفظ کار می کند که عرف تصور لفظ را نیمی داند بلکه با خود لفظ کار می کند

پس یک نگاه استقلالی به خود لفظ درست می شود و آقایان در بحث علامات حقیقت و مجاز که با صحت حمل و عدم صحت سلب کار می کنند با این حیثی که گفتیم کار می کنند یعنی با حیث استقلالی به خود لفظ کار می کنند

لذا گفتیم حمل یعنی وضع و اینکه ما می توانیم حمل کنیم و نمی توانیم سلب کنیم این یعنی «وضع له» چون با حیث عرفی کار می کردیم و به خود حیث حاکی هم کار می کردیم که نظر استقلالی به خود حاکی هم داریم البته باید ببینیم که مراد از وضع هم کدام است.

پس این حیث استقلالی به خود حاکی، علامات را حل می کند و هم استعمال لفظ در لفظ را می تواند حل کند و هم توجیه بحث مناطقه است که گفتیم سه مرحله است یعنی قضیه حاکی از قضیه ذهنی است و قضیه ذهنی حاکی از قضیه خارجی است و قضیه واقعاً قضیه ذهنی است چون قضیه معقول ثانی منطقی است اما مجازاً به آن دو هم می گوییم قضیه.

نکته: هر جا ملاک وحدت است حمل اولی است و هر جا ملاک اتحاد است حمل شایع است، تفاوت وحدت و اتحاد در این است که وحدت یکی است اما اتحاد دوئیت است اما یک وجود رابط بین این دو است که گفتیم شاید علی المختار وجود رابط نباشد بلکه تمام حمل های ما حمل اولی شود در ناحیه عقد الحمل.

مقدمه بحث ما این است که هر جا دو واقعیت با هم جوش بخورند اما اگر کسی بگویند این جا دو واقعیت نیست. دیگر بحث اتحاد نداریم بلکه همه حمل ها اولی است.

یک بار نظر به خود حاکی می کنیم می شود مفهوم و یک بار به حیث حکایتگری می گنیم که یا حاکی از ماهیت است یا حاکی از وجود است و در لفظ هم یک حیث اضافه می شود که یک بار نظر استقلالی به خود لفظ است یا به حیث حکایتگری و این حکایتگری یا از ذهن است یا با یک واسطه از خارج است و ممکن است عرف این واسطه را نمی بیند.

اطراد:

بحث بعدی که آقای سبحانی مطرح می کنند بحث اطراد است.

با مقدمه ای که اشاره کردیم که استعمال یا غلط است یا صحیح. و استعمال غلط که خارج از بحث ما است و مورد مذمت عقلا هم هست.

و یک بار هم استعمال صحیح است که اقایان دو نوع استعمال صحیح قائل شده اند و با تقسیم بندی عقلی هم جلو رفته اند و گفته اند یا در معنای موضوع له به کار می رود یا در غیر موضوع له و در غیر موضوع له هم یا استمعال صحیح است یا غلط اگر غلط باشد که هیچ اگر درست باشد جایی است که مناسبت و قریتنه داشتیم بین غیر ما وضع له و وضع له. و معنای موضوع له را فته اند حقیقت و در غیر موضوع له اگر صحیح باشد می شود مجاز.

آقای سبحانی می گویند این در استعمالات تک تک و جدا است و اگر استعمالات مجموع را نگاه کنیم نشان می دهد که برخی از الفاظ در برخی از معانی شیوع استعمالی دارد و می گویند که اگر لفظی در یک معنا شیوع و کثرت استعمال دارد که به آن اطراد می گوییم این علامت حقیقی بودن معنا می باشد.

تبادر، انسباق ذهن شخصی من بود اما اطراد با کثرت استعمال کار می کنیم، کأنّه این طور استدلال می کنند که چون لفظ معمولا در معنای حقیقی به کار می رود و گاهی با قرینه و مجاز کار می کنیم غالب استعمالات لفظ می شوند حقیقی. لذا اگر شما تشخیص دادید که استعمال لفظ در فلان معنا شایع است نشان میدهد که فلان معنا حقیقی است.

اگر با این مقدمه جلو برویم که غالب استعمال حقیقی است و اصل هم این است و خلاف اصل دلیل می خواهد و دلیل هم قرینه است و مناسبت که صحت آن مناسبت می خواهد و انتقال آن به مخاطب قرینه می خواهد که اگر با این مقدمه جلو رفتیم کثرت استعمال نشان دهنده حقیقی بودن معنا است.

در ادامه یک بحثی به ذهن برخی از آنها رسیده است که کثرت استعمال برخی جاها وضع ساز است اطراد خودش باعث وضع شدن لفظ می شود و وضع تعینی را هم از این نوع دانسته اند که وضع تعینی با اطراد و کثرت استعمال حاصل می شود.

لذا ما اگر یک معنای حقیقی داشتیم و یک معنای مجازی. در ابتدای راه، یک کثرت استعمال در معنای حقیقی است اما اگر این مجاز زیاد شد که قرینه نیاز نداشته باشد عند العرف می شود وضع. حال یا آن قبلی هم در وضع باقی مانده که می شود مشترک اما اگر اولی مهجور شود و نیاز به قرینه داشته باشد می شود مجاز و دومی میشود حقیقی.

اول بحث گفتیم که کثرت استعمال، علامت برای حقیقت بود بعد گفتیم که سبب حقیقت است و آقایان می گویند بین این ها تناقضی نیست یعنی ما چه بگوییم که علامت است و چه بگوییم سبب است، می شود حقیقت.

لذا چه درسیستم مختار که در وضع گفتیم و چه درسیستم مشهور کثرت استعمال حقیقت ساز است و آقایان گفتند که کثرت استعمال وضع ساز است و ما گفتیم که وضع ساز نیست. اما حقیقت ساز است. چه اطراد علامت باشد و چه علامت سبب باشد. لذا گفته اند اطراد هم علامت بین معنای حقیقی است.

تنصیص اهل لغت:

اگر یک لغوی تصریح کرد که این معنا، معنای لغوی این لفظ است.

اقایان گفته اند که قول لغوی متأخرین گفته اند که قول لغوی که دلیل بر حقیقت نیست بلکه لغوی استعمالات را می شمرد و این می شود استعمال صحیح که اعم از حقیقت و مجاز بود لذا ما نمی توانیم تشخیص دهیم که این معنا لغوی است یا مجازی.

اما بعد از آنها گفته اند که اگر لغوی تصریح کرد که این معنا، معنای لغوی است یعنی تنصیص اینکه این معنا، معنای لغوی است میشود علامت حقیقی مثل معجم مقاییس اللغه. یا مثل اساس البلاغه تصریح می کند که این معنا حقیقی است و بعد مجازات را می شمرد. یا در صحاح هم برخی جاها گفته اند.

حال اگر لغوی که متخصص است گفت که این معنا لغوی است یا مجازی می شود علامت.

حال می خواهیم بگوییم که سؤالی که ما در ابتدا مطرح کردیم که اینها عالم به قول لغت هستند یا جاهل؟ آقایان با این ها میخواهند جاهل را درست کنند که بگویند ما در تبادر می خواهیم با عالم کار کنیم و در اطراد با کسی کار می کنیم که خودش لغوی است و در صحت حمل هم باعالم به لغت کار می کنیم.

اما اگر کسی عالم نبود می تواند از یک لغوی بپرسد یا نه؟ که حجیت قول لغوی می خواهد کأنه آقان در سه مورد اول در این فضا هستند که میخواهند بگویند برای کسی است که خودش اهل لغت است اما این مورد چهارم برای کسی است که خودش اهل لغت نیست.

سؤال) بر فرض اینکه من تخصص لغت هم داشته باشم (تبادر من، صحت حمل من، اطراد زمان من چه ربطی به زمان معصوم دارد) اگر کثرت استعمال حقیقت ساز است چه ربطی دارد زمان من با زمان معصوم؟

پس کثرت استعمال یا تبادر یا اطرادی که الان در عرف واقع می شود یا قول لغوی برای عصر معصومین که فاصله افتاده است کارساز نیست؟

یعنی بر فرض اینکه بتوانیم اراده جدی را هم ثابت کنیم باز این سؤال است اراده جدی الآن را درست می کند اما چگونه می خواهیم انرا به زمان معصوم برگردانیم؟

جلسه پنجم: مشاورات وضع

۸۹ / ۸ / ۱۳

در بحث وضع آقایان قدما از همان بحث وضع شروع کرده اند اما متأخرین چون میخواستند بحث را دقیق کنند لذا بحث را بادلالت شروع کردند مانند اقای سبحانی.

اشکال آخوند: در برخی جاها اعتبار صورت گرفته است اما با این جعل تفهیم و تفاهم صورت نمی گیرد و برعکس هم هست که برخی اوقات ما تفهیم و تفاهم داریم اما جعل و اعتباری نداریم.

لذا ما کاری به نتیجه و اسم مصدر داریم و کاری به سبب آن نداریم چون مهم تفهیم و تفاهم است که از هر راهی می تواند حاصل شود و ما می دانیم که به صرف وضع شما نمی توانید این رابطه را درست کنید و چیز دیگری هم داریم لذا می گویند که نحوه اختصاصی بین لفظ و معنا است که مبهم است و ارتباط خاص است که مبهم است و اینها آن چیز مبهم را می گویند و ما در مباحث الفاظ در حقیقت با آن ارتباط خاص و نحوه اختصاص کار می کنیم.

اشکال امام:

امام می گویند شما کاری به وضع نداشته باشیم و وضع را بهم نزنید.

باید از جایی دیگر شروع کنیم:

ایا این بحث اصولی هست یا نه؟

ملاک مسأله اصولی چه بود؟

ملاک المدخل چیست؟

اگر گفتیم که از مبادی کلی این علم است و دیدیم که در جایی دیگر از آن بحث نکرده اند آیا این بحث می شود اصولی؟

چرا این را در المدخل اصول بحث کرده اند؟

در مباحث الفاظ منطق گفتیم که چرا مباحث الفاظ با وجود اینکه مقدمه برای مباحث دیگر است آنرا جزءمنطق می دانیم؟

در المدخل هر علمی باید مبادی تصوری یا تصدیقیه ای که در کل شاکله علم تأثیر گذارند باید در المدخل بیاید اگر بدیهی اند که هیچ اما اگر نظری اند یا اثبات آن به عهده علم دیگر است و از آن بحث کرده اند می شود اصول موضوع و فقط آنرا نقل می کنیم. اما اگر دیدیم که دیگران از آن بحث نکرده اند و ملاک المدخلیِ ما را دارد ما از آن در المدخل می آوریم.

پس در المدخل مبادی تصوری و تصدیقیه را به همین شکل از آن بحث می کنیم اما آقایان بعد از رئوس ثلاثه، المدخلی درست کرده اند که برخی ۱۴ بثح را هم در آن اورده اند. درسیستم مشهور.

ما م یگوییم که این ها را اگر مقدمه بحث الفاظ بگیرید نباید در المدخل مطرح شود کما اینکه سیر بحث این آقایان که از وضع تعیینی و تعینی و ... شروع کرده اند رفته اند مباحث الفاظ.

اما اصل اشکالت این ها و اشکال آخوند به این بر می گردد که یکی از مبادی تصوریه این بحث را بلکه مبادی تصوریه کل علم اصول را بررسی نکرده اند که اگر آن حل شود، هم مباحث مقدمه الفاظ و هم خود الفاظ و هم مباحث عقلی و هم مباحث حجت و اصول عملیه به این مبادی تصوریه نیاز دارند

حضرت امام میگویند که بین اعتبار و معتبَر خلط می کنید با این حیث بحث حقیقه الوضع با اشکال و جواب ها اگر لفظ دیده نشود (که برخی که با دلالت شروع کرده بودند که إن دلالةالألفاظ علی معانیها ... که گفتیم این از یک جهت خوب است اما از چند جهت خراب می کند همین بود جهت خوب بودن این است که اینها میخواهند از رابطه لفظ و معنا کار کنند در مباحث الفاظ اما از این جهت خوب نیست که در المدخل جای این نیست اما اگر گفتیم که حقیقت الوضع با موضوع و معتبَر فرق دارند و شما بین این دو خلط می کنید این بحث

می شود مبدأ اصول که مبدأ خیلی از مباحث می شود که موضوعاً داخل مباحث فلسفی است که موجود یا اعتباری است یا حقیقی و ویژگی های اعتباری را در فلسفه باید بیاوریم اما چون قدیم در فلسفه از آن بحث نمی شده است لذا باید در اصول مطرح نمایند و اشکال امام هم از همین جا منشأ می شود که شما نه تنها در مباحث الفاظ و وضع بین وضع و معتبَر خلط می کنید.

بعد می فرمایند اگر این دو را از هم تفکیک کنید به خاطر همین الفاظ است یعنی شما به جعل هم گفته اید وضع و به ارتباط لفظ و معنا هم وضع گفته اید و در حقیقت و مجاز هم وضع را طوری دیگر تعریف کرده اید و رفته اید در علامات یک طور دیگر تعریف کرده اید. این ها همه بازگشت به این دارد که بین وضع و موضوع خلط می کنید و امام بین اعتبار و معتبَر تفکیک می کنند و می گویند اعتبار می شود وضع یعنی همان جعل و وضع که واضع می خواهند و غایت فاعل بالقصد نه اما غایت عقلائی می خواهد. اما ما در اصول با اینها کار نداریم ولو در حقیقت و مجازی که می گویید مجاز در غیر ما وضع له است و کلّاً ما با رابطه لفظ و معنا که اعتباری است کار می کنیم.

و در جایی هم که می گوییم دلالت الفاظ بر معانی دلالت اعتباری است با اعتبار کار نمی کنیم که خودش حقیقی است بلکه با اعتباری کار می کنیم. یعنی هم بحثهای اصولی و منطقی وفلسفی با همه این بحث ها کار داریم.

پس رابطه بین لفظ و معنا که اعتباری است در مباحث الفاظ با آن کار داریم و در سایر مباحث هم باز همین جور است یعنی با معتبَر و اعتبارات عقلائی یا شرعی کار می کنیم و نباید با اعتبار خلط کنیم. که در جابه جای اصول با آن کار می کنیم و در مراتب حکم که در مباحث حجت درست می کنند با آن کار داریم که میگویند یک مقام اقتضاء است و یک مقام انشاء و یک فعلیت و یک تنجز.

مقام اقتضاء می گویند تصور غایت می گویند انشاء یعنی جعل و حکم، فعلیت یعنی به طرف ابلاغ شود و منجزیت هم یعنی عقاب و ثواب است.

در این جا هم جعل را مساوق حکم می گیرید، حکم یک مفهوم اعتباری است و جعل یک فعل حقیقی است و مرحله قبل از آن میشود اقتضاءچون جعل را این دیده اید تصور غایت را مطرح می کنید در شارعی که می گویید خداوند است و شما فاعل بالقصد انسانی را پیاده می کنید (که در المدخل گفتیم که من الشارع) اعتبارات یعنی چه؟حق تشریع با کیست؟ بعد هم بگویید شارع کیست؟ اگر خداوند است فاعل بالقصد نیست. اگر هم انسان کامل است چرا در حقیقت شرعیه گفتید از پیامبر تا امام صادق؟ اینها بحث هایی است که آقایان در المدخل اصول مطرح نمی کنند که اگر مطرح شود خیلی منظم میشود.

پس اصل اشکال امام در تفاوت بین اعتبار و معتبَر است و نزاع هم لفظی نیست و با این ملاک المدخل کل اصول هم می شود. دراصول و کل مباحث الفاظ وضع به تنهایی کافی نیست که این اشکال آخوند را می پذیرم که جعل تمام کننده نیست اگر هم باشد تمام الموضوع نیست. که در حسن و قبح ذاتی این تمام الموضوع بودن را کار کردیم. که گفتیم ذاتی یعنی ملاک حسن و قبح در آن کامل وجود داشته باشد یعنی خود عدل و ظلم تمام الموضوع حکم عقلا هستند یعنی تمام ملاک اعتبار عقلا هستند و آخوند ملتفت به این شده است که وضع تمام الموضوع نیست چون خیلی از جاها یان وضع را داریم و این ارتباط را نداریم. و از همین جا شهید صدر بحث را برده است روی شرطی شدن ذهن و طبعی کردن دلالت. و نائینی هم رفته بود به بحث تکوینی که ثمره بحث ایشان این است که واضع خداوند است. که برهان ایشان تکوینیا ت است چون دلالت را تکوینی می داند و امام هم ناظر به تولید شهید صدر و نائینی و آخوند صحبت می کنند و عبارات آخوند مبنای تولید امام شده است. که بین وضع و موضوع خلط شده است.

هر مجعولی مستلزم جعل نیست یعنی جعل تمام الموضوع جعل عقلا نیست بلکه برخی چیزهای دیگر هم در آن مطرح است که در مناهج این بحث را آورده اند. ملاک پذیرش عقلا چیست؟

این بحث اشکال دیروز ما را دقیق تر می کند که هر عرفی ملاکات خاص خودش را می خواهد حال چگونه عرف امام صادق را باید به دست بیاوریم. که غرب به راحتی فرهنگ ملت ها را عوض می کند با تبلیغات و ... که ما در این زمینه خیلی منفعل هستیم چون فرهنگ خودمان، فرهنگ نشده است. قدرت ارائه نداریم و نمی توانیم جریان فرهنگی بسازیم.

تولید شهید صدر: آخوند می گوید: که رابطه بین اعتبار محض نیست. و شهید صدر می خواهد آن شیءمبهم را توضیح دهد که اگر اعتبار محض نیست پس ملاک چیست؟ که رفته است سراغ شرطی شدن ذهن. مظفر مؤانست را هم مطرح کرده است و امام هم مؤآنست را مطرح کرده است اما مؤانست بحث را حل نمی کند و جزءالعله است و مؤانست چگونه حاصل می شود که باز باید برویم سراغ ملاک عقلا.

جلسه ششم:

۸۹/ ۸ / ۱۷

اطراد:

ما در علامت بودن گیر می کردیم که از کثرت استعمال به حقیقت بودن می خواستیم برسیم و فرض هم بگیریم که خود این کثرت استعمال وضع ساز و حقیقت ساز نیست. حال اگر بخواهیم از کثرت استعمال به وضع برسیم در حالی که وضع تعینی هم همین بود در این جا گیر می کردیم و نمی توانستیم بگوییم که این مجازی است که کثیر الاستعمال است یا حقیقت موضوع له است لذا آقایان با این کثرت استعمال می خواهندکه می گویند وضع ساز است می خواهند وضع تعینی را درست کنند که وضع تعینی هم داخل در معانی حقیقی است و قبلا مجاز است و وضع تعیینی در آن انجام نشده است و برای اینکه مشخص شود که قطعاً با معنای حقیقی کار می کنیم هر کثرت استعمالی ما را به معنای حقیقی می رساند چه وضع تعیینی سابق داشته باشد و چه نداشته باشد.

اما آقای سبحانی می خواهند بگویند که ما در هر استعمالی در حقیقت یک حمل انجام می دهیم. کسی که می خواهد معنای حقیقی را پیدا کند می روید این حمل ها را پیدا کند مثلا انسان یک بار به زید حمل می شود و یک بار بر عمر و ... اما حمل انسان در همه این ها مشترک است و در ابتدا شاید فکر کند که مشترک لفظی است اما اگر دقیق شود می بیند که انسانی که به عمر حمل می شود از همان حیث هم به زید حمل می شود یعنی مدخل حمل را خصوصیات فردی زید و عمر را داخل در حمل نمی داند اما حیثیتی که لفظ انسان دارد با آن حمل می شود در همه این افراد است و وقتی که این استعمالات را بررسی کرد شاید به استعمال مجازی برخورد می کند که آن حیثیت در این معنا نیست مثلا انسان را برای گاو به کار می بریم و اینجا تشخیص می دهیم که این معنا، معنای مجازی است.

اگر بخواهیم منطقی تر کنیم:

در استعمالات اول ما حمل من صمیمه بود اما در حمل آخری حمل ما حمل بضمیمه است یعنی برای خود این نیست بلکه برای لوازم عرفی آ» است و آقای سبحانی می خواهند با این تحلیل اطراد را درست کنند و می گویند معنای اطراد شیوع است اما نه هر شیوع در استعمالی بلکه شیوعی که این حیثیت را تشخیص دهیم و ببینیم که این حمل رفت هاست روی آن حیثیت اما در معنای مجازی آن حیثیت نیست اگر این طور تحلیل کنیم دو ثمره دارد:

۱- تفکیک استعمال حقیقی از مجازی یعنی اطراد علامت حقیقت است اگر این شیوع باشد و اگر نباشد می شود مجازی
۲- مشترک لفظی و مشترک معنوی را هم درست م یکند یعنی اگر این را ندانیم فکر می کنیم که همه اینها مشترک لفظی هستند یا مشترک معنوی هستند.

در بحث اشتراک لفظی بثح در لفظ است اما در اشتراک معنوی بثح در معانی است اگر تعدد در وضع داشته باشیم می شود اشتراک لفظی اما اگر وحدت وضع داشته باشیم اما مصادیق و معانی متعدد باشند به تعدد مصادیق و استعمالات باشند می شود اشتراک معنوی. یعنی یک بار لفظ تعدد در وضع دارد و یک بار می گوییم که در تعدد در وضع ندارد اما تعدد در معنای آن به خاطر تعدد در مصادیق است.

پس اگر اطرادی به درد ما میخورد که اشتراک معنوی داشته باشیم اگر اشتراک لفظی داشته باشیم حیثیت واحد نداریم.

اگر وحدت معنا را در بیاوریم اطراد فایده دارد و اگر وحدت در نیاید نه مجاز آن حل می شود و نه مجاز آن.[۱]

جهشی در اطراد صورت گرفته است که کار را خراب کرده است. یعنی در همه این اطراد ها به تبادر نیاز داریم.

---

[۱] اگر وحدت هم در بیاید و بدانیم که مثلا در یک مورد این حیثیت نیست از کجا می دانیم که مجاز است یا کثرت استعمال؟

کثرت استعمال را مساوق با متبادر به ذهن شدن معنا کرده اند.

تفاوت حمل با اطراد چیست؟ ارتباط اطراد با تبادر چیست؟

جلسه هفتم:

۸۹/ ۸ / ۱۸

حمل و تبادر در اطراد چگونه است؟

اگر با کثرت استعمال خواستیم کار کنیم. گفتیم که نمی تواند کثرت استعمال علامیت داشته باشد مگر اینکه بر گردد به صحت حمل و عدم صحت سلب.

لذا گفتیم که اگر این کثرت استعمال به تبادر بر گردد و اگر نرسد در فضای خود کثرت استعمال باید به صحت حمل و عدم صحت سلب برسیم و در ابتدای بیان آقای سبحانی هم همین در می آید که حمل را مطرح کردند همین در می اید.

در نتیجه اگر بخواهیم در فضای کثرت استعمال کار کنیم یا باید با تبادر کار کنیم یا با صحت حمل و عدم صحت سلب کار کنیم.

در بحث مجاز حتی با فضای مشهور هم از لحاظ مصداقی ما تعدد پیدا کرده ایم یعنی مثلا لفظ ماه هم برای ماه واقعی صدق می کند و هم برای معشوقه ولو اینکه یکی حقیقی است و دیگری مجازی.

یعنی در جایی که مفهوم جزئی است ما کلی و مصداق درست کرده ایم و اگر ضمیمه کنیم به اینکه اصلا مفهوم جزئی نداریم.

اصول لفظیه:

در ابتدای بحث گفتیم که بعد از اینکه بحث وضع تمام شد دلالت تصوریه و تصدیقیه را مطحر کردند و از آنجا به بعد آقایان می خواهند در تخاطب عرفی الفاظ می گویند ما چگونه به مراد متکلم برسیم یا به عبارتی از مقام وضع خارج شدند و به فضا استعمال رفتند.

در وادی استعمال هم اولین بحث استعمال حقیقی و مجازی بود و اقایان گفتند که ما اگر شک کنیم که کدام معنا حقیقی و کدام معنا مجازی است گفتند که در علامات حقیقت کار ما را راه می اندازد.

در ادامه بحث می خواهند بگویند که ما بر فرض اینکه دانستیم که این معنا حقیقی است و این معنا مجازی است حال می خواهیم بدانیم که متکلم کدامیک را قصد کرده است یعنی مراد جدی او چیست؟

در ابتدا این بحث را مطرح کرده اند که یک بار با قرینه تشخیص می دهیم یا قرینه لفظیه یا مقامی خلاصه چیزی که ظن معتبر یا یقینی به ما می دهد که او این را اراده کرده است ما در اینجا علم به مراد متکلم پیدا کردیم یعنی در ابتدا احتمالات مختلف می دهیم و بعد علم پیدا می کنیم. که گفته اند این از بحث ما خارج است.

اما در جایی که شک کنیم در قصد معنای حقیقی یا مجازی؟ در این جا چه کار کنیم و انواع مجازات مختلف هم هست یعنی احتمالات متعدد هم برای معانی مجازی آن وجود دارد و مراد متکلم کدامیک از این حقیقت ها یا مجاز هاست. لذا یک بار شک بین معنای حقیقی و مجازی است و یک بار اگر مجازات متعدد باشند شک در همین مجازات و اگر حقیقت ها متعدد باشند شک در همین حقیقت ها که طبیعتاًما ابتدا باید برویم حقیقت ها را بررسی کنیم و بعد از آن سؤال کنیم این حقیقت خودش قصد شده بود یا مجازات آن.

پس اول تعدد حقائق و بعد تشخیص حقیقت و بعد این مجازات یا حقیقت و بعد هم مجازات متعدد.

خلاصه اینکه مراد متکلم عند الشک را چه کنیم؟

ما از هر جایی که دانستیم که مراد متکلم چیست دیگر کاری نداریم که مثلا بر گردیم که این معنا حقیقی است یا مجازی.

همه اینها مهم است در جایی که با قرینه کار می کند و قرینه چه مقامی باشد و چه لفظی و این سؤآل را هم ضمیمه کنید که این بحث اصولی است یا نه؟ در المدخل است یا نه؟

آقایان گفته اند که شک در معنای حقیقی یا اینکه معنای مجازی قصد شده است بحث اصول لفظیه را مطرح کرده اند.

شک در این جا شامل ظن هم می شود.

با همان سیر که گفتیم در علامات می خواهیم حقیقت را از مجاز تشخیص دهیم و بعد در اصول لفظیه می خواهیم مراد بین این دو را تشخیص دهیم (آقایان با این سیر ورود کرده اند)

مورد اول: اصاله الحقیقت

اگر شک کردید که متکلم معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی. آقایان می گویند اصل در این است که معنای حقیقی را اراده کرد ه است:که دراین جا دو فرض است:

۱- معنای حقیقی را می دانم که مشکلی نسیت
۲- اگر نمی دانم باید بر گردم به علامات حقیقت و مجاز

آقایان می خواستند به این مراد برسند به مراد متکلم لذا اول گفتند که معنای حقیقی را از مجازی تشخیص دهیم و در این جا می گوییم اگر شک کردید معنای حقیقی مراد است یا مجازی می گوییم معنای حقیقی مراد است.

می خواهیم بگوییم که آقایان وقتی که علامات را بحث می کردند به این حواسشان بود که اصالت الحقیقه را فرض کرده بودند و بعد می آمدند علامات را مطرح می کردند چون اصالت الحقیقه را می دانستند. می خواهیم آن سیر درست شود که علامات جایگاهش کجاست و چقدر از کار را درست می کند؟

پس اگر شک کردیم که معنای حقیقی اراده شده است یا معنای مجازی گفته اند اصل این است که معنای حقیقی را اراده کرده باشد. حال چرا اصل این است؟

چون معنای حقیقی،متبادر است چون اولین چیزی که به ذهن می آید معنای حقیقی است. یعنی شک کردیم که معنای حقیقی اراده شده است یا معنای مجازی. که در این جا می گویند اصل این است که حقیقی اراده شده است. حال می گوییم چرا اصل این است؟ می گویند چون عرف مخاطب ما تبادر به ذهن او حقیقی است و اگر بخواهم او را به معنای مجازی بر گردانم نیاز به قرینه دارد حال که قرینه می خواهد و من قرینه نیاوردم مخاطب در همان متبادر اولی باقی می ماند. در این جا همان سوال مطرح می شود که تبادر چقدر کار را درست می کند (هم قبل از اصول لفظیه و هم بعد از اصول لفظیه) [۱]

آقایان با فضای حقیقی و مجازی ورود کردند که مثلا آقای سبحانی در ابتدا می گوید « الشکّ فی مراد المتکلّم بعد العلم بالمعنی الموضوع له» لذا فضای اصول لفظیه در جایی است که ما می دانیم معنای حقیقی چیست و معنای مجازی چیست؟ با این فضا وارد می شود و ما میخواهیم ببینیم که این مبتدایشان است و آیا خبرشان را تعمیم داده اند یا نه همین را کار کرده اند؟

آیا این اصل چیزی جز همان تبادر است یا نه؟

آیا می توان حیطه اصالت الحقیقت را تنگ تر کرد یا نه؟

اگر این طور کار کنیم اگر کسی در آنجا تبادر را خراب کرد همه این ها هم خراب می شود. و مبنایی خراب می شود.

---

[۱] آیا نمی توان بدون تبادر کار کرد یعنی بگوییم اصل عقلائی این است که اگر بخواهند در معنای مجازی کار کنند قرینه می گذارند.حال اگر قرینه نگذارند معلوم می شود که مرادشان همان معنای حقیقی است؟

خیلی از اصولیین تبادر را خراب کرده اند امادر این جا با اصالت الحقیقه کار کرده است.

این اصل بناء عقلا است حال بایید ببینیم که ریشه این بناء عقلا چیست؟ چرااین اصل درست شده است؟ مشهورات انـد؟ قـرارداد هسـتند؟ که یک مقداری تفکیک حقیقت از اعتبار درست می شود.

مورد دوم: اصاله العموم

یک لفظی داریم که در یک معنای عامی می تواند به کار رود و ما در این جا شک می کنیم که آن معنای عام قصد شده است یـا نـه یعنـی شک می کنیم آیا این معنای عام، مخصص هم دارد یا نه؟

آقایان می گویند در این حالت به عموم تمسک کنید حال چرا عموم را بگیریم؟می گویند چون موضوع له آن عام است باز تبادر می شود بـا همان سیستم . که همه این ها می شوند مصادیق اصالت الحقیقه .

و علت اینکه اینها را جدا آوردند این است که این ها استقراءجاهای مختلف اصول اسـت. یعنـی مـثلا در مطلـق و مقیـد گفتـه انـد اصـالت الإطلاق و بعد گفته اند که از این بحث کنیم ببینیم که این چیست؟ که در این جا باید ببینیم آیا اینها اصولی هستند یا نه؟

مورد سوم: اصالۀ الإطلاق

هنگامی که لفظ مطلقی در کلام ذکر شود یعنی قید در کنار آن نمی آید و ما شک می کنیم که این مطلـق اراده شـده اسـت یـا قیـدی در کنار این آمده است و به ما نرسیده است. یعنی مولا قید زد و به ما نرسید یا اینکه مولا اصلا قید زده است یا نه؟

یعنی هر دو احتمال است یا اینکه مولا قید زده است یا نه؟ و فرض دوم این است که قید داشت و به ما نرسید.

و هر دو احتمال داخل است یعنی اصلا ممکن است مولا قید نگذاشته است و ممکن است مولا قید گذاشته است و به ما نرسیده اسـت و مـا اصلا نمی دانیم.

یعنی من علم ندارم به صدور قرینه که اعم از احتمالات است.

در جایی که مولا قرینه نگذاشته است یک احتجاج علیه مولا است که چرا شما طبق بناءعقلا عمل نکردید و قرینه نصـب نکردیـد؟ ولـی در جایی که قرینه گذاشت و در رساندن قرینه مقصر نبود این احتجاج علیه مولا را نداریم. اما بنائ عقلا واحد است.

ما در روایت با کدام کار می کنیم:

اگر گفتیم که مولا حکیم است همیشه با دومی کار می کنیم یعنی در جایی که مولا قرینه گذاشته است اما به دست ما نرسیده است.

جلسه هشتم:

بحثمان در اصول لفظیه بود که غایت الفاظ تفهیم و تفاهم عرفی را مطرح کرده اند و یک بار قبل از اسـتعمال در مقـام وضـع مطحـر کـرده بوند و که در واقع بحثشان در منشأ این بود و بعد از بحث وضع در مقام استعمال رفتند که بحـث دلالـت پـیش آمـد و در دلالـت تصـوری شرطش همین بود که ما علم به لغت داشته باشیم که خیلی شبیه به مقام وضع بـود. منتهـا در مقـام بعـد در اسـتعمال رفتنـد کـه دلالـت تصدیقی بود که علاوه بر علم به وضع علم به اراده متکلم هم شرط است که می خواهیم به مراد متکلم برسیم که دو مقام است:

یکبار حیث سامع و یک بار هم حیث متکلم.

از طرف سامع که نگاه کنیم ما در دو مقام شک می کنیم یک بار تشخیص دادن معنای موضوع له بـود کـه عمـده آن تبـادر بـود کـه بایـد ببینیم که از طرف متکلم است یا از طرف سامع و دلالت تصوریه است یا تصدیقیه است؟ مرحله بعد کـه سـامع یـا مـتکلم علـم بـه معنـای حقیقی از مجازی پیدا کردند می خواهند ببینند که متکلم کدام را قصد کرده است که غایت تفهیم و تفاهم در اینجا مطـرح مـی شـود کـه یک سری اصولی را در این جا مطرح کرده اند اصول عقلائی است که هنگام شک باید به اینها رجوع کرد که اولین آنها االصالت الحقیقه است یعنی بعد از اینکه دانستیم که معنای حقیقی و مجازی چیست می خواهیم ببینیم که متکلم کدام را اراده کرده است؟ کـه اشـکالی داشـت

که گفتیم: چرا بناء عقلا با این اصل کار می کند؟که به خاطر تبادر است همانی که در دلالت تصوریه هم با آن کار می کردیم ووقتی که لفظ را می شنویم ذهن منتقل می شود به معنای حقیقی لذا اگر بخواهیم معنای مجازی اراده کنیم باید قرینه ای بیاوریم یعنی با این اصل عقلائی باری را بر دوش متکلم می گذاریم که اگر خواستید غیر از معنای حقیقی را اراده کنید باید قرینه صارفه را بیاورید.

مورد بعدی:شک در عموم و تخصیص است.

اگر شک کنیم که از عموم معنای عامش اراده شده است یا مخصص دارد؟ در این جا اصالت با عموم است که اگر عموم را این طور تعریف کنیم که یک لفظی داشته باشیم که دلالت بر عموم داشته باشد گفته اند اصالت با عموم است که گفتیم بازگشت این بحث هم به اصالت حقیقیت است که بازگشت آن هم به تبادر بود.

۳۸ دقیقه مانده

مورد سوم: اطلاق و تقیید

در اصول یک بحث مهمی به نام اطلاق و تقیید داریم که تفاوت آن با عام و خاص است

اگر ما گفتیم که یک لفظی را در کلام به کار ببریم به صورتی که هیچ قیدی به آن اضافه نکنیم دراین جا لفظ مطلق اراده شده است اما اگر خواستیم به این لفظ قیدی اضافه کنیم می شود تقیید.

تفاوت آن با عام و خاص:

در عام ما یک لفظی داریم که دلالت بر عموم و شمول است و قوام عام بر این است که لفظ ما بر موارد متعددی صدق کندو ما بحث می کنیم که شما عام اراد کردید یا تخصیص زدید خلاصه اینکه افراد می خواهد. طبیعتاً در وضع خود لفظ این عمومیت اراده شده باشد.

اما هر لفظی می تواند مطلق باشد و قید مصادیق ندارد و هر گاه خود این معنا را در موضوع حکم قرار دهیم یا در موضوع تکلیف قرار دهیم بدون اینکه هیچ قیدی را اضافه کنیم می شود مطلق اما اگر خواستیم که قیدی به آن اضافه کنیم یا با قرینه لفظی مثل صفت و اضافه یا قرینه مقامی به آن اضافه می کنیم

لذا فارق بین عموم و اطلاق در این است که تعدد مصادیق در عام است اما زید هم می تواند مطلق به کار رود.

اگر ما شک کنیم در اراده جدی متکلم که لفظ در معنای مطلق خودش ب کار رفته است یا قیدی خورده است در این جا هم می گویند اصل بر اطلاق است. که با تحلیلی که در اصالت عموم ارائه کردیم باز این هم همان طور می شود که ما وقتی که لفظی را برای معنا وضع کردیم مطلق وضع می کنیم و می تواند در مقام استعمال می تواند مطلق اراده شود و م یتواند با قید اراده شود که اگر این طور تحلیل کردیم باز بازگشت اصاله الإطلاق هم به اصاله الحقیقه خواهد بود. و بازگش آ» هم به تبادر است و دوباره این سؤال می شود که تبادر تا کجا م یتواند ما را جلو ببرد؟ صرف علامت است یا در تشخیص اراده هم تأثیر دارد یا حتی جلو تر هم می تواند ببرد.

در این جا هم شک بدوی است.

تبادر هم دو اشکال داشت: که یکی دور بود و دیگری زمان بود که گفتیم تبادر زمان ما یا تبادر زمان معصوم؟

مورد چهارم: عدم تقدیر

در کلام وقتی که کار می کنیم با همین الفاظی است که به ما رسیده کار می کنیم اما اگر شک کنیم که متکلم لفظی را گفته است و به ما نرسیده است یا متکلم در تقدیر گرفته است یا نه؟

در این جا هم اگر شک کنیم که کلمه ای از متکلم صادر شده است یا کلمه ای در طول تاریخ حذف شده است مثلا، در این جا هم می گویند اصالت با عدم تقدیر است.

نکته ای که در این جا است این است که اصولیین می خواسته اند بقیه اصول لفظیه را هم به این بر گردانند علتش این است که در خود اصالت الحقیقه همنی است یعنی اصالت الحقیقه گفتیم که هم گردن متکلم چیزی می گذارد و هم گردن مخاطب. از طرف مخاطب که بحث می کردیم گفتیم که ذهن او مستقیم با تبادر می روید سراغ معنای حقیقی برای برگرداندن به معنای مجازی نیاز به قرینه دارد اما اگر از طرف متکلم نگاه کنیم وقتی معنای حقیقی را قصد می کند نیازی به قرینه ندارد اما اگر بخواهد معنای مجازی را قصد کند باید قرینه صارفه ارائه کند یعنی باری را روی دوش متکلم گذاشته ایم و آقایان خواسته اند که از طرف متکلم نگاه کنند و گفته اند که اگر متکلم غیر از معنای موضوع له را قصد کرده باشد لازم است که قرینه اقامه کند و اگر قرینه اقامه نکرده باشد و الزام اینکه متکلم باید قرینه ای را اقامه کند باعث می شود که وقتی مخاطب ببیند که در کلام قرینه ای نیست حمل کند که پس قرینه ای نبوده نه اینکه بوده و به دست من نرسیده است.

پس آقایانی که خواسته اند اصول لفظیه را به اصالت عدم قرینه بر گردانند می خواهند از طرف متکلم به بحث نگاه کنند که گفتیم که در مقام اصول لفظیه آیا می توان از طرف متکلم به بحث نگا ه کرد یا نه؟

قدما اصل های دیگری را هم اضافه می کردند مثل اصالت عدم اشتراک.

۲۵ دقیقه مانده.

بعداً باید بررسی کنیم که مدخلیت این بحث عام و خاص در مباحث الفاظ چقدر است و مدخلیت اصول لفظیه چقدر است؟و تفاوت عام و خاص با اصالت العموم چیست؟و همین طور در مورد اطلاق.

مورد پنجم: اصالت الظهور

وقتی شما شک می کنیند که یک لفظ ظاهر در معنایی است و شما شک می کنید که این لفظ در کدام معنا اخذ شده است می گویند اصلالت با ظهور است یعنی آن معنایی که ظهورش بیشتر است یا آن معنایی که ظهور دارد در مقابل آن چیزی که اصلاًظهور ندارد.

باید هم تفاوت آن را با تبادر و ... را بررسی کنیم و هم در منشأ این ها بحث کرد از جهت تعریف وضعی که گفتیم که با مبنای آخوند شروع کردیم به توضیح دادن که مبنای آخوند یک ارتباطی بین لفظ و معنا کار داریم که اگر این ارتباط باشد کافی است که هم شامل وضع تعیینی و هم وضع تعینی و هم مجاز میشد لذا مجاز در تعریف داخل می شد.

اما بقیه راه را آخوند مثل بقیه رفته است و ما می خواهیم ببینیم که ارتباط بحث هایی که در تعریف وضع داشتیم با این بحث ها چگونه است مثلا کسی که وضع را مثل آخوند تعریف می کند با یا کسانی که جعل التخصیص معنا کرده اند و در معانی مجازی قائل به وضع تعینی شده اند رابطه بحث ظهور با بحث های قبلی چیست و با تبادر چه تفاوتی دارد.

اگر اینها را درست بررسی کنیم متوجه می شویم بازگشت بقیه اصول هم به همین بحث اصالةالظهور است که ما در حجت هم می خواهیم حجیت ظهور را بحث کنیم

در المدخل گفتیم که حجیت ظهور و حجیت امر را در مباحث حجت بحث کرده اند و الفاظ را گفتیم که صغرای حجیت ظهور است یعنی می خواهیم بگوییم که حجیت الفاظ با ظهور آنها می باشد.

اما یک نتکه ای باید دقت شود که ظهور اعم از لفظ است که اگر خواستیم حجیت همه الفاظ را به ظهور بر گردانیم ظهور اعم از اللفاظ می شود همه قرینه های مقامی و ... را هم باید درست کنیم لذا چرا صغریات را فقط مباحث الفاظ کردید.

ظهورات عرفیه فقط در الفاظ نیست بلکه خیلی مفصل تر است مثل اینکه فلعل امام را حجت کنم و ظهور فعل امام برای من حجت است وقتی می گوییم تقریر امام را می خواهم حجت کنم سکوت امام برای من ظهوری دارد و من هم با همان ظهور کار می کنم و فهم تقریر امام با همین ظهور حجت است کما اینکه قول امام هم همین طور است پس فعل و قول و تقریر امام هر سه با حجیت ظهور درست می شود.

دلالت اشاره امام به وجوب مانند دلالت لفظ امام به وجوب است.

جلسه نهم:

۸۹/ ۸ / ۲۵

کسانی که خواسته اند بگویند همه این اصول بازگشت به اصالت عدم قرینه هستند در فضای متکلم بحث می کنند چون اصول طرفینی است یعنی این اصالت ها را می خواهند هم از طرف متکلم درست کنند و هم از طرف مخاطب. چون این ها یک قاعده عرفی و عقلائی است که هم متکلم را و هم مخاطب را ملزم می کند و از طرف بیان می رود سراغ متکلم و از طرف فهم می رود سراغ مخاطب. اگر ما بخواهیم تفهیم و تفاهم داشته باشیم می گوییم مثلا آقای مخاطب شما باید این کار را بکنید و اقای متکلم شما هم باید این کار را بکنید لذا می گویند که متکلم باید این را بیاورد و از نگفتنش عدم قصد را می فهمیم به خاطر همان قاعده عقلائی الزامی به آوردن داشت حال که نیاورده ا ست معلوم می شود که قصد نداشته است. اصل این الزام بر می گردد به متکلم ولو اینکه ته مطاف ما بر می گردیم به مخاطب. که در بقیه ممکن است یان را بر گردانیم و ممکن است بر نگردانیم اما در بقیه آنها را بر نگردانیم یعنی در بحث توجه نکنیم و اگر ناظر به حیث متکلم هم نباشیم بحث شکل می گیرد اما در اصالت عدم قرینه و عدم نقل چون قرینه اقامه کردن و در تقدیر گرفتن، فعل خود متکلم است خود ناحیه موضوعش فعل متکلم خوابیده است اما در بقیه می توان فقط با فضای مخاطب کار کرد لذا می گویند در حقیقت همه اینها بر می گردد به این. چون در همه اینها فعل متکلم می باشد و این فضای متکلم را می خواهند تسری دهند به بقیه و مثلا در اصالت الحقیقه به این ملتفت نبوده اند یا مثلا در اصالت الظهور به این ملتفت نبوده اند اما در اصالت عدم قرینه که رفتند دیدند همه این ها بازگشتش به این اصالت عدم قرینه ای هست که این در فضای متکلم است.

اصالت عدم قرینه را اقایان خواسته اند بگویند که استصحاب است یعنی گفته اند در اول عدم بود و بعد شک می کنیم که چیزی آمد یا نه می گویند که اصل این است که نیامده باشد. و مفصل در ذیل استصحاب این را بحث کرده اند.

و آیا این درست است یا نه؟ که جای خودش بحث دارد.

این را ضمیمه کنید به نکته ای که از شیخ نقل کردیم که شیخ بحث ظهورات را درست می کرد یعنی فهم الآن را چگونه شیخ به زمان امام صادق و امام باقر می برد که می گفتند استصحاب قهقرائی بود. بر خلاف استصحاب عادی است.

در آنجا همه به شیخ خندیده اند در حالی که در فضای آقایان بهترین حرف، همین حرف شیخ است و خودشان هم با این کار می کنند. و اما در مباحث الفاظ خودشان با این دارند کار می کنند و چاره ای ندارند که کار نکنند. در حالی که حجتی که شیخ در آنجا می گوید حجت شرعی نبود و با لا تنقض الیقین بالشک کاری نداشت. و استصحاب او مجاز دارد اما آقایان به اینها توجه نکرده اند.

۳۹ دقیقه مانده است.

حقیقت شرعیه:

جلسه اول:

۸۹/ ۸/ ۳۰

آیا همه اصل ها به اصالةالظهور بر می گردد یا نه؟ آیا ما با اصالت الحقیقه کار می کنیم یا نه؟

ما در این بحث با کدام فضا کار می کنیم در دلالت تصوریه یا دلالت تصدیقیه نوع اول یا نوع دوم؟

مشهور در دلالت تصوریه کار می کردند اما ما مثلا در تبادر تا آخر می رفتیم حال آیا می توانیم بگوییم که تبادری که آنها می گویند با تبادری که ما گفتیم تفاوت دارد یا نه؟

نمی خواهیم بگوییم مشترک لفظی است بلکه مشترک معنوی است اما انسباق معنایی که ما مطرح می کردیم با انسباق معنایی که أنها می گویند خیلی فرق دارد با این تفاوت که تبادر ما در معنای مجازی هم می برد که وقتی که در معنای مجازی می بریم با اصالةالظهور یکی میشود.

نکته: آقایان گفتند که استصحاب قهقرایی شیخ استصحاب است اما برعکس یعنی یقین فعلی است اما شک سابق. و بعد هم حرف آنرا رد کردند که چگونه«لا تنقض الیقین بالشک» این را درست می کند؟

آنها به شیخ اشکال کردند اما در تبادر گفتیم که نا خود آگاه همه آنها با همین کار می کنند.

ما گفتیم که حرف شما هم همان کلام شیخ است یعنی به عنوان یک اصل عقلائی است و حجت عقلائی است نه حجت شرعی و نمی خواهد با «لا تنقض الیقین بالشک» آنرا درست کنید. بلکه یک بحث عقلائی است که می رود در بحث ظهورات.

اما اگر کسی به هر دلیل این را قبول نکرد(به هر دلیل مثلا آنرا عقلائی ندانست) آیا می تواند با فضای تبادر اصاله الظهور کار کند و روایت را بفهمد؟ یا نه؟

الأمر الثامن:

جلسه گذشته یک اشاره هم به این مطلب کردیم که گفتیم آقایان در فضای اصول لفظیه علاوه بر اینکه اصاله العموم و ظهور و ... را مطرح می کردند بحث هایی مانند اصالت عدم اشتراک و عدم نقل اما چون این دو را دیدند که همه به اصالت ظهور بر می گردد آنرا حذف کردند.

موضوع اصول لفظیه شک بود:که اگر شک کنیم که این لفظ مشترک است یا نه؟که آقایان می گفتند نه مشترک نیست یا شک می کردیم که این نقل داده شده به یک معنای دیگری یا نه؟ می گفتند نه نقل داده نشده است.

نقل و اشتراک و ... اثبات می خواهد حال که اثبات نشده است پس نیست یعنی استصحاب عدم ازلی را مطرح می کردند که می گفتند از ازل که نقل نبوده اما حال که شک می کنیم نقل شده است یا نه می گفتند پس نقل نیست. یعنی طبق استصحاب عدم ازلی نقل نیست. که باید ببینیم استصحاب عدمیات را می گیرد یا نه؟ که همان بحث اصالت عدم قرینه و اصالت عدم تقدیر هم به همین بر می گردد. البته عدم اشتراک و عدم نقل هم هست.

که بحث های اینها هم با استصحاب خیلی خلط شده است که آیا اینها یکی است یا نه؟ یعنی استصحاب شرعی هم می تواند اینها را درست کند یانهٔ؟

اما کسانی ما نند شیخ و اینها این بحث را ازذیل اصول لفظیه خارج کرده اند یعنی اشتراک و ترادف را چون یک بحث مبتلا به بوده است و زیاد بوده است آنرا جدا کرده اند.

عمده این بحثهایی را که میخواهیم بخوانیم در مشاورات بحث مشترک در منطق در تقسیمات لفظ واحد اینها را گفتیم.

تعریف:

تعریف مشترک:

بحث در مقام وضع است که آقایان میخواهند بگویند که در مقام وضع یا لفظ وضع شده است برای یک معنا که به آن مختص می گویند یا وضع شده است برای چند معنا یا تعیینی یا تعینی (مقام وضع که می گوییم هر دو را درست می کند فارق آنها این است که وضع تعیینی مسبوق به استعمال است اما وضع تعیّنی لاحق بر استعمال است منتها کثرت استعمال که اطراد ساز است) پس وضع تعینی آقایان میخواهند اینجا بیاورند.

پس چه به وضع تعیینی یا تعینی اگر در مقام وضع اگر لفظ چند موضوع له داشته باشد یعنی برای جند معنا مستقلا وضع شده باشد بدون اینکه سبق و لحوقی در آنها لحاظ شده باشد(که باید ببینیم که در وضع تعیّنی می شود سبق و لحوق لحاظ نشود یانه؟ یعنی همانی که مظفر می گفتند که وضع تعیّنی درست نمی شود الا به نقل تعیّنی) پس اگر سبق ولحوق لحاظ نشده باشد بین این وضع ها آقایان می گفتند که می شود مشترک، به وضع تعیینی یا به وضع تعیّنی.

که سؤآل ما این بود که آیا به وضع تعینی می شود مشترک تعیّنی داشت که این می شود مسبوق به استعمال و سبقو لحوق در آن می َآید لذا مظفر می گفتند ما مشترک تعینی نمی توانیم داشته باشیم بلکه وضع ها باید منقول تعیّنی باشد وهمه وضع های تعیّنی ما منقول تعیّنی هستند با همان سیستمی که در منطق گفتیم که استعمال نیاز به صحت استعمال دارد و صحت استعمال هم در یک معنای غیر موضوع له مجاز نیاز دارد و مجاز صحت استعمال دارد بعد به استعمال می رسیم و بعد هم کثرت استعمال و در آخر هم اطراد می شود که بعد می شود وضع تعیّنی.

همه را سر منقول تعیّنی پیاده می کرد.

پس اگر سبق و لحوق لحاظ نشده باشد و چند تا وضع داشته باشیم برای چند معنای مختلف این لفظ ما می شود لفظ مشترک.

در مقابل هم منقول و مختص و مرتجل بود.

آقایان در فضای اصول این دو اصطلاح را برخی جاها با هم خلط کرده اند و شاید هم بتوان گفت سه اصطلاح.

یک اصطلاح همین مشترکی که در اینجا مطرح کردیم که در منطق هم خوانده شده است و یک اصطلاح هم در فضای اصول گاهی با آن برخودر می کنیم اعم از منقول و مرتجل و مشترک است یعنی همین که یک لفظ چند معنا داشته باشد که منقول و مرتجل هم داخل شود.

حال می خواهیم ببینیم که اشکال مظفر وارد است یا نه؟

اگر گفتیم که با مشترک اعم داریم کار می کنیم اشکال مظفر وارد نیست. از همین جا جوابی را که به اشکال به مظفر داده اند هم غلط بودن آن معلوم می شود یعنی اصل اشکال و جواب به اشکال در فضای مظفر درست نیست. چون اینها خلط بین دو اصطلاح کرده اند یعنی در ابتدا مشترک را مشترک در منطق گرفته اند و بعد گفته اند که مشترک که نمی تواند وضع تعیّنی داشته باشد پس حتماً منقول است این در حالی است که منقول از همان اول داخل در مشترک بود یعنی آقایان که می گویند مشترک تعیّنی است خودشان هم می دانند که این مشترک تعیّنی درست نمی شود مگر به نقل تعیّنی.

اما جوابی که ما به مظفر دادیم چه بود؟

یعنی جواب ما هم هر چه بود مربوط به این بحثها نیست یعنی ما توجه داشتیم که مشترک اعم از منقول و مرتجل است اما در عین حال به مظفر جواب می دادیم که لازم نیست که مشترک تعیّنی حتماً منقول تعیّنی باشد یعنی می تواند سبق و لحوق اصلا لحاظ نشود. بعضی

جاها سبق و لحوق لحاظ می شود، که می شود منقول تعیّنی که این هم مشترک است در فضای اصول. و می تواند برخی جاها اصلا سبق و لحوق اصلا لحاظ نشود حد اقل با سیستم مظفر.

یک اصطلاح سومی هم هست که مطلقا در مقابل مختص است یعنی هم حقیقت و هم مجاز همه اینها را می گیرد که در منطق این را هم داشتیم. که در بحث شروط تعریف که می گفتند به الفاظ مشترک نیاز نداشته باشد که گفتیم مجاز و حقیقت و منقول و مرتجل و مشترک منطقی را شامل می شود، البته در بحث مغالطه هم گفتیم که اشتراک لفظی در مغالطه اعم از همه تعدد معانی است نه فقط تعدد معنای موضوع له است.

این نکته ای را که گفتیم خیلی اصولی نیست و در منطق خوانده شده بود اما نکته بعدی که اصولیین می خواهند در اینجا به آن اشاره کنند این است که مشترک با آن تعریفی را که ارائه دادیم(که یک لفظ جند معنای موضوع له داشته باشد) می گویند این خلاف غایت وضع است و غایت وضع تفهیم و تفاهم عرفی است این اشتراک لفظی به معنای دوم خلاف غایت عقلائی وضع الفاظ است چون غایت تفهیم و تفاهم بود حال اگر لفظی را برای جند معنا وضع کردیم این مانع تفهیم و تفاهم عرفی است. هیمن که کار را سخت می کند خلاف غایت عقلائی است.

اما کدام وضع؟

اما همین یک جمله را که این خلاف غایت عقلائی است آقایان در بحث های مختلف آنرا ردّ کرده اند. و نقد آن هم روشن است. اما باید ببینیم که نقد منصفانه چیست و از چه دیدی نقد کرده اند و آیا توانسته اند نظام فکری این آقایان را تشخیص دهند و آنرا نقد کنند؟

با توجه به بحثهای قبلی می گوییم کسی می تواند این جمله را بگوید که اولاً وضع را تعیینی بداند و ثانیاً واضع را هم واحد بداند. که اگر این طور باشد اشکال در نظام ایشان پا می گیرد که مرحوم نائینی این نظام را داشتند.

و ایشان رابطه لفظ و معنا را چگونه می دانست؟! به وسیله ربط حقیقی و تکوینی.

لذا خیلی روشن است که ایشان مجبور است که بگوید مشترک لفظی نداریم. اگر ربط حقیقی شد و واضع هم واضع واحد شد که تکویناً این رابطه لفظ و معنا را جعل می کند نتیجه آن هم می شود که وضع مشترک لفظی نداشته باشیم.

اما سؤآل:مرحوم نائینی می تواند بگوید خلاف غایت عقلائی از وضع است؟

ج) این نشان می دهد که خارج از سیستم صحبت می کند. یعنی اگر بحث را برد سر غایت عقلائی و اعتباریات با آنکه وضع را حقیقی و تکوینی می داند نمی سازد. و این نقد منصفانه است که اول بحث شما با این جای بحث سازگار نیست.

حد وسط اصلی ایشان هم مشکل ایجاد می کرد تعدد معنا بود که ما در اینجا یک اشکال مبنایی داریم و یک اشکال بنایی:

اشکال بنایی:اگر تعدد معنا را مطرح می کنید مگر همین تعدد معنا در مجاز نیست؟ یعنی در اشتراک لفظی معنای سوم که اگر ملاک شماتعدد معنا باشد در مجاز هم هست. و علت اینکه بحث را روی مجاز می بریم این است که مجاز وضعیتش از مشترک لفظی خیلی روشن تر است.

چون مجاز به خاطر عرفی تر بودنش قابل انکار نیست حتی در جایی که ربط حقیقی را درست می کند مجاز را هم درست می کند. به خاطر همین اشکال بنایی را می بریم سر مجاز که همین حد وسط در مجاز هم هست چرا مجاز را ردّ نمی کنید می گوییم مجاز برایشان بدیهی است(بدیهی در فضای مشهورات که می شود کالبدیهی)

اشکال مبنایی:

باز کأنّ یک اشکال بنایی و مبنایی درست می شود:

یک بار این را بگوییم که چه کسی گفته که واضع واحد است مخصوصاً اگر وضع تعیّنی را ههم وسط بیاوریم روشن تر می شود همان طور که گفتیم اگر مجاز را بیاوریم مسأله روشن تر می شود. حال مسأله واضع هم اگر در فضای وضع تعیینی باشیم یک جور صحبت می کنیم و گفتیم که لازم نیست که واضع واحد باشد همین تحلیل زبان شناسی را که آقای سبحانی هم اشاره کردند که قبائلی بودند و هر قبیله ای برای خودش وضع می کرد و معاجم رفتند و آنرا جمع کردند. و طبیعتاً این بحث ها پیش امد. واضع وضع تعیینی واحد نیست.

یک بار هم وضع تعیّنی را مطرح می کنیم که به قول خودتان می گوییم وضع تعیّنی واضع ندارد (باز وضع تعیّنی به منزله مجاز در بحث قبل است که قضیه آن روشن است واضع ندارد و غایت عقلائی در آن لحاظ نشده است و اختصاص است نه تخصیص)

اما یک اشکال دیگر هم داشتیم که گویا مبنایی تر بود:

اگر واضع واحد هم باشد باز اشکال ندارد چون خود تعدد معنای موضوع له خیلی از اوقات به خاطر غایات عقلائی متعددی دارد لذا می تواند لفظی را برای معانی متعددی داشته باشد به خصوص در فضای جدل.

همین پیچاندن طرف که می گویید خلاف قاعده وضع است می گوییم بلکه خیلی جاها همین پیچاندن ملاک قاعده وضع است. ایشان می خواهد بگوید که چون باعث نفهمیدن کلام می شود لذا خلاف قاعده است اما ما میخواهیم بگوییم همین نفهمیدن کلام خودش غایت عقلائی وضع است.

و غایت های عقلائی ای که راحت تر از این است مثل شعر و قافیه و ...

پس برای جواب به ایشان باید این سیر را طی کرد. که البته ایشان در سیستم خودشان دقیق تر است. اما برخی از اقایان ممکن است واضع را هم واحد ندانند و این اشکال را مطرح کنند.

حد وسط ترادف هم همین است که چند لفظ داریم برای یک معنا.

البته بحثها شلوغ است و باید با بحثهای منطق به خصوص با توجه به این نکته که فرق حقیقت و مجاز را بردیم یک بار در فضای استعمال و یک بار بردیم در فضای وضع که دوباره وضع تعیّنی می رود در فضا استعمال.

همین سه اصطلاح مشترک خیلی به ما کمک می کند برای جمع کردن بحث.

جلسه دوم:

۸۹/ ۹/ ۱

نکته: گیر اصلی ما در دلالت وضعی این است که اعتباریات چگونه ریشه حقیقی دارند و چگونه اثر حقیقی دارند؟ وقتی نیست چگونه اثر حقیقی می گذارد؟ که در همین زمینه گفتیم چرا علامه مقاله شش را این طور شروع کرده است و علتش این بود که پرکاربردترین اعتباریات عقلائی برای ما خیلی بدیهی است و اگر از این جا شروع کنیم سیستم حل می شود و محفوف به حقیقت بودن را هم درست می شود.

بحثمان در این بود که آیا اشتراک امکان دارد یا نه؟ که گفتند چون واقع شده است لذا ادل الدلیل است که ما گفتیم این واقع شدن برای کی هست؟

س) آیا حد وسط آقایان برای مشترک لفظی شامل مجاز هم می شود یا نه؟

ج) حد وسط آنها این بود که می گفتند خلاف غایت عرف عقلائی در وضع است یعنی بحثشان در مقام وضع بود حال در این فضا مجاز داخل است یا نه؟ که می گوییم آنها ملتفت به مجاز نیستند بلکه فقط بحث را روی وضع به معنای تخصیص برده اند که وضع تعیّنی را هم به سختی داخل می کنیم اما در مجاز نباید ورود کرد.

اما ما که میگوییم وضع، مراد وضع آخوند است که مجاز را هم داخل می کند.

س) موقع حقیقت و مجاز استعمال است یا وضع؟ (بحث وضع را هم برای همین مطرح کردیم، در تقسیم منطق نکاتی را گفتیم. و دو فضا بودن وضع و استعمالش معلوم شود). یعنی در همه منقول و مشترک و ... باز استعمال مجازی مطرح است.

قرینه:

بعد از این بحث ها ایشان نکته ای را در مورد قرینه مطرح می نمایند.

نکته ای در مورد قرینه چه مقامی و چه مقالی باید توجه داشت که ما با ظهور قرینه کار می کنیم یعنی ما در قرینه هم با ظهورات کار می کنیم یعنی هر لفظی که به کار می رودد این ها ظهورات را درست می کند برای ما اما زمانی که ظهور قرینه را ملحق به ظهور لفظ می کنید یک «اظهریت» درست می شود مثلا یک نصی داریم که مدلول صد درصد است اما از همین ۹۹ درصد تا ۵۰ درصد که تصویر برفکی می شود ظهورات را درست می کند.

یعنی می خواهیم بگوییم در ظهورات هم تشکیک داریم و همین تشکیک در ظهورات هم ما در حقیقیت زمانی که قرینه داریم (چه متصل و چه منفصل و چه مقامی و ..) این قرینه ها ظهوری دارند که این ظهور به ظهور لفظ کمک می کند یعنی ظهور لفظ اظهر می شود یعنی تعارض پیدا می شود بین اظهر و ظاهر یا اظهر و غیر ظاهر. یعنی عرف با این اظهر ها هم کار میکند. لذا از تعدد قرینه نباید ترسید و همه قرائن باعث می شود که تفهیم و تفاهم راحت تر صورت بگیرد. لذا در مشترک لفظی انسان نمی داند که به کدام سمت برود اما زمانی که قرینه بیاید ما را به معنای مقصود می برد.

که ما قرینه صارفه و معینه داریم و اگر مجازات هم متعدد باشند نیاز به قرینه معینه دارند. و قرینه صارفه و معینه می تواند در یک قرینه باشد.

استعمال لفظ در اکثر از یک معنا:

بعد از اینکه بحث مشترک لفظی یا مجاز را درست کردند می خواهند بگویند آیا در معنای سومی[1] که از مشترک گفتیم ایا استعمال در بیش از یک معنا درست هست یا نه؟ آیا ما حق داریم در مشترک لفظی یک لفظ را بگوییم و چند معنا از معانی آنرا قصد کنیم یعنی در دلالت جدی ما چند معنا را قصد کنیم یعنی در دلالت تصوریه و تصدیقیه نوع اول ممکن است یان را بگوییم که وقتی ما معنایی را بیان می کنیم هر سه معنا به ذهن مخاطب برسد اما در دلالت جدی می گویند چون می خواهد مراد جدی را برساند و مراد جدی که نمی تواند بیش از یکی باشد لذا نمی تواند چند تا معنا را برساند. اما بعداً این اشکال پیش آمد که چه اشکال دارد که وقتی می گویید در دلالت تصوری چند معنا می تواند به ذهن برسد یا در دلالت استعمالی می گویید مثلا اول ظهور در این معنا داشت و بعد با قرینه فهمیدیم که معنای اول ظهورش چیزی دیگر بوده است و معنای اول مقصود نبوده است بلکه معنای دیگری مراد بوده است(مثلا در عام و خاص می گوییم از قرینه می فهیم که معنای اول مرادش نبوده است) در این جا این سؤال پیش آمد که چرا از روز اول دو معنا قصد نشده باشد؟ ممکن هست یا نه؟

مشهور آقایان می گویند ممکن نیست. می گویند لفظ واحد چون باید مرآت یک معنا باشد و در فضای اراده جدی هم وقتی شما لفظی را به کار می برید امکان ندارد که دو معنا از آن قصد کنید به خاطر فانی بودن لفظ درمعنا.

اما آقای سبحانی می فرمایند که جایز است و ادل الدلیل هم وقوع آن است.

جلسه سوم:

۸۹/ ۹ / ۲

[1] در ابتدای جلسه گذشته سه معنا برای مشترک ذکر کردیم که در این جا با معنای سوم کار می کنیم.

بعد از اینکه گفتیم می توانیم مشترک لفظی یامعنوی داشته باشیم این بحث پیش می اید حال که در مقام وضع گفتید یک لفظ می تواند چند معنای موضوع له داشته باشد حال آیادر مقام استعمال می تواند متحمل جند معنا باشد؟

اگر دقیق شویم می بینیم که جهات مختلفی دارد مثلا اگر در مقام وضع می تواند یک لفظ چند معنای موضوع له داشته باشد و گفتیم که وضع برای دلالت تصوریه کفایت می کند حال این بحث پیش می اید که لفظ در مقام دلالت تصوری می تواند چند معنا داشته باشد یا نه؟ یک بار بحث در دلالت تصوری است و یک بار در دلالت تصدیقی اراده استعمالی که آیا یک لفظ می تواند چند مراد استعمالی داشته باشد؟ و در آخر هم بحث دلالت جدیه است که آیا از یک لفظ می توانیم چند معنای مراد داشته باشیم؟

ممکن است ما قائل به این شویم که در یکی می توانیم داشته باشیم و در یکی نمی توانیم داشته باشیم ولی تفکیک این فضاها لازم است و باید این تفکیک صورت بگیرد.

البته بحث های دیگری را هم که قبلا مطرح کردیم در این جا می تواند تأثیر داشته باشد.

مشهور بحث را روی ملاک تعدد معنا برده اند و مشهور اصولیین که قائل به جواز بودند گفته اند: یک لفظ نمی تواند در آن واحد متحمل چند معنا باشد و ملاک را روی تعدد معنا برده اند.

ما می گوییم اگر ملاک فقط تعدد معنا باشد بحث می رود روی اشتراک به معنای سوم که حقیقت و مجاز هم داخل در بحث است. آقایان می گویند بلکه ملاک تعدد معناست و اینکه ما یک لفظ را بگوییم و چند معنا داشته باشد محال است که استدلال های مختلفی هم هست که یکی از آنها این است که لفظ فانی در معناست و اگر لفظی فانی در یک معنا باشد دیگر نمی تواند لفظ فانی در معنای دیگری هم باشد. و استحاله عقلی درست کرده اند و گفته اند که لفظ نمی تواند فانی در دو معنا باشد به تعبیر دیگر اگر شما لفظی را آلتی برای رساندن یک معنا لحاظ کردید و لحاظ یک معنا دخیل در این لفظ می شود و همزمان نمی توانید همان لفظ را لحاظ آلی برای معنای دیگر کنید. یعنی این لحاظ همان معنای فناء را دارد. یعنی وجود لفظ، وجود معنا شده است. و اگر شما بگویید این لفظ میتواند معنای دیگری هم داشته باشد لازمه اش این است که به خود لفظ استقلال داده باشید یعنی اول با خود لفظ کار کرده اید و بعد گفته اید که یک بار فانی در این معناست و یک بار گفته اید که فانی در معنای دیگری است.

حد وسط دوم این است که اگر شما یک لفظ را در دو معنا به کار ببرید لازمه اش این است که این لفظ واحد بشود دو لفظ، یعنی لازمه دو معنا دو لفظ است.

برخی ها استناد کرده اند به قاعده الواحد و ... که خیلی بحث شلوغ است و قائل به استحاله عقلی شده اند.

البته یکی، دو نفر هم رفته اند در فضای عقلائی و قائل به عدم جواز شده اند.

نکات قبلی خیلی تأثیر دارد مثلا یک بار از طرف متکلم می خواهیم بحث کنیم و یک بار از طرف مخاطب میخواهیم بحث کنیم. حد وسط اینها متفاوت است. برای فهم استدلال دیگران خیلی مهم است.

برخی ها که قائل شده ا ند مطلقا جایز نیست اما برخی ها قائل به تفصیل شده اند:

کأنّ خواسته اند جامع درست کنند یعنی بین معانی متعدد اگر یک جامعی پیدا کنیم در آن پیدا کردن جامع لفظ در حقیقت دارد در آن معنای جامع به کار می رود و از آن معنای جامع سرایت می کند به مصادیق مختلف. که بعد آقایان بعدی می گویند که این محل نزاع مانبود یعنی باز بحث استعمال لفظ در معنای واحد است و معنای جامع مستعمل فیه ما است. و هر لفظی را به کار ببرید به مصادیق آن سرایت می کند.

اگر شما بخواهید معنای جامع تصور کنید و از این معنا به مصادیق سرایت کرده است این که همان استعمال لفظ در معنای واحد است.

بعد آقایان می گویند اگر این طور باشد همه معانی ای که شما می توانید مثال بزنید برای استعمال اکثر ما می توانیم معنای جامع برای آن درست کنیم. اگر مثالی پیدا کردید ما می توانیم معنای جامع درست کنیم ولو با یک نحوه مجاز. مثلا وقتی می گوییـد از همـه اینهـا عـین قصد شده است می گوییم در همه اینها جامع مسمی به عین در می آوریم ولو اینک شصت تا معنا داشته باشد.

آقای سبحانی می گوید که ما ملتفت به این بحث نیز هستیم و این نیز خروج از محل نزاع می باشد منتهی فهم عرفـی و عقلائـی آیـا همـه مسمای به عین است یا نه از عین می رود سراغ تک تک معانی متعدده؟ که آقای سبحانی می خواهد روی این تأکید کنند کـه عـرف عقـلا این موارد شعرو ... می روند سراغ همان تباین معنایی و خودشان جامعی تصور نمی کنند به خصوص این جامع نحوی شما. و متبادر از عین واقعاً همان معانی متباین است.

و برخی ها هم قائل به تفصیل شده اند که مثلا ما در الفاظ مفرد نمی توانیم استعمال اکثر داشته باشیم چون لفـظ مفـرد بـرای یـک واحـد وضع شدها ست اما در مثنی و جمع می تواند چون تثنیه و جمع چون تثنیه و جمع دخیل در معنای مستعمل فیه لفـظ اسـت مـی تـوانیم بگوییم که از یک واحد آن یک معنا اراده شده است و از واحد آن یک معنای دیگر اراده شده باشد.

اما جواب داده اند که این هم خلاف تبادر است و گفته اند ما مثلا در مثنی از مفردی که در همان معنای واحد داریم مـی خـواهیم تثنیـه و جمع ببندیم. نه اینکه بگوییم در تثنیه و جمع وقتی مثلا می گوییم «عینان» یکی از آنها را مثلا چشم قصد کرده باشیم و یکـی را چشـمه. مگر اینکه جامع مسمای به «عین» را بگوییم که می شود استعمال در مفرد.

س) اینکه می گوییم «قمران»و اراده می کنیم شمس و قمر را این چگونه است؟

ج) اگر ما بگوییم استعمال اکثر در مفرد جایز است می توانیم به تبع مفرد در مثنی و جمع هم سرایت دهیم.

پس تفصیل آنها درست نیست و اگر ملاک آنها خود تثنیه و جمع است این خلاف تبادر تثنیه و جمع است کـه بگـوییم بـه صـرف تثنیـه و جمع استعمال لفظ در اکثر جایز است. و در تثنیه و جمع منوط به همان مفرد است که اگر در همان تثنیه و جمع دلالتشان به همان واحـد مفرداست که اگر در مفرد استعمال اکثر را قائل شویم در تثنیه و جمع هم می آید اما اگر در مفرد قائل به جواز نشدیم در تثنیه و جمع هم نمی اید مثلا وقتی گفتیم«قمران» اگر گفتیم «قمر» می تواند در شمس و قمر به کار رود یا مجازاً یا وضع در تثنیه و جمع هم مـی شـود و تثنیه و جمع یک بار جدیدی به کلمه نمی دهد بلکه این تثنیه و جمعِ همان واحد و همان مفرد است.

یکی هم قائل به تفصیل بین نفی و اثبات شده است و دلیلش هم این است که در فضای نفی یک عمـومی دارد(نکـره در سـیاق نفـی مفیـد عموم است) این ها خواسته اند به عموم نفی استفاد کنند و گفته اند که اگر کلمه ای را در فضای نفی به کـار ببـریم و بخـواهیم آنـرا نفـی کنیم کأنّ می شود هم معانی آنها را نفی کرد مانند تثنیه و جمع که تعدد را درست می کرد می خواهنـد در نفـی هـم وقتـی کلمـه ای در سیاق نفی قرار می گیرد می خواهند آن عموم را تمسک کنند و می خواهند بگویند آن عموم معنای نفی باعث می شود که ما همه معنـای مثلا «عین» را یک جا نفی کنیم.

که جواب آنها روشن است که ما عموم معنای واحد را نفی می کنیم یعنی اگر در واحد و مطلق شما قائل بـه جـواز اسـتعمال اکثـر شـدید، ممکن است بگوییم در نفی همه اش نفی شود اگر در مفردش استعمال اکثرش درست شود یعنی خروج از قاعده نفی هم استعمال اکثـر در آن درست شود در اینجا از آن نفی عموم در می آید امااگر نتوانستید در خارج از فضای نفی اسـتعمال در اکثـر را درسـت کنیـد نفـی چیـز جدیدی به ما نمی دهد جز عموم همان مفردش را.

لذا می خواهیم بگوییم این تفصیل ها معنا ندارد.

نظر خود آقای سبحانی هم این است که جایز است و اشکال عقلی ندارد و در عقلا هم می بینیم که واقع شده است.

اشکال عقلی که محل نزاع ما نیست و بحث فناءلفظ هم در فضای حقیقت است اما در فضای عقلا استحاله ندارد و اگـر آن ظهـور را درسـت کردیم هیچ منعی ندارد که متکلم و مخاطب بین خودشان قرائنی داشته باشند که بفهمند این «لفظ» از آن جنـد معنـا اراده شـده باشـد. و

ایشان ادعا می کنند که واقع هم شده است. و استدلال های دیگران را هم خلط بین حقیقت و اعتبار می دانند. که بحث عقلی را در بحث عقلائی دخیل کرده اند که اکثر این خلط ها هم به خاطر عدم تصور لفظ و معناست یعنی در دلالت و وجود لفظی و ... گیر کرده اند.

نکته:

استعمال در اکثر از معنا در این زمان کم شده است و در فارسی کمتر از عربی است و اینها باعث شده است که درجه تبادر ما کم شود. لذا آقای سبحانی می گوید با تتبع در کلام قدما.

نکته:

یک بار بحث رفته است روی کلمات اما اگر بحث را بردیم روی کلام و قرائن اینها خیلی تأثیر در این بحث دارد یعنی در قرائن مقامی و مقالی من می توانم چند معنا را نه از کلمه بلکه از کلام اراده کنم؟ یعنی بااین حیث اگر دقت کنیم شاید بتوان بحث را اصولی کرد یا حد اقل بتوان این را المدخل اصول کرد نه المدخل الفاظ.

حقیقت شرعیه:

قبلا گفتیم که در این جا آقایان می خواهند بگویند که برخی از کلمات را شارع احداث کرده است به این کلمات که خود شارع این ها را احداث کرده است یا به تعبیر دیگر خود شارع اینها را وضع کرده است برای یک معنایی این جا مشخص است که معنای موضوع له این کلمه یک معنای شرعی است. که ممکن است اصلا این لفظ هم مستحدث باشد که قبلا نبوده است و شارع آنرا احداث کرده باشد.

اما برخی از کلمات را ما داریم که لفظ آنها قبلا استعمال می شده است و شارع همان لفظ را استخدام کرده است برای رساندن معنای جدید. که اگر در این معنای جدید استخدام نمی کرد و در همان معنای عرفی، عقلائی استعمال می کرد باز بحثی نداشتیم چون می شد حقیقت عرفی و لغوی و بحثی نداشتیم.

و در جایی که شارع لفظ جدید احداث می کند و با آن کار می کند باز مشخص است که شارع آنرا ایجاد کرده است که می شود و در آ»جا هم بحثی نیست.

بحث در ان است که لفظ یک حقیقت لغویه دارد وشرع آنرا استخدام کرده است برای یک معنای جدید. در اینجا اگر قرینه ای داشته باشیم که خود شارع این را وضع کرده است.

روایت یا تاریخ یا .... داریم که خود شارع این را به وضع تعیینی وضع کرده است در این جا هم بحثی نداریم. یعنی می شود مشترک لفظی یک بار در حقیقت لغویه و یک بار در حقیقت شرعیه. در این جا هم بحثی نیست.

بحث آقایان در این سات که قبلا یک حقیقت لغوی داشته است و شارع هم وضع تعیینی نداشته است و مجازاً همان لفظ را در یک معنای جدید استعمال کرده است. یعنی معنای شرعی آن می شود مجازی و معنای حقیقی آن می شود حقیقت لغویه که قبل از شرع داشته است. و در اینجا شک تحقق پیدا می کند یعنی وقتی که استعمالات شارع را می بینم که آیا در همه استعمالات معنای شرعی اراده شده است ولو اینکه قرینه صارفه هم نداشته باشم یا اینکه معنای حقیقت لغویه اراده شده است. که در اینجا شک معنا دارد.

بحث در اینجاست که الفاظ عبادات و معاملات ما که این طوری است آیا ما حق داریم که معانی این الفاظ را حمل بر حقیت شرعیه کنیم یا نه؟ اصل بحث هم در این سات که آیا در ظرف شارع این معنای جدید به حد اطراد و وضع تعیّنی رسیده است یانه؟ که اگر رسیده باشد م یتوانیم آنرا حمل بر حقیقت شرعیه کنیم که اسم این را حقیقت شرعیه گذاشته اند.

نکته: تا حال چند حقیقت شرعیه درست کرده ایم یک بار در وضع تعیینی است و یک بار هم با وضع تعیّنی است منتها آقایان در حقیقت شرعیه دنبال این وضع تعینی هستند که گفتیم که این معنای جدیدی که مجاز در آن صورت گرفته است آیا در ظرف خود شارع مثلا در همان دو یا سه سالی که از استعمالش گذشت آیا به حد وضع تعیّنی رسید یا نه؟

نکته دیگری هم که مهم است در ادامه این است که تبادر الآن ما یقیناً معنای شرعی آن است. یعنی من الآن که لفظ صلاۀ را می شنوم می روم سراغ همین احکام خاصه و دعاو نیایش هم کأنّ مطرود است. و ظرف الآن هم معلوم است که حقیقت در معنای شرعی شده اند اما شک ما در آن موقع است که مثلا روایاتی که صادر میشد آیا ما باید روایات را که بدون قرینه است می توانیم حمل بر حقیقت شرعیه کنیم یانه؟

نکته:

گفتیم که ظهورات عرفی الآن ملاک نیست. بلکه تا جایی که ممکن است باید ظهور آن موقع را کشف کنیم و آنکه گفتیم مولا حکیم است به خاطر کشف ظهور آن موقع بود نه الآن یعنی همان طور که مولا باید به خاطر حکمتش در مقام اقتضاء مصالح و مفاسد را بسنجد و در مقام انشاءباید امرو نهی کند در مقام فعلیت را هم باید حداقل راه رسیدن به آن حکم را به ما بگوید یعنی اگر انشاءکند و لی به مانرسد چه فایده ای دارد؟

پس در مورد تبادر الآن از صلاه این است که حقیقت در معنای شرعی شده است اما قبل از اینکه ما یقین کنیم که صلاۀدر مورد این فعل حقیقت شده است و تا آن زمان استعمال اول آیا این ادله را می توانیم حمل بر معنای شرعی کنیم یا نۀ؟ ادله را بدون قرینه می توانیم حمل بر معنای شرعی کنیم یا نه؟ متفرع بر این است که ما می توانیم وضع تعیّنی را در آن ظرف درست کنیم یا نه؟ که اگر بتوانیم درست کنیم می توانیم حمل بر معنای شرعی کنیم اما اگر نتوانیم آنرا درست کنیم شک باقی می ماند یا باید حمل کنیم بر معنای غیر شرعی یا باید بگوییم مجمل است.

جلسه چهارم:

۸۹/ ۹ / ۳

مظفر می گوید که لفظ فانی در معنا شده است و فناءرا حقیقی دیده است و می گویند وقتی که فانی شد نمی تواند فانی در یک چیز دیگر هم شود اما ما می خواهیم بگوییم که همین فناء تابع قصد عقلائی بود حال اگر قصد عقلائی تعلق بگیرد به اینکه یک کلمه در چند معنا به کار رود چه اشکال دارد؟ اعتبار اعطاءحد است و لذا دیگر صوت را نمی بیند و با این صوت معامله معنا می کنید حال چه اشکال دارد که با همین یک دانه صوت معامله سه تا معنا را بکند یعنی یک لفظ به سه اعتبار سه اعطاء حد دارد که در مقام وضع در اشتراک لفظی این را درست کردیم که یک صوت را برای چند معنا درست کردیم. در مقام وضع می گویند ما یک صوت داریم و چند معنا واما وضع های متعدد است و احتمالات متعدد است. حال میخواهند بگویند در مقام استعمال که ما می خواهیم فناء را این جا به کار ببریم و قصد عقلائی این است که مخاطب بفهمد می خواهیم بگوییم در مقام استعمال هم این هست که یک لفظ سه تا قصد مختلف داشته باشد و سه تا معنا داشته باشد؟ در مقام وضع یک صوت بود با چند معنا اما در استعمالات تک تک اینها را جدا جدا می دانند یعنی می گویند یک بار فانی در یک معنا شده است و یک بار فانی در یک معنا شده است و ...

ما می خواهیم بگوییم در وضع یک صوت فانی در چند معنا شده است حال در استعمال جرا این را نمی گویید و گیر آنها در استعمال روی قصد است و ما می خواهیم بگوییم قصد هم اشکال ندارد که این طور باشد و عقلا این را پذیرفته اند که در شعر و ... این را می بینیم.

حد وسط آنها تعدد معناست و ما می خواهیم بگوییم همین حد وسط در مشترک لفظی هم هست چرا آنجا این گیر را ندادید؟ می گویند چون آنجا دو استعمال است در واقع دو لفظ است، در استعمال.

یعنی اینها می گویند ما در استعمال دوئیت را درست می کنیم به این صورت که یک صوت برای این معنا استعمال می شود و یک صوت برای معنایی دیگر.

اما ما می گوییم که چه اشکال دارد که با همان لفظ واحد چند معنا را قصد کنیم. و فنائی که در این جا می گوییم فناء اعتباری است نه فناء عقلی که بگویید وقتی چیزی فانی در چیزی شد دیگر نمی تواند فانی در چیزی دیگر بشود، نه اشکال ندارد.

تا قبل از حقیقت شرعیه بحثمان از الفاظ من جهۀ عامۀ بود و من جهۀعامه گفتیم یعنی اینکه در همه زبان ها و در همه لغات بـه کـار مـی رود که در منطق هم بحث کرده بودیم اما گفتیم که کاری با زبان و لغات نیست بلکه من جهۀ عامۀ یعنی اصول کلـی وضـع الفـاظ اسـت و نقل و انتقال معنا و لفظ است که کاری با لغات خاص و عام هم نداریم بلکه بحث اصل اعتباریات است و از الفاظ هـم کلـی تـر اسـت و کـل دلالت اعتباری بررسی می شود. هر چند آنها بحث را روی زبان برده اند اما برخی از بحثهاشان مثل این جـا عـام اسـت. مطلـق اعتبـارات و دلالات اعتباری را شامل می شود و از نظر الفاظ هم که نگاه کنیم باز همین جور است تا اینجای بحث، بحث ما مقید به لغت خاص و عـرف خاص و زبان خاص و ... نبود بلکه یک زبان شناسی عام بود. لذا گفتیم اگر بعضی از این ملاکات را بتوانیم عـام کنـیم مـی تواننـد المـدخل اصول قرار گیرد اما اگر نتوانیم آنرا عام کنیم می شود المدخل الفاظ نه اصول. اما بحث حقیقت شرعیه و بحث بعدی آن می رویـم در عـرف خاص یعنی عرف شرع. با همین مقدماتی که گفتیم. چون موضوع بحث الفاظ شرعی است. لذا اشـبه بـه بحثهـای اصـولی اسـت نسـبت بـه بحثهای قبلی و می توان ثمره فقهی از آن گرفت. اما باز نمی خواهم بگوییم اصولی است اما می گوییم شبیه تر است.

در طرح اصل بحث گفتیم که الفاظ شرعی ما دو حالت یقینی نسبت به آنها داریم یکی اینکه قبل از شرع در معانی عرفی و لغـوی خودشـان حقیقت بودند یعنی حقیقت لغوی بودند و بعد از اینکه شارع این الفاظ را نقل به معنای شرعی داد ماننـد صـلاۀ یـا صـوم. همـه اینهـا نقـل شرعی داشتند از معنای لغوی به شرعی.

یک یقینی دیگر هم داریم و آن این است که الآن به خاطر کثرت استعمال یا ... در معنای شرعی حقیقت است.

اما در زمان خاصی که این اطرادصورت بگیرد یعنی از زمانی که نقل شرعی صورت بگیرد تا زمانی که این اطراد صورت بگیرد این جـا شـک داریم که الفاظی که شارع به کار می برد در معنای شرعی به کار می برد یامعنای لغوی. آقایان می گویند اگر در این جا قرینه داشته باشـیم با همان اظهریت قرینه کار را درست کنیم که این حمل میشود به معنای حقیقی یا شرعی آن. یعنی به هر دلیلی قرینه داشته باشـیم شـک ما برطرف می شود. البته باید خود قرینه ظهور داشته باشد. البته اگر مجازی قصد شده باشد چون اگر حقیقی قصد شده باشـد کـه خـودش اظهر است. منتها اگر قرینه نداشته باشیم شک داریم. این اصل طرح بحث است.

برخی از آقایان می گویند الفاظ عبادات همان روزی که نقل صورت گرفته است حقیقت شرعی داشتند یعنی حتی موضوع شـک را هـم بـه هر دلیل حمل بر حقیقت شرعی می کنند. یعنی از روز اول اینها حقیقت شده اند یا وضع تعیینی بوده است یا در چند روز اول وضع تعیّنـی شده است.

عده ای دیگر می گویند در ظرف این نقل تا اطراد، مجاز است و وقتی که مجاز است لذا حقیقت نیست و حقیقت از اطراد شروع شده اسـت. و اسم این را حقیقت شرعیه نگذاشتند در مقابل آنها که می گفتند از همان روز اول حقیقت شرعیه است کأنّ اینها می گفتند که شـارع بـه منزله واضع است و استعمالاتش حقیقی است در معنای شرعی خودش و این آقایان نخواستند بگویند که این ها حقیقت شـرعیه مـی شـود بعد از اطراد بلکه گفته اند که حقیقت متشرعه می شود بعد از اطراد. آنها می گفتند از نقل تا اطراد حقیقت شرعیه است و بعد از آن، یعنـی حقیقت در معنای شرعی است و شارع این را حقیقت کرده است با استعمال. اما مخالفین قائلند که از اطراد به این طرف حقیقت شده است و حقیقت شدن آن هم به خاطر کثرت استعمال متشرعه است نه استعمال شارع و شارع اصلا ناظر به حقیقت و وضع و ... نبود اما در لسـان متشرعه این قدر استعمال شد که به اطراد رسید و وقتی به اطراد رسید می شود حقیقت متشرعه.

این طرح بحث بود و در این جا می رویم سراغ حد وسط های آنها:

ادله مخالفین:

یعنی کسانی که حقیقت شرعیه را انکار می کنند.

می گویند دو حال بیشتر ندارد اگر قرار باشد که استعمال شارع حقیقت ساز باشد حقیقت از دو راه بیشتر امکان ندارد یا از وضع تعیینی یـا از وضع تعیّنی و هر دو اینها هم منتفی است. و وقتی هر دو اینها منتفی شد دیگر حقیقت شرعی ندارد و چیزی که حقیقت ساز بـود وضـع تعیینی یا تعیّنی بود و ما چون وضع تعیینی یا تعیّنی نداریم پس حقیقت شرعیه نداریم.

اما چرا نداریم؟

می گویند اگر ما وضع تعیینی را مطرح کنیم مثلا پیامبر می فرمود«الیوم وضعت الصلاۀل...» این حتماً در تاریخ نقل می شد. چه نقل تاریخی و چه نقل روایی. به خصوص با این قرینه که پیامبر هر کاری که می کردند نقل می شد مثلا پیامبر آب خورد و ... یا مثلا پیامبر اسم بچه فلانی را ... گذاشت خوب چرا وضع اسم بچه فلانی را نقل کرده اند اما وضع لفظ شرعی به این مهمی را نقل نکردها ند؟ حال که نقل نشده است معلوم می شود که نبوده است که نقل نشده است چون مسأله مهمی است و اگر بود نقل می شد. پس وضع تعیینی این طور منتفی می شود.

اما وضع تعیّنی:

می گویند وضع تعیّنی هم چیزی نیست که زمان بر داردنباشد بلکه کثرت استعمال می خواهد و خطور و انس ذهن عرف می خواهد و مثلا ۲۰ سالی که پیامبر احکام شرعی را می آورد که عرف و اطراد حاصل نمی شود پس وضع تعیّنی این طور منتفی است.

س) چرا بحث را روی پیامبر فقط برده اند؟

ج) این بحث با بحث کلامی «من الشارع» خیلی ارتباط دارد که اگر ما گفتیم که خداوند متعال واضع است مثلا شارع است و پیامبر فقط حیث نقل و طریقیت دارد لذا سائر ائمه که ارتباط وحیانی نداشتند نمی توانند ناقل وضع خداوند هم باشند. و فقط در عصر پیامبر است که می توانیم بگوییم خداوند متعال وضع کرده است یا نه؟ نقل از این وضع کرده است یا نه؟

خیلی از شیعه ها این را مطرح نمی کنند و می گویند که خود پیامبر و ائمه حق تشریع و حاکمیت داشتند.

حال این افرادی که این را قائلند چرا مختص به پیامبر می دانند؟

این جا آن حالت یقین اطرادی را مشخص کنیم که می گویند زمان امام صادق و امام باقر علیهما السلام این اطراد حاصل شده است چون زمان اوج تشریع فقهی ماست و سنی ها هم همه شاگردان این ائمه بوده اند. لذا می گویند در این عصر تقریباً همه قبول دارند که به اطراد رسیده است.

از آن طرف هم جای شک هم در زمان پیامبر است اما زمان بعد از پیامبر تا عصر امام صادق و امام باقر می رسد. این جا را چه کنیم و چرا این طور مطرح کردید که در زمان ۲۰ سال پیامبر آیا اطراد حاصل می شود یا نه؟ پس زمان امام علی علیه السلام و .. چی؟

در این جا هم یک قرینه روایی داریم که از این ائمه بزرگوار بحث فقهی نقل نشده است و چون بحث فقهی نقل نشده است لذا ثمره ای ندارد که ما زمان پیامبر را مطرح کنیم یا پیامبر تا امام باقر را مطرح کنیم لذا آقایان فقط روی زمان پیامبر برده اند و مطرح کرده اند.

لذا طبق هر دو قول(که شارع کیست؟) ظرف شک نقل تااطراد زمان پیامبر می شود وضع تعیینی پیامبر و وضع تعیّنی در زمان پیامبر.

آقای سبحانی می فرمایند که ما وضع تعیینی را قبول داریم که اگر بود نقل می شد و سند تاریخی هم نداریم و وقتی که سند تاریخی نداشته باشیم آقایان می خواهند بگویند ما در حقیقت لغوی یقین داریم و حقیقت شرعی شک داریم و شما با وضع می خواستید اثبات کنید حقیقت شرعیه را. و اگر ما گفتیم که وضع تعیینی و تعیّنی را شک داریم در موردش یعنی علم به انتفاع لازم نیست که داشته باشیم و همین که شما شک کردید در اینکه وضع بوده است یا نه؟ حقیقت شما می شود مشکوک لذا باید برگردید به حالت یقینی که لغوی بوده است. پس اگر وضع تعیینی یا تعیّنی همین که شک شد در تحقق آن حقیقت شرعیه منتفی است و باید قائل به حقیقت متشرعه شوید.

یعنی اگر وضع تعیینی بود نقل می شد حال که نیست ولو اینکه ممکن است بوده باشد اما ما چون علم به آن نداریم لذا همان یقینی را می گیریم که حقیقت لغویه است که اظهریت دارد برای ما.

آقای سبحانی می گویند که با وضع تعیینی شک داریم اما بحث در مورد وضع تعیّنی ما شک نداریم بلکه یقین داریم که اطراد صورت گرفته است. چون این قدر اهتمام به بحث های شرعی وجود داشته است مخصوصاً در عصر پیامبر، و کثرت استعمال خیلی از این الفاظ

مثل صلاۀکه شما در هر لفظی که شک کنید در صلاۀ نمی توانید شک کنید چون شما هر روز ۵ مرتبه نماز می خوانید و برای هر کدام اذان و اقامه دارید لذا این قدر استعمال نماز و صلاۀ است که شاید در دو روز هم وضع تعیّنی شو چه برسد به ۲۰ سال.

لذا آقای سبحانی می گویند که حق با حقیقت شرعیه است اما با توجه به وضع تعیّنی که اینها در زمان پیامبر پیدا می کردند. چون زمان نزول ایات بود ه است و اینها تفسیر می شده است سؤآلاتشان را از پیامبر می پرسیدند و هر روز مبتلا بهشان بود. لذا ایشان میگوید که ما یقین داریم که وضع تعیّنی در زمان پیامبر حاصل شده است.

در آخر هم نکته ای را ذکر می کنند:

این بحث ثمره ندارد؛ چون همه روایات ما قرینه دارند.

ما نکته ای را دیروز ذکر کردیم که همین که شارع این را بیان می کند خودش قرینه است که خودش شارع است و معنای شرعی خودش را قصد کرده است. اگر شارع لفظی را در معنای خودش استمعمال می کند همین که شارع این را در مقام تشریع دارد استعمال می کند شارع به عنوان شارع در مقام تشریع استعمال می کند این دارد معنای شرعی خودش را به عنوان شارع استعمال می کند. یعنی همین که در مقام تشریع بود است و در فقه هم ما دنبال روایاتی هستیم که در مقام تشریع هستند و در مقام تشریع هم که شارع در معنای شرعی خودش انرا استعمال می کند. خود این قرینه ای عامه می شود (قرینه عامه بحث مفصلی دارد) که حاکم بر همه استعمالات شارع است.

قرینه عامه را اگر عامه تر کنیم این است که هر کسی در عرف خودش به زبان عرف خودش صحبت می کند، اگر شما با شارع و متشرع صحبت می کنید با عرف شرعی صحبت می کنید کما اینکه وقتی دارید با فیلسوف صحبت می کنید با عرف فلسفه صحبت می کند. و خود اینها می شود قرائن عامه و حمل الفاظ بر معانی اصطلاحی را درست می کند و خلاف اینها قرینه نیاز دارد. همین قرینه عامه یک اظهریتی درست می کند که اگر مثلا یک فیلسوف یک اصطلاحی را مثلا از اخلاق به کار ببرد این نیاز به قرینه دارد.

عرف خاص در این جامراد است نه عرف عام مثلا شارع در مسجد که لفظ صلاۀ را به کار می برد در عرف فقهی آیا به معنای دعا و نیایش است یا به معنای احکام خاص است؟

پس آقای سبحانی می گویند که همه روایات قرینه دارند و امکان دارد که قرینه را هم همین طوری که ما بیان کردیم درست کرده باشند.

س) می گوییم که این ها خیلی زود حقیقت شرعیه شدند اما چند روزی که هنوز به اطّراد نرسیده بودند و استعمال می شد چگونه بود؟

گفتیم که در این جا ما استعمال بداعی الوضع داریم مثل زمانی که فرزندی متولد می شود پدر بزرگ می گوید مثلا«محمد» من را بیاورید که او را ببینم که این استعمال قبل از این است که نام «محمد» را برای او وضع کنند اما پدربزرگ این استعمالش بداعی الوضع است. و عرفی هم هست و حقیقت هم هست لذا گفتیم که حقیقت اعم از وضع تعیینی و تعیّنی است .[1]

جلسه پنجم:

۸۹/ ۹ / ۷

چیزی که در حقیقت شرعیه برایمان مهم بود طرح اصل بحث بود.

گفتیم که در بحث های قبلی بحث در مقام وضع بود و بعد از آن رفتیم سراغ استعمال و اراده جدّی و چند بحث این جوری داشتیم و در حقیقت شرعیه رفتیم سراغ مقام وضع، حال سؤآل این بود که چرا دوباره رفتیم سراغ وضع؟

آقایان هم در بحث حقیقت شرعیه و هم در بحث صحیح و اعم در مقام وضع بحث می کنند. چرا؟ اگر بحث در مقام وضع قبل از بحث استعمال این را مطرح می کردند؟ یعنی هم در جایگاه این مسأله و هم در ملاک مسأله بحث داریم.

[1] آیا استعمال در مجاز هم همین طور است؟

در حقیقت شرعیه می خواهیم اصل موضوع له را اثبات کنیم که بگوییم در شرع کلماتی هستند که موضوع له داشته باشند یا نه؟(یا به وضع تعیینی یا به وضع تعیّنی)

در صحیح و اعم می خواهیم برویم سراغ خود موضوع له که ببینیم خود موضوع له چیست؟ صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد است. به هر حال رفتیم سراغ مقام وضع رفتیم.

حال سؤال این است که اولا چرا رفتیم سراغ مقام وضع و ثانیا اینکه اگر بحث در مقام وضع است چرا این قدر با بحث های دیگر که در مقام وضع بود فاصله انداختند؟

۳۳ دقیقه مانده

در طرح بحث هم وضع تعیّنی را مطرح کردیم و هم وضع تعیینی و بعد گفتیم که وضع تعیّنی نداریم. فارق این دو را هم گفتیم که یکی مسبوق به استعمال است و یکی مسبوق به استعمال نیست که در اول حقیقت شرعیه این را گفتیم منتهی این کار را حل نمی کند چون که ما دوباره به اصل بحث وضع برگشتیم که در اصل بحث وضع تعیّنی هم این بود چون در آ»جا هم در تعریف حواسمان بود که مسبوق به استعمال است. بعد از اینکه اثبات کردیم که در شرع یک حقیقتی جدید داریم (یا شرعیه یا متشرعه) حال دعوایمان این است که موضوع له این چگونه است؟

گفتیم که چه وضع ما تعیینی باشد و چه تعینی و حتی از این هم عقب تر می رویم یعنی می رویم سراغ حقیقت شرعیه و متشرعه. اگر در شرع یک موضوع له داشتیم حال می خواهیم بدانیم موضوع له آن چیست؟چه وضع تعیینی باشد و چه تعیّنی باشد؟ یا استعمال بداعی الوضع باشد؟

بالأخره می خواهیم جایگاه این بحث را بدانیم.

آیا در مقام وضع هست یا نه؟

به نظر می آید که وضعهای آقایان را از هم جدا کنیم و نسبت به هر وضع جداگانه بررسی کنیم.

ترتب صحیح و اعم بر حقیقت شرعیه و متشرعه معلوم هست یا نه؟

ما با یقین در اول حقیقت شرعیه کار می کنیم که گفتیم یک طرف حقیقت شرعیه یقینی است و آ» این بود که این الفاظ موضوع له دارند حال سؤآل این است که موضوع له این الفاظ چیست؟ یعنی وضع اینها یقینی است و بحث در مورد موضوع له اینهاست. حال چه در حقیقت شرعیه و چه متشرعه ما قبول کردیم که الفاظی در شرع برای معانی ای جدید وضع شده اند حال می خواهیم ببینیم موضوع له اینها صحیح است یا اعم.

حال با این بیان آیا مقام استعمال است یا وضع یا هر دو؟

کدهای این بحث را گفتیم اما نیاز به جمع بندی دارد.

ج)

ما در اول که با بحث وضع شروع کردیم که اولا گفتیم این وضع یعنی چه؟ آیا منظور مطلق اعتباری است؟ که بحث ما اعم از حقیقت و مجاز و استعمال عند اللفظ و استعمال فی اللفظ یا ... است که اگر مراد این وضع شد که دیگر فارق بین استعمال و وضع نیست و از همان اول با این استعمالات کار می کردیم ارتباط بین لفظ و معنا کار می کردیم که این ارتباط وضعی است یعنی حقیقی نیست و کاری با جعل و تخصیص و تخصّص و اختصاص هم نداریم و رابطه بین لفظ و معنا را که وضعی و اعتباری است کار می کردیم که د راین صورت با اعتباری کار می کردیم که اگر وضع را این طور معنا کنیم که بگوییم دلالت الفاظ بر معانی آنها وضعیه است. اینجا مرادمان از وضعی معتبَر است و معتبَر یعنی ارتباط لفظ و معنا. که سیستم آخوند تعریف وضسع را همین می دانست که گفتمی ما آخوند را این طور معنا می کنیم

اما مشهور می گفتند آخوند تعریف وضع را عوض کرد که وضع تعیّنی داخل شود. و کاری با استعمال و مجاز ندارد. و فقط می خواهد بگوید که وضع اعم از تعیینی و تعیّنی است یعنی اختصاص و تخصیص و تفاوت آ»ها هم این است که اختصاص مسبوق به استعمال است و تخصیص لازم نیست که مسبوق به استعمال باشد.

بعد با همین فضا جلو آمدیم و گفتیم که اگر وضع را بخواهیم سر جعل و اعتبار بخواهند پیاده کنند. یا اعتبار فاعل بالقصد است که بشود وضع تعیینی یا اعتبار فاعل بالقصد نیست که فاعل بالطبع است که بشود وضع تعیّنی. یعنی می خواهیم بگوییم که در ابتدای بحث سر مقام وضع بحث می کردیم. بعد رفتیم سر مقام استعمال که حقیقت و مجاز را مطرح کردیم اما آیا در صحیح و اعم داریم بر می گردیم به مقام وضع؟ چون سیر مشهور این طور است.

مشهور همه بازگشت کرده اند به مقام وضع اما میخ واهیم بگوییم این بازگشت به خاطر چیست؟ به خاطر این ینست که ما برگشتیم اول اصول بلکه به خاطر این است که ما در سیر استعمال نیاز داشتیم که مقام وضعمان را درست کنیم چون به خاطر کشف اراده جدیّ شارع احتیاج داریم به بحث وضع.

این مبتنی بر این بود که آقایان در بحث اصالت ها مشهور اصالت الحقیقه را رأس اصول لفظیه می دانستند و می گفتند هم به اصالت الحقیقه بر می گردند. مراد از بر گرداندن همه اینها به اصالت الحقیقه این است که شما وقتی شک کردید که این معنا در معنای مجازی استعمال می شود یا حقیقی استعمال می شود؟ اصل این است که در معنای حقیقی استعمال می شود. که ناچاریم در اینجا دوباره به مقام وضع بر گردیم. یعنی اول باید ببینیم که آیا حقیقیتی بوده است یا نه؟ و ثانیا کدامیک حقیقت بوده است؟ یعنی موضوع له کدام است؟که در اینجا بحث حقیقت شرعیه و صحیح و اعم مطرح می شود اما با توجه به اصالت الحقیقه ای که در مقام وضع بود اما این مقام وضع نه به خاطر این بود که به قبل از استعمال برویم بلکه می خواهیم تشخیص دهیم کشف مراد متکلم را در استعمالات خودش. یعنی دوباره در همان بحث اراده جدیه و در بحث دلالت ها ناچاریم دوباره به مقام وضع بر گردیم کما اینکه در خود حقیقت و مجاز هم این طور بود. و در آنجا هم وقتی می گوییم می رویم سراغ استعمال در اصل تعریف بحث می رویم سراغ استعمال که می گفتیم مثلا استعمال در ما وضع له می شود حقیقت. اما آخر ثمره بحث حقیقت و مجاز این جا بود که اگر شک کنیم که این معنا حقیقی است یا مجازی بر می گشتیم به معنای حقیقی یعنی بر می گشتیم به مقام وضع.

مشهور به تبادر بر می گرداند اما آنرا متفرع به اصالت الحقیقه می گرفت. اما اگر ما بگوییم بر گشت به اصاله الظهور دارد خیلی جاها سیستم بهم می خورد که ما می خواهیم به همین برسیم.

پس مشهور در اصول لفظیه گفتند که می روند سراغ حقیقت. اما ما چه گفتیم؟

ما اصالۀالظهور را مطرح کردیم؟ حال اصالۀالحقیقۀ چه می شود؟

طبق سیستم مختار یعنی اصالۀالظهور و تبادر بازگشت به مقام وضع درست و معقول است؟

آیا با اصالۀ الظهور نیاز است که به مقام وضع بر گردیم در جایی مانند صحیح و اعم و حقیقت شرعیه؟ (مرادمان همان وضع مشهور است)

آیا در طرح بحث می توانیم برویم سر مقام وضع؟ گیر در اینجاست که آقایان در طرح بحث رفته اند سر مقام وضع. می گوییم این درسیستم خودشان که همه را به اصالۀالحقیقۀ بر می گردانند قشنگ است که اول در مقام وضع بحث کنیم بعد برویم سراغ مقام استعمال، برای کشف مراد جدی مراد متکلم چون همه اش بر می گردد به حقیقت و وضع، بر می گردیم از وضع بحث کنیم امااگر شما گفتید که ملاک ما ظهور است و ظهور کار ما را درست می کند آیا در طرح بحث حقیقت شرعیه می توانید بروید سراغ بحث وضع؟

بحث اصلی ما در طرح بحث است که ما حق داریم که در طرح بحث حقیقت شرعیه و صحیح و اعم برویم سراغ وضع با اصالۀالظهور؟

پس اگر کسی که در بحث اصول لفظیه بگوید ملاک ظهورات کلام است و همه به اصالۀالظهور بر می گردد آنوقت می تواند بگوید که حقیقت شرعیه ثمره ندارد که می توانیم با این بیان حرف آقای سبحانی را درست کنیم که می گوید حقیقت شرعیه ثمره ندارد زیرا می

گوید که ما در همه استعمالات ظهور را درست می کنیم اما اگر در آنجا ظهوری نمی شدیم می توانستیم بگوییم که این بحث ثمره ندارد آیا باید از اصل حقیقت و مجازش بحث می کردیم یا نه؟یعنی اگر در آنجا قائل به اصالت الحقیقه می شدیم در اینجا بایدبحث می کردیم که حقیقت چیست و مجاز چیست و بعد بگوییم که عندالشک هم رجوع می کنیم به اصالۀ الحقیقه.

یعنی وقتی کسی می گوید بحث حقیقت شرعیه و متشرعه ثمره ندارد قائل به ظهور اصالۀالظهور است و می گوید ظهور در هم استعمالات مشخص است دیگر احتیاج به این بحث که حقیقت چیست یا مجاز چیست؟ و در چه ظرفی حقیقت است یا در چه ظرفی مجاز است نیاز نداریم.حال یا با قرینه عامه اینرا بگوید با بدون قرینه عامه این را بگوید یعنی در هر استعمالی قرینه خاص با آن استعمال درست کنیم یا یک قرینه عامه درست کنیم که مثلا در همه استعمالات شارع یک قرینه عامه داریم که معنای شرعی آن مراد است به هر حال ظهور درست می شود.

و اگر نتوانست ظهور را درست کند کلام مجمل می شود. و دیگر نمی تواند اصلا به آن تمسک کند. یعنی باز همان جا ملاکمان ظهور است.

اگر کسی در آنجا قائل به اصالۀ الظهور شود می گوید دراین عبادات و در این الفاظ ماظهور داریم چون ظهور داریم لذا حقیقت شرعیه و متشرعه ثمره ندارد اگر هم در جایی که ظهور نداشته باشد مجمل می وشد و نمی تواند به آن عبارت تمسک کرد و این بحث از فقه ما خارج می شود یعنی بحث ما دائر بین امر و اجمال است و هیچ بحث دیگری نداریم یاظهور دارد یاندارد اگر نداشته باشد که کاری با آن نداریم و آنرا می اندازیم بیرون واگر هم ظهور داشته باشد که ظهور دارد و مشکل ما حل است و در هر حال نوبت به اینکه حقیقت است یا مجاز نمی رسد.

اما با توجه به قول مشهور که اصالۀالحقیقه را اصل می دانند قبل از اینکه برود سراغ اینکه قرینه دارد یا ندارد باید از این بثح کند که ما یک معنای حقیقی داریم ویک معنای مجازی و بعد بگوید که این معنای ما چون با قرینه استعمال شده است پس حقیقت نداریم یا بگوییم ثمره ندارد یعنی کسی که آنجا قائل به اصالت حقیقۀ است باید سراغ مقام وضع برود. که مشخص کند معنای حقیقی چیست یا معنای مجازی چیست و بعد بگوید که با قرینه یا بدون قرینه استعمال داریم یا نداریم. اما اگر کسی گفت من اصالۀالظهوری هستم در طرح بحث نیازی به رفتن سراغ مقام وضع ندارد یعنی حتی اگر فارق از قرینه هم باشد باز ملاکمان در آنجا ظهور است چون ملاکمان حقیقت نبود لذا ما چه قرینه داشته باشیم و چه قرینه نداشته باشیم چون ملاکمان ظهور است نه حقیقت نیازی به مقام وضع نداریم یعنی ما در تک تک استعمالات با ظهور کار می کردیم با همان تبادری که می گفتند که ما آنرا به ظهور بر گرداندیم. یعنی اگر قائل اصالۀالحقیقۀنباشیم در تک تک استعمالات داریم با ظهور آن استعمال کار می کنیم. و نیازی به بازگشت به مقام وضع نداریم.

یعنی ما در طرح بحث با وضع کار نداریم. چون ما اصلا کاری با حقیقت نداریم و با تبادر کار م یکنیم که به ظهور بازگشت دارد و همین که تبادر درست شد ظهور هم درست می شود و ملاک ظهور است ولو برخی جاها با اصالۀالحقیقه هم مشترک می شود اما ملاکاتمان خیلی با هم فرق دارد. یعنی شما در خیلی جاها در طرح بحث می بینید که نظرتان با اصالۀالحقیقۀ یکی می شود. و آقای سبحانی هم اگر گفت که ما همه جا ظهور داریم لذا دیگر به حقیقت شرعیه و متشرعه نیازی نداریم چون در همه جا با ظهور دارد کار می کند. و ظهور را هم با تبادر به دست می آوریم. و ما تبادر را بر می گردانیم به ظهورات استعمالات عرفی نه به معنای موضوع له.

البته در تبادر چند گیر داشتیم که اگر آنها را حل کنیم سیستم تام خواهد بود.

پس می خواهیم بگوییم کسانی که قائل به اصالۀالظهور هستند مانند آقای سبحانی که بعداً شاهد می آوریم که ایشان در جاهای مختلف دارد با ظهور کار می کند. اما در ضمن بیان مشهور. یعنی حقیقت شرعیه و متشرعه را هم با سیستم مشهور بیان م یکند اما در آخر می گوید «لاثمرۀ لها با مختار» که اصالۀالظهوری باشد و بگوید که ما در تک تک استعمالات ما ظهور داریم و با آ» کار می کنیم و از جمله است همین بحث صحیح و اعم.

که در جمله اول صحیح و اعم این طور بیان می کنند که «هل اسماءالعبادات والمعاملات موضوعۀ منهم او أعم منهم» البته چون بعداً بین عبادات و معاملات تفصیل داده اند خواسته اند از همان اول با تفصیل کار کنند اما بهتر این بود که در اول با تعبیر «حقائق» بیایند یعنی الفاظی که در شرع حقیقت شده اند یا حقیقت شرعیه یا متشرعه که این بر فرض بحث حقیقت است یعنی اگر بخواهیم بحث حقیقت

شرعیه و متشرعیه را بحث کنیم طبق مبنای مشهور عنوان ما رفته است روی الفاظی که معنای شرعی جدید دارند و وضع شده اند برای معنای جدید (وضع تعیینی یا تعیّنی و حقیقت شرعیه یا متشرعه تفاوتی ندارد) حال عنوان این است که این الفاظ وضع شده اند برای صحیح مراد یا اعم از صحیح و فاسد آن مراد.

مشهور برده اند روی مقام وضع که طرح بحث آقای سبحانی هم برای مشهور است اما در خود بحث ایشان با تبادر و ظهور کار می کنند. پس اگر بخواهیم بحث صحیح و اعم را تصحیح کنیم و طبق مختار بگوییم چطور باید بیان کنیم؟

باید برویم در مقام استعمال که در مقام استعمال ظهور استعمالات شارع چیست؟ آیا یک ملاک کلی می توانیم بگوییم که همه جا صحیح اراده شده است یا همه جا اعم اراده شده است؟ یا نمی توان ارائه داد که برخی جاها صحیح است و برخی جاها اعم است؟

پس طرح بحث این طور می شود که در مقام استعمال الفاظ شرعی در معانی صحیح استعمال می شوند یا اعم از صحیح و فاسد.

صحیح و اعم:

جلسه اول:

۸۹ /۹ / ۹

یازدهمین بحثی که در المدخل اصول مطرح می کنند بحث صحیح واعم است.

مادر اصول سه- چهار تا بحث داریم که این بحثها از بحثهای کلیدی اصول است از چند جهت: یکی اینکه در فقه خیلی اثر دارد، یکی اینکه در خود اصول، نظام اصولی ساز است یعنی برخی از مباحث اینقدر ربط بحث های دیگر دارند که نظام ساز هستند که اگر کسی بتواند این بحث را جمع بندی کند یعنی خیلی از بحثهای اصولی برایش حل شده است. و ما میخواهیم بگوییم صحیح و اعم از جمله این بحثهاست که با خیلی از بحثهای اصولی ارتباط دارد و اگر می خواهید نظام اصولی بسازید باید صحیح و اعم را موشکافانه کرده و کار کنید. لذا نحوه طرح بحث و حد وسط ها را هم دقت کنید که در خیلی از جاهای الموجز به این بحث بر می گردیم که در فقه هم خیلی اثر دارد و مثل بحث حقیقت شرعیه بی ثمر نیست. و مثل بحث وضع نیست بلکه در بحث فقه تأثیر مستقیم دارد(کد اینکه المدخل هست یا نیست را هم داریم می دهیم).

گفتیم الفاظی که در شرع بار معنایی جدید پیدا می کنند(حتما باید با همین عبارت گفته شود) آقایان بحث کرده اند که این الفاظ را شارع بحث کرده است برای صحیح یا اعم و مرادمان از اعم هم اعم از صحیح و فاسد است. و دیروز کدهایی دادیم که ممکن است بحث عام شود و برود در فضای استعمال اما آقایان فعلاً دارند در مقام وضع بحث می کنند چون مترتّب بر بحث حقیقت شرعیه می بینند.(که شاید با همین بیان بگوییم بحث حقیقت شرعیه بی ثمره نشد و یکی از ثمراتش در همین جا است و ثمره علمی دارد و بتوانیم نظام علمی مان را درست کنیم)

پس الفاظ شرعی که بار معنایی شرعی پیدا می کنند برای صحیح وضع شده اند یا نه؟ که گفتیم در بحث ما در حقیقت شرعیه در اصل وضع اینها بود و اینجا بحث در مورد موضوع له است. و می خواهیم ببینیم که موضوع له اینها چطوری است. کیفیت وضع اینها چطوری است؟ وقتی شما بحث را می برید سر موضوع له، و موضوع له ما معنای شرعی است. که اگر موضوع له ما معنای شرعی است ما در دو مقام بحث می کنیم یک مقام این است که رابطه بین لفظ ومعنا را درست کنیم و بگوییم این معنای شرعی را می خواهیم ببینیم که لفظ ما وضع شده است برای صحیح این معنای شرعی یا اعم از صحیح این معنای شرعی. که در بحث صحیح و اعم از این جهت می خواهند رسیدگی کنند. اما چون معنای شرعی خودش مستحدث شارع است طبیعتاً بحث سر خود بار معنایی اینها هم می رود. اصل بحث ما سر کیفیت وضع لفظ برای معنای شرعی است منتها چون خود این معنای شرعی یک معنای مستحدثی است که شارع با آن کار م یکند حال

خود آن معنا را چگونه شارع به وجود آورده است یعنی در ضمن بحث صحیح و اعم رفته اند روی کیفیت احداث این معنای جدید بحث کرده اند و از همین جا آمده اند تفکیک قائل شده اند بین عبادات و معاملات.[1]

احکام را در رساله چگونه تقسیم می کنیم به عبادات و معاملات؟

بحثمان در مورد این است که اعتباری شارع چگونه به وجود آمده که یک بار در مورد معنا بحث می کنیم و یک بار هم در مورد لفظ است که شارع لفظی را که برای این معنا وضع کرده است برای صحیح آن وضع کرده است یا برای اعم از صحیح و فاسد آن؟ بحث ما در مورد حیث لفظی آن است که آقایان دارند رابطه لفظ و معنا را بحث می کنند. که ما می خواهیم بگوییم خود معنای شرعی هم تفکیک آن ثمره دارد که یکی از ثمراتش هم تفکیک عبادات و معاملات است که ما در اینجا انجام داده ایم. که باید ببینیم چرا این تفکیک را هم انجام داده اند.

برای فهم معتبَر لازم است وعاء اعتبار را هم بدانیم.

بعد آقایان می گویند اولین کاری را که باید انجام دهیم این است که صحت و فساد را معنایش را به دست آوریم.

پس عنوان این است که الفاظ وضع شده است برای صحیح از این معانی یا اعم از صحیح و فاسد این معانی.

که در ابتدا باید معانی صحیح و فاسد را بدانیم چیست؟

آقای سبحانی می گویند صحیح دو اصطلاح دارد که یک بار در مقابل سقیم به کار می رود و یک بار در مقابل معیب به کار می رود. صحت در مقابل سقیم یعنی سالم که سقیم هم یعنی مریض است و معیب در مورد اشیائی به کار می رود که ناقصی دارند. که در فارسی بین اینها تفکیک نمی کنیم اما در عربی بین اشیاء جاندار و بی جان تفکیک قائل می شویم یعنی صحت را برای اشیاء جاندار به کار می برند و مقابل آن می شود سقیم و یک بار برای اشیاء بی جان به کار می برند که مقابل آن می شود معیب. که آقای سبحانی می گویند که اینها معانی عرفی هستند که برای معانی شرعی هیچ کار آیی ندارند.

لذا می گویند باید ببینیم معنای اصطلاحی آن یعنی چه؟ و وقتی می گوییم معنای اصطلاحی یک بار معنای خاص دارد که وقتی می گوییم معنای اصطلاحی صحیح را مورد بحث قرار می دهیم تا آخر به این ملتزم هستید؟ یعنی تا آخر با تبادر عرفی و صحت حمل و عدم صحت سلب کار نمی کنید؟

اگر شما گفتید که اینها همان معنای عرفی است این یک جور است ولی وقتی بگویید که ما با معانی اصطلاحی کار می کنیم باید ملتزم باشد یعنی «اصطلاحی» این بار را دارد که غیر از معنای عرفی است. آیا این را ملتزم هستید در نظام اصولی خودتان یا نه؟

ایشان می گویند که ما با معنای اصطلاحی کار داریم و می گویند که اصولیین این را در دو مقام مطرح کرده اند یک مقام بحث عبادات است و یک مقام بحث معاملات.

هنوز تفکیک عبادات و معاملات را در نیاورده ایم که ایشان این تفکیک را کردند و از چه راهی به این تفکیک رسیدند؟ از اختلاف معنای صحت که گفتند چون معنای صحت در عباداتت و معاملات فرق می کند لذا ما این را در دو مقام بحث می کنیم.

حال چرا صحت اینها فرق می کند چرا سنخ اینها فرق می کند؟

آقای سبحانی می گویند که در عبادات هم چند جور صحت را معنا کرده اند:

[1] که هر جا اعتباریات را بحث کرده ایم باید دیده شود. تا بتوانیم تفکیک بین عبادات و معاملات را بتوانیم انجام دهیم.

یکی از آنها این است که مثلا کمترین اثری که برای عبادت مترتب است چیست؟ کمترین اثر این است که مسقط تکلیف است. و امری که متوجه من بود ساقط می شود. و آقای سبحانی می گوید که یکی از معانی ای که برای عبادت گفته اند این است که مسقط امر است. مسقط وجوب اعاده و قضاست. این کمترین اثار این فعلی است که شما انجام م یدهید.

معنای دوم صحت: (جالب این است که همه اینها هم معانی اصطلاحی است) این است که مأتی به مطابق با مأمورٌ به باشد یعنی چه؟

مأتی به یعنی آنچه را که انجام داده ایم و مأمور به آنچه که باید انجام می دادیم که در مأمور به یک آمر داریم که شارع است و یک مأمور داریم که مکلف است و مأمور به همان متعلق تکلیف است یعنی همان چیزی که من باید آنرا انجام دهم. لذا تعریف دوم صحیت این است که اگر فعل و مأتی به مطابق با آن چیزی باشد که مولا آنرا قصد کرده است(مراد چیزی است که برای ما فعلیت پیدا کرده است، که در کل فضای الفاظ اصول ما در مورد آن فعلیت بحث می کنیم.)

اگر این امر بالفعل شده باشد اگر فعل ما مطابق با آن باشد می شود صحیح و اگر نباشد می شود فاسد.

حال تا همین جا دو نکته در بیاوریم:

چه شما معنای صحت را اولی بدانید و چه دومی بگیرید صحت یک امر وجودی است که مترتب بر یک امر وجودی دیگر می باشد.

نکته دوم: خود همین مسقط امر بودن از اثار تعریف دوم است یعنی علت اینکه مسقط امر شد این بود که مأتی به مطابق با مأمور به بود.

البته در اینجا نباید خلط کرد چون ما یک بار داریم روی معنا بحث می کنیم و یک بار روی الفاظ و برخی جاها که برای صحت معنایی را آوردیم بحثمان می رود روی معنا و برخی جاها می رود روی الفاظ. و ممکن است شارع در مقام معنا، معنای صحیحی را بخواهد اما در مقام وضع معنای اعم از صحیح و فسادی را وضع کند چون مولا با خطابات و ظهورات عرفی کار می کند و اصول عقلائی را هم منع نکرده است. که در مباحث حجت این بحث را دقیقتر کار می کنیم.

اما فعلا می گوییم که شارع با همین خطابات عرفی کار می کند که آنها هم تابع همین اصول عقلائی هستند لذا اصالۀظهور و اصالۀالحقیقۀرا درست کردیم.

پس تعریف اول که مسقط امر است بازگشت به تعریف دوم دارد که مأتی به مطابق با مأمور به است.

یک معنای سومی هم در اینجا گتفه اند که آقای سبحانی در معانی نگفته است اما در برخی جاها به آن پرداخته است. و صحیح یعنی چیزی که «تام الأجزاء و الشرائط » باشد. یعنی آن فعلی که شما انجام می دهید و در «مأتی به» شما همه اجزاء و شرائطی که در ماهیت اعتباری آن معنای شرعی أخذ شده است در این هم هست یعنی مطابقت با مأمور به جزءآثار این است یعنی اگر تام الأجزاءوالشرائط شد شما می توانید بگویید «مأتی به» مطابق با «مأمور به» است. و چون مطابق با مأمور به است مسقط امر است.

این سه تعریفی که برای صحیح ارائه شده است برای صحیح هر سه تای آنها مترتب بر یکدیگرند با همین بیانی که گفتیم.

در معاملات هم معنای صحتی که مطرح کرده اند:

گفته اند که شما در معاملات دنبال چه چیزی هستید؟آیا خود معامله برای شما مهم است یا دنبال آثار آن هستید؟ که می گوییم ما تابع آثار آن هستیم. لذا می گویند معنای صحت در معامله این است که اگر آن اثر بعد از آن معامله بیاید این معامله می شود صحیح و اگر این معامله بعدش آن اثر نیاید می شود فاسد. پس معنای صحت و فساد این است که آیا اثار دارند یا ندارند. که اگر آثار عقلائی آن مترتب شوند یعنی این معامله صحیح بوده است و اگر مترتب نشود یعنی اینکه این معامله صحیح نبوده است.

س) چرامی گویید آثار عقلائی و نمی گویید آثار شرعی؟

ج) تا تفاوت معاملات را عبادات درست نشود این ها هم درست نمی شود.

[از اینجا متن خوانی شروع شد]

یکی از بهترین جاهایی که باید اعتباریات را پیگریری کرد همین جاست.

شهید در مقاله شش ملاک اعتباریات را لغویت و عدم لغویت بیان کردند و فرموند اگرمعتبِر غایتی را تصور کند و با این اعتبار بـه آن برسـد این اعتبار می شود درست و اگر غایتی را اعتبار کرد و با این اعتبار به آن نرسد می شود لغو.

س) آیا شهید اعتبار و اعتباری را تفکیک کرده است یا نه؟که ما گفتیم تفکیک نکرده است و گفتیم که شهید در اینجا با فاعل بالقصدی کـه مرحوم مظفر و محقق اصفهانی درست می کردند ایشان کار می کند.

ما این را در فضای آخوند هم گفتیم که ایشان هم در بحث وضع با غایت کار می کند. که ته کارش به جایی خوب می رسـید کـه تولیـدات امام هم از همین جا شروع شد و ایشان می گفتند الفاظ برای تفهیم و تفاهم وضع می شوند و چیزی برای ما مهم است که تفهـیم و تفـاهم بیاورد و اگر وضعی داشته باشیم که تفهمی و تفاهم نیاورد به چه درد می خورد؟ یا رابطه ای داشته باشیم که بدون وضع باشد چـه اشـکالی دارد؟ پس تمام بحث در مورد رابطه لفظ و معنا بود لذا در تعریف گفت ما وضع را ارتباط خاص بین لفظ و معنا را می گوییم. و دلـیلش هـم این بود که با سیستم فاعل بالقصد و غایت محور بودنش پیش رفت. که گفتیم در دلالت تصدیقی مظفـر هـر چنـد کـه در ابتـدا بـا آخونـد مخالف بود و می گفت که وضع همان تخصیص بماند اما در بحث دلالت تابع اراده است ما را رساند به همان جـایی کـه آخونـد مـی گفـت. یعنی دوباره ته سیستم به یک جا می رسند. و این حرف ما را نشان م یدهد که محقق اصفهانی که شاگر آخوند بوده است اصل اشـکال را از آخوند گرفته است. محقق اصفهانی اشکالاتش بازگشت به سر سفره آخوند بودن دارد که حتی می توان گفت راه حل را هم از آخوند گرفتـه باشد. یعنی راه حل فاعل بالقصد و غایت محور کار کردن را از آ×وند یاد گرفته اند.

که ما در اینجا گفتیم خود غایت محور بودن هم خلط حقیقت و اعتبار شد که ما گفتیم خود نظام فاعل بالقصد هم دوبـاره بـه علـت غـایی برگشت. که یک امر حقیقی است و اینها از یک امر حقیقی یک امر اعتباری نتیجه می گیرند و ارتباط تولیدی درست می کنند.

همه اینها را باید درست کنیم که این جمله آقای سبحانی را که گفتند«انّ الصلاةماهیةٌ اعتباریةٌ» را بفهمیم.

جلسه دوم:

۸۹/ ۹ / ۱۰

می خواهیم در مورد ملاک سقم و صحت اعتباری بحث کنیم.

در حقائق میزان، کشف بود ملاک روشن بود چون میخواستیم واقع را کشف کنیم چون اگر مطابق با واقع باشد درست است اگـر مطـابق بـا واقع نباشد که می شود کاذب و غلط که در یقین اخص این را می گفتیم.

اما وقتی می رفتیم سراغ اعتباریات می گفتیم اینها واقع ندارند پس این سؤآل ایجاد می شود که ملاک صـحت و سـقم اینهـا چیسـت؟ آیـا ملاک دارند یا نه؟

دیروز گفتیم که ملاکمان در اعتباریات «لغویت و عدم لغویت است» اما نه بر اساس فاعل بالقصد چون فاعل بالقصد خلط دارد.

در بحث اعتباریات این طور بود که ما یک اعتباری داریم که آقایان گفتند وجود حقیقی نـدارد بلکـه وجـود آن جعلـی و اعتبـاری اسـت و گفتند که هر رابطه وضعی و قراردادی یک وضع می خواهد که این را در وضع مفصل بررسی کردیم و گفتیم که اشـکال آخونـد بـه همـین جاست که می گوید خیلی جاها اعتباری داریم اما اعتبار نداریم. حال کاری به صحت و سقم نداریم و کاری نداریم که اعتبار داریم یـا نـه؟ و حق هم این است که «اعتبار» داریم اما نه این طور که آقایان تحلیل می کنند. که این نیاز به یک تحقیق دارد که باید در جمع بندی وضـع پیگیری شود.

اما می خواهیم بگوییم طبق مبنای خود این آقایان مثلا آخوند که با سیستم فاعل بالقصد کار می کند که رابطه لفظ و معنا را می برد سر آن چیزی که غایت ما را تأمین می کند و غایت ما هم تفهیم و تفاهم عرفی است و تفهیم و تفاهم عرفی هم رابطه لفظ و معناست و گفتیم که مظفر این را از محقق اصفهانی یاد گرفته است و محقق اصفهانی هم اینرا از مرحوم آخوند یادگرفته است. هر چند مظفر در اینجا بحث آخوند را متوجه نشده است اما در یک جا با بحث محقق اصفهانی رفته است در بحث دلالت تابع اراده است و تا آخر سیستم آخوند را برده است. و گفته است که آخوند که ما را برده است سر غایت، اما باید تا آخر مقام استعمال ما را ببرد و چرا تنها در مقام وضع این را مطرح می کند. اگر با غایت تفهیم و تفاهم عرفی کار می کنید نه تنها در مقام وضع بلکه در مقام استعمال الفاظ باید بگویید دلالت فقط تصدیقیه نوع دوم است چون غایت تفهیم و تفاهم عرفی بود و عقلا دلالت تصوری اعتبار نمی کنند چون لغو است. لذا میخ واهیم بگوییم که آقایان از آخوند به این طرف دارند با لغویت و عدم لغویت کار می کنند و لغویت و عدم لغویت یعنی در اعتباریات، اعتبار را دیده اند و روی «اعتبارِ معتبِر» بحث می کنند که اگر معتبِر با این اعتبارش به آن برسد می وشد صحیح و اگر نرسد می شود لغو.

اما نکته ای که بود می گفتیم همین سیستم فاعل بالقصد عقلائی هست یا نیست. که گفتیم این یک بحث فلسفی است که شما آورده اید و با آن کار می کنید و این بحث فلسفی فاعل بالقصد روی اعتبار پیاده می شود. که اعتبار خودش حقیقی بود و گفتیم که اعتبار خودش حقیقی بود و گفتیم اعتبار فعل واقعی معتبِر است شما یک بحث فلسفی حقیقی را سر «اعتبار»ی پیاده می کنید که حقیقی و فلسفی است اما بحث ما در مورد اینها نبود بلکه بحث ما در مورد «اعتباری» است.

این اشکال مقام اول ما بود که شما سر «اعتبار»بحث می کنید نه «اعتباری» و در «اعتبار»هم که بحث می کنید نظام شما یک نظام حقیقی است و برهان می چینید که:

چون اعتبار فعل اختیاری انسان است.

پس انسان در آن فاعل بالقصد است

پس غایت با ید تصور شود و تصدیق شود و ....

یعنی یک بحث برهانی ارائه می دهید برای ملاک اعتباریات که می شود رابطه تولیدی. و این رابطه تولیدی که شهید نفی می کرد در آخر مقاله خودش با آن کار می کند.

می خواهیم بگوییم بر فرض اینکه این اشکال وارد باشد و نمی خواهیم با فاعل بالقصد و اعتبار کار کنیم. حال اعتبارات را چه کنیم؟

که گفتیم اعتباریات را در وعاء خودش آنرا بررسی کنیم یعنی باید برویم در وعاء عقلا که معتبِر این اعتباریات هستند(که حال به چه معناست باید این را بررسی کنیم) عقلا با چه چیزی کار می کنند و ما کار نداریم که شما در فلسفه می گویید اعتبار فاعل بالقصد است و غایت می خواهد. عقلا با همین غایت کار می کنند، و نمی خواهیم این را مطلقا رد کنیم و گفتیم که وقتی می گوییم ملاک عقلائی است به این معنا نیست که عقلی نیست. و این طور نیست که بگوییم حتما باید با عقل منافات داشته باشد و میخواهیم ببینیم که عقلا با آن کار می کنند و آنرا قبول دارند یا نه؟ و ملاک این است که ببینیم عقلا در وعاء خودشان با آن کار می کنند. به خاطر بداهت یا هر دلیلی دیگر.

برخی از قواعد عقلی هم هست که عقلا با آنها کار نمی کنند چون آنها را درک نکرده اند و ما میخواهیم برویم سراغ ملاک اعتباریات، و متد بحث شما متد غلطی است. یعنی شما رفته اید سر اعتبار و ملاک برای اعتباری می آورید که این غلط است حتی اگر شما بخواهید با فاعل بالقصد هم کار کنید و آنرا درست کنید در اعتباریات باید ابتدا بروید ببینید که عقلا در وعاء اعتباریات خودشان با فاعل بالقصد کار می کنند یا نه؟ و اگر کار میکنند که اشکال ندارد. و در این جا نزاع ما می شود صغروی که شما بگویید کار کرده اند و ما بگوییم کار نکرده اند اما در کبرای مشترک هستیم که «هر چیزی عقلا با آن کار کنند» ملاک اعتباریات است نه قاعده عقلی فلسفی.

پس اگر رفتیم در ملاک اعتباریات عقلا و با آن کار کردیم می خواتهیم بگوییم عقلا با «لغویت و عدم لغویت »کار می کنند اما لغویت و عدم لغویتی که عقلائی است نه لغویت و عدم لغویتی که فاعل بالقصد فلسفی است. که فارق اینر ادر فلسفه کار می کنیم.

در فلسفه می گوییم هیچ فعلی لغو نیست و همه افعال ارادی انسان غایت دارند و به غایت هم می رسانند ما را. یعنی همه تکوینیات یک غایتی دارند و همه شان هم ما را به غایت می رسانند. حال وقتی می رویم در عقلا می بینیم که عقلا می گویند در خیلی از تکوینیات هم لغو است.

مثلا شما با خودکارت بازی می کنید فیلسوف می گوید این لغو نیست و برهان هم برای اینکار ارائه می کند. که این آثار دارد. و انسان هم که این کار را انجام می دهد کار لغو انجام نمی دهد. اما عقلا این را قبول نمی کنند و این را لغو می دانند.

وقتی کسی طبق دوم را می کند برای گنج اما به طبق اول می رسد عقلا م یگویند این لغو است اما فیلسوف می گوید که این لغو نیست. حتی همین جایی را هم که برای آب کند اما به سراب رسید فیلسوف می گوید که این لغو نیست همان جا هم دراد از حیث تکوینی آثار آنرا می برد. اما می خواهیم بگوییم که عقلا با این کار نمی کنند. بلکه در خود تکوینیات هم لغویت و عدم لغویت را پیاده می کنند چه برسد در اعتباریات.

می خواهیم بگوییم خیلی بین این دو سیستم تفاوت است. پس اگر رفتیم در وعاء اعتباریات می خواهیم بگوییم این لغویت و عدم لغویت عقلائی باید باشد. یعنی هر چیزی که عقلا آنرا لغو می دانند یعنی ممکن است یک شخص خاص هم آنرا لغو نداند، یعنی یک شخص یک «اعتباری» را لغو نداند؛ این فرد می تواند اعتبار شخصی کند. چون اعتبار در وعاء معتبر خودش است اما چون عقلا این را لغو م یدانند نمی تواند آن اعتباری را تعمیم دهد.

لذا می خواهیم بگوییم باید برویم سر وعاء عقلائی اعتباریات. و می خواهیم بگوییم وقتی می رویم سر ملاک عقلائی اعتباریات می بینیم که عقلا اعتباریات را انجام داده اند و این اعتباریاتشان هم یک سری «مرکب های اعتباری» است یعنی در یک «اعتباری» چند چیز را دخیل می دانند. حال اگر وعاء عقلا را بررسی کردیم و ملاک اعتباریات را در آوردیم کدامیک از این مرکب را عقلا اعتباری می دانند؟ آن اجزائی که مفید در هدف و آثار و غایات آنان باشد. یعنی هر چیزی را که دخیل در به وجود آمدن آن غایت و اثر می دانند آنها در این مرکب اعتباری، اعتبار می کنند. هر چیزی را که می بینند در آن آثار تأثیر ندارد در این مرکب اعتبار نمی آورند یعنی ملاک همان لغویت و عدم لغویت است یعنی اگر این جزء بی فایده را در اینجا اعتبار کنیم این لغو است چون تأثیری در آن غایت اعتباری ما ندارد.

این بحث را در منطق در مشهورات در جایی که داشتیم ذاتی باب حسن و قبح را بررسی می کردیم آوردیم. که گفتیم ذاتی باب حسن و قبح تمام الموضوع للحکم است که گفتیم در آنجا دارند ملاک اعتباریت را درست می کنند چون حسن و قبح در مشهورات است و مشورات هم اعتباری اند که در آنجا به تمام الموضوع رسیدیم.

این با بحث الآن چه ربطی دارد؟ وقتی می گویید تنها ملاک در اعتباریات لغویت و عدم لغویت عقلائی است و می گویید اعتباریاتی که مرکب اعتباری اند اجزائی دارند که در به دست آمدن غایت تأثیر دارد و هر کدام را که تأثیر دارد عقلا آنرا اعتبار می کنند در این بحث ذاتی باب حسن و قبح را می گویند. حال این چه ربطی دارد؟

گفتیم عدل و ظلم حسن و قبح ذاتی دارندیعنی عدل تمام الموضوع حکم عقلا برای حسن است و ظلم تمام الموضوع حکم عقلا برای قبح است. تمام الموضوع است یعنی چه؟ یعنی همه غایتی که ما می خواستیم از این مشهورات و از این اعتبار به دست آوریم سر همین عدل پیاده می شود و قید دیگر دخیل در معنای حسن نیست و در قبح هم همین طور است یعنی ظلم به تنهایی تمام الموضوع حکم عقلا برای قبح است.

قبح اعتباری است می خواهیم بگوییم حکم قبح رفته است روی ظلم چون آقایان تمام الموضوع می دانند. اما در مرکب های اعتباری این طور است که این اجزاء مختلفی را که آورده اند و بعد محمول اعتباری برای آن حمل می کنند یا آثاری را از این مرکب اعتباری انتزاع می کنند این برای تک تک اجزاء نیست جون اگر برای تک تک اجزاءبود مثل حسن و قبح می شد تمام الموضوع و دیگر مرکب نمی شد و حال که با مرکب کار می کنند و ملاک آنها هم لغویت و عدم لغویت است یعنی تک تک این اجزاء یک مقدار از غایت ما را تأمین میکنند و آقایان تأمین این اثر را بار کرده اند روی مجموع این اجزاء، و به تک تک این اجزاء تعلق پیدا نکرده است.

یعنی می خواهیم بگوییم که در آنجا ملاک فقط روی عدل رفته بود اما در اینجا که اعتباری تأسیس مـی کنـیم در اینجـا اجزاءبـا همـدیگر تمام الموضوع حکم عقلا می شوند و تک تک آن اثر منتظره را ندارد. اما مجموعه مرکب به انـدازه تـرکیبش آثـار دارد. مثـل معـاملات: کـه معاملات مرکب اعتباری است که آقایان با آن کار م یکنند که معاملات مرکب است که اگر در بیع برویم: مرکب از ثمـن و مـثمن و صـیغه، بایع و مشتری، ملکلیت بایع نسبت به مثمن، و ملکیت مشتری نسبت به ثمن(که خودش اعتباری است اما در اینجا دارد می شود جزءیـک اعتباری دیگر که می شود مجاز از مجاز که می گفتیم وقتی برخی از اعتباریات را اعتبار می کنند خود ایـن اعتبـاری را موضـوع بـرای یـک اعتباری دیگر قرار می دهیم مثلا وقتی می گویید ملیکت بایع نسبت به مثمن یان ملکیت خودش یک مقوله اعتباری اسـت کـه خـودش از اجزاء مقومه بیع است که خودش یک اعتباری است.) قبض و اقباض و ...

اینها می شود یک مرکب اعتباری که ما اسم همه اینها را یکجا بیع می گوییم.

بحث سر اسم تلفظ اینها نیست بلکه مرادمان در اینجا در مقام اول است که معنای اعتباری چیست؟ و بعد کـه معنـای اعتبـاری را بررسـی کردیم حال نوبت به مقام وضع و الفاظ می رسد که این لفظ را به چه چیزی از این معنای اعتباری وضع می کنیم به جزء ان یا به همـه اش یا به اعم از آن یا...

در اینجا می خواهیم ببینیم که مرکب اعتباری بیع چیست؟ که این اثار عقلائی نقل و انتقال ملیکت کـه خـودش اعتبـاری اسـت روی چـه چیزی پیاده می شود؟ که همه اینها نشان می دهد که اینها فاعل بالقصد نیست چون فاعل بالقصد دارد با غایت حقیقی کار می کند. اما مـا می گوییم برخی از غایات اعتباری، خودشان اعتباری است مثل اینکه می گوییم غایت بیع «نقل و انتقال»اسـت کـه ایـن خـودش اعتبـاری است.

می خواهیم بگوییم که برخی از اعتباریات مثل معاملات مرکب اعتباری اند که تک تک اجزاءتمام الموضوع نیست بلکه مجموع مرکب اینهـا با یک شکل خاصی شده است تمام الموضوع.

اما اینکه کجا لغو است و کجا لغو نیست را باید بررسی کنیم مثل اینکه در الفاظ می گفتیم که مثل وجدانیات است در قیاسها گفتیم کـه از برخی از صغریات بحث کرده اند و از برخی از آنان بحث نکرده اند و فرق صغریات عقل با صغریات حجیت ظهـور چـه بـود؟گفتیم صـغریات عقل نیاز به قیاس مقدمی داشت اما صغریات ظهور نداشت اما چرا نمی خواست؟مگر نظری نبود؟ گفتیم که اینها کالبـدیهی هسـتند یعنـی مثل مشاهدات هستند که بدیهی هستند اما نه بدیهی اولی چون کسب می شوند اما در منطق به آنان می گویند بدیهی این است کـه مـثلا همین که شما چشمتان را باز کردید دیده می شود و علم حاصل می شود. و گفتیم در مشهورات هم همین طور است همین کـه مـی رویـد سراغ عقلا و عقلا را بررسی می کنید می شود کالبدیهی. و در صغریات حجیت ظهور این طور است و در این جا هم همـین طـور اسـت کـه می گوییم کبریات ما لغویت و عدم لغویت است. مثل تبادر که گفتیم عقلائی است و ملاکی هم ندارد و در اینجا هم همین را می گوییم کـه باید بروید سراغ عقلا، حال در اینجا هم باید برویم سراغ عقلا و عقلا را بررسی کنیم. و تنها کاری را که در فقه باید انجام دهـیم بایـد بـرویم در وعاء کوچه و بازار.

پس یک سری از مرکب های اعتباری این چنین اند مثل معاملات که بر اثر دواعی اجتماعی باعث شده است که عقلا یک سری مرکب های اعتباری مثل معاملات (انواع معاملات مراد است مثل بیع و عهد و نذر و ...) به خاطر دواعی اجتماعی اعتبار کرده اند برای اثر اجتمـاعی کـه می خواهند بر آن مترتب کنند. پس یک سری دواعی حقیقی دارد مانند نیاز به اجتماع، نیاز به اعتباریات و آثار آن که ایـن نیـاز وجـدانی و فطری است و حقیقی هم هست و این میل و گرایش طبیعی که مبدأ است و این معتبَر هم که محل بحث ما است اثر آنرا نیاز داشـتیم کـه حقیقی است و اجتماعی یعنی یک سری آثار اجتماعی دارد که حقیقی هستند و یک سری دواعی نفسانی دارد که اینها هم حقیقی هسـتند لذا هر «اعتبار» محفوف به دو قرینه است. البته این قرائت مشهور از بیان علامه است که ممکن است ما حرفی دیگر را بـزنیم. امـا فـی حـد نفسه این درست است که یک دواعی حقیقی داریم و یک آثار حقیقی داریم اما اینکه محفوف به دو حقیقت است همـین دو مـراد اسـت یـا چیزی دیگر است نیاز به کار بیشتری دارد.

از همین جا می خواهیم بگوییم معاملات مرکب اعتباری عقلائی اند اما عبادات مرکبات اعتباری شرعی هستند و فارق اینها هم همین است که معاملات را عقلا اعتبار کرده اند اما عبادات را شارع اعتبار کرده است.

البته شارع می تواند در همین اعتباریات عقلا هم دخالت کند مثلا بگوید عند الشارع مثلا صیغه لازم است که ممکن است عقلا آنرا لازم ندانند یعنی ممکن است شارع یک جزءاضافه کند یا یک جزء کم کند یا در نحوه کیفیت یک جزء صحبت کند. که اصطلاحا می گویند معاملات، اعتباری شرعی آنها امضائی است یعنی همین که عقلا آنرا اعتبار کرده اند شارع انرا قبول کرده است حال ممکن است این امضا بدون هیچ دخل و تصرفی باشد و کلا قبول کند یا برخی جاها ممکن است چیزی را اضافه کند مثل نکاح بگوید شرط است اذن پدر که مجموع در اینجا عوض می شود. یعنی یک جزء اضافه می شود یا یک جزء کم می شود. که البته شارع با کم یا زیاد کردن می گوید آن چیزی را که عقلا فکر می کردند که تمام الموضوع است ما می گوییم تمام الموضوع نیست.

اعتبار شرعی کرده است اما عقلا نمی گویند که این یک اعتبار دیگری است هر چند که ما با دقت عقلی می گوییم که این اعتبار فرق کرده است و یک اعتبار دیگری است اما عقلا به این دقت نگاه نمی کنند بلکه این اعتبار را همان اعتبار عرف می بینند.

و فهم عقلا در معاملات امضاء معاملات توسط شارع است ولو اینکه برخی جاها شارع تصرف هم کرده باشد. این بیع همان است اما یک چیزی به آن اضافه شده است البته با تسامح ولی اگر با دقت عقلی به این قضیه نگاه کنیم می گوییم که اینها مرکب جدیدی است و ربطی هم به مرکب قدیم ندارد. حتی در لسان شرع هم همین طور است یعنی در لسان همان دلیلی که می خواهد بیع را تصحیح کند می گوید که این همان است فقط مثلا این جزء را به آن اضافه کنید. که انسان همین می فهمد که این بیع را همان بیع می دانستند اما یک چیزی به آن اضافه کرده اند. و شارع نمی گوید که این بیع جدیدی است.

جلسه سوم:

۸۹/ ۹/ ۱۱

همه بحث جلسه گذشته در این بود که عقلا غایت را روی اعتباری می برند.

نکته: ما نمی گوییم که اعتباری نمی تواند نتیجه حقیقی بدهد بلکه به عکس است می گوییم چون نتیجه حقیقی دارد «اعتباری» هست. و می گفتیم در مبادی ادراکات اعتباری ارتباط تولیدی ندارند. یعنی ربط تکوینی بین مبادی نیست تا یک نتیجه ای بگیرید و بحث ارتباط تولیدی در استنتاج بود که نمی توان از اعتباری یا تکوینی نتیجه اعتباری گرفت. منتهی اینکه اعتباریات آثار دارند یا ندارند گفتیم که دلیل ما بر اعتباریات، آثار داشتن اینها است. و چون آثار واقعی داشتند گفتیم که اعتباری هم جزء فلسفه است و از تقسیمات موجود است.

نکته: بحث ما فعلا در مورد اعتباریات عقلی نیست. و اعتبار عقلی را می گوییم حقیقی است اما اینکه چگونه حقیقی است نیاز به کار دارد اما اعتباریات عقلائی حقیقی نیستند و لا واقع لها است.

پس گفتیم که ما یک نفس الإعتبار داریم که اعتبار فعل حقیقی است و اشکالی هم ندارد که سیستم فلسفی هم در آن صادق باشد چه سیستم فلسفی با تسسامح چه بی تسامح. و اینکه آیا در این اعتبار انسان فاعل بالقصد است یا نیست کاری نداریم و ممکن است که ما فاعلیت بالقصد انسان را در همه این بحث ها را زیر سؤال ببریم که باید در فلسفه از آن بحبث کنیم ولی مشهور می گویند فاعل بالقصد است که ممکن است کسی بگوید فاعل بالتجلی است یا فاعل بالرضا. که ما این را در المدخل منطق گفتیم که «النفس فی وحدتها کل القوی» و تشبیه کردیم به خداوند متعال و گفتیم که یکی از معانی «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» هم همین است.

پس گفتیم که اعتبار حقیقی است اما بحث ما در مورد معتبَر بود و می خواستیم ملاک بدهیم برای صحت و سقم معتبَر ها و گفتیم که ملاک انسان در اعتباریات خلق و جعل است لذا باید وعاء معتبِر را بسنجیم و کاری با فلسفه نداریم که در آنجا چه می گویند بلکه باید ببینیم که معتبِر چه می فهمد.

گفتیم یک اعتبار، اعتبار نفسانی است و یک اعتبار، بین الإثنینی است و یک اعتبار بین جمیع عقلاست یک اعتبار ممکن است اعتبار وهمی باشد و ممکن است یک اعتبار تکوینی و خارجی باشد یعنی در خارج اثر داشته باشد یعنی ویژگی های اعتبارِ معتبَر است در وعاء اعتبار که ممکن است در نفس باشد در خارج باشد.

قبلا گفتیم که وعاء معتبَر کجاست، گفتیم کسانی که اعتبار را فاعل بالقصد دیده اند معتبَر را فقط در ذهن و نفس می بینند.

پس گفتیم باید برویم وعاء اعتبار معتبَر ها سنجیده شود و وعاء اعتبار معتبَر ها هم به ید معتبِر است. چون ملاک معتبِر ملاک کشف نیست بلکه جعل و خلق است. و باید ببینیم که معتبِر چه می بیند. لذا اعتبارات یک بچه با اعتبارات یک پیر مرد خیلی تفاوت می کند. و اینکه بگوییم اعتبار، ارده است یا بالاتر از اراده است یا پایین تر است؟ بستگی دارد که فاعلیت را بالقصد بدانیم یا بالتجلی. اما اعتبار، فعل حقیقی است.

معتبَر را باید با وعاء اعتبارش سنجید و گفتیم که اعتبار معتبِر سیستم تکوینی فلسفی خودش را دارد که ممکن است معتبِر هیچ اینها را نفهمد و متوجه نباشد و ممکن است که بگوییم خودش فیلسوف است و اینها را می داند.

منتهی در محل بحث ما دخلی نیست می خواهیم بگوییم معتبِر در معتبَر چه دیده است که آنرا اعتبار کرده است که بحث آثار مطرح شد گفتیم عقلا معتبَر ها را به خاطر آثاری که انتظار دارند اعتبار می کنند که ممکن است آثار عقلائی باشد یا عقلی باشد یا فردی باشد یا اجتماعی باشد. ولی با این ویژگی ها معتبِر کار ندارد بلکه با آن اثر کار دارد. بعد گفتیم که چرا انسان به این آثار شوق دارد؟ که گفتیم به خاطر دواعی نفسانی است که یا احتیاجات اجتماعی است یا دواعی شخصی است و علت اینکه به این آثار شوق دارد دواعی نفسانی مانند فطرت، شهوت و ... است که خیلی هم عام می شود.

گفتیم که ملاک معتبَر ها در وعاءاعتبار معتبِر این است که من را به این اثر می رساند یا نمی رساند که اگر مرا به این اثر برساند اعتبار درست بوده است و اگر مرا به اثر نرساند این اعتبار می شود لغو.

تنها پشتوانه فلسفی در این بحث این است که یک دواعی برای این اعتبار دارد.

معتبِر برای اعتبار لازم نیست که حتما پشتوانه فلسفی عقلی داشته باشد. بلکه با فهم عرفی خودش کار می کند. و با فهم عرفی خودش دید که این اعتبار او را به آن اثر می رساند و نیازی به دقت فلسفی ندارد.

میخواهند بگویند تنها ملاک برای اعتباریات لغویت و عدم لغویت است اما نه لغویت و عدم لغویت فلسفی بلکه عقلائی.

اما اینکه عقلا اختلاف دارند در اعتباریات خودشان. این اختلاف به چه بر می گردد؟

اینها یا در دواعی گیر دارند مثل نزاع ما با لیبرال ها. اما اینکه داعی از کجا آمده است جای کار دارد. و چون دواعی مختلف است معتبَر ها هم مختلف است.

اما گاهی هم دواعی مشترک است مثلا رسیدن به خداوند، اما باز هم در معتبَر ها گیر داریم که گاهی در اینجا نیز اختلاف داریم که بازگشت این به فهم عرفی است منتهی یک بار این طور است که می گوییم کل آن معتبَر غلط است یعنی لغو است و من را به غایت نمی رساند و یک بار من قبول دارم که به غایت رساندن اعتبار آن فرد خیلی سخت است اما به غایت رساندن من خیلی راحت تر است. چون معتبَر من ساده تر است لذا معتبَر او را لغو می دانم چون یکی از ملاکات عقلائیه این است که راحت تر به غایت برسیم.

ویژگی های وضع را که امام در مناهج بیان می کردند می گفتند درست است که رابطه اعتباری است اما عقلا الفاظ ثقیل و الفاظی که حسن بیان ندارند را اعتبار می کند الفاظی که حسن بیان دارند را اعتبار می کند؟ هر دو مرا به مراد می رساند اما عقلا آن با آن اعتبارات اول را کار نمی کنند به خاطر مبادی تصوری در فضای خودشان. مثل اینکه می گوید من حاضرم مشترک لفظی و مترادف داشته باشم اما لفظ ثقیلی را نداشته باشم.

نکته ای که می گفتیم فرهنگستان به آن توجه نمی کند همین نکته است که باید بروند ملاکات استعمالات عقلائی را بسنجند که کدامیک از الفاظ در عرف راحت به کار می رود و این ویژگیها را استقراءکنند و بر اساس این ویژگی ها وضع کنند تا محبوبیت و مقبولیت داشته باشد.

پس آثار روی معتبَر پیاده می شود. لذا تعبیر به غایت نکردیم و غایت را برای فاعل بالقصد به کار می بریم. و در اینجا می گوییم آثار و دواعی.

بعدبه اینجا رسیدیم که عبادات اعتبارات شارع هستند و گفتیم که در صحیح و اعم در دو مقام بحث می کنیم و دو اعتباری داریم که یک اعتباری رابطه لفظ و معناست و موضوع بحث صحیح و اعم این بود اما گفتیم که قبل از آن اعتباری دیگری است که در این بحث اول باید آن بحث در صحیح و اعم رسیدگی شود بعد بیاییم بگوییم که لفظ برای چه چیزی وضع شده است برای صحیح یا اعم. اول باید آن «اعتباری» رسیدگی شود که خود معناست چون گفتیم الفاظ شرعی برای آن معانی شرعی وضع می شوند و معانی شرعی که ما بآ آنها کار می کنیم معانی شرعی فقهی و .. اینهاخودشان اعتباری اند. عبادات اعتباری اند. چون فقه احکام خمسه است که آنها هم اعتباری اند که وجوب و حرمت و ... اعتباری اند. بعد گفتیم یا در مورد احکام تکلیفیه بحث می کنیم یا در مورد احکام وضعیه بحث می کنیم و گفتیم همان احکام وضعیه را هم برای چه چیزی وضع می شوند؟ گفتیم به خاطر آثارشان روی احکام تکلیفی و چون تأثیر در احکام تکلیفی دارند در فقه از احکام وضعی از آنها بحث می کنیم.

در بحثهای فقهی که احکام ما می شوند اعتباری، موضوع ما حقیقی است یا اعتباری؟ اصلا موضوع و محمول منطقی هست یا نه؟

پس ما یک سری احکام تکلیفی یا وضعی که داریم در ناحیه محمول قضایای فقهی أخذ می کنیم این محمول قضایای فقهی اعتباری است.آیا می تواند موضوعش حقیقی باشد؟(حقیقی در مقابل اعتباری نه حقیقی که اجزاءاعتباری است؟)

گفتیم در وعاء اعتبار ربط بین دو شیءباید در همان وعاء محقق شود نمی شود شما از یک وعاء یک چیزی بگیرید و آنرا به یک وعاء دیگری ربط دهید.

مثلا وقتی شما می گویید«الدم نجس» بحث نجاست را می برید روی «دم» یا کریت را می برید روی «آب» که کریت یک مفهوم اعتباری است هر چند یک ما به ازاء حقیقی هم دارد اما خود کریت را آورده اید در فضای اعتباریات و اعتبار کرده اید این سه وجب و نیم را، اما خود «کریت» را آورده اید در فضای اعتباریات، و اعتبار کرده اید این سه وجب و نیم را مثلا که سر «ماء»پیاده می کنید و حتی خود این «ماء» را هم آورده اید در فضای اعتبار. منتهی یک بار این ماءرا آورده اید و دخل و تصرف در آن کرده اید مثلا گفته اید آب باید این ویژگی ها را هم داشته باشد و برخی جاها هم حد تکوینی را مستقیم آورده اید در وعاء اعتبار مثلا فرض کنید در شرع به خاطر نجاست «دم»یک شروطی هست مثلا خونی که در بدن ذبیح است و بیرون نیاید پاک است در حالی که این همان خون است از حیث فلسفی فرق ندارد اما شارع به خاطر مصلحت و مفسده این خون را پاک می داند. و آثار و مصالح و مفاسد می تواند حقیقی باشد و می تواند حقیقی نباشد.

ما وقتی محمولمان اعتباری باشد باید موضوعمان هم اعتباری باشد لذا می گوییم«دم» هم باید بیاید در فضای اعتبار. که ممکن است حد «دمی» که برای فضای اعتبار می بینیم همان دمی باشد که در فضای حقیقی است. و ممکن هم هست که یک شروطی به آن اضافه کنیم که بشود ماهیت اعتباری. اگر موضوع را نیاوریم در وعاء اعتباریات وجود ربطی بین آنها به وجود نمی آید.

پس گفتیم که عبادات ماهیت هایی هستند که معتبره شارع هستند و گفتیم که شارع به خاطر آثار مصالح و مفاسد اینها را اعتبار کرده است و می تواند این آثار تکوینی باشد یا اعتباری دیگری باشد که آن اعتبار از یک واقع می باشد که می شود مجاز از مجاز.

حال که گفتیم ماهیات معتبره شرعی اعتباری اند ما در مقام اول بحث می کنیم که معنا شد اعتباری و علت اینکه اعتبار کردند به خاطر آثار مصالح و مفاسد است حال در این ماهیت اعتباری چه چیزی را اعتبار می کنند؟ یعنی اگر ماهیت اعتباری ما مرکب باشد اجزاءو شرائط آن چیست؟

گفتیم که هر چیزی که در تحصیل مفسده و مصلحت تأثیر داشته باشد و الا اعتبار آن لغومی باشد پس در این ماهیت مرکب اعتباری ما اجزاء و شرائطی لحاظ می شود که این اجزاءو شرائط تک تک اعتبار شدن آنها به خاطر آثار مصلحت و مفسده ای است که بر آنها مترتب می شود. البته کسی که اعتبار می کند یک چیز دیده است و چون یک چیز دیده است و مصلحت را هم برای آن بار می کند اما ما میخواهیم بگوییم این چیزی را که دیده اید چرا فقط اینها را دیده اید و چرا اینهای دیگر را اضافه نکرده اید که طبیعتاً می گوید چون اینها تأثیری نداشته اند و الا الزامی نداشت که یک چیزی را اضافه کنید یا یک چیزی را کم کنید.

چون با آثار کار می کنیم و اینجا یک ماهیت مرکب دیده ایم می خواهیم بگوییم چرا این شکلی شد و چرا اجزاءو شرائط آن جابه جا نمی شود که می گوییم به خاطر اثر است که اگر جابه جا شود اثر دیگر نمی آید پس همه چیز بر سر اثری است که معتبِر می بینید.

پس این معتبَره شرعی یک اجزاء و شرائطی دارد که همه دخیل در مصلحت و مفسده است پس این ماهیت مرکبه اعتباری چون تأثیر در مصالح و مفاسد دارد اعتبار می شود. که معنای عبادات این است که آن اعتباری درست است که ما را به آن آثار مصالح و مفاسد برساند و الا لغو خواهد بود.

حال می رود در مقام دوم: که لفظ صلاةبرای چه چیزی وضع شده است برای صحیح اینها یا اعم از اینها؟

آقای سبحانی می گوید اگر شارع بخواهد معتبَره شرعی خودش را که بر اساس سیستم لغویت و عدم لغویتی که ما درست کردیم انتقال دهد. آیا برای صحیح وضع می کند یا برای اعم؟

پس ایشان می گوید معنای ما یک ماهیت صلاةصحیحه است و شارع آنرا اعتبار می کند و ما با این عبادت کار م یکنیم حال سؤآل این است که این لفظ برای چه چیزی وضع شده است؟

اگر شارع بخواهد این «معنی»را که آثار مصالح و مفاسد واقعی دارند را به ما انتقال دهد لفظ را برای صحیح از اینها وضع می کند نه اعم از صحیح و فاسد اینها. که موضوع له آن این صحیح نباشد. یعنی موضوع له آن یک چیز عام است که هم صحیح را شامل می شود و هم اعم را شامل می شود. که می شود مشترک معنوی. می گویند چه نیازی است که برای چیزی اعم وضع کنیم.

این استدلال صحیحیون است.

پس صحیحیون می گفتند این الفاظ برای صحیح وضع شده است و الا لغو خواهد بود. علاوه بر این مشقت هم دارد مثلا اگر بخواهیم برای صحیح به کار ببریم نیاز به قرینه هم داریم چون مجاز می شود.

هر دو طرف استدلالهای زیادی دارند که آقای سبحانی فقط بهترین استدلالشان را ذکر می کند.

استدلال اعمیون:

می گویند ما برهان که نمی خواهیم بلکه می خواهیم موضوع له الفاظ را بفهمیم که عرف (شرعی و متشرعه و شارع) موضوع له الفاظ را به چیزی می گوید.

اعمیون می گویند برویم در فضای استعمال می بینیم که هم استعمال برای صحیح داریم و هم استعمال برای فاسد داریم و می گویند صلاة صحیح داریم و صلاة فاسد داریم مثلا می گوید نماز شما باطل است که اگر صحیحی باشیم دیگر نماز نیست که باطل باشد ووقتی می گوییم نمازت باطل است یعنی نماز را در یک موضوع له به کار می برد که این هم صحیح را شامل می شود و هم فاسد ها را .

یا صلاه را به باطل و صحیح تقسیم می کنیم که شما در همه جا با اصطلاح عام کار می کنید. و اگر هم ادعا کنید که این ممکن است مجاز باشد آیا این همه استعمال را شما مجاز می خواهید بدانید که اگر هم حقیقت نبود به حقیقت رسید. چون استعمالش زیاد است.

آقای سبحانی به اعمیون این طور جواب داده اند:

بحث ما سر تعیین معنای موضوع له الفاظ است یعنی می خواهیم ببینیم که شارع که الفاظی را اعتبار کرده است لفظ را برای همان معنا وضع کرده است یا برای معنایی اعم یعنی در مقام وضع و در معنای حقیقی آن بحث می کنیم نه در فضای استعمالات عرفی. شما بحث مقام وضع را آورده اید در مقام استعمال پیاده می کنید و می گویید ببینیم که در معنای صحیح به کار می رود یا اعم، در حالی که مشخص است در استعمالات عرفی چون مجاز به میان می آید لذا نمی تواند ملاک باشد.

وقتی بحث مجاز به وسط می آید ممکن است استعمالاتی که شما به آن تمسک می کنید ممکن است مجاز باشد و ضرورت ندارد که حتماً حقیقت باشد. و معنای موضوع له آن اعم باشد. لذا آقای سبحانی قائل به صحیح شده اند.

جلسه چهارم:

۸۹/ ۹ /۱۲

معاملات:

بحثمان در صحیح و اعم به عبادات رسیدیم که گفتیم معنای آنها یک مرکب اعتباری است و آن چیزی که شارع قصد کرده است آثار بر آن مترتب باشند و آن آثار بر چیزی مترتب شود که همه اجزاء و شرائط آن تام باشند و آن اجزائ و شرائطی در آن ملاک است که در حصول غرض مدخلیت داشته باشند و برای نقل و انتقال این معنای هم شارع باید الفاظ را برای صحیح وضع کند.

در معاملات:

اینها هم اعتباری اند. یک مفاهیم اعتباری اند و فرق آن با عبادات در این است که معاملات را خود عرف اعتبار کرده است و هر چند که شارع سعه و ضیق در آنها کرده است اما لسان او معمولا لسان اعتبار و جعل نیست بلکه معمولا لسان امضاء است ممکن است که برخی از اجزاء و شرائط تصرف کند و ممکن است هم مطلقا امضا کند. که اینها هم بر اساس مصلحت و مفسده است یعنی این مقداری را که اعتبار کرده اید خوب است و ما را به مصلحت می رساند اما این قید را مثلا حذف کنید. که اینها هم فقه می شود نه اصول یعنی آقایان رفته اند در فقه دیده اند که ادله ای که معاملات را امضاء می کند، امضائی است به خلاف عبادات که لسان جعلی است و یک جعل جدید و مخترع جدید است. که این شمه فقاهتی اصولیین است که این را در این بحث آورده اند یعنی تفاوتی که بین عبادات و معاملات گذاشته اند از فقه به اصول آورده اند.

اما سؤال در بحث صحیح و اعم دوباره پیش می آید که معاملات هم ماهیت اعتباری اند برای صحیح وضع شده اند یا برای اعم/ یعنی چه در لسان عرف باشد و چه در لسان شارع باشد باید ببینیم که برای صحیح وضع شده است یا اعم؟

این جا یک بحث دیگری را هم می آورند که مقدمه ای فقهی است.

و آن این است که الفاظ معاملات دو اعتبار شده است یک بار ممکن است آقایان برای خود ماهیت اعتباری که با آ» کار می کنیم وضع کرده باشند(یعنی همان چیزی که گفتیم باید تام الأجزاءوالشرائط باشد) و یک بار ممکن است عرف این را برای آثار و مصلحت و مفسده ای است که می دیده اند

یعنی یک بار می گویند که ما مثلا لفظ معاملات را برای همان مرکب اعتباری وضع کنند که می خواستیم اعتبار آنرا درست کنیم. و یک بار می گوییم الفاظ را برای آن اثری که می خواهند از اعتبار به آن برسند به کار می برند. این هم باز یک مقدمه فقهی است یعنی آقایان با شمه فقاهتی خودشان می بینند که برخی از اوقات معاملات در این اثر به کار می رود مثلا وقتی می گویند بیع مرادشان نقل و انتقالی است که بعد از بیع حادث می شود یعنی به آن اثر بیع اطلاق بیع می شود. و برخی از اوقات هم به خود این مرکب اعتباری که می خواستیم تام الأجزاء والشرائط بودن آنرا درست کنیم.

این در برخی از معاملات روشن تر است مثلا اگر معادل سازی فارسی کنیم وقتی می گوییم نکاح هیچ کس نمی رود سراغ لحظه خواندن عقد و ایجاب و قبول. بلکه حصول زوجیتی که اثر نکاح است در ذهن می اید.

وقتی می گویند ازدواج کردید یا نه مرادشان این نیست که ایجاب و قبول را گفتید یا نه. بلکه ذهن سراغ حصول زوجیت می رود.

پس اینجا در هر دو مقام از شمه فقاهتی اصولیین بحث می آید که ما در الفاظ معاملات دو بحث داریم ککه یک بار بحث رفته است روی اثر که آقایان تعبیر مسبب می آورند که خلط بین حقیقت و اعتبار هم کرده اند و در برخی از اطلاقات رفته است روی سبب و علت که همان اعتبار عقلائی است که ما روی آن بحث می کنیم. که تمام الموضوع است.

پس علت تفکیک این دو مقام یکی به خاطر شمه فقاهتی آنان بوده است. و علت دیگر هم این است که اختلافی که بین اینها است یعنی آقایانی که می گویند الفاظ معاملات رفته است روی مسبب یعنی اثر حاصل از معتبر می گویند اثر که صحت و فساد ندارد و چون معنای فساد رد اثر مطرح نیست لذا نزاع صحیح و اعم در این جا مطرح نیست چون اثر یک شیء بسیط است که یا هست یا نیست امر دائر مدار وجود و عدم است و این زوجیت یا حاصل شده است یا نشده است و نمی توانیم بگوییم این زوجیت هست و فاسد است و فساد در اینجا معنا ندارد به خاطر بساطت، در حالی که ما تلاش می کردیم بگوییم مرکب بودن این لحاظ می شود یعنی در ماهیاتی بحث می کنیم که مرکبند و آقای سبحانی هم گفت که تام الأجزاء والشرائط باشد یعنی ما یک سری شروطی و اجزائی در این ماهیت اعتباری دخیل می دانیم یعنی مرکبش می کنیم و می گوییم اگر برخی از این آثار حاصل شود اطلاق صلاة درست است که اعمی این را می گوید و صحیحی می گوید باید همه اجزاء حاصل شوند که به آن صلاة بگوییم و همه آنها هم در یک حد مشترکند که اگر برخی از شرائط نباشد قطعاً صلاتی نیست یعنی یک بار استعمال قطعاً غلط است مثلا هیچ کس به سجده نمی گوید نماز چه صحیحی باشد و چه اعمی باشد. و صرف سجده که صلاة نیست اما اگر یک سری از اجزاءحاصل شد مثلا یک اطلاق رکعتی درست شد اعمی می گوید من به این نماز می گوید و صحیحی می گوید چون این نیت نداشته است لذا اطلاق نماز بر این مجاز است.

پس یک قدر مشترک داریم که اجزاء قدر متیقن از اجزاء حاصل نشده است که این را هم اعمی و هم صحیحی می گوید استعمال غلط است اما اگر قدر متیقنی حاصل شد که به این اطلاق صلاةدرست شود اعمی می گوید این حقیقتاً صلاة است صحیحی م یگوید هنوز صلاة نیست بلکه باید تام اجزاء و شرائط باشد که اطلاق صلاة بر آن شود حال آقای سبحانی در عبادات هم همین را می گوید که چون تعریفمان از صحیح تام الأجزاء والشرائط بود صحت و فساد چه تفاوتی دارند؟ هر تفاوتی دشاته باشند در جایی که بسیط است این صحت و فاسد مطرح نیست چون در جایی که ترکیب اجزاءو شرائط نداریم فساد معنا ندارد. نمی توانیم بگوییم اجزاء و شرائطش تام نیست که بگوییم فاسد است لذا فساد معنا ندارد و نزاع صحیح و اعمی مطرح نیسست.

پس در مسببات قطعاً بحث اعم و صحیح مطرح نیست چون فسادی نداریم و آن مسبب یا هست یا نیست. اما در سبب چون معتبَر ما مرکب اعتباری است مثلای یکی از اجزاء آن خود صیغه و عقد و عربی بودن و وجود ملکیت قبلی و عنوان مالیت. (برخی از ملک ها مال نیستند مثل یک دانه گندم یا یک دانه برنج که بدون اذن ما کسی نمی تواند به آن دست بزند در حالی که مالیت هم ندارد) اینها هم اجزائی هستند که ما در مرکب اعتباری لحاظ می کنیم که آن اثر بیاید و چون مرکب شد بحث صحیح و اعم مطرح است. که آقای سبحانی قائل به صحیحی می شوند.

[از اینجا به بعد استاد متن کتاب را تطبیق دادند که نکاتی زیر در توضیح متن کتاب است]

سبب یعنی انشاء: انشاء یعنی چه؟ آیا مراد لفظ «بعت و اشتریت» است یا مراد قلبی است؟ اما این مسلم است که بسیط است. حال آیا محل بحث ما این است؟در حالی که در بحث ما به مرکب نیاز داریم.

مرادشان از انشاء در اینجا همان اعتبار است یعنی جمع کردن هم آن چیزهایی که باعث به وجود آمدن ماهیت اعتباری بیع می شود یعنی احداث بیع و که رضایت را می خواهد صیغه را می خواهد و ...

«هل هی موضوعة للصحیحة التامةالأجزاء و الشرائط» را که ذکر می کنند مرادشان این است که من آن دو معنا را که بالا برای صحیح ذکرکردند قبول ندارم بلکه معنای سومی را برای صحیح می پذیرند و آن تام بودن اجزاء و شرائط است. یعنی اجزاء و شرائطی که دخیل در آمدن غایت هستند یا مصلحت و مفسده هستند باید باشند. که می خواهد ملاک اعتباریات را درست کند.

«المؤثرفی المسبب»: می خواهد بگوید که مرادمان از اجزاء وشرائط چیزی است که مؤثر در مسبب باشند در حالی که برخی از اجزاء و شرائط را هم ممکن است عرف آنرا جزء ببیند مثلا مکان را برای صلاة اما آنها را ما دخیل در ماهیت صلاة نمی دانیم.

مسبب: مسبب در کلام ایشان یعنی همان اثری که حاصل می شود.

مشتق:

آخرین بحث المدخل مشتق است.

در صرف دو اصطلاح از مشتق و جامد خواندیم:

یک مشتق و جامد در اول صرف بود که می گفتیم مشتق کلمه ای است که از کلمه دیگر گرفته نشده باشد که در اصول این اصطلاح جای خودش بحث دارد که اصل کلمات مصدر است یا ماده است یا ...؟ماده یعنی چه؟ با هیولای فلسفه در حرکت چه تفاوتی دارد؟ (که شاید به خاطر بداهت حرکت همین را عقلائی کنیم) پس یک اصطلاح این است که کلمه ای که از چیز دیگر گرفته شده باشد که آن چیز دیگر می تواند کلمه باشد ماده باشد فعل باشد حروف ثلاث باشد یعنی بگوییم قوه محضه که هیچ فعلیتی ندارد و هیچ هیئتی روی آنها بار نمی شود لذا مقاییس «ض ر ب» اصل واحد.

اما یک جامد و مشتق هم در اسماء و در بخش عربی صرف خواندیم:

می گفتیم مشتقات، همان وصفند که می گفتیم دو لفظ برای یک معنا وضع شده اند.

وصف یعنی چه؟ ما یک حدث داریم و یک موصوف داریم و می خواهیم اتصاف این حدث را با موصوف بیان کنیم که این اتصاف را با وصف درست می کردیم که گاهی این موصوف «ذات» می شد و گاهی «حدث» است لذا می گفتند وصف یا ذات+ حدث است یا حدث+حدث است. که اگر آنرا مرکب می دیدیم این طور می شد اما اگر آنرا بسیط ببینیم که تفاوت پیدا می کند که در منطق بحث کردیم. که در اصول هم ثمره دارد.

اما در مشتق اصولی می گویند همان معنای دومی که شما گفتید که موصوف+حدث باشد یعنی وصف باشد سؤآل از اینجا شروع می شود که در روایت داریم که «با ماء مسخن وضوء نگیر» با آبی که به وسیله خورشید گرم شده است وضو نگیر حال سؤآل این است که این آب اگر همین الآن «مسخن» باشد مصداق روایت است اما اگر آبی باشد که قبلا«مسخن»شده است اما بعد سرد شده است حال آیا این آب هم منهی عنه است یا نه؟ یعنی مشتقی که قبلا به چیزی اتصاف داشته است و الآن آن اتصاف مرتفع شده است آیا هنوز به آن مسخن اطلاق می شود یا نه؟ حال در آینده چه طور؟ یعنی اگر در آینده بخواهد مسخن باشد آیا الآن به آن مسخن می گویند یا نه؟

مبتدای وصف در اصول به این صورت بیان شده است که مشتق آیا در زمان حال حقیقت است و در گذشته و آیند مجاز است یا در گذشته و حال حقیقت است و در آینده مجاز است؟

و چیزی را که همه قبول دارند این است که در آینده مجاز است. و ظرف زمان حال را هم همه حقیقت می دانند اما بحث در مورد زمانی ماضی است.

در اینجا سؤالی را مطرح کنیم که شما که می گویید مشتقات اسم هستند یعنی در موضوع له اینها زمان أخذ نشده است. حال سؤال این است اگر در موضوع اینها زمان أخذ نشد است اصولیین چگونه آمده اند و بحث کرده اند که اطلاق مشتق در زمان حال قطعاً حقیقت است؟ و در زمان آینده قطعاً مجاز است؟ ما خود مشتق را که این طور بحث می کنیم این را می گوییم یعنی در جایی که قرینه نداریم و بحث ما در جایی نیست که قرینه داریم.

جلسه پنجم:

۸۹/ ۹ / ۱۳

این که می گویید استعمال مشتق در زمان حال حقیقت است حقیقت یعنی اینکه در موضوع له آن زمان حال أخذ شده است. در حالی که ما در اسماء گفتیم که زمان در موضوع له آنها أخذ نشده است.

اگر این سؤال حل شود کل بحث حل خواهد شد.

بحث در مورد این که موضوع له مشتق چیست؟ مشخص است همان توضیحی که در جلسه گذشته دادیم می باشد که موضوع له آن یعنی موصوفی است و تا زمانی که موصوف متصف به وصف باشد مشتق به آن صدق می کند و در هر ظرف زمانی حقیقتاً وصف به موصوف حمل شود عنوان متشق صدق می کند. مثلا وقتی می گوییم: أنا ضارب أمس این حقیقت است یعنی صارب در زمان گذشته که به کار برده شده است حقیقت است حتی اگر بگوییم«أنا ضارب غدا» باز هم در اینها بحثب نیست چون در ظرف زمان خودشان حقیقتاً به کار می روند و اصولیین هم در این بحث نمی کنند و بحث آنان در جایی است که قرینه نداشته باشیم. و بحث در جای است که تعدد دال و مدلول نداشته باشیم. یعنی غدا و أمس نداشته باشیم که ظرف زمان را به ما برساند و آقایان می گویند«أنا ضارب» باز از باب همان تعدد دال و مدلول(اما قرینه دیگر اینجا لفظی نیست) آیا ما می توانیم زمان را در آن بفهمیم یا نه؟

حال میخواهند بگویند قدر متیقن «أنا ضارب»کجاست؟ یعنی می خواهند حقیقت آن را بیان کنند نمی خواهند موضوع له آنرا بیان کنند بلکه در واقع میخواهند سعه و ضیق آنرا بیان کنند. و موضوع له روشن است که در جایی است که مبدأ ما حمل شود بر موصوف. اما بحث این است که وقتی أنا ضارب به کار می رود این سعه و ضیق آن کجاست آیا فقط برای حال است یا ماضی و آینده را هم شامل می شود در واقع تعیّن موضوع له محل نزاع است یعنی موضوع له مشخص است و در اینجا میخواهند مصداق موضوع له را در جایی که تعدد دال و مدلول نیست و قرینه لفظی نداریم تعیین کنند. اما برخی از اصولیین عباراتشان طوری طرح شده است که اشکالات مطرح می شود اما آقای سبحانی عنوان را طوری مطرح کرده اند که این مشکل پیش نیاید. لذا اگر در خود عبارات آقای سبحانی تأمل کنیم این در می آید که بحث در مورد زمان نیست بکله در مورد تلبّس است که آیا فقط این تلبس هر سه زمان را شامل می شود یا نه؟ سعه تام که هر سه را شامل شود که اجماعاً قبول ندارند. منتهی در ماضی و حال بحث است که برخی گفته اند فقط برای حال است و برخی گفته اند هم برای حال و هم ماضی است. در واقع در سعه و ضیق تلبس را کار می کنند. تلبسی که جزء موضوع له ماست.

س) اگر این را در نحو بحث می کنند چرا در اصول هم آنرا مطرح می کنند؟

ج) شاید علت اینکه آنرا در المدخل آورده اند همین باشد.

ایشان در متن تعبیر به«بالفعل» را آوردند که اشکالاتی را مندفع کنند اما وقتی در مقابل «بالفعل» حال و استقبال را مطرح کردند کار را خراب می کند چون بالفعلی که در مقابل آن ماضی و مستقبل استعمال شود یعنی «فی الحال» و با عوض کردن عبارت که کار درست نمی شود و وقتی می گویند بالفعل و تقابل درست می کنند با ماضی و استقبال، یعنی بالفعل به معنای حال است و مستقبل و ماضی را نباید بیاورند و تعبیر «ممن قضی عنه المُبدأ»مثلا تعبیر خوبی است و مستقبل که اصلا تلبس ندارد. یعنی می توانند در مقابل «بالفعل» قوه را به کار ببرند و اگر بخواهند در خود بالقوه فرق بگذارند با تعبیر« ممن قضی عنه المبدأ» درست می شود.

ایشان می فرمایند که ما یک مشتق نحوی داریم و یک مشتق اصولی داریم و توضیحی که در مورد مشتق نحوی می گویند همان مشتقی است که در ابتدای صرف آمده است که در مقابل جامد است و جامد کلمه ای است که از کلمه دیگر گرفته نشده است و مستقیماً از حروف هجائی گرفته شده است.

اما بحث در مورد این است که وقتی شما رابطه مشتق نحوی را با اصولی می سنجید کدام مشتق نحوی به مشتق اصولی نزدیک تر است؟ مشتق اول صرف یا مشتقی که در باب اسماء توضیح دادیم؟

---

[1] چون دعوا در آن صورت لفظی می شود.

لذا به نظر می آید که مشتقی که قریب المخرج با مشتق اصولی است مشتق در باب اسماء است و طرح بحث ما که با «مسخن بالماء» می خواهیم شروع کنیم مشخص است که بحث ما در جایی است که ما یک موصوف درایم و یک وصفی. که این مشتق، مشتق بحث اسم است حال چرا ایشان برگشته اند و مشتقی که در ابتدای صرف مطرح شده است را بیان می کنند؟ که در اینجا گیر داریم.

حال این مشتق اصولی چیست که با مشتق نحوی فرق دارند؟ موضوع بحث ما در جایی بود که ما یک وصف داریم که می رود روی موصوف و اگر این وصف در آینده باشد در مجاز است و در جال باشد حقیقت است و در ماضی هم بحث می کردیم.

ثمره این بحث اصولی در جایی است که اگر موصوف باقی می ماند و این وصف از آن زائل می شد می خواستیم ببینیم که موصوف این حکم را دارد یا نه؟ برای تسری حکم به این موصوفی که وصف از آن زائل شده است نزاع داشتیم.

اگر مشتق ما طوری باشد که با از بین رفتن وصف خود موصوف هم از بین برود حکم را شما در کجا تسری می دهید؟ «ممن قضی عنه المبدءی» دیگر نداریم «ماء» از بین رفت.

لذا تفاوت مشتق نحوی و اصولی این است که:

در مشتق نحوی فرق نمی کند که وصف که از بین رفت موصوف از بین برود یا نرود. در هر دو صورت مشتق نحوی، مشتق نحوی است اما در مشتق اصولی ما مشتقاتی بحث می کنیم که با از بین رفتن وصف موصوف باقی بماند مثل «ناطق» که مشتق نحوی است. موصوف+ وصف است و با از بین رفتن نطق (طبق این فرض که نطق فصل مقوم انسان باشد) خود انسان هم از بین می رود در این جور بحثها وصف اصولی ثمره ندارد لذا داخل در مشتق اصولی نیستند.

جلسه ششم:

۸۹ /۹ / ۱۵

در مشتق بودیم که آقایان گفتند: منظور ما مشتق اصولی است و رابطه آن با مشتق نحوی هم عموم و خصوص من وجه است بعد گفتند که بحث ما سر این است که ما در مشتق که در زمان حال که به کار می رود حقیقت است و در زمان آینده که به کار می رود مجاز است اما بحث در جایی است که در زمان گذشته به کار می رود. که آیا در اینجا حقیقت است یا نه؟ که یک اشکالی مطرح شد که اگر شما بخواهید این طور بحث ار مطرح کنید آیا زمان جزء موضوع له مشتق است یعنی حال جزء موضوع له است یا حال و ماضی جزءموضوع له است و آینده جزءموضوع له نیست؟ که اگر این طور باشد اینها دیگر اسم نیستند بلکه فعل هستند؟ که گفتیم هر چند که ما اینها را جزء موضوع له ندانیم باز هم بحث درست است و شکل می گیرد. گفتیم در سعه و ضیق معنای حقیقی بحث می کنیم و کاری با زمان نداریم و میخواهیم بگوییم مثلا سعه مفهومی این لفظ آیا فقط حال است یا حال همراه با ماضی است؟ بعد گفتیم که تعبیر «بالفعل» این مشکل را از اساس حل می کند که گفتیم آقای سبحانی گاهی با تعبیر «بالفعل»کار می کنند و گاهی هم می روند سراغ زمان لذا ما هم در صدد این هستیم که زمان را هم درست کنیم اما اگر تعبیر فقط با «بالفعل» باشد شاید اصلا بحث طوری دیگر چیده می شد و بحث به اینجاها هم نمی رسید.

نکته ای دیگر هم که در اینجاباید یاد اوری شود که متأسفانه در عبارات بعدی مشاهده می شوداین است که: ما در زمانیات زمان داریم و زمانیات در عالم مواد است که حرکت است و تغییر تدریجی هست ما بحث زمان را داریم و زمان هم گفتیم که امتداد حرکت را زمان گوییم یعنی از قوه به فعلیت رسیدن ماده را زمان می گویند. و امتداد این حرکت را از آن زمان تحلیل می کنند یعنی زمان کشش این حرکت است و اگر از ماده بیرون برویم زمان نداریم. حال در این بحث مشتق که آقایان با زمان کار می کنند میخواهیم ببینیم که یان حال و آینده زمان چیست؟

این زمان کدامیک از زمانیات است؟ که این را در ادبیات هم خوانده اید اما حیث منطقی آن این طور است که وقتی یک جمله ای را به کار می برید یک بار به وجود آوردن وجود لفظ است که می گوییم«تلفّظ» که خود این زمانی است. یک زمان این «تلفظ» دارد و وجود لفظی که حکایتگر از معنای ذهنی بود آن خودش نیز «زمانی» است. چون صوت متحمل آن حیث حکایتگری است.

پس یک بحث تکلم و تلفظ و صدور این الفاظ از متکلم است و یک بار هم حیث وجود لفظی اینها ست یعنی حیث اینکه ما این را در جمله به کار می بریم یعنی زمان اسناد است که اینها زمان جمله و زمان اسناد را قصد می کنند و طبیعتاً یک زمان هم شیء خارجی دارد یعنی وجود خارجی هم یک زمان دارد که مراد ما هم حکایت از آن شیءخارجی است.

گفتیم که مشتق باید عرضی باشد و ذاتی نباید باشد چون اگر ذاتی باشد با از بین رفتنش ذات از بین می رود. یعنی عارض آن باشد و عارض که شد حرکت از آن در می آید و چون تغییر است یعنی یک وصفی را نداشت حال یک وصفی در آن ایجاد شد پس خود آن شیءخارجی نیز زمان دارد. مشتق اگر ذاتی آن باشد زمان دیگر نیست اما اگر عارض که باشد از آن زمان در می اید.

خلاصه آن شیءخارجی یک زمان دارد و وجود لفظطی هم یک زمان دارد که در جمله آنرا قصد کرده اند و تکلم ما هم یک زمان دارد و حال سؤآل این است که حالی که در اینجا می گوییم کدامیک از این ها مراد است؟

س) وجود لفظی که می گوییم یک بار در کلمه پیاده می کنیم ویک بار در کلام پیاده می کنیم یعنی وجود لفظی اعم از کلمه و اسناد است اما چرا شما می گویید: وجود لفظی مرادمان کلام و اسناد است نه کلمه؟

گفتیم که مقصود بالأفهام عرفی- عقلائی از تلفظ همیشه القاءنسبت است.

پس حالی که آقایان می گویند متلبس به حال است مرادشان از این«حال» کدام است؟

برخی جاها این سه یکی است، یعنی زمان اینها یکی است ودر آن جاها بحث نداریم و بحث در جایی ثمره پیدا می کند که زمان آنها متفاوت باشد. نمونه روشن آن که متفاوت است مثالی است که در تعدد دال و مدلول زدیم که گفتیم: «زید ضارب أمس» زمان تکلم که حال است و زمان اسناد که «امس» است(یعنی دیروز این قضیه در ذهن شخص به وجود آمده است) و زمان تلبس شیءخارجی نیز «امس» است و ممکن هم هست که «امس» نباشد مثلا ممکن است شخص دروغ گفته باشد و روز قبل از آن اتفاق افتاده باشد. در این جاها این بحث ثمره دارد که خیلی جاها باعث مغالطه شده است. لذا باید اثبات کنیم که مراد از حال کدام حال است؟

در ادبیات این بحث را در جاهای مختلف مطرح می کنند که توجیه می کنند و زمان ها را عوض می کنند مثلا می گویند زمان حکایت، زمان محکی مثلا می گویند «علی تقدیر الحکایۀ» می گویند علت اینکه این فعل ماضی آمده در حالی که زمان آن ماضی نیست این است که مثلا می گویند: این رفته است به زمان واقع شدن امر مضارع یا حال آورده است و الا الأن که ماضی است یا در مورد قیامت که فعل ماضی به کار می برند می گویند کأنّ قیامت را عقب کشیده اند یعنی کأنّ به قدری قطعی الوقوع است که ما رفته ایم بعدش، یعنی بعد از وقوع فعل ما چگونه قطع به وقوع فعل داریم؟ قطع ما طوری است که الآن هم همان طور قطع داریم. این توجیهاتی که در ذیل آیات این را زیاد به کار می برند.

حال در این بحث مراد کدام حال است؟

آیا مراد حال در زمان شیءخارجی است؟ اگر ما فکر می کنیم که زمان مسخّن الآن است حکم چگونه است؟ می گوییم این آب مکروه است آیا دراینجا با اسناد کار نکرده ایم؟

مثلا اگر این دیروز گرم بوده است و من امروز فهمیدم که امروز گرم شده است آیا در این حالت کراهت رفته است روی زمان اسناد یا شیءخارجی؟

جواب:

گفتیم که تکلیف به علم نیست و گفتیم در مراتب حکم چهار مرتبه داریم که مرتبه اقتضاء مصلحت و مفسده واقعیه بود و انشاء هم که مقام تشریع شارع است به اعتبار مصلحت و مفسده واقعیه این را تشریع می کند پس این مصلحت و مفسده واقعیه باعث انشاء حکم می شود. حال علم این فرد چه می شود؟ گفتیم که این می رود در مرتبه سوم یعنی حکم هست اما چون این فرد علم ندارد برای او فعلیت پیدا نمی کند یا خلافاً للواقع برای این فرد که جهل مرکب دارد حکم دیگری را تلقی می کند که این برای این فرد است اما این احکام در مرتبه انشاء که هستند که رفته اند روی واقع اما برای این شخص فعلیت حکم دیگری می شود چون واقعیت را طوری دیگر می پندارد یعنی همان جایی هم که با حکمی دیگر کار می کند به خاطر حکم واقعی است که دارد یعنی حکمی هم که برای او بالفعل شده است خلافا للواقع به خاطر این است که این واقع را این طور می پنداشت. یعنی در آنجا نیز روی واقع رفت هاست اما این فرد واقع را این طور گمان کرده است. و در مرحله تنجز هم همین علمی که برایش آمده است اشکالی ندارد و برایش معذّر است یا نیست. که نیاز به بحث دارد.

پس احکام رفته اند روی واقع، و واقع که شد ما به زمان اسناد کار ندرایم و غالب اوقات این زمان ها یکی می شوند و این بحث ثمره ندارد اما در جایی که زمانها فرق می کند ملاک ما باید زمان تلبس شیء خارجی باشد کما اینکه تعریف مشتق هم همین بود. یعنی اگر تعریف مشتق اصولی را معنا کنیم همین در می آید که نکته اش در همین کلمه«عرضی» بود که گفتیم که یک ذاتی داشتیم که یک وصف عارضی بر آن آمده است حال این وصف عارض منقضی می شود که اگر آن ذات باقی بماند مشتق اصولی درست می شود. لذا در تعریف مشتق با انقضاء واقعی کار می کنیم اما وقتی در بحث می رویم حد وسط ها می رود روی اسناد.

ما می خواهیم بگوییم احکام برای آن واقع است و برای مصحلت و مفسده واقعیه است یعنی واقعاً وضو گرفتن با آب گرم مکروه است چه ما بدانیم و چه ندانیم. و اگر ندانیم کراهت واقعیه است ولی برای ما فعلیت ندارد.

فعلیت رفته است روی علم نه انشاء. و انشاء رفته است روی واقع.

پس مراد از تلبس زمان تلبس شیء خارجی است و ثمره روشن آن هم زمانی است که با تعدد دال و مدلول کار می کنیم یعنی می دانیم که زمان تلفظ با اسناد و شیءخارجی فرق می کند یعنی مثلا می گوید زید ضارب امس ولی من امروز فهمیدم. که اینجا برای دیروز است.

جلسه هفتم:

۸۹/ ۹ / ۱۷

بحث در مورد قول صاحب فصول است:

صاحب فصول می گوید که من وقتی استعمالات عرفی مشتق را می بینم، می بینم که عرف بین انواع مشتقات فرق می گذارد(تا عرف را نیاوریم درست نمی شود) عرف یک بار عمده مشتقات را در جایی به کار می برد که بالفعل مبدأ صادر می شود که صاحب فصول می گوید من در اینجا نیز قول شما را دارد که شما می گفتید ممّن قضی عنه المبدأ مجاز است من هم در این قسم می گویم ممن قضی عنه المبدأ مجاز است چون عرف مشتقات را در جایی به کار می برد که بالفعل مبدأ صادر می شود اما در برخی مشتقات است که عرف علاوه بر اینکه در بالفعل به کار می برد در جایی که بالفعل انجام نشده است هم حقیقتاً به کار می برد یعنی اولا تبادر آن همین طور است و ثانیا اینکه صحت سلب هم ندارد یعنی صحت سلب را عرف در مواردی که بالفعل مبدأ صادر نمی شود را قبول ندارد. و وقتی می خواهد صاحب فصول قاعده کلی بدهد در سه جا آنرا مطرح می کند:

۱- در جایی که عرف ملکه میبیند مثل اجتهاد
۲- در جایی که عرف حرفه می بیند.
۳- در جایی که عرف با قوه کار می کند.

در این سه مورد تبادر نشان می دهد که در متلبس بالفعل و هم ممّن قضی عنه المبدأ در هر دو حقیقتاً به کار می رود و نشانه این هم این است که در ممّن قضی عنه المبدأ نمی توانید سلب کنید.

مگر در جایی که کلا این از حرفه اعراض کند یا ملکه از بین برود یا قوه از بین برود که در این مورد سلب درست است.

صاحب فصول می گوید که یک بار بالفعل این درخت میوه می دهد که مشکلی ندارد و حقیقت است و یک بار میوه نمی دهد مثل اینکه پاییز است اما به آن مثمر می گوییم چون قوه اثمار را که دارد ولو اینکه الأن میوه ندارد. یعنی ممن قضی عنه المبدأشده است اما باز عرف به آن مثمر می گوید. یعنی عرف در این موارد من قضی از مبدأ با مواردی که درخت خشک شده است فرق گذاشته است چون در یک جا با قوه قریب به فعل کار می کند اما در یک جا هم با قوه قریبه از فعل کلّاً منقضی شده است و یک بار هم با فعلیت اثمار کار می کند که که می گوید متلبس بالحال است.

نقد صاحب فصول:

آقای سبحانی می گویند که شما وقتی می گویید این ملکه قصد شده است یا صناعت قصد شئده است این در خود مبدأقصد شده است لذا عرف آنرا جزء متلبس بالفعل می بیند یعنی این مورد دومی که می گویید از مصادیق ممن قضی عنه المبدأ است آقای سبحانی می گوید:نه این طور نیست اگر شما بحث حرفه و ملکه را آوردید در بحث شما در بحث داخل دانستید، اینها جزء مبدأ می شود یعنی عرف اینها را جزء مبدأ می بیند یعنی خودتان تا یک متوجه هستید که عرف دارد آنرا مبدأ میبیند اما این را در یک جا پیاده می کنید و در یک جا پیاده نمی کنید.

پس ایشان می گوید وقتی بحث های ملکه و قوه را داخل کردید درست است اما همین باید در مبدأ پیاده شود که وقتی هم روی مبدأ پیاده شود این موارد جزء متلبس فی الحال است نه ممن قضی.

اما چیزی که در این جا مهم است این است که:

آقای سبحانی این را کجا آورده است؟ در تحریر محل نزاع آورده است.

این را ضمیمه کنید به بحثهای قبلی که اقسام حال را توضیح دادیم که حال زمان تکلم و ... بود که گفتیم این را هم باید تحریر محل نزاع بیاوریم چنانچه که قول صاحب فصول هر چند که قول است اما می آید و در محل نزاع بحث را برایمان روشن می کند و آن بحث حال هم همین طور است. لذا بهتر بود که آقای سبحانی این را هم در تحریر محل نزاع بیاورند.

[از اینجا متن خوانده شد و نکاتی هم در پاورقی مرقوم گردید]

جلسه هشتم:

۸۹ / ۹ / ۱۸

[در ابتدای این جلسه تطبیقات خوانده شد و بعد هم این مطالب بیان گردید]

[اوامر]

[ماده و هیئت]

ایشان می گویند تا اینجا المدخل بود و از اینجا وارد اصل کتاب می شویم که شامل چند مقصد است که مقصد اول آن اوامر است.

طبق المدخل باید بگوییم که چرا الأن از اوامر بحث می کنیم:

اولین بحث اصولی ما چرا اوامر است با چه ملاکی سراغ اوامر رفتیم. تا اینجا قواعدی کلی در مورد تفهیم و تفاهم و ظهورات و حقیقت و مجاز و ... داشتیم. که اینها را در المدخل آوردند و گفتند که اینها اصولی نیست.

از اینجا به بعد وارد بحثهای اصولی می شوند که اولین آنها اوامر است و بعد از آنهم نواهی مطرح می شود.

حال سؤال این است که چرا از «امر» بحث می کنند؟ آیا احکام تکلیفی فقط با امر یا نهی مشخص می شوند(ما کلی در المدخل گفتیم مباحث الفاظ فقط صغریات نیست بلکه موارد دیگری هم صغریات داریم.)

به تعبیر دیگر آیا در همین بایدها و نباید های اعتباری ما فقط باید و نباید داریم؟ آیا ما در مباح باید و نباید داریم؟ آیا احکام تکلیفی همه اش باید و نباید است؟آیا باید و نبایدی که در اعتباریات می گوییم همان باید و نبایدی است که در امر و نهی می گوییم؟

باید و نباید قید اعتبار است یا قید معتبَر؟

تعریف حقیقی چیست؟ ملاک آن چه بود؟ می گفتیم ملاک آن کشف بود.

و ملاک در اعتباریات جعل بود.

در حقیقی ها هم جعل داریم اما تکوینی است لذا ملاک ما در حقائق کشف است یعنی کشف می کنیم که این جعل تکوینی است. اما در جعل اعتباری ما جعل می کنیم.

سؤال اصلی این است که «باید و نباید»ی که در اعتباریات می گوییم با باید و نبایدی که در اینجا می گوییم یکی است یا تفاوت دارند؟

مگر یکی از اعتباریات ما مباحث الفاظ نبود پس باید و نباید آن کجاست؟ ظهورات عرفی و تفهیم و تفاهم عرفی باید است یا نباید؟

اعتباریات را به باید و نباید تعریف کردند حال مراد از این باید و نباید چیست؟

باید و نباید در اعتباریات برای مقام «اعتباری» است یعنی حتماً «اعتباری» ما باید باید و نباید باشد؟ اگر این طور است مباحث الفاظ «باید و نباید»ش کجاست؟ آیا ما در «اعتبار» باید و نباید نداریم؟ آیا «اعتبار» عقلائی، «باید» ندارد؟

پس اولین بحثی را که در مباحث الفاظ مطرح کردند اوامر است و در اوامر هم دو بحث مطرح شد یکی ماده امر است که باز باید در ملاکات اینها کار کنیم که در المدخل گفتیم و باید ببینیم که از ماده امر و هیئت امر بحث می کنیم؟ ملاک بحث اصولی از هیئت امر و ماده امر چیست؟ آیا ماده امر بحث لغوی نیست پس چرا در اصول از آن بحث می کنیم؟ در تقسیم مباحث، صغریات را که بحث می کردیم ملاکات اینها را آوردیم که چرا اصولی از اینها بحث می کند؟ در هیئت وجه تعمیم را داریم اما ماده چرا؟ هیئت وضعش نوعی بود اما ماده«امر» وضع آن شخصی بود. فرق «امر»یا «نهی» که بحث اصولی نیاز دارد با هر لغت دیگر چیست؟ چرا از این دو بحث اصولی می کنند ولی از ماده«تراب و أرض و ...» بحث نمی کنند؟

پس در اوامر یک بحث ماده داریم و یک بحث هیئت.

در ماده امر آقای سبحانی می فرمایند که ماده «امر» مشترک لفظی است.

«برو» یا «نرو» باید و نبایدی است اما خیلی از معتبَر های ما باید و نبایدی نیست. پس چرا در تعریف اعتباریات می گوییم«باید و نباید»؟

در منطق سه در بحث عقل عملی این را توضیح دادیم.

[مقدمات]

جلسه ۲۹ / ۹ / ۸۹

ملاک المدخل چیست؟چرا مشتق در المدخل است؟چرا صحیح واعم در المدخل است:؟ چرا حقیقت شرعیه در المدخل است؟ اینها همه ثمره فقهی داشتند پس چرا در المدخل آمده است.

گفتیم که مبادی و مسائل تأثیر گذار در کل یا غالب شاکله بحث اصول را در المدخل بحث می کنند و با همین فضا اشکال کردیم که گفتیم وضعی که در فضای المدخل آقایان مطرح می شود این وضع برای الفاظ است نه برای غالب اصول؟ که گفتیم ممکن است برخی بگویند که چون غالب اصول قدیم مسائل الفاظ بود لذا غالب است. بعد گفتیم که اگر هم غالب نباشد مثلا با مسائل عقلی مساوی باشند یا

حتی مسائل عقلی بیشتر هم باشند در این فضا چه باید بکنیم؟ گفتیم که در اینجا هم می توانیم ملاک را تعمیم دهیم و ملاک را فقط برای الفاظ ندانیم بلکه برای کل اعتباریات است که اگر این را بگیریم، این بحث را می توان در کل مباحث اصول مطحر کنیم. بعد اینجا گیر کردیم که این اصول فقه موجود است و می توان ملاکش را این طور تعمیم داد ولو اینکه در مشتق و حقیقت شرعیه و صحیح و اعم گیر می کنیم. که گفتیم جواب این هم معلوم است که چون آقای سبحانی ترتیب مباحثشان بر اساس کفایه است اما ملاک تبویب مسائلشان یک ملاک دیگری است لذا گیر می کنیم. شاید بتوان آخوند را بگوییم در نظام خودش درست است یعنی مشتق در سیستم آخوند، المدخل است.

ملاک آقای سبحانی «آلیت»بود. و می گفتند هر مسأله اصولی که «آلت» برای استنباط احکام شرعیه در فقه شود مسأله اصولی خواهد بود. حال آیا مشتق و حقیقت شرعیه و ... جزء مسائل نیست؟ می گوییم بله جزءمسائل است اما ملاک آخوند طوری است که اینها باید در المدخل بیایند.

حال گیرمان در این سه تا نیست که یا جزءالمدخل می آوریم یا جزءمسائل اصولی می آوریم با همان ملاکی که درست می کنیم بحث در اولی ها هست که وضع و اقسام آنرا و ... را ما چه کنیم؟المدخل اصول فقه(فقه بالمعنی الأخص) موجود است اما آیا می تواند المدخل اصول فقه مختار خودمان باشد.

اگر رفتیم در دایره فقه اعم، عقل عملی و نظری هم داخل می شود یعنی گزاره های حقیقی دین هم داخل می شود حال آنجا با کدام اعتباری میخواهیم کار کنیم؟ گیر اینجاست که اصول فقه موجود المدخل آن می تواند ملاکات اعتباری را درست کند اما اصول فقه اعم که برای فقه اعم است آیا می توان طوری المدخل را بچینیم که هم اعتباریات را داخل کنیم و هم حقائق را در المدخل داخل کنیم؟ آیا می توان همین اعتباریات اصول فقه موجود را می توان المدخل اصول فقه مطلوب هم واقع شود؟ که گفتیم اینجا درگیری با آقای جوادی داریم.

البته گیرمان مشترک است که هم آقای جوادی باید جواب دهد و هم ما؟

نظام آقای جوادی چیست؟

ایشان معتقد است که همه گزاره های عقل نظری هم دینی است اما باید دید که مرادشان از اینکه دینی است یعنی چه؟ یعنی باید ببینیم که دینی است یعنی چه؟

آقای جوادی می گویند همه گزاره های حقیقی هم دینی است.

می گوییم اصول فقه مطلوب، اصول فقه به معنای اعم را هم شامل می شود حال در اینجا تعیین گزاره های فقه بالمعنی الأعم خیلی مهم است. آیا از گزاره های حقیقی بحث می کند یا نه؟

آقای جوادی در مورد علم بحث می کنند که علوم ما دینی هستند. البته دین محدود به علم نیست بلکه بحث ما در مورد علم است. و بحث آقای جوادی با دین کاری ندارد بلکه بحث ایشان با علوم است. لذا اگر غلط شد شما نگویید که دین غلط گفته است بلکه دین درست است و فهم ما غلط شده است.

یعنی اگر بعد از دویست سال همه قواعد ریاضی ابطال شد، آیا حاضرید بگویید دین غلط بود؟ ایشان می گوید بحث ما در مورد علم دینی است و دین لا یتغیر است و ثابت است.

کشف دینی علم دینی است که ما الآن می خواهیم سر آن بحث کنیم. اما خود دین آن واقع و مکشوف است.

[به اینجا که رسید استاد از بچه ها خواست که مبنای آقای جوادی را که قبلا برایشان توضیح داده بودند ارائه دهند اما بچه ها جواب ندادند و استاد هم ناراحت شده و بحث را نیمه کاره گذاشته و کتاب را شروع کردند]

بعد از المدخل از مقاصدی بحث می کنند و هر مقصدی هم چند فصل دارد. مقصد اول اوامر است.

چرا از اوامر بحث می کنند:

گفتیم که چون در مباحث الفاظ، قواعدی کلی ارائه می دهند که مربوط به همه زبان ها است و مربوط به زبان خاصی نیست. و این قواعد نیاز به علم مستقلی دارد که در آن زمان نبود هر چند امروزه در غرب در بحث زبان شناسی اینها را بحث می کنند اما آنروز نبود. لذا آمدند از الفاظ عامی که مشترک بین همه لغات بود که ما میتوانیم از آن احکام فقهی را استنتاج کنیم را در اصول آورده اند لذا وقتی هیئت امر می بینیم بحث فقط در «افعل» عربی نیست. بلکه همه چیزهایی که از آن «طلب» استفاده می شود. اما در همین بحث آقایان آمده اند و رفته اند روی «ماده امر» بحث کرده اند که لغت«امر» باشد که این حیث عام بودن را ندارد. اما در اصول آمده است. که ماده «امر»را آورده اند و معانی مختلف آنرا هم ذکر کرده اند اما آن حیثیی که ما در اصول به آن احتیاج داریم به آن رسیدگی نشده است. لذا ایشان این طور شروع می کنند و می گویند که ماده«امر» مشترک لفظی است. که حدود دوازده تا در لغت برای آن معنا ذکر کرده اند. که در بحث مشترک های لفظی که بحث می کردیم گفتیم که اینها در واقعی خیلی وقت ها مشترک معنوی است یعنی بازگشتشان به یک معنای موضوع له است لغت نامه ها فقط استعمالات را دیده اند و کوچکترین فرق را که دیده اند برای آن یک معنای مستقل ذکر کرده اند در حالی که آقای سبحانی وقتی بررسی می کنند می بینند که خیلی از اینها به یک معنا بر می گردد یعنی جامع معنوی برای آینها می توان درست کرد لذا می گوید با تحقیقی که ما انجام دادیم «امر» دو معنا دارد یکی «فعل» است و دیگر «طلب» است و سایر معانی همه اش به «طلب» بر می گردد. و ایشان مؤید لغوی هم می آورند و می گویند مثلا همین که ما می بینیم که ماده امر در دو معنا به کار رفته است و با یک جمع، جمع بسته شده است امر به معنای طلب می شود اوامر و امر به معنای فعل می شود امور. لذا همه امرهایی که به معنای «طلب» است جمع آنها می شود امور.

پس آقایان می خواهند از ماده «امر» با این ملاکات میخواهند بحث کنند چون اعتبارات عقلائیه است و با این ملاکات بالأخره می توان از آن بحث کرد.

بحث دیگری که در ادامه همین بحث مطرح می کنند تعیین معنای موضوع له است که قدما می گفتند امر به معنای طلب است و از هر کسی هم می تواند صادر شود و از هر کسی هم که صادر شود به آن امر اطلاق می شود اما بعداً آخوند گفت اینکه ما می گوییم ماده امر به معنای طلب است، درست نیست بلکه معنای موضوع له امر در آن «علو» شرط است و طلبی را به آن امر می گویند که «عالی» باشد و بعد هم امام گفتند که به به «عالی» محض هم «آمر» اطلاق نمی شود بلکه «آمر» هم باید مستعلی باشد.

جلسه ۳۰ / ۹ / ۸۹

بحث در مورد مبنای آقای جوادی در مورد فقه بود و حد وسط ایشان بود.

ارزش این بحث چیست؟ آیا ثمره دارد یا نه؟ تفاوت نظام های علمی آقای جوادی و بقیه در چیست؟

آقای جوادی می گویند کل فلسفه اسلامی است، اصلا علم اسلامی است چون کاشفیت از معلوم دارد و معلوم هم که فعل الله است حال یا قول خدا یا فعل تکوینی خداوند.

همین که علم است اسلامی است. علم اگر علم باشد کاشفیت ذاتی ان است و کاشفیت آن که ذاتی شد در حقیقت دارد کشف از معلوم می کند و ما که معلوم غیر اسلامی نداریم و هر چه هست دین است و چیزی که سکولار است برای عالم است و تقسیم علم الأبدان و علم الأدیان می گفتند تقسیم غایی است نه موضوعی.

تقسیم غایی یعنی عالم و فاعل بالقصد است که اینها را بر اساس غایتی که دارد تقسیم به علم الأبدان و أدیان تقسیم می کند و الا هر دو اسلامی است. و این عالم هم بر اساس فلسفه اش این علوم را تقسیم می کند لذا می گفتند که فلسفه «أم العلوم» است و فلسفه اگر عالم را سکولار کرد دیگر کل علم را با آن معامله سکولار می کند در حالی که علم اسلامی است اما اگر فلسفه موحد کرد عالم هم مانند علم اسلامی می شود. یعنی می شود مسلمان.

پس آقای جوادی می گویند علم مطلقا اسلامی است چون کاشف از معلوم است و معلوم هم چون در سیر تکوینی عالم، مخلوق خداوند است و فعل الله است و دقیق تر هم می گویند که عین ربط به خداوند است و می گویند که عین ربط به خداوند بودن هم ما را متهم نکنید که با وحدت وجود سازگاری ندارد بلکه ما مضطریم که به اینها دید استقلالی داشته باشیم لذا ما مجبوریم آنها را مستقلا اعتباری کنیم. لذا اعتباریات را هم می آورند.

می خواهیم بگوییم تفاوت کسانی که فقه اعم را مطرح می کنند و نظر آقای جوادی را هم قبول ندارند چیست؟

ارزش بحث ما همین است که اگر ما گفتیم که اجتهاد در همه این علوم راه دارد به ویژه علوم انسانی است می خواهیم بگوییم روش اجتهاد اینها چگونه است اصول فقهی که برای فقه اخص نوشته شده است تا اندازه ای کار را جلو می برد اما می خواهیم بگوییم اصول تفقه در علومی که اخیراً در مورد آنها بحث می کنند چگونه است.

با مبنای اقای جوادی می گویند همین کافی است منطق و فلسفه کار آیی دارد و اصول فقه هم کار ایی دارد و هر کدام مقداری بحث را جلو می برد و در نهایت برخی جاها باید اضافه و کم شود.

اما اگر بیانی غیر از بیان آقای جوادی را بپذیریم. ایا می توانیم بگوییم منطق و فلسفه همین طور می تواند تأثیر بگذارد.

آیا در فقه اعم، عقل نظری کار آیی دارد؟(غیر از مبنای آقای جوادی)

در ابتدا باید فقه اعم را تعریف کنیم.

نگاه حد اکثری به دین یا نگاه حد اقلی به دین؟

اصل بحث هم به این بر می گردد که ضرورت بشر از دین چیست؟ که معمولا آنها می گویند انتزاع بشر از دین چیست که ما می خواهیم بگوییم پله اول این است که ضطرار به دین همه اینها را حل می کند.

اگر از این طرف یعنی اضطرار بحث کنیم باید ببینیم حد وسط در اینجا چیست؟ و چقدر سعه و ضیق دارد؟ لذا دین چیزهایی را بیان می کند که ضرورت داشته باشد لذا سیره عقلا حجت است.

یعنی میخواهد بگوید که دین در برخی چیزها دین ورود نکرده است اما ملاک داده است که مثلا به سیره عقلا عمل کنیم.

ضرورت دین به چه چیزی تعلق می گیرد که به آن دین بگوییم.

در یک تعریف اصول فقه، علم دینی است حتی ادبیات را هم علم دینی می گویند اما ما می گوییم کجای اینها علم دینی است و بازگشت اینها هم به دعوایی است که در مورد علوم انسانی داریم که آیا علوم انسانی آن است که انسان آنرا تولید کرده است یا انسان موضوع آن است؟ وقتی گفتید که انسان آنرا تولید کرده است چگونه میخواهید بگویید این علم الهی است؟ که سروش این را می گوید. ریاضی و فیزیک و ... را هم می گیرد یعنی علوم پایه را هم شامل می شود.لذا ماهیت علم را ایشان سکولار می داند. و آقای جوادی تحت تأثیر شبهه سروش نظریه خودش را مطرح کرد. آنها می گفتند علم باید حرّ باشد و آنرا محدود به اسلام می کنید و آقای جوادی گفتند که علم بی دین نیست و عالم است که سکولار می شود.

اگر بخواهید در جامعه شناسی و روان شناسی تفقه داشته باشید باید ببینید که این بحثها کافی است یا نه؟ که در بحث متد اجتهاد بررسی می شود. که می گفتیم متد اجتهادی که ثابت و لا یتغیّر است که از ائمه علیهم السلام یاد گرفتیم که می گفتیم در نظام هم متد باید بیاید. آیا آن اجتهاد رد فقه بالعمنی الأخص است یا فقه اعم.

مثلا من می خواهم روانشناسی تجربی غرب را می خواهیم اسلامی کنیم چه چیز آن را می خواهیم اسلامی کنیم؟ آیا گزاره های آنرا می خواهیم اسلامی کنیم؟ مثلا بگوییم امام صادق علیه السلام این را گفت پس روانشناسی شد؟ بعد آنها هم جواب می دهد بر فرض اینکه حجیت آنرا اثبات کنیم می گوید این قضیهٔ فی واقعهٔ است. و امام آنرا نسبت به آن شخص گفت و شما ناچارید تجربه کنید.

آیا مراد از اسلامی کردن این است که ما گزاره ها را از روایات در بیاوریم؟

در مورد اینکه چرا افرادی مثل امام که اصول مشهور را قبول ندارند و مختار خودشان هم خیلی متفاوت بود چرا پس سبک کتب و تدریس ایشان هم مثل قدما است؟

اینرا قبلا هم جواب داده بودیم که اگر بخواهیم تبویب علوم را عوض کنیم ارتباط ما با قدما هم قطع می شود. در بحث اجتهاد ما مجبوریم همه اقوالی که مطرح شده است را ببینیم حتی در اصول.

برای اینکه سیستم اصولی را بچینیم باید اقوال دیگر را ردّ کنیم. و در تبویب جدید خیلی از اینها مطرح نمی شود. و شاگردان مجتهد همه بسته در فضای خود آن فرد می شوند.

[بحث اول و دوم از ماده امر را هم خوانده شد]

جلسه ۳۰ / ۹ / ۸۹

آیا در ماده امر اینها سر موضوع له بحث می کردند؟

ظاهراً این طور است چون با تبادر کار می کنند.

جهت استناد به روایت بریره چیست؟

جهت استناد ما به صرف کلام پیامبر نیست بلکه بحث ما در مورد این است که تعبیر «تأمرنی» در لسان فردی در آن زمان به این معنا به کار رفته است. یعنی بریره از کجا در آورده است«تأمرنی»؟ فهم بریره از «إنک تأمرنی»این از لحاظ لغوی برای ما حجت است. تبادر آن زمان را نشان می دهد. در عبارت پیامبر «طلب العالی» هست که گفتیم «علوّ»هم ذاتی و حقیقی است یعنی تکویناً علو دارد لذا علو هیچ وقت انفکاکش درست نیست لذا طلب عالی همیشه امر است.

بریره می گوید در اینجا طلب العالی شکل گرفته است اگر معنای امر «طلب العالی» باشد سؤآل از «إنک تأمرنی» لغو است لذا بریره از «امر»، «طلب العالی المستعلی» بوده است.

پس گفته اند که «طلب العالی» در فهم بریره به تنهایی ماده «امر»نیست و ماده امر یک قید اضافه هم می طلبد. که اگر شخص عالی از استدعا کرد این طلب او امر نیست.

پس همین عالی اگر علی سبیل العلو امر می کند این می شود امر اگر همین عالی علی سبیل العلو نباشد بلکه خواهشانه باشد این دیگر امر نیست.

نکته: هر چهار قول به تبادر تمسک می کنند که نیاز به کار مفصل دارد باید ریشه تبادر را بررسی کنیم.

حال نکته ای که اشاره کردند: ایا این «علو» حقیقی است یا اعتباری یا هر دو؟

می گویند این «علو»اعم از حقیقی و اعتباری است علو حقیقی مانند علوی که خداوند و پیامبر و ائمه دارند که یکی از مبادی مهم اصول ما همین بحث است که آیا امام شارع است یا نه؟ آیا حق تشریع دارد یا نه؟حق تشریع آن حقیقی یا تکوینی است؟همان بحثها این جا هم هست که رسول الله وقتی تشریع می کند ایا تشریع او بازگشت به یک علو اعتباری و قرار دادی است؟

یا براهین انسان شناسانه ما می خواهد این را بگوید که پیامبر یک علو ذاتی و حقیقی دارد یعنی یک رتبه وجودی بالایی دارد. که می گوییم این علو اعتباری به علوّ ذاتی بر می گردد و این همان چیزی است که می خواهیم ادعا کنیم که اعتباریات به حقائق بر می گردند. که شریعت ما یک ظاهری دارد ویک باطن و ظاهر شریعت همین امر و نهی و باید و نباید است و لسان اعتباریات است که با آن کار می کنیم. این تکه از شریعت می شود اعتباری. اما این امر و نهی ها و ظاهر شریعهت مستقیماً با باطن شریعت که عرفا به آن طریقت می

گویند در گیر است یعنی پیامبر بنا بر همان براهین استکمال نفس و صیروت تکاملی انسان یک حقیقت واقعی را در خارج می بیند و شهود م یکند که واقعیت معراج هم همین است بر اساس همان شهود مصالح و مفاسد واقعیه و همان استکمالات نفس، منـازل حقیقـی اسـتکمال نفس گزاره های اعتباری را اعتبار می کند. لذا پیامبر وقتی سحده می کند بر اساس همان حقیقتی که شهود می کند سجده می کنـد و بـه ما هم می گوید می بینید که من سجده می کنم شما هم سجده کنید« صلّوا کما رأیتمونی أصلّی»

می خواهیم بگوییم علوی که اینجا بحث شده است اعم از حقیقی و اعتبارات عقلائی است که اگر پیامبر باشـد هـر دو را دارد کـه یکـی بـه دیگری بر می گردد و همین بحث در مورد خداوند هم هست که آیا خداوند می تواند اعتبار کند یا نه؟ یـا اینکـه خداونـد محـض حقیقیـت است لذا اعتباری در آنجا راه ندارد و اعتبار را باید انسان کامل انجام دهد؟ و آن اعتباری که انسان انجام می دهد بحث سروش را قبـول مـی کنیم که بشود نسبی یا باز به یک حقیقتی بر می گردد که دوباره به رابطه تکوینی بر می گردد که بشود حقیقی؟

این تکه ها خیلی کار می خواهد.

یا اینکه در اعتبارات عقلائی است که همان رئیس و مرئوسی عقلائی است که مثلا فردی تا دیروز کسی به او محل نمی گذاشتند امـا امـروز که رئیس شده است چقدر به او احترام می گذراند.

می خواهیم بگوییم این علو اعم از حقیقی و اعتباری است.

بحثهای معراج و جعل احکام را اگر روایات دراین باب کار کنیم خیلی مطالب مهمی دارند.

در بحث ولایت خیلی بحث داریم.

هر چند فقه اعتباری است اما آیا ریشه های حقیقی دارد یا ندارد؟

اگر ولایت فقیهی که امام می گفت را بتوانیم به ولایت تکوینی بر گردانیم همین می شود که گفتیم.

المبحث الثالث: فی دلالۀ مادۀ الأمر علی الوجوب

نکته ای دیگر که در اینجا هست این است که در ماده امر بعد از اینکه بحث کردیم با تبادری که امام و آقای سبحانی داشتند به این نتیجـه رسیدند که موضوع له آن «طلب العالی المستعلی» است که حال سؤال این است که از این «طلب عالی مستعلی» وجوب هـم فهمیـده مـی شود یا نه؟

آقای سبحانی می فرمایند: بله وجوب هم فهمیده می شود و دلیل ما هم تبادر است و تبادر را هم با دو آیه اثبات می کنند.

یکی این است: فَلْیَحْذَرِالّذینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِیبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ یُصیبَهُمْ عَذابٌ أَلیم.

اینکه نتیجه مخالفت اینها از امر پرودگار عذاب است این نشان می دهد که این امر واجب بوده است که اگر واجب انجامش ندهنـد مسـتحق عذاب هستند.

سؤال: این که به دایره عبودیت و مولویت بازگشت دارد؟

جواب: ما کاری نداریم از کجا دلالت می کنیم اما بالأخره دلالت بر وجوب دارد.

ایشان تأکید می کنند که عالی که استعلاء هم داشته باشد یعنی در دایره مولویت و عبودیت است و امر هم از آن استفاده می شود.

سؤال) آیا سؤآل بریره این بود که آیا لازم است که من این کار را انجام دهم یا نه؟

جواب)خیر این نیاز به حد وسطی دیگر دارد بلکه بریره این را می گوید که آیا شما در حال استعلاء این را بیان فرمودید یـا نـه؟ یعنـی مـی خواهد بپرسد که این امر شما علی سبیل علوّتان است یا اینکه علی سبیل علوّتان نیست که علی سبیل علوّ نبودن را می گویند استعلاء.

این آیه اولی بود که به آن استناد می کنند آیه دیگر این است که:

ما مَنَعَکَ أَلاّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ

که در اینجا در مقام ذمّ ابلیس است که اگر از «أمرتک» وجوب استفاده نمی شد ذم کردن ابلیس لغو بود.

و آیه دیگر هم این بود که:

عَلَیْها مَلائِکَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ لا یَعْصُونَ اللّهَ ما أَمَرَهُمْ

که در این جا تقابل أمر با عصیان، جایی به کار می رود که امر وجوب داشته است که این را از تبادر عصیان می گویند لذا باز تبادر خود عصیان نشان می دهد که اگر طلب ما طلبِ وجوبی نباشد عصیان صدق نمی کند لذا با این قرینه تقابل می گویند در «أمرهم» هم عصیان داشته است.

بعد از اینها هم روایتی را ذکر می کنند که حضرت در مورد مسواک می فرمایند اگر امت من به مشقت نمی افتادند آنها را به مسواک امر می کردیم این در حالی است که «أمر»به مسواک داریم اما چرا حضرت این طور فرمودند؟ میخواهند بگویند که دلیل وجوبی نداشتیم و امر وجوبی نداشتیم.

نکته: هر گاه بحث از «دلالت»دیدید حتماً از نوع دلالت آن سؤال کنید چون حیث منطقی بحث در این بحثهای اصولی هیچ رعایت نشده است. لذا خیلی خلط شده است.

حال «دلالتی» که در این جا می گویند چه نوع دلالتی است؟

[نکاتی هنگام خواندن متن بیان شد که در پاورقی آورده شد]

نکته ای که در این جا هست این است که در هر چهار تا با یک قرینه خارجی کار می کنند مثل مشقت و تهدید و ... که در هر چهار تا ما قرینه داریم.

بحث در مورد این است که ما وجوب را از کجا در می آوریم؟آیا از ماده امر در می آوریم؟ یا نه؟

حال برویم یک پله بالاتر:وقتی شما می گویید:«ماده امر دال بر وجوب است» این چه نوع دلالتی است آیا مطابقیه است؟ اگر مطابقیه شد ما موضوع له آنرا نفهمیدیم آیا یک موضوع له داریم یا دو تا؟ شما می گفتید موضوع له امر، «طلب العالی المستعلی» است اما حال می گویید «وجوب» است و آنرا هم با تبادر و ظهوری کار می کنید که علامت حقیقت و مجاز بود که برای شناخت موضوع له به کار می رفت. بالأخره «أمر» دلالت بر وجوب دارد یا «عالی مستعلی»بودن؟

دلالت التزامی است یا عقلی یا ...؟

شما می گویید ماده امر دال بر وجوب است و باید بگوید دلالتش هم مطابقی است چون با تبادر کار می کند و تبادر و انسباق و ظهور هم علامات حقیقت و مجاز بودند یعنی معنای موضوع له آن وجوب است. حال اگر این معنای موضوع له است، «طلب العالی المستعلی» چه می شود؟

جلسه ۱ /۱۰/ ۸۹

بحثمان در ماده امر بود که فرمودند ماده امر دلالت بر وجوب داردو موضوع له آن طلب عالی مستعلی است.

که چرا بحث امر در اصول مطرح می شود هنوز سؤال داریم. چرا ماده و هیئت امر در اصول مطرح می شود.

یک بار این است که بگوییم چرا و با چه ملاکی آقایان ماده امر را مطرح کرده اند ملاکات چه بود؟ که قبلا مقداری از آنها را اشاره کردیم الان بحث در مورد این است که آ» ثمره ای که می خواهیم از اینها در فقه در بیاوریم چیست؟آن آلیتی که آقای سبحانی ملاک مسأله اصولی کرد را حال مصداقاً در بیاوریم که ماده «امر»در فقه به چه درد ما میخورد. بحث اصولی ماده امر به چه در د ما می خورد.

خیلی از آقایان می گویند مباحث الفاظ اصول به درد ما در فقه نمی خورد چون وقتی می خواهیم اینها را در فقه به کار بگیریم همیشه قرینه داریم حال شما هر چه هم می خواهید بحث کنید که هیئت یا ماده امر وجوب را می رساند یانه (در اصول) بحث اصولی ما به چه درد می خورد آیا ما در فقه جایی داریم که قرینه نداشته باشیم و لذا بحثهای اصالت حقیقت و ... ثمره داشته باشد یا اینکه اینها را در فضایی بحث می کنیم اما وقتی می رویم در فقه می بینم که همه اینها قرینه دارد؟ الآن می خواهیم ادعا کنیم که بحث اوامر که در اصول بحث می شود بحث مهمتری را جواب می دهد که حتی اگر برای آن مصداقی در فقه هم نداشته باشیم باز ارزش اصولی برایمان دارد.

در همان فضای فقه اخص هم که بنویسند این بحث اصولی آن ارزشش حفظ می شود ولو اینکه شما در فقه مصداقی برایش پیدا نکنید و با قرائن کار کنید.

ما می خواهیم بگوییم عمیق تر از این بحثهای سطحی است اما باید آن عمق مشخص شود.

البته این سؤآلات ما درمورد کل مباحث الفاظ اصول است.

یعنی اصولیین مباحث مهمتری را با این بحث های الفاظ حل می کردند.

از این جا به بعد وارد بحث هیئت امر می شوند.

هیئت امر همان هیئتی است که نمادش صیغه «افعل» است که در ادبیات خوانده اید.

آقایان میخواهند بگویند موضوع له هیئت امر چیست؟

این یک سیر تطور تاریخی دارد(اینکه مادر برخی از بحثها تطور تاریخی رامی گوییم نکته دارد)

سیر تاریخی این طور بود که آقایان می گفتند که این هیئت امر موضوع له آن وجوب است و آقایان بعدی گفتند که خیلی از جاها هئیت امر برای ندب استفاده می شود که می گفتند جاهایی را که هیئت امر برای ندب استفاده می شود خیلی بیشتر از جاهایی است که برای وجوب استفاده می شود. پس موضوع له آن استحباب است.

یعنی در استعمال هم می دانند که هم برای وجوب استعمال می شود و هم برای ندب اما اولی ها گفتند که موضوع له آن هم وجوب است و لی بعدی ها گفتند که موضوع له آن استحباب است. چون استعمال ان در ندب بیشتر است. و دلیلشان هم کثرت استعمال و اطرادی طبق بیان خودشان بود نه اطرادی که ما گفتیم.

برخی دیگر گفته اند که چیزی که هم برای وجوب به کار می رود و هم برای ندب پس جامع اینها موضوع له است که جامع اینها همان «طلب» است یعنی با توجه به استعمال در وجوب و استحباب می گویند پس موضوع له جامع بین اینها است که این سیر تطور تاریخی قدما بود.

مرحوم آخوند گفتند شما چرا از مقام استعمال به این طرف می آیید و این برعکس است ما چه کگار داریم که در چه چیزی استعمال می شود؟شما از بررسی مقام استمعمال به فضای وضع می آیید ولی اول باید مقام وضع را رسیدگی کنید لذا ایشان می گوید که هر جایی که آقایان بحث وجوب و استحباب را استفاده کرده اند این بحثها چند رتبه بعد از بحث ما است.

آخوند می گوید که مولا هیئت امر را به کار می برد و عبد هیئت امر را می شنود و بعد از اینکه شنید این کشف می کند موضوع له هیئت امر را و به خاطر هر داعیه ای از این وجوب یا استحباب می فهمد و شما می خواهید با فهم وجوب یا استحبابی که چند رتبه بعد از موضوع له است کار کنید.

مرحوم آخوند گفتند که من هم می گویم که موضوع له هیئت امر طلب است اما نه طلبی که شما از وجوب و استحباب جامع درست می کنید ایشان می گویند موضوع له هیئت امر طلب است و این طلب در مقام استعمال که می رود و فهم عرفی آقایان از این هیئت امر من یا وجوب می شود یا استحباب با هر طریقی که هست و بعداً می گوییم.

موضوع له مقام وضع است و مقام وضع یک رتبه قبل از استعمال است و استعمال هم به هر داعیه ای که باشد درست است اما ربطی به مقام وضع ندارد.

ایشان می گویند که شما با داعیه ها کار می کنید که چند رتبه بعد از هیئت امر است.

آخوند می گوید که من موضوع له را طلب می دانم و این طلب می تواند داعی شود برای وجوب یا استعمال. یعنی برعکس آقایان سیر می کند. (این وضعی که آخوند مطرح می کنند وضع مشهور است نه وضع خودشان)

این سیر تطور تاریخی ادامه پیدا می کند تا اینکه به محقق اصفهانی می رسند.

ایشان اشکال به جایی را مطرح کردند که گفتند «طلب» مصدر است و مصدر معنای اسمی دارد و هیئت امر، معنای حرفی است چون گفتند که وضع هیئات نوعی است و موضوع له آنها هم معانی حرفی است یعنی دال ما حرفی است اما موضوع لهی که شما ادعا می کنید اسمی است لذا مرحوم محقق اصفهانی گفتند که بحث ما سر «نسبت طلبیه»است نه طلب.

که درواقع این تعریضی به آخوند هم بود.

پس گفتند که هیئت «افعل» معنای آن باید معنای حرفی باشد، لذا گفتند که ما قبول داریم که طلب از آن در می آید اما طلب حرفی نه اسمی یعنی معنای حرفی.

این سیر ادامه یافت تا اینکه به امام رسید که قول آقای سبحانی هم تحت تأثیر امام است و امام گفتند که همین نسبت طلبیه ای هم که شما روی آن بحث می کنید این نسبت طلبیه یعنی چه؟مولا چه چیزی را طلب می کند؟آیا مولا نماز خواندن من راطلب می کند؟اگر این طور بگویید این جا اراده خداوند تعلق گرفته است به اراده کسی دیگر که این اراده ای که مقدور این شخص هم نیست مثلا من اراده می کنم که شما آب بخورید که اراده من به اراده شما که مقدور من نیست که تعلق نمی گیرد. لذا نسبت طلبیه و طلبی و بقیه اقوال همه این ها روی فعل کس دیگر می رود.

امام می خواهد بگوید که اراده شخص نسبت به انجام فعل فقط به مقدور خودش تعلق می گیرد و طلب و اراده به یک چیزی که مقدور خودش است تعلق می گیرد لذا وقتی شما می گویید نسبت طلبیه در مورد خداوندمتعال مطرح است یا در هر شارع دیگر (انسان کامل) آیا این نسبت طلبیه، نسبت طلب انجام دادن فعل توسط من مکلف است که همه می گویند؟ یا اینکه ما که می گوییم نسبت طلبیه یعنی نسبت اراده خود مولی که مقدور خودش است.

حضرت امام با این بحث فلسفی طلب و اراده می گویند اگر طلبی باشد شارع انشاءرا طلب می کند و انشاءو محبوبیتی که مقدور خودش است و در نفس خودش است. که خیلی از بحثها را هم این حل می کند که یکی خلط حقیقت و اعتبار است که اگر طلب مولی تعلق بگیرد چگونه شارع به طلب تعلق می گیرد که تکویناً تأثیر ندارد و چگونه عصیان تحقق پیدا می کند در حالی که خداوند اراده کرده است و اراده خداوند دیگر عصیان پذیر نیست.

که حضرت امام با این مشکلات را حل میکند.

پس امام می گویند که طلب، طلب خود خداوند است نسبت به مقدور خودش که محبوبیت و بعثی نسبت به آن فعل صورت بگیرد که اگر این طور شد ملاک ما اعم می شود از اینکه ما یک دال حقیقی بگذاریم سر این یا یک دال اعتباری بگذاریم سر این یا اینکه اصلا نگذاریم.

امام می گوید مثلا وقتی شما تشنیه اید و میخواهید این تشنگی شما بر طرف شود شما انشاء می کنید آب خوردن را و محبوبیت آب خوردن در شما ایجاد می شود حال این محبوبیت که در شما به وجود آمد چگونه آنرا درست می کنید؟ممکن است یک بار خودتان بروید و آب بخورید، ممکن است با اشاره دست به کسی بگویید آب برایتان بیاورد یا ممکن است با یک دال اعتباری به کسی بگویید برو و برایم آب بیاور. لذا ملاک اینجا این است که من‌ی که فعلی را تقاضا می کنم این اراده من نسبت به تحقق آن فعل است که می توانم این اراده را یک بار با دال اعتباری بیان کنم یا با اشاره دست و تکوینی بیان کنم وملاک همان ملاک طلبی است که در من وجود دارد.

آقای سبحانی هم همین را تحت تأثیر امام مطرح می کنند که هیئت امر دلالتش انشاءبعث است که یک بار با دوال اعتباری صورت می گیرد و یک بار با تکوین بود.

یعنی نه حکایتگری شبیه اخبار در آن است که من بخواهم از آن خبر بدهم، و نه مثل انشائیات درون نفسی است که من آنرا به وجود بیاورم. که در بحث حقیقت خبر و انشاء باید مفصل آنرا کار کرد.

ولی فی الجمله این است که یک داعیه ای در نفس به وجود می آید مثلا تشنگی و برای رفع تشنگی مولا یک انشاءبعث می کند که انشاء بعث، اراده ای است از مولا. انشاء بعث خودش ایجاد اراده است و طلب و اراده در اینجا مساوق انشاءاست که این انشاء اگر قوی باشد وجوب از آن در می آید و اگر ضعیف باشد از آن استحباب در می آید.

آقایان می خواهند بگویند این انشاء، تحقق پیدا می کند و اگر ما بخواهیم این انشاء را با هر دالی مانند اعتباری و تکوینی بخواهیم آنرا بیان کنیم و درواقع میخواهیم این انشاء را بیان کنیم و خود آن انشاء در قالب مثلا اشاره دست یا مثلا در قالب«افعل» ظهور پیدا می کند.

نکته: حکایتی که در اخبار است در اینجا نیست یعنی اینکه ما می گوییم دال است یعنی حکایتگری است اما این حکایت با حکایت در اخبار فرق می کند. یعنی هر دو حکایت داریم اما دلالتی که در اینجحا است با آن دلالت فرق می کند و حکایت وضع شده است برای اخبار لذا اگر در اینجا نیاوریم بهتر است.

[متن خوانده شد]

نکته: با توجه به این نکته ای که ایشان می گویند این ادعای ما که« مباحث الفاظ صغریات حجیت ظهور بودند» تأکید می شود و مناط بحث ما در مباحث الفاظ از حیث لفظ خارجی می شود و ما در مباحث الفاظ دنبال صغریات حجیت ظهور هستیم که خواه این لفظی باشد یا غیر لفظی.

جلسه ۲ / ۱۰ / ۸۹

انشاءیک دلالت دارد و دلالت از اینکه این شخص اراده کرده است انجام دادن این فعل را که یا اینکه خود شخص این را انجام می دهد یا اینکه می خواهد که یکی دیگر برایش این فعل را انجام دهد. که در اینجا دال اعتباری نیاز داریم که یا با اشاره ید است یا با لفظ است یا با اخباری است که القی بداءالإنشاء.

چرا اراده خداوند به افعال دیگران تعلق نمی گیرد؟

اراده انجام فعل، شما کدام افعال را اراده می کنید؟ افعالی را که تحت تصرف خودتان است اراده می کنید یعنی اراده انجام فعل شما به چیزهایی تعقل می گیرد که مقدور شما است. و شما وقتی می توانی اراده کنید در سعه نفسانی خودتان می توانید اراده کنید. در قوای عملی هم شما تصرف نفس خودتان را دارید یعنی نمی توانید بگویید من اراده می کنم که شما فلان کار را انجام دهید. این باعث نمی شود که فعل محقق شود. و تا زمانی که انشاء بعث من داعی شود که شما اراده کنید. و اراده شما می تواند فعل را محقق کند و در مورد خداوند متعال این طور است که چون سعه خداوند طوری است که به همه ما احاطه دارند اراده تکوینی خداوند میتواند تحقق پیدا کند اما بحث در مورد اراده تکوینی خداوند نیست بلکه در مورد اراده تشریعی خداوند است یعنی اینکه می خواهد که شما انجام دهید نه اینکه خودش انجام دهد. پس در اراده تشریعی خداوند هم همین طور است که خداوند متعال انشاء بعثی می کند که در شما تأثیر بگذارد و شما آنرا را اراده خودتان انجام دهید و برای شما انشاء بعث مولا هدف است یعنی شما باید کشف کنید انشاء بعث مولا را.

ما نمی گوییم که حیطه قدرت خداوند نیست حتی این در مورد کسی که سعه نفسش بیشتر شده است و ولایت تکوینی پیدا کرده است هم مطرح است. یعنی چون سعه نفیسش وسیع تر است و او در سعه نفسش قرار گرفته است می تواند در او تصرف کند مثلا چیزی که ما در مورد ائمه قائلیم.

بحث امام در مورد اصل نسبت طلبیه است که در هیئت امر ، نسبت طلبیه کجاست؟ از ماده و هیئت استفاده می شود؟ اگر این طور است نسبت به فاعلش کجاست؟ نسبت که معنا می کنند بین ماده و فاعل است مانند «ضرب» که بین زید و زدن یک نسبتی است اما وقتی می گوییم«اضرب» نسبت این کجاست؟ این خلط حقیقت و اعتبار دارد. آیا زمان این حال است یا آینده، خیلی ها گفته اند آینده است به اعتبار اینکه فاعل در آینده این فعل را انجام می دهد و آن فعل محقق می شود لذا آینده است، آیا منظور ما این است که محقق اصفهانی این را می گوید که امام می گوید این نسبت که هنوز نیست. این «افعل» به کدام نسبت دلالت می کند؟ امام می گوید که شما «افعل» را حقیقی دیده اید در حالی که ما در فضای اعتبار هستیم یعنی من میخواهم نسبت بین ضرب و زید را اعتبار و انشاء کنم و مفاد هیئت امر این انشاءو اعتبار الآن شماست و زمان آن حال است و بین ضرب و زید هم نیست. و تبادر عرفی هم از امر همین را می فهمد. و بیش از این نمی فهمد که بعدا محقق شود.

امام می گوید که موضوع له امر «خواسته» است که آنرا اعتبار کرده است. اما اصفهانی می گوید نسبت طلبیه که خبر می شود و حقیقی می شود و طلبیه هم نیست. و محقق اصفهانی در واقع خلط بین اعتبار و معتبَر کرده است و امام می گوید که مراد ما اعتبار است نه معتبَر.

نکته: هنوز پرونده این بحث که چرا ما از الفاظ در اصول بحث می کنیم باز است. اما این نکته مهم است که آخوند می گویند ما الآن میخواهیم در اصول مبادی را رسیدگی کنیم و بعداً اینکه در فقه چه باید بکنیم بحثی دیگر است یعنی ما باید در ابتدا نظام اصولی خودمان را درست کنیم و با این نظام اصولی در فقه جلو برویم و نمی توان گفت که چون در فقه نظام اصول ما کاربرد ندارد آنرا کنار بگذاریم.

بحث در مورد این است که آیا ما م یتوانیم بگوییم که چون این بحث ثمره ندارد لذا نباید به آن توجه کرد؟ بحث ایشان این است که ممکن است ما در اصول به این برسیم که این بحث ثمره فقهی ندارد به صرف اینکه مصداق فقهی ندارد آیا م یتوان آنرا از اصول حذف کرد؟ می گوییم خیر اگر لغو شد آنرا کنار می گذاریم حال باید ببینیم که چه زمانی لغویت تحقق پیدا می کند؟

آخوند می گوید که بحثهای اصولی همه اش یک پله قبل از بحثهای فقهی اند و باید مواظب بود که چقدر فقه را تأثیر می گذارید در بحثهای اصولی خودتان. که در جاهای مختلف کفایه به این نکته توجه شده است و همه اش هم بر می گردد به ملاک مسأله اصولی.

آیا سعه و ضیق ثمره را می توان با یک استقراء فقهی درست کرد؟ یا میت وان با استقراء شخصی یک فرد از فقه درست کرد؟ یا نه؟ حد اقل برای دیگران احتمال آن وجود دارد. لذا در تبویب مسائل نمی توانید آنرا حذف کنید ولو اینکه در نظر یک فردی از قدما برای آن ثمره دیده است و آنرا در اصول آورده است.

تورم اصول به خاطر خلط حقیقت و اعتبار است یعنی به خاطر متد بحث است.

جلسه ۳/ ۱۰ / ۸۹

بحث ما در هیئت امر بود که گفتیم در موضوع له آن اختلاف شده است که به قول امام رسیدیم.

امام دو اشکال به محقق اصفهانی کردند:

۱- عمده اشکال این است که شما خلط حقیقت و اعتبار کرده اید. گفتیم که اراده تعلق نمی گیرد مگر به مقدور شخص، و گفتیم که مولا وقتی امر می کند امر مولا به اینکه این فعل مطلوب مولا است دلالت می کند که گفتیم یا اینکه خود این شخص آنرا انجام می دهد یا اینکه اگر خواست فرد دیگری این را انجام دهد ارادهد دیگری و انجام فعل دیگری مقدور این مولا نیست. بعد گفتیم که در این ناحیه مولا، انشاء خودش را اراده کرده اتس یعنی من انشاء می کنم، بعث تو را به انجام آن فعل و انشاء، فعل خود این شخص است و در هیئت امر وقتی می گوییم«اضرب» مراد این است که این انشاء بعث خودمان را ایجاد کنیم و حاب باید این

انشاء بعث رابه عبد انتقال دهیم که گفتیم این با دال اعتباری منتقل می شود یا با اشاره دست باشد یا لفظ باشد یا هر چیزی دیگر. لذا می خواهیم بگوییم که این انشاءِ بعث، فعل اختیاری مولا است و این انشاء بعث موضوع له هیئت امر است.

حال می خواهیم در مورد این حقیقت و اعتباری بودن بحث کنیم.

تعریف اعتبار: اعطاءحد یک چیز به چیزی دیگر. حال اعطاءحد در این جا چگونه است؟

البته چند تا اعتباری در اینجا داریم اما انشاء بعث که حقیقی است حال معتبَر در این جا چیست؟ این شخص خودش می رود فعل را انجام می دهد و یک بار این عبد را به منزله خودش می گیرد یعنی اعتباری که در اینجا برایمان مهم است این است که یک بار مولا خودش فعل راانجام می دهد و یک بار می گوید که انشاء بعث می کنم که این کار را انجام بده یعنی عبد را به منزله دست و پای خودش تصور کرده است یعنی اعطاء حد کرده است خودش را (اجزاء تحت اختیار خودش را) به کسی که تحت اختیار خودش نبود اما نازل منزله خودش کرده است حد چیزی را که تحت اختیار خودمان بود را دادیم به چیزی که تحت اختیار خودمان نبود. تحت اراده بودن آن شخص اعتبار شده است و معتبَر ما این است که این شخص تحت اختیار من است.

از اینجا به بعد آقایان بحث می کنند که این هیئت امری که بحث می وشد می بینیم که در استعمالات معانی متخلفی دارد مانند تعجیز و تعظیم و ... یعنی معانی بلاغی.

لذا بحث مطحر شده است که برخی گفته اند هیئت امر هم مشترک لفظی است. بین انشاءبعث(با اختلاف اقوالی که در آنجا بود) با تعجیز و تحقیر و تمنی و ...

مثلا می گوید«فأتوا بسورۀ» که مرادش این نیست که شما بروید این کار را انجام دهید بلکه می خواهد شما را تعجیز نشان دهد. و خودش هم می داند محال است.

پس آقایان می گویند چون هیئت امر برای معانی مختلف استعمال می شود لذا مشترک لفظی است دقیقاً مانند بحثی که در ماده امر داشتیم که برخی می گویند مشترک لفظی بین چندین معناست. این بحث را آخوند مطرح کرده است که این مشترک لفظی نیست و بعد از آخوند هم کسی این بحث را جلو نبرده است. و ایشان می گوید مشترک لفظی نیست بلکه اینها از دواعی انشاء بعث خبر می دهند یعنی در همه اینها انشاء بعث هست و تعجیز و تحقیر داعیه های مختلف آمر برای انشاء بعث است. مثلا در «فأتوا بسورۀ»که می گوییم از این آیه تعجیز فهمیده می شود در واقع این تعجیز، انگیزه ای است که شارع انشاء بعث کند.

اینها می خواهند بگویند که اینها انگیزه ای هست که انشاء بعث کند یعنی برای انیکه بفهماند که شما عاجز هستید انشاء می کند و اتفاقاً اگر این انشاء بعث صورت نگیرد،تعجیز استفاده نمی شود یعنی اگر مثلا بگویید «إنّک عاجر» می گوید چه کسی گفته است که ما عاجزیم اما اگر ما امر کنیم که «اگر عاجز نیستی برو بیاور» این تعجیز دارد.

یعنی یک بار می خواهیم بگوییم که مطلوب تحقق واقعی فعل است اما یک بار می دانیم که نمی تواند این فعل را تحقق دهد اما انشاء بعث می کند که بفهمانیم این فرد عاجز است.

آخوند شاهد دیگری هم می آورد و می گوید استفهام هایی که نسبت به خداوند داده می شود همین طور است مثلا« هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون»همین طور است اگر واقعا مفاد استفهام از این استفاده نشود ما توبیخ و انکار رانمی توانیم از این در بیاوریم یعنی این استفهامی که تقسیم می کنید به انکاری و توبیخی، بعد از معنای استفهام حقیقی است یعنی بعد از طلب الفهم حقیقی است یعنی اگر طلب الفهم از آن صدق نکند، انکار و توبیخ هم از آن در نمی آید. یعنی همان طور که شما در استفهام نگفتید مشترک لفظی است در هیئت امر هم نباید بگویید مشترک لفظی است بلکه اینها داعیه های مختلف است.

[متن خوانده شد]

نکته ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که آیا این معانی را از خود هیئت امر در می‌آوریم یا از چیزی دیگر؟ این دواعی از کجا فهمیده می شود؟آیا از هیئت امر فهمیده می شود.

ما میخواهیم بگوییم در اینجا تعدد دال و مدلول داریم و اصلا بحث در مورد هیئت امر نیست، چون موضوع له هیئت امر انشاء بعث است. و در انشاء بعث هم به کار می رود یعنی هم موضوع له و هم مستعل فیه انشاء بعث است و اگر هم بخواهیم تعجیز را برسانیم با سیاق و قرائن دیگر برسانیم یعنی آنها بین دالها هم خلط کرده اند.

در هیئت امر بر وجوب هم باز اختلافاتی وجود دارد یعنی در کیفیت دلالت هیئت امر بر وجود تبیین های زیادی هست اما چیزی که آقایان قبول دارند این است که هیئت امر وجوب را می رساند اما اینکه موضوع له آن وجوب است یا نه؟ اختلاف شده است چنانکه در ماده امر هم این بحث مطرح شده بود.

در اینجا آقای سبحانی به برکت سر سفره بودن حضرت امام نظری را مطرح می کنند که تمام نظرات قبلی را مورد خدشه قرار می دهد.

و آن این است که حضرت امام دوباره با همان بحث حقائق و اعتباریات به بحث ورود کردند و می گوید در بحث هیئت امر باید برویم در وعاءعقلا همان طور که در موضوع له هیئت امر رفتیم در وعاءعقلا، باید ببینیم که چرا عقلا از هیئت امر، وجوب می فهمند که آیا از خود هیئت امر و از دلالت لفظیه هیئت امر استفاده می شود یا اینکه از چیزی دیگر استفاده می شود.

حضرت امام می گویند وقتی برویم سراغ وعاءعقلا را بررسی می کنیم می بینیم که انشاء بعثی که ازطرف مولا (هر جا می گوییم مولا مراد عالی مستعلی است) انشاءبعثی صورت می گیرد عقلا بین خودشان قانون عقلائی بین خودشان دارند که «انشائ بعث مولا نباید بدون جواب بماند»و در حیققت در موضوع له هیئت امر که موضوع آن انشاء بعث بود این صغری شکل می گیرد که مولا انشاءبعث کرد. و بعد گفتیم که با این قانون عقلائی که چون انشاء بعث مولا نباید ترک شود پس ما از این انشاء بعث وجوب می فهمیم.

لذا امام می گویند موضوع له هیئت امر انشاء بعث است که عقلا معامله وجوب با ان می کنندمگر اینکه مولا خودش ترخیص دهد که در این موقع از آن استحباب برداشت می شود و ثمره فقهی این بحث هم در جایی است که ما قرینه نداریم.

[متن خوانده شد]

جلسه ۴ /۱۰/ ۹۰

فی الجمله همه قبول دارند که از امر می توان وجوب فهمید. خیلی از اوقات عمده ای از اوامر را داریم که از آن وجوب در نمی آید. اما بحث در مورد کیفیت استفاده است وعلاوه بر این باید در جاهایی که قرینه نداریم که از امر وجوب استفاده می شود یا استحباب.

کیفیت بحث ما در اینجا این است که ما چگونه می توانیم احکام تکلیفی را از امر استفاده کنیم حتی در جایی هم که قرینه باشد باز این بحث تأثیر دارد و این را ضمیمه کنید به این بحث که ملاک اصولی این بحث غیر از ملاک فقهی آن است.

جلسه گذشته گفتیم باید به چند نکته توجه کنیم:

۱- آقای سبحانی ابتدا می گویند که وجوب از امر از حکم عقل استفاده می شود اما بعداً می گویند بناء عقلا، ایا این دو تفاوت دارند یا یکی هستند؟ و چرا ایشان بعد از اینها می گویند دلالت التزامی؟ معنای جمله آخر ایشان چیست؟
۲- تفاوت دلالت التزامی منطق با دلالتی که اقای سبحانی در اینجا مطرح کرده اند چیست؟

یعنی در نهایت می خواهیم بگوییم که وجوب را از کجا استفاده می شود؟از حکم عقل یا سیره عقلا یا دلالت التزامی؟

در اصول حجیت عرف و سیره غیر از حجیت عقل است. و حتی بناء عقلا هم با اینها تفاوت دارد.

در منطق سه ذیل بحث مشهورات که مشهورات را تقسیم کرده بودند به اعم و اخص آیا این تقسیم درست بود یا نه؟ که در همان جا لازم اخص و اعم را هم بحث کردیم. و در منطق دو در مشاورات الفاظ هم این بحث را اشاره کردیم.

نکته ای که گفتیم این بود که بحث دلالت کلا گیر دارد و گفتیم که عرفی- عقلائی است نه عقلی.

برای حل شدن این بحث باید تعریف دلالت التزامی منطق و شروط آن و فرعیت آنرا در بیاوریم.

در دلالت التزامی می گویند از لفظ به معنا و از معنا به لازم خارج منتقل می شویم که از معنا به لازم خارج رسیدن دلالت لفظی نیست که گفتیم اولا اینکه اینها دو دلالت است نه یک دلالت و ثانیا اینکه دو اراده می خواهد نه یکی که مظفر اینها را قبول ندارد و می گویند یک لفظ در دو معنا نمی تواند استفاده کند. در ملازمه دلالت لفظی نیست چون ملازمه در اینجا عقلی است.

آقای سبحانی گفتند که هیئت افعل وضع شده است برای انشاء البعث. و در آنجا می گویند که وجوب و ندب از مدلول هیئت خارج اند. این مدلول را چه معنا کنیم؟ آیا مراد موضوع له است یا مدلول؟ اگر موضوع له بحث کنیم یک طور است و اگر از مدلول بحث کند که خودشان تصریح می کنند که مدلول ما لفظی نیست.

وقتی می گویند «مدلول» مراد از مدلول چیست؟ مدلول اعم از حقیقی و مجاز می شود و اعم از مطابقی و تضمنی و التزامی است حال سؤآل این است که وقتی میگویند وجوب و ندب خارج از مدلول هیئت است آیا بعداً می توانند بگویند که دلالت ما دلالت التزامی است؟

پس گیر اول این است که «التزامی» را تعریف کنیم.

وقتی می گویید اینها ملازمه دارند و عرف با فهم عرفی خودش اینها را می فهمد آیا این یعنی«هست و نیست»؟ ایشان می گویند «انشاء بعث» با «وجوب» ملازمه دارد آیا این ملازمه واقعی است یا اعتباری؟اینکه عرف با عقل می فهمد؟آیا هست و نیست کشف می کند یا جعل می کند؟آیا عقل نظری است یا عقل عملی؟ حال نقش عقلا در اینجا چیست؟

ایشان می گویند«لأن العقل یحکم بلزوم تحصیل المؤمن» آیا این فهم است یا جعل؟

گفتیم انشاء بعث از هر جا که بیاید اشکالی ندارد و گفتیم که مثلا اگر ما ملاک «انشاءبعث را کشف کردم» و فهمیدم که انشاء بعث مطلوب شارع است باز این حکم می آید این حرف امام بود.

آقای سبحانی هم ظهور را می آورد و هم دلالت التزامی و هم حکم عقل و هم سیره عقلا آیا می توان بین اینها جمع کرد یا نه؟

اگر صرفاًبا لفظ کار می کردیم خیلی جاها وجوب را نمی فهمیدیم و خیلی جاها هم مناط همه را وجوب می دیدیم چون مناط همه را لفظ قرار دادیم.

خیلی از آقایان دلالت التزامی را در اینجا لفظی می بینند و برخی هم می گویند دلالت التزامی در اینجا عقلی است.

المبحث الثالث: استفادة الوجوب من أسالیب أخری

آقای سبحانی بعد از اینکه هیئت «افعل»را بررسی می کنند که ظهور در وجوب دارد می گویند فقط هیئت افعل نیست که ظهور در وجوب دارد بلکه اسلوبهای دیگری هم هستند که ما می توانیم از اینها وجوب را بفهمیم کما اینکه توضیحی که درمورد «اشاره ید» دادیم می خواستیم بگوییم که غیر لفظی هم اسلوبهایی هست که می توان از آن وجوب را فهمید.

اینکه با اشاره به ید کار می شود ملاک کار با فعل امام است همه اصول را می بریم سر قول امام اما در مورد فعل و تقریر امام بحثی نیست و آنها چه نوع دلالتی دارند و از آنها چگونه حکم شرعی در آوریم و این بحث کد خوبی است که آن بحث را پیگیری کنیم که فعل و تقریر امام (البته کاری با نقل اینها کاری نداریم که آنها باز مباحث الفاظ نیاز دارد) اما به هر حال حجیت فعل که میخواهیم حکم شرعی از آن در بیاوریم با اشاره به این طور بحثهاست.

البته سؤآل دیگری در اینجا مطرح است که چرا «ماده امر» را در اسالیب اخری بیان نکرد و آنرا یک بحث مستقل مطرح کرد؟

یکی از اسالیب مفاد جمله خبری است. وعلتش هم این اتس که مولا این را مسلم گرفته است که شما آنرا انجام می دهیم لذا مثلا در مورد نمازی که باطل است امام می فرمایند«یعید الصلاة» یعنی چون به منزله محقق الوقوع تلقی می شود انشاء آن آکد است.

جلسه ۵/ ۱۰ / ۸۹

گفتیم که هیئت امر موضوع له آن انشاء است و گفتند که از هیئت امر، استفاده وجوب هم می شود اما گفتیم در کیفیت استفاده اختلاف است و آقای سبحانی به تبع امام قائل شدند که انشاء بعث در حقیقت تمام الموضوع یک اعتبار عقلائی دیگر است به اسم وجوب که حکم عقل است و بناء عقلاست و دلالت التزامی است که نیاز به جمع بندی دارد. به هر حال گفتند که ظهور در وجوب دارد بنا بر قاعده عقلی و تمام الموضوع بودن انشاء البعث مولا برای استفاده وجوب.

بحث بعدی این شد که ما اگر اسلوب های دیگری داشتیم که این انشاء بعث از آن اسلوب ها فهمیده شود گفتند باز همین طور است که هر اسلوبی که انشاء البعث مولا از آن فهمیده شود تمام الموضوع حکم عقلائی هست. به ویژه در جاهایی که جمله خبری هاست که گفتند دلالت آن آکد است.

بحث بعدی این است که اگر امری داشتیم که بعد از حظری واقع شد آقایان گفتند که آیا همان ظهور اولیه امر که وجوب از آن استفاده می شود باقی می ماند یا نه؟ ظهور اولیه امر را استفاده کردند که وجوب است حال اگر امری بعد از حظری و منعی واقع شود تکلیف چیست؟

علت اینکه تعبیر «حظر»را به جای «نهی» می آورند می خواهند بگویند که ما در نهی بحث خاصی نداریم یعنی بحث مختص به نهی نیست لذا اگر برخی از کتب اصولیین تعبیر نهی را اورده باشند اینجا که تعبیر حظر را آورده اند بحث عام تر شده است چون در اینجا مطلق منع را شامل می شود که خواه این منع، منع عقلی باشد یا شرعی باشد یا اینکه آن منع از اسلوبهای دیگر غیر از منع استفاده شده باشد اما به هر حال می خواهند بگویند بحث عام است و هر حظر و هر منعی اگر باشد و بعد از آن امر صورت بگیرد آقایان گفته اند که چون بعد از حظر و منع واقع شده است گفته اند شاید ظهور اولیه آن از دست بروید لذا نیاز به بحث دارد که یک عده از آقایان گتفه اند که ظهور در وجوب است خواه قبل از آن منع باشد یا نباشد چون ما وجوب را از «انشاء البعث» می فهمیم و هر جا که انشاء البعث باشد، تمام الموضوع وجوب درست شده است لذا چه بعد از حظر باشد و چه نباشد ما وجوب را از امر استفاده می کنیم. پس استدلال آقایانی که گفته اند امر بعد از حظر ظهور در وجوب دارد همان ظهور اولی است که چون آن ظهور اولی امر چون انشاء بعث است و انشاء بعث هم در اینجا هست و تمام الموضوع حکم عقلائی برای وجوب استفاده می شود.

اما عده ای دیگر گفته اند که اینکه شما می گویید امر بعد از حظر واقع می شود همین بعد از حظر واقع شدن آن ظهور اولیه آنرا از بین می برد یعنی موضوع انشاء البعث از بین می رود(البته طبق قول خودمان این بیان را باید بگوییم و الا کسانی که می گفتند امر در وجوب وضع شده است که بحثشان جداست یعنی آنها خود وجوب را از بین می بردند. اما با قول خودمان اگر بخواهیم هماهنگ کنیم می گوییم می گوییم موضوع انشاء البعث منتفی می شود یعنی چون منعی بوده است و بعد امری صورت گرفته است، این تقدم منع نشان می دهد که در اینجا شارع امر را در اینجا در انشاءالبعث به کار نبرده است)

پس ظهور اولی آن برداشته می شود و حال که ظهور اولی آن برداشته شد پس طبیعتاً استعمال امر در اینجا می شود مجاز چون در غیر ما وضع له به کار می رود. چون اینها گتفند که موضوع له امر، انشاء البعث است حال ما می گوییم هیئت امر در غیر از انشاء البعث به کار می رود که این می شود مجاز که ما یقین داریم که در انشاء البعث به کار نرفته است ظهور اولی امر سلب شده است که ادعای سلبی آنها این است که ظهور اولیه امر در انشاءالبعث منتفی می شود حال اگر این منتفی شد باید ببینیم که چه چیزی از آن می فهمیم که مراد همان طرف ایجابی است که اقوال مختلفی در اینجا وجود دارد که آقای سبحانی می گویند طرف ایجابی این هیئت امر می وشد اباحه یعنی علاوه بر اینکه در ظهور در وجوب از بین می رود بلکه مجازاً در ظهور در اباحه به کار می رود پس اینکه می گوییم عقیب حظر واقع می شود دو ادعا میخواهد اثبات کند یکی اینکه ظهور در وجوب از بین رفته است و دیگر اینکه ظهور در اباحه محقق شده است.

پس آقایان می گویند اینجا استعمال مجازی است.

ایجابش را آقایان با اباحه درست می کنند و علت اینکه ظهور در اباحث را درست می کنند علتش تقدم همان حظر است یعنی حال که قبل از آن حظری وجود داشته است حال که مولا در حقیقت امر می کند به چیزی دلالت بر این دارد که این حظر سابق برداشته شده است و وقتی این نهی برداشته شود این فعل به حالت اباحه بر می گردد چون وجوب و استحباب هم از آن نمی فهمیدیدم لذا اباحه از آن برداشت می شود لذا باز با همان قرینیت تقدم حظر ظهور در اباحه را هم اثبات می کنند که مشهور هم قائل به ظهور در اباحه هستند.

اینکه بگویند ظهور در وجوب دارد معمولاً از علمای اهل سنت هستند. که استناد میکنند به «إذا حللتم فاصطادوا» که اینها فتوای فقهی آنها وجوب صید است.

آقای سبحانی می فرمایند که این دو قول(قول اول که ظهور در وجوب را درست می کرد و چه قول دوم که ظهور در اباحث را درست می کند) ادعای بدون دلیل است و می فرمایند:

ما در ناحیه قول دوم اینکه ظهور در انشاء بعث برداشته می شود را قبول داریم اما اینکه چه چیزی استفاده می شود اینجا کلام مبهم است. لذا می گویند اینکه این امر بعد از حظر واقع شده است می توان استفاده کرد که ما انشاءبعث را متزلزل کنیم اما اینکه قرینه قطعی داشته باشیم که مثلا از آن اباحه اتسفاده کنیم دلیلی نداریم. مگر اینکه دلیلی داشته باشیم. و اینکه استناد می کنند به استعمالات مختلف، تعریضی به این دو قول است. و می گویند شما در حقیقت بحث را سر استعمالات مختلف بردید و با قرینه خاصه کار می کردید و فکر کردید که این بحث می شود اصولی به عبارت دقیق تر شما فقاهتی بحث می کردید و از برخی از بحثهای فقاهتی، بحثی اصولی نتیجه گرفتید.

مثال هایی که زده اند این است که: مثلا شما مریض بوده اید و به طبیب مراجعه کرده اید و این طبیب گفتند که شما اینها را نخورید و بعد از معالجاتی دکتر می گویند که شما اینها را که گفته بودم نخورید، حالا بخورید که می گویند در اینجا ظهور در اباحه دارد بعد به این نحوه استعمالات استناد می کنند و م یگویند ببینید که ظهور در اباحه دارد.

آقای سبحانی می خواهند تعریضی به این قول داشته باشند که شما در حقیقت داشتید با استمعالات مختلف و قرائن آن کار می کردید واین استمعمالات مختلف را دیدید که مثلا اباحه است و گفتید که پس ظهور در اباحه دارد که این شیوه درستی برای بحث نیست و شما باید ابتدا مبنای اصولی خودتان را در فقد قرینه ببندید که مثلا بگویید من قرینه عامه ای پیدا کردم و بعد ببینید که استعمالات مختلف قرینه عامه به همین صورت است یا اینکه در استمعالات قرینه خاصه ای نیز هست که کمک کند لذا خلط بین استعمال با قواعد اصولی نباید کرد. لذا ایشان می گویند که زمانی که وقتی به حیث اصولی بحث نگکاه می کنیم می بینیم که قرینه ای برای اباحه و استحباب و .. نداریم یعنی جنبه اثباتی نداریم هر جند جنبه سلبی آن درست است یعنی سلب می کند آن نهی سابق را و تبادر اولی امر که انشاء بعث است و نمی توانیم با اصالت الحقیقت در اینجا کار کنیم چون اصاله الحقیقه در اینجا از ظهور افتاده است. اما اینکه واقعاً امر بوده است و اباحه یااستحباب و ... نمی توان تشخیص داد.

مثلا وقتی ما می گوییم در مورد اینکه وقتی ایام عده تمام شد «صل» این به خاطر اینکه ما حکم کلی را نسبت به صلاۀ می دانیم اینجا قرینه داریم که بعد از ایام عده که نهی از صلاۀ داشتیم حال امر به صلاۀ داریم در اینجا بر می گردد به حکم سابق آن که وجوب بود.

اما در جایی مانند«إذا حللتم فاصطادوا» وقتی من می دانم که قبل از احرام صید برای من واجب نبود و بعد از احرام برای من حرام شده بود بعد از اینکه احرام تمام شد امر می شود که«فاصطادوا» این نشان می دهد که بازگشت به حکم سابق صید دارد که حکم سابق صید وجوب نبود اباحه بود و شما هم در اینجا به همان اباحه می توانید بر گردانید که اینها قرینه خاصه است. که بحث فقهی می شود.

نکته: اینکه می گوییم امر بعد از حظر باشد این را هم باید اضافه کرد چه امر بعد از حظر اثبات شده باشد و چه بعد از حظری که هنوز اثبات نشده است اما توهم آن هست چون در برخی اوقات این امر، رافع آن توهم است مثلا وقتی می گویند «فشاوِرُوهُنّ» نمی خواهد بگوید که حتماً با زنها مشورت کنید این امر بعداز توهم حظر است که جریانی بوده است که زنها عقل ندارند لذا نباید با انها مشورت کرد که حضرت می فرمایند نه مشورت کنید اشکالی ندارد. لذا تخالفوهن که بعدش امده است نمیخواهد بگوید که مشورت کنید و بعد هم مخالفت کنید. بلکه می خواهد بگوید که مشورت کنید این می شود امر بعد از حظر که می شود اباحه مشورت و چه بسا ترجیح مشورت

باشد (چون اصل مشورت از سابق، رجحان دارد) و خود حضرت می فرمایند که اینرا هم وجوب تلقی نکنید که حتماً مشورت کنید وبعد هم طبق حرف آنها عمل کنید بلکه وجوب عمل به مشورت از آن در نیاورید.

جلسه ۶ / ۱۰ /۸۹

آقای سبحانی جای این بحث ها را بهم زدند یعنی قبل از«امر عقیب الحظر، مره و تکرار، فور و تراخی» چند بحث را حذف کرده اند و برده اند ذیل تقسیمات واجب مطرح کرده اند و طبق این بیان که گفتند طبق کفایه میخواهند پیش بروند این درست نیست).

بحث بعدی که آقای سبحانی مطرح می کنند «مره و تکرار» است.

نکته ای که هست این است که آقایان، این مره و تکرار را بحث هیئت می بینند یا اعم از هیئت مطرح می کنند ظاهر امر این است که ذیل هیئت بحث می کنند اما در ترتیب اصلی که نگاه شود این است که ذیل بحث هیئت نیست و بعد از اینکه هئیت تمام می شود ایشان بحثی دیگر را مطرح می کنند و در آخر هم بر می گردند به مره و تکرار.

آنجا دیگر این توهم نیست بلکه تصریح برخی از کتب این است که بحث روی هیئت نیست بلکه روی صیغه امر است که اعم از هیئت و ماده است که می خواهیم ببینیم که صیغه امر دلالت بر مره یا تکرار می شود یا نه؟

التبه در مره و تکرار هم اختلاف شده است که در اینجا نمیخواهیم به آن اشاره کنیم و فعلا مرادمان از مره و تکرار، «دفعه» مد نظر ماست.

یعنی یک بار انجام دادن می شود مره و تکرار یعنی چند بار انجام دادن.

بحث در این مورد است که آیا می توان از صیغه امر استفاده کرد که مطلوب مولا یک بار انجام دادن این کار است یا اینکه بیشتر را می شود استفاده کرد که اگر بیشتر را می توان استفاده کرد، چند بار است؟

پس میخواهیم ببینیم که آیا صیغه امر ظهور در یک بار انجام دادن متعلق امر دارد یا دفعات مکرر انجام این متعلق است. و اگر دفعات مکرر است چند بار است.

آقایان دوباره همان بحث فقاهتی را مطرح می کنند که بحث ما در جایی است که دلیل خاص نداشته باشیم. بعد هم مثال می زنند که «أقم الصلاۀ لدلوک الشمس» می گویند که ما چه قائل به مره شویم و چه قائل به تکرار شویم این «دلوک الشمس» که بعد از آن امده است این تکرار را می فهماند که هر بار که «دلوک الشمس»واقع شد باید صلاۀ انجام شود لذا آنرا باید تکرار کنیم.

یعنی چون این دلوک شمس هر روز اتفاق می افتد لذا نشان می دهد که مولا هر روز صبح این نماز صبح را از ما می خواهد. و تکرر به خاطر دلوک شمس می باشد.

البته اگر «دلوک شمس» قید متعلّق بود و مدخلیت در آن داشت این بحث مطرح می شود که «هر روز مثلا یک بار اینرا بخوانم یا ده بار» اما الآن می خواهند بگویند که «دلوک شمس» خارج از قید متعلق است لذا به خاطر همین می گوییم هر روز باید این را بخواند.

آقایان می گویند که آیا صیغه امر دلالت بر اینها دارد یا نه؟

شروع به تحلیل کردند که صیغه امر یک ماده دارد و یک هیئت و یک بار هیئت برای انشاء بعث وضع شده است و یک بار هم ماده برای صرف متعلق و صرف طبیعت وضع شده است. و وقتی مولا می گوید «صل»، صلاۀ آن وضع شده است برای «همین ارکان خاصه» که در کیفیت اعتبار آن در صحیح و اعم گذشت و هیئت امر وضع شده است برای «انشاءالبعث». لذا می خواهند بگویند که در ماده و هیئت دلالت بر مره یا تکرار نیست لذا فاقد دلالت لفظیه است.

نه ماده آن دلالت دارد و نه هیئت آن. لذا فاقد دلالت لفظیه است.

سؤالی که این جا مطرح می شود این است که شما دلالت مطابقی صیغه امر را میدانید که برای مره و تکرار وضع نشده است و دلالت تضمنی هم وضع نشده است اما دلالت التزامی چی شد؟

مخصوصاً با توجه به آن دلالت التزامی که آقای سبحانی در وجوب گفت و اگر بحث حکم عقل و عقلا را در دلالت التزامی بیاوریم خودتان چقدر مره انجام می دهید. نه ماده و نه هیئت آن دلالت بر مره ندارد اما خودتان در فقه قائل به مره می شوید و نمی گویید که مثلا نماز صبح باید چند مرتبه خوانده شود. حال این یک مرتبه خواندن را از کجا می فهمید.؟

اگر می گویید این دلالت التزامی که در آنجا گفتیم دلالت لفظی نیست، ذیل وجوب مباحث الفاظ چرا این را اوردید و حال که آنجا آوردید چرا اینجا نیاوردید؟

اگر لفظی است که باید بحث کنید اما چرا بحث نکردید؟ واگر هم غیر لفظی نمی بینید به همان دلیلی که وجوب را بحث کردید باید مره و تکرار را هم بحث می کردید.

پس دوران در این است که دلالت لفظی هست یا نیست؟

(مختار خود آقای سبحانی درست است اما عبارت الموجز نارساست)

اما بالأخره در اینجا می گویند که چون نه ماده و نه هیئت آن دلالت ندارد بر مره یا تکرار لذا باید بگوییم که از این جهت فاقد دلالت لفظیه است و فاقد دلالت لفظیه است یعنی چه؟ بالأخره قائل به مره شویم یا تکرار؟

از حیث لفظی، اجمال دارد اما با قواعد عقلائی آنرا مره می کنند و دلیل آنها هم این است که: آقایان میگویند با یک بار انجام دادن فعل، مأمور به مولا انجام شد و دوباره تکرار کردن آن دلیلی برایش نداریم و از این هیئت امر متعلق امر خواسته شده است و انشاء البعث مولا که تمام الموضوع استفاده وجوب بود تعلق گرفته اتست به متعلق و ما با یک بار انجام دادن متعلق آن را انجام دادیم و قاعده مؤمن از عذاب حل شده است و برای اثبات مجدد آن نیاز به انشاءبعث مجدد نیاز داریم. پس با همان قاعده عقلائی، تمام الموضوع بودن انشاءالبعث کار می کنند.

«فور و تراخی» هم همین است که در مورد واجبات این صیغه یا دال اعتباری که انشاء بعث را به ما رسانده است آیا دلالتی بر «فور یا تراخی »دارد یا نه؟

مراد از فور هم در اینجا، همین که اولین لحظه از تمکن باید آنرا انجام دهم و مراد از«فور»هم «فور» عرفی است نه «فور عقلی» که برخی ها خلط کرده اند و تخلف علت از معلول را گفته اند. و مرادمان «فور» عرفی است که آیا این فور از صیغه امر یا دوال اعتباری ما ظهور دارد یا نه؟حال تراخی چه؟و مراد از تراخی یعنی انیکه فاصله بیندازد بین تمکن از انجام فعل تا تحقق مأتی به.

باز همان بحثها اینجا تکرار می شود که گفته اند اگر دلیلی بر یگکی داشته باشیم که بحثی نداریم مانند زلزله که فور در آن است.

و در اینجا هم می گویند که صیغه امر، ماده اش برای صرف طبیعت وضع شده است و هیئت ان وضع شده است برای نسبت بعثیه و دال بر فور و تراخی نداریم و اشکالات در آنجا در اینجا هم می آید که دلالت التزامی چه می شود؟

آقایان در اینجا نیز به هر دو طرف بحث عقلی پیاده کرده اند هم برای تراخی و هم برای فور که باید ببینیم که کدامیک عرفی است و خواسته اند که دلالت التزامی آقای سبحانی را درست کنند هم برای فور استدلال عقلی چیده اند و هم برای تراخی.

ظاهر این است که تراخی اولی است و دلیلش هم همان دلیلی است که آنجا گفتیم که انشاء بعثی که مولا از ما خواسته است و تمام الموضوع حکم وجوب است با صرف انجام دادن متعلّق حاصل می شود اینکه فوریت انجام فعل لازم باشد این یک وجوب دیگر است و انشاء بعثی دیگر نیاز دارد و ما فقط انجام دادن متعلق مطلوب مولایمان بود. چه حال و چه چند ساعت بعد. و این فور یک وجوب زائدی است که اگر مولا می خواست آنرا بیان کند بادی آنرا می گفتند.

نکته: اگر این بحث در جای خودش می آمد خیلی بهتر بود که بحث می کردیم که «فور و تراخی» در واجب موسع مطرح است یا مضیق؟

نکته بعد این است که از خود سیره عقل دلیل نتوانستند دلیلی برای فور یا تراخی پیدا کنند اما برخی از بزرگواران، گفته اند که درست است که صیغه امر، دلالت بر فور یا تراخی ندارد اما ما با یک سری عده نقلی یا عقلی(ادله خارجی) می خواهیم فور یا تراخی را اثبات کنیم. لذا خودش یک بحث اصولی شده است که مثلا چند آیه را ذکر کرده اند و برای آن استدلال به فور کرده اند.

بالأخره گفتند که دو آیه می توانیم «فور» استفاده کنیم:

آیه اول:» وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ»

علتش هم اتین است که «سارعوا» هیئت امر است و هیئت امر هم ظهور در وجوب دارد حال وجوب نسبت به چی؟ می گویند نسبت به «مغفرت» حال سوال می شود که یعنی چه که شما سرعت بگیرید برای مغفرتی که فعل خداوند است لذا می گویند عرفاً محال است که کسی سرعت بگیرید به سمت فعل فردی دیگر.

لذا می گویند که باید چیزی را در تقدیر بگیریم که عقلا صحت کلام متوقف در تقدیر گرفتن یک کلمه است که به آن دلالت .... می گفتند.

لذا می گویند که حتماً باید کلمه ای را در اینجا در تقدیر بگیریم. مثلا اسباب مغفرت یعنی شما سرعت بگیرید به اسباب مغفرت.

که می گویند حال باید ببینیم که اسباب مغفرت چیست؟ می گویند همه واجبات و محرمات است لذا وقتی می گویند که سارعوا الی مغفره من ربکم یعنی سرعت بگیرید در انجام واجبات و از این هم فور در می آید.

هر چند که «فور» از ماده یا هیئت امر در نمی اید اما یک وجوب شرعی از این ایه استفاده می شود که حاکم بر همه اینهاست.

بعد هم جواب داده اند که این درست است که «اسباب مغفرت» اما اسباب مغفرت که در واجبات نیست در مستحبات هم هست در ترک مکروهات هم هست. حال شما چگونه می خواهید از این سارعوا وجوب در بیاورید؟ وقتی خود عمل مستحب است چگونه فور به عمل می وشد واجب؟لذا گفته اند که وجوب فور از این آیه استفاده نمی شود.

اگر کسی گفت که با این قرینه ما مستحبات را کنار بگذاریم در مورد واجبات که نمی توانید اشکال کنید نمیتوان از سارعوا وجوب استفاده کرد.

جوابی که اینجا می دهند این است که این باعث می شود که تخصیص اکثر پیش آید.

یعنی «سارعوا» هم واجبات را شامل می شود هم مستحبات را. یعنی شما اکثر اسباب مغفرت که مستحبات باشد را ناچارید کنار بگذارید. لذا می گویند استدلال به این آیه درست نیست.

دومین آیه ای که بحث شده است این آیه است:

وَ لَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَکُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَلکِنْ لِیَبْلُوَکُمْ فِی ما آتاکُمْ فَاسْتَبِقُوا الخَیْرات

ایشان می گویند که « فَاسْتَبِقُوا الخَیْرات»یعنی اینکه به سمت خیرات سبقت بگیرید و خیرات مثل بالایی اقتضاء و تنبیه و اشاره ندارد بلکه خیرات، خود همان انجام افعال است و وقتی می گویند فَاسْتَبِقُوا الخَیْرات» مصداق بارز خیرات همین واجبات هستند لذا می گویند سبقت بگیرید برای انجام واجبات. لذا می گویند که این آیه وجوب فور از آن استفاده می شود.

جوابی هم که مشهور به این آیه داده اند عین جواب بالاست یعنی خیرات را گفته اند هم شامل واجبات می شود و هم شامل مستحبات در حالی که شما این را تخصیص زیده اید به واجبات. و تخصیص اکثر لازم می آید و اگر هم نخواهید بگویید تخصیص خورده است که معنا ندارد که بگویید مستحبات وجوب فور داشته باشد.

نکته: در عام و خاص بحث می کنیم که تخصیص اکثر قبیح است.

پس مشهور گفته اند: «فَاسْتَبِقُوا الخَیْرات»، شامل مستحبات می شود و وجوب فوری مستحبات معنا ندارد و اگر هم بخواهید مستحبات را خارج کنید تخصیص اکثر پیش می اید.

اما امام که به این آیه می رسند می گویند اول باید ببینیم که نحوه استدلال آقایان درست است که شما این طور جواب می دهید یعنی اصل استدلال را فرض گرفتید که درست است و بعد می گویید که چون تخصیص اکثر پیش می اید این را ردّ کنید. لذا امام که به این آیه رسیدند می گویند «استبقوا» باب افتعال است که معنای غالبی آن مشارکت است و شرکت پذیری دو فاعل در انجام فعل و وقتی این را دقت کنیم «فاستبقوا» اصلا به معنای سرعت گرفتن به انجام واجبی که بر گردن است، نیست. تا بعد بگویید شامل متسحبات می شود و ... و «فاستبقوا» یعنی در کارهایی که شرکت پذیر هستند در اینجا بر همدیگر سبقت بگیرید و به قرینه هایی که در این آیه است مثل « وَ لَوْ شاءَ اللّهُ لَجَعَلَکُمْ أُمّةً واحِدَةً» این مربوط به احکام اجتماعی است مخصوصاً احکام اقتصادیِ اجتماعی به قرینه بعد از آن که می فرمایند: «وَلکِنْ لِیَبْلُوَکُمْ فِی ما آتاکُمْ» که در مسأله انفاق و قرض و ... است یا برخی از وجوب های کفایی که اجتماعی اند مانند دفن میت و ... که در این مسائل اجتماعی«استبقوا الخیرات» یعنی از همدیگر سبقت بگیرید نه اینکه نسبت خودتان به واجبی که بر گردن شما است. بلکه در جایی است که یک فعل نسبت به هر دو شما واجب است یا مستحب است.

منتهی این مبتنی بر این است که ظهورِ افتعال در مشارکت را درست کنیم و معنای غالب افتعال مطاوعه بود که باید بحث کنیم که معنای غالبی به نحو اشتراک معنوی در سایر مصادیق است و معنای غالبی حقیقی است و بقیه مجاز هستند یا نه؟ که ذیل ابواب ثلاثی مزید که مرحوم رضی در آنجا بحثهای خوبی را مطرح کرده اند.

لذا حضرت امام می گویند که دلیل اینکه ما می گوییم معنای مشارکت دارد این آیه شریفه است که می فرماید« واستبقا الباب» که در جریان حضرت یوسف که می گویند هر دو آنها مسابقه گذاشتند به طرف «در»که یکی برای اینکه در را باز کند و دیگری برای اینکه در را ببندد.

اما نکته ای که هست این است که اگر به همین یک آیه استناد کنند تبادر درست نمی شود. کما اینکه آقای سبحانی به یک آیه استناد کرده اند اما حضرت امام مفصل این بحث را مطرح کرده اند که در موارد مختلف استعمال استباق است که می توان معنای مشارکت را با تبادر درست کرد.

اجزاء:

جلسه ۷ / ۱۰ / ۸۹

بحث بعدی که ایشان مطرح کرده اند بحث اجزاء است.

بحث اجزاء از بحثهایی است شبیه صحیح و اعم و از بحثهای پیچیده است و بحثهای سنگینی دارد و از بحثهای اصولی است که در فقه بسیار ثمره دارد و ثالثا اینکه مانند صحیح و اعم از بحثهایی است که در گیر با کل نظام اصولی ماست. که در صحیح و اعم گفتیم اگر کسی بتواند آنرا نظام مند کند خیلی از اصول را می تواند نظام مند کند. که نظام اصولی اینجاها در می آید مانند ملاک مسأله اصولی مثل بحث اجزاء مثل صحیح و اعم مثل بحث تشکیک ظهورات در بحث حجت.

اگر کسی بخواهد اجزاء را بفهمد باید بحث اعتباریات و تشکیک در ظهور و ... را بفهمد.

در ابتدا تصویری از بحث اجزاء داشته باشیم.

در بحث صحیح و اعم گفتیم که در اعتبارات دو دسته اند یک دسته اعتبارات شارع اند و یک دسته اعتبار عقلاست.

در تحلیل اینها گفتیم که ملاک معتبَر ها یا ملاک صحت و سقم یا صدق و کذب یا حسن و قبح معتبَر ها چه بود؟

به تعبیر شهید «لغویت و عدم لغویت»است اما گفتیم که «لغویت و عدم لغویت» فاعل بالقصد درست نیست بلکه عقلائی باید باشد.

حال اگر با لغویت و عدم لغویت عقلائی برویم کدام معتبَر صحیح واست و کدام غلط؟

گفتیم آن اثر عقلائی که مترتب به این متعبَر ما است به آن مترتب شود که گفتیم چه زمانی بر این مترتب شود؟که گفتیم زمانی کـه «تـام الأجزاء و الشرائط» باشد که البته در صحیح و اعم اشکالی هم مطرح کردیم.

«تام الأجزاء و الشرائط» ی که آقایان در در آنجا مطرح کرده بودند رفته بودند در فضای امتثال، در فضای مسقط اعـاده و قضـاء و در فضـای مأتی به مطابقت با مأمور به. که ما هم با همین سیر رفتیم که گفتیم «اعم» از اینها «تام الأجزاء و الشرائط» بودن است. لذا گفتیم که «تـام الأجزاء و الشرائطی» که آقایان مطرح کرده اند در بحث صحیح و اعم رفته اند در وادی امتثال.

از جمله جاهایی که رفته اند سر وادی امتثال، «ثمره» بحث صحیح و اعم بود کـه «ثمـره» آن تمسـک بـه اصـالةالإطلاق بـود در مصـادیق مشکوک که اگر اعمی می شدیم م یتوانستیم به اطلاق تمسک کنیم اما اگر صحیحی می شدیم نمی توانسـتیم بـه اصـالة الإطـلاق تمسـک کنیم.

می خواهیم بگوییم در «تام الأجزاء و الشرائطی» که آنجا مطحر کرده اند رفته اند سراغ مقام امتثال و مصداق خـارجی. در حـالی کـه مقـام امتثال و مصداق خارجی ربطی به بحث «معتبَر شرعی» ما ندارد. که در صحیح و اعم اشکال عمده ای که به آن وارد است همـین اسـت کـه اگر به این نکته توجه کنیم بحث صحیح و اعم باید به شکلی دیگر مطرح شود که «تام الأجزاءو الشرائطی» که شما گفتید رفته اید در مقـام «امتثال» که مقام امتثال چه ربطی داشت به معنای شرعی الفاظ ما؟

منتها این بحثی را که الآن مطرح می کنیم کاری با مقام امتثال آن نداریم که این مصداق،تام الأجزاء و الشرائط است یا نه؟با این کار نـداریم بلکه در مقام خود «معتبَر»کار داریم که شما که با ملاک لغویت و عدم لغویت پیش می روید باید همه چیزهایی که در تحقق غایت عقلائـی تأثیر دارند باید در ماهیت معتبره شما بیایند و این است مرکب اعتباری ای که معنای شرعی یا عقلائی ما با آن تشـکیل میشـود کـه حـال بحث می کنیم که این برای صحیح وضع شده است یا اعم که این بحث صحیح و اعم بود.

پس میخواهیم بگوییم که این «تام الأجزاء و الشرائط» اگر هم تعریف درستی باشد در مقام خود معتبَـر اسـت نـه در مقـام «امتثـال و فـرد خارجی».

از اینجا به بعد وارد بحث اجزاءمی شویم:

آقایان می خواهند بگویند بحث اجزاء، جایی است که ما یک واجبی داریم و این وجوب یا امر ما به یک «عنوان شـرعی»تعلـق گرفتـه اسـت مثلا مولا به ما می گوید«صلّ»،یعنی امر مولا تعلق گرفته است به ماهیت اعتباری صلاة، که در این ماهیت اعتباری صـلاة، همـه چیزهـایی که در تحصیل مصلحت صلاةنفش دارند هست. این یک بحث.

اما از این جا به بعد میخواهیم بگوییم که تا اینجا در مقام تشریع و اعتبار بود. حال اگر برویم در مقام امتثال.

در مقام امتثال که می رویم دو حالت دارد:

یا من همه ان اجزاء و شرائطی که در ماهیت معتبره صلاة مدخلیت داشته به جا آورده ام یا نه؟

اگر به جا نیاورده باشم یقیناً من امتثال امر نکرده ام یعنی آن صلاتی ه مولا از من می خواست من نخوانده ام چون اجـزاء و شـرائطش را در مقام امتثال نتوانسته ام تکمیل کنم. در اینجا عقل حاکم است به اینکه(نکته: در مقام امتثال همیشه عقل حاکم است یعنـی عقـل همیشـه عقل حکم می کند که شما در دایره مولویت و عبودیت، هنوز امتثال امر مولا نکرده اید چون اجزاء و شرائط معتبَره شارع هنوز نقـص دارد و شما آنرا امتثال نکرده اید و حال که امتثال نکرده اید در دایره مولویت و عبودیت، وجوب همچنان گردن شماست لذا باید دوبـاره بخوانیـد و اینکه می گوییم عقل حاکم است به همین معناست)

پس اگر در مقام امتثال، «تام الأجزاء و الشرائط» به جا نیاوردیم، عقل حاکم است به اینکه هنوز شما امتثال نکردید و لذا باید بروید و آنرا انجام دهید که اسم اینرا می گذارند :«عدم الأجزاء» یعنی مجزی از امر شارع نیست چون عنوان متعلق وجوب را شما انجام نداده اید. پس اینجا همه «عدم الإجزائی»هستند.

اما اگر گفتید: من در مقام امتثال، عنوانی را که وجوب به آن تعلق گرفته بود را «تام الأجزاء و الشرائط» انجام دادم، اینجا باز عقل حاکم به این است که شما امتثال کردید و تکلیف از گردن شما ساقط است و یقیناً مجزی است. من در اینجا کاری به لوح محفوظ ندارم بلکه مهم آن چیزی است که من آنرا فهمیده ام و من آن چیزی را که فهمیده ام «تام الأجزاء و الشرائط» عمل کرده ام.

پس می خواهیم بگوییم «تام الأجزاء و الشرائط» انجام دادیم قطعاً مجزی است اما اگر گفتیم که «تام الأجزاء و الشرائط»به جا نیاورده ام، قطعاً مجزی نیست.

این مقدمه بحث است که ما در مقام اجزاء هر امر نسبت به مأمور به خودش فقط این دو حالت را داریم. یا یقین داریم به اجزاء یا یقین داریم به عدم اجزاء. حال سؤال می شود که پس بحث اجزاء به چه دردی می خورد در حالی که در این دو صورت کسی اختلاف نکرده است؟

می خواهیم بگوییم بحث ما در این صورت نیست، و در بحث اجزاء ما کاری به خود «امر و مأمور به» خود امر نداریم که در «مأمور به خود امر»یکی از این دو حالت است که یا مجزی است یانه.

اما بحث در جایی پیش می یاید که یک امر و امتثال آن امر، بحث اجزاء از یک امر دیگری درست کند که در اینجا بحث است که یک مأمور بهی که من آنرا انجام دادم توان اجزاء از یک مأمور به دیگر را دارد یا نه؟

وقتی این بحث پیش می آید سریع ذهن این مطلب را مطرح می کند که ما وقتی یک امر مستقل داریم و یک مأمور به مستقل هم داریم، همین طور که عقل حاکم به وجوب امتثال بود در آن امر هم که مستقل است و خودش متعلّقی دارد و یک وجوبی دراد آنجا نیز عقل حاکم به وجوب امتبثال است یعنی هر کدام از اینها اجزاء نسبت به خودشان را می طلبد، حال یعنی چه که شما می گویید «مأموربه »یک امر ما از ما را مجزی کند از «مأمور به » امری دیگر؟

ما هم می گوییم که به ظاهر اولیه که نگاه کنیم می بینیم که این درست است و در نگاه اول معنا ندارد اما زمانی که دقیق تر شویم می بینیم که: در اوامر شرعی، برخی از اوامر شرعی طولی همدیگرند و جایگزین همدیگرند و آنجا این بحث پا می گیرد.

البته اگر دو امر در عرض هم باشند هیچ عاقلی شک نمی کند که این مجزی از دیگر تاست بلکه چون دو امر مستقل است و با دو وجوب مستقل و لذا دو امتثال مستقل هم نیاز دارد که در این هم ما هیچ شکی نداریم.

بحث ما در جایی است که ما یک امری داریم و در طول این امر، امری دیگر داریم که این را آقایان که در فقه بررسی کرده اند دیدها ند که در دو مقام است:

امر اول: ایا امر اضطراری از امر اختیاری مجزی هست یا نه؟

طولیت اینها هم روشن است که ما در حالت اختیار یک مأمور به باید انجام دهم اما اگر اختیار از بین رفت مجبور شدیم که اولی را انجام ندهیم، مولا امری را جایگزین این آورده است(طولی هم به این معناست که اگر می توانی اولی را انجام دهید به دومی نمی رسد اما چون نمی توانی اولی را انجام دهی در حالت اختیار نیستید مولا امری جایگزین آن گذاتشه است)

حال بحث در این است که من اگر امر اضطراری را انجام دهم، مجزی از امر اختیاری است یا نۀ؟

مثلا: من در حالت اختیاری، مأمور به صلاتی دارم و برای این مأمور به صلاۀ یک امری به وضوءشده است که این وضوءو طهارت مائیه یک امر اختیاری است اما اگر آب پیدا نکردم، تکلیف چیست؟ جای این طهارت مائیه شرع می گوید نوبت به طهارت ترابیه می رسد.

حال سؤآل:اگر من با طهارت ترابیه نماز بخوانم، آیا لازم است اعاده یا قضاء با طهارت مائیه را هم انجام دهم؟ یعنی آیا مأمور به طهارت ترابیه، مجزی از طهارت مائیه هست یا نهٔ؟

از اینجا به بعد فعلاً می خواهیم همین مورد(امر اضطراری و اختیاری)را بحث کنیم:

آقایان در اینجا یک بحث فقهی مطرح کرده اند:

گفته اند ما قبول داریم که در شرع این دو امر را داریم که برخی اختیاری است و برخی اضطراری. اما بحث دراینجاست که اضطراری که در امر اضطراری شرط است آیا استیعاب نسبت به کل وقت را دارد یا نه؟ آیا این امر اضطراری مستوعب وقت هست یا نه؟

گفتیم امر اختیاری خودش یک سری شرائطی دارد مثلا اینکه گفتیم خودش مخصوص به یک زمان خاصی است. مثل همین نمازهای خودمان، حال اگر من در این ظرف زمان آب پیدا نکردم،حال می خواهیم بگوییم که این اضطرار یعنی این «اب نداشتن» شما، مستوعب همه وقت است یعنی از زمان وجوب نماز مغرب تا زمان قضاءآن کل وقت را گرفته است یا اینکه مستوعب نیست؟

بحث دیگری که از فقه آمده است:این است که استیعابی که ما مطرح کردیم آیا «بدار»در آن جایز است یا نه؟

نکته: هر دو این بحثها از فقه آمده است که این بازگشت به کدی دارد که قبلا مطرح کردیم که ما چقدر م یتوانیم با فقه در تعامل باشیم؟ آیا بحث اجزاء بحثی اصولی است یا فقهی؟

یا «بدار» را قبول داریم یا نداریم؟

«بدار» مصدر غیر مشهور باب مفاعله است به معنای «مبادرت کردن» که یک بحث فقهی است که اگر ما مضطر به طهارت ترابیه شدیم حق مبادرت به انجام فعل را داریم یا نه؟ یعنی همین که اذان گفته شد چون آب نداریم لذا تیمم کنیم یا اینکه قائل به«بدار»نشویم؟ یعنی حق بدار ندارم و باید صبر کنم تا آخر وقت، یعنی تا زمانی که وقت مخصوص نماز صبر کنیم و اگر آب پیدا نکردم نماز بخوانم، یا اینکه همین که اذان گفتند می توانم با طهارت ترابیه نماز بخوانم؟ پس در هر دو وجه همین طور است که یا غیر مستوعب است و بدار در ان مطرح است یا بدار در آن مطرح است یا مستوعب است که بدار یا عدم بدار مطرح است؟

پس هر چهار فرض ان بحث دارد.

پس می خواهیم بگوییم که آقایان در ذیل بحث اجزاء دو بحث فقهی آورده اند که آیا عذر ما مستوعب هست یا مستوعب نیست؟ علت اینکه می گوییم فقهی است به خاطر این است که باید به دلیل آن نگاه کنیم یعنی دلیل که به ما امر اضطراری را واجب کرده است،باید ببینیم که شرائط استیعاب و ... از این در می آید یا نه؟

حال آیا اینکه ما میخواهیم از مثلا «وجوب تیمم می خواهیم استفاده کنیم که آیا مستوعب هست یا نیست و آیا بدار جایز هست یا نه» آیا این بحث اصولی است یا فقهی؟

پس رفتیم سراغ استیعاب و بدار.

بعد آقایان می آیند در فضای این بحثها که اقوال متعددی داریم:

اگر قائل باشیم که اگر شرط مستوعب باشد یعنی اگر علم داشته باشم که در تمام وقت آب پیدا نمی کنم؛ و عذر من مستوعب است،دو وجه دارد یا من قائل به بدار هستم(یعنی مثلا از دلیل دال بر امر اضطراری بدار را استفاده کرده ام یا از دلیل استفاده نکرده ام و رفتم سراغ اصول عملیه و قائل به جواز بدار شدم) یعنی همین که یقین کردیم آب تاآخر وقت پیدا نمی کنیم می توانیم نماز را بخوانیم.

یک عده که نتوانستند جواز بدار را استفاده کنند، گفته اند که بدار جایز نیست حتی اینکه شما یقین داشته باشید که در تمام وقت آب پیدا نمی کنید باید صبر کنید و نمازتان را در آخر وقت بخوانید.

ثمره آن این جا پیدا می شود که: اگر من علم داشته باشم که آب پیدا نمی شود اما آب پیدا شد حال چه باید بکنیم؟ کسی که قائل به غیر بدار است می گوید من که هنوز نماز نخوانده ام لذا هنوز آن واجب گردن او است. و هنوز وجوب امتثال آن گردن او است تا اینکه به آخر وقت برسد. که اگر به آخر وقت رسیدیم و هنوز آب پیدا نکردم باید نمازم را با تیمم بخوانم. در این بخش، اگر غیر بدار را قائل شوم و استیعابم مطرح باشد و آب هم پیدا نکنم بحث روی قضا می رود و اعاده در آن فرض ندارد و معنای قضا هم در اینجا این است که اگر من بعد از اینکه نماز مغربم را با تیمم خواندم و بعد از آن آب پیدا کردم چون خارج از وقت است حال سؤال این است که آیا نماز مغرب باید قضا شود یا نه؟

که در اینجا ممکن است کسی این طور بگوید که مگر ممکن است که اجزاء داشته باشیم جون دو امر مستقل است با دو مأمور به مستقل لذا می گوید که نیاز به قضا دارد.

و ممکن است کسی بگوید: این امر اضطراری بدل از امر اختیاری بود لذا مجزی است.

پس اگر قائل به غیر بدار باشیم در فرض استیعاب فقط فرض قضاءمطرح است.

اگر قائل به بدار بودیم و فرض مستوعب بود باز فرض قضاء مطرح است.

اما اگر قائل به بدار بودیم و یقین هم داشتیم که مستوعب است اما بعد از اینکه نماز را خواندیم در وقت آب پیدا شد حال چه باید کنیم؟ که در اینجا بحث اعاده مطرح می شود.

اما اگر رفتیم در فضای غیر مستوعب:

یعنی من یقین دارم که عذرم مستوعب نیست در این زمان هم برخی قائل به بدار شده اند یعنی می گویند که بدار مشکل ندارد که در اینجا هم بحث اعاده مطرح است که اگر من مبادرت کردم و بعد آب پیدا شد دوباره بحث قضاء و اعاده مطرح است. و قضاء زمانی است که تا آخر وقت آب پیدا نشود.

اما اگر غیر مستوعب باشم و قائل به بدار نشوم، در این صورت که نمازش را با آب خوانده است. و طهارت مائیه را انجام داده است و به ترابیه نرسیده است.

اما اگر واقعاً مستوعب شد و مخالف علمش در آمد در این زمان هم بحث قضاء پیش می آید.

پس می خواهیم بگوییم که در همه این فرضها، در ابتدا باید اجزاء را رسیدگی کرد. با این بحث که قول فقهی شما در بحث اصولی ما تأثیری ندارد شاید بتوان بحث اجزاء را اصولی کرد.

در این زمان این سؤال پیش می آید که جرا رفتید سراغ استیعاب و بدار و از همان اول اصولی بحث نکردید؟

می خواهیم بگوییم که اگر بحث اجزاء را بتوانیم در تمام صور مطرح کرد بگوییم که این بحث، اصولی می شود. و ممکن هم هست که کسی نتواند آنرا اصولی کند.

پس می خواهیم بگوییم که حال باید ببینیم که آیا قائل به اجزاء هستیم یا نیستیم؟

آقای سبحانی این جا را(یعنی اینکه قائل به اجزاء هستیم یا نه) هم به دو مقام تقسیم می کند:

ایشان می فرمایند که یک مقام بحث از اصل اولی است. که باید ببینیم اصل اولی در اجزاء چیست؟

مقام دوم: اگر اصل اولی برایمان درست نشد باید برویم سراغ اصل ثانوی.

ابتدا مقام دوم:

نکته:دلیل اصل اولی هم دلیل اجتهادی است. دلیل اجتهادی هم دلیلی است که ما از طرف شارع دلیلی داریم که یا دلیل نقلی است یا شرعی است یا لفظی. و واقعاً حجت داریم که این دلیل اجتهادی است.

ایشان می فرمایند اصل اولی این است که رجوع کنیم به دلیل اجتهادی.

اگر کسی گفت که دلیل اجتهادی ندارم یا اینکه دلیل اجتهادی من اجمالی است نوبت به اصل ثانوی می رسد. که به آن دلیل فقاهتی یا اصل عملی می گویند.

آقای سبحانی می گویند که اگر اصل اولی پیدا کردیم که می رویم سراغ آن اما اگر اصل اولی پیدا نکردیم می رویم سراغ دلیل فقاهتی اصل عملیه و اصول عملیه در اینجا قائل به برائت می شویم چون شک در تکلیف زائد است که این نظرش خلاف مشهور است. و اگر برائتی شویم هم قائل به«اجزاء»شده ایم. یعنی اعاده و قضاء واجب نیست.

اما در مورد اصل اولی:

ایشان هم قائل به اجزاء هستند.

اما نکته ای که در اینجاهست این است که ما در ظهور ادله مختلف باید بررسی کنیم. که وقتی این را مطرح کنیم این سؤآل مطرح می شود که آیا اجزاء فقهی نیست؟

الفصل الثالث: الإجزاء

تصدیر:

لا نزاع فی أنّ المکلّف إذا امتثل ما أمر به مولاه علی الوجه المطلوب ـ أی جامعاً لما هو معتبر فیه من الأجزاء أو الشرائط ـ

این قسمت مرّ خلط حقیقت از اعتبار است. کسانی که خلط کرده اند این طور دیده اند که عنوان صلاۀ را حقیقی دیده اند و گفته اند فعل مکلف است لذا می گویند از مقوله فعل است و برخی هم ممکن است بگویند از مقوله کیف است، در حالی که ما می گوییم هیچ کدام از اینها نیست و اگر شما میخواهید حقیقی بحث کنید ۱۰-۱۵ تا ماهیت اینجا داریم اما اگر هم می خواهید اعتباری بحث کنید هیچ کدام از آنها نیست.

نکته:اگر این «معتبر»را بر گردیم به صحیح و اعم خیلی از نکات را درست م یکند که در صحیح و اعم خلط شده بود بین مقام امتثال و مقام تشریع. اما اینجا نشده است. که نکاتش را در ابتدای درس گفتیم.

یعدّ ممتثلاً لذلک الأمر و مسقطاً له

چون حد وسط ما برای وجوب امر عدم امتثال بود و همین که عدم امتثال به امتثال تبدیل شد امر هم مسقط می شود.

من دون حاجۀ إلی امتثال ثان.

این تقسیم بندی را آخوند دارد اما این تقسیم بندی آقای سبحانی خیلی خوب است که کسی این طور تقسیم بندی نکرده است. یعنی همین که مأمور به خود فعل را با مأمور به فعل دیگر تفکیک کنیم. اینها در هیچ کتابی نیست. یعنی محل نزاع غیر از این صورت روشن نمی شود.

دلیل ذلک: انّ الهیئۀ تدلّ علی البعث أو الطلب، و المادۀ تدل علی الطبیعۀ و هی توجد بوجود فرد واحد،

این اگر عقلائی نشود و عقلی شود خراب می شود. و اینکه در اصول می گویند «الطبیعی یوجود بوجود فرد ما و ینعدم بإنعدام جمیع افراده» معلوم می شود که این بحث را عقلی دیده اند و نتوانسته اند آنرا عرفی کنند. و اگر ما بتوانیم اینرا عقلائی کنیم کلی از مسائل اصول

حل می شود اما اگر نتوانستیم آنرا عقلائی کنیم تکلیف چیست؟ (از شرح مبسوط جلد۷و ۸ و۹ اینرا بیاورید، طبیعی، فردش، مصداقش، که آیا اصلا مصداق دارد یانه؟، کلی طبیعی، خود طبیعی، جزئی طبیعی، که اینها را باید فلسفی آنرا ببینیم که و بعد ببینیم که آیا می توانیم آنرا عرفی کنیم یا نه؟)

فإذا امتثل المكلّف ما أمر به بإيجاد مصداق واحد منه فقد امتثل ما أمر به و لا يبقى لبقاء الأمر بعد الامتثال وجه.

این دلیل «مرّة» است که گفتیم دلیلی دیگر هم دارد که آقای سبحانی آنرا نیاورده است اما در اینجا آنرا ذکر می کند.

و إنّما النزاع فی إجزاء الأمر الواقعی الإضطراری عن الإختیاری و إجزاء الأمر الظاهری عن الواقعی و هاهنا مبحثان:

یعنی ما فقط همین دو مورد را در فقه پیدا کردیم که بتواند یک «امر» بدل از «امری» دیگر باشد.

المبحث الأول: إجزاء الأمر الواقعی الاضطراری عن الاختیاریّ

الصلوات اليومية واجبة بالطهارة المائية قال سبحانه:يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيدِيَكُمْ إِلَى المَرافِقِ... .([1])

و ربما يكون المكلّف غير واجد للماء فجُعلت الطهارة الترابية مكان الطهارة المائية لأجل الاضطرار، قال سبحانه: وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرضى أَو عَلى سَفَر أَوْ جاءَأَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الغائِطِ اوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً.([2])

فالصلاة بالطهارة المائية فرد اختياری و الأمر به أمر واقعی أوّلی، كما أنّ الصلاة بالطهارة الترابية فرد اضطراریّ و الأمر به أمر واقعی ثانوی، فيقع الكلام فی أنّ المكلّف إذا امتثل المأمور به فی حال الاضطرار على الوجه المطلوب، فهل يوجب امتثالُه سقوطَ الأمر الواقعی الأوّلی بمعنى أنّه لو تمكّن من الماء بعد إقامة الصلاة بالتيمم، لا تجب عليه الإعادة و لا القضاء، أو لا يوجب؟ أمّا سقوط أمر نفسه فهو داخل فی المبحث السابق و قد علمت أنّ امتثال أمر كلّ شیء مسقط له.

ثمّ إنّ للمسألة صورتين:

تارة يكون العذر غيرَ مستوعب، كما إذا كان المكلّف فاقداً للماء فی بعض أجزاء الوقت فصلّى متيمّماً ثمّ صار واجداً له.

و أخرى يكون العذر مستوعباً، كما إذا كان فاقداً للماء فی جميع الوقت فصلّى متيمّماً، ثمّ ارتفع العذر بعد خروج الوقت.

فالكلام فی القسم الأوّل فی وجوب الإعادة فی الوقت و القضاء خارجه، كما أنّ الكلام فی الثانی فی وجوب القضاء.

إنّ القول بالإجزاء ـ أی عدم الإعادة فی الوقت و القضاء خارجه ـ يتوقف على وجود الإطلاق فی دليل البدل الاضطراری بأن يكون المتكلم فی مقام البيان لما يجب على المكلّف عند الاضطرار، فلم يذكر إلاّ الإتيان بالفرد الاضطراری من دون إيعاز إلى شیء آخر بعد رفع العذر،فمثلاً:

انّ ظاهر قوله سبحانه:فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً (المائدة/۶)

حال چرا ما قائل به اجزاءمی شویم:

ایشان می فرمایند که اگر متکلم در مقام بیان هر چیزی باشد که موقع اضطرار مکلف واجب است. باید برویم سراغ دلیل امر اضطراری.

دلیل امر اضطراری را اگر بخواهیم فقاهتی بررسی کند باید ببیند که آیا متکلم در مقام بیان بوده است یا نه؟ اگر در مقام بیان بوده است و بعد نگفته است که اگر شما آب پیدا کردید حتماً باید با آب نماز بخوانید. خود این اطلاق لفظی درست می کند.

ظاهر این آیه این است که چون مولا در مقام بیان بود اما اعاده و قضا را بحث نکرد اصالةالإطلاق داریم.

---

[1] المائدة/۶.

[2] المائدة/۶.

نکته: جواز «بدار» را از «فاء» در می آروند.

وقوله ـ صلّی الله علیه وآله وسلّم ـ:«یا أباذر یکفیک الصعید عشر سنین».

ابوذر چون چوپان بود لذا در بیابان آب پیدا نمی کرد و شک داشت که این نمازی که با تیمم می خواند جای آن نماز را می گیرد یا نـه کـه حضرت می فرمایند« أباذر یکفیک الصعید عشر سنین» یعنی ده سال هم اگر آب پیدا نکردی اشکال ندارد.

و قوله ـ علیه السّلام ـ فی روایة أُخری: «إنّ ربّ الماء ربّ الصعید فقد فعل أحد الطهورین». هو الإجزاء و عدم وجوب الإعادة والقضاء،

یعنی به همه اینها اطلاق لفظی کمک می کند. و ظهورشان به تنهایی حل نمی شود.

وإلاّ لوجب علیه البیان فلابدّ فی إیجاب الإتیان به ثانیاً من دلالة دلیل بالخصوص.

ولو افترضنا عدم کون المتکلم مقام البیان

یعنی اگر متکلم در مقام بیان نبود یعنی فقیه نتوانست اصالة الإطلاق را درست کند یعنی از ظهور عبارات نتوانست آنـرا در بیـاورد و نهایـت چیزی که هست این است که می توان اطلاق لفظی گرفت که ممکن است کسی بگوید مولا در هیچ کدام از اینها در مقام بیان اعاده و قضاء نبوده است. که می گوید اگر نتوانستیم در مقام بیان بودن را درست کنیم مجبوریم برویم سراغ اصل عملیه.

فی دلیل البدل و کونه ساکتاً عن الإعادة و القضاء، فمقتضی الأصل هو البراءة و سیأتی تفصیله.

جلسه ۱۱/ ۱۰ / ۸۹

بحثمان در اجزاء در جایی بود که مأمور به یک امری امتثال آن ما را از مأمور به امری دیگر ما را بی نیاز کند و اجزاء یعنی اغناء و بـی نیـاز کردن از امتثال مجدد آن امر سابق و بعد گفتند که این در فقه فقط دو مورد دارد که یکی امر اختیاری از اضطراری بود امـا دیگـری کـه در اصول هم اهمیت بیشتری دراد بحث این است که آیا امر ظاهری از امر واقعی مجزی است یا نه؟

در ابتدا باید امر ظاهری و واقعی را بررسی کنیم و بعد ببینیم که اجزاء داریم یا نه؟

امر ظاهری در اصول دو معنا دارد:

معنای اول در المدخل و در تقسیم مباحث گفتیم که مشهور است به ظاهری باب اصول عملیه اما یک ظاهری دیگـری هـم داریـم کـه در باب اجزاء مطرح است.

در المدخل احکام را به واقعی و ظاهری تقسیم می کردیم به تبع دلیل ها که دلیل ها یا اجتهادی بودند یا فقاهتی.

مدلول این دلیل که حکم باشد به ظاهری و واقعی تقسیم یمشود. که مدلول دلیل فقاهتی می شود حکم ظاهری و مـدلول دلیـل اجتهـادی می شود حکم واقعی.

گفتیم که یک بار حکم می رود روی صرف فعل بدون قید خاصی. و بدون اینکه نسبت به علم و جهل من در آ» لحاظ شده باشد. و یک بـار حکم روی فعل می رود اما بما هو مجهول حکمه الواقعی.

پس هر جور که واقعی را معنا کردیم، ظاهری طبق آن معنا می شود.

اگر گفتیم واقعی آن چیزی است که ما دلیل معتبر برای آن درایم این می شود حکم واقعی در مقابل این در جایی که ما برای خودش دلیل معتبر ندرایم که می شود حکم ظاهری که شارع در اینجا برای اینکه از آن جهت که جهل ما در این مسأله تأثیر دشاته است بما انه مجهول حکمه الواقعی یک احکامی را جعل کرده است. که اگر بخواهیم تعبیری منطقی که اصولییین به کار می برند(که باید بررسـی کنـیم کـه ایـا درست است یا نه) این است که می گویند حمل اولی حکم من صمیمه است و برای خود آن شیءو عنوان و طبیعی است بدون اینکه علـم و

جهل من در آن دخالت داشته باشد. اما در دومی، حکم برای جهل ما است یعنی حیثیت تقییدی ردارد و محمول باضمیمه است که در واقع حکم برای قید است یعنی در ظرف جهل است که این حکم معنا پیدا می کند که اگر این جهل بر طرف شود دیگر این حکم برای آن نیست. یعین مقید به این است که من دلیل معتبر شرعی نداشته باشم.

یک اصطلاح هم اصطلاح باب اجزاء است که ما ظاهری و واقعی را به معنای حکم عند الله معنا کنیم و کاری هم به دلیل معتبر و مقام اثبات نداریم بلکه در مقام ثبوت بحث می کنیم که هر حکمی که شارع آنرا اعتبار کرده است یعنی مقام ثبوت آن حکم شارع میشود حکم واقعی. اگر رفتیم در فضای اثبات یعنی رفتیم که در این فضا که حال دلیل و حجت شرعی ما چیست؟این می شود حکم ظاهری.

پس حکم عند الله می شود حکم واقعی و حکم عندنا می شود حکم ظاهری. که خیلی از اوقات یکی می شود و خیلی از اوقات هم متفاوت است.

پس حکم ظاهری که در اصول می گویند دو اصطلاح دارد که یکی رد باب اصول عملیه است ویکی در باب اجزاء است.

حال باید ببینیم که رابطه این دو اصطلاح چیست؟ حکم ظاهری باب اجزاء با حکم ظاهری باب اصول عملیه چگونه است؟

اگر به ظاهر نگاه کنیم می گوییم ظاهری باب اجزاء اعم است. اما به دقت بیشتر نیاز دارد.

لذا ظاهر ابتدا این است که اینها عموم و خصوص مطلق است یعنی حکم واقعی و ظاهری باب اجزاء اعم از اصول عملیه است اما ...

آقایان می خواهند بگویند که بحثی که در اینجا مطرح شده است ظاهری دوم مراد است نه ظاهری باب اصول عملیه.

و علتش هم این است که اگر ما بحث را اینجا بردیم که ما در مقام اثبات اگر مثلا خبر واحدی داشتیم که «مثلا اگر در رکعت سوم و چهارم یک تسبیح کافی است» و بعد به هر طریقی ما اطمینان پیدا کردیم که این مثلا تقیه ای بوده است. یا به هر دلیل دیگری فهمیدیم که این حکم درست نیست. بعد اینجا انکشاف خلاف می شود و بحث اجزاء اینجا مطحر می شود که ایا لازم است که من نمازهایم را اگر در وقت است اعاده و اگر در خارج از وقت است قضا باید کنم یا نه؟

اینجا با خبر واحد کار می کنیم و خبر واحد اصول عملیه نیست یعنی در جایی است که ما حجت معتبره شرعی داریم است اما اصول عملیه در جایی بود که حجت نداریم در واقع «عدم الحجه»موضوع آن است که در اینجا ما حجت معتبره درایم و خبر واحد است که حجت است که یا در حجیت آن به سیره عقلا تمسک کردیم یا در حجیت آن به دلیل شرعی تمسک کردیم. پس به هر حال اماره ای داریم و حجیت آنرا هم اثبات کردیم و در آن فضا واقعاً تکلیفمان این بود که «تسبیح واحده» کفایت می کند اما الآن برایمان کشف خلاف شد که تکلیف واقعی چیز دیگری است یعنی عند الله چیزی دیگر است. لذا مسأله اجزاء پا می گیرد و می گویند که آیا واقعاً تکلیف اول کافی است یا نه؟

مثال دیگر برای اصول عملیه:

مثلا با استصحاب(حال یا از طریق شرعی یا سیره عقلا حجت شده است) حال در لباسی که می دانستیم طاهر است شک می کنیم که آیا هنوز طاهر است یا نه؟

استصحاب به ما می گوید که لباس شما طاهر است و بعد از اینکه نماز را خواندیم فهمیدیم که لباسمان نجس بوده است. و انکشاف خلاف شد. که آن استصحابی که آنجا انجام دادیم حکم واقعی به ما نداد که اینجا این سؤآل پیش می آید که آیا اجزاء اینجا تصویر می شود یا نه؟

لذا نکته ای که میخواهیم بگوییم این است که حکم ظاهری که در باب اجزاء می گوییم اعم از اصول عملیه و امارات شرعیه است.

نکته: این بحثها روی اصول عملیه و امارات رفت اما سؤآل در مورد قطع است که آیا قطع جزء حکم ظاهری باب اجزاء است یا حکم واقعی باب اجزاء است.

انیکه گفتیم که این بحث از کمر بندهای اصولی است یکی از علتهایش همین نکته بود که بالأخره قطع در کجا قرار می گیـرد. یعنـی عـدم الحاق قطع به اینجا معلوم میشود که تصویر محل نزاع درست نبوده است.

یعنی هم کسانی که الحاق کرده اند و با چه حد وسطی این کار را کرده اند و کسانی که الحاق نکرده اند و باز با چه حد وسطی الحاق نکرده اند اینها نشان دهنده این است که این افراد چقدر درست محل نزاع را تصویر کرده اند.

مرحوم مظفر خیلی زیبا بحث قطع را مطرح کرده است. و می گوید که قطع، یقین بالمعنی الأخص فلسفی نیست بلکه یقین اعم اسـت لـذا ملاک انکشاف خلاف که باعث می شد ما حکم واقعی و ظاهری را در اجزاء از هم جدا کنیم، همین ملاک در قطـع اصـولی هـم هسـت. هـر چند که ایشان به خاطر اینکه قطع را اصولی نمی داند لذا از آن بحث نکرده است. اما علت عدم بحث از قطع ایشان با حد وسط دیگر است.

مثلا من قطع دارم که لباسم پاک است اما بعد از نماز فهمیدم که لباسم نجس بوده است. لذا مظفر می خواهد بگوید که ملاکی که در بحث امر ظاهری باب اجزاء است در قطع هم هست.

سؤآل: مثل «وجوب صلاۀ»: انکشاف خطا در آن مطرح نیست آیا باز در باب اجزاء مطرح اسـت یانـه؟ آیـا در بـاب حکـم ظـاهری قـرار مـی گیرد؟(جواب اینرا در المدخل گفتیم)

آیا یقین در «وجوب صلاۀ» با یقین در وجوب «تسبیح واحدۀ» تفاوتی ندارد؟

بیان مرحوم مظفر این بود که «وجوب صلاۀ»این میشود یقین اخص و با سیستم خودشان این می شود یقین اخص و ما در المدخل به این اشاره کردیم که برخی از احکام استدلال فقهی نمی خواهند مثل ضروریات دین که انکار آن باعث ارتداد می شود. و علت اینکه باعث ارتـداد می شود هم این است که ضروری است و در حدی ضروری است که اگر اینرا انکار کنید در حد منکر نبوت تلقی می شود.

لذا این یقین ها را کنار می گذاریم اما یقینهای دیگر مثل اینکه یقین به طهارت ثوب داشتم و ... مطرح می شود.

نکته: البته باید ببینیم که در اعتباریات می توان اصطلاحاتی مانند«بدیهی، ضروری،و ...» را به کار برد یا نه؟

انکشاف خلاف در اعتباریات یعنی چه؟ اینکه می گوییم مطابقت با واقع یعنی چه؟مگر اعتباریات واقع دارند؟

چرا گفتیم که مخیلات قضیه اند؟ چرا مشهورات قضیه اند؟ لذا گفتیم اینکه مرحوم مظفر می گویند مشهورات صدق و کذب ندارنـد درسـت نیست اینها صدق و کذب دارند اما در وعاء خودشان. یا به تعبیر علامه«تا زمانی که احساسات و دواعی موجودند معتبِر اینهـا را واقعـی مـی پندارد».

که این احساسات و دواعی به خاطر آن مصلحتی بود که فاعل بالقصد آنرا تصور می کرد.

التبه در بحث شارع باید ببنیم که آیا شارع خداوند است یا پیامبر؟ اگر خداوند است که اصلا در آن فاعل بالقصد معنا ندارد. اگر گفتـیم کـه پیامبر شارع است می توان فاعل بالقصد در مورد پیامبر مطرح کرد و تصویر نمود اما سوآل این است که آیا وجود مادی پیـامبر تشـریع مـی کند که فاعل بالقصد معنا پیدا کند یا وجود نوری و وجود مجرد پیامبر؟و حال ایا در وجود مجرد پیامبر آن دواعی و شوق و ... هست یا نه؟

پس نتیجه این است که اصطلاحاتی که اینجا به کار می برند، اصطلاح فلسفی است که خلط حقیقت و اعتبار دارد.

پس یک نکته در مورد قطع بود که آیا باید قطع را به ظاهری ها ملحق کرد یا به واقعی ها؟

با آن تعریفی که از واقعی و ظاهری ارائه دادیم درست است که همه فضای علمی ما می شود مقام اثبات اما بحث در مورد این است که ایـن حکم ظاهری دوم برای ما حجت است یعنی ما باید معامله حکم واقعی را با آن بکنیم چون این امارات و حجج خودشان موضوعیت ندارنـد و خودشان موضوع حکم شرعی نیستند و حکم واقعی روی آن واقع رفتهاست و کاری با علم و شک و جهل ما ندارد بلکـه ایـن شـک و علـم و ظن ما طریق به واقع هستند که یا ما را به واقع می رسانند یا نمی رسانند.

ما که در مقام اثبات بحث می کنیم یعنی رفته ایم در بحث طریقها که یا یقینی اند یا ظنی. و شک و وهم هم که حجت نیست و ظن غیر معتبر در شک است و فقط ظن معتبر و یقین باقی می ماند. که اینها طریق رسیدن به واقع هستند و طریقیت ظن را هم از شارع یاد گرفتیم که شارع باید بگوید که این را معتبر می دانم یا نه.

همه اینها طریق أخذ شده اند یعنی در حکم مدخلیتی ندارند.

حال که می گوییم حکم ظاهری اول و حکم ظاهری دوم، ووقتی رفتیم در فضای حکم ظاهری دوم،حکم ظاهری دوم برای ما حجت است. یعنی باید با این معامله حکم واقعی کنیم یعنی الآن این است که ما را به واقع می رساند.

نظرات:

اختلافاتی دراینجا هست.

سیر تاریخی بحث:

مرحوم آخوند اولین بار که این بحث را مطرح کرد تفصیلی را مطرح کردند که مشهور آقایان این تفصیل را از جمله امام این تفصیل را پذیرفت.

آخوند بین امارات و اصول عملیه تفصیل قائل می شدند که ایشان می گفتند امارات اجزاء نمی دهد اما اصول عملیه مجزی است.

حال سؤآل مهم این است که امارات که قرار بود ما را به واقع برساند و ظن معتبر بود در اینجا قائل به عدم اجزاء شویم اما در اصول عملیه که اصلا خودمان هم احتمال نمی دادیم که مطابق با واقع باشد مجزی شود.

این تفصیل، تفصیل مهمی است که امام هم پذیرفت هاست.

قول دوم: مرحوم نائینی.

مرحوم نائینی شاگرد بلافصل آخوند است التبه از شیخ هم استفاده کرده است. اما استفاده او از آخوند این است که ایشان را نقد می کند یعنی هر جا که امر دائر بین نظر آخوند و شیخ باشد ایشان نظر آخوند را نقد می کنند.

ایشان قائلند که نه امارات و نه اصول عملیه مجزی نیست.

ایشان پنج اشکال به قول آ×وند وارد می کند و قول ایشان را نمی پذیرد که اشکالات ایشان هم اشکالات تولیدی خوبی است.

تا اینکه به مکتب قم می رسد و آقای بروجردی قائل می شوند که هم امارات و هم اصول عملیه مجزی هستند.

نکته: شاید شمّ فقاهتی محقق بروجردی باعث این قول شده باشد. که هم از آخوند و هم از نائینی بیشتر است. که نو آوری هم در اصول داشته اند.

نکته دیگر این است که آقای سبحانی با حرفهای محقق بروجردی کلام امام را نقد می کنند.

المبحث الثالث: فی إجزاء الأمر الظاهری عن الأمر الواقعی

الکلام فی إجزاء امتثال الأمر الظاهری عن امتثال الأمر الواقعی یتوقف علی توضیح الأمر الظاهری أوّلاً، ثمّ البحث عن الإجزاء ثانیاً.

ینقسم الحکم عند الأُصولیین إلی واقعی و ظاهری.

أمّا الحکم الواقعی: فهو الحکم الثابت للشیء بما هوهو أی من غیر لحاظ کون المکلّف جاهلاً بالواقع أو شاکّاً فیه،

«بما هو هو» یعنی چیزی که قید ندارد و من صمیمه است یعنی بما هو معلوم حکمه الواقعی. حال آیا این ظاهری باب اصول عملیه بود یا اجزاء؟ با اصول عملیه بود، عبارت اشکال دارد هر چند که در عبارات کتب دیگر ایشان مطلب واضح است.

کوجوب الصلاة و الصوم و الزکاة و غیرهما من الأحکام القطعیة.

هر چند که بحث در مورد فضای ثبوت است اما باز ما با اثبات هم کارمی کنیم یعنی نیاز به یک طریقی دارد. یعنی اگر این طریق یقین اخص باشد ما به واقع رسیده ایم اما اگر این طریق یقین اعم یا ظن باشد احتمال خلاف دارد هر چند این احتمال خلاف تشکیک دارد.

وأمّا الحکم الظاهری، فهو الحکم الثابت للشیء عند عدم العلم بالحکم الواقعی، و هذا کالأحکام الثابتة بالأمارات و الأُصول.( )

إذا عرفت ذلک یقع الکلام فی أنّ العمل بالأمارة أو الأُصول هل یقتضی الإجزاء عن امتثال الأمر الواقعی أو لا؟

سؤال اینجاست که آقای سبحانی با وجود اینکه قطع را اصولی می داند چرا بحث نکرده است؟ در حالی که مظفر به آن اشاره کرده است.

فمثلاً إذا دلّ الخبر الواحد علی کفایة التسبیحة الواحدة فی الرکعتین الأخیرتین، أو دلّ علی عدم وجوب السورة الکاملة، أو عدم وجوب الجلوس بعد السجدة الثانیة، فطُبِّق العمل علی وفق الأمارة ثمّ تبیّن خطؤها، فهل یجزی عن الإعادة فی الوقت و القضاء خارجه أو لا؟

أو إذا صلّی فی ثوب مستصحب الطهارة ثمّ تبیّن أنّه نجس، فهل یُجزی عن الإعادة فی الوقت و القضاء بعده أو لا؟(۱)

ففیه أقوال ثالثها الإجزاء مطلقاً من غیر فرق بین کون الامتثال بالأمارة أو الأصل.

«غیر فرق» می خواهد قول مشهور را ردّ کند. و نکته ای که هست این است که آقای بروجردی به خاطر شمّ فقاهتی که داشتند قائلند که همه قدما قائل به مطلق اجزاء هستند. یعنی در کتب اصولی بحث نکرده اند و در کتب فقهی همه قائل به اجزاء شده اند.

جلسه ۱۲/ ۱۰ / ۸۹

حجیت به معنای لغوی: ما یصح إحتجاج به عند العقلاء.

بعد گفتیم که این حجیت اعتباری است لذا نمی تواند با قطع ارتباط داشته باشد. چون قطع، حالت نفسانی است و حقیقی.

حجیت اصولی: تشریع شارع است لذا به امارات می گویند حجت اصولی نه قطع، چون قطع تشریع شارع نیست.

البته باید بحث کنیم که مراد از حجت اصولی چیست؟ آیا مراد همان حجیت لغوی است یا نه؟

یک عده می گویند اصطلاح جدید است که آنرا فقط در امارات می آورند.

دو نکته:

دلیلی که آقایان مطرح کرده اند بحث را برده اند روی «لسان دلیل حجیت حجج». و ما باید برویم آنجا ببینیم که اینها اجزاء دارند یا نه؟یعنی مثلا دلیلی که برای ما حجیت خبر واحد را حجت کرده است باید ببینیم که با چه ملاکی حجت شده است و آیا آن ملاک می تواند اجزاء را برای ما اثبات کند یا نه؟

---

۱ ما ذکر فی المتن أحد الاصطلاحین فی الحکم الظاهری، و ربما یُخصّ الظاهری بالحکم الثابت بالأُصول العملیة، ویعطف الحکم الثابت بالأمارات، إلی الحکم الواقعی.

یعنی دوباره رفتیم سر لسان دلیل یعنی بحثی که در مورد امر اختیاری و اضطراری داشتیم که گفتیم باید برویم سر دلیل امر اضطراری بحث کنیم و ببینیم که اجزاء از آن در می آید یا نه؟ که اگر در نمی آمد می رفتیم سر حجج و اصول عملیه. و در اینجا هم باید برویم سر لسان دلیل بحث کنیم.

و وقتی یم رویم سر لسان حجیت دلیل بحث می کنیم آیا این بحث فقهی نیست؟

پس همه این را قبول دارند که باید برویم سر لسان دلیل حجیت حجج.

اما وقتی رفتیم سر لسان از کجا باید بفهمیم که اجزاءدارد یا ندارد یعنی ملاک چیست؟ که دراینجا اقوال متفاوت است که چیزی را که ما فعلا با آ» کار درایم قول آقای سبحانی و محقق بروجردی است.

مشهور تفصیل قائل شده اند به تبع آخوند بین امارات و اصول عملیه که امارات اجزاء ندارد و اصول عملیه اجزاء دارد که از روی لسان ادله حجیت امارات و اصول عملیه این را مطرح کرده اند.

فضای مشهور گفتند که بین ادله ای که امارات را برای ما حجت کرده است با ادله ای که اصول عملیه را برای ما حجت کرده است واقعاً تفاوت است. طبیعتاً کسی که قائل به اجزاء مطلقا است می گویند در دلالت دلیل بین اماره و اصول عملیه تفاوتی نیست. و ملاک آنها یکی است.

جلسه گذشته گفتیم که شما که این طور تفصیل قائل شدید در حالی است که اماره ای را که حد اقل ما ظن داشتیم که مطابق با واقع باشد مجزی است اما اصول عملیه ای را که خود من هم احتمال نمی دادم که مطابق با واقع باشد می گویید مجزی است؟ یعنی یا شک دارم یا ظن غیر معتبر دارم.

آقایان می گویند هر جا ملاک رفته است روی کشف واقع، ما دراینجا اجزاء نداریم. جون بین حجیت و اجزاء تفاوت قائل اند ملاک حجیت با ملاک اجزاء دو بحث است لذا اگر ما از دلیل حجیت حجت استفاده کردیم که این حجت ما را به واقع می خواهد برساند آقایان می گویند اینجا اجزاء نیست.

چون ملاک کشف واقع بود. و کاری با خود ظن و اماره و قطع و ... نداریم و اینها همه طریق است یعنی ملاک حکم اصلی روی واقع رفت هاست لذا زمانی که من یقین یا ظن معتبر دارم که واقع این طور است حال که ظن معتبر یا یقین من از بین رفته است و یقین یا ظن معتبر دیگری دارم که واقع این طور نیست بلکه طور دیگری است لذا این معلوم می شود که شما اهنوز واقع را انجام نداده اید. لذا آقایان می گویند مجزی نیست چون ملاک در همان یقین و ظن اول هم واقع بود و حال که یقین یا ظن معتبر دیگری به این رسیدیم که واقع این نیست بلکه واقع طور دیگری است لذا می گویند باید به واقع عمل کنم و مجزی نیست.

لذا آقایان می گویند اگر ملاک این باشد (چه در امارات و چه در اصول عملیه) باید قائل به عدم اجزاءباشید. لذا قدما مانند نائینی می گفتند که ما قائل به عدم اجزاء مطلقا هستیم چون ملاک ما در همه جا رسیدن به واقع بود. حال که به واقع نرسیدیم مجزی نیست .

اما مشهور و آخوند می گفتند که بین امارات و اصول عملیه فرق است و در امارات ملاک کشف واقع است اما اصول عملیه ملاک، جعل تعبدی عمل به اصول عملیه است نه رسیدن به واقع. و گفتیم که شک است و واقع را هم نداریم و در فضای شک، شارع گفت هاست این کار را بکن و کاری هم نداشته باش که واقع چیست. و در اینجا چون برای رفع تحیر بود لذا ما کاری به کشف واقع نداریم. و تعبد به عمل به اصول عملیه را داریم. لذا مشهور می گویند باید لسان حجیت امارات و اصول عملیه فرق است.

پس بحث در اجزاء کبروی نیست بلکه صغروی است.

حال با این فضا باید ببینیم آیا قطع بیرون می رود یا نه؟ یا قطع هم ما را به واقع می رساند. قطع حجیت اصولی ندارد اما حجیت لغوی چه؟ یعنی کسانی که موضوع را حجیت اصولی گرفته اند نباید قطع را بحث کنند اما کسانی که موضوع را حجیت لغوی گرفته اند آیا نباید بیاورند؟

نکته دوم:

آیا اجزاء جزء مباحث لفظیه اصول است یا جزءملازمات عقلیه؟

آقای سبحانی در تقسیمات مباحث، تقسیم رباعی را قبول کردند هر چند گفتند که ما طبق ترتیب کفایه اینرا می آوریم.

هر چند که ترتیب طبق کفایه است اما اگر می خواستند طبق مبنای خودشان کتاب بنویسند باید تذکر می دادند که اجزاءطبق نظر ما از مباحث لفظیه اصول نیست. بلکه جزء ملازمات عقلیه است هر چند که آخوند هم ذیل همین بحث گفت هاست که اجزاء و مقدمه واجب جزء ملازمات عقلیه است. و اینرا آقای سبحانی در اجزاء قبول کرده است.

یعنی عقل حکم می کند به اجزاء یا حکم نمی کند به اجزاء.

حال باید ببنیم که وقتی سر دلیل می رویم لفظی بثح می کنیم که ظاهر عبارات در اینجا واقعاً لفظی است. و اطلاق آن هم لفظی است اما باید ببنیم که با اطلاق و دلیل لفظی می توانیم در این مقام بحث کرد یا نه؟ یعنی وقتی قبول کردیم که باید جزء ملازمات بحث شود باید ببینیم که سراغ دلیل رفتن یعنی چه؟ یعنی از دلیل، لفظی بحث می کنند یا از دلیل، به صورت عقلی می توان بحث کرد.

جلسه ۱۳ / ۱۰ / ۸۹

نکته: در بحث صحیح و اعم و اجزاء رفته اند سر مقام امتثال که ما باید ببینیم آیا درست است یا نه؟

در اجزاءمی گویند محکی به که مطابق یا عدم مطابق با مأمور به باشد که این در مقام امتثال است. که باید ببنیم در مقام امتثال بحث فقهی است یا اصولی؟ و کدی که در مورد عقلی بودن آن هم مطرح کردیم هم خیلی کمک می کند که بحث ملازمات عقلیه دیگر در مقام امتثال نیست. لذا میخواهیم بگوییم نکته عقلی بودن هم به اصولی بودن آن و به این بحث کمک می کند که ما در چه مقامی هستیم.

در فضای خود مشهور گفتیم که چون در تمام صور بحث پیش می آید می توان بحث را طبق نظر آنها اصولی کرد.

اگر بحث عقلی بودن یان بحث را بپذیریم دیگر بحث از مقام امتثال بیرون می رود و بحث می رود در مقام تشریع.

یکی از بحثهایی که در بحث «من الشارع» و ... باید بحث شود این است که چگونه می توان دو فضای تشریع یکی واقعی و دیگری ظاهری داشت آیا می توان اجتماع ضدین را تصور کرد که مثلا حکمی در واقع حلال باشد اما در حکم ظاهری حرام باشد؟ یا اجتماع مثلین درست است؟ که هم بحثهای فلسفی نیاز دارد که بحث اعتباریات است و هم بحثهای کلامی را نیاز دارد.

مقدمه واجب:

بحث مقدمه واجب از بحثهایی است که تأثیر گذار است. اما به شدت بحث صحیح و اعم و اجزاء نیست اما بحثهای مهمی ذیل مقدمه واجب بحث می شود یا نه؟

یکی از بحیثهایی که در اجزاء کد آنرا دادیم بحث ملازات عقلیه است. که عبارات بحث ملازمات عقلیه خیلی شلوغ است.

در بحث مقدمه واجب آقایان تصویر محل نزاع این طور است که ما یک واجبی داریم که از طریق استدلال فقهی آنرا به دست اوردیم که قواعد اصولی هم برایمان خیلی کارساز بود یعنی مثلا «اقیموا الصلاة»داشتیم که گفتیم که گفتیم«اقیموا الصلاة» صیغه افعل است و و صیغه افعل ظاهر در وجوب است پس «اقیموا الصلاة» ظاهر در وجوب است. و بعد هم گفتیم که کل ظاهر حجه و گفتیم که یعنی«اقیموا الصلاة»حجیت در وجوب است.

که ما ازیک استدلال فقهی با استفاده از قواعد اصولی وجوب فقهی را استفاده کردیم.

بعد از اینکه فهمیدیم که نماز واجب است به سراغ اصول می رویم باز این کد تعامل اصول و فقه مطرح می شود که بعد از به دست آوردن حکم فقهی، این حکم فقهی می تواند تأثیر گذار در مباحث اصولی باشد لذا بعد از اینکه فهمیدیم که «صلاةواجبه» بر می گردیم به حیث

اصولی بحث و یکی از بحثهای اصولی که اینجا مطرح می شود مقدمه واجب است. یعنی صلاتی که واجب شد برای ما یک سری مقدماتی دارد که از هر جایی این مقدمات آمده است که مثلا برخی از آنها مقدمه شرعی و فقهی باشد که مثلا داریم«فاغسلوا وجوهکم و أیدیکم إلی المرافق» که این مقدمه نماز را مشخص می کند که تا اینجا هم هچیز را از فقه گرفتیم هم وجوب نماز را و هم اینکه وضو مقدمه نماز است. حال بحث اصولی شکل می گیرد که حال که صلاۀواجب است آیا مقدمه آن هم واجب است یا نه؟

آقایان می گویند وجوب مقدمه از مباحث ملازمات عقلیه است.

در المدخل در تقسیم مباحث ملازمات عقلیه را اجمالا تعریف کردیم.

آقایان می گویند که صلاۀ که واجب است و این وجوب را از شرع گرفتیم و می دانیم که این صلاتی که واجب است یک سری مقدماتی هم دارد حال اینجا عقل است که می خواهد تشخیص دهد که اینجا چه قضیه ای بین اینها است یک حکمی که اینجا می کند این است که اگر صلاۀواجب باشد مقدمه آن هم قطعاً واجب است که یک طرف این حکم «الصلاۀ واجبۀ» شرعی است و یک طرف دیگر آن هم وجوب مقدمه عقل یاست که اگر صلاۀواجب شرعی شد مقدمه آن عقلا واجب است.

این را همه پذیرفتند که اگر صلاۀواجب شد مقدمه آن عقلاً واجب است و بحث در مقدمه واجب ما اینجا نیست.

مرحله بعدی که نزاع در این مرحله است این است که دوباره عقل حاکم است که می گوید که صلاتی که واجب است شرعاً مقدمه آن هم «شرعاً» واجب است. عقل حاکم است به این است که اگر صلاۀ واجب باشد مقدمه آن هم شرعاً واجب است.

پس یک بار می گوییم«الصلاۀ واجبۀ» شرعاً و یک بار می گوییم مقدمه آن عقلاً واجب است و یک بار دیگر می خواهیم بگوییم که مقدمه آن شرعاً واجب است. یعنی صلاتی که واجب شرعی شد علی الشارع مقدمه آن هم واجب است یعنی عقل حکم می کند که اگر صلاۀواجب شد شارع مقدمه آنرا هم واجب می کند. عقل حاکم است که شارع باید واجب کند.

پس این دو مرحله را عقل حاکم است یعنی یک بار ملازمه درک می کند بین وجوب شرعی صلاۀو وجوب عقلی مقدمه و یک بار ملازمه است بین وجوب شرعی صلاۀ و وجوب شرعی مقدمه. یعنی خود عقل در این دو مرحله جعل ملازمه می کند.

و یک عقلی هم داریم که این ملازمه ها را درک می کند.

پس سه مرحله شد:

۱- جعل ملازمه بین مقدمه عقلی با صلاۀشرعی.
۲- جعل ملازمه بین مقدمه شرعی و صلاۀشرعی.
۳- درک ملازمه ها.

پس تمام بحث آقایان در مرحله دوم است که می خواهند بگویند بین وجوب شرعی صلاۀو وجوب شرعی مقدمه عقل حاکم است و آنرا درک هم می کند. یعنی هم حاکم است و هم مدرک است.

پس آقایان خواسته اند صغرای مباحث عقلی را تنقیح کنند که بگویند عقل حاکم بر چنین گزاره ای هست. (یعنی در مرحله دوم که حتی در درک که مرحله سوم باشد هم مشکلی ندارم) که برای مرحله دوم برخی گفته اند که عقل حاکم است و برخی گفته اند که عقل حاکم نیست.

بعد از اینکه گفتیم که عقل حاکم است، حال این سؤال پیش می آید که این ملازمه ای که عقل درست کرده است آیا حجت است یا نه؟ یعنی صغرا را قبول دارند و بحثشان در کبری است که هر چیزی که عقل حکم کند آیا حکم شرعی است؟

پس این عقل که حاکم بین ملازمه شرعی وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه است را بررسی می کنند که «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» در مباحث حجت می آید و فعلا بحث ما سر صغری است که آیا عقل حاکم بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه به صورت شرعی هست یا نۀ؟

یعنی تنقیح صغرای آن کبرای محل نزاع بحث ما در اینجاست.

«أمر به شی، امر به مقدمه است عقلا به حکم شرع»

و بعدهم می گفتیم:« کل ما حکم به العقل حکم به الشرع شرعا بحکم العقل»

لذا می گفتیم:« امر به ذی المقدمه، امر به مقدمه است شرعاً بحکم العقل» که می گفتیم این قیاس مقدمی است که ممکن است اصولی نباشد.

قیاس دوم:

«امر به مقدمه امر به ذی المقدمه است شرعا بحکم العقل»

«العقل حجۀ»

پس بحث ما سر این شد که آقایان خواسته اند «بین وجوب ذی المقدمه که شرعی است و وجوب مقدمه به صورت شرعی اما به حکم عقل ملازمه درست کنند» که اگر توانستند درست کنند حال سؤآل کبروی پیش می آید که «آیا عقل حجت است یا نه؟»

الآن بحثمان سر صغری است که آیا عقل حکم می کند یا نۀ؟

نکته: مقدمه را این طور تعریف کرده اند که:«هر چیزی که برای به وجود آمدن ذی المقدمه یک نحوه تأثیری دارد به نحوی که اگر این مقدمه محقق نشود آن ذی المقدمه هم محقق نمی شود»

البته این در حقائق است اما در اعتباریات هم باز به همین صورت است اما خود آن رابطه را باید اعتباری بگیریم. یعنی کأن آن مصالح و مفاسدی که تصور کردیم و بعد گفتیم که این ماهیت اعتباری بر اساس آن مصالح و مفاسد چیده شده است، برای رسیدن به آن مصالح و مفاسد خود آن معتبِر مقدماتی را هم جعل کرده است یعنی گفته که اگر میخواهید این صلاۀ شما را به آن مصالح و مفاسد برساند باید این مقدمات را هم انجام دهید.

مقدّمۀ الواجب

تعریف المقدّمۀ:

«ما یتوصل بها إلی شیء آخر علی وجه لولاها لما أمکن تحصیله» من غیر فرق بین کون المقدّمۀ منحصرۀ، أو غیر منحصرۀ،

معنای منحصره و غیر منحصرۀ: منحصرۀ در جایی است که آ» مقدمه ما جانشین پذیر نیست یعنی انحصاراً یک مقدمه داریم و غیر منحصره یعنی اینکه تبدل پذیر باشد مثلا بگوییم که اگر وضوء شد وضوء و الا مثلا تیمم کن. که برخی از تبدل ها در مقام اضطرار است اما برخی ها هم در مقام اختیار است.

غایۀ الأمر أنّها لو کانت منحصرۀ لانحصر رفع الاستحالۀ بها، و إن کانت غیر منحصرۀ لانحصر رفع الاستحالۀ فی الإتیان بها أو بغیرها وقد وقع الخلاف فی وجوب مقدمۀ الواجب و قبل الدخول فی صلب الموضوع نقدّم أموراً:

چرا بحث اقسام مقدمه مطرح شد:

بحث اقسام مقدمه، بحث فقهی است اما می خواهیم ببینیم که چرا اصولیین از آن بحث می کنند؟

ظاهر این است که در بحث تأثیر دارد و بحث درمورد حکم عقل است که وقتی گفتیم که عقل حاکم است بین وجوب شرعی صلاةو وجوب شرعی مقدمه ملازمه دارد یا نه؟ لذا میخواهند بگویند که «صغری » که صغرای حجیت عقل است تنقیح آن بستگی دارد به بحث اقسام مقدمه.

مقدمه خارجی و داخلی:

آقایان می گویند که ما یک مقدمه خارجی دارند و یک مقدمه داخلی.

مقدمه داخلی همان اجزاء است. که گفتیم تعریف در مقدمه این بود که اگر این نباشد آ» به وجود نمی آید که در منطق در بحث کل و جزء هم این را گفتیم که اگر هر کدام از این جزئی نباشد آن کلی هم نخواهد بود.

پس اجزاء، علل داخلی و علل قوام یک مرکب هستند مانند علت مادی و صوری که تحلیل آن می شود جنس و فصل. یعنی جنس و فصل در فلسفه اجزاء هستند اما علت هم هستند این چگونه درست می شود؟ یعنی اینهامعلول هستند اما علت آن هم هستند لذا آقای مصباح می گویند که «دور» است.

اینها معلول را تشکیل می دهند اما علت هم هستند. ماده و صورت علت هستند برای کل و در عین حال علت هم هستند. در اینجا کاری به آن بحث فلسفی نداریم ولی آقایان در بحث مقدمه داخلیه همین را میخواهند بگویند که «اجزاء این مرکب مقدمه داخلی است» لذا صلاة که چندین جزء دارد(باید در صحیح و اعم بررسی کنیم که جامع صلاة چند جزءدارد؟البته با توجه به علل شرعی. که گفتیم هم صحیحی و هم اعمی باید جامع تصویر کند) بعد از آنکه آن اجزاء مشخص شد آن اجزاء می شوند مقدمه داخلی.

یک سری مقدمات هم مقدمات خارجیه است که ممکن است در برخی از مرکبات اعتباری باشد و ممکن هم هست که در برخی از مرکبات اعتباری نباشد. منتهی آقایان می گویند مقدمه خارجی مانند طهارت و استقبال نماز و شرائط مکان و ... که قوام صلاة به اینها است اما خارج از ماهیت صلاه است مثل وضو که جدای از مرکب اعتباری صلاةاست اما برای صلاةمقدمه اخذ شده است.

این بحث مقدمه داخلیه و خارجیه را مطرح می کند که بگویند عقل بین مقدمه داخلیه و خود آن مرکب اعتباری فرق قائل نمی شود که بخواهد وجوب شرعی این را به آن بدهد یعنی بخواهد ملازمه درست کند. یعنی عقلا این تقسیم بندی درست است اما میخواهیم بگوییم که این وجوب برای کل ماهیت اعتباری آمده که اجزاء ان همین مقدمه های داخلی است لذا از خود مرکب اعتباری به اجزاء آن سرایت می کند.

پس آقایان می گویند که چون وجوب شرعی صلاةرفته است روی این مرکب اعتباری لذا خود این وجوب شرعی به اجزاء ان هم سرایت می کند. لذا مرکب اعتباری غیر از مقدمات داخلی چیزی نیست لذا تقسیم به مقدمه داخلی و خارجی این ثمره را دارد که بگویند که مقدمه داخلی از بحث ما و محل نزاع ما خارج است.

جلسه ۱۷ / ۱۰ / ۸۹

نکته: بحث در مقدمه واجب روی این است که عقل می گوید هر گاه هر معتبَری چیزی را واجب کرد باید مقدمه آنرا هم واجب کند.

نکته: اگر پیامبر را کشف بدانید این عقل هم می شود کشف و اگر پیامبر را شارع بدانید این عقل هم می شود شارع.

س) وقتی می گوییم چون ماهیت اعتباری چیزی جز اجزاء داخلی آن نیست لذا حکم از ماهیت اعتباری به آجزاء داخلی آن هم سرایت می کند، حال سؤآل این است که آیا اعتبار کردن به یک جزء لغو نیست؟ آیا اعتبار کردن ماهیت آن جامع اعتباری فایده دارد و لغو نیست یا اینکه تک تک این اجزاء هم لغو نیست؟

علاوه بر این اشکال، چند برهان عقلی هم بر خلاف این مطلب داریم که مقدمه داخلیه واجب مستقلاً واجب باشد.

بحثمان در مقدمه واجب به اقسام مقدمه رسیدیم که اولین تقسیم، مقدمه داخلی و خارجی بود.

دومین تقسیمی که مطرح می کنند مقدمه عقلی وشرعی و عادی است که این تقسیم بندی به اعتبار حاکم مقدمه است.

تا حال می گفتیم که اصل مقدمه شرعی است و می خواستیم مقدمه آنرا به شارع نسبت دهیم. حال در اینجا میخواهیم بگوییم که برخی از مقدمات را مقدمیت آنرا هم عقل می گوید. و برخی ها را هم شرع می گوید و برخی ها هم عادت عرف و ملاکات عقلائی است. لذا در اصل اعتبار مقدمه بحث می کنیم و کاری به وجوب نداریم بلکه میخواهیم بگوییم که مقدمیت آنرا چه کسی مطرح کرده است.

تا حال مثالهایی که می زدیم مقدمه های شرعی بودند یعنی مرکب های اعتباری شرعی بودند البته برخی ها هم بسیط بودند اما غالباً مرکب بودند.

لذا الآن می خواهیم بر سر حاکمیت این مقدمه ها بحث کنیم.

برخی از مقدمه ها عقلی است مثل «لله علی الناس حج البیت من استطاع»، این که من بایستی طی طریق کنم و از اینجا به مکه برویم عقل حکم به این می کند. و اگر هم دلیل شرعی داشته باشیم ارشاد به حکم عقل است.

نکته: اینکه عقل یعنی چه و سعه و ضیق آن چقدر است باید در مباحث حجت آنرا بررسی کرد.

پس یک سری از مقدمه ها عقلی هستند و یک سری از مقدمه ها شرعی هستند که مقدمیت مقدمه برای ذی المقدمه را شارع اعتبار کرده است. مثل وضو برای صلاة

یک سری از مقدمه ها هم مقدمات عقلائی هستند. یعنی خیلی لا یختلف و لا یتخلف نیست. بلکه می تواند با عرفهای مختلف تغییر کند مثل اینکه مولا می گوید برو پشت بام یکی ممکن است از راه پله برود و یکی ممکن است از راه نردبان بروید و ... که این مقدمه عرفی و عادی عقلا است که گفتیم می تواند مختلف باشد.

نکته: این تقسیم، یک تقسیم حقیقی نیست.

نکته: برای حج اصل اینکه باید طیّ طریق کنم عقلی است اما اینکه چگونه برویم عرفی می شود که ممکن است کسی با چهار پا برودی و کسی با ماشین برود و ...

المقدّمة العقلیة: ما یکون توقّف ذی المقدّمة علیه عقلاً، کتوقف الحج علی قطع المسافة.

المقدّمة الشرعیة: ما یکون توقّف ذی المقدّمة علیه شرعاً، کتوقّف الصلاة علی الطهارة.

المقدّمة العادیة: ما یکون توقّف ذی المقدّمة علیه عادة، کتوقّف الصعود إلی السطح علی نصب السلّم.

ثمره این تقسیم هم این است که ببینیم که وجوب شرعی که ما میخواستیم اثبات کنیم در اینها قابل بحث هست یا نه؟که ما قبلاً گفتیم که مقدمه را لازم است شارع آنرا لازم کند یعنی می خواستیم وجوب شرعی مقدمه را اثبات کنیم که باید ببینیم که در مقدمات عقلی و عادی هم این بحث هست یا نه؟ یا در مقدمه شرعی هم هست یا نه؟

س) آیا در مقدمه شرعی هم می تواند این بحث باشد یا نه؟

ج) بله می تواند باشد به این دلیل که وقتی می گوییم مقدمه آن شرعی است به این معناست که شرع مقدمیت آنرا اثبات کرده است که این به این معنا نیست که حتماً لازم هم باشد. و عقل هم باید همین را اثبات کند.

بحث سر این است که مثلا وقتی حاکم عقل شد آیا باز نیازی به حکم شرع داریم یا نه؟

اصل وجوب مقدمه شرعی برای ذی المقدمه شرعی را نیز عقل درک می کند مگر اینکه دلیل لفظی مستقل داشته باشیم که کـه آنجـا هـم این بحث هست که آیا ارشادی است یا نه؟ یعنی همان مقدمه شرعی هم که دلیل مستقل داشته باشیم اگر کسی گفت حکـم عقـل هسـت می شود آن دلیل می شود دلیل ارشادی.

نکته: مراد از عادت همان عادیات و مشهورات منطق سه می باشد که مدح و ذم عقلا را در پی دارد.

و هر چند این تقسیم،منطقی نیست اما با توجه به حیثیتهای مختلف این را به سه قسم تقسیم کرده اند.

الأمرالثالث: تقسیمها إلی مقدّمهٔ الوجود والصحّهٔ و الوجوب و العلم

یکی دیگر از بحثهای اصولی است که خیلی بحث دارد و باید هفت- هشت بحث اصولی باید حل شود که این بحث «مقدّمهٔ الوجود والصـحّهٔ و الوجوب و العلم» درست شود از جمله آن بحثها، بحث حقیقت و اعتبار و بحث مراتب حکم است که اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز اسـت که اگر اینها روشن نشود تفاوت این چهارتا درست نمی شود.

بحثهای ما تا اینجا به اعتبار خود مقدمه تقسیم می کردیم که یک بار نحوه وجود مقدمه و یک بار حاکم بر آن مقدمه بود .

در اینجا به اعتبار ذی المقدمه تقسیم می کنیم که مقدمه های ما یا به خاطر وجود ذی المقدمه اخذ شده اند یا به خاطر صـحت آن یـا بـه خاطر وجوب آن یا به خاطر علمش.

تا اینجا وقتی بحث از مقدمه می کردیم ذهن منصرف به مقدمه وجود می شد اما اینجا میخواهند بگویند که ما سه مقدمه دیگر هم داریم.

تعریف مقدمه را این طور بیان کردیم: «وجود ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه است»لذا تا اینجا تبادر و انصراف به مقدمه وجود بود.

والملاک فی هذا التقسیم غیر الملاک فی التقسیمین الماضیین، فانّ الملاک فی التقسیم الأوّل هو تقسیم المقدّمهٔ بلحاظ نفسها و فی الثـانی تقسیمها بلحاظ حاکمها و هو إمّا العقل أو الشرع أو العادهٔ و فی التقسیم الثالث تقسیمها باعتبار ذیها و إلیک البیان.

مقدّمهٔ الوجود: هی ما یتوقف وجود ذیها علیها کتوقف المسبب علی سببه.

مقدّمهٔ الصحّهٔ: هی ما تتوقف صحّهٔ ذی المقدّمهٔ علیها کتوقف صحّهٔ العقد الفضولی علی إجازهٔ المالک.

در مقدمه صحت اصل وجود ذی المقدمه مشکلی ندارد و اگر این مقدمه نیاید مثلا بیع صورت گرفته است اما اگـر اجـازه مالـک نیایـد بیـع صحیح نیست هر چند که به آن بیع اطلاق شود. هر چند که ما به بیع فاسد ، بیع هم بگوییم و قائل به اعـم شـویم یعنـی مـی گـوییم بیـع موجود است هر چند فاسد است ولی اگر ما بخواهیم این بیع صحیح شود ناچاریم مقدمه صحت را بیاوریم اما اگر آنجا قائل به صحیح شـویم مصداقاً مقدمه وجود و مقدمه صحت یکی می شوند هر چند که حیثیت های آنها متفاوت است.

نکته: وقتی بحث صحیح و اعم را مطرح می کنیم در غالب موارد مراد بحث لفظی نیست بلکه مراد خود «معتبَر» است. لذا گفتیم که از کمر بندهای اصول است.

مثالی که برای مقدمه صحت می زنند این است که: صحت عقد فضولی متوقف بر اجازه مالک است البته در این اخـتلاف اسـت بـین اینکـه اجازه مالک فقط صحت بیع متوقف بر آن است یا اینکه بگوییم حقیقت بیع واقعاً حاصل نمی شود تا زمانی که اجازه مالک بیاید.

مقدّمهٔ الوجوب: هی ما یتوقف وجوب ذیها علیها کتوقف وجوب الحجّ علی الاستطاعهٔ.

مقدمه وجوب: در مرحله انشاء است یعنی بحث در اصل تشریع است. یعنی برخی چیزها را شارع مقدمه اصل وجوب واجب قـرار داده اسـت مثل استطاعت برای حج که تا زمانی که شما مستطیع نشوید لازم نیست که حج را انجام دهید. مثل طلوع فجر که تا نیاید نماز صبح واجب نمی شود.

در مقدمه های قبلی هم اصل مقدمیت آن در مقام تشریع هست البته اگر شرعی باشد اما اینها مقدمه چه چیزی اخذ شده است که یکی مقدمه وجود است که می رود در مقام امتثال و یکی مقدمه وجوب است که می رود در مقام تشریع. یعنی تشریع حکم شرعی متوقف بر چیزی شده است. و مقدمه صحت هم در مقام امتثال است.

حال باید ببینیم که با توجه به مراحل چهار گانه حکم این مقدمه ها در کدام مقام است مثلا چیزی که اینجامی گوییم برای مقام امتثال است آیا در مراتب حکم در مرحله تنجزیت است یا فعلیت؟

مقدّمة العلم: هی ما یتوقّف العلم بتحقّق ذیها علیها، کتوقّف العلم بالصلاة إلی القبلة، علی الصلاة إلی الجهات الأربع.

علم به تحقق ذی المقدمه متوقف بر این مقدمه می باشد. مثال روشن آنهم در جایی است که نمی دانیم قبله کدام طرف است باید به چهار طرف خوانده شود.

در اینجا باید دقیق تفاوت بین مقدمه علم با مقدمه صحت در بیاید.

آیا صحت صلاة متوقف بر چهار طرف خواندن من است یا متوقف بر علم من است. مقدمه صحت روبه قبله بودن است اما مقدمه علم این است که آیا من امتثال کردم یانه؟ حال آیا مقدمه صحت و مقدمه علم هر دو برای مقام امتثال است.

مقدمه علم با مقدمه صحت تفاوت آنها رفته است روی حکم عقل. چون در دایره مولویت و عبودیت أخذ مؤمّن باید باشد.

مقدمه علم رفته است روی امتثال عقلی من یعنی اگر من چهار طرف نخوانم می گویم این امر بر گردن من باقی است. حال میخواهیم بگوییم آیا در مقدمه علم ملاک همین «مومّن از عذاب است»؟ حال ملاک در صحت چگونه است؟ در صحت مربوط به تنجز است یا فعلیت؟

والنزاع فی وجوب المقدّمة و عدمه إنّما هو فی القسمین الأوّلین أی مقدّمة الوجود و الصحّة، و أمّا مقدّمة الوجوب فهو خارج عن محطّ النزاع، لأنّها لولا المقدّمة لما وصف الواجب بالوجوب، فکیف تجب المقدّمة بالوجوب الناشئ من قبل الواجب، المشروط وجوبه بها؟

یعنی می خواهند بگویند که اینجا دور است که باید ببینیم در اعتباریات دور هست یا نه؟ اگر ملاک لغویت و عدم لغویت نباشد چه اشکال دارد مثلا شارع بگوید هم لازم است استطاعت تحصیل کنید و هم اینکه لازم است بروید آنجا؟ آیا اشکال دارد؟ یعنی بحث ما سر کسی نیست که استطاعت برایش حاصل شده است بلکه بحث در مورد کسی است که مستطیع نیست که آیا وجوب ذی المقدمه باعث وجوب مقدمه یعنی تحصیل استطاعت می شود یا نه؟

یعنی آیا اشکالی دارد که شارع با وجوب حج تحصیل وجوب استطاعت را هم بیان کند؟

ایشان میخواهند بگویند« در مقدمه وجوب این بحث مطرح نیست چون با وجوب ذی المقدمه میخواهید متوقف کنید برمقدمه واجب لذا نمی توانید از این بیایید وجوب مقدمه واجب را شرعاً نتیجه گیری کنید».

ما میخواهیم بگوییم که این اشکال شما«دوری» بودن است که ما میخواهیم بگوییم ملاک«دوری بودن» نیست بلکه اگر هم باشد «لغویت» است. حال بگویید لغو هست یا نه؟ که برخی موارد را در فقه هم داریم که فکر می کنید دوری است اما چون لغو نیست اعتبار هم شده است و مشکلی هم ندارد مثل «برای روزه فردا باید شب غسل کنند».

وأمّا المقدّمة العلمیة فلا شکّ فی خروجها عن محطّ النزاع، فإنّها واجبة عقلاً لا غیر، ولو ورد فی الشرع الأمر بالصلاة إلی الجهات الأربع، فهو إرشاد إلی حکم العقل .

که در اینجا هم این سؤال مطرح می وشد که بالأخره شما عقل را حجت شرعی می دانید یا نه؟ اگر در مباحث حجت عقل را حجت شرعی بدانید درست است که عقل حاکم است اما بالأخره مسأله شرعی هست یا نه؟

یعنی بر فرض اینکه ارشاد به حکم عقل باشد باید ببینم که حکم عقل، شرعی هست یا نه؟ که بحث این بر می گردد به سعه و ضیق شرع که در اول المدخل مطرح کردیم.

جلسه ۲ / ۱۱ / ۸۹

تقسیم دیگر تقسیم به سبب و شرط و معدّ و مانع است.

گفتیم اصل این تقسیمات از فقه می آید و استقرائی هستند. اما علت اینکه این بحث ها مطرح می شود برخی ها ممکن است بعضی از این انواع را خارج از محل نزاع بدانند و اختلافی است مثلا مقدمه وجوب و علم را که آقای سبحانی بیرون گذاشتند ممکن است کسی اینها را داخل کند اما به هر حال تقسیمات در اینجا برای این است که محل نزاع روشن شود.

تقسیم چهارم مقدمه را به سبب و شرط و معد و مانع تقسیم می کنند.

سبب وشرط: همان بحثهای علیت در منطق سه است که علیت تامه وقتی محقق می وشد که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد. که این هم همان بحث است.

سبب یا مقتضی آن چیزی است که معلول یا مسبب ما وجودش از آن ناشی شده است که اگر این سبب یا مقتضی نباشد معلول ما نخواهد بود. و البته سبب، علت تامه هم نیست یعنی علاوه بر اینکه باید سبب باشد خیلی چیزهای دیگری هم باید باشد.

لذا سبب یا مقتضی را آقایان می گویند: وجودش برای وجود معلول ضروری است اما نمی توانیم بگوییم که فقط مقتضی علت تامه اتس.

که یکی از شروط دیگر عدم مانع است که این جمله مشهور است که م یگویند: «مقتضی موجود باشد و مانع هم مفقود باشد». پس عدم مانع یکی از شروط تکمیل شدن اقتضای مقتضی است.

مثال ساده اینها: همان سوزاندن چوب است که م یگویند اولا چوبی که بخواهیم آنرا بسوزانیم باید باشد اما هر چوبی که قابل سوزاندن نیست بلکه باید نزدیک شدن به مواد آتش زا هم باشد. آن چوب می شود مقتضی، کبریت شرط است و اگر چوب خشک باشد و نمناک نباشد می سوزد و این نمناک بودن را می گویند مانع است. که عدم آن جزء شروط است. سبب و مقتضی هم که خود چوب است.

معدّ: همان تعبیری است که در علت صوری و مادی بحث می کردیم (البته شبیه آن است) معدّ یعنی یک نحوه علت ناقصه. یعنی رفته رفته نزدیک می کند حرکت معلول را برای تحقق معلول یعنی علیت ما نزدیک می شود به تحقق معلول. یعنی هر چیزی که کار را جلو می برد که یک نحوه علت ناقصه است. که در فلسفه باید بررسی کنیم که معدّ علت ناقصه هم ندارد اما یک نحوه «اعدادی» هست و زمینه را آماده می کند برای به وجود آمدن معلول.

مثل همان چیزی که آقایان در علت مادی و علت صوری به خصوص در علت مادی می گفتند که همان قوه و فعل بود که در حرکت توضیح می دادیم که اینها در فضشای فلسفی و عقلی است اما در فضای شرعی شاید نتوان بین سبب و شرط فرق گذاشت. در حقائق فرقهای دقیقی دارند اما در اعتباریات معلوم نیست که بتوانیم فرقی بین آنها قائل شویم.

مثال سبب:

یک سری چیزها مقدمه وجوب هستند مانند زوال شمس برای وجوب نماز ظهر که زوال شمس برای نماز ظهر سبب است یعنی تا زمانی که زوال شمس تحقق پیدا نکند این وجوب نماز ظهر نمی آید. لذا می شود سبب برای وجوب صلاۀ.

برخی چیزها مقدمه وجود صلاۀ بودند مانند رکوع و سجود برای نماز، که اگر رکوع و سجود نباشد اصلا صلاۀ پا نمی گیرد. آن حد اقل هایی که در اعتباری صلاۀ شرط می کنیم. که اینها می شوند مقدمه وجود صلاۀ هستند و سبب.

یعنی همه مقدمه های وجود و وجوب می شوند سبب، که یک بار سبب برای وجود هستند و یک بار سبب برای وجوب هستند. اما به هر حال همه آنها مقتضی هستند.

شرط:

شرط، همان چیزهایی است که شارع در این ماهیت معتبره ما شرط کرده است مثلاشرط نماز طهارت است یا نیت است. یعنی چیزهایی که شارع اینها را در نماز شرط می داند و تحقق صلاۀ هم متوقف بر اینها نیست. یعنی عرفاً و عقلا و شرعاً صلاۀ بدون طهارت هم صلاۀ است و کاری هم با صحت و فساد آن نداریم که بخواهیم بحث صحیح و اعم را مطرح کنیم. و قبولی یا عدم قبولی آن می شود صحت و فساد. و ما میخواهیم بگوییم که شارع برای صحت صلاۀ،طهارت را شرط دانسته است اما میخواهیم بگوییم اینها شرط هستند نه سبب و باید بین وجود صلاۀ و صحت صلاۀباید فرق بگذاریم.

آن چیزهایی که در وجود ماهیت معتبره دخیل هستند می شوند «سبب» و آن چیزهایی که خارج از ماهیت معتبره هستند می شود شرط.

یعنی باید ببینیم اقلّ ماهیت معتبَره صلاۀ چیست و آن چیزهایی که داخل هستند می شوند شرط وجود اما چیزهایی که خارج اند اما شرط هستند (مثلا عرفاً طهارت غیر از صلاۀ است که باید ببنیم لسان دلیل هم همین را می گوید یا نه که اگر هم دلیل نگفته بود می شود لسان عرفی).

پس بعضی چیزها مقدمه وجود ماهیت معتبَره هستند می شوند سبب و مقتضی. و آ» چیزهایی که خارج اند اما شرط در آنها أخذ شده است یعنی ماهیت معتبره صلاۀ از آنها لا بشرط نیست یا به شرط لا است یا به شرط شیء است که اگر به شرط لا و به شرط شیء را مطرح کردیم عدم مانع هم جزء شروط می شود. اما چون عدمی هست می توان قسمی جداگانه آنرا هم مطحر کرد.

معدّ هم مانند مقدمه های «عادی» است. که اینها تمام العله نیست اما بلاخره به وسیله نردبان بالا رفتن این نردبان می شود معدّ.

تقسیم به مفوّته و غیر مفوّته

تا اینجا تقسیماتشان خیلی مهم نبود اما این دو تقسیم آخر خیلی مهم است. و در اصول خیلی در آن اقوال مطرح است که آقای سبحانی اقوال را مطرح نکرده اند اما مفهوم اینها را خوب رسانده است.

مقدمه را به مفوّته و غیر مفوّته تقسیم کرده اند.

مثال:

گفتیم در برخی چیزهای مقدمه وجوب هستندو مثالی هم که آنجا می زدیم استطاعت بود. در فقه برخی آقایان گفته اند که همین که مستطیع شدید، حج واجب می شود اما مثل نماز نیست چون خود حج مشروط به زمان است و شما الآن که مستطیع شدید که نمی توانید بروید حج بلکه باید زمانش برسد. لذا وجوب حج قبل از وجود حج است یعنی شما تا مستطیع می شوید چند ماه بعد مثلا زمان حج فرا می رسد.

یک فتوای مشهور این است که همین که شما مستطیع شدید حج بر شما واجب می وشد و چند ماه بعد که زمانش رسید باید بروید آنرا انجام دهید که یکی از ثمرات این قول این است که اگر استطاعت از بین رفت حج بر شما واجب نیست. یا اگر قبل از فرا رسیدن زمان حج فوت کنید ورثه شما نیازی نیست آنرا انجام دهند.

منتها عده ای دیگر این فتوا را قبول ندراند بلکه می گویند هر چند استطاعت از شروط آن است اما وجوب نمی آید مگر اینکه شما زمان حج را هم درک کنید. یعنی هر چند که حج را منوط به استطاعت می دانند اما متوقف بر زمان آن هم می دانند. یعنی زمان را هم قید در وجوب می داند مثلا از دلیل وجوب حج می گویند مستطیعی که در زمان حج زنده باشد حج بر آنواجب می وشد.

اگر ما قول دوم را قبول کردیم: طبق این قول حج هفتم ذی حجه که اعمال شروع می شود، بر ما واجب می شود حال اینکه ما حتماً قبلش باید طی طریق کنم یا لباس احرام بخرم یا بلیط بگیرم یعنی مقدماتی که برای حج شرط است. حال وجوب همه اینها از چیزی می آید که

وجوب آن هنوز واجب نیست(کاری با وجوب عقلی یا شرعی فعلا نداریم) بالأخره وجوب بلیط خریدن و ثبت نام در کاروان و .. همه اینها وجوب دارند اما واجب ما هنوز واجب نشده است لذا فقها اینجاگیر می کنند.

یعنی چه در مقدمه واجب قائل به وجوب شرعی شویم و چه قائل نشویم این بحث هست که برخی از مقدمات ما مقدمه مفوّته هستند یعنی وجوب آن از چیزی می آید که هنوز واجب نیست که اگر این را انجام دهیم ذی المقدمه رامی تانیم تحصیل کنیم اما اگر انجام ندهیم نمی توانیم ذی المقدمه را هم انجام دهیم. لذا برای اینکه بتوانیم آنرا انجام دهیم حتماً مقدمه ها را هم باید انجام دهم. یعنی وجوب آمده است اما از این وجوب از چیزی آمده است که هنوز خودش واجب نیست. که اسم این مقدمه ها را مقدمه «مفوّته» نامگذاری کرده اند.

و در ضمن این کلی بحث اصولی هست از جمله دور و عقلی و غیر عقلی و لغویت و ...

در مقابل این، مقدمات غیر مفوته هستند یعنی وجوب قبلا آمده است بعد اینها هم که مقدمات آن هستند در ضمن همان آمده است.

پس مقدمات مفوته، آن جایی می شود که ما قائل باشیم که مقدمه،قبل از وجوب واجب باید انجام شود.

این مقدمه وجوب دارد ولی یک مشکل دارد که آن واجب هنوز نیامده است.

مثالی دیگر:

روزه کی واجب می شود؟ هر روز طلوع فجرش برای خود آن روز است. عده ای می گویند وجوب روزه با طلوع فجر همان روز می آید. اگر این قول را بپذیریم رد شرائط وجوب روزه یک شرط داریم که اگر شخص قبل از طلوع فجر اگر جنب شده باشد باید غسل کند. که این شرط طهارت از حدث برای وجوب روزه برای شخص شرط است اما هنوز روزه ای نیست تا وجوب غسل این را بیاورد. ما می دانیم که غسل برای روزه واجب می وشد اما هنوز روزه ای در کار نیتس.

اما اگر کسی در قول فقاهتی این طور گفت که هر سال ماه مبارک، با طلوع فجر روز اول ماه مبارک، کل روزهای ماه واجب می شود طبق این قول مشکل فقط برای شب اول است و برای بقیه شب ها مشکلی نداریم.

منتهی اگر کسی گفت روزه با رؤیت هلال ماه رمضان واجب می شود آنوقت دیگر بحث اینجا ثمره ندارد. البته ممکن است کسی برای رفع این اشکال این حرف را زده باشد.

این بحث یکی از بحثهایی است که خیلی خلط حقیقت و اعتبار دارد.

تقسیم ششم: مقدمه عبادی و غیر عبادی

این تقسیم مثل تقسیم قبلی اشکال ندارد و اشکالات این بحث کمتر است.

تقسیم ششم تسیم مقدمه به عبادی و غیر عبادی است.

تا حال مقدمه هایی که بحث می کردیم خود مقدمه عبادت نبود. و مقصود به نظر شارع نبود.

اما ما در فقه با یک مقدماتی برخورد می کنیم که این مقدمات خودشان یک نحوه معتبره شرعی هستند و به اصطلاح خودمان عبادت است و در عین حال مقدمه هم اخذ شده است.

حال باید ببنیم که یعنی چه که یک چیز هم مقدمه باشد و هم مستقلاً مورد لحاظ باشد. آیا اجتماع ضدین نمی مشود آیا اجتماع مثلین نمی شود آیا لغویت پیش نمی آید.

یعنی کسانی که خلط دارند با حد وسطهای خودشان بحث دارند و کسانی که با فضای اعتباریات بحث می کنند هم حد وسطهای خودشان را باید بررسی کنند.

یعنی بحث در این مورد است که آیا می شود: یک مقدمه ای در عین اینکه مقدمه اخذ شده است یعنی وجوب تبعی دارد و وجوب نفسی ندارد و وجوب غیری دارد و در عین حال هم معتبره شرعی باشد یعنی مثلا مستحب باشد یا واجب باشد؟ حیث ها فرق می کند اما در یک فعل این دو حیثیت جمع شده است.

مثلا وضو که خودش یک ماهیت معتبره شرعی است و مقدمات دارد وشروط دارد و علاوه بر همه اینها عبادت است و قصد امتثال دارد یعنی طبق هر دو معنا شرعی است یعنی هم معتبره شرعی است و هم قصد قربت در آن شرط است یعنی هم معتبره شرعی است نه اعتبار عقلائی و هم اینکه باید قصد قربت داشته باشد.

حال که عبادت شد و قصد قربت را در این شرط می دانیم حال سؤال این است که آیا در این وضوئی که من اانجام دادم می توانید دو نیت را اخذ کنید یعنی من هم این را به نیت استحباب خودش انجام دهم استقلالاً و هم اینکه مقدمه نماز بودن ان لحاظ شود.

این بحث در فقه خیلی ثمره دارد از جمله:

اگر به نیت خود وضو و طهارت وضو گرفتید آیا با همین وضو می توانید نماز بخوانید یا نه؟ اگر بتوانید این بحث را درست کنید فتوا می دهید می شود نماز خواند. اما اگر نتوانید این بحث را درست کنید ممکن است کسی بگوید که با این وضو نمی توان نماز خواند کما اینکه در قدیم آقایان این چنین فتوا داشته اند.

پس بحث در اینجاست که وجوب نفسی بودن اینها با وجوب غیری و مقدمی بودن اینها جمع میشود یا نه؟

اصل گیر در اینجا در عبادت در مقابل معاملات است اما آقای سبحانی بحث را روی قصد قربت بده است.

اقوال در مقدمه واجب:

بعد از این به اقوال مسأله می رسند.

عده ای گفته اند که مقدمه واجب مطلقا واجب است و عده ای هم عدم وجوب آنرا مطلقا قائل شده اند و عده ای هم تفصیل داده اند.

قول به تفصیل هم در مقدمات است که یک عده ای گفته اند مثلا در فلان مقدمه واجب است و در فلان مقدمه واجب نیست

نکته: بحث در اصل تحریر محل نزاع نیست یعنی م یگویند این مقدمات داخل در محل نزاع هست اما اینها وجوب شرعی ندارد هر چند وجوب عقلی داشته باشد. یعنی داخل در محل نزاع هست.

الأمرالرابع: تقسيمها إلى السبب والشرط والمُعدّ والمانع

وملاک هذا التقسيم هو اختلاف كيفيۀ تأثير كلّ فی ذيها،

نحوه تأثیر این مقدمات در ذی المقدمه چگونه است لذا مقدمه را به چهار قسم تقسیم می کنیم اما آیا واقعاً ملاک تقسیم این است؟! یعنی آیا کیفیت تأثیر را می توانند در چهار قسم تبیین کنند؟! مثلا بین سبب و شرط تأثیر آن چه تفاوتی دارد؟

و الجميع داخل تحت المقدّمۀ الوجوديۀ غير أنّ تأثير كلّ يغاير نحو تأثير الآخر، و إليک تعاريفها.

السبب: ما يكون منه وجود المسبب و يتوقّف وجوده عليه، و هذا ما يطلق عليه المقتضی، كالدلوک فإنّه سبب لوجوب الصلاۀ، وشغل ذمۀ المكلّف بها لقوله سبحانه:أَقِمِ الصَّلاۀَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ(الإسراء/ ۷۸).

الشرط: ما يكون مصححاً

یعنی در وجود مسبب تأثیر ندارد اما در صحت و سقم آن تأثیر دارد.

إمّا لفاعلیة الفاعل، أو لقابلیة القابل، و هذا کمجاورة النار للقطن، أو کجفاف الحطب شرط احتراقه بالنار.

مجاورت شرط فاعلیت بود یعنی یک فاعل باید مجاورت را درست کند حال این فاعل، خواه فاعل بالقصد و انسانی باشد و خواه فاعل بـالطبع باشد. یعنی طبیعت آن اقتضاء کند.

ومثاله الشرعی کون الطهارة شرطاً لصحّة الصلاة، والاستطاعة المالیة شرطاً لوجوب الحج.

هر چهار اصطلاح از فلسفه گرفته می شود و باید ببینیم که آیا این بحثها برای فلسفه لازم است یا نه؟ به خصـوص کسـانی کـه بحـث را در این مقدمه ها تفصیل داده اند. و این بحثها معمولا از تفصیلات درست شده است مثلا کسی آ«ده است ودیده اسـت کـه بایـد بـین مقدمـه داخلی و خارجی تفاوت گذاشت لذا مقدمه داخلی را تولید کرده است. و مثلا مقدمه داخلی را کنار گذاشت یا حتی ممکن است بحث کنـد و آخر هم به این نتیجه برسد که نیاید آنرا کنار گذاشت. یعنی آن فرق با یک شخص شروع می شود و بعد هم ادامه پیدا کرده است.

المُعِدّ: ما یقرّب المعلول إلی العلّة کارتقاء السلّم، فإنّ الصعود إلی کلّ درجة، معدّللصعود إلی الدرجة الأُخری.

المانع: ما یکون وجوده مانعاً عن تأثیر المقتضی، کالقتل حیث جعله الشارع مانعاً من المیراث، والحدث مانعاً من صحّة الصلاة.

بهتر بود که تعبیر عدم مانع را قسیم بقیه ذکر کند نه مانع را.

گفتیم که می توان عدم مانع جزء شروط دانست اما به شرط لا.

الأمرالخامس: تقسیمها إلی مفوّتة و غیر مفوِّتة

المقدّمة المفوّتة: عبارة عن المقدّمة التی یحکم العقل بوجوب الإتیان بها قبل وجوب ذیها

یعنی هنوز ذی المقدمه واجب نشده است اما مقدمه آن واجب می شود. و حکم عقل آن قطعی است اما می خواهیم ببینیم که آیـا میتـوان آنرا شرعی کرد یا نه؟

علی وجه لو لم یأت بها قبله لما تمکّن من الإتیان بالواجب فی وقته،

گفتیم که همه این بحثها متفرع بر این است که ما زمان را جزء وجود واجب ندانیم یعنی یک بحثی سابق بر همه اینها بایـد داشـته باشـیم که آیا زمان جزء وجوب واجب هست یا نهٔ؟ اما اگر کسی گفت که زمان مقدمه وجوب است باید از مقدمه مفوته مفصل بحـث کنـد امـا اگـر کسی گفت زمان مقدمه وجوب نیست دراینجا خطابات قانونیه امام مطرح می شود که فضای تشریع چه ربطی دارد به فضای امتثال؟! قضـیه لوح محفوظ چیست؟ آیا زمان بردار است یا نه؟ قانونگذاری در مجلس وجوب را می آورد و زمان می رود در مقام امتثال و فعلیت تکلیـف در حالی که بحث ما در فضای تشریع است. یعنی تکلیف در ظرف زمان هست و تمام شروط تکلیف لحاظ شده است حال ممکن اسـت مکلفـی باشد یا نباشد مانند تبصره هایی که در قوانین می زنند ممکن است هیچ گاه مکلفی پیدا نکند.

مفصل در اصول بحث کرده اند که این قضایا، حقیقیه است یا خارجیه؟ که سؤال ما این است که آیا اینها قضیه اند که ببینیم خارجیه اسـت یا حقیقیه؟ اینها انشاء هستند آیا می توان اینها را قضیه دانست؟ اگر توانستیم اینها را قضیه کنیم باز باید دید که میتوان بحثهای خارجیه و حقیقیه در اینجا هم مطرح کرد یا نه؟

کقطع المسافة للحجّ قبل حلول أیّامه بناء علی تأخر وجوب الحجّ إلی أن یحین وقته، فبما أنّ ترک قطـع المسـافة فـی وقتـه یوجـب فـوت الواجب، یعبّر عنه بالمقدّمة المفوّتة.

ومثله الاغتسال عن الجنابة للصوم قبل الفجر، فإنّ الصوم یجب بطلوع الفجر، و لکن یلزم الإتیان بالغسل قبله و إلاّ لفسد الصوم، و یکون ترکـه مفوِّتاً للواجب.

الأمرالسادس: تقسیمها إلی مقدّمة عبادیة وغیرها

إنّ الغالب علی المقدّمة هی کونها أمراً غیر عبادی، کتطهیر الثوب للصلاة، و قطع المسافة إلی الحجّ و ربما تکون عبادة،و مقدّمة لعبادة أخری بحیث لا تقع مقدّمة إلاّإذا وقعت علی وجه عبادی،[یعنی با قصد قربت] و مثالها منحصر فی الطهارات الثلاث. (الوضوء و الغسل والتیمم)

باید ببینیم که حد وسط این بحث که همان آلیت و استقلالی بود فقط در «قصد قربت دار»ها پیاده می شود یا استقلالی و آلی بودن در همه مقدمه هایی که معتبَره شرعی هستند پیاده می شود و کاری با قصد قربت نداریم؟ مثل کیفیت ازاله نجاست.

بحث اصلی به احکام تکلیفی و وضعی بر می گردد که اگر گفتیم احکام وضعی فی حد نفسه استقلال دارند بحث ازاله نجاست و حدث و خبث و ... مقدمات معتبَره شرعی هستند اما اگر گفتیم که احکام وضعی حیث استقلالی ندارد بکله همه مقدمه احکام تکلیفی هستند خیلی از این مثالها خارج می شوند.

البته علت اینکه برخی احکام وضعی را مقدمه می دانند به این بر می گردد که موضوع فقه را افعال مکلّفین می دانند لذا گفتند پس چگونه احکام وضعی را داخل کنیم گفتند اینها را مقدمه احکام تکلیفی می گیریم.

جلسه ۳ / ۱۱ / ۸۹

در بحث مقدمه واجب در ابتدای آن توضیح دادیم که آقایان دنبال این بودند که عقل نسبت به اینکه مقدمه‌ی یک واجب شرعی، شرعاً واجب هست یا نه؟ که اگر اثبات کنند حکم دارد صغرای قیاس حجیت عقل پا می گیرد.

انواع مقدمات را هم برای این بیان کردیم که برخی، بعضی از اینها را خارج از محل نزاع م یدانند. و برای توضیح محل نزاع این بحث را مطرح کرده اند. و بعد هم آقای سبحانی به نتیجه بحث اشاره می کنند که درنظر ما عقل نسبت به مقدمه واجب حکم ندارد.

این تعبیر هم ظاهراً از محقق اصفهانی است که عقل نسبت به مقدمه واجب حکم نمی کند.

آقای سبحانی هم به تبع محقق اصفهانی این را مطحر می کنند و حد وسط آنها هم«لغویت» است که چون حکم عقل در اینجا لغو می شود لذا عقل حکم نمی کند. بعد در توضیح این لغویت می گویند اگر مولا امری را انجام دهد هدف از امر انبعاث مکلف برای انجام بود که اگر مکلف با این امر بعث شود ناچار است برای انجام آن واجب مقدمات آنرا هم انجام دهد که این را گفتیم عقلا تحصیل مقدمات واجب است که گفتیم بدیهی است. لذا اگر کسی بعث شود به سمت فعل، با امر مولا مقدمات آنرا هم حاصل می کند اما اگر بخواهد که بعث نشود برای انجام فعل. باز تک تک مقدمات را اگر ما بخواهیم برای او واجب کنیم باز او انجام نخواهد داد و با این استدلال م یگویند ما در هر دو فرض این لغویت را داریم یعنی چه شخص بخواهد انجام د هد و چه نخواهد آنرا انجام دهد باز لغو خواهد بود.

لذا می گویند امر شرعی به ذی المقدمه کفایت از امر به مقدمه هم می کند.

وجوب المقدّمة بین اللغویة و عدم الحاجة

إنّ الغرض من الإیجاب هو جعل الداعی فی ضمیر المکلّف للانبعاث نحو الفعل، و الأمر المقدّمی فاقد لتلک الغایة، فهو إمّا غیر باعث، أو غیر محتاج إلیه.

یعنی میخواهد بگوید که امر به مقدمه به خاطر خودش که نبود بلکه به خاطر واجب اصلی بود لذا می گوید که امر به مقدمه به تنهایی دیده نمی شود بلکه باید با آن ذی المقدمه دیده شود و اگر با ذی المقدمه هم دیده شود خالی از این دو فرض نیست یا اینکه شخص با امر به ذی المقدمه امر مقدمی را هم انجام می دهد که امر به ذی المقدمه کافی است یا اینکه آنرا انجام نمی دهد که اگر انجام ندهد یعنی امر به ذی المقدمه بعث در فرد به وجود نیاورد مثلا وقتی امر به «صل» او را منبعث نمی کند «توضأ» چه فایده ای دارد؟

نکته ای که جلسه گذشته گفتیم کل اصول را عوض می کند.

أمّا الأوّل، فهو فیما إذا لم یکن الأمر بذی المقدّمة باعثاً نحو المطلوب النفسی، فعند ذلک یکون الأمر بالمقدّمة أمراً لغواً لعدم الفائدة بالإتیان بها.

البته اگر بخواهد آنرا انجام دهد که فرد آنرا انجام نخواهد داد چون می داند که این واجب غیری است.

وأمّا الثانی، فهو فیما إذا کان الأمر بذیها باعثاً للمکلّف نحو المطلوب، فیکفی فی بعث المکلّف نحو المقدّمة أیضاً، و یکون الأمر بالمقدّمة أمراً غیر محتاج إلیه.

والحاصل: أنّ الأمر المقدّمی یدور أمره بین عدم الباعثیة إذا لم یکن المکلّف بصدد الإتیان بذیها، وعدم الحاجة إلیه إذا کان بصدد الإتیان بذیها، و إذا کان الحال کذلک فتشریع مثله قبیح لا یصدر عن الحکیم.

نکته:

ما در ملازمات عقلیه میخواهیم بگوییم که عقل حکم می کند یعنی حاکم است اما به حکم شرع نه به حکم عقل.

و ما گفتیم نزاع این بحث صغرای قیاس اصولی است. یعنی نتیجه قیاس مقدمی صغرای آن است.

ما در این بحث صغریات مباحث حجت را بررسی می کنیم حال یک بار صغریات مباحث الفاظ بود و یک بار صغریات ملازمات عقلیه. و گفتیم این صغراها برخی از آنها کالبدیهی هستند و نیاز به بحث ندارند اما برخی دیگر که صغریات غیر مستقلات عقلیه هستند اینها نیاز به استدلال عقلی دارد یعنی خود صغری نیاز به استدلال عقلی دارد که در اینجا قیاس مقدمی به وجود آمد.

الآن صغرایی که اینجا محل نزاع است از کبرای قیاس مقدمی می آید. یعنی گیر در آنجاست.

عقلی هم که در اینجا می گوییم مراد عقل عملی است و جعل حکم هم می کند و میخواهد این حکم را بر گردن شارع هم بگذارد.

این به این معنا نیست که این که ما می گوییم شرع است بلکه میخواهیم بگوییم که شارع هم باید این طور بگوید. که اگر بگوییم این شرع است رفته ایم سر بحث حجیت.

اینکه می گوییم شرعی است یعنی شارع هم باید این را بگوید یا این را گفته است. یعنی در مقام شارع عقل میخواهد تشریع کند نه در مقام خودش. که در مباحث حجت هم می گویید شرع هم این تشریع عقل را قبول کرده است.

ما میخواهیم عقل آیا به حکم خودش می تواند تشریع کند که بعد حجیت شرعی آنرا قبول کنیم یا نه؟ یعنی عقل میخواهد خودش را جای شارع بگذارد و تشریع کند.

که ممکن است در مباحث حجت بگوییم این تشریع عقل به درد ما نخورد. یعنی تشریع ممکن است صحیح باشد اما شرعی نباشد. مثلا ما می توانیم خودمان را جای کسی بگذاریم و تشریع کنیم اما آن رئیس این تشریع من را قبول نمی کند. یعنی اشکال ندارد که ما خودمان را جای کسی بگذاریم و تشریع کنیم اما او این تشریع ما را قبول نمی کند.

بحث ما در این است که عقل یک چیزی را به گردن شارع بگذارد و خودش را به جای شارع بگذارد یعنی عقل می گوید که این کار را انجام بده اما به جای شارع خودش را گذاشته و این حکم را کرده است.

یک عده از اخباریین گفته اند عقل اصلا حکم نمی کند یعنی صغرای مقدمه واجب را هم گیر دارند اما اکثر آنها گفته اند که عقل حکم می کند اما این ارزش ندارد یعنی حجیت مباحث حجت آنرا خراب می کنند.

محقق اصفهانی که لغویت را مطرح کرده است چون با سیستم فاعل بالقصد کار می کرد لذا لغویتی راهم که مطرح کرده است در همان فضای خودش است.

اینها از بحث مقدمه عبادی به بعد حد وسطشان رفته است روی استقلالیت و آلیت یعنی می گویند مقدمه اصلا استقلال ندارد که امر شارع به آن تعلق گرفته باشد. یعنی می گویند یا باعث است یا باعث نیست در هر دو حال لغو است.

یعنی بحث را برده اند روی ذی المقدمه چون مقدمه استقلالی ندارد. و گفته اند آلی است. و با همین فضا رفته اند در مقدمات عبادی و گیر کرده اند یعنی بعد از اینکه بحث مقدمه واجب را تا آخر می برند می بینند که مقدمه های عبادی امر دارد لذا گیر می کنند و این در حالی است که حیثیت مقدمه های عبادی حیثیت استحباب آن خیلی بیشتر از حیثیت مقدمیت آن است. (که این بحث به فقه الحدیث ها مربوط می شود) وقتی به اینجا گیر کردند می گویند مقدمه های عبادی را کنار می گذاریم که ما اشکال می کنیم اگر شما مقدمه های عبادی را کنار گذاشتید آن حیثیت استقلال را چه می کنید؟ بالأخره مقدمه های شرعی حیثیت استقلالی دارند و به تعبیر صحیح همه آنها معتبَره شرعی هستند.

نکته: بحثمان در الفاظ بود که به اوامر رسیدیم و در اوامر هم به مقدمه واجب رسیدیم چگونه به این جا رسیدیم؟

تقسیمات واجب آیا اصولی هست یانه؟ (همه آنها استقراء فقه هستند هم تقسیمات آ» و هم اقسام آن به عهده فقه است آیا این بحث اصولی هست یا نه؟)

تقسیمات واجب اگر اصولی هست چرا اینجای اصول مطرح می شود؟

و بحث مقدمه واجب را قبول داریم که در بحث ملازمات باید مطرح شود ولی چون مشهور در الفاظ مطرح می کردند لذا بقیه هم به تبع آنها در الفاظ آورده اند. که گفتیم آخوند هم عقلی می داند اما مشهور چون میخواستند ببرند در بحث دلالت لفظی امر لذا در الفاظ آنرا مطرح کرده اند.

تقسیمات واجب:

جلسه ۱۰ / ۱۱ / ۸۹

فصل بعدی که مطرح می شود تقسیمات واجب است که گفتیم این تقسیمات واجب از فقه می آید یعنی نتیجه استقراء فقهی ماست حال باید ببینیم که ملاک مسأله اصولی را دارد یا نه؟

اما به هر حال این درست است که این تقسیمات را از استقراء در فقه به دست آورده اند که االگر بتوانیم همین را بررسی کنیم میزان تعامل فقه و اصول هم مشخص می شود.

نکته: البته مختار ما که فقه را اعم گرفتیم گفتیم که باید برای آن فقه، اصول بنویسیم مثلا گفتیم که ملاک مباحث الفاظ«تفهیم و تفاهم عرفی» بود که گفتیم آیا نمی توان برای فقه اعم هم این ملاک را مطرح کرد؟ پس ما باید برای فهم قرآن هم مباحث الفاظ داشته باشیم. خواه این آیه فقه اخص باشد یا فقه اعم.

الفصل الخامس: فی تقسیمات الواجب

للواجب تقسیمات مختلفة نشیر إلیها إجمالاً، ثمّ نأخذ بالبحث عنها تفصیلاً:

۱. تقسیم الواجب إلی مطلق و مشروط.

۲. تقسیم الواجب إلی الموقت و غیر الموقت

۳.تقسیم الواجب إلی أصلی و تبعی.

۴. تقسیم الواجب إلی نفسیّ و غیریّ.

۵. تقسیم الواجب إلی عینیّ و کفائیّ.

۶. تقسیم الواجب إلی تعیینی و تخییری.

۷. تقسیمه إلی التعبدیّ والتوصّلی

اولین تقسیمی که مطرح می کنند تقسیم واجب به مطلق و مشروط است.

نکته:در بحث واجب مطلق و مشروط بحث در وجوب واجب است و ربطی به واجب ندارد. که وجوب واجب یا مشروط به یک چیز معین و مشخص مانند طهارت هست یا نیست. اگر باشد می شود مشروط و اگر نباشد می شود مطلق.

با همین بیان معلوم می شود که مطلق و مشروط نسبی است یعنی یک چیز نسبت به یک چیز مطلق است و نسبت به چیزی دیگر مشروط است.

پس اولا تقسیم واجب به مطلق و مشروط ملاکش رفته است روی شرط وجوب نه شرط واجب اصطلاح واجب برای وجوب و واجب برای وجوب است که خیلی خلط می شود.

اینجا یک بحثهایی داریم که در ذیل بحث مطرح می کنند مثل حج که می گویند وجوبش مشروط به استطاعت است. مثلا نسبت به زمان که مطرح می کنیم غیر مشروط است اما نماز نسبت به زمان مشروط است اما نسبت به استطاعت غیر مشروط است.

نکته دیگری که اینجا مهم است: آقایان گفته اند همه واجبات نسبت به سه چیز مشروط اند که عقل و بلوغ و قدرت باشد. لذا طبق این بیان ما مطلق محض نداریم. هر تکلیفی متوقف بر این سه شرط هست یعنی از این جهت مشروط است که به اینها شرائط عامه تکلیف است.

حال با توجه به فضای خطابات قانونیه امام آیا این شروط برای فضای امتثال است یا برای فضای تشریع است؟ استطاعت معلوم است که قید وجوب است اما بلوغ و عقل و قدرت چی؟ که با توجه به خطابات قانونیه گفتیم قانونگذار نسبت به خیلی چیزها قانون می گذارد اما نسبت به خیلی چیزها هم قانون ساکت است و عام است مثلا شارع وقتی تکلیف می کند خودش می گوید که فقط بالغ ها و عاقل ها باید این را انجام دهند؟

یعنی اگر کسی گفت این شروط عامه شرط وجوب نیست بلکه شرط امتثال است چگونه خواهد شد؟ که طبق این بیان ممکن است واجب مطلق محض هم تصور کنیم. که تأثیر این بحث در اجزاء و اشتراک احکام بین عالم و جاهل و ... مشخص می شود.

تقسیم واجب به موقت و غیر موقت:

تقسیمی دیگر که در اینجا مطرح کرده اند: تقسیم واجب به موقت و غیرموقت است. که خواسته اند خود واجب را نسبت به زمان بسنجند.

این نکته بدیهی است که هر واجبی در ظرف زمان محقق می شود یعنی شما در فضای امتثال که واجبی را بخواهید انجام دهید در فضای مادیات هستید که بدون زمان امکان ندارد.

پس قطعاً وقتی میخواهیم واجبی را در خارج محقق کنیم آنرا در فضای زمان مطرح می کنیم پس قطعاً واجب مقید به زمان است اما بحث ما سر این نیست بلکه بحث سر ماهیت اعتباری است که ماهیت معتبَره ای که شارع آنرا اعتبار می کند آیا زمان جزء آن اخذ شده است یا نهٔ؟

حال از کجا بدانیم که زمان جزء ان اخذ شده است یا نه؟ بر اساس مصلحت و مفسده به دست می آوریم. می بینیم که زمان آیا اثر دارد در تحصیل مصلحت نزد معتبِر که زمان را جزء معتبَر خودش کند یا نه؟ که این ازطرف معتبِر است که اگر زمان را مصلحت دارد ببیند داخل می کند و اگر مصلحت نبیند داخل نمی کند.

پس زمان اگر جزء ماهیت معتبَره واجب نباشد ولو اینکه در مقام امتثال در یک زمانی انجام می شود این می شود غیر موقت. پس ملاک تقسیم در این است که میخواهیم آیا زمان داخل ماهیت معتبَره شرعی هست یا نه؟

بعد از این «موقت» را تقسیم کرده اند به دو قسم و «غیر موقت»را نیز تقسیم کرده اند به دو قسم.

«موقت»را تقسیم کرده اند به «موسّع»یا «مضیّق».

«غیر موقت» را هم تقسیم کرده اند به«فوری» یا «غیر فوری».

واجب موقت این است که وقت و زمان خاصی جزءماهیت معتبره آن اخذ شده باشد که این سه فرض عقلی هست که یا زمانی که معتبره شرعی بود با زمانی که گفتیم در مقام امتثال واجب در آن زمان محقق می شود دقیقا مماس هستند یا نیستند که اگر مماس نباشند باز دو حالت دارد یا بزرگتر است یا کوچکتر یعنی یا زمان امتثال بزرگتر از زمان اعتبار شرعی است که نمی شود یا زمان امتثال کمتر است.

تعبیر «مضیق» را در جایی به کار می برند که زمان امتثال بیشتر از زمان معتبَره است اما این محال است. اما کسانی که این را گفته اند محال است اسم همین را برداشته اند و گذاشته اند روی آن که «غیر محال» است. که زمان معتبَره مساوی با امتثال باشد به آن مضیق می گویند که لغتاً«مضیّق» نیست بلکه مساوی است. پس به هر حال موضوع له آن غیر از معنای مستعمل فیه است.

و تعبیر«موسع» در موضوع له خود به کار می رود یعنی زمان معتبَره شرعی بیشتر از زمان امتثال است. اما «مضیّق» موضوع له لغوی آن این است که زمان معتبَره شرعی کمتر از زمان امتثال باشد.

پس موقت تقسیم شد به موسع و مضیق و قسم سوم که محال بود را اصلا مطرح نکرده اند چون گفته اند تکلیف بمحال است یا تکلیف محال؟

پس این تقسیمات واجب موقت شد.

حال میرویم سراغ تقسیم غیر موقت که آن چیزی بود که زمان خاص جزء ماهیت معتبره آن نبود اما برای امتثال آن نیاز به زمان دارد که این امتثال زمان دارش، «فور» در آن اخذ شده است یا نه؟ ممکن است شده باشد. یعنی مکلف بالأخره باید این را امتثال کند حال آیا «فور» در آن اخذ شده است یا نه؟ یعنی هر گاه این واجب آمد آیا باید فوراً آنرا انجام داد یا می توان آنرا به تأخیر انداخت؟ فور و تراخی آیا جزء معتبره شرعی ما هست یا نه؟

نکته ای که باید دقت کرد این است که: اگر واجب ما موقت شد در واجب موقت که خودش تقسیم می شد به موسع و مضیق، چون وقت خاص اخذ شده بود اگر ما آنرا در وقت خاص انجام ندادیم آقایان اینجا مفصل بحث کرده اند که در خارج از وقت چه می شود؟

در خارج از وقت ما یک مفهوم فقهی داریم که از فقه گرفته ایم به نام«قضا» سوال این است که وقتی واجب موقتی در وقت خودش انجام نشد حال «قضا» آن چه حکمی دارد آیا ما با همان دلیل وجوب واجب می توانیم قضای آنرا هم می توانیم بفهمیم یا نه؟ که اسم این را گذاشته اند که آیا قضاء تابع اداء هست یا نه؟ که اگر تابع آن باشد یعنی اینکه من با همان دلی وجوب واجب، وجوب قضاءرا هم می فهمم.

اما اگر گفتیم که تابع اداء نیست دیگر دلیل خاص می خواهد که اگر دلیل خاص نداشتیم قضاء ندارد.

اما حد وسط کجاست؟ چرا دو قول پیش می آید؟

حد وسط اصلی این است که مطلوب شارع، وحدت مطلوبی هست یا تعدد مطلوبی؟ یعنی باید مشخص کنیم که مطلوب شارع، واحد بوده است یا متعدد بوده است؟ که اینرا از لسان دلیل یا از هر جای دیگر باید اینرا کشف کنیم.

بیان دقیق تر:

تعریف واجب موقت: زمان قید معتبره شرعی است یعنی مقداری از مصلحت برای زمان است یعنی وقتی می گوییم زمان هم اخذ شده است یعنی زمان هم مصلحت دارد که در ماهیت معتبره اخذ شده است.

پس آقایان می گویند وقتی واجب موقت را رسیدگی می کنیم وقت جزء ان بود چون مصلحت درست می کرد که آقایان می گویند ما وقت را از دست دادیم حال بقیه اجزاء مصلحت های خاص خودشان را دارند، یعنی مصلحت زمان از دست رفته است اما مصحلت های دیگر که

هنوز باقی است. لذا می گویند قضاء تابع اداءهست چون مولا تعدد مصلحت داشت و مصحلت زمان که از دست رفت اما دلیلی ندارد که بقیه مصلحت ها را هم از دست بدهیم. «ما لا یدرک کله لا یترک کله»

قول دوم: قائل به وحدت مطلوبی هستند.

یعنی می گویند که درست است که این اجزاء و شرائط هر کدام محصل یک قسمت از این مصلحت هستند اما بالأخره ملاک شارع رفته بود روی کل این مصلحت. یعنی وحدت مطلوب داریم یعنی اگر زمان از دست رفته مصحلت هم از دست رفته است یعنی مولا واجب را از من در این ظرف میخواست و حال که ظرف رفته است از کجا معلوم که واجب را بخواهد و ملاک رفته است روی مرکّب بما هو مرکب، و همین که جزءش رفت، کلّ آن از بین میرود. و وقتی کل از بین رفت، مطلوب هم از بین رفته است. لذا اصل این است که وقتی ما در واجب موقت، وقت را از دست دادیم، دیگر هیچ واجبی بر گردن ما نیست مگر اینکه دلیل خاص داشته باشیم مثل نماز و روزه.

یعنی مصلحت رفته است روی مجموع مرکب و همین که جزء ان از دست رفت دیگر ممکن است باقی مصلحت را شارع نخواهد.

تقسیم نفسی و غیری:

همان مقدمه واجبی داشتیم، آن واجبی که ذی المقدمه است می گوییم واجب نفسی وآن واجبی که مقدمه است می گو.ییم واجب غیری. به بیان دیگر اگر کسی وجوب مقدمه را شرعاً قبول نکند وجوب غیری ندارد.

واجب نفسی همان وجوب ذی المقدمه است و وجوبش به خاطر خودش است و وجوب غیری برای مقدمه است یعنی وجوبی است که برای خودش واجب نشده است بلکه به خاطر ذی المقدمه واجب شده است. حال اگر کسی در بحث مقدمه واجب، وجوب شرعی مقدمه را قبول نکرد ما دیگر در فقه واجب غیری نخواهیم داشت.

پس اگر وجوب شرعی مقدمه را قبول نکردیم دیگر واجب غیری نداریم.

تقسیم اصلی و تبعی:

تقسیم به اصلی و تبعی این طو راست که شارع یک بار با یک دلیل خاصی آمده است یک چیزی را واجب کرده است مثل یک دلیل خاص داریم برای اقامه صلاۀ.

اما وجوب مثلا مقدمه صلاۀرا با همان وجوب صلاۀمی فهمیم که به این وجوب، تبعی می گوییم.

پس وجوب اصلی این است که شارع، به خودی خود و مستقلا آ»را واجب کرده است.

وجوب تبعی آن وجوب است که شارع به خاطر آن وجوب اصلی آنرا واجب کرده است.

تفاوت واجب غیری و نفسی با واجب اصلی و تبعی چیست؟

وجوب غیری و نفسی بحث سرمقام ثبوت است اما بحث اصلی و تبعی بحث درمقام اثبات است لذا رابطه اینها یکی نیست. و هیچ مشکلی ندارد که یک وجوب غیری، وجوب آن اصلی باشد مانند وضو که برای صلاۀ اخذ می شود اما دلیل خاص دارد که«فتوضأ» اما ممکن است یک وجوب غیری داشته باشیم که تبعی باشد مانند طهارت از خبث که دلیل خاص برای آن نداشته باشیم و با همان قیودی که صلاۀ را واجب کرده است ما می فهمیم که این اخذ شده است. پس به هر حال ملاک اصلی و تبعی، دلالت دلیل و مقام اثبات و فهم ما بود اما وجوب غیری در اصل ثبوت و تشریع بود و کاری با دلالت لفظی آن نداریم چون ممکن است خودش دلیل مستقل داشته باشد.

۱. تقسیم الواجب إلی مطلق و مشروط

إذا قیس وجوب الواجب إلی شیء آخر خارج عنه، فهو لا یخرج عن أحد نحوین:

إمّا أن يكون وجوب الواجب غير متوقّف على تحقّق ذلک الشيء، كوجوب الحجّ بالنسبة إلى قطع المسافة، فالحجّ واجب سواء قطع المسافة أو لا.

مثال دقیق است: چون قطع مسافت شرط واجب هست اما شرط وجوب نیست. (طبق فضای خودشان)

وإمّا أن يكون وجوبه متوقّفاً على تحقّق ذلک الشيء، بمعنى انّه لولا حصوله لما تعلّق الوجوب بالواجب، كالاستطاعة الشرعيّة بالنسبة إلى الحجّ، فلولاها لما تعلّق الوجوب بالحجّ.

و من هنا يعلم انّه يمكن أن يكون وجوب الواجب بالنسبة إلى شيء واجباً مطلقاً، و بالنسبة إلى شيء آخر واجباً مشروطاً كوجوب الصلاة، بل عامة التكاليف بالنسبة إلى البلوغ والقدرة و العقل، فإنّ الصبى والعاجز و المجنون غير مكلّفين بشيء و قد رفع عنهم القلم، فوجوب الصلاة مشروط بالنسبة إلى هذه الأمور الثلاثة، و لكنّه فى الوقت نفسه غير مشروط بالنسبة إلى الطهارة الحدثية و الخبثية، فالصلاة واجبة سواء كان المكلّف متطهراً أم لا، غير انّه يجب على المكلّف تحصيل الطهارة كسائر الأجزاء والشرائط.

وبذلک يظهر أنّ الإطلاق والاشتراط من الأمور النسبية، فقد يكون الوجوب بالنسبة إلى شيء مطلقاً و إلى شيء آخر مشروطاً.

ينقسم الواجب إلى مؤقّت وغير مؤقّت.

فالواجب غير المؤقت: مالا يكون للزمان فيه مدخلية

مدخلیت یعنی محصّل مصلحتی است که به خاطر آن اعتبار می کنیم.

و إن كان الفعل لا يخلو عن زمان، كإكرام العالم و إطعام الفقير.

س) آیا وجوب زمان دارد؟ وجوب که برای بالا بود زمان دارد؟ واجب وقتی معتبره شرعی شد آیا زمان دارد؟

ج)زمان امتثال در معتبره شرعی اخذ می شود، و حتی زمان وجوب هم بالا نیست. در تشریع که رفتیم اگر شارع را خداوند دانستیم زمان نیست.

ثمّ إنّ غير المؤقت ينقسم بدوره إلى فورى: و هو ما لا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه، كإزالة النجاسة عن المسجد، و ردّالسّلام ، والأمر بالمعروف.

وغير فورى: وهو ما يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه، كقضاء الصلاة الفائتة، وأداء الزكاة، والخمس.

زکات و خمس را به راحتی نمی توان غیر فوری کرد(در فقه).

وأمّا الواجب المؤقّت فهو: ما يكون للزمان فيه مدخلية، و له أقسام ثلاثة:

أ. أن يكون زمان الوجوب مساوياً لزمان الواجب، كالصوم، و هو المسمّى بالمضيّق.

ب. أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، كالصلوات اليومية، و يعبّر عنه بالموسّع.

ج. أن يكون زمان الوجوب أضيق من زمان الواجب، و هو مجرّد تصور، ولكنّه محال لاستلزامه التكليف بمالا يطاق.

تتمة: هل القضاء تابع للأداء؟

إذا فات الواجب المؤقت فى ظرفه من دون فرق بين كونه مضيّقاً أو موسّعاً، فقيل يدلّ نفس الدليل الأول على وجوب الإتيان خارج الوقت فيجب القضاء و يعبّر عنه بأنّ القضاء تابع للأداء و قيل بعدم الدلالة فلا يجب القضاء إلّا بأمر جديد.

و یختص محل النزاع فیما إذا لم یکن هناک دلیل یدلّ علی أحد الطرفین فمقتضی القاعدة سقوط الأمر المؤقّت بانقضاء وقته و عدم وجوب الإتیان به خارج الوقت لأنّه من قبیل الشکّ فی التکلیف الزائد و سیأتی أن الأصل عن الشک فی التکلیف البراءة.

س) آیا بعد از اینکه دلیل خاص نداشتیم نوبت به اصالةالبرائت می رسد؟ یا اینکه این وسط چیزهایی داریم؟

اگر ما گفتیم که قضاء تابع اداء نیست آن موقع سراغ دلیل خاص می رویم و البته قبل از دلیل خاص هم یک پله ثبوتی اصولی دارد و آن این است که ما بتوانیم کشف کنیم وحدت مطلوبی یا تعدد مطلوبی یعنی اگر کشف کردند که مطلوب شارع واحد است ممکن است دلیل خاص را هم تحت الشعاع قرار دهد مثلا بگویند دلیل خاص جعلی است.

و اگر هیچ دالی نه برای وحدت و نه برای تعدد دالی نداشته باشیم و قضاء هم تابع اداء نیست آنوقت سراغ اصول عملیه می رویم.

۳.تقسیم الواجب إلی النفسی و الغیری

الواجب النفسی:هو ما وجب لنفسه کالصلاة

الواجب الغیری: ما وجب لغیره کالوضوء بالنسبة إلی الصلاة

۴. تقسیم الواجب إلی أصلی و تبعی

إذا کان الوجوب مفاد خطاب مستقل و مدلولاً بالدلالة المطابقیة،

از همان اول بحث ایشان بحث را برده است روی دلالت. که اگر به این دقت نشود بین اصلی و نفسی خلط می شود.

فالواجب أصلی سواء کان نفسیاً کما فی قوله سبحانه:وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ(النور/۵۶)

آیا «أقیموا الصلاة» دلالتش مطابقی است؟ به قول خود آقای سبحانی دلالت التزامی بود. پس اینکه می گویند دلالت مطابقی آیا تعریف جدید از دلالت مطابقی ارائه می دهند یا اشتباه کرده اند یا اینکه میخواهند دلالت مطابقی را درست کنند.

أو غیریاً کما فی قوله سبحانه: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیدِیَکُمْ إِلَی المَرافِقِ (المائدة/۶).

وأمّا إذا کان بیان وجوب الشیء من توابع ما قصدت إفادته، کما إذا قال: اشتر اللحم، الدالّ ضمناً علی وجوب المشی إلی السوق، فالواجب تبعی لم یسق الکلام إلی بیانه إلاّ تبعاً.

جلسه ۱۶ / ۱۱/ ۸۹

چه خطابات قانونیه را بپذیریم و چه نپذیریم این بحث باید مطرح شود که «بلوغ و عقل و قدرت» که شرائط مکلّف هستند اینها در دایره تشریع چقدر تأثیر دارند یعنی قیود تشریع هستند یا قیود مکلّف در مقام امتثال هستند؟ قیود تشریع یعنی اینکه در جعل ما تأثیر داشته باشند. اگر گفتیم که شرائط تشریع نیستند نمی توانیم بگوییم جعل واجب نسبت به اینها مشروط است هر چند درمقام امتثال مشروط باشد.

در خطابات قانونیه اصلا مکلّف ملحوظ نیست و ما خود تکلیف را جعل می کنیم حال هر کسی که تکلیف به او توجه کند می شود مکلف و کاری نداریم که او چه کسی است آیا علم دارد یا ندارد و ....

امام می گویند خطابات شرعی ما مانند خطابات قانونی عقلائی هستند مثلاوقتی مجلس قانونی را وضع می کند که ممکن است تا سالها یک دانه مکلّف هم نداشته باشد و اینها قانون را تصور کرده اند و آنرا جعل کرده اند و کاری با شرائط مکلف ندارند. حال هر کسی در شرائط قانون قرار گیرد می شود مکلّف.

مشهور که می گویند واجب مشروط است اینها را در مقام تشریع می برند و بعد مفصل بحث می کنند که آیا اینها قضایای حقیقیه است یا خارجیه یا ذهنیه؟

آنها چون مکلف را در فضای تشریع دیده اند لذا این بحث را مطرح می کنند که خارجیه است یا حقیقیه. و بعد هم هر کدام گیر هایی دارد. لذا اقوال مختلفی در اینجا مطرح شده است که همه بحثهایشان بیهوده است.

واجب عینی و کفایی:

هر دو در اینکه تشریع شده اند بر همه مکلفین.(البته اینکه می گویند همه، همان گیری که قبلا گفتیم اینجا هم هست که مکلفین را در تشریع می بینند)

تفاوت این ها این است که واجب عینی در مقام امتثال هم بر گردن همه هست اما واجب کفایی در مقام امتثال با امتثال برخی از گردن بعضی ها ساقط می شود.

و در مقام تشریع هم مشخص است که با انجام دادن بعضی ها از گردن برخی دیگر ساقط است یعنی میخواهیم تفاوت عینی و کفایی را در مقام همان تشریع درست کنیم اما ثمره این فرق به خاطر حیث مقام امتثال است که شارع در مقام امتثال این را تأیید کرده است که مهم برای ما انجام این فعل است یعنی اگر دقیقتر شویم در مقام تشریع می گوییم مهم برای شارع انجام این فعل است. که این فعل روی زمین نماند و حال چه کسی انجام داد مهم نیست لذا بر همه واجب دشه است اما اگر کسی این را انجام داد از گردن بقیه ساقط می شود.

یعنی میخواهیم مقصود شارع انجام این فعل بوده است حال توسط هر مکلفی که باشد.

پس در واجب کفایی در حقیقت حیث مقام امتثال با حیث مصلحت و مفسده که رفته است روی انجام فعل لحاظ می شود یعنی حتماً نبریم در مقام امتثال هر چند آقایان بحث را در مقام امتثال برده اند.

اگر بخواهیم دقیقتر بگوییم این است که مقصود این است که این فعل انجام گیرد و نباید ببریم در مقام امتثال که به مشکل برخورد کنیم.

آقایان فارق اینها را از مقام امتثال آورده اند اما به نظر می آید که باید ببریم در مقام تشریع و بگوییم کمه بحث رفته است روی انجام فعل، یعنی در مقام تشریع شارع انجام شدن فعل را مد نظر داشته است.

در اصول بین مراحل چهار گانه(اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز) خیلی خلط شده است.

واجب تعیینی و تخییری:

واجب تخییری: اگر یک مقدار صنعت اصولی این بحث را کم کنیم این طور می شود که در واقع مصلحت ما با چند فعل بر آورده می شود. حال که مصلحت با همه اینها تحصیل می شود هر کدام را انجام دادیم آن مصلحت را کسب کرده ایم.

اما در واجب تعیینی، مصلحت معیّناً فقط توسط این فعل است که تحصیل می شود و عِدل ندارد.

واجب توصلی و تعبّدی:

گفتیم عبادت و تعبّد دو اصطلاح دارد:

یک اصطلاح تعبّدی در مقابل توصلی است و یکی هم عبادت در مقابل معاملات بود که در صحیح و اعم توضیح دهیم. و در مقدمات عبادی هر دو را توضیح دادیم.

در مقابل معاملات: همان اعتبار شارع است و در مقابل توصلی همان که قصد قربت در آن شرط است.

علت اینکه تأکید داریم که اینها دو اصطلاح است یک حیثش این است که اینها خلط شده اند اما یک حیث دیگر آن این است که در لسان ائمه کدامیک قصد شده است یا در لسان فقهای گذشته ما کدامیک قصد شده است.

پس واجب توصلی آن است که قصد قربت در آن شرط نیست اما واجب تعبّدی آن است که قصد قربت در ان شرط شده است.

توضیح اصولی این بحث:

در تعبّدی حکم و مصلحت رفته است روی انجام فعل اما با قصد قربت مکلف یعنی شارع در مقام تشریع این قصد قربت مکلف را محصل مصلحت می دیده است اما در واجب توصلی مهم انجام فعل است و مکلف هر جوری میخواهد امتثال کند. یا حتی مکلف آنرا امتثال نکند اما مثلا باید یک لباسی را در آب بیندارد که به هر حال این لباس پاک شده است ول واینکه مکلفی نبود که قصد کند و یا نکند. به هر حال آن فعل انجام شده است.

اما واجب تعبّدی گفتیم آن چیزی است که قصد قربت در آن شرط شده است که در اینجا مفصل بحث کرده اند که قصد قربت یعنی چه که این بحثها فقاهتی است.

در بحث قصد قربت آقایان یک حد اعلایی را که گفته اند محبوبیت خداوند متعال است. یک مرتبه پایین تر گفته اند این است که به هر حال به خاطر خداوند آنرا انجام می دهد، خداوند بهشت و جهنم را آفرید اما به هرحال به خاطر خداوند است هر چند که به کنه مطلب که نگاه کنیم می بینیم که به خاطر خوف از جهنم مثلا بوده است یا به خاطر طمع به بهشت بوده است.

یک وجه دیگری که گفته اند این است که گفته اند محبوبیت این فعل برای خداوند ملاک بوده است. یعنی من جو احساس کرده ام که این فعل محبوب خداوند است این فعل را انجام می دهم.

یک مرتبه دیگری که اگفته اند ادنی مرتبه است و صحت فقهی را درست می کند این است که چون خداوند امر کرده است حال چرا این امر خداوند را انجام می دهم یک بار به خاطر محبوبیت خداوند است و یک بار به خاطر محبوبیت این فعل برای خداوند یا برای بهشت و جهنم و ...

که آقایان معمولا می گویند مراد از قصد امتثال همین معنای اخیر است یعنی شاید شرط کمال باشد اما شرط صحت نیست.

[اصولی کردن تقسیمات واجب]

اما چیزی که اینها را به بحثهای اصولی تبدیل م یکند این دو خط آخر است:

در این دو خط آخر آقای سبحانی می گویند هر کدام از اینها دلیل خاصل داشته باشند که به آن عمل می کنیم اما گر دلیل خاص نداشتیم و شک کنیم که کدامیک از این اقسام واجب را کار می کنیم مثلا شک می کنیم که تعبدی است یا توصلی؟ آن وقت چه باید بکنیم که این بحث می تواند همه بحثهای قبلی را اصولی کند.

یک ملاک کلی می دهیم مثلا برای شک بین تعبدی و توصلی.

آقایان وقتی می خواستند این بحث را رسیدگی کنند و در مقام رسیدگی به این قاعده بودند دیدند که خیلی از بحثهای اصولی اینجا تولید می شود. مثلا شما تصویر اصولی هر کدام از این واجبات را باید قبل از بحثهای فقاهتی دشاته باشید که مثلا آیا ما می توانیم تخییر داشته باشیم که بعد دعوا کنیم که آیا در فقه تخییر داریم یا نه؟ اصلا معنای تخییر چیست؟

اگر نتوانیم این را در اصول درست کنیم در فقه دیگر خیلی دایره آنرا تنگ می کنیم به اقتضای دلیل. اما اگر توانستیم با ملاک اصولی تخییری را در مقابل تعیینی درست کنیم. این در سعه و ضیق بحثهای فقهی ما خیلی تأثیر دارد. مثلا اگر نتوانستیم در اصول واجب غیری را درست کنیم در فقه به راحتی می گوییم واجب غیری نداریم.

مثلا در بحث تعبدی و توصلی خیلی بحثهای سنگین در آن مطرح شده است مثل اینکه قصد امتثال امر، مثلا وجه قصد قربت شناخته شد حال اگر من شک کنم که یک واجب تعبدی است یا توصلی؟ آیا باید آنرا توصلی بگیریم یا تعبدی؟ که کلی در ذیل این بحث شده اتست.

مثلا گفته اند که تعبدی قید اضافه دارد و تکلیف اضافه دارد لذا آقایان گفته اند که باید برویم سراغ دلیل. و بقول خودشان دلیل مطلق است لذا می گویند چون مولا در مقام بیان بوده و دلیل مطلق است لذا نشان می دهد که نیت واجب نبوده است.

که مفصل اینجا بحث شده است که برخی گفته اند اصاله الإطلاق در جایی درست می وشد که تقیید درست باشد. یعنی شما ابتدا باید بتوانید تقیید را تصور کنید و بعد بگویید مولا می توانسته قید بزند و حالا که قید نزده است لذا اصاله الإطلاق جاری می کنیم اما حال قصد امتثال می تواند جزء ماهیت معتبره ما باشد؟ قصد امتثال امر نرفته در مقام امتثال امر؟ تازه هنوز امری نشده است.

یعنی اولا بحث رتف هاست در مقام امتثال و ثانیاً قبل از اینکه ما امر کنیم، امری نیست که ما قصد امتثال آن امر را لحاظ کنیم. لذا در اصل تصویر تعبّدی گیر کرده اند و در پله قبل از آن گفته اند شما هر جا تعبّدی را تصویر کردید می رویم سراغ دلیل که ببینیم دلیل چگونه به ما می رساند؟

یعنی میخواهیم بگوییم که انیها باعث می شود که همه این بحثها اصولی شود.

که بعد باید مفصل بررسی کنیم که این اطلاق، اطلاق لفظی است یا اطلاق مقامی؟

پس آقایان چون نمی توانند تعبّدی را تصویر کنند و قصد امتثال را نمی توانند جزء ماهیت معتبره لحاظ کنند بعد هم در مقام دلالت دلیل گیر می کنند که اطلاق دارد یا نه؟ که برخی گفته اند چون تقیید آن محال است لذا نمی توانیم اصاله الإطلاق گیر کنیم. پس می رویم سراغ اصول عملیه و در اصول عملیه هم اصل احتیاط است چون در مقام امتثال است و حاکم در مقام امتثال عقل است لذا عقل م یگوید باید احتیاط کرد و عقل می گوید تکلیف شما قطعی است و شما باید برا این تکلیف قطعی مؤمّن و معذّریت قطعی بیاورید.

التبه برخی هم گفته اند برائت است. که ممکن است بگوییم خلط هم نکرده اند یعنی بثح را نبرده اند در مقام امتثال بلکه برده اند در مقام تشریع.

برخی هم در اینجا با اجماع کار کرده اند:

س) وقتی ما گفتیم که خود اصول یکی از علوم اسلامی ما است آیا م یتوانیم خود اصول را داخل در فقه بالمعنی الأعم کنیم یا نه؟ حد اقل برخی از مباحث ماندن اعتبارات شرعی؟ که اگر داخل شود آیا اشکال دارد که ما با اجماع کار کنیم؟

یک بحث دیگر این است که اگر بخواهیم با اجماع کار کنیم از آن دو معنای عبادت کدامیک قصد شده است؟

یعنی ما میخواهیم اجماع را درست کنیم با عبادتی که به این معنا نیست بلکه به معنای عبادت در مقابل معاملات است.

پس در فقه ما دلیل قطعی داریم که قصد امتثال کافی است حال یا اجماع یا هر جیزی دیگر. که اگر این را مسلم گرفتیم بحثهایی مانند دور پیش می آید.

[متن از تقسیم واجب به عینی و کفائی تا آخر تقسیمات واجب خوانده شد که نکته‌ی خاصی گفته نشد به جز یک نکته در جایی که آقای سبحانی در معنای قصد امتثال فرموده بودند هر کدام از این ها را می تواند انجام دهد این سؤآل مطرح می وشد که آیا مرادشان واجب تخیری است یا انیکه این سه معنا تشکیکی است یعنی قصد امتثال در همه اینها هست اما برخی از آنها بیشتر هم دارند.]

آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدش هست یا نه؟

جلسه ۱۷ / ۱۱ / ۸۹

بحثمان در هئیت امر بود که وسط هیئت امر رسیدیم به تقسیمات واجب و بعد دوباره بر می گردند به هیئت امر. و بحث در این است که آیا امر مقتضی نهی از ضدش هست یانه؟

اول باید ببینیم که چرا این بحث پیش آمد؟

این هم از جاهایی است که فقه،اصول را جلو می برد.

آقایان در بحثهای فقهی برخورد کردند به اینکه ما در آن واحد گاهی مکلف به دو امر هستیم. به شکلی که یکی از امرهای ما موقت موسع است و مثلا یکی از امرها واجب فوری است.

مثلا: امام گفته صلّ و وقت نماز ظهر رسیده است و وقتی به مسجد می رسند می بینند که مسجد نجس شده است و باید آنرا تطهیر کنند. در مرحله اول می گویند که چه اشکال دارد؟ صلّ واجب موسع است پس شما بروید ابتدا ازاله نجاست کنید و بعد نماز بخوانید.

اما سؤال اینجاست که اگر کسی که باید ازاله نجاست کند شروع به نماز خواندن کرد آیا نماز او صحیح است یا نه؟

علت اینکه شبهه پیش آمد که نماز باطل هست یا نه این بود که آقایان گفتند که چون شما صل بر گردن شما بود و از آن طرف هم ازاله نجاست گردن شما بود و این امر به ازاله نجاست، مقتضی نهی از ضدش هم بود و وقتی شما به نماز مشغول می شوید چون این ضدّ نهی به آن خورده اتس این می شود فاسد. و این دو بحث شکل گرفت که آیا اقتضای امر به نهی از ضد و بحث دوم هم که نهی در عبادات مفسد است.

که اولا آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدش هست یا نه و بر فرض اینکه اگر باشد حال نهی باعث ابطال عمل می شود یا نه؟

تعبیری هم که به کار می برند« اقتضای نهی از ضد» باید روی سه عنوان کار شود:

۱- مسأله ضد است.
۲- مسأله اقتضاء است. مراد از اقتضاء چیست؟
۳- دلالت ذهنی به چه معناست.

نکته: یادمان نرود که در کدام باب هستیم در مباحث اوامر هیئت امر هستیم و بحث ما سر صغریات حجیت ظهور بود یعنی ما با اقتضاء کار نداریم بلکه با فضای دلالت کار داریم و حال باید ببنیم که اقتضائ را چگونه معنا کردیم؟ آیا در فضای دلالت معنا می کنیم یا در مقام دیگری است اما در فضای دلالت هم تأثیر دارد.

در ابتدا همین ضدی را که آقای سبحانی پرداخت کردند را بحث کنیم:

آقای سبحانی ضد را به دو نوع تقسیم می کنند و می گویند ما دو نوع ضد داریم یکی ضد عام است و یکی ضد خاص.

ضد عام را می گویند مطلق انجام ندادن فعل است یعنی اگر شما «صل» را واجب تصور کنید انجام ندادن صلاۀ می وشد ضد عام.

ضد خاص: انجام ندادن صلاۀ ممکن است مصادیق وجودی داشته باشد که به آن مصادیق وجودی آن می گویند ضد خاص. مثلا موقع صلاۀ رفته ام غذا خوردم که از مصادیق ترک صلاۀمحسوب می وشد می گویند ضد خاص.

بحث منطقی ضد چگونه است؟ ضد عام و ضد خاص در منطق چیست؟

آقایان در بحث ضد عام می گویند این همان نقیض منطق است و علتش هم عدمی بودن آن است.

یعنی می گویند صلاۀ مأمور به ما است و انجام ندادن و ترک این صلاۀ و عدم این صلاۀ را می گویند ضد عام است که می گویند نقیض است.

ضد خاص را می گویند حیث ملکه و عدم ملکه است که می وشد عدم مضاف و عدم مضاف، مضاف و مضاف الیه نیست. که بگوییم ترک صلاۀ می شود عدم مضاف. بلکه ترک صلاۀ می وشد عدم مطلق است منتهی هر ترک صلاتی وقتی حمل می شود به یک امر وجودی می شود ملکه و عدم ملکه.

عدم مطلق،ترک الصلاۀ است که به حیث مضاف ناظر نیست و کاری با مسند و مسند الیه ساختن و مضاف ساختن نداریم اما وقتی می رود در ضد خاص، شما ترک صلاۀ را حمل می کنید بر یک امر وجودی لذا می گویید غذا خوردن، ترک صلاۀ است.

در ملکه و عدم ملکه می گفتیم که یک نابینایی داریم مطلق و یک بار هم می گفتیم که این زید نابینا است. نابینا وقتی حمل می شد، می شود عدم مضاف. یعنی عدم مضاف به مبتدا نه عدم مضاف به مضاف الیهش. اضافه در لغت به معنای نسبت است.

وقتی یک عدمی را حمل می کنید بر یک وجودی یک حظی از وجود دارد. که در بحث تقابل در منطق این را توضیح دادیم.

پس به خلاف آقایان که به ضد خاص می گویند ضد منطقی، اینها ضد منطقی نیستند. و ضد خاص ملکه و عدم ملکه است.

بعد از اینکه ضد را تقسیم کردند به ضد عام و خاص این بحث پیش می آید که آیا امر مقتضی نهی از ضد عامش هست یا نه؟ و یک بار هم بحث می کنند که آیا امر مقتضی نهی از ضد خاصش هست یا نه؟

در مسأله ضد عام:

آقایان عده زیادی می گویند مقتضی نهی از ضد عام هست که سه جور اقتضاء خواسته اند مطرح کنند:

یک عده خواسته اند بگویند: از باب وحدت است یعنی می گویند امر به شیء یعنی نهی از ضد، در توضیح این مطلب هم بر می گردیم به منطق که در بحث تناقض بحث لفظی نیست بلکه بحث سر معانی و حقائق است. و این طور نیست که شما وقتی می گوید صلاۀ و لا صلاۀ حتماً تناقض شود. لفظی نباید فکر کرد که به صرف یک قید بشود تناقض. بلکه مهم معنا است. لذا اگر شما برای معنای نقیض یک لفظ خاص وضع کردید باز تناقض بین آنها درست است پس بحث سر «لا» و .. نیست که در فلسفه هم خیلی خلط شده است.

آقایان می گویند بین انسان و لا انسان تناقض هست اما بین لا انسان و انسان تناقض نیست چون نقیض لا انسان می شود لا لا انسان و شما در لا لا انسان با ملازمه وجودیش که انسان است تعامل نقیض می کنید که اینها نحوی بحث کرده اند و وقتی انسان با لا انسان نقیض است پس لا انسان با انسان هم نقیض است و بحث نحوی که نمی خواهیم بکنیم.

پس بحث سر نزاعهای لفظی نیست بلکه بحث سر معنا است. که اگر معنا عدم وجودی است که اگر عدم مضاف باشد می شود ملکه و عدم ملکه و اگر عدم بدون لحاظ نسبت باشد می وشد عدم مطلق و می شود نقیض. که ما چه ما «لا» اضافه کنیم یا چه«غیر»اضافه کنیم یا اینکه اصلا لفظ جدیدی برایش وضع کرده باشیم.

آقایان می گویند شما لفظی فکر نکنید که «لا» بر سرش بیاید بشود دو چیز بلکه «امر به شیء» خودش همان«نهی از ضدش» است. ملازمه و متحد هستند وعین هم هستند یعنی مولا وقتی امری به شیء می کند یعنی عدم آنرا انجام نده یعنی ترک کن عدمش را، و ترک کن عدمش را همین نهی از ضد است که ما می گوییم. یعنی وقتی مولا می گوید «صل» معنایش این است که «لا یترک الصلاۀ» این می وشد نهی از ضد که همان امر به شیء است.

پس چون اینها عین هم هستند و بحث واحد است ما وقتی می رویم در فضای دلالت از امر به شیء همان نهی از ضد را می فهمیم. که دلالتش هم می گویند دلالت مطابقی است.

یک عده دیگر می گویند اقتضاء در اینجا بر اساس همان دلالت تضمنی است و می گویند نهی از ضد جزئی از مأمور به ما است نه کلش و نه عینش بلکه بخشی از آن است.

قدمای ازاصولیین احکام تکلیفیه را مرکب می دیدند. مثلا وقتی می گفتند که واجب چیست؟در جواب می گویند واجب آن است که انجامش لازم است و ترک آن هم جایز نیست و مستحب آن است که انجام آن لازم است ولی ترخیص در ترک هم داریم. همین فرد وقتی به این مسأله می رسد می گوید واجب چیزی بود که انجام آن لازم بود و ترکش هم جایز نیست که «ترکش جایز نیست» می شود نهی از ضد. پس «نهی از ضد» می شود فصل مقوم وجوب. که جنس و فصلی درست می کردند و مثلا برای اینکه بحث را دقیق تر کنند می گفتند این الزام می شود جنس که مشترک بین استحباب و وجوب می شود. فصل آن می وشد جواز ترخیص یا عدم جواز ترخیص. و در اباحه و ... هم تفاوت جنسی داریم.

پس آقایان گفتند که فصل وجوب« نهی از ضد» است که می وشد جزئی از ماهیت وجوب. پس هیئت امر که دلالت بر وجوب داشت. حالا اگر بخواهد بر اقتضای نهی از ضد دلالت کند می شود دلالت تضمنی.

آن کسی که می گفتند که وجوب و اقتضای نهی از ضد عین هم هستند می گوید دلالت می وشد دلالت مطابقیه.

قول سوم: دلالت التزامیه.

می گویند درست است که در حقیقت وجوب ما نهی از ضد را نداریم اما عقلاً وجوب ملازم با نهی از ضد است یعنی خارج از حقیقت وجوب است اما ملازم ان است که اگر بخواهیم به این قول کنیم بر می گردیم به مبانی خودمان که گفتیم فرق وجوب و استحباب در تشکیک اراده است که اگر اراده قوی باشد وجوب است و اگر ضعیف باشد استحباب است که گفتیم ما احکام تکلیفیه را بسیط می دانیم نه مرکب. یعنی می گوید وجوب اجزاء ندارد که بخواهیم نهی از ضدش را جزء ان تصور کنیم.

منتهی همین وجوب که امر بسیط است و اراده قوی است لازمه ی این اراده قوی این است که ترکش جایز نباشد. یعنی در واقع ترکش جایز نباشد را ملازم عقلی وجوب می کند با آن مبنای بساطت احکام وجوب.

پس بحثمان اینجا بود که آیا هیئت امر دال بر اقتضای نهی از ضد می کند یا نمی کند؟

آقای سبحانی می گفت بر خود وجوب هم دلالت نمی کرد بلکه می گفتیم هیئت امر وضع شده است برای انشاء بعث و ماده امر وضع شده است برای طبیعت. حال دلالت بر وجوب کجاست؟ بعد می گفتیم چون در دایره مولویت و عبودیت است وجوب را از آن می فهمیم.

لذا نظرشان این است که دلالتی بر نهی از ضد نمی کند. با این توضیح:

نهی از ضد غیر از انشاء بعث و وجوب هست و عین هم نیستند و جزء آن هم نیست و دلالت التزامی آنرا هم نمی توان درست کرد. چون واقعا التفات به آن نیست. یعنی اینکه ما بیاییم بگوییم که هیئت امر دلالت بر وجوب هم می کند با دلالت عقلی دوباره با وجوب و نهی از ضد نمی توانیم ملازمه عرفی- عقلائی درست کنیم که عقلا هر جا وقتی وجوب می فهمند حتماً نهی از ضدش را هم می فهمند. یعنی ملازمه عرفی نیست. و نیاز به قرینه دارد.

یعنی می گویند اولا این نهی غیر از وجوب است و حال که غیر از او است ملازمه شدیدی هم بین اینها نیست که ما عرفی- عقلائی بتوانیم اینها را کشف کنیم و به تعبیر خودمان «بیّن» نیست که ما در دلالت التزامی گفتیم «بیّن بودن» شرط است.

الفصل السادس: اقتضاء الأمر بالشیء ، النهی عن ضدّه

اختلف الأُصولیون فی أنّ الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضدّه أو لا؟ علی أقوال، و قبل الورود فی الموضوع نقول الضدّ هو المعاند و المنافی، و قسّم الأصولین الضدّ إلی ضدّ عام و ضدّ خاص.

والضدّ العام: هو ترک المأمور به.

والضد الخاص: هومطلق المعاند الوجودی.

وعلى هذا تنحلّ المسألة فی عنوان البحث إلی مسألتین موضوع إحدیهما الضدّ العام، و موضوع الأخری الضدّ الخاص.

فیقال فی تحدید المسألة الأولی: هل الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه العام أو لا؟

آیا واقعاً اینجا موضوع است؟اصطلاح موضوع در اینجا یعنی چه؟

مثلاً إذا قال المولی: صلّ صلاة الظهر، فهل هو نهی عن ترکها؟ کأن یقول:«لاتترک الصلاة» فترک الصلاة ضدّ عام للصلاة بمعنی انّه نقیض له والأمر بها نهی عن ترکها.

کما یقال فی تحدید المسألة الثانیة: إنّ الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضدّه الخاص أو لا؟ فإذا قال المولی: أزل النجاسة عن المسجد، فهل هی لأجل کونها واجباً فوریّاً بمنزلة النهی عن کلّ فعل وجودی یعاندها، کالصلاة فی المسجد؟ فکأنّه قال: أزل النجاسة ولا تصلّ فی المسجد عند الابتلاء بالإزالة.

البته بهتر این بود که در تحریر محل نزاع این طور نمی گفتند که الآن «لأجل کونها واجباً فوریّاً» را که مطرح کرده اند در حالی که بحث ما سر وجوب فوری نبود. بلکه عام بود.

المسألة الأولی : الضدّ العام

إنّ للقائلین باقتضاء الأمر بالشیء النهیَ عن الضدّ العام أقوالاً:

الأوّل: الاقتضاء علی نحو العینیة و انّ الأمر بالشیء عین النهی عن ضدّه العام، فیدلّ الأمر علیه حینئذ بالدلالة المطابقیة،

تعبیر «فیدلّ» آورده اند که بین اقتضاءو دلالت فرق گذاشته اند، پس این اقتضاء یعنی چه؟ وقتی در بحث ظهورات اقتضاءرا مطرح می کنید ما دلالت می فهمیم اما این تعابیر نشان می دهد که خودشان تفاوتی بین دلالت و اقتضاء قائل بوده اند.

فسواء قلت : صلّ أو قلت: لا تترک الصلاة، فهما بمعنی واحد.

الثانی: الاقتضاء علی نحو الجزئیة و انّ النهی عن الترک جزء المدلول للأمر بالشیء، لأنّ الوجوب الذی هو مدلول مطابقی للأمر ینحلّ إلی طلب الشیء والمنع من الترک، فیکون المنع من الترک الذی هو نفس النهی عن الضدّ العام، جزءاً تحلیلیاً للوجوب.

الثالث: الاقتضاء علی نحو الدلالة الالتزامیة، فالأمر بالشیء یلازم النهی عن الضدّ عقلاً.

ومختار المحققین عدم الدلالة مطلقاً.

در آخر هم ایشان می گویند مختار محققین «عدم دلالت» است و نگفته است که «عدم اقتضاء». حال بین اینها فرق هست یا نیست؟

نکته: ایجاب عدولی، نسبت بین مبتدا و خبر یا بین موضوع و محمول لحاظ شده است. یعنی وقتی شما یک امر عدمی را محمول قضیه قرار دهید این عدمی با آن عدم محض تفاوتی ندارد و تنها تفاوتشان این است که نسبت در عدم مطلق لحاظ نشده است و اما عدم مضاف نسبت داده شده به مبتدا و چون بر مبتدا حمل می شود می شود ایجاب عدولی و در ایجاب عدولی هم باید موضوع و محمول و نسبت وجودی باشند لذا می گویند عدم مضاف حظی از وجود دارد.

که در فلسفه برخی می گویند عدم مضاف داریم و برخی هم می گویند که عدم مضاف نداریم.

جلسه ۱۸ / ۱۱/ ۸۹

مراد از عدم مطلق، در برابر عدم مضاف است و مرادمان عدم نیست و در انسان و لا انسان، لا انسان عدم است و عدم مطلق هم هست.

ما در مقام فرق بین ضد عام و ضد خاص بحث را بردیم روی ترک صلاة اما گفتیم این ترک صلاة یک بار خودش لحاظ می وشد بدون نسبت آن به چیزی اما یک بار این ترک صلاة را نسبت می دهند به امر وجودی که می شود عدم مضاف که در ملکه و عدم ملکه منطق

همین را بحث می کردیم که می گفتیم بین نابینایی و این نابینایی مصطلح فرق است و نابینایی یعنی عدم البصر، و عدم البصر با بصر نقیضین هستند اما وقتی این عدم البصر بر یک امر وجودی حمل شود می شود ملکه و عدم ملکه، حال چه زمانی این حمل می شود بر یک امر وجودی؟که آقایان می گویند وقتی در این امر وجودی شأنیت آن باشد یعنی شأنیت قید این اضافه و نسبت است یعنی چه زمانی این اضافه و نسبت درست می شود؟وقتی که شأنیت آن باشد.

در اینجا هم بحثمان در این قسمت است که وقتی می گویند ترک صلاۀ، یک بار ترک صلاۀ، خودش را لحاظ می کنند این می شود نقیض و یک بار این ترک صلاۀ را مضاف قرار می دهند برای یک امر وجودی و وقتی مضاف به امر وجودی می شود، می شود ایجاب عدولی و ملکه و عدم ملکه.

منتهی در بحث ضد خاص آقایان ناظر بر این ترک نیستند بلکه ناظر بر آن مبتدا و ناظر بر آن امر وجودی هستند. یعنی وقتی م یگویند ترک صلاۀ، حمل می شود بر ازاله نجاست.

ازاله نجاست یک امر وجودی است و وقتی به این امر وجودی نگاه می کنند می گویند ضدین منطقی. یعنی می گویند ازاله نجاست با صلاۀ ضدین هستند که دو امر وجودی هستند. البته نه ضدین منطقی چون در ضدین منطقی، قیدمان غایت الخلاف و صد درصد تباین بود که این حیث در اینجا نیست اما از این جهت که امران وجودیان هستند از این جهت ضدین منطقی می گویند.

پس به این امر وجودی که نگاه می کند ازاله نجاست و صلاۀ امران وجودیان هستند که اسم آنرا ضدان می گذارند.

اما وقتی با عدمی کار می کنیم که گفتیم ترک صلاۀیک بار به صورت مطلق لحاظ می شود و یک بار به صورت مضاف. و قوام ضد خاص، عدم مضاف است منتهی آقایان بحث را برده اند روی ازاله، یعنی آن مبتدا در ضد خاص بحث می کنند لذا گفته اند ضدین منطقی است.

آقایانی که در ضد عام قائل به اقتضاء شدند سه قول را مطرح کردند یکی ببه نحو عینیت بود و یکی به نحو تضمن و جزئیت بود و یکی هم به نحو التزام.

نکته ای که اشاره کردیم گفتیم باید معنای اقتضاء را مشخص کنیم که خیلی از آقایان بین اقتضاءو دلالت فرق قائل نشدند که اگر بتوانیم این را درست بررسی کنیم، یعنی اگر بین اقتضاء و دلالت فرق باشد آقایان بحث التزام را که مطرح می کنند می برند سر ملازمات عقلیه. یعنی از توضیح مسأله اقتضاء و فرق آن با دلالت این بحث ملازمات عقلیه پیش آمده است که آقایان گفته اند مسأله ضد جزء ملازمات عقلیه است نه صغریات بحث الفاظ. چون در صغریات بحث الفاظ بحث رفته بود روی«دلالت»، اما عنوان بحث ما در اینجا به تعبیر آقای سبحانی «اقتضاء»است و می خواهیم بگوییم «اقتضاء»یک عنوان عام است که هم با دلالت هایی که آقایان می گفتند سازگار است و هم با ملازمات عقلیه ای که آقای سبحانی آنرا قبول دارند سازگار است.

بعد باید ببینیم که اقتضاء در اینجا، عرفی است یا عقلی و واقعی است؟ و اگر گفتیم اقتضاء در اینجا عرفی است تفاوت آن با دلالت در این است که یک طرف آن لفظ و دال نیست.

تعبیر آقای سبحانی با اقتضاء و دلالت، تفکیک درست می کند اول می گوید اقتضاء به نحو عینیت و بعد می گوید پس «تدل»علی المطابقه. اما بقیه می گفتند دلالت یعنی اقتضاء و دلالت مطابقی را می گفتند یعنی اقتضاء و بعد هم دلالت عقلی را می بردند سر مسأله ترادف. و می گفتند «صل» یعنی «لا تترک الصلاۀ»و از لحاظ مفهوم یکی هستند و ما دو جور لفظ داریم این بیان کسانی است که مطابقی می دیدند.

اما کسانی که قائل به تضمن بودند« لا تترک الصلاۀ» را جزئی از مفهوم وجوب می گرفتند و می گفتند «وجوب»، مرکب از «اذن انجام فعل»است و «منع از ترک» یعنی وجوب را مرکب می دیدند و کاری با این نداشتند که بیایند جزئیت را درست کنند.

اما تعبیر آقای سبحانی دقیق است از این جهت که بین اقتضاءو دلالت فرق قائل شده اند یعنی حتی کسانی که قائل به دلالت هم هستند ابتدا باید اقتضاء را درست کنند و آقایان اقتضاء را که رسیدگی می کنند می گویند پس علی المختار این سیستم ملازمات عقلیه است نه دلالت لفظیه.

بعد هم که در سیستم ملازمات عقلیه آقای سبحانی گفتند «عدم الدلالۀ مطلقا». حال اگر با سیستم ملازمات عقلیه بگوییم این جمله یعنی چه؟

اولا باید ببینیم که این بحث چگونه ملازمات عقلیه است؟

تعریف عقل عملی چیست؟

نکته: بین عرف و سیره و عقل در بحث حجت تفکیک قائل شده اند اما طبق سیستم منطق همه اش یکی است.

اگر ملازمات عقلیه باشد دعوا بین چیست؟

در این جا می خواهیم بگوییم، امر به شیء ملازم با نهی از ضد است عقلاً . یعنی ملازمه را عقل در ک می کند که دال لفظ باشد یا ملاک محبوبیت را کشف کردن باشد یا .. که اینها را در اوامر باید بررسی کنیم که کسی که در امر ، ملاکش رفته است روی انشاء بعث، که گفتیم انشاء بعث از هر جایی فهمیده شود خواه هیئت امر باشد یا جمله خبری باشد یا ... و انشاء البعث هم تمام الموضوع حکم وجوب است.

پس نقد عبارات قبلی از همین جا در می آید. یعنی همین که شما ملازمات عقلیه را تصویر کردید نقد این سه قول (مطابقی و تضمنی و التزامی)روشن می شود. یعنی اگر کسی برود سراغ ملازمات عقلیه یعنی اینکه این سه قول را قبول نکرده است.

قائلین به این سه قول اقتضاء را دلالت معنا کرده اند یعنی این مهم است که ما ببینیم که «اقتضائی» که در عنوان بحث آمده است به چه معناست؟ و در ملاک تبویب گفتیم که باید عنوان را طوری بیان کنیم که همه اقوال را در بر بگیرد. اقتضاءی که در اینجا می گوییم باید طوری معنا شود که همه اقوال را در بر گیرد حتی قول به ملازمات عقلیه.

عنوان بحث مرحوم مظفر« امر بشیء یلزم عقلا نهی عن ضده»که از همان اول با مختار پیش رفته است.

خودش که ملازمات عقلیه می دیده است عنوان بحث و کل بحث را با مختار چیده است و گفتیم که در تبویب علم که باید عنوانی را بیاوریم که همه اقوال را در بر گیرد.

تعبیر به اقتضاء به گونه ای باید معنا شود که هم دلالت مطابقی و تضمنی و التزامی را بگیرد و هم ملازمات عقله را.

در دلالت التزامی که آقای سبحانی آورده بودند گفتیم این سؤآل مطرح است که عقل را کجا باید بیاوریم آیا می توانیم در الفاظ این را بیاوریم یا به خاطر اینکه عقل آنرا درک می کند باید ببریم در مباحث عقلیه و اگر هم ببریم در مباحث عقلیه لازم نیست که حتماً ببریم در ملازمات عقلیه که بگوییم نیاز به قیاس دارد. اینجا در حقیقت انشاء البعث را عقل تمام الموضوع حکم عقلا قرار می دهد.

نکته: یکی از اشکالاتی که ما به تضمن داریم این است که در سیستم شما وجوب مرکب است اما بحث ما سر وجوب است یا امر؟رابطه وجوب با امر چگونه است؟ یکی هستند یا نه؟ آنها مدلول امر را وجوب می بینند یا انشاء البعث. اگر وجوب می گیرند می شود به اعتبار مدلول آنرا درست کرد. اما با انشاءالبعث نه.

س) آیا التزامی که اینجا می آورند با التزامی منطق یکی است یا نه؟

پس میخواستیم بگوییم که آقایان می گویند مسأله ضد لفظی نیست و عقلی است که از آخوند به این طرف همه مسأله ضد را عقلی می دانند و در ملازمات عقلیه هم که بحث می کنند می گویند عقل حکم نمی کند و علت آنرا هم«لغویتی که در مقدمه واجب گفتیم» می دانند.

تعابیر اصول فقه خیلی راقی تر است لذا برای آن خیلی باید دقت کرد.

ضد خاص:

همه این مطالب را در ضد عام گفتیم که در ضد خاص از آن استفاده کنیم.

بحث سر اینب ود که آیا امر به شیءمقتضی نهی از ضد خاص هست یا نه؟

در اینجا هم برخی ها قائل به اقتضاء شده اند و گفته اند که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است.

آقای سبحانی می گوید قائل به این قول سه مقدمه دارد که آقای سبحانی این مقدمه ها را ذکر می کنند و نقد می کنند لذا قائل به عدم اقتضاء در ضد خاص می شوند.

مقدمه اول: باید بگوییم امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام هست. که ما این مقدمه را قبول نکردیم.

یعنی مسأله ضد عام مقدمه برای ضد خاص است.

مقدمه دوم:

اگر قائل شدیم که ضد خاص ما ملازم با ضد عام است یعنی مقدمه دوم اثبات ملازمه بین ضد عام و ضد خاص است.

در مقدمه سوم:

حال که ضد خاص و ضد عام ملازم هستند حکم اینها هم باید واحد باشد و چون در ضد عام گفتیم نهی هست لذا در ضد خاص هم نهی هست چون حکم متلازمان واحد است.

آقای سبحانی در مقام نقد که می روند مقدمه اول را قبول نمی کنند و بعد می گویند بر فرض اینکه مقدمه اول را بپذیریم مقدمه دوم را می پذیرند (البته باید ببینیم که مراد از ملازم در اینجا چیست؟)

ملازمه ای که در اینجا درست می کنند بر اساس همان نسبت عام و خاص است است یعنی ضد خاص قطعاً از مصادیق ضد عام هست یعنی ازاله نجاست قطعا از مصادیق ترک صلاۀ به وجود می آید.

همین ملازمه عام و خاصی که در مصداق درست می کنند که در مفهوم هم هست. ملازمه مفهومی را چگونه درست می کنیم؟

همان ترک و عدمی که در آن مطرح کردیم. یعنی وقتی می توان از لحاظ مصداق اینها را ملازم هم دید که در مفهوم اینها «عدم»را ببینید حتی در ضد خاص.

پس آقایان در مقدمه دوم که ضد عام را ملازم با ضد عام می گیرند حتماً باید آن عدم مضاف را هم بیاورند و اگر عدم مضاف را نیاورند تلازم درست نمی شود. و حتی از لحاظ مصداقی هم درست نمی شود.

بعد از اینکه ضد عام و خاص را ملازم دیدند گفتند که حکم دو متلازم هم باید یکی باشد. یعنی وقتی مولا از من ملازمه ای را خواست نمی تواند آن ملازم را نخواهد یعنی وقتی مولا یک ملازمی را از من خواست نمی تواند متلازم دیگر را حرام کند بلکه آنرا هم باید واجب کند. و الّا محال عقلی لازم می آید.

آقای سبحانی در نقد این مقدمات می گویند که مقدمه اول را نمی پذیریم و بر فرض اینکه مقدمه اول را بپذیریم نمی توانیم مقدمه سوم را بپذیریم و بگوییم که متلازمین باید حکمشان واحد باشد.

حکم آنها نباید با هم متنافی باشد اما اگر یکی مثلا حکم داشت و دیگری حکم نداشت اشکالی ندارد یا یکی حکم داشت و دیگری حکمی داشت که منافی با حکم دیگر نبود این اشکال ندارد چون اعتبارات عقلائی است و اعتبارات عقلائی هم نهایت قبح است. و اینکه تکلیف به محال است یا تکلیف محال است در بحث اجتماع امر و نهی باید رسیدگی شود.

اما به هر شکل آن چیزی که قبیح است تنافی بین این دو است و حال که ما متنافی نبینیم اشکالی ندارد.

یعنی ممکن است ما وقتی به چیزی حکم می کنیم ممکن است اصلا التفات نداشته باشیم به اینکه حکم کنیم یا نکنیم.

المسألة الثانية: الضد الخاص

استدل القائلون بالإقتضاء بالدليل التالى و هو مركب من أمور ثلاثه:

أ . انّ الأمر بالشيء كالإزالة مستلزم للنهى عن ضده العام وهو ترک الإزالة على القول به فى البحث السابق.

ب . انّ الاشتغال بكل فعل وجودى (الضد الخاص) كالصلاة والأكل ملازم للضد العام، كترک الإزالة حيث إنّهما يجتمعان.

ج . المتلازمان متساويان فى الحكم، فإذا كان ترک الإزالة منهياً عنه ـ حسب المقدّمة الأُولى ـ فالضد الملازم لها كالصلاة يكون مثله فى الحكم أى منهيّاً عنه فينتج أنّ الأمر بالشيء كالإزالة مستلزم للنهى عن الضد الخاص.

يلاحظ عليه: أوّلاً: بمنع المقدّمة الأُولى لما عرفت من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده العام، و أنّ مثل هذا النهى المولوى أمر لغو لا يحتاج إليه.

اینجا حد وسط را بیان می کنند و می گویند که «لغویت» لازم می آید و علت اینکه تعبیر«مولوی» به کار برد این است که اگر کسی گفت عقل خودش درک می کند و اگر هم امر شرعی داشته باشیم امر ارشاد به حکم عقل است. و امر مولوی دیگر نیست. البته بعد از اینکه حکم عقل را درست کنند مثلا بگویند که عقل ملازمه را درک می کند پس گفتن شارع لغویت لازم می آید.

ثانياً: بمنع المقدّمة الثالثة أى لا يجب أن يكون أحد المتلازمين محكوماً بحكم المتلازم الآخر بأن يكون ترک الإزالة حراماً ولا يكون ملازمه أعنى الصلاة حراماً، بل يمكن أن لا يكون محكوماً بحكم أبداً على القول بجوازه، وهذا كاستقبال الكعبة الملازم لاستدبار الجدى، فوجوب الاستقبال لا يلازم وجوب استدبار الجدى. نعم يجب أن لايكون الملازِم محكوماً بحكم يضادّ حكم الملازَم، كأن يكون الاستقبال واجباً واستدبار الجَدى حراماً، وفى المقام أن يكون ترک الإزالة محرماً والصلاة واجبة.

ثمره فقهی:

در عبادات تأثیر دارد که عبادت فاسد هست یا نه؟ البته بر فرض اینکه ضد خاص را بپذیریم یعنی سیستمی که آقای سبحانی مطرح کردند این بود که ضد عام مقدمه برای ضد خاص بود و ضد خاص هم ثمره فقاهتی دارد.

حال این سؤال مطرح می وشد که واقعاً این طور باید باشد که ابتدا ضد عام مقدمه ضد خاص باشد و ضد خاص فساد عبادت را بیاورد یا اینکه می شود مستقیماً از ضد عام نتیجه گرفت که آنوقت نیازی به بحث از ضد خاص نیست.

نسخ وجوب

جلسه ۱۹ / ۱۱ / ۸۹

بحث بعدی که مطرح می شود از بحثهایی است که بازگشت به هئیت امر است که بحث «نسخ وجوب است».

نکته:هر جا کلمه«نسخ»را دیدید این سوال را مطرح کنید که این نسخ حقیقی است یا مجازی؟

فرق انیها: نسخ حقیقی، بحث کلامی است که بحث می کنیم آیا نسخ ممکن هست یا نه؟ اواخر آموزش عقائد آقای مصباح بحثهایی در این مورد مطرح شده بود که در بدایه کامل تر شده است.

باید ببینیم که«نسخ» در احکام شرعی ممکن هست یا نه؟

نسخ حقیقی این است که شارع بر اساس یک مصلحت و مفسده ای را تشخیص داده بود که حکمی را بکند و بعد دقیقاً همان حکم را نسخ کند. به همین معنا که وقتی مصلحت و مفسده را تشخیص داد بعد متوجه می شود که این مصلحت و مفسده بد تشخیص داده شدهاست یا در حکم اشتباهی صورت گرفته است.

دقیقا همان حکم در همان ظرف با همان شرائط نسخ شود که همه اقایان در کلام می گویند محال است. که به این می گویند نسخ حقیقی.

د ر مقابل نسخ حقیقی، نسخ مجازی است که ما در اصول از آن بحث می کنیم و می خواهیم بگوییم این نسخ، آن نسخ نیست.

این نسخ، یعنی اینکه شارع در یک ظرفی (با همان سازمان اصول) مصلحت و مفسده می بیند و این مصلحت و مفسده ممکن است مقید به قیودی باشد. که در بحث واجب مشروط و مطلق این بحث را مفصل مطرح کردیم که ممکن است مصلحت و مفسده مقید به قیودی باشد. چون مصلحت و مفسده واقعی مقید به قیودی بود بعث مولا در مقام تشریع هم مقید به آن قیود بود و چون بعث مقید به آن قیود بود ما هم از این بعث مقید، وجوب مقیّد را می فهمیم.

پس واجب مشروط که وجوبش مشروط به قیودی بود به خاطرمقید بودن بعث بود که مقید بودن بعث هم به خاطر مقید بودن مصلحت و مفسده واقعیه است پس اینها اطلاقاً و تقییداً دائر مدار هم هستند.

که وجوب دائر مدار بعث است و بعث هم دائر مدار مصلحت واقعیه است.

وجوب در دائره فهم ما است و از انشاء البعثی که تمام الموضوع بود می فهمیدیم و انشاء البعث تمام الموضوع هم دائر مدار مصلحت و مفسده واقعیه ای است که شارع تشخیص می دهد. که وجوب به این صورت جعل می شود.

در نسخ مجازی که در اصول از آن بحث می کنیم می خواهیم بگوییم که این مصلحت و مفسده تغییر کرده است که در واقع آن قیود تغییر کرده است که دست شارع هم نیست بلکه به خاطر نظام واقع است.

چون آن قیود تغییر رکده اند شارع بعثش تغییر می کند و وقتی بعث تغییر می کند وجوب هم تغییر می کند.

به این می گویند نسخ مجازی که امکان دارد و جایز هم هست و واقع هم شده است.

اما در اینکه واقع شده یا نه؟ و چند مورد واقع شده است بحث فقهی است.

در اصول کلی این بثح را مطرح می کنند که اگر ما یک واجبی را تصویر کردیم مثلا اگر واجبی نسخ شد حال که وحجوب برداشته شده است جواز یا رجحان این فعل را می فهمیم یا نه؟ آیا دلالت بر جواز یا رجحان داریم یا نه؟

ما در این بحث هم طبیعتاً دو دلیل ناسخ و منسوخ داریم.

یعنی قطعی بودن نسخ در فقه را ما مفروض گرفتیم یعنی اگر کسی در بحثهای فقاهتی گفت نسخ داریم و نسخ قطعاً برایمان ثابت شد این بحث اصولی شکل می گیرد که با آ» نسخ آیا واجب ما وجوبش از بین رفت آیا جواز یا رجحان آن باقی است یا نه؟

اقایان سر این دو دلیل بحث کرده اند و گفته اند که باید ببینیم که منسوخ دلالت بر جوازش هنوز باقی است یا نه؟ دلیل ناسخ فقط وجوب را خراب می کند یا کلش را خراب می کند؟

یک بار بحث رفته است روی دلیل ناسخ که هیئت افعل بود که دلالت بر وجوب می کرد حال ما یقین داریم که وجوبش رفت آیا جواز یا رجحان از این هیئت افعل هنوز استفاده می شود یا نه؟

یک بار هم بحث رفته است روی دلیل منسوخ که آن افعل وجوب را داشت و منسوخ وجوب را برداشته است آیا دلیل داریم که جواز یا رجحان باقی مانده است؟

برای وقوع آن هم معمولا دو مورد از قرآن مثال می زنند که این دو مورد را همه قبول کرده اند که نسخ است.

آیه اول:

یا أیّها الذینَ آمَنُوا إذا نَاجَیتُمُ الرسولَ فَقَدّمُوا بَینَ یَدَی نجواکُم صَدَقَةً ذلکَ خَیْرٌ لَکُمْ وأطهر فإن لَمْ تَجِدُوا فَإنّ اللّهَ غَفُورٌ رَحیم (المجادلة /۱۲).

ظاهر قضیه این بوده است که آقایان وقتی می رفتند خدمت پیامبر خیلی رعایت نمی کردند هم زیاد طول می دادند و هم اینکه پیامبر را ایذاء می کردند. لذا این آیه نازل می شود که اگر میخواهید بروید با پیامبر صحبت کنید باید صدقه بدهید ووقتی بحث از پول به میان می آید همه کنار می کشند و نقل شده است که امیر المؤمنین یکی از وسایلشان را فروختند و تبدیل کردند به دو درهم و دوبار صدقه دادند و توانستند بروند خدمت پیامبر. و فقط امیر المؤمنین به این آیه عمل کردند. و وقتی دیدند که دیدار با پیامبر تعطیل شد یا شاید متوجه شدند که باید ادب پیامبر را حفظ کنند ایه نازل شد که شما که عمل نکردید و حال بدون صدقه هم می توانید بروید خدمت پیامبر.

ءأشفَقْتُمْ أنْ تُقَدّمُوا بَینَ یَدَی نَجْواکُمْ صَدَقات فَإذ لَمْ تَفْعَلُوا وَتابَ اللّهُ عَلَیْکُمْ فَأقِیمُوا الصَلاةَ وَآتُوا الزَکاةَ وَأطیعُوا اللّهَ وَرَسُولَهُ واللّهُ خبیرٌ بِما تَعْمَلُونَ(المجادلة / ۱۳).

تقریباً همه آقایان قبول دارند که آیه اول دلالت دارد بر وجوب تقدیم صدقه قبل از ملاقات با پیامبر و آیه دوم وجوب تقدیم صدقه را برداشته است و حال بحث اینجاست که آیا جواز یا رجحان آن هنوز باقی است یا نه؟

آیه دیگری هم که همه قبول کرده اند نسخ آنرا آیه «طلاق» است. که اگر زنی طلاق می گرفت باید یک سال خانه پدرش می ماند و ازدواج نمی کرد که در شریعت اسلامی این تبدیل شد به«سه طهر» که حدود چهار ماه و ده روز می شد.

می گویند این دو مورد را همه نسخ آنرا قبول کرده اند و آیات دیگری هم هست که نسخ آن اختلافی است.

بحث سر این است که دلالت بر جواز یا رجحان آن آیه اول یعنی آیه وجوب باقی هست یا نه؟

عده از آقایان میگویند جواز بلکه رجحان هم باقی است و منشأاین قول،همان است که در بحث تقسیمات واجب رسیدگی کردیم که ماهیت احکام تکلیفیه مرکب هست یا نه؟

قدماء، کسانی که حیث فقاهتی آنها قوی تر بود مانند مرحوم شیخ در کتب فقهی و صاحب معالم در کتب اصولی فضای آنها بیشتر فضای ترکیب بود.

این آقایان می گویند که وجوب چون ماهیت مرکبه است وقتی وجوب نسخ می وشد فصل آن یعنی لزوم نسخ می شود اما جواز آن که رجحان است یا جنس الجنس(التبه تعابیر برای ماست) آن که جواز بالمعنی الأعم است باقی می ماند و منشأ این نظام فکری این است که احکام تکلیفی را مرکب می دیده اند.

منتهی قبلا هم بحث کرده ایم که احکام تکلیفیه هم بسیط است نه مرکب.

چون بحث رفته بود روی انشاءالبعث، که این انشاء البعث تشکیک دارد که یا شدید است که وجوب آز آن فهمیده می وشد یا ضعیف است که اگر دلالت بر ترخیص داشته باشیم از آن استحباب می فهمیم و اگر دلالت بر ترخیص هم نداشته باشیم از همین انشاء البعث هم مجبوریم معامله وجوب کنیم چون در دایره مولویت و عبودیت است و دلالت بر ترخیص هم نداریم از همه انشاء البعث ها وجوب می فهمیم.

پس گفتیم که انشاء البعث تشکیک است و در تشکیک دیگر جنس و فصل و ترکیب و ... مطرح نیست . در تشکیک مابه الإمتیاز عین ما به الإشتراک است و ما به الإشتراک عین ما به الأمتیاز است. مثلا(با تسامح) نور که جزء ندارد و یک ماهیت بسیط است یا شدید است یا ضعیف که شدت آن نور است و ضعف آن هم نور است، مابه الإشتراک آن نور است و ما به الأمتیاز آن هم نور است.

ما به الإتیاز این نور شدید از نور ضعیف همین نور است.

علت اینکه گفتیم تسامح به خاطر این بود که این مثال نور را در فیزیک قدیم قبول داشتند که بیسط است اما در فیزیک جدید قبول ندارند که نور بسیط است بلکه می گویند مرکب است.

اما در تشکیک وجود و نفس این قطعی است که ترکیب نداریم و ما به الاشتراک عین ما به الإمتیاز است.

انشاء یک نوع اراده است که این اراده تشکیک دارد که ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آن اراده است و وقتی بحث می رود روی اراده، می گویند احکام تکلیفیه بیسط هستند ووقتی وجوب می رود کل آن اراده از بین می رود و ما از دلیل منسوخ،انشاء البعث می فهمیدیم و وقتی دلیل ناسخ، انشاء البعث را از بین برد دیگر چیزی نمی ماند که دلالت بر رحجان کند یا نه.

یعنی تنها چیزی که دلیل اول به ما م یداد بعث بود که دلیل دوم، بعث را از ما گرفت.

پس با این بیان باید ببینیم که منسوخ اقتضای چه چیزی را دارد که ممکن است کلاً این فعل حرام شود. و ممکن است مستحب شود یا ... اما ما دلیلی ندرایم بکله به دلیل مستقل دیگری نیاز داریم که اگر دلیل هم نداشته باشیم می رویم سراغ اصول عملیه.

نکته: برخی از آقایان گفتند این نسخ فقط همین دو مورد است چرا در اصول از آن بحث می کنید که ملاک مسأله اصولی که برخی کثرت دوران در فقه را گفتند این در این بحث نیست. بلکه ما فقط دو دلیل قطعی داریم که نسخ صورت گرفته است.

ما میخواهیم به این آقایان بگوییم که بحث شما درست نیست بکله بحث نسخ در مورد آیات قرآن یا فقط تشریع الیهی که نیست بلکه این ملاکی که در نسخ مجازی دادیم در همه احکام شرعی ما ممکن است تطبیق شود. با همان سیستمی که توضیح دادیم.

ما با اقتضاء شروع کردیم و ریشه بحث نسخ را در اقتضاءبردیم،و اینکه قیودی که در مصلحت و مفسده واقعی تأثییر دارند متغیرند که این ملاک ممکن است خیلی جاها باشد، حتی اگر شما شارع را هم خداوند بگیرید که باید ببینیم احکام الهی چقدر قیود در آن تأثیر دارد که با از بین رفتن این قیود یا جا به جا شدن این قیود احکام عوض می شوند. شما اسم نسخ مجازی را نسخ گذاشتید و چون با آن نسخ حقیقی خلط می وشد لذا می ترسند که تا آخر ملتزم باشند.

یک بحث مهیم در اصول به خصوص در مبانی امام داریم که امام حیلی تأکید داشتند که مکان و فزمان در احکام و در فقه خیلی تأثیر دارد. و دخالت زمان و مکان در فقه با این سیستمی که ما توضیح دادیم در نسخ مطرح است یعنی امام می خواهند بگویند آن قیودی که در مصلحت و مقام اقتضاء تأثییر در احکام دارند این قیود تغییر می کند و چون قیود متغیر است احکام نیز متغیر است به تغیر شرائط و ...

مانمی گوییم احکام تغییر می کنند بلکه احکام ثابتند و ملاکات اینها هم ثابت اند و تغییر در مسائل است به تبع تغییر در موضوعات. و آ» موضوع حکم است که تغییر می کند نه حکم. و اگر موضوع ثابت باشد حکم هم هیچ گاه تغییر نمی کند.

همه این بحثها می روند در نسخ که اگر به این نکته توجه داشته باشیم خیلی وسیع تر از این باید این بحث مطرح شود. به خصوص اگر بحث ولایت فقیه را هم در مقام تشریع مطرح کردیم. که ممکن است در آنجا نسخ حقیقی هم داشته باشیم. حتی ممکن است عرف و عقلا و ... را هم این بحثها را داشته باشیم.

بر فرض اینکه این بحثها را هم کنار بگذاریم یعنی تشریع ولایت فقیه را قبول نکنیم و تغییر موضوعات را هم کنار بگذاریم، باز بحث نسخ، بحث مهمی است از این جهت که باید نسخ شریعت های گذشته را هم رسیدگی کنیم، مثلا اگر به خود زمان پیامبر برویم و شارع را هم یا

خدا یا پیامبر بدانیم بالأخره نسخ مسیحیت چگونه است؟ با آمدن اسلام کل مسیحیت یک جا نسخ شد؟ یا با آمدن اسلام شریعت مسیحیت هم بود و شریعت حضرت ابراهیم هم بود که بعداً مثلا نسخ شده باشد یا حتی ممکن است برخی از آنها هنوز هم نسخ نشده باشد.

این باعث می شود که بحث نسخ هم درکلام و هم در فقه خیلی اهمیت دار شود.

نکته: متأسفانه در مقام ثبوت و اثبات،آقایان خلط کرده اند یعنی آقایان که توضیح می دهند بحث را برده اند در مقام اثبات و دلالت در حالی که بحث ما یک پله قبل از آ» بود یعنی وقتی ما گفتیم که احکام تکلیفیه را بسیط می گیریم بحث اصلا سر دلالت نیست بلکه بحث سر امکان است که وقتی یک امر بسیطی نسخ می وشد دیگر چیزی ندارد که بخواهد باقی بماند حال ما چه دلالت داشته باشیم یا نداشته باشیم و حد وسط مقام ثبوت را خراب می کند. و به تبع مقام ثبوت مقام اثبات هم خراب می شود. اما عنوان بحث اینها «هل یدلّ دلیل الناسخ علی الجواز او الرجحان؟» که آقای سبحانی این فقره را تصحیح کرده اند و گفته اند: »إذا نسخ الوجوب فهل یبقی الجواز أو لا؟» که این تعبیر درستی است که بحث سر دلالت نرفته است بلکه بحث سر بقاء ثبوتی جواز رجحان است.

نکته: احکام تکلیفی،حقیقی است یا اعتباری؟ پس چرا در مورد اراده بحث می کنید و تشکیک اراده را مطرح می کنید؟ ما گفتیم احکام تکلیفیه اعتباری اند اما وقتی می گوییم بسیط اند با بعث و اراده شارع بحث م یکنیم و اراده بسیط است اما احکام تکلیفی اعتباری اند؟ که اینجا باید این بحث مطرح شود که در اعتباریات بساطت و ترکیب مطرح است؟ بساطت و ترکیب صفات وجود است و اینها صفات حقیقی وجود حقیقی هستند و در وجودات اعتباری بسیط و ترکب داریم یا نه؟ که باید به بحث صحیح و اعم بر گردیم که در آنجا مرتب می گفتیم مرکب اعتباری و قیود مصلحت و مفسده را آنجا توضیح می دادیم.

پس اول باید ببینیم که بساطت و ترکیب در اعتباریات داریم یا نه؟ و بعد اینجا این بحثها را رسیدگی کنیم.

آقایان متأسفانه با همین توضیح می گویند که احکام تکلیفیه بسیط است اما بعد می روند سر بعث و اراده که اینها حقیقی اند که باید ببینیم اینجا خلط می شود یا نه؟ که مفصل باید بحث کرد.

جلسه ۲۰ / ۱۱ / ۸۹

امر به امر به شیء امر به آن شیء؟

این بحث هم از فقه وارد اصول شده است که در فقه مواردی را پثیدا کرده اند که مولا امر به امر کرده است درا اصول این بحث شده است که باید ببینیم که امر به امر آیا امر به همان شیء هم محسوب می وشد یا نه؟ مثلا مولا امر می کند به کسی که شما به فلانی از طرف من امر کن که فلان کار را انجام بدهد. حال باید ببینیم که برای فرد دوم آن شیء واجب می شود یا نۀ؟

که در اینجا دو بحث داریم که یکی این طور است که شخص اول برود به عنوان خبر بگوید مولا گفت این کار را انجام بده. در این جا بحثی نیست یعنی انشآءبعث مولا برای این شخص احراز می وشد و در دائره مولویت و عبودیت حکم به وجوب می کند و کأنّ آن واسطه به منزله یک خبر واحجد است که اگر مثلا ثقه باشد یا عادل باشد (بستگی دارد که حد وسط شما چه باشد) عبد اول در اینجا به عنوان یک مخبر است نه آمر که این مورد از بحث ما خارج است و بحث ما در جایی است که این عبد دوم امر کند. مولایی امر می کند به عبدش که شما برو امر کن که فلانی، فلان کار را انجام د هد.

از این جهت که این فرد واسطه مولا است به نظر می آید که باید وجوب فهمیده شود اما از این جهت که عبد اول آمر مستقل محسوب می شود چون آمر، فرض استقلالش می آید در این جا به نظر می آید که مولا که امر نکرده است بکله فرد اول امر کرده است.

در اصول از این بحث شد که این عبد اول مستقیماً از پیش خودش امر می کند یا اینکه امر شارع را فقط ابلاغ می کند اما در قالب انشاء ابلاغ م یکند یعنی از جانب خودش امر می کند که باید ببینیم این عبد اول تبلیغ و بیان امر مولا را می کند یا خودش بیان مستقل دارد .

اگر بخواهیم با همان سازمان اصولی که در بحثهای اخیر آنر ا تکرار می کنیم باید ببینیم که مصلحت مولا رفته روی امر این بنده اول و مولا ناظر به آن فعل خارجی نیست که مهم امر اول است مثلا فرض کنید یک پدری که ارباب است می خواهد پسرش امر و نهی یاد

بگیرید لذا پسرش را امر می کند که برو به اینها امر کن در اینجا اصلا مهم نیست که این چه امری می کند و آنها امر را انجام می دهند یا نه؟ و ... و چیزی که اینجا مهم است که پسر امر کردن را یاد بگیرد.

پس یک تصویر این است که مصلحت رفته است روی امر این فرد اول و کاری نداریم که این فعل انجام می شود یا نه.

پس باید این را احراز کنیم که مصلحت رفته است روی امر آمر فقط یا اینکه مصلحت رفته است روی انجام دادن فعل توسط عبد دوم و این فرد فقط به عنوان واسطه به او امر شده است.

در این بحث آقای سبحانی می فرمایند که در محاورات عرفیه، این امر وسط را عرف واسطه تلقی می کند ووقتی مولا یک عبدی را می گوید فلان امر را به فلانی برسان محاورات عرفی این را واسطه تلقی می کند یعنی مصلحت و مفسده را این طور تشخیص می دهند که رفته روی فعل خارجی.

بعد هم که ثمره این بحث را مطرح می کنند.

چون موارد آن کم است ثمره آنرا در همان موارد کم مطرح می کنند:

در فقه یک بحثی درایم به عنوان امر به امر به صلاۀ که مولا به پدر امر کرده است به فرزندان که ما اهل بین فرزندانمان را در ۵ سالگی امر می کنیم و شما در ۷ سالگی امر کنید که اگر نخواندند در ۹ سالگی آنرا را بزنید.

اینجا اگر گفتیم که مصلحت رفته روی فعل این بچه ها ثمره ای که برای این بحث پیدا می شود نماز بچه ها وجه شرعی پیدا می کند البته نه به این معنا که واجب می وشد چون از آن طرف بلوغ هم شرط شده است. و مرادمان این است که وجه شرعی پیدا می کند که ثواب دارد و تمرین محض نیست بلکه این واقعاً نماز می خواند که در بحث های نماز جماعت هم ممکن است کسی بگوید ثمره دراد که اگر فاصله با چند بچه بیفتد اگر یقین کنیم که نمازشان درست است این شرعی می وشد. اما اگر گفتیم که فقط این امر پدر مهم بود و ملاک مصلحت و نکته تربیتی رفته است فقط روی این امر پدر و اینکه بچه احساس کند که پدر دراد امر به او م یکند.

ثمره دیگری که در اینجا مطرح کرده اند سر بیع مطرح کرده اند که ما در فقه یک بیعی به نام بیع فضولی داریم.

بیع فضولی این است که: یک کسی بدون اذن مالک کالای مالک را خرید و فروش می کند در اینجا اگر ما گفتیم که بیع درست است همه گفته اند که لازم نیست یعنی این بیع را اگر مالک اجازه ندهد بیع کلاً فسخ می شود اما اگر اجازه داد بیع که درست بود لازم می شود. یعنی برخی از آقایان در صحت آ» بحثی ندارند و می گویند با اجازه مالک می وشد لازم.

خوب حال در اینجا چه تأثیری دراد؟

اگر ما گفتیم که این فرد اول یعنی مولای ما امر کرد به یک عبدی و گفت برو به فلانی امر کن که فلان کالای ما را بفروشد اگر در اینجا فرد اول یادش رفت و به هر دلیلی امر نکند و این عبد دوم به یک طریقی علم پیدا کند که نظر مولا این است که فلان کالا فروخته شود و این عبد دوم برود این را بفروشد در اینجا می گویند این فضولی نیست. یعنی از همان لحظه اول لازم است.

اما اگر گفتند که ما امر به امر به شیء امر بذلک الفعل تلقی نکرده ایم در اینجا اذنی صادر نشده است بلکه امر روی خود انجام فعل نرفته است در اینجا اگر بفروشد بیع فضولی تلقی می شود و بعد باید بیایند و اذن بگیرند.

نکته: اگر به نقش انبیاء و ائمه علیهم السلام توجه شود شاید ماهیت بحث عوض شود. که ربط مستقیم دراد به «من الشارع». که اگر در این فضا بزرگواران شارع را خداوند می دانند باید ببینیم که انبیاءو اولیاء از پیش خودشان چگونه امر می کنند یعنی ایا می وشد از موارد امر به امر به شیء یا نه؟

که اگر این لحاظ شود ماهیت بحثب عوض می شود که تأثیر مستقیم دارد به «من الشارع».

امر به شیء بعد از امر به آن:

بحث دیگری هم که مطرح می کنند « امر به شیء بعد از امر به آن» است.

در اینجا آقایان مواردی را دیده اند که شارع به یک چیز دوبار امر کرده است. آقایان در این بحث یک پیش فرضی در ذهنشان بوده است که «به شیء واحد من جمیع الجهات(من جمیع الجهات بار فلسفی ندارد)» دوبار امر کردن لغو است. که یک عده می گفتند محال است و یک عده دیگر که در فضای اعتباریات بوده اند نمی گفتند محال است بلکه می گفتند لغو است. با این پیش فرض باید ببینیم چه می شود.

در این جا مرحوم مظفر مقداری بهتر بحث کرده است:

اینجا مرحوم مظفر می فرمایند که ما دراینجا چند تقسیم ثنائی درایم.

امر دوم قبل از عمل به امر آمده است یا بعد از عمل به آن؟(البته عبارات آقای سبحانی هم به این اشاره دارد)

اگر بعد از عمل به امر اول آمده باشد در اینجا شکی نیست که امر دوم امر مستقل است و ربطی به امر اول ندارد و ما وحدت مطلوب نداریم(با پیش فرضی که گفتیم) لذا از بحث ما بیرون است چون بعد از امتثال امر اول یک امر مستقلی شده است و ما یقین می کنیم که شارع در اینجا دو مطلوب دارد و ما یقین می کنیم که مولا دو مطلوب دراد که یکی را امثال کرده ایم و دیگری را هم باید امتثال کنیم. لذا آقایان میگویند در این مورد قطعاً امر مولا «تأسیسی» است و امتثال آ» لازم است.

اما اگر قبل از امتثال امر اول آمده باشد در اینجا موارد متعددمی شود یک مورد این است که امر دوم مانند امر اول باشد که در اینجا همه آقایان گفته اند این تأکید است. چون دو امر به شیء واحد است و امر به شیءواحد هم یا محال است یا قبیح است لذا گفته اند که امر دوم امر واقعی نیست و نهایت اینکه بگوییم امر دوم مفید تأکید است آن هم تأکید در امر نیست بلکه تأکید در مأمور است. تأکید در این است که مثلا«صلاۀ» چیز خوبی است. چون با همان امر اول یا اینکه صلاۀ حاصل می وشد یا نمی شود که اگر نشود شما ده مرتبه هم بگویید باز این فرد امتثال نمی کند و نهایت این است که اوامر متعدد ناظر به تأکید این ماهیت مطلوب است که مثلا صلاۀ چیز خوبی است.

پس اگر واقعاً امر اول و دوم، واحد باشند و به یک شکل باشند گفتیم که تأکید است. اما اگر این دو امر به یک شکل نباشند مثلا امر اول مقیّد به یک چیز است و امر دوم مقید به چیزی دیگر است. یا اینکه یک امر مطلق است و یک امر مقید، خلاصه اینکه به یک شکل نیست. در این بحث هم می گویند که شکی نداریم که وحدت مطلوب و وحدت مأمور به نداریم

و در اینجا که هر کدام مقید به قیدی باشد هم گفته اند که تأسیسی می شود. و هر کدام نیاز به امتثال جدیدی دارند.

اما آنجایی که یکی مطلق است و دیگری مقیّد است و قبل از امتثال هم هست. در اینجا آقایان می گویند که ما این مقید را دلیل اظهر قرار می دهیم و ظهور مطلق را حمل می کنیم بر این اظهر. و به اصطلاح می گویند حمل المطلق علی المقیّد. که در این جا باز می وشد وحدت مطلوب یعنی جمع می کنند بین مطلق و مقید که تفصیل آنرا در مطلق و مقید می گوییم.

الفصل الثامن: نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أو لا ؟

قبلا توضیح دادیم که آقایان بحث را این طور مطرح نکرده اند بلکه بحث را برده اند روی دلالت اما ایشان بهتر بحث را مطرح کرده اند یعنی اول ناظر به بحث ثبوتی بوده اند که اگر واجب نسخ شود آیا می تواند جوازش باقی بماند آیا امکان دارد یا نه؟ و بعد برویم سراغ دلالت ادله که ببینیم روایات چگونه است.

ولنقدم مثالاً من الكتاب العزيز.

فرض اللّه سبحانه على المؤمنين ـ إذا أرادوا النجوى مع النبى ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ ـ تقديم صدقة قال سبحانه:

يا أيّها الذينَ آمَنُوا إذا نَاجَيتُمُ الرسولَ فَقَدّمُوا بَينَ يَدَى نجواكُم صَدَقَةً ذلكَ خَيْرٌ لَكُمْ وأطهر فإن لَمْ تَجِدُوا فَـإنّ اللّـهَ غَفُـورٌ رَحـيم (المجادلـة /١٢).

فلمّا نزلت الآية كفّ كثير من الناس عن النجوى، بل كفّوا عن المسألة، فلم يناجه أحد إلاّ على بن أبى طالب ـ عليه السّلام ـ (١)، ثم نسـخت الآية بما بعدها، وقال سبحانه:

ءأشفَقْتُمْ أنْ تُقَدّمُوا بَينَ يَدَى نَجْواكُمْ صَدَقات فَإذ لَمْ تَفْعَلُوا وَتابَ اللّهُ عَلَيْكُمْ فَأقِيمُوا الصَلاةَ وَآتُوا الزَكاةَ وَأطيعُوا اللّهَ وَرَسُـولَهُ واللّـهُ خبيـرٌ بِمـا تَعْمَلُونَ(المجادلة / ١٣).

فوقع الكلام فى بقاء جواز تقديم الصدقة إذا ناجى أحد مع الرسول ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ فهناک قولان:

الأوّل: ما اختاره العلاّمة فى «التهذيب» من الدلالة على بقاء الجواز.

مراد از علامه، علامه حلّی است هم در فقه و هم در اصول و هم در فلسفه وقتی علامه مطلق می گویند مراد علامه حلی است.

الثانى: عدم الدلالة على الجواز، بل يرجع إلى الحكم الذى كان قبل الأمر. وهو خيرة صاحب المعالم.

صاحب معالم تقریباً مرز بین متقدمین و متأخرین است و حاشیه‌ی سلطان العلماء که به معالم خورده است ریشه های تدوین اصـول جدیـد توسط شیخ است. لذا از این جهت ارزش دارد.

استدل للقول الأوّل بأنّ المنسوخ لما دلّ على الوجوب، أعنى قوله: فَقَدّمُوا بَينَ يَدَى نجواكُم صَدَقَةً فقد دلّ على أُمور ثلاثة:

١. كون تقديم الصدقة جائزاً.

٢. كونه أمراً راجحاً.

٣. كونه أمراً لازماً.

و القدر المتيقّن من دليل الناسخ هو رفع خصوص الإلزام، وأمّا ما عداه كالجواز وكالرجحان فيؤخذ من دليل المنسوخ، نظيره مـا إذا دل دليـل على وجوب شىء و دلّ دليل آخر على عدم وجوبه، كما إذا ورد أكرم زيداً وورد أيضاً لابأس بترک إكرامه فيحكم بأظهرية الدليل الثـانى علـى الأوّل وعلى بقاء الجواز والرجحان.

يلاحظ عليه: أنّه ليس للأمر إلاّ ظهور واحد وهو البعث نحو المأمور به، وأمّا الوجوب فإنّما يستفاد من أمر آخر، وهو كون البعث تمام الموضـوع لوجوب الطاعة والالتزام بالعمل عند العقلاء،

این عبارت، بسیار ناب است در اینجا که می گویند انشاء البعث، تمام الموضوع حکم عقلاست.که این می شود عقل عملی خودمان.

فإذا دلّ الناسخ على أنّ المولى رفع اليد عن بعثه، فقد دلّ على رفع اليد عن مدلول المنسوخ فلا معنى للالتزام ببقـاء الجـواز أو الرجحـان إذ ليس له إلاّ ظهور واحد، لا ظهورات متعدّدة حتى يترک المنسوخ (اللزوم) ويؤخذ بالباقى (الجواز والرجحان).

وبعبارة أُخرى: الجواز والرجحان من لوازم البعث إلى الفعل، فإذا نسخ الملزوم فلا وجه لبقاء اللازم.

یعنی میخواهد بگوید که شما تحلیل ذهنی خودتان را مطرح می کنید که هیچ کدام عرفی نیست.

برای تأیید این فرمایش اخیر ایشان هم این نکته را اضافه کنیم که: همین که ترکّب ها فرق می کند و انواع و اقسام ترکّب هـا را در وجـوب مطرح می کنند،قبلا گفتیم که یک منع از ترکی هست و یک امری، یعنی در تحلیل وجوب می گفتند طلب الشیءو منع از تـرک. در اینجـا تحلیل م یکند به جواز و روجحان و الزام و یک نفر دیگر ممکن است به یک صورت دیگر تحلیل کند. این که تحلیل های متفاوتی می کنند نشان می دهد که تحلیل ها فقط ذهنی است و هیچ کدام درست نیست.

آقایان در تحلیل این ها رفته اند روی سر «بعث» در حالی که بعث، محل بحث نبود در حالی که بحث در مورد وجوب بود. که یک امر اعتباری است و اینها بحجث را برده اند سر تشکیلک اراده مولا که قبلا توضیح دادیم که این اراده یا قوی است یا ضعیف. و ما گفتیم که این محل بحث ما نیست بلکه بحث درمورد وجوب است که اعتباری است که باید ببینیم بساطت و ترکیب اینجا بحث می شود یا نه؟

جلسه ۲۱ / ۱۱ / ۸۹

الفصل التاسع: الأمر بالأمربفعل، أمر بذلک الفعل

إذا أمر المولی فرداً لیأمر فرداً آخر بفعل،

تعبیر«فرد» که اینجا به کار می برند یک تعبیر کاملاً عامی است یعنی می خواهیم بگوییم که یکی از بحثهایی که اینجا باید مطرح شود بحث نصب است که آیا امر اول مولا دومی را نصب می کند به عنوان ولی. مثال پسر و پدر که مثال می زنند پدر ولی است و در مورد ولایت فقیه،او ولی است که باید ببینیم که فقط در جایی که او نصب شده است امر شده است یا نه؟ که این «فرد» کلی است. که در اینجا مفصل بحث امر به معروف و نهی از منکر پیش می آید. اگر به این نکات توجه شود از بحثهای نظام ساز اصول است و در فقه هم خیلی تأثیر دارد.

اگر نصبِ الهی دانستیم آیا می تواند امر به امر به شیء آیا می تواند امر به آن شیء نباشد؟

آقای سبحانی دو خط بعد تعبیر «اولیاء» را به کار می برد.

فهل الأمر الصادر من المولی أمر بذلک الفعل أیضاً أو لا؟ ولإیضاح الحال نذکر مثالاً:

إنّ الشارع أمر الأولیاء لیأمروا صبیانهم بالصلاة، فعن أبی عبد اللّه ـ علیه السّلام ـ بسند صحیح عن أبیه ـ علیه السّلام ـ

صحیح: ملاک در صحت حدیث چیست؟ همه آنها ثقه باشند می شود صحیحهٔ (که آنرا به نام آن فرد آخری که حدیث را به امام منسوب می کند نسبت می دهند لذا می گویند صحیحهٔ فلان) و اگر همه آنها عادل باشند حدیث می شود «حسن». این در صورتی است که همه آنها وجود داشته باشند اما اگر یکی قطع شده باشد می شود «مرسله». اگر اسم امام را به کار نبرده باشند (که گاهی به خاطر تقیه می گفتند«عنه»یا ... که به اینها هم می گویند«مضمرهٔ». که اصل قائل قول معلوم نیست که اگر سلسله سند همه شیعه باشند می توان تشخیص داد که امام چه کسی بوده است از زمان اولین راوی تشخیص می دهند.

قال: «إنّا نأمر صبیاننا بالصلاة إذا کانوا بین خمس سنین، فمروا صبیانکم بالصلاة إذا کانوا بین سبع» ففی هذا الحدیث أمر الإمام الأولیاء بأمر صبیانهم بالصلاة.

فعندئذ یقع الکلام فی أنّ أمر الإمام یتحدّد بالأمر بالأولیاء، أو یتجاوز عنه إلی الأمر بالصلاة أیضاً.

فمحصّل الکلام: أنّه لا شک إنّ الصبیان مأمورون بإقامة الصلاة إنّما الکلام فی أنّهم مأمورون من جانب الأولیاء فقط، أو هم مأمورون من جانب الشارع أیضاً.

از آن طرف «امری» که به بچه ها شده است مثلا گفته اند«فللوالدین احسانا». اینها را که با هم جمع کنیم خیلی در بحث تأثیر دارد.

وتظهر الثمرة فی مجالین:

الأوّل: شرعیة عبادات الصبیان، فلو کان الأمر بالأمر، أمراً بذلک الفعل تکون عبادات الصبیان شرعیة، و الّا تکون تمرینیّة.

الثانی: صحّة البیع ولزومه فیما إذا أمر الوالد ولده الأکبر بأن یأمر ولده الأصغر ببیع متاعه، فنسی الواسطة إبلاغ أمر الوالد واطّلع الأصغر من طریق آخر علی أمر الوالد فباع المبیع.

البته در بیع فضولی معمولا کسی در صحت آن اشکالی ندارد بلکه بحث در مورد «لزوم» آن است که اگر آقای سبحانی تعبیر «لـزوم البیـع» را به تنهایی به کار می بردند بهتر بود.

فإن قلنا بأنّ الأمر بالأمر بفعل، أمر بنفس ذلک الفعل یکون بیعه صحیحاً ولازماً، وإن قلنا بخلافه یکون بیعه فضولیاً غیر لازم.

در اینجا مفصل بحث پیش می آید که آیا ما می توانیم در بیع فضولی یک اعتبار ناقص داشته باشیم؟ اینجا بیع صحیح است امـا لـزوم نمـی آورد. حال این چه بیعی است که لزوم نمی آورد که باید این بحث را کنیم که آیا اعتباری می تواند ناقص باشد یا اینکـه اینجـا یـک اعتبـار نیتس بکله دو اعتبار است.

الظاهر أنّ الأمر بالأمر بالفعل أمر بذلک أیضاً، لأنّ المتبادر فی هذه الموارد تعلّق غرض المولی بنفس الفعل وکـان أمـر المـأمور الأوّل، طریقـاً للوصول إلی نفس الفعل من دون دخالة لأمر المأمور الأوّل.

یعنی آمر دوم از جانب خودش امر می کند می گوییم بعث ندارد و اشکالی ندارد اما بحث اینجاست که آمر اول از ناحیه شارع امر مـی کنـد که اینجا این دو ظهور در گیر می شوند.

الفصل العاشر: الأمر بالشیء بعد الأمر به

هل الأمر بالشیء بعد الأمر به ظاهر فی التأکید أو التأسیس، فمثلاً إذا أمر المولی بشیء ثم أمر به قبل امتثال الأمر الأوّل فهل هـو ظـاهر فـی التأکید، أو ظاهر فی التأسیس؟

ایشان تعبیر «قبل الإمتثال»را که آورده اند میخواهند بگویند که «بعد الامتثال» از محل بحث بیرون است اما میخواهیم بگـوییم کـه «بعـد الامتثال» از محل بحث بیرون نیست اما چون بعد از امتثال است قرینه ای داریم که امر دوم تأکید نیست بلکه تأسیس است لذا گفتـیم کـه عبارات مظفر دقیق است.

للمسألة صور:

أ . إذا قُیِّدَ متعلّق الأمر الثانی بشیء یدل علی التعدّد والکثرة کما إذا قال: صلِّ، ثم قال: صلِّ صلاة أُخری.

ب . إذا ذُکِرَ لکل حکم سبب خاص، کما إذا قال: إن ظاهرت فاعتق رقبة، وإن قتلت نفساً خطأ فاعتق رقبة.

که ما مورد را این را با تقیید توضیح دادیم.

این جا یک بحثی پیش می آید که حال که دو سبب داریم و ما قطعاً دو امتثال می فهمیم حال در مقام امتثال مـی تـوان هـر دو را امتثـال کرد. یعنی می دانم که دو امتثال را مولا از من خواسته است که این نیاز به بحث از تداخل مسببات دارد کـه ابتـدا بایـد از تـداخل اسـباب بحث کنیم و بر فرض اینکه تداخل اسباب درست نشد،می رویم سراغ تداخل مسببات. مثل غسل جنابت که با یک غسل همه غسـل هـا بـر طرف می شود. البته این ها دلیل خاص دارد.

ج . أن یذکر السبب لواحد من الحکمین دون الآخر، کما إذا قال: توضأ، ثم قال: إذا بلت فتوضأ.

د . أن یکون الحکم خالیاً عن ذکر السبب فی کلا الأمرین.

لا إشکال انّ الأمر فی الصورة الأُولی للتأسیس لا للتأکید أوّلاً، ولا یجوز التداخل (أی امتثال کلا الواجبین بفرد واحـد) ثانیـاً لأن الأمـر الثـانی صریح فی التعدّد .

وأمّا الصورة الثانیة، فهی کالصورة الأُولی ظاهرة فی تأسیس إیجاب، وراء إیجاب آخر.

نعم يقع الكلام فی إمكان التداخل بأن يمتثل كلا الوجوبين المتعدّدين بعتق رقبة واحدة وعدمه، وسيأتی الكلام فيه عند البحث عن تداخل المسببات فی باب المفاهيم، فيختص محل البحث بالصورتين الأخيرتين.

اینجا این سؤآل را از آقای سبحانی می پرسیم که «محل بحث»مراد جیست؟ یعنی بحث اصولی فقط همین دو تاست، پس دو مورد قبل چه می شود؟ ظاهراً این است که میخواهند بگویند محل اختلاف این دو تاست و دو مورد اول را همه قبول دارند، این در حالی است که همه هم آن دو مورد را قبول ندارند.

ولعل القول بالإجمال وعدم ظهور الكلام فی واحد من التأكيد و التأسيس أولی، لأنّ الهيئتين تدلاّن على تعدّد البعث وهو أعم من التأكيد والتأسيس.وما يقال من انّ التأسيس أولی من التأكيد، لا يثبت به الظهور العرفی.

ایشان تعریض می زنند به برخی که می گویند تأسیس، اولی از تأکید است در اینجا حد وسط های مختلفی را بیان کرده اند که یکی از حد وسطهایی که ظاهراً از بقیه عرفی تر است این است که اینها گفته اند که اصل در القاء کلام این است که تأسیسی باشد.

نواهی:

ماده و صیغه:

اقتضاءنهی للفساد

جلسه ۱ / ۱۲ / ۸۹

بحث بعدی که آقای سبحانی مطرح می کنند «اقتضای نهی للفساد» است.

باز این بحث از مواجهه فقی وارد اصول شده است یعنی برخی جاها آقایان دیدند که نهی برخی جاها به چیزی خورده است که به آن امر شده است.

با آن پیش فرضهایی که در اجتماع امر و نهی خواندیم خیلی به ما کمک می کند.

اولین بحثی که باید مدّنظر باشد این است که «اقتضای نهی للفساد» چه ارتباطی با اجتماع امر و نهی دارد؟ آیا واقعاً مترتب بر هم هستند یا نه؟ (بحث مقدمات نیست و این قطعی است که مقدمات اجتماع امر و نهی در «اقتضای نهی للفساد» دخالت دارد. بلکه مقدمات واحدند و همان مقدمات هستند) بلکه بحث سر این است که نظریه ما در اجتماع امر و نهی یعنی چه جوازی شویم یا نشویم اجتماع مأموری را تصویر کنیم یا نکنیم ایا در «اقتضاء نهی للفساد» تأثیر دارد یا نه؟ اگر هم ت أثیر دراد چقدر؟ این ترتبی که اصولیین مطرح کرده اند درست است یا نه؟ یعنی با این ترتب دنبال مطلبی بوده اند یا اتفاقی این دو بحث پشت سر هم آمده است؟

بر یانکه تحریر محل نزاع شود باید کلماتی را که در عنوان آمده است را معنا کنیم.

معنای «اقتضا» را در بحث ضد معنا کردیم که گفتیم آنجا در بحث اینکه آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدش هست یا نه این اقتضایی که در اینجا مطحر می کنیم هم همان اقتضاء است. که در آنجا معمولا آقایان فضای دلالت را تصویر می کردند و اقتضاء را دلالت معنا می کردند هر چند آقای سبحانی دلالت را غیر از دلالت می دانستند.

«نهی»را قبلا خواندیم که انشاء زجر مولا بود.

«فساد» را در بحث صحیح و اعم معنا کردیم که گفتیم صحت و فسادی که انجا معنا می کردیم گفتیم اولا تقابل آنها تقابل ملکه و عدم بود که گفتیم در جایی که صحت معنا می شود فساد هم معنا می شود که بعد هم صحت را معنا کردیم که چند معنا هم برای آن ذکر کرد یم.

یکی تام الاجزائ و الشرائط بودن بود. مطابقت و عدم مطابقت مأمور به با مأتی به.

اعاده و قضا لازم نداشته باشد.

در اینجا نیز صحت را همان طور معنا می کنند یعنی مطابقت مأتی به با مأمور به یعنی همان تام د الاجزائ والشرائط بود. که در مقابل این می شود فساد.

فساد یعنی اینکه مأمور به با مأتی به متفاوت باشد .

حال آقایان میخواهند بگویند که وقتی نهیی به یک چیزی تعقل گرفته است که به آن امر شده است. امر را از فساد در آوردیم. یعنی چون فساد عدم ملکه صحت بود و صحت یعنی اینکه مأتی به دشاته باشد و بعد بگوییم ک این مأتی به مطابق با مأمور به باشد. فساد یعنی اینکه مأتی به مطابق با مأمور به نیست لذا اقایان می ویند ما مواجه شدیم با نهیی که تعلق گرتفه است به چیزی که به آن امر شده است. حال بحث می کنند که آیا این مستلزم فساد هست یا نه؟

در بحث صحیح و اعم این را کار کردیم که احکام شرعی ما به دو دسته تقسیم می شوند لذا رساله ها را هم به معاملات و عبادات معنا می کردند.

گفتیم که این عبادات با عبادتی که در تعبدی و توصلی میخوانیم دو معناست.

تعبدی می گفتند در جزء ماهیت معتبره شرعی ما قصد قربت شرط شده است. و مقابل آن توصلی است که قصد قربت شرط نشده است. که گفتیم این یک اصطلاح است.

اصطلاح دیگری که برای عبادات داشتیم که همان ماهیت معتبره شرعی را می گوییم عبادت اما ماهیت معتبره عقلائی را می گوییم معاملات.

بعد گفتیم که رابطه عبادات و معاملات با تعبدی و توصلی، لا بشرط هست یعنی ما هم معاملات را می توانیم تقسیم کنیم به تعبدی و توصلی و هم می توانیم عبادات را تقسیم کنیم به تعبدی و توصلی.

منتها وقتی به فقه مراجعه می کنیم می بینیم که معامله ای که قصد قربت در آن شرط شده باشد نداریم یعنی اعتبارات عقلائی را دیدیم که هیچ جا قصد قربت شرط ندانسته اند و فقط عبادات را تقسیم می کنند به تعبدی و توصلی. (به این مقدمات بعداً نیاز داریم)

در مسأله«اقتضاء نهی للفساد» آقایان در دو مسأله بثح کرده اند و یک بحث در عبادات است و یک بارد هم در معاملات است.

عبادات:

اقایان میخواهند ببینیند که مشکل کار کجاست؟ یعنی کجای کار مسأله«اقتضاء نهی للفساد» مطرح می شود؟

آقایان در فضای عبادات گفته اند می خواهیم ببینیم آن چیزی که باعث می شود که بگوییم نهی مقتضی فساد است چیست؟یعنی روح ماجرا چیست؟

می گویند نهی آن انشاء زجر است که و این انشاء زجر هم به خاطر مبغوضیتی بود که مولا داشت و این مبغوضیت هم به دلیل مفسده واقعیه بود. که در این فضای نهی می گویند روح نهی به مبغوضیتی بر می گردد که مولا دارد و این مبغوضیتی که ما از نهی استفاده می کنیم ایا م یتواند با صحت مأمور به جمع شود یا نه؟ در مأموره به ما که قرار بود صحیح باشد در مقام امتثال و مأتی به مطابق با مأمور به باشد و مسقط اعاده و قضا باشد ایا این می تواند با مبغوضیتی که لاز نهی استفاده می شود جمع شود یعنی نهی سر جایش باشد و مأمور به هم مطابق با مأتی به هم باشد و مقتضی فساد نشو یا لانیکه هر جایی که مبغوضیت و نهی هست فساد می باشد.

اقایان در تصویر این روح ماجرا می گویند ما یک جا می توانیم موردی را پیدا کنیم که مبغوضیتت مولا می تواند مقتضی نهی از فساد باشد و آن در جایی است که ما در عبادات بیاییم قصد قربت را شرط کنیم یعنی در واقع در عبادات تعبدی که شرط قصد قربت در آن هست

این قصد قربت با مبغوضیتی که ما از نهی می فهمیم قابل جمع نیست. چون صحت مأمور به فرع بر قصد قربتی بود که با مبغوضیت قابل جمع نیست یعنی اگر ما نهیی داشته باشیم که از آن مبغوضیت فهمیده شود و این نهی بخورد به یک جزء یا کل مأمور به ما که در آن قصد قربت شرط شده است ما نمی توانیم در اینجا صحت را داشته باشیم لذا می گویند در اینجا نهی مقتضی فساد است.

پس در تعبدی که گفتیم قصد قربت هست این قصد قربت ما را گیر می اندازد یعنی نهی و مبغوضیت اشکالی ندارد بکه آن چیزی که مشکل ساز است همین قصد قربت است. یعنی قصد قربت با مبغوض بودن فعل یا جزء فعل سازگار نیست.

بعد هم گفتند که کدام نهی ها مبغوضیت را می رسانند؟

ظاهر اولیه بحث ها با همان سازمانی که گفتیم (نیه انشائ زجر است و انشاء زجر هم مبغوضیت را می رساند و مبغوضیت هم به خاطر مفاسد واقعیه است) با این سازمان همیشه نهی مبغوضیت را می رساند.

اما یکی از جاهایی که فقه آمده است به کمک اصول انیجا ست که برخی جاها ما نهی داریم که مبغوضیت را نمی رساند. یعنی مفسده نیست. لذا مبغوضیت هم نیست و نهیی هم که ما با آن کار می کردیم طبیعتاً نیست اما ما در فقه می بینیم که نهی داریم یعنی صیغه نهی داریم اما این مبغوضیت و مفسده نیست. (باید بینیم مفسده را چطور معنا می کنند)

آقایان می گویند برخی از جاها ما داریم برخی از نواهی به قلت ثواب دلالت دراند نه به بغض و مفسده. این را هم در رساله می گویند که وقتی به عبادتی نهی تعلق می گیرد و نهی آن واقعاً حرمت و کراهت مصطلح هم در نمی اید در اینجا آقایان می گویند نهی، حمل بر قلّت ثواب می شود مانند «لا صلاۀ لجار المسجد الا فی المسجد» این از نهی هم بالاتر است چون اخبار بداعی انشاء است. که این مشخص است که به خاطر کثرت ثواب در مسجد است که نهی به آن تعلق می گیرد که کسی که جار مسجد است باید در مسجد نماز بخواند. یعنی در اینجا در حقیقت از شدت مصلحت کم شده است. نه اینکه مفسده داشته باشد.

البته در اینجا یک پیش فرضی دارند که صحت نماز در غیر مسجد محل اشکال نیست. حال می گویند که نهی به آن خورده است لذا دلالت بر حرمت ندارد. و فقط دلالت بر این دراد که ثوابت آن کمتر است.

غیر از این نوع نهی ها، بقیه آنها همیشه با مبغوضیت همراه هستند.

لذا این مبغوضیتی با قصد قربتی که در عبادات شرط است قابل جمع نیست.

یعنی مأتی به ما مطابق با مأمور به ما در نمی آید لذا می شود فاسد چون قصد قربت جزء مأمور به شرعی اخذ شده است.

آقای سبحانی تا اینجا با فضای مشهور آمدند اما از اینجا به بعد وارد فضای خودشان می شوند که بحث دقیق تر می شود.

در نواهی گفتیم که نهی یک دالّ لفظی است. و ملاک سر این نهی نیست بلکه ملاک آن «مبغوضیت» شارع است و نهی یکی از این دوالّ است و ما از هر طریقی ان مبغوضیت را جمع کردیم این مبغوضیت با قصد قربت جمع نمی وشد. چون قابل جمع نیست لذا «امر» قابل امتثال نیست. که بگوییم مأتی به مطابق با مأمور به ما است. لذا نهی، خواه از صیغه نهی باشد میخواهد اخبار بداعی انشاء باشد یا این نهی از دلیل عقلی استفاده شود.

در بحث اجتماع امر و نهی می گفتیم هم امر و هم نهی در مقام فعلیت بودند اما در آخر بحث اگر ما قائل به امتناع می شدیم مجبور بودیم که یکی را از فعلیت می اندازیم اما جوازی می گفت که اینها تا آخر بر فعلیت خودشان باقی هستند این در حالی بود که اجتماع آمری را همه محال می دانستند.

حال که در بحث «اقتضاء نهی للفساد» کار می کنیم باید ببینیم که با امر و نهی چقدر کار می کنیم؟ ایا با امر و نهی در مقام انشاء کار می کنیم؟ ایا اجتماع آنجا هست؟ یا اینکه با امر و نهی مقام فعلیت کار می کنیم؟ اصلا در اینجا اجتماع هست؟

مثال روشنی که برای «اقتضاء نهی للفساد» است مثال حائض است که که وقتی ما «صل» را درایم اما در شرائط حائض گفته اند که «دع الصلاة فی ایام اقرائک» که این نهی که ملاک آن مبغوضیت است هر چند که صیغه امر است اما ما از این مبغوضیت را می فهمیم. این مبغوضیت با «صلاة» قابل جمع نیست یعنی اگر صلاة بالفعل بود نمی توانستیم امتثال کنیم چون نمی توانستیم قصد قربت کنیم یعنی میخواهیم بگوییم در این بحثها، عدم تفکیک بین اقتضاء و انشائ و امتثال در مسأله اجتماع امرو نهی باعث شده است که این جا هم بحثها شلوغ شود. که اگر آنجا بتوانیم بحثها را درست تفکیک کنمی در اینجا هم بحثمان درست می شود البته این به این معنا نیست که «اقتضاء نهی للفساد» مترتب بر اجتماع امر و نهی شود. چون این از مقدماتی بود که گفتیم مشترک بود که در آنجا گفتیم که اجتماع آمری محال است، وقتی واقعا اجتماع باشد و ثانیا هم در مقام انشاء باشد که گفتیم تکلیفِ محال است نه تکلیف به محال.

اینها را اگر دقیق بتوانیم تصویر کنیم مسأله حل خواهد بود.

پس آقای سبحانی بحث را دقیق تر کردند که نهی فقط نهی نیست بلکه همه چیزهایی که مبغوضیت را می رساند که چه نهی صیغه لا تفعل و چه امری باشد که از آن مبغوضیت به دست می اید و چه عقلی باشد. یعنی هر چیزی که مبغوضیت از آن در می آید که چه باعث کراهت شود و چه باعث حرمت شود.

حال ملاک در اجتماع امر و نهی هم همین بود؟

بعد اقای سبحانی می گویند که ما قبول داریم که نهیی، مقتضی مبغوضیت باشد و به واجب تعبدی هم تعلق گرفته باشد در اینجا دیگر نمی توانیم قصد قربت داشته باشیم و نهی مقتضی فساد هست.

الفصل الخامس: فی اقتضاء النهی فی العبادات للفساد

هذه المسألة من المسائل المهمة فی علم الأُصول التی یترتب علیها استنباط مسائل فقهیة کثیرة

علت اهمیتش هم به این دلیل است که در فقه خیلی ثمره دارد و اگر مسأله اجتماع امر و نهی نبود این مسأله از کمر بندهای علم اصول می شد اما چون اجتماع امر و نهی می شد آن مباحث مقدمات در آنجا بحث می شود.

و یقع الکلام فی مقامین:

المقام الأول: فی العبادات

و قبل البحث فیها نذکر اموراً:

الأوّل: المقصود من العبادة فی عنوان البحث ما لا یسقط أمرها علی فرض تعلّقه بها إلاّ إذا أتی بها علی وجه قربی،

عبادتی که در مقابل معامله است «تعبدی» در آن نیست که ایشان قصد قربت را آورده اند و ما این عبادت در اینجا را با تعبدی و توصلی جدا کردیم. و ما گفتیم که اینها دو اصطلاح هستند که در مورد این دو اصطلاح در اصول فقه باید اشکال کنیم که ایشان اول تعبدی و توصلی دو اصطلاح را گفته است و بعد گفته است که مراد در اینجا تعبدی دوم است و دلیشان هم اجماع است، حال این اجماع درست می شود یا نه؟ یعنی وقتی فقها می گفتند عبادت، تعبدی قصد می کردند یا عبادت در مقابل معامله را ذکر می کردند؟

فخرجت التوصلیات من التعریف، لأنّها أُمور یسقط أمرها ولو لم یأتِ بها کذلک.

الثانی: انّ المراد من الصحة فی العبادات هو کون المأتی به مطابقاً للمأمور به أو ما یسقط الإعادة والقضاء، کما عرفت.

در صحیح و اعم گذشت.

الثالث: انّ النهی ینقسم إلی تحریمی وتنزیهی، وإلی نفسی وغیری، وإلی مولوی وإرشادی.

یعنی می خواهند بگویند که اقسام واجب، در اقسام حرام هم هست همان اقسام در اینجا هم هست. مقدمه حرام هم حرام است.

والظاهر دخول الجميع تحت عنوان البحث.

اگر مبغوضیت را برساند لذا قائل هستند که برخی از نهی ها قلت ثواب را می رسانند لذا مبغوضیت از آن در نمی اید که اینها خارج از محل بحث هستند.

إذا عرفت ذلک فلندخل فی صلب الموضوع، فنقول:

أ. إذا تعلّق النهی التحریمی النفسی بنفس العبادة، فلا شک فی اقتضائه للفساد، کما فی قوله ـ صلّی الله علیه وآله وسلّم ـ : «دعی الصلاة أیام أقرائک» لأنّ الصحة بمعنی مطابقة المأتی به للمأمور ومع تعلّق النهی بنفس العبادة لا یتعلّق بها الأمر لاستلزامه اجتماع الأمر والنهی فی متعلّق واحد، فلا یصدق کون المأتی به مطابقاً للمأمور به لعدم الأمر، وبالتالی لا یکون مسقطاً للإعادة والقضاء.

این عبارت «بعبارة اخری» که بعد از این ذکر می کنند خیلی دقیق تر است و تفنن در عبارت نیست بلکه میخواهند هم فضای مشهور را تصویر کنند و هم اینکه می خواهند ببرند در فضای خودشان. لذا می گویند ما در فضای اثبات یا به خاطر اینکه امر شدیم می فهمیم که محبوب است یا بدون امر و از جایی دیگر محبوبیت را می فهمیم.

وبعبارة أُخری: انّ الصحة إمّا لأجل وجود الأمر، أو لوجود الملاک (المحبوبیة) وکلا الأمرین منتفیان، أمّا الأوّل فلامتناع اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد تحت عنوان واحد،

چون این فرض می شود اجتماع آمری و تکلیف محال.

وأمّا الثانی فلأنّ النهی التحریمی یکشف عن المبغوضیة فلا یکون المبغوض مقرّباً.

این عبارتی که جمله بعد ذکر می کنند خیلی دقیق است که در خارج هم با این عبارت کار داریم.

وهذه هی الضابطة فی دلالة النهی علی الفساد وعدمها، ففی کل مورد لا یجتمع ملاک النهی (المبغوضیة) مع ملاک الصحّة (الأمر أو الملاک و المحبوبیة) یحکم علیها بالفساد.

جلسه ۸ / ۱۲ / ۸۹

بحثمان در اقتضای نهی للفساد بود که گفتیم: ملاک اصلی ای که آقایان در بحث اقتضای نهی للفساد مطرح می کنند بحث تضادش با قصد قربت بود که آقایان می گویند ملاک نهی مبغوضیت است اما ملاک امر این است که باید به قصد امتثال امر باشد و قصد قربی داشته باشد و محبوبیت داشته باشد.

مبغوضیت و محبوبیتی که در اینجا با هم جمع می شوند باعث می شود که ما قصد قربت نتوانیم داشته باشیم یعنی ما میتوانیم عبادت را انجام دهیم اما همیشه ناقص است و قصد قربت که جزء مهم عبادت است صورت نمی گیرد و این جمع بندی ای بود که از آخوند به این طرف مطرح کردند. یعنی همه اقایان حد وسط را «قصد قربت» می دانند.

اما قدما، قبل از مرحوم آخوند بحث را می بردند روی«عد م امر» و می گفتند وقتی نهیی به چیزی میخورد دیگر امری باقی نمی ماند و وقتی امری باقی نمی ماند دیگر مأمور بهی نیست که صحت معنا شود. یعنی صحت را مطابقت مأتی به با مأمور به می دانستند و وقتی به چیزی نهی تعلق می گیرد دیگر امری برای آن باقی نمی ماند.

آخوند با اینکه در مسأله اجتماع قائل به امتناع شدند لذا مجبور شدند که یکی از امر یا نهی را از فعلیت بیندازند. اما در اینجا چون بحثمان در اقتضای نهی للفساد است امر ساقط می شود که اینجا اگر امر ساقط شود دیگر امری نیست یعنی آخوند باید حرف قدما را می زد که چون امری نیست لذا صحت معنا ندارد اما آخوند به این نکته توجه داشت که درست است که امری نیست. اما ملاک امر که هست و مبغوضیت و محبوبیت که هست منتها در این مورد چون این دو با هم جمع شدند لذا امر از فعلیت افتاده است و این به این معنا نیست که

امر در مقام تشریع نیست یا در مقام اقتضاء مصلحت واقعیه نیست بلکه می گویند کـه امـر در مقـام تشـریع هسـت و در مقـام اقتضـاء هـم مصلحت واقعیه هست اما امر نسبت به این مکلف از فعلیت افتاده است.

لذا می گوییم «عدم وجود امر» ملاک خوبی برای بحث «اقتضای نهی للفساد» نیست. لذا امر هست و اتیان مأتی به با مأمور بـه هـم فـرض می شود مگر در جایی که این عبادت تعبدی باشد و نیاز به قصد قربت داشته باشد که در آنجا آخونـد مـی گوینـد«اقتضـای نهـی للفسـاد» درست است لذا ملاک آخوند هم این است که با قصد قربت قابل جمع نیست. و همه هم تلقی به قبول کرده اند کـه مـلاک «اقتضـای نهـی للفساد» همین قصد قربت است.

سیستم بحثهای اصولی همیشه به اینص ورت بوده است که ابتدا اجتماع امر و نهی را بحث می کردند و بعد در نتیجه آن می رفتنـد سـراغ «اقتضای نهی للفساد».

اما اصل سؤال باقی است که آیا می تواند «اقتضای نهی للفساد» عنوان مستقلی باشد یا نه؟

پس در بحث ملاک در عبادات می گویند تنها ملاک آن «قصد قربت» است.

باب معاملات:

در معاملات در بحث صحیح و اعم مطرح کردیم که معاملات اعتبارات عقلائیه است که این اعتبارات عقلائی دقیقـا همـان نظـام اعتباریـات عقلائی را می طلبد و فرق می کند با نظام اعتبارات شارع و در اعتبارات عقلائی کار سخت تر است و باید بررسی کنیم که عقلا چنـد اعتبـار می کنند ایا اینها حقیقتاً یک اعتبار است و یک معتبَر است یا اینکه چند معتبَر است و عقلا آنها را کنار هم می بینند و اعتبار می کنند لـذا از این حیث کار سخت تر می شود چون عقلا از این کار ها می کنند که مثلا ده مقوله اعتباری را با هم چمع می کنند و همیشه هم با هـم به کار می برند و در اینجا انسان فکر می کند که یک دانه معتَبر است در حالی که چند تا است و مصالح و مفاسـد آن جداسـت. کـه انسـان می بیند که در فقه چقدر شلوغ بحث می کنند مثلا در حقیقت بیع یا ... چند

چیز است مثلا آقایان در بیع می گویند که «تبادل ملیکت هاست» حال این ملکیت چیست؟ خود این ملکیت یک نسـبت بـین مـن و ایـن کالاست؟ یعنی یک نسبت طرفینی بین من و کالا که وجود دارد می خواهم اینرا جابه جا کنیم یا اینکه حقیقت بیـع خـو دش یـک نسـبت سه جزئی است بین بایع و مشتری و آن دو کالا هاست؟ اینجا چند نسبت وجود دارد؟ یک نسبت سات یا چهار نسبت اسـت کـه هـر کـدام باید جداجدا دیده شود؟ خود ملکیت ، با حقیقت بیع یکی است یعنی در بیع فقط جا به جایی ملکیت لحاظ می شود یا نه؟ که مثلا خیلـی از جاها ما نمی توانیم جا به جایی ملکیت داشته باشیم. خیلی از موارد زیاد هست که مشتری حق تملک ندارد مـثلا پسـری میخواهـد پـدر خودش را بخرد (پدر عبد است) این پسر، پدر را میخرد اما پدر که به ملکیت پدر در نمی اید. و انتقال ملکیت در اینجا اصلا نیست.

لذا موارد مختلف بیع را که می بینیم باید ببینیم در اینجا چند اعتبار است و حقیقت بیع در اینجا چیست؟

علت سخت بودن بحثهایی مانند بیع هم سخت بودن تشخیص ملاکات اعتبارات عقلائی است. به ویژه در مصادیق مختلف کار سخخت تـر از اعتبارات شرعی است لذا صحت و فساد در اعتبارات عقلائی سخت تر است. یعنـی بایـد ناحیـه معتبَـر را مشـخص کنـیم و آثـار آن را هـم مشخص کنیم و بعد بگوییم که چون معتبَر این اثر را دارد لذا صحیح است و اما این معتبر چون این اثـر را نـدراد لـذا فاسـد اسـت و بحـث صحیح و فاسد در اعتبارات عقلائی بحث سنگین تر است و نیاز به کار فقاهتی بیشتری است.

در معاملات اقایان از چند جهت بحث کرده اند و یک بارد بحث را برده اند سر اثار:

وقتی بحث را روی اثار بردند متوجه شدند که ظاهرا نباید روی اثار بحث کنیم.

در ابتدای امر صحت و فساد رفت روی آثار اما بعد متوجه شدند که اصلا نمی شود روی اثار بحث کرد. و صحت و فساد در اثرمطرح نیسـت. به ویژه در معتبَر های عقلائی.

لذا گفتند باید روی خودمعتبَر بحث کنیم.

وقتی روی آثار بحث می کردند می گفتند که آثار صحت و فساد ندارد بلکه اثر یا هست یا نیست یعنی اثری که بر این معتبر بار می وشد یا می آید یا نمی آید و این طور نیست که بیاید و فاسد باشد. بلکه اثر وجود و عدمی است که اگر باشد که صحیح است و اگر هم نباشد که نیست.

لذا گفتند که باید سر معتبَر های عقلائی بحث کنیم. که در اینجا گفتند که مانهی هایی که به این اعتبارات عقلائی می توانیم داشته باشیم دو نوع است.

قبلا گفتیم که اعتبارات عقلائی اگر بخواهد برود در وعاء شرع، شرع اینها را اختراع نمی کند. مثل اعتبارات شرعی نیستند که شارع اینها را جعل و اختراع کرده باشد بلکه اینها امضائی هستند و نیاز به امضاء شارع دارند لذا می گویند این نهیی که در اعتبارات عقلائی مطرح می شود یک بار کشف می کنیم که شارع این معتبره عقلائی را امضا نکرده است مثل حرمت ربا. یا لا تنکحوا ما نحک آبائکم که اصل این نهی نشان می دهد که ازدواج زوجه پدر مورد امضاء شارع نیست هر چند که شما به آن بگویید نکاح.

یک بار هم به معامله نهی می خورد اما نه از این جهت که معامله مورد تأیید شارع نیست بلکه از اینجهت است که این معامله چرا شما انجام می دهید یعنی عنوان معامله اشکالی ندارد بلکه عنوان صحیح است و اگر در زمان و شرائطی دیگر انجام می گرفت اشکالی نداشت و مورد تأیید شارع هم هست و آثار عقلائی آن هم بر آن مترتب می شود اما در این شرائط خاص شارع گفته است که شما آنرا انجام ندهید.

حال اگر نواهی که ما داریم از سنخ دوم باشد ما کار حرامی را مرتکب شده ایم اما معامله درست بوده است یعنی وقتی می گوییم نهی شارع به فعل من، نه به عنوان معامله. یعنی از این جهت که این معامله را و این فعل را انجام داده ام حرام مرتکب شده ام و امر را انجام ندادم اما از اینجهت که خود معامله اشکالی ندارد یعنی هم معتبره عقلائی آن درست بود و هم آثار آن مترتب می شد و مشکلی ندارد لذا عنوان معامله اشکالی ندارد اما من مرتبک مثلا حرام شده ام مثلا در شرائط اعتکاف گفته اند که نباید بیع صورت بگیرد در روز سوم.

اگر مثلا در روز سوم شما معامله ای را انجام دادید می گویند از این جهت که اعتکاف شما باطل می شود(البته اگر قائل به بطلان اعتکاف شویم) این حرمت شرعی دارد. و اعاده و قضا و ... هم دارد.

اما آیا این معامله صحیح بوده است یا نه؟ و این نقل کالا درست بوده است؟ که در اینجا می گویند اینجا معامله درست بوده است. چون نهی به خود عنوان معامله نخورده است اما چون در شرائط اعتکاف بوده است باعث می شود که حرمت به گردن ما بیاید که در اینجا بعد باید بحث کنیم که آیا این حرام باعث بطلان اعتکاف هم می شود یانه؟

یا مثلا حالت احرام حج که معامله و نکاح و ... درست نیست یعنی نهی به آن خودره است که البته به خود معامله نهی نخورده است بلکه از این جهت که ما نباید آنرا انجام دهیم به ان نهی خورده است که این می شود قسم دوم که می وییم نهی در اینجا نهی مقتضی از فساد نیست.

اما در خود قسم اول که نهی به خود عنوان معامله خورده است که کشف می کند از اینکه شارع عنوان معامله را امضاء نکرده است که در اینجا نهی مقتضی فساد از معامله است و در اینجا اصلا معامله ای در واقع صورت نگرفته است.

مثل معامله قرآن با غیر مسلمان که این معامله امضاء شرعی ندارد یا نکاح با محارم، امضاء شرعی ندارد.

پس عناوینی که به معامله نهی خورده است به دو صورت است یک بار از این جهت که به خود معامله نهی میخورد و یک بار از این جهت که فعل خاص من است به آن نهی میخورد. که نوع اول صحت را خراب می کند اما نوع دوم صحت خراب نیم شود اما حرمت تکلیفی می آید از این جهت که فرد این نهی را انجام داده است.

بعد هم آقای سبحانی این بحث را مطرح می کنند که تفاوت این بحث با بحث اجتماع امر و نهی چیست؟ که بعد خودشان می گویند شما اشتراکی بین اینها درست کنید تا ما تفاوت برای شما درست کنیم. و اشتراکی نیست که شما بخواهید تفاوت درست کنید.

المقام الثانی: فی المعاملات

وقتی می گویند معاملات، اصطلاحی است که برای همه اعتبارات عقلائی استفاده می شود. و فقط مختص بـه عقـود و ایقاعـات نیسـت. امـا وقتی لحاظ می کنند اعتبارات عقلائی را می روند سراغ عقود و ایقاعات یعنی در فضای فقهی ما روی عقود و ایقاعات بحـث مـی شـود ایـن نشان می دهد که دیدشان نسبت به فقه اجتماعی فقط در حد فردی بوده است یعنی به مسائل اجتماعی هم فردی نگاه می کردند نـه دیـد اجتماعی. اما اگر ما بخواهیم با دید فقه اجتماعی مسائلی را مطرح کنیم این مسائل را بیشتر باید مطرح کنیم. و اگـر ملاکـات را بتـوانیم بـه دست آوریم به فقه اجتماعی ما خیلی کمک می کند. و بعد از اینکه فقه اجتماعی را رسیدگی کردیم باید اصول فقـه اجتمـاعی هـم دوبـاره رسیدگی شود. یعنی ابتدا بایبد در فقه ببینیم که کجاها ملاکات کلی می شود ؟ و سازمان اصول ما هم همین طور شکل گرفتـه کـه اقایـان ابتدا رفتند سراغ فقه و بعد از اینکه رفتند سراغ فقه دیدند که برخی از ملاکات کلی است و بـه قـول شـهید صـدر «عناصـر مشـترک همـه استنباطهاست» د که این عناصر مشترک را که جمع کردند اصول می شود. لذا در فقه اجتماعی هم باید ابتـدا از پنجـره آن نگـاه کنـیم تـا اینکه مشکلات و شلوغی ها را بفهمیم و بعد بر گردیم و اصول بنویسیم.

اعتبارات عقلائی دیگر مانند: عنوان ریاست جمهوری، شخصیت حقوقی ولایت فقیه، مجلس و اعتبار قوانین مجلس.

و لإيضاح الحال نذكر اموراً:

الأول: المراد من المعاملات فی عنوان البحث ما لا يعتبر فيه قصد القربة، كالعقود والإيقاعات.

چرا این طور معنا کردند که قصد قربت در آن معتبر نباشد؟ چون ملاک در عبادات قصد قربت بود با وجود اینکه در خود عبادات ایـن طـور بحث نکردیم یعنی اول عبادات را گفتیم که تعمیم دراد اما بعد توصلیات آنرا کنار گذاشتیم و فقط روی همان قصد قربـت بحـث کردنـد در حالی که اگر قدما را لحاظ کنید در عنوان تحریر محل نزاع نمی توانستند قصد قربی را لحاظ کنند چون بحث قدما سر وجـود یـا عـدم امـر بود و آخوند و من تبعه بحث را روی قصد قربت بردند. بعد ما باید ببینیم که در تحریر محل نزاع می توانیم علی المختار تحریـر محـل نـزاع بچینیم؟

نکته: ما گفتیم که هم عبادات و هم معاملات را می توان تقسیم کرد به تعبدی و توصلی اما گفتیم که قدمای ما در معاملات ایـن تقسـیم را نمی کردند چون می گفتند که معاملات که عقود و ایقاعات است قصد قربت نیاز ندارد و بعـد گفتـیم کـه اگـر مـا در معـاملات تعمیمـی را درست کردیم باز باید لحاظ کنیم که تقسیم هست یا نیست؟

قدما در معاملات بحث «اقتضای نهی للفساد» را نداشتند و از این در معاملات بحث نمی کردند چون بحثشان روی وجود و عدم امر بود لـذا می گفتند که در عبادات امر داریم اما در این موردی که به آن نهی خورده است نهی نداریم یعنی ملاک صحت را این طور معنا مـی کردنـد که مطابقت مأتی به با مأمور به داشته باشد که می گفتند لذا ما در معاملات اصلا امری نداریم و تمام بحثشان روی وجود و عدم امـر بـود و در معاملات هم اصلا بحث نمی کردند.

ما گفتیم که صحت و فساد در اینجا به این معناست که اگر اثر آن آمد معامله صحیح خواهد بود و الا فاسد می شود و این طـور نیسـت کـه اثر بیاید و فاسد باشد و در اثر یا هست یا نیست.

که در اینجا بحث مفصلی پیش می اید که ایا عقلا اعتبارات ناقص دارند یا نه؟ آقایان با این مبنا جلو می روند که عقلا اعتبـار نـاقص ندارنـد لذا می گویند که اثر یا می اید یا نمی اید و اگر ما گفتیم که عقلا اعتبار ناقص ندارند در حقیقت بیع گیر می کنیم کـه حقیقـت بیـع را بـه ده- بیست اعتبار معنا کنیم تا هر کدام اثر خاص خودش را داشته باشد تا اینکه ناقص نیاید. ولی اصل قاعده درست اسـت کـه عقـلا اعتبـار ناقص نمی کنند اما چطوری؟

الثانی: ان المراد من الصحيح فی العاملات ما يترتب عليها الاثر المطلوب منها كالمكليه وفی البيع و الزوجية فی النكاح.

مرادشان از ملکیت همان نقل و انقال در مکلیت است.

الثالث. إذا تعلّق النهی المولوی التحريمی بنفس المعاملة بما هو فعل مباشریّ،

عنوان بحث به معامله خورده است اما نه به عنوان اینکه معامله فاسد است بلکه از اینجهت که فعل توست منهی عنه است یعنی در این شرائط خاص منهی عنه است یعنی در این شرائط خاص نباید این معامله را انجام دهید و الا اصل معامله اشکال ندارد.

کالعقد الصادر عن المُحْرِم فی حال الإحرام بأن یکون المبغوض صدور عقد النکاح فی هذه الحالة، من دون أن یکون نفس العمل بما هو هو مبغوضاً ومزجوراً عنه، الظاهر عدم اقتضائه الفساد، لأنّ غایة النهی هی مبغوضیة نفس العمل(العقد) فی هذه الحالة وهی لا یلازم الفساد ولیس العقد أمراً عبادیاً غیر مجتمع مع النهی.

نعم إذا کان النهی إرشاداً إلی الفساد: کما فی قوله تعالی: ولا تَنْکِحُوا ما نَکَحَ آباؤُکم مِنَ النِّساءِ (النساء /۲۲) فلا کلام فی الدلالة علی الفساد.

حال اگر عقلا این را انجام دادند باید ببینیم که شارع اینها را قبول می کنند یا نه؟ که مثل نکاح هایی که قبل از زمان پیامبر شده بود پیامبر آنها را امضاء کردند.

جلسه ۱۱ / ۱۲ / ۸۹

بحثمان در عبادات و معاملات تکمیل شد اما چیزی که در فضای اقای سبحانی برای ما سؤال بود این بحث بود که تفکیک فضای عبادات و معاملات (آن هم با این اصطلاح که عبادات را به معنای تعبدی بگیرد و معاملات را هم به معنای عامش توصلی بگیرد) آیا درست هست یا نه؟ به خصوص اینکه با عبارات قدما هم در این بحث کار می کنند در حالی که این اصطلاح در کلام قدما نبوده است. بلکه در کلمات آنان، عبادات همان اعتبارات شرعی هستند اما معاملات اعتبارلات عقلائی هستند.

آخر بحث ایشان بر می گردند به بحث تفاوت بین اجتماع امر و نهی و «اقتضای نهی للفساد» که در ابتدا هم اشاره کردیم که باید ببینیم این دو عنوان با هم فرق دارند یا نه؟ و اگر فرق دارند ایا این دو بحث طولی هستند یا نه؟ مثلا اگر ما قائل به اجتماع امر و نهی باشیم می توانیم «اقتضای نهی للفساد» را درست کنیم یا اینکه امتناعی ها هم می توانند این بحث را درست کنند.

لذا بهتر بود که برای اینکه برای طرح بحث بهتر باشد آقای سبحانی این بحث را در ابتدای بحث مطر ح نمایند.

ایشان می گویند که بین اجتماع امر و نهی با «اقتضای نهی للفساد» اصلا اشتراکی نیست که ما بخواهیم به فرقهای انها بپردازیم به خصوص در اصل قضیه ای که میخواهیم نتنیه بگیریم که اینها موضوعا و محمولا فرق دارند در آنجا بحثمان سر وجود امر و نهی بود اما در اینجا طبق نظر خودمان بحث سر امر و نهی نبود بلکه بحث سر ملاک امر و نهی بود. یعنی میخواهند بگویند که تعلق امر و نهی در اجتماع امر و نهی به این بود که یان دو با هم جمع می شوند در این مورد خاص یا نه؟ اما در اینجا میخواهیم بگوییم که اگر به یک اجزاء و شرائطی امری تعلق گیرد آیا این امر می تواند امتثال شود یا نهٔ؟ ملاک محبوبیت هنوز هست یا نیست؟

ظاهر عبارت ایشان در می آید که ایشان ترتبی هم بین اینها نمی بیند. که این بحثها هم در اصول اختلافی است مثلا باید ببنیم که مظفر ترتب را درست می کند یا نه؟

ذیل تنبیهی ذکر می کنند که گفتیم تنبیه را هم در جایی به کار می رود که آن مطلق از قبل استفاده شود اما می خواهند تذکری را بیان نمایند.

تنبیه: انّ الفرق بین هذه المسألة و المسألة السابقه- أعنی:مسألة اجتماع الأمر و النهی- واضح لوجهین:

۱- انّ المسألتین مختلفتان موضوعاً و محمولاً فلا قدر مشترک بینهما حتی تبحث فی الجهة المائزة، لأنّ عنوان البحث فی المسأله السابقه هو:

هل یجوز تعلّق الأمر و النهی بشیئین مختلفین فی مقام التعلق، و متحدین فی مقام الایجاد أو لا؟

شاید بتوان گفت که این عبارت از عبارات خود اجتماع امر و نهی هم دقیق تر است. یعنی در مقام جعل اینها دو تا هستند اما در مقام ایجاد یکی هستند. که این دقت در عبارات آنجا نبود.

كما أنّ عنوان البحث فی هذا المقام هو:

هل هناک ملازمة بین النهی عن العبادة و فسادها أو لا؟

ملازمه هم می تواند ملازمه لفظی باشد که با این بیان می توان این بحث را جزء مباحث الفاظ ذکر کرد اما گفتیم که آقای سبحانی و مظفر این بحث را جزء ملازمات عقلی می دانند. که اگر رفت در بحث مستقلات عقلی باید ببینیم قیاسی که در مقدمه واجب گفتیم می توانیم آنرا در اینجا هم در بیاوریم یا نه؟ یعنی میخواهند بین نهی و فساد میخواهند ملازمه عقلی درست کنند.

فالمسألتان مختلفتان موضوعاً و محمولا و مع هذا الاختلاف، فالبحث عن الجهة المائزةساقط.

۲- انّ المسأله السابقه تبتنی علی وجود الأمر و النهی، ولکن هذه المسأله تبتنی علی وجود النهی فقط سواءأکان هناک أمر کما فی باب العبادات، أم لا کما فی باب المعاملات، فوجود الأمر فی المسأله السابقة یعدّ من مقوماتها دون هذه المسألة.

نکته ای که ایشان در ابتدای بحث هم گفتند این بود که هر چند که این بحث در مسائل اصولی خیلی مهم نیست اما در مسائل فقهی خیلی مهم است چون ثمره زیاد دارد و برای اثبات آن بحث تطبیقاتی را اینجا ذکر می کنند برای اینکه اثبات کنند که این بحث زیاد ثمره دارد.

تطبیقات:

لقد مضی أنّ مسألة النهی فی العبادات والمعاملات من المسائل المهمة، لذا استوجب الحال بأن نستعرض تطبیقات لهذه المسألة:

۱. الصلاة فی خاتم الذهب:

روی عن أئمّة أهل البیت ـ علیهم السّلام ـ الروایات التالیة:

أ . لا یلبس الرجل الذهب ولا یصلّی فیه (۱).

این اخبار است اما بداعی انشاء است. که آقایان می گویند دلالت آن بر نهی بیشتر از نهی مستقیم است.

قال شیخ مشایخنا العلاّمة الحائری: قد دلّت طائفة من الأخبار علی اعتبار عدم کون لباس المصلّی من الذهب للرجال، والنهی فی تلک الأخبار قد تعلّق بالصلاة فی الذهب، والنهی المتعلّق بالعبادة یقتضی الفساد کما حرّر فی محلّه.

علامه حائری یزدی می گویند که برخی از اخبار دلالت می کنند بر اینکه شرط است که لباس مرد نمازگزار نباید از طلا باشد و نهی هم در آن اخبار تعلق گرفته است به صلاة با طلا و نهی در عبادات هم مقتضی فساد است یعنی ایشان مبناشان را در اصول بسته اند و در فقه با همان مبنای اصولی کار می کنند. یعنی اگر قائل به اقتضای نهی للفساد شدیم نماز باطل است.

۲. تفریق الزکاة بین الفقراء مع طلب الإمام:

زکات حق امام است، منتهی از طریق امام باید بین فقراء و بقیه مواردی که شمرده شده است خرج شود و بعد امام معصوم اجازه دادند که خودتان می توانید این را خرج کنید چون اولویت دارد که فقرای همان محل از آن بهره ببرند. حال اگر امام این اذن را برداشتند و گفتند که زکات را باید به درست ما برسانید حال اگر کسی زکات را به فردی داد و استفاده کرد. حال باید ببینیم که این زکات شرعی حساب نمی شود لذا باید فرد دوباره زکات مالش را بدهد یا اینکه زکاتش درست بوده است و او مرتکب گناه شده است و اگر بخواهیم بحث را درست کنیم باید ببینیم که در زکات قصد قربت شرط شده است یا نه؟ یعنی زکات جزءتعبدی هاست یا توصلی ها؟

لو طلب الإمامُ الزکاة، ولکن المالک فرّقها بین الفقراء دون أن یدفعها إلی الإمام، فهل یجزی مع النهی الصادر من الإمام أو لا؟

۳. لو تضرّر باستعمال الماء:

لو تضرّر باستعمال الماء فی الوضوء ینتقل فرضه إلی التیمم، فإن استعمل الماء وحاله هذا فهل یبطل الوضوء أو لا؟

در مورد «هل حاله هذا» که برایش ضرر داشته باشد دو بحث پیش می آید یکی اینکه واقعاً آب ضرر داشته باشد و بعد منکشف شد که ضرر ندارد این بحث می رود در فضای تجری. لذا این قسمت میخواهد بگوید که آب واقعاً ضرر داشته باشد و ما کاری با حیث تجری آن نداریم.

۴. التیمّم بالتراب أو الحجر المغصوبین:

مثالها را خوب با مبنای خودشان چیده است.

إذا تیمّم بالتراب أو بالحجر المغصوبین أی الممنوع من التصرف فیه شرعاً، فهل یفسد تیمّمه أولا ؟

مراد از «شرعاً» این نیست که حاکم عقل باشد بلکه مراد همان چیزی است که در آخر مستقلات عقلیه میخواستیم آن نتیجه را بگیریم که عقل حاکم به حکم شرعی به مسأله بود.

۵. الاکتفاء بالأذان المنهیّ عنه:

إذا تغنّی بالأذان، أو أذّنت المرأة متخضعة، أو أذّن فی المسجد وهو جنب، فهل یصح الأذان منهم ویکتفی به أو لا؟

یعنی بحث در مورد این نیست که آیا این غنا هست یا نه؟ بلکه بحث در مورد این است که آیا این اذان مجزی هست یا نیست؟ و این مثال هم برای استحباب است که با ملاک محبوبیت و مبغوضیت پیش می روند و کاری با وجوب و حرمت یا امر و نهی نداریم.

۶. حرمة الاستمرار فی الصلاة:

إذا وجب قطع الصلاة لأجل صیانة النفس والمال المحترمین من الغرق والحرق، ومع ذلک استمرّ فی الصلاة فهل تبطل صلاته أو لا ؟

۷. النهی عن التکفیر فی الصلاة:

قد ورد النهی عن التکفیر فی الصلاة ـ أی قبض الید الیسری بالیمنی ـ کما ورد النهی عن إقامة النوافل جماعة فی لیالی شهر رمضان (صلاة التراویح) فهل تبطل الصلاة أو لا؟

۸. صوم یوم الشک بنیّة رمضان:

إذا صام آخر یوم من شهر شعبان بنیّة رمضان، فهل یصح صومه أو لا؟

۹. القِران بین الحج والعمرة:

اهل تسنن قائل هستند که حج و عمره مفرده را می توان با یک عمل و با یک نیت انجام داد اما شیعه این را قبول ندارد.

لو قارن بین الحج والعمرة بنیة واحدة، فهل یبطل عمله لأجل النهی عن القِران کما لو نوی صلاتین بنیة واحدة أو لا؟

«کما» مثال برای نفی نیست بلکه برای منفی است یعنی میخواهد مثال برای نیت واحده بیاورد. یعنی دو صلاة را به نیت واحده که می توانیم انجام دهیم حال اینجا هم حج و عمره را به نیت واحده انجام دهیم.

۱۰. شرط اللزوم فی المضاربة:

عقد مضاربه منافات با لزوم دارد و مضاربه این طور است که هر وقت هر کدام از طرفین خواستند که آنرا بهم بزنند بتوانند آنرا بهم بزنند.

إذا شرط اللزوم فی المضاربة، فهل تبطل المضاربة للنهی عن شرط اللزوم المنکشف عن طریق الإجماع أو لا ؟

نکته: برخی از این مثال ها خارج از محل نزاع و بحث بود مثلا برخی از این ها مثال برای اجتماع امر و نهی بود اما می خواهیم بگوییم که ما کاری به آن حیث فقهی بحث نداریم و اصل این بحث اگر بحثهای قبلی آن درست باشد میتواند مثال «اقتضای نهی للفساد» هم قرار گیرد. اما با بحثهای فقاهتی می توان برخی از این مثالها را حل کرد و نوبت به اقتضای نهی للفساد هم نرسد.

اما اگر سازمان کسی اجازه نداد که آنجا بتواند پیش برود نوبت به این بحث می رسد.

جلسه ۲۲ / ۱۱ / ۸۹

بحثمان به ماده نهی رسید.

اینجا بحثمان با همان سیاقی است که در ماده امر داشتیم. فقط موضوع در اینجا متفاوت است.

می فرمایند آقایان موضوع له ماده نهی را «زجر» معنا می کنند که به معنای بازداشتن و امتناع می گویند و می فرمایند که از این زجر،حرمت می فهیم همان طور که در ماده امر می گفتند بعث است ولی از بعث ما وجوب را می فهمیم. اینجا هم می گویند موضوع له ماده نهی زجر است اما ظهور عقلائی در حرمت دارد یعنی زجر در دایره مولویت و عبودیت تمام الموضوع است حکم عند العقلا است.

اما همان اختلاف در اینجا هم هست که در انجا می گفتیم بعث است و عده ای می گفتند طلب است و... در اینجا هم برخی می گویند زجر اما عده ای می گویند طلب ترک است که در واقع بین امر و نهی، جنسی تصویر می کنند که همان طلب باشد که یکی طلب انجام است و یکی طلب ترک فعل است. که در واقع در هر دو ما الزام درایم یعنی جنس تکلیف اما الزام است که یان الزام یک بار الزام به ترک است و یک بار الزام به ایجاد.

در اینجا هم همه بحثهایی که گفتیم در اینجا هم هست که مثلا برخی امر را مرکب می دانند دراینجا هم هست.

منتهی آقایان از جلمه آقای سبحانی می فرمایند که موضوع له آن زجر است مگر اینکه تمام الموضوع شود برای حرمت. و همان طور اگر ترخیص در انجام باشد می شود کراهت یعنی نهی از این جهت شبیه به امر می شود از جهت تشکیک در اراده مولا.

و همان طور که در ماده امر بحث بود که علو و استعلا شرط است یا نه ؟در اینجا هم مطرح است که مانند امر می گویند در اینجا هم هر دو شرط است که با تبادر آیات که آ»جا مطرح کرده بودند اینجا هم استفاده می کنند.

این در مورد ماده.

در مورد صیغه نهی:

همان بحثهای امر در اینجا هم هست.

در صیغه امر می گفتیم که دلالت بر انشاءبعث می کند و دراینجا می گوییم صیغه نهی دلالت بر انشاء زجر می کند که این تمام الموضوع حکم عقلامی وشد برای حرمت.

نکته: آقایان خواسته اند بین امر و نهی و وجوب و حرمت خواسته اند اشتراکها را کار کنند که یک جنس مشترک دارند که طلب است یا الزام است و فصل اینها یکی عدمی است و یکی وجودی. که این هم شبیه همان بحثهایی است که در «ضد» مطرح می کردیم که صل با لا تترک الصلاۀ در ضد عام مرادف می شدند که اینجا هم بحثهای شلوغی دارند.

اینجا هم دوباره بحثها خلط دشه است اما آقای سبحانی نظر مختار خودشان را خوب توضیح می دهند که بین امر و نهی بیشتر اختلاف است تا شباهت. و با وجود اینکه در شباهت ها کلی اختلاف است اما آقای سبحانی تفاوت های بین این ها را بیان می کنند.

وقتی آقایان مرکب می دیدند یک جنس مشترک می گرفتند که یا طلب بود یا الزام بود اگر از حیث شارع نگاه کنیم طلب می شود و اگر از حیث تکلیف نگاه کنیم الزام می شود. این شباهت را در آورده بودن که آقای سبحانی می گویند اینها خیلی تفاوت دارندهم از حیث مبادی فرق دارند و هم از حیث حقیقت و هم از حیث آثار.

در بحث اوامر گفتیم که بحث تکمیل این اعتباریات بعداً می آید مرادمان همین جا بود که ایشان در مقام فرق بین اوامر و نواهی ایشان می فرمایند که اوامر و نواهی هم مبادی و هم حقیقتشان و هم آثارشان با هم متفاوت است.

مبادی: همان مصلحت و مفسده ای است که می سنجیم. که یکی مصلحت است و یکی مفسده.

حقیقتشان هم متفاوت است که یکی انشاء بعث است و یکی انشاء زجر است.

آثارشان هم متفاوت است که عقاب و ثواب است.

با همین فضا میخواهند این را درست کنند که اعتباریات محفوف به دو حقیقت هستند. یعنی می گویند مبادی حقیقی دارد که همان مصلحت و مفسده واقعی است و آثار حقیقی هم دارد که همان عقاب و ثواب حقیقی است(مرادمان عقاب و ثواب اخروی نیست بلکه بحث سر کمال واقعی یا مفسده واقعی است که این فعل در خارج ایجاد می کند یعنی اثر تکوینی و خارجی)

در مبادی بحث سر این است که شارع بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه اعتبار می کند و حال اثر اعتبار شارع چیست؟ اثر واقعیه همان مبادی نیست.

نکته:مرادمان از مصلحت هم مصلحت واقعیه همان متعبَر است. و بعد شارع امر می کند و بعد امر شارع اثار واقعیه دارد که ایشان تعبیر به عقاب و ثواب دارند.

نکته: اینکه محفوف به دو حقیقت هستند از فضای علامه پایین تر است.

اشتراکشان فقط این است که مربوط به فعل مکلفین مربوط هستند. یعنی به افعال مکلفین تعلق می گیرند. که فقط این اشتراکشان هست و بقیه می شود تفاوت اینها.

الفصل الأوّل

فی مادۀ النهی و صیغته

النهی هو الزجر عن الشیء، قال سبحانه:أَرَأَیْتَ الّذی یَنْهی عَبْداً إِذا صَلّی(العلق/۹ـ۱۰)

توجه: ایشان باز به آیه استناد می کنند یعنی می خواند تبادر را ببرند سر تبادر آن زمان.

ویعتبر فیه العلو و الاستعلاء کما مرّ فی الأمر، ویتبادر من مادۀ النهی الحرمۀ بمعنی لزوم الامتثال علی وفق النهی.

آنجا تعبیرشان، «ظهور» بود اما اینجا تعبیر«تبادر»را به کار می برند که میخواهیم بگوییم که این تبادر و ظهور مترادف به کار می رود. و آن تبادری که از علائم حقیقت و مجاز بود مراد نیست بلکه مراد تبادر عامی است که مترادف ظهور درست کردیم.

در اینجا به یک نکته اشتراک بین نهی و امر هم اشاره کرده اند و آن این است که هر دو «لزوم امتثال» دارند. اما بعد که تعبیر به «علی وفق النهی»را مطرح می کنند میخواهند بگویند که این که اشتراک نیست بلکه تفاوت است و یعنی امتثال در «علی وفق النهی»یعنی ترک و «علی وفق الآمر» یعنی ایجاد.

والدلیل علیه:

قال سبحانه: وَأَخذِهِمُ الرِّبا وَ قَد نُهُوا عَنْهُ (النساء/۱۶۱).

قبلا هم اشاره کردیم که این دلیل در حد مؤیّد است نه دلیل استدلالی. که در امر هم گفتیم.

آیا از همین فقره می توان حرمت را استفاده کرد؟ یعنی در موضوع له ماده «نهی» این حرمت هست یا نه؟ بله چون آیه در مقام «ذم» می باشد از این «ذم» مستفاد است که از این نهی،حرمت در می آوریم. و ظاهراً قبل از این آیه هم آیه عذاب است که این هم می شود دلیل مضاعف.

وقال تعالی: فَلَمّا عَتَوْا عَمّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئين(الأعراف/۱۶۶).

وقال تبارک وتعالی: وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا(الحشر/۷) وقد مرّ نظير هذه المباحث فی مادة الأمر فلا نطيل.

در اینجا هم می خواهند بگویند که «نهاکم» حرمت داشته است که بعدش تعبیر«فانتهوا» آمده است. یعنی امر به انتهاء بعد از آن ماده نهیی که در ابتدا آمده است دلالت بر حرمت «نهاکم» دارد. حال ظهور این آیه نسبت به آیات دیگر چگونه است؟ کمتر است یا بیشتر؟ ما ازهیئت امر«فانتهوا» استفاده می کنیم برای حرمت نهی. اگر این امر نبود آیا باز می توان این طور در آورد؟ آیا حرمت را از ماده نهی نمی فهیم؟ اگر دقیق شویم ظهور این آیه بیشتر است.

اما صيغة النهی فالمشهور بين الأصوليين أنّ النهی كالأمر فی الدلالة علی الطلب غير أنّ متعلّق الطلب فی أحدهما هو الوجود، أعنی: نفس الفعل; وفی الآخر العدم، أعنی: ترک الفعل.

ولكن الحق أنّ الهيئة فی الأوامر وضعت للبعث إلی الفعل،

اگر تعبیر به «انشاءبعث» می گفتند بهتر بود.

وفی النواهی وضعت للزجر، و هما إمّا بالجوارح كالإشارة بالرأس واليد، أو باللفظ و الكتابة.

این تأکیدشان بر این است که بحث ما سر دلالت الفاظ نیست بلکه بحث سر این است که ما بعث و زجر مولا را بفهمیم و همین که بعث و زجر را از هر طرقی فهمیدید این وجوب و حرمت می آید.

وعلی ضوء ذلک فالأمر والنهی متّحدان من حيث المتعلّق حيث إنّ كلا منهما يتعلّق بالطبيعة من حيث هی هی،

از این جهت که فعل مکلف است لذا متعلقشان شبیه هم هست.

با تعبیر «طبیعه من حیث هی هی» در بحث اجتماع امر و نهی خیلی با آن کار داریم.

مختلفان من حيث الحقيقة والمبادئ والآثار.

حقیقتی که اینجا می گویند مراد،حقیقت اعتباری اینها است.

أمّا الاختلاف من حيث الحقيقة، فالأمر بعث إنشائی والنهی زجر كذلک.

وأمّا من حيث المبادئ فمبدأ الأمر هو التصديق بالمصلحة والاشتياق إليها،

همان مراحل فاعل بالقصد را پیاده می کنند. تصور مصلحت و تصدیق مصلحت و اشتیاق. که همه اینها را ما گفتیم اعتبار را درست می کند و با «اعتباری»فاصله دارد.

ومبدأ النهی هو التصديق بالمفسدة والإنزجار عنها.

وأمّا من حيث الآثار فإنّ الإتيان بمتعلّق الأمر إطاعة يوجب المثوبة، والإتيان بمتعلّق النهی معصية توجب العقوبة.

در اینجا «اتیان» وصف ثواب عقوبت قرار می گیرد. آیا اتیان حقیقی است یا اعتباری؟ این نشان می دهد که خلط شده است.

ثواب و عقاب، اثر اعتبار است؟مبادی،مبادی اعتبار بود حال آثار، آثار اعتبار است یا اثر فعل خارجی است یا اثر معتبَر ما همان باید و وجوب بود؟

در اینجا چند اعتبار داریم که هر کدام را باید جدا جدا بررسی کنیم.

انشاء بعث مگر اعتباری نبود؟ حال آیا اثر انشاء بعث ثواب و عقاب آخرت است؟ چند واسطه می خورد تا اینکه به ثواب و عقاب آخرت برسد.

اثری که بر معتبَر الآن ما که همان انشاء بعث و زجر باشد اثر حقیقی که اینجا میخواهد مترتب شود چیست؟

جلسه ۲۳ / ۱۱ / ۸۹

گفتیم که ماده نهی موضوع له آن زجر بود و توضیح دادیم که موضوع له زجرش تمام الموضوع حکم عقلا برای حرمت می تواند قرار گیرد.

نکته ای هم در مورد هیئت نهی گفتند که وضع شده است برای انشاء زجر و بعد هم تفصیلی مطحر کردند که بین امر و نهی تفاوت زیاد است و این طور نیست که شما جنس درست کنید شباهت عمده درست کنید و بگویید تفاوت فقط در ایجاد و ترک است که ایشان می گوید هم مبادی اینها با هم تفاوت دارد هم حقیقت اینها و هم آثار اینها.

دقیق تر بگوییم این یک اعتباری مستقل است و آن هم یک اعتباری مستقل است و در اعتباریات جنس و فصل و اشتراکی که شما در حقائق دارید در اینجا مطحر نیست. و گفتیم که اعتباریات یک چیزی دارند که آنها این چیز را فکر می کنند که بساطت است. و گفتیم آنهایی که احکام تکلیفیه را مرکب دیده اند و بعد برخی دیگر نقد کردند و گفتند احکام تکلیفه بسیط است چون اراده بسیط است که ما توضحیح دادیم که اراده حقیقی است و شما باید سر اعتباری بحث کنید که در این اعتباری بحث ترکب و بساطت مطرح نیست اما این اعتباری یک ویژگی ای دارد که آقایان فکر کرده اند که این ویژگی بساطت است.

این ویژگی را هم گفتیم که عقلا یک معتبَر را که اعتبار می بینند این را مستقل می بینند از همه معتبَر های خودشان و این یک اعتبار مستقل است و یک جعل مستقل می خواهد و یک معتبَی مستقل است و این معتبَر دائر مدارد بین وجود و عدم است که یا هست یا نیست و ناقص عقلا اعتبار نمی کنند. یا هست و اثارش می آید و یا نیست و آثارش نمی آید و این طور نیست که ناقص بیاید و برخی از اثرش بیاید. نه این طور نیست. و این ویژگی باعث شده است که آقایان بحث بساطت را مطرح کنند و فکر کرده اند که این ویژگی یعنی بساطت و با اراده آنرا تفکیک نکرده اند. که عبارات آقای سبحانی ناظر به این بحث است که اوامر و نواهی هم دواعی و هم آثارشان و هم حقیقتشان متفاوت است که دو معتبَر مستقل است که عقلا آنرا جداگانه بحث کرده اند. و معتبَر ما آن جامعی است که در بحث صحیح و اعم مطرح کردیم. و آ» جامع خودش یک اعتبار مستقل است.

در موضوع علم جمع بندی آخرمان این شد که علم را یک مرکب اعتباری از مسائل می گرفتند که این مسائل ملاک وحدت بخششان چیست؟ گفتیم که باید بحث کنیم ولی چیزی را که مطرح کردیم گفتیم همان «جامع اعتباری» ملاک وحدت بخش ما است. و در سنخه امام هم همین را گفتیم که اگر بتوانیم سنخه را بتوانیم اعتبار عقلائی کنیم حرف درستی است.

می خواستیم بگوییم که بحث در آ»جا بحث سر مرکب اعتباری و آن جامع است. و در صحیح و اعم هم همین طور است که بحث سر مرکب اعتباری و جامع است. الآن هم اگر ما در اعتباریات بحث می کنیم که امرشان دائر مدار وجود و عدم است و اعتبار مستقل است باز بحث سر آ» جامع اعتباری است.

ظهور صیغه نهی در حرمت:

بحث بعدی که آقای سبحانی مطرح می کنند «ظهور صیغه نهی در حرمت» است.

در اینجا می گویند که چون موضوع له هیئت امر انشاء بعث است از ماده و هیئت آن ما حرمت نمی فهمیم که هیئت آن برای انشاءبعث و ماده آن برای طبیعت که متعلق امر و نهی ما است وضع شده است و نه ماده و نه هیئت آن دلالت بر حرمت ندارد اما ما حرمت را به خاطر آ» قانون عقلائی است که «انشاءالزجر تمام الموضوعِ حکم عقلا برای حرمت در دائره مولویت و عبودیت»است. و بعد هم می گوید که ملاک

همین انشاء زجر است که شما چه ماده نهی داشته باشید و چه اشاره به ید داشته باشید یا جمله خبریه داشته باشید که به داعی انشاء است و چه استفهام توبیخی داشته باشید که از آن زجر مولا استفاده می وشد همه اینها انشاء زجر را می رسانند که این انشاء زجر تمام الموضوع حرمت می شود. لذا دالش هیچ برایمان مهم نیست لذا اگر شما ملاک مبغوضیت را که داعی انشاء زجر است بتوانید کشف کنید دیگر حرمت برای شما می آید و ضرورت آن هم استفاده می شود.

با همین توضیح آن نظام سازی که ما تأکید می کردیم از همین عبارات استفاده می وشد که بحث ما سر کشف آن ملاکهاست که اگر کسی بتواند از هر طریقی ملاک ها را کشف کند بر اساس همان ملاک ها می تواند حرمت و وجوب را استفاده کند. و بحث ما در نظام سازی هم همین هاست که مثلا در نظام سیاسی یا نظام اقتصادی یا نظام اجتماعی اسلام باید آن ملاکات کلی را کشف کنیم که این ملاکات از طریق الفاظ باشد و صیغه افعل و لا تفعل باشد یا ممکن است از طریق براهین عقلی باشد یا به هر دلیلی شما ملاکات کلی لا یتغیّر را توانستید کشف کنید دیگر زجر و بعث مولا راحت کشف می شود.

پس ظهور صیغه نهی را هم ایشان می گویند حرمت است با همان توضیحاتی که در اوامر داده بودند با این توجه که عباراتشان در اینجا بهتر است.

آیا نهی دلالت بر مره یا تکرار دارد یا نه؟

بحث بعدی هم که مطرح می کنند این است که «آیا نهی دلالت بر مره یا تکرار دارد یا نه؟» و این دقیقاً مثل همان بحثی است که در امر داشتیم که اگر ما باشیم و این صیغه «لا تفعل»از آن مره می فهمیم یا تکرار؟ یعنی من یک بار باید این را امتثال کنم و پرهیز کنم یا اینکه باید بارهای متعدد پرهیز کنم که ایشان باز همان بحث را مطرح می کنند که نه ماده و نه هیئت نهی دلالت بر مره یا تکرار ندارد.

اما در امر ایشان می گفتند: مره و تکرار را نمی توانیم کشف کنیم اما با یک بار امتثال طبیعی محقق می وشد و اگر مولا بخواهد تکلیفی اضافه بخواهد نیاز به امری جدید است. چون طبیعی یوجد بوجود فردٍ ما ولی در نهی دقیقاً برعکس است یعنی با آن طرف این قاعده کار می کنند که «الطبیعی ینعدم بانعدام جمیع افراده» یعنی اگر کسی بخواهد امتثال نهی کند باید کلا از طبیعی پرهیز کند لذا ما از خود نهی چیزی نمی فهمیم اما از این قاعده که «الطبیعی یوجد بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام جمیع افراده» نهی لزوم امتثال در جمیع ازمنه دارد تا زمانی که دلیل ترخیص بیاید.

لذا از این حیث با امر متفاوت است اما اصل قاعده هم بر می گردد به «الطبیعی یوجد بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام جمیع افراده». که در کلی طبیعی در منطق باید اینرا بررسی می کردیم.

آیا کلی طبیعی در خارج هست یا نه؟

قضایای حقیقیه را چه کار می کردیم؟

تفکیک حاکی و محکی را چگونه داشتیم؟

اقسام حمل های وضعی در مقابل حمل طبعی را چه می کردیم؟ اقسام حمل چهار گانه را چطور بیان می کردیم؟

قضایای ذهنی و خارجیه و حقیقیه را به چه اعتبار تقسیم می کردیم؟ به اعتبار وجود موضوع بود؟

کلی طبیعی و منطقی و عقلی که می گویند آیا همان معقولات اولی و ثانی فلسفی و ثانی منطقی نبود؟ که در اینجا ملاک تقسیم ظرف وعاء مصادیق است.

حال ظرف وعاء مصادیق کلی طبیعی کجاست؟

اصطلاح «کلی طبیعی» در منطق که می گوییم وضع شده است برای «طبیعی». قید«کلیت»را اینجا نمی بینند لذا می گویند بدون لحاظ قید وصف که همان «کلیت» باشد خود موصوف برایمان مهم است که ذات طبیعت است. و طبیعت هم همان ماهیت است که می گفتند ما

یقال فی جواب ماهو و من حیث هی لیست الا هی و همان حد وجود است. که اینرا ماهیت و طبیعی می گویند حال این طبیعی در خارج مصداق دارد یا نه؟

طبیعی به وجود مصادیقش در خارج موجود می شود. پس به طبع وجود خارجی است که ماهیت درخارج موجود است. این تقسیم بر اساس مصداقی است که خودش می بیند نه فیلسوف. لذا اگر فلسفی نگاه کنیم می گوییم طبیعی در خارج وجود ندارد اما این طبق اصاله الوجود است که ما در منطق کاری با اصاله الوجود نداریم.

ذهن ماهیت را می بیند و ماهیت را هم از خارج می گیرد که همه اینها ذهن شناسی است.

شما چه اصاله الوجودی باشید و چه نباشید من را انسان می بیند. و ذهن شما این طور است یعنی آن اعتبار عقلی که عقل مضطر است همین بود.

وقتی می گوییم ذهن این طور می بیند مراد ذهن دقیق است نه صرفا ذهن عرفی. که ذهن اعتبار عقلی می کند و این اعتبار عقلی هم برای ذهن ضروری است و ذهن مضطر به این است.

پس آقایان می خواهند بگویند که کلی طبیعی که بحث می کنیم اولا قد «کلیت»آن لحاظ نشده است و بحث سر خود «طبیعی» است و ثانیا اینکه طبیعی هم یوجد بوجود افراده. یعنی طبیعی مصادیق خارجی دارد.

زید علاوه بر آن ماهیت انسانیت کلی ماهیت دیگر هم دارد. و مقولات عشر همه اش در زید محقق می شود. فقط انسان که در سلسله جوهر بود که نیست.

در جلد هفتم و در شرح مبسوط مفصل بحث طبیعی را مطرح کرده است که باید ببینیم«الطبیعی یوجد بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام جمیع افراده» که دراصول به کار می برند یعنی چه؟ شهید اینرا توضیح داده است و بعد هم آنرا نقد کرده است.

نکته: خیلی از اوقات اثر داعی با اثر اعتباری خلط می شود که هر اثری که دیدیم اثر اعتباری نیستو باید ببینیم که اثر معتبَر است یا اثر داعی است یا اثر معتبِر است؟ که همه اینها فرق می کند. یعنی اینجا سه –چهار تا اعتباری داریم که هر کدام داعی دارد و معتبِر دارد و بیست تا اثر، حال کدامیکی را بحث می کنیم.

اثر وجوب چیست؟ اگر گفتید ثواب است خلط کرده اید.

جلسه ۲۴ / ۱۱ / ۸۹

بحث در مورد این بود که «الطبیعی یوجد بوجود فرد واحد و ینعدم بانعدام جمیع افراده» به چه معناست؟

دو بحث را باید پیگیری کنید که یکی همین بحث بود که در اینجا هم باید قول رجل همدانی و تعبیر «أب و أولاد و آباء و أولاد» یعنی چه؟

یکی دیگر هم باید بحثهای خودمان را پیگری کنیم که همان بحث وجود ذهنی و محکی است و تفکیک بین حاکی و محکی و تفکیک محکی به ماهیت و فرد.

سیر همین را درست کنیم بحث درست می شود.

فرق بین کل و جزءو کلی و جزئی چیست؟

رجل همدانی رابطه را کلی و جزئی دیده است یا کل و جزء؟ ایا با همین می شود قول ایشان را ردّ کرد یا اینکه کلام ایشان چیزی دیگر است؟ (اینها در عبارات شهید آمده است)

رجل همدانی قاعده «الطبیعی یوجد بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام جمیع افراده»را به کار برد و بوعلی هم این را ردّ کرد و اصولیین همه با قول رجل همدانی کار می کنند.

آقایان از بعد فلسفی با تحقق خارجی کار کرده اند و کاری نداریم که اصالت الوجود یا ماهیت بلکه با حقیقت خارجی و فضای غفلت از اصالت الوجود و ماهیت.

اما رجل همدانی با تحقق خارجی کار نمی کند بلکه با آن طبیعی کار می کند. و طبیعی لا بشرط نسبت به وجود و عدم است و آقایان می گویند طبیعی، کل و جزء دیده شده است اگر کل و جزء دیده شده باشد آیا «ینعدم بانعدام جمیع افراده» درست است یا نه؟ که طبیعتاًدرست نمی شود. چون اگر یک جزء از بین برود کلِّ کل هم از بین می رود. حال چطور قول رجل همدانی را نقد می کند را باید ببنیم خلط هست یا نیست؟

آیا «کلی»دیدن آن درست است یا نه؟ خیر درست نیست چون «کلی»وصف مفهوم است. در حالی که بحث ما سر کلی عقلی نبود که مفهوم را با کلیتش لحاظ کنیم بلکه بحث ماسر کلی طبیعی است.

تقسیم کلی طبیعی را به مفهوم بردن اشکال ندارد اما مشخص است که بحث سر محکی این مفهوم است نه حاکی آن. لذا ما هم می گفتیم که به اعتبار حاکی این را تقسیم می کنند که این اشکال ندارد.

اما طبیعی،محکی است حال این محکی،محکی خارجی است یا فرد است یا محکی ماهوی که در بحثهامان تفکیک می کردیم.

که در اینجا این سؤال پیش می آید که ماهیت با وجود ذهنی چه رابطه ای دارد؟ مفهوم با ماهیت چه نوع رابطه ای دارد؟ همه گفته اند عموم و خصوص مطلق است اما ما گفتیم تباین است.

البته ما در فضای مشهور که آنها را نقد می کردیم گفتیم در همان فضا هم باید عموم و خصوص من وجه بگیریم بعضی از مفاهیم هستند که ماهوی نیستد و بعضی از ماهیت ها هم هستند که مفهوم نمی شوند و بعضی از مفهوم ها ماهیت می شوند. این فضای خود آقایان بود.

اما در فضای ادقّ گفتیم که وقتی حاکی و محکی را جدا می کنیم ذهن می شوند حیث حاکی و محکی آن مصداقاً با حاکی تباین دارد که ما گفتیم محکی آن هم دو نوع دیده شده است یا فرد خارجی است یا ماهیت است.

در ناحیه محکی هم بحث مصداق و ماهیت هست و هم بحث عنوان و معنون.

عنوان و معنون ماهوی نیست. بلکه وجود ربطی است. محکی، عنوان است و شامل همه اینها(هم مصداق و هم ماهیت) می شود اما مصداق را فقط برده اند روی طبیعی جزئی یعنی زید.

ما به اعتبار محکی، مفهوم را تقسیم می کنیم که کلی طبیعی و منطقی و عقلی این طور است.

جلسه ۲۵ / ۱۱ / ۸۹

در فلسفه آقایان چه اصاله الماهوی ها و چه اصاله الوجودی ها ملتفت به این بوده اند که ما یا واقعیت داخلی داریم یا واقعیت خارجی و گفته اند که واقعیت یاذهنی است یا خارجی.

این را هم اصالت الوجودی ها می گویند یعنی از ملا صدرا به این طرف می گویند و هم قبل از ملا صدرا می گویند واقعیت(که یا موجود است یا ماهیت) یا ذهنی است یا خارجی.

لذا در فضای منطق هم قضایا را تقسیم کردند به ذهنی و خارجی بر همین اساس است.

یعنی قضایا را وقتی بر اساس موضوع وقتی تقسیم کنیم یا در ذهن هستند یا در خارج.

بعد در فضای خودشان به این موارد اجتماع نقیضین که می رسیدند گیر می کردند. که در بحث نفس الامر را کـه در ذیـل قضـایای ذهنـی وخارجی این را مطرح کردیم که در اجتماع نقیضین محال است یا ممکن الوجود هایی که هنوز به وجود نیامده است گیر می کردند.

در اینجا می گفتند که اگر بگوییم اجتماع نقیضین محال است قضیه ذهنی است که استحاله ای ندرایم. ووقتی می رود روی خـارج، خـارج نیست که محال بودن را بر آن حمل کنیم یعنی اصلا موضوعی ندارد. اما در قضیه خارجیه می گویند که موضوع داریـم امـا محمـول یعنـی استحاله بر آن بار نمی شود.

اینجا شروع کرده اند به توجیه که برخی با همان فضای تقسیم خودشان خواسته اند آنرا درست کنند و برخی هم گفته اند که بایـد قسـمی دیگر را درست کنیم که اسم آنرا بگذاریم قضایای نفس الامری که امثال اجتماع نقیضین محـال اسـت یـا ممکـن الوجـود هـایی کـه هنـوز مصداق خارجی ندارند اینها را در قضایای نفس الأمری می بردند. این تاریخچه به وجود آمدن قضایای نفس الامری بود.

بعدها که آقایان آمدند در فضای فلسفه دیدند(با فضای اصالت الماهوی) گفتند ما ماهیت را این طور تعریف مـی کنـیم کـه «الماهیـت مـن حیث هی لیست الا هی» نه قید وجود و نه عدم و نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی در عدم اخذ نشده است و ماهیت مقید به هیچ کدام از این قیود نیست نه کثرت و نه وحدت و نه جزئیت و نه کلیت.

اماوقتی نگاه می کنیم به ماهیت های محققه این قیود را دارند ماهیت محققه در خارج عین تشخص است وعین وجود خارجی است و عـین جزئیت است. همین ماهیت وقتی می آید در فضای ذهن یک احکام دیگری را می گیرد می وشد مفهوم و کلی و می شود وجود ذهنی. لـذا در فضای وجود خارجی و در فضای وجود ذهنی گفتند که ماهیت داریم اما ماهیت محققه ما آن ماهیتی که تعریف می کردیم نیسـت. مـی گفتند دو نحوه وجود داریم که وجود خارجی و یک وجود ذهنی. که در هیچ کدام از این فضاها ماهیتی که تعریف می کنیم«من حیث هـی لیست الا هی» نیست. لذا بعدها توجه پیدا کردند که این ماهیت چیزی غیر از وجود ذهنی و خارجی است لذا گفتند که همـه احکـامی کـه می رود روی خود ماهیت (اگر قائل شویم که احکام برای خود ماهیت داریم اما اگر کسی صغرویاً بگوید که احکام مـاهوی نـداریم کـه هـیچ یعنی بگوید همه لازم ها لازم الوجودین هستند یا لازم الوجود ذهنی یا لازم الوجود خارجی که در این صورت بحثی ندرایم) امـا اگـر کسـی بگوید که خود ماهیت احکامی دارد و ادلّ الدلیل بر این حرف هم این است که بحث همه منطقیین در کلیات خمس و حد تام است کـه در فضای حد تام می گویند اینها احکام هستند الانسان حیوان ناطق، الانسان ناطق، الانسان حیوان که همه این حملها برای خـود ماهیـت بـود حداقل جنس و فصلی که می گفتند.

پس این الانسان حیوان و الانسان حیوان ناطق را که همه قبول کرده اند چه از اول پیدایش منطق یعنی مشائین و به بعد همه قبـول کـرده اند و جالب اینجاست که همه آنها هم بین قبل از هلیات بسیطه و بعد از هلیات بسیطه فرق گذاشتند.

گفتیم الحدود قبل الهلیات حدود اسمیه و بعد الهلیات حدود حقیقیه یعنی بین حقیقت و بین ماهیت صرفه قبل از هلیات بیسطه و بعـد از هلیات بسیطه آقایان فرق گذاشتند که از همین در باب برهان استفاده کردیم. در عرض ذاتی گفتیم که گاهی حد تام در فضای ماهیت معنا می شود و و در فضای ماهیت که معنا شود حد تام و جنس و فصل اما وقتی حد تام می رود در فضای وجود می شود علل اربعه.

اما در ماهیت،علل داخلی کافی بود. در فضای ماهیت و کلیات خمس وقتی می گفتیم علل داخلی یعنی جنس و فصل، یعنی ماده و صـورت. اینها برای تحلیل ماهیت کافی بود چون ما کاری با وجود نداشتیم.

البته ما بین ماده و صورت، و جنس و فصل تفاوت هم درست کردیم.می گفتیم که جنس و فصل تحلیل ذهنی همان ماده و صورت بود.

در فضای ماهیت می گفتند علل داخلی و مقومات ماهیت کافی است اما وقتی میرفتیم در باب برهان چون با واقعیت خارجی کار می کنـیم چون ذهن در ریل واقع قرار میگیرد این بعد از هلیات بسیطه می وشد و بعد از هلیات بسیطه هم آن حد واقعیـت خـارجی مـی شـود علـل اربعه. یعنی علاوه بر علل داخلی یعنی جنس و فصل باید علت فاعلی و غایی را هم بیاوریم.

حال باید برگردیم «اناره» مظفر را درست کنیم که «اناره» ای که ایشان می گویند حد تام نداریم در کدام فضاست؟ حد تام مـاهوی نـداریم یا حد تام وجودی نداریم.

یکی از برهان هایی که می آورند این بود که ما چون علم به خداوند متعال نمی توانیم پیدا کنیم پس به هیچ چیزی نمی توانیم علم پیدا کنیم. که گفتیم این فضای بعد از هلیات بسیطه است و امثال شیخ و بوعلی هم که این را می آورند بعد از هلیات بسیطه است. مظفر اناره را آنجا می آورد و همان گیری که در عرض ذاتی به مظفر دادیم اینجا هم می توانیم مطرح کنیم.

پس گفتیم که آقایان در فضای خودشان به واقعیت را به ذهنی و خارجی تفسیم می کردند از این باب گیر کردند که این ماهیت چیست؟ به خصوص «الماهیت من حیث هی لیست الا هی»چیست؟ که آقایان می بردند در نفس الأمر (هم اصالت الوجودی ها و هم اصالت الماهوی ها).

برخی هم می گفتند که ماهیت در یکی از این دو قالب است که کسانی که این کلام را داشتند می گفتند یا در وجود ذهنی است یا خارجی. و چون در وجود خارجی گیر می کنند می گویند ماهیت ذهنی است. و ما به آنها گیر می دهیم که وجود ذهنی خیلی از آن احکام ماهیتی که میخواهید بار کنید ندارد. مثلا اجتماع نقیضین ذهنی واقعاً استحاله ندارد. لذا بعدی ها تصحیح کردند که همه احکامی که می رود روی ماهیت صرفه(چه ممکن باشد و چه ممتنع باشد) هم اینها می رود در قضایای حقیقیه و مناط صدق اینها را هم می گفتند نفس الامر است و اعتباری است.

فقط از همین جا ما پلی می زدیم به اقسام حمل که می گفتیم اگر شما بتوانید این را درست کنید اقسام حمل را هم نباید بگویید که یا رفته است روی مفهوم موضوع یا روی مصداق موضوع. و در جایی که حکم رفته است روی ماهیت را گیر می کردند. لذا همه گفتند که «الانسان حیوان ناطق»حملش اولی است یعنی مفهوم انسان حیوان ناطق است. آیا مفهوم یعنی وجود ذهنی انسان،حیوان ناطق است؟ یا اینکه ماهیت انسان حیوان ناطق است؟ جنس و فصل برای ماهیت است یا برای وجود ذهنی؟

یعنی اگر شما قضایای حقیقیه را هم تصویر کردید دیگر نمی توانید بگویید حمل اولی است. لذا ناچارید برخی از حمل ها را غیر از حمل اولی و شایع معنا کنید که ما این را اصطلاح کردیم شایع نوع اول و شایع نوع دوم. یعنی می گفتیم که اینها از حاکی جدا می وشد و می رود روی محکی یعنی حکم روی وجود ذهنی نرفته است و همین که رفته است روی محکی حال این محکی دو نوع است یا محکی ماهوی است یا فرد و مصداق است.

نکته: در اینجا هم ما هیچ اصالت الوجود را دخیل نمی دانیم، هیچ بحث اصالت الوجود هم دخیل نیست. بلکه در فضای واقعیت هستیم. لذا گفتیم که با تصحیح قضایای ذهنیه و خارجیه و حقیقیه، اقسام الحمل هم درست می شود اما گفتیم با دو تصرّف،یکی در ناحیه عقد الوضع است که شایع را تعمیم می دهیم که می کینم محکی که آنرا دو نوع می کنیم. (نوع اول و دوم) یکی هم در ناحیه عقد الحمل است که وحدت و اتحاد را تعمیم می دهیم.

ملاک اگر وحدت باشد می شود اولی. (فرقی هم بین وحدت نیست که وحدت وجودی یا ماهوی یا وحدت مفهومی) لذا الانسان حیوان ناطق می شود الانسان بالحمل الشایع و حیوان ناطق بالحمل الأولی.

الانسان رفته است روی ماهیت انسان و ماهیت انسان با ماهیت حیوان ناطق وحدت دارند.

وحدت می شود اولی و اتحاد می شود شایع.

حال وحدت م یتواند وحدت مفهومی باشد مثل انسان انسان است(در ناحیه مفهوم) یعنی انسان به حمل اولی انسان به حمل اولی است.

ویک بار می گویید انسان به حمل شایع انسان به حمل اولی است که این می شود ماهوی.

یک بار هم می توانید مصداق خارجی ببیند یعنی بگویید الانسان انسان بالحمل الاولی. اما در خارج. یعنی الانسان بالحمل الشایع انسان بالحمل الاولی. یعنی وحدت وجود.

و امثال الانسان نوع، جنس، مفهوم، کلی اینها هم می شود حیث ذهنی یعنی الانسان بالحمل الاولی نوع بالحمل الشایع یا کلی بالحمل الشایع که اینجا اتحاد داریم نه وحدت.

پس تقسیم قضایای ذهنی و خارجیه و حقیقیه یک پلی به اقسام حمل نشان می دهد که طبیعت غیر از واقعیت ذهنی و خارجی است.

حال بحث این است که این طبیعی چیست و کجاست؟

گفتیم آقایان میخواهند آنرا در نفس الأمر آنرا ثابت کنند، منتهی حال اینکه آقایان در بحث طبیعی، چگونه سیر می کردند خلط ها روشن می شود. یعنی اولاً آقایان خیلی از اوقات ماهیت را می برند در فضای ذهن. و برخی از آقایان می گویند ماهیت در خارج هم موجود است که ما میخواهیم بگوییم که ماهیتی که هیچ کدام از این قیود را نداشت چگونه در خارج موجود است.

که با دقت در همین ملا صدرا بعداً اصالت الوجود را در آورد اما خود اصالت الماهوی ها این را نمی گتفند.

آنها می گفتند که این ماهیت بیخودی در خارج نیست بلکه علت یک کاری بر سر این می آورد که در خارج موجود می شود و خود آنها هم قبول داشتند که «الماهیۀ من حیث هی لیست الا هی» و خود آنها هم ملتزم بوند که این در خارج نیست و بعد می گفتند که به نسبت متصل به جاعل و علت یک کاری بر سر این می آید که این می شود محقق. و نمی گتفند که وجود که گیر اصالت الوجود بیفتند بلکه می گفتند ماهیت محققه. ولی می گفتند که این ماهیت یک چیزی بر سرش آمد ه است که بعداً ملا صدرا گفتتند این «چیزی»که شما می گویید حیث تقییدی بوده است یعنی یک چیزی ضمیمه به این ماهیت شده است و باعث شده است که این وجود پیدا کند و خود ماهیت که چیزی نبوده است چون خود ماهیت الآن هم من حیث لیست الا هی است. و آن که باعث این در خارج محقق شود این ضمیمه است و در حقیقت آن ضمیمه موجود واقعی است.

اصالت الماهوی ها دو اشکال مطرح کرده اند:

اشکال اول:

اگر شما گفتید که اصالت با وجود است یعین اینکه وجود موجود است و اگر این راگفتید تسلسل در یک واقعیت لازم می آید.

یک واقعیت از آن جهت که وجود است «ذات ثبت له الوجود است» و آن ذات اگر طبق اصالت الوجود، وجود باشد آنهم موجود است و یک واقعیت می شود بی نهایت وجود.

اشکال دوم:

بر فرض اینکه اشکال اول را حل کنید باز، حمل موجود بر وجود ضروری است و چون این حمل ضروری است و ضروری می شود واجب و چیزی که وجود بر آ» وجوب دراد می وشد واجب الوجود.

وجودی ها این طور جواب می دادند.

جواب اشکال اول: این حمل من صمیمه است نه بالضمیمه، لذا موجود یعنی وجود و حیث تقییدی ندارد و قید و ضمیمه ندارد مثل البیاض ابیض که این را در عرض ذاتی کار کردیم. وبعد اشکال دومشان این بود که درست است که وجود موجودیت بر آن حمل می شود، این حیث تقییدی است که این بحث را می کنیم و این بحث منافاتی با حیث تعلیلی قضیه ندارد یعنی منافات ندارد که این علت داشته باشد. اما همین که علت، وجود را به وجود آورد موجود برای آن ضرورت می شود. و بحث ما سر حیث تقییدی است که وجود موجود است بالضروره. و آیا اینکه وجود وجود دارد یا نه، بر می گردد به علت ثبوتی آن،و به تعبیر دقیق تر بحث ما در واسطه در عروض بود در حیث تقییدی.

در اصول بعداً با این بحثها کار داریم.

پس بحث سر حیث تقییدی اینها است و واسطه در عروض داشتن یا نداشتن اینهاست و ما کاری با حیث تعلیلی نداریم که علت دارد یا ندارد؟ و خود اصالت الوجودی ها هم برهان امکان و وجوب دارند.

اما ثمره این در بحث ما کجاست؟

می خواهیم بگوییم که همه این بحثها در اصول مطحر می شود که مثلا ما داریم«الصلاۀ واجبه». حال سؤآل این است کـه چطـوری واجـب است؟آیا به خود صلاۀخورد هاست یا به مصادیق صلاۀ؟ یعنی به وجود خارجی آن خورده است یا به وجـود ذهنـی آن خـورده اسـت یـا بـه ماهیت صلاۀ؟

و بعد آمده اند بحث کرده اند که وجوب علت ثبوتی دارد. و چون ما قائل به مصالح و مفاسد شـده ایـم. ایـن مصـحلت علـت ثبـوتی، حمـل وجوب بر صلاۀ است.

لذا کلی اشکال گرفته اند که شما اگر نظام عرض ذاتی را بپذیریرد این غلط است و اینجا وجود می رود روی مصلحت و شـما چگونـه ایـن را برده اید روی صلاۀ؟

که ما جواب می دهیم که این واسطه در ثبوت است و مصلحت واقعیه، ثبوتاً حمل وجوب بر صلاۀ را درست م یکند. امـا واسـطه در عـروض که نیست و وجوب حقیقتاً برای خود صلاۀ است البته یک علت ثبوتی دارد به نام مصلحت.

یعنی اگر خلط حقیقت و اعتبار را کنار بگذاریم اینها مفصل این بحثها را مطرح کرده اند.

پس می خواهیم بگوییم آقایان در فضای تحقق ماهیت مفصل خلط کرده اند بین واقعیت ذهنی واقعیت و واقعیت خارجی ماهیت یـا صـرف الماهیت. یا ماهیت لا بشرط و مطلق.

از همین جا بحث رجل همدانی مطرح می شود.

رجل همدانی می گفتند که طبیعی در خارج موجود است. حال اگر طبیعی در خارج موجود باشد با توجه بـه فضـای خودمـان یعنـی رفتـه است در وجود خارجی بحث می کند. در فضای ما وقتی می گوییم طبیعی رفته در خارج یعنی دیگر صرف نیست. بلکه مسـتقیم رفتـه ایـم سر وجود خارجی.

لذا آقایان در اینجا گیر می دهند که شما نمی توانید طبیعت صرف را ببرید در خارج. بلکه طبیعی را می توانید به وجـود افـرادش ببریـد در خارج. لذا مظفر می گفت: «الطبیعی یوجود بوجود افراده».

منتهی رجل همدانی اصرار دارد که آن طبیعت صرف می رود در خارج.

حال اگر بخواهیم با فضای خودمان آنرا جمع کنیم، در فضای خودمان اگر بخواهیم بیاییم یعنی طبیعی به وجود خـارجی در خـارج موجـود شود یعنی رفته ایم سراغ افراد و مصادیق آن و وقتی رفتیم سراغ افراد و مصادیق آن، ضمن هر فرد طبیعی هست و بـا از بـین رفـتن همـان فرد هم طبیعی آن از بین می رود.

ما درخارج طبیعت صرفه نداریم بلکه طبیعیت محققه داریم یعنی در ضمن هر فرد محقق می شود و وقتی در ضمن هر فرد محقق شد بـا از بین رفتن همان فرد هم، ماهیت ضمن خودش هم از بین می رود. لذا اقایان فلاسفه از اینحا بـه رجـل همـدانی گیـر داده انـد کـه طبیعـی یوجود بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام همان فرد و بجمیع افراد معنا ندارد.

این در حالی است که حرف رجل همدانی این نبود بلکه ایشان میخواهد طبیعت صرفه را در خارج ببرد. نه طبیعت محقق در ضمن افـراد را. ووقتی بخواهد طبیعت صرفه را ببرد در خارج در اینجا در تفسیر آن گیر کرده اند که یک عده گفته اند از قبیل کل و جزء مـی بینـد یعنـی می گوید ماهیت صرفه، کلّ این افراد است یعنی کل این افرادی که در خارج بالفعل محقق در خارج اند یک خیمه ای اسـت کـه روی همـه اینها پهن است. که دراینجا هم او رانقد کرده اند که اگر ماهیت را کل اینها هم بگیرید با از بین رفتن هر جـزء، کـل از بـین مـی رود و کـل بعدی غیر از کل قبلی است.

عده ای در دفاع از او می گویند این طور نیست که با از بین رفتن جزء، کل هم از بین برود بلکه اجزاء از بین می رود اما کل باقی می ماند.

که اینها در جامع صحیح و اعم بحث دارد.

که مظفر در آنجا برخی جاها ناظر به نقد آقای خوئی است که آقای خوئی در همین فضا میخواهند تصویر کنند که کل با از بین رفتن برخی از اجزاء از بین نمی رود. که دید عرفی به این مسأله کرده اند و درست هم می گویند اگر بتوانیم آنرا عرفی کنیم یعنی بین اعتبارات عرفی و حقائق خارجی فرق می گذاریم که در در حقائق خارجی با از بین رفتن جزء، کل از بین می رود و با از بین رفتن کل، اجزاء همه از بین می روند. آیا در نظر عرف هم این طور هست یا نه در مسأله کل وجزء؟ بعد در آنجا کلی باید سر این بحث کنیم که آیا این عرفی می شود یا نه؟

و حال بر فرض اینکه رجل همدانی این طور می گفت. ایا رجل همدانی واقعاً کل و جزء می دید که اگر واقعاً کل و جزء باشد این نقد ها به او وارد است مگر اینکه بتوانیم آنرا عرفی کنیم.

در فضای اصول که عرفی کار می کنیم شاید رجل همدانی هم به دید عرفی درست دیده است هر چند که به دید فلسفی این نقد ها به او وارد است.

اما یک بحث دیگری داریم که آیا واقعاً رجل همدانی کل و جزء دیده است.

ایشان از روز اول با همین دقت عرفی خودمان کار می کرده است که عرف ماهیت را محقق می بیند. آن هم نه در ذهن افراد بلکه مستقل از افراد. حال چرا این طوری است؟

با همان اعتباری عقلی خودمان. یعنی وقتی شما حمل انسان حیوان ناطق است را درست می کنید مناط صدق اینها کجاست؟ شما می گفتید نفس الأمر، اما این نفس الامر کجاست؟ یا ذهن است یا خارج و یا اینکه هیچ کدام نباشد بلکه در فضای اعتباری باشد یعنی معتبَر اعتباری. که یک بار می تواند نفسانی باشد یعنی تعهّد شخصی باشد و یک بار هم می تواند تعهّد اجتماعی باشد. اینها در اعتبارات عقلائی است.

اما در اعتبار عقلی، یعنی اینکه آنها واقعاً در واقع این را صادق می بینند که ما گفتیم «اجتماع نقیضین محال است» در واقع محال است. هر چند که وجود خارجی و مصداق خارجی ندارد. اما ماهیت آن هست. همین ماهیت اجتماع نقیضین که که ما این را در فضای اعتبار عقلی آنرا محقق می بینیم حکم استحاله بر آن بار می شود. لذا میخواهیم بگوییم که رجل همدانی احتمال دارد که بحث را برده باشد روی اینکه طبیعت و ماهیت در فضای اعتباریات محقق است یعنی در نفس الامر که ما نفس الامر را در اینجا واقع می بینیم.

یعنی معتبِر که عقل باشد در خارج ماهیت را درست می کند و ماهیت را با زید تفاوت قائل می وشد یعنی ماهیت فقط حیوان ناطق است اما زید ده مقوله است و با همه مشخصات فردی زید را درست می کند پس بین فرد یعنی مصداق خارجی و بین ماهیت عقل فرق قائل می شود و آقایان وقتی در فضای اصول به این استناد می کنند که «الطبیعی یوجد بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام جمیع افراده» باید این ها را بحث کنند.

حال باید ببنیم که «الطبیعی یوجود بوجود فرد ما» آیا این قسمت عرفی است یا عقلی؟ و از آن طرف «و ینعدم بانعدام جمیع افراده» عرفی است یا عقلی؟

در اصول با وجود اینکه آقایان فلسفه هم کار کرده بودند و می دانستند که «الطبیعی یوجود بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام همان فرد» اما این در فلسفه است که ممکن است در اصول این عرفی شود.

حال باید ببینیم که با فضای خطابات قانونیه امام اینها چگونه است؟

اجتماع امر و نهی:

جلسه ۲۷ / ۱۱ / ۸۹

عبارت آقای سبحانی در عنوان بحث و در خود مطلب دقیق است.

قبل از اینکه وارد بحث شوند می گویند باید مبادی تصوری بحث روشن شود. اجتماع امر و نهی در شیءواحد با دو عنوان.

اولین بحثی که به آن پرداخت می کنند «اجتماع» است و امر و نهی را هم که قبلا گفته بودندو شیءواحد را باید بحث کنیم و «عنوانین» را هم باید روشن کرد.

اجتماع:

برای اینکه بحث روشن شود در ابتدا چند نوع اجتماع را مطرح می کنند:

اجتماع آمری: اولین اجتماعی را که مطرح می کنند اجتماع آمری است که می گویند در اجتماع آمری ما د رجایی است که یک مأمور به واحد از طرف شارع و آمر(چه شرعی و چه عرفی) هم هم متعلق امر قرار گیرد و هم متعلق نهی قرار گیرد. و ملاک بحث را عرض کردیم که آمر واحد است و آمر واحد،امر و نهی را جمع می کند یعنی مولا در همان ظرفی که می گوید «صل»در همان ظرف هم بگوید«لا تصل». این می شود اجتماع آمری.

پس آمر واحد جمع کرده بین امر و نهی و مثال روشن آن در جایی است که مأمور به هم واحد باشد یعنی «صل»و «لا تصل» در آن واحد مطلوب شارع باشد.

آقایان گفته اند که اجتماع آمری محال است. و دلیلی که در اینجا مطرح کرده اند این است که می گویند این بازگشت به اجتماع نقیضین دارد.

با ملاک محبوبیت و مبغوضیت حقیقی یا با ملاک مصلحت و مفسده حقیقی. که مبغوضیت با امر جمع نمی وشد و محبوبیت هم با نهی جمع نمی شود. و وقتی امر و نهی به یک شیء از طرف آمر واحد تعلق گرفت در حقیقت محبوبیت و مبغوضیت در یک جا جمع شده است که این محال است. لذا گفته اند که این اجتماع آمری تکلیف به محال است و واقع نمی وشد.

این حیث اصولی بحث است اما وقتی می روند در فقه می بینند که واقع شده است. مواردی داریم که امر به آن خودره است و هم نهی خورده است در یک ظرف. و یک شیءواحد هم متعلق امر شده است و هم متعلق نهی شده است.

آقایان چون در اصول قائل به استحاله هستند لذا در فقه، بحث تعارض ادله مطرح می وشد یعنی اگر ما موردی را پیدا کردیم که امر و نهی در شیء واحد از طرف آمر جمع شده باشند م یگویند این در حقیقت بر می گردد سر تعارض ادله و در تعارض ادله می گویند بحث سر این است که حد اقل یکی از اینها دلیل نیست اما قدر متیقت اینها این است که یکی از اینها دلیل و حجت نیست لذا تعارض در حقیقت بین یک حجت و یک غیر حجت واقع می شود یعنی وقتی من می بینم که علیک بخبر زراره و دیگری گفته که «لا تأخذ بقول الزراره» در اینجا قطعاً یکی از آنها حجت هست و یکی حجت نیست.

یکی از اینها یا جعلی است یا تقیّه صادر شده است مثلا در مورد زراره این را داریم که امام در ابتدا تعریف کردند و بعد دیدند که جان زراره به خطر افتاده است سریع چند روایت گفتند که زراره را نفی کردند و این را تقیةً گفتند. لذا قطعاً یکی از اینها حجت نیست.

اگر موردی در فقه داشتیم که ظاهر آن اجتماع آمری است می خواهیم بگوییم در واقع اجتماع آمری نیست در واقع یکی از اینها غلط است یا تقیّه بوده است یا جعلی بوده است یا ...

ما در مقام این هستیم که اصل تعارض تصویر شود اما اینکه در مقام عمل چه می کنیم بحثی دیگر است.

پس ملاک اجتماع آمری این بود که «آمر واقعاً باعث اجتماع امر و نهی در شیءواحد باشد» حال مأمور به خواه واحد باشد یا نباشد که مثال روشن آن در جایی است که مأمور به واحد باشد.

اجتماع مأموری

یکی دیگر از اجتماع، اجتماع مأموری است که می خواهند بگویند این اجتماع بر می گردد به مأمور که مراد همان مکلف است. یعنی از طرف آمر اجتماعی نبوده است و امر و نهی به دو چیز تعلق گرتفه است اما مأمور است که با سوء اختیار خودش باعث شده است که این دو مأمور به در یک مصداق جمع شوند.

مثال بارز ان هم صلاه در زمین غصبی است. می گویند ما یک امری داریم مانند «صل» و یک نهیی هم داریم مانند«لا تغصب» که این ها ربطی به هم ندارند و عنوان صلاه غیر از غصب است و ما می توانیم نماز بدون غصب بی نهایت می توانیم داشته باشیم و غصب بدون صلاهم بی نهایت می توانیم داشته باشیم.

منتهی این مأمور است که با سوء اختیار(سوءاختار یعنی مثلا فرد نمازش را نخواند تا اینکه به آخر وقت رسید و در آخر وقت هم در مکان غصبی است) من مکلف با سوءاختیار باعث شدم که این دو در یک جا جمع شوند و از طرف آمر اجتماعی نبود و ملاک مبغوضین و محبوبیت جداست و مصلحت و مفسده هم جداجدا است و مأمور به هم جدا جداست. اما من مکلف باعث شدم که این دو مأمور به در یک جا جمع شوند یعنی من باعث شدم که اینجا این اجتماع پیش آید.

اینجا را آقایان می گویند که محل بحث ما است. که باید ببینیم که امر و نهی در اینجا جمع می شوند یا نه؟اجتماع جایز است یانه؟که دو قول است:یک قول می گوید اجتماع ممتنع است و یک قول هم می گوید اجتماع جایز است.

کسانی که م یگویند اجتماع ممتنع است در حقیقت می گویند: می گوید قطعاً یکی از این تکالیف از گردن شخص ساقط است حال کدامیکی؟ این را باید در باب تزاحم بررسی کنیم نه تعارض.

در باب تزاحم این بحث است (یکی از صغریاتش می شود مسأله اجتماع امر و نهی)که امتناعی م یگید باید یکی از این تکالیف باید از گردن فرد ساقط شود. و یکی از این تکالیف باید از فعلیت بیفتد و نمی وشد که همزمان هر دو اینها بر گردن مکلف باقی باشد.

مثلا صلاهواجب می وشد و لا تغصب از فعلیت می افتد یا بر عکس.

پس امتناعی باید یکی را از فعلیت بیندازد به خاطر تزاحمی که اینجا پیش می آید.

ما دو دلیلمان مسلم است. و این در مأمور خاص در هم جمع شده اند.

مشهور در بحث تزاحم می گویند باید اهم و مهم کرد و آن اهم می ماند و مهم ساقط می شود. و از فعلیت می افتد.

اما جوازی می گوید:

اشکالی ندارد اجتماع اینها جایز است و این فرد باید همان جا نمازش را بخواند از این حیث که دارد نماز می خواند ثواب می برد و از این حیث هم که غصب کرده است عقاب می شود یعنی هم غصب از فعلیت نمی افتد و هم نماز از فعلیت نمی افتد. و فعلیت هر دو باقی است.

اجتماع موردی:

اجتماع به آمر بر نمی گردد و می وشد گفت در اجتماع موردی ما اصلا اجتماع نداریم بلکه توهم اجتماع است و در واقع آمر به دو عنوان مستقل امر و نهی کرده است و انی دو عنوان مستقل هم هیچ اشکالی ندارد که همزمان از یک مکلف انجام شود یعتنی اجتماعی تصویر نمی شود و در واقع تا آخر اینها دو تا هستند و ما دو تا مأمور به داریم و دو تا فعل خارجی داریم و دو تا مصلحت و مفسده داریم و تا اخر... و نهایت اینکه بگوییم اینها در زمان وحدت دارند.

مثال: مولا از یک طرف گفته است نماز بخوان و از یک طرف هم گفته است به اجنبی نگاه نکن. که دو مأمور بـه مسـتقل هسـتند و اشـکال ندارد که مکلف همزمان با نماز خواندن به نا محرم هم نگاه کند. اینها دو فعل مجزا هستند با دو مصلحت و مفسده با دو امر مجزا.

اما در اینجا معمولا یک سؤآل پیش می آید که تفاوت این با مأموری چیست؟ د رمأموری هم می گفتید که اینها دو عنوان مستقل هسـتند و دو مصلحت و مفسده جدا هستند و محبوبیت و مبغوضیت آنها هم مسقل است و آمر اینها را جمع می کند. حال موردی هم همـین طـور شد؟

حال در اجتماع موردی هم می گویید که: صلاه یک مأمور به مستقل است و مصلحت دارد و نظر به اجنبیه هم یک عنوان مسـتقل اسـت و مبغوضیت و مفسده دارد و مأمور اینها جمع می کند.

چرا آنجا می گویید اجتماع است اما در اینجا می گویید اجتماع نیست.

ریشه تفاوت این دو اجتماع را باید در بحث صحیح و اعم دنبال کرد. و تفکیک حقیقت از اعتباری که آنجامی گفتیم را باید بررسی کنیم.

اینها تکویناً مانند هم هستند یک شخص نماز میخواند و همزمان به انبیه نگاه می کند و یک شخص نماز میخواند و همزمان دارد غصب می کند اینها تکویناً ماند هم هستند.

فرق اینها در قسمت اعتباری اینها است که یکی می وشد اجتماع مأموری و یکی می شود موردی.

با این توضیح که وقتی ما با یک ماهیت اعتباری کار می کنیم این ماهیت اعتباری مرکب از یک سری اجزاء و شرائط اسـت. حـال چـه مـی وشد که این ماهیت اعتباری مرکب از اجزاءو شرائط می شود؟

گفتیم ملاک آ» مصالح و مفاسد واقعیه ای است که مولا میخواهد ما آنرا کسب کنیم متوقف بر یک سری اجزاء و شرائط است که این اجـزاء و شرائط را ما می گفتیم ماهیت صلاه که یک ماهیت اعتباری از یک سری اجزاءو شرائط به دست می آدی.

وقتی می رویم ماهیت صلاه را بررسی می کنیم و اجزاء و شرائط آنرا در اینجا می بینیم که یک سری اجـزاءو شـرائط وجـوب هسـتند و در شرائط خود صلاۀ می گویید مثلا طهارت شرط است استقبال کعبه شرط است. قیام و قعود و رکوع و سجودبه نحو جزئیت شرط هسـتند. و ...

یکی از شرائطی که آنجا هست «إباحۀالمکان»است یعنی غصبی نباشد. چون در ماهیت صلاۀ، یکی از اجزاء و شرائطی کـه در آن اخـذ شـده است عدم غصبی بودن مکان است در اینجا بین صلاۀؤ غصب اجتماع مأموری به وجـود مـی آیـد در حـالی کـه ماهیـت صـلاۀیعنی مرکـب اعتباری ما از حیث نظر به اجنبیه لا بشرط است یعنی نه وجود و نه عدم آن شرط نیست.

یعنی در تعریف اجتماع مأموری این هست که یکی از آنها باید جزء قیود و اجزاءشرائط آن یکی باشد. که این را از دلیل می فهمیم.

الفصل الثانی: جوازاجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد بعنوانین

اختلفت کلمات الأُصولیین فی جواز اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد، و قبل بیان أدلّۀالمجوّز و المانع نذکر أموراً:

الأمر الأوّل: فی أنواع الاجتماع

إنّ للاجتماع أنحاء ثلاثۀ:

أ. الاجتماع الآمری:

فهو عبارۀ عمّا إذا اتحد الآمر والناهی أوّلاً، والمأمور والمنهیّ ثانیاً (المکلّف) والمأمور به والمنهی عنه(المکلّف به) ثالثاً مـع وحـدۀ زمـان الأمـر والنهی فیکون التکلیف عندئذ محالاً،

ایشان در اینجا می گویند مکلف ها هم متحد باشند که ما قبلا گفتیم که بحث «مکلف» در مقام انشاء نداریم و وقتی در اجتماع آمری مکلف ترسیم می شود یعنی آن سیستم خراب است. ما می گوییم اجتماع آمری در مرحله انشاء است و اجتماع مأموری را باید بحث کنیم که در کدام مقام است.

کما إذا قال: صل فی ساعة کذا ولا تصل فیها، ویعبّرعن هذا النوع، بالاجتماع الآمری، لأنّ الآمر هو الذی حاول الجمع بین الأمر والنهی فی شیء واحد.

ب . الاجتماع المأموری:

فهو عبارة عمّا إذا اتحد الآمر والناهی أوّلاً، والمأمور والمنهی (المکلّف) ثانیاً ولکن اختلف المأمور به والمنهی عنه، کما إذا خاطب الشارع المکلّف بقوله: صل، ولا تغصب،

تعبیری که اینجا می آورند«خاطب الشارع» است خطاب کردن شارع در مرحله ابلاغ است.

فالمأمور به غیر المنهی عنه، بل هما ماهیتان مختلفتان غیر أنّ المکلّف بسوء اختیاره جمعهما فی مورد واحد علی وجه یکون المورد مصداقاً لعنوانین ومجمعاً لهما.

وقتی عموم مکلفین مبتلا بهشان باشد ممکن است از اساس تکلیف لغو شود.

ج . الاجتماع الموردی:

وهو عبارة عمّا إذا لم یکن الفعل مطابقاً لکل من العنوانین بل یکون هنا فعلان تقارنا وتجاورا فی وقت واحد یکون أحدهما مطابَقاً لعنوان الواجب وثانیهما مطابَقاً لعنوان الحرام، مثل النظر إلی الأجنبیة فی أثناء الصلاة، فلیس النظر مطابَقاً لعنوان الصلاة ولا الصلاة مطابَقاً لعنوان النظر إلی الأجنبیة ولا ینطبقان علی فعل واحد، بل المکلّف یقوم بعملین مختلفین متقارنین فی زمان واحد، کما إذا صلّی ونظر إلی الأجنبیة.

تنبیه:إذا عرفت هذا فاعلم انّ النزاع فی االإجتماع المأموری لا الآمری و الموردی.

در مأموری هم بحث شده است و بحثشان هم به خاطر این است که در نهایت این مأموری به آمری بر می گردد یا به موردی؟ کسانی که قائل به جواز هستند می گویند به نحوی به موردی و کسانی که قائل به اجتماع هستند می گویند به آمری بر می گردد.

بحث اثر وضعی هم در اینجا قابل بحث هست.

جلسه ۲۸ / ۱۱ / ۸۹

بحثمان در اجتماع امر و نهی بود که آقایان برای تصویر محل نزاع باید انواع اجتماع مشخص شود که گفتند یا اجتماع آمری است که ملاک به آمر بر می گردد یا مأموری بود که مکلف با سوء اختیار خودش باعث اجتماع می شود و یک نوع اجتماع هم داشتیم که موردی بود که در واقع گفتیم اجتماع نیست.و فقط دو فعل مقارنت با هم دارند.

عنوان دیگری که در بحث مطرح شده است «واحد» است که د رعنوان بحث «اجتماع امر و نهی در شیء واحد با دو عنوان» گفته اند.

آقای سبحانی وقتی میخواهند «واحد» را توضحی دهند می فرمایند وقتی ما با لسان دلیل کار می کنیم شکی در این نیست که حکم خورده است به عنوان. یعنی ما یک عنوانی داریم در موضوع قضیه و یک محمول یا حکمی داریم در ناحیه محمول و این محمول ما به این عنوان خورده است و وقتی گفتمی که محل بحث ما در اجتماع امر و نهی در حقیقت امر و نهی به عناوین تعلق می گیرد این عناوین دو تا هستند. لذا در عناوین ما وحدت را نمی توانیم درست کنیم. و اینکه می گوییم اجتماع امر و نهی در شیء واحد مراد مصداق اینها است تحقق خارجی اینها است که اگر واحد باشد می خواهیم بگوییم در محل بحث هست اما اگر واحد نباشند در مقام تحقق خارجی از محل

بحث خارج است. لذا «واحد» ی که دراینجا بحث می کنیم «واحد»است که در مصداق است و در عناوین نمی توانیم وحدت درست کنیم و اگر در مصداق بتوانیم «واحد»درست کنیم محل بحث ماست و اگر نتوانیم در مصداق «واحد»درست کنیم باز خارج از محل بحث ما است.

ایشان با همین بیان نتیجه می گیرند که انواع اجتماعی که خواندیم می خواهیم بگوییم که اجتماع موردی خارج از بحث ما است چون در اجتماع موردی تحقق خارجی و مصداق خارجی این عناوین دو تا هستند لذا وحدت نداریم و علت اینکه به آن اجتماع گفتیم توهم اجتماع بود.

در ذیل بحث اجتماع امر و نهی یک بحث فقهی را برخی از آقایان مطرح می کردند که «سجود لله»و «سجود للصنم» وحدت است می گفتند «سجود»که در هر دو اخذ شده است با وجود انیکه دو عنوان هستند اما ما در ناحیه عناوین یک وحدتی داریم.

ایشان جواب می دهند که: وقتی شما می گویید عنوان ما سجود للصنم است و یک جا هم م یگویید سجود لله است اینها دو عنوان هستند که یکی هم واجب است و یکی هم حرام است. لذا کسی که توهم زده است که این عناوین،در حقیقت متحدند این طور نیست شما یک جزء از این عناوین را می گویید وحدت دارند عنوان این نیست بلکه عنوان یک مرکب است.

پس ما قطعاً از طرف عناوین تعدد داریم و آنجا محل بحث نیست. اما بحث در مورد مصداق خارجی است که اگر قائل به وحدت شدیم می شود محل بحث و الا باز هم از محل بحث خارج است.

این دو مقدمه ای که ایشان برای تحریر محل نزاع می گویند که یکی معنای اجتماع بود و یکی هم معنای وحدت.

بعد وارد اقوال می شوند.

جلسه گذشته هم اشاره کردیم که عبارات اینجای آقای سبحانی جزءدقیق ترین عبارات است اما دقیق تر از این هم می تواند باشد مثلا اگر ایشان در مقدمات این بحث را هم اضافه می کردند که ماگفتیم «اجتماع امر و نهی بشیءواحد بعنوانین» که این «بعنوانین»که شما در عنوان بحث آورده اید آنرا توضیح ندادید در حالی که در اقوال در مسأله با آن کار می کنید.

لذا بهتر بود این را هم به عنوان مقدمه مطرح می کردند.

در اقوال در مسأله با همان پیش فرضی که در ذهنتان است یک عده قائل به جواز هستند و یک عده هم قائل به امتناع است که آقای سبحانی می گوید تقریباً همه قائل به جواز هستند غیر از آخوند.

مقدمه ای که باید ذکر می شد:

یک بحثی در بحثهای اصولی شکل گرفت که باید ببینیم متعلّق احکام چیست؟ این بحث از قدیم بوده است و یک عده می گفتند که موضوع فقه ما فعل مکلف است و فعل مکلف هم یعنی وجود خارجی فعل مکلف و تحقق خارجی فعل مکلف مصلحت و مفسده دارد و مصلحت و مفسده روی این فعل خارجی بار می وشد لذا حکم و وجوب و حرمت و انشاءبعث و زجر روی این فعل خارجی.

یک عده می گفتند اینکه تعلق بگیرید به وجود خارجی مشکل دارد.

و یک عده گفتند که به وجود خارجی وقتی نخورد پس به چه چیزی می خورد.؟

که جواب دادند به وجود ذهنی میخورد.

بعد عده ای گفتند معنای اینکه به وجود ذهنی بخورد این است که شما همین که تصور کنید که من دارم نماز میخوانم یعنی امتثال امر کردید. یعنی به حیث وجود ذهنی اگر شما بخواهید امتثال کنید این امتثال صورت گرفته است.

پس یک عده به وجود خارجی می زدند و یک عده هم به وجود ذهنی. که این دقیقاً همان گیری است که قبلا بحث کردیم که آقایان بین وجود خارجی و ذهنی نمی توانستند وجود سومی تصویر کنند.

بعدها آقایان متوجه شدندکه بین وجود ذهنی و خارجی یک نحوه وجود دیگری هم می شود تصویر کرد که اسم این را عنوان گذاشتند که ما اسم این را در منطق و فلسفه ماهیت گذاشتیم. (البته باید بررسی کنیم که مراد از این ماهیت چیست؟ماهیت اعم است ای نه؟) باید ببینیم که وعاء تحقق آن کجاست.

لذا این تفکیک اولیه که به نظر می آید اولین نفر آخوند مطرح کرده است خیلی از گیر ها را حل می کند.

د رعبارات آقای سبحانی در عنوان بحث چه بود؟ ایشان می گفتند«اجتماع امر و نهی بشیءواحد بعنوانین» می خواستند بگویند که متعلق احکام اولا و بالذات رفته اند عناوین یعنی حد اقل در فضای اثبات و دلیل حکم رفته است روی عناوین. یعنی ما یک عنوان صلاتی داریم که حکم وجوب رفته است روی آن.

اما بحث از اینجا به بعد است. و آنهایی که گفتند احکام فقط رفته است روی عناوین. اگر کسی این را قائل شود و بگوید واقعاً حکم فقط رفته است روی عناوین و ما با آن مقدمه قبلی بگوییم که این عناوین هم قطعاً دو تا هستند و غیر از هم هستند و حکم هم رفته است روی همین عناوین، با این فرض که ما دیگر اجتماعی نداریم. و چون اجتماعی نداریم پس آقایان گفته اند آن چیزیی که شما توهم می کنید اجتماع است جایز است. یعنی چون اجتماع نداریم جایز است و اگر بود می شد آمری . یعنی اگر می رفت روی یک عنوان واحد می شد اجتماع آمری مثل صل و لا تصل که مثال می زدند.

لذا بحث سر این است که احکام رفته اند روی عناوین و عناوین هم دو تا هستند پس دیگر اجتماعی نداریم و آن چیزی که شما فکر می کردید اجتماع هست مثل صل و لا تغصب این جایز است.

فرض بعد این است که احکام درست است که به عناوین تعقل می گیرد اما روی عنوان که توقف نمی کند.

اینکه حکم به عنوان بخورد که به درد ما نمی خورد و حکم از عناوین به معنون خارجی و مصداق و فعل خارجی ما سرایت می کند.

اگر از عناوین حکم به معنون خارجی سرایت کند و فرض هم این است که در اجتماع مأموری، معنون خارجی ما واحد است.

با این اساس،این فرد قائل به امتناع می شود چون می گوید تکلیف محال است یعنی همان ملاکی که در اجتماع آمری درست کردیم که در اجتماع آمری ملاک تکلیف محال بود. چون شارع نمی توانست به یک چیز هم امر کند و هم نهی کند. چون مصالح و مفاسدش و به تبع بعث و زجرش با هم قابل جمع نبودند چون ضدین بودند. و علت محال بودن ضدین هم محال بودن اجتماع نقیضین بود.

لذا آقایان خواستند بگویند که اگر از عناوین حکم به معنون خارجی سرایت کرد و فرض هم این است که معنون خارجی واحد است در حقیقت این اجتماع می شود اجتماع آمری و محال است.

پس روح بحث سر این است که کسی که می گوید به عناوین میخورد اجتماع درست نمی وشد لذا اجتماع جایز است اما کسی که میگوید از عناوین به معنون خارجی سرایت می کند و معنون خارجی واحد باشد این هم می شود اجتماع آمری و می شود محال.

نکته: در این مورد میگوییم مانند اجتماع آمری است یا خود اجتماع آمری است؟ اختلاف است که ثمره هم دارد.

پس اینها چند طرف بحث دارند یکی اینکه اجتماع آمری قطعاً محال است که در این شکی نیست و از این طرف اجتماع موردی قطعاً جایز است که اینها محل بحث نیست و همه قبول دارند و یک کبرای کلی هم اینجا داریم که هر جا حقیقتاً اجتماع باشد می شود تکلیف محال.

که یکی از مصادیق آن می شود اجتماع آمری و یکی هم می شود اجتماع مأموری که آ»را ملحق به اجتماع آ«ری می کنیم.

یعنی این هم محل بثح نیست که هم مثبتین و هم منکرین،در حقیت قبول دارند که اگر اجتماع بود قائل به استحاله می شدیم و مثبتین میگویند در حقیقت اجتماع نیست و منکرین هم می گویند اجتماع هست.

استدلالهای آقایان:

اول آقای سبحانی یک استدلال می چینند برای اصل جواز و می فرمایند ما این را قبلا هم کار کردیم. آقای سبحانی می فرمایند که وقتی شما در فضای اعتباریات کار می کردید گفتید ملاک اعتباری شما لغویت و عدم لغویت است و آن سیستم فاعل بالقصد و غایت بود لذا وقتی شما یک اعتباری را لحاظ می کردید باید می دید که چه چیزی باعث مصلحت است و چه چیزی باعث مفسده می شود.

وقتی ما به احکام شرعی نگاه می کنیم وقتی مولا مصلحتی را تصور می کند و بعد تصدیق م یکند وب عد اعتبار می کند اعتباری را باید به مصالح و مفاسد نگاه کند و هر چیزی که دخیل در مصلحت است داخل این اعتباری می آورد و هر چیزی که دخیل در مفسده است داخل در این عنوان حرام می آورد پس ملاک دخالت در این مصلحت و مفسده است.

ایشان می فرمایند که آن چیزی که دخیل در مصلحت و مفسده است شارع همه را با هم یک عنوان برای اینها ذکر می کند و یک اعتباری و یک معتبَر اعتبار می شود و همه چیزهایی که در مصلحت و مفسده دخیل هستند داخل در این معتبَر اخذ می شود.

وقتی ما به نگاه می کنیم به احکام شرعی می بینیم که متعلق این احکمام خود همین عناوین هستند اگر ما می بینیم که حکم به فعل خارجی سرایت می کند شما می گویید مصلحت و مفسده روی فعل خارجی بار می شود می گوید فعل خارجی که بار نمی شود بلکه به فعل خارجی ای بار می شود که مقیّد به این عنوان است. و این را هم ما مکرّر در بحث برهان منطق تذکر می دادیم که وقتی حیث شد حیث تقییدی در واقع حکم برای قید است نه مقیّد.

پس ایشان می فرمایند که همه چیزهایی که در مصلحت و مفسده دخیل است را شارع یک معتبَر لحاظ می کند که این معتبَر می شود عنوان ما و بعد شما می گویید حکم روی عنوان باقی نمی ماند و سرایت می کند به فعل خارجی، اما حال سوال این است که وقتی سرایت می کند به فعل خارجی آیا فعل بما هو فعل این حکم را دارد یا اینکه فعل بما هو مقید به این عنوان این حکم را دارد؟ لذا در حقیقت حکم برای این عنوان بوده است یعنی درست است که ما حکم را به فعل خارجی نسبت می دهیم اما فعل بدون این قید که این حکم را نداشت و در حقیقت حکم برای این قید بوده است و در حقیقت ما بالعرض و المجاز این را به مقیّد نسبت می دهیم.

یعنی در حقیقت برای خود مقیّد نیست بلکه برای آن قید است که آن قید همان عنوان است.

بعد ایشان می گویند وقتی شما این راتصویر کردید که احکام رفته اند روی عناوین و اگر هم به فرد خارجی سرایت می کند به خاطر این عنوانی است که ذیل آن فرد خارجی محقق می شود نه به خاطر آن فعل خارجی.

ایشان می گوید که در بحث اجتماع امر و نهی چه اشکال دارد که امر و نهی متعلق به این عناوین هستند و عناوین هم در کنار فعل خارجی دو عنوان هستند. یعنی هم در فضای اثبات دلیل حکم رفته است روی عناوین و هم در مقام ثبوت و تشریع حکم رتفه است روی عناوین و هم در مقام امتثال و سقوط حکم رفته است روی عناوین.

و عناوین هم در همه این فروض دو تا هستند پس اجتماع کجاست که شما می گویید دو تا هستند؟

پس هم در فضای تشریع و هم در مقام اثبات دلیل و هم در مقام ثبوت و اسقاط خارجی امتثال می گویند عناوین دو تا هستند و ملاک وحدت و اجتماعی هم بین اینها نیست لذا می گوید چه اشکالی دارد امر و نهی با هم جمع شود یعنی در یک امتثال واحد من امر و نهی را از این جهت که دو عنوان دارد محقق می شود را جمع می کنم اما بالأخره دو عنوان دارد محقق می شود.

این استدلال آقای سبحانی برای جواز است که بعد هم یکی = دو تا مؤید می آورند که اینها را در متن توضیح می دهیم.

استدلال آخوند که قائل به امتناع است:

آخوند می فرمایند که حکم اگر رفته باشد روی عناوین به چه درد می خورد واگر حکم رفته باشد روی عناوین بحث از فقه خارج می شود چون موضوع فقه افعال مکلفین بود و ما در احکام شرعی، همیشه احکام شرعی ما رفته است روی افعال، و فعل است که مصلحت و مفسده ساز است یعنی مصالح و مفاسدی که شما تصویر می کنید و بعث و زجری که شما تصویر می کنید اینها رفته است روی فعل مکلف و عنوان صرف به درد ما نمی خورد. و اگر در مقام اثبات ظاهر حکم این است که رفته است روی عنوان، قطعاً از عنوان به مصداق خارجی

سرایت می کند. و شما در اجتماع مأموری می گویید که فعل واحد است مصداق واحد است و اگر حکم از عناوین سرایت کرده باشد به مصداق واحد اینها جمع شده اند بالأخره بعث و زجر در آن واحد به این مصداق می خورد و مصالح و مفاسد قرار است به این مصداق خارجی مترتب شود و همه اینها طبق فرض با هم تضاد دارند و قابل جمع نیستند لذا اگر ما گفتیم حکم در مقام اثبات به عناوین می خورد یعنی من قبول دارم که مولا نمی گوید این کار را نکن یا این کار را بکن و ما هم قبول داریم که مثل خطابات شخصی نیست که بگوید این کار را نکن. مثل پدری که به فرزندش بگوید این کار خاص را نکن. ما قبول داریم که حکم مولا این طور نیست. اما بالأخره از عنوان به مصداق سرایت کرده است.

[ظاهراً قسمتی از جلسه ضبط نشده است]

جلسه ۳۰ / ۱۱ / ۸۹

در مسأله اجتماع امر و نهی گفتیم که دو قول اصلی وجود دارد که یک عده قائل به جواز هستند و یک عده هم قائل به امتناع هستند و آقای سبحانی که قائل به جواز هستند طوری بثح را طرح می کند که بگوید فقط آخوند قائل به امتناع است.

و توضیح آنرا مطرح کردیم که آقای سبحانی که میگویند قائل به جواز هستیم می گویند در حقیقت ما اجتماعی اینجا نداریم. و می گویند تا آخر چه در مقام انشاء اینها باهم اشتراکی با هم ندارند و در رتبه بعد در مرحله فعلیت واقتضاء دلیل باز همین طور است و در مقام امتثال و تحقق خارجی فعل هم همین طور است که دو فعل است و دو عنوان مستقل و احکام به عناوین تعقل گرتفه اند و از عناوین هم وقتی به احکام سرایت می کنند در حقیقت دو عنوان کنار هم قرار میگیرند و اتحاد مصداقی دارند. لذا قائل به جواز اجتماع امر و نهی شده اند.

اما گفتیم آ×وند می فرمایند(البته تفسیر مشهور عبارات مشهور این طور است): احکام به عناوین می خورند اما به حیث مصداق خارجی و فرد است و وقتی احکام به فرد می خورد می بینیم که در فرد اجتماع صورت گرفته است و دو عنوان در ضمن یک فرد محقق می شود. لذا امر و نهی به فرد واحد می خورد و چون وحدت است و اجتماع در دو عنوان صورت گرفته است می گویند ما امتناعی هستیم چون نمی شود که در یک مصداق واحد آن مطلوبیت و منهی عنه بودن نمی شود در یک جا جمع شود که مفصل توضیح دادیم.

اشکالی که به آخوند می گیرند میخواهند بگویند که هر چند ایشان در ابتدا چون نمی توانست حکم را ببرد روی وجود خارجی و روی وجود ذهنی لذا حکم را روی عنوان برد. و به همین دلیل هم عنوان را در ابتدای بحث جدا کرد و گفت عنوان غیر از وجود خارجی و ذهنی است می خواهند بگویند اما در آخر بحث عنوان را دوباره وجود ذهنی دیده است که نمی تواند آنرا در خارج بیاورد یعنی ایشان می گوید درست است که در فضای اثبات اینها به عناوین می خورند اما عنوانی که ما جز وجود ذهنی و خارجی نمی بینیم، پس لا بد است که باید وجود فرد خورده باشد که وجود ندارد یا باید به وجود ذهنی خورده باشد که فایده ندارد.

بحث در مورد این است که حکم که به عنوان خورده است آیا فقط به حیث عنوانی آن تعلق می گیرد یا انیکه از عنوان به مصداق خارجی سرایت می کند. یعنی وجوب واقعاً به صلاة خورده است یعنی در این مرحله را همه قبول دارند که به عناوین می خورد. اما بحث سر این است که آیا از عنوان به مصداق خارجی سرایت می کند یا نه؟

نکته: مراد از عنوان در اینجا حاکی نیست بلکه مراد «ماهیت معتبره» است.

الأمر الثالث: الأقوال فی المسألة

اگر مقداری هم در مورد «عنوانین» هم مطالبی را بیان می کردند بهتر بود. و اینکه آیا احکام به عناوین خورده است یا اینکه از عناوین به مصداق هم سرایت م یکند را می توانست به عنوان مقدمه ذکر کند.

إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أکثر الأشاعرة،

وقتی جوازی ها را در کنار اشاعره آورده اند باید مقداری روی آن تأمل کرد که سیستم نباید طوری باشد که اینها با هم تلاقی کنند وعلتش این است که سیستم ما بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه چیده می شود اما اشاعره قائل به مصالح و مفاسد واقعی نیستند و قائل اند که

مصالح و مفاسد با همان جعل شارع است لذا این طور نیست که مصلحت واقعی داشته باشیم که عقل آنرا درک کند و شارع هم بخواهد طبق آن تشریع کند یعنی می گویند مصالح و مفاسد فرع بر وجود تشریع خداوند است نه تشریع فرع بر مصالح و مفاسد و در آنجا هم عقل نمی تواند حکم به امتناع کند و اشکالی ندارد و لذا وقتی اشاعره قائل به اجتماع می شوند حقیقتاً قائل به اجتماع می شوند نه مثل ما که می گفتیم اجتماع در واقع عدم اجتماع است. اینها می گویند واقعاً اشکال ندارد که خداوند در عین حال یک تکلیف را بخواهد و در عین حال نفی آن را بخواهد. و جواز اجتماع را کنار اینها آورده اند درست نیست چون سازمان اینها خیلی متفاوت است آنها می گویند تکلیف محال در مورد خداوند نداریم و اشکالی ندراد که خداوند تکلیف محال کند و یعنی اینها هم تکلیف محال و هم تکلیف به محال را می گویند اشکالی ندارد اگر شارع انجام دهد، انجام داده است.

والفضل بن شاذان من قدمائنا،

تعبیر «من قدمائنا»که به کار برده اند می خواهند بگویند یعنی از محدثین بزرگوار شیعه هست که روایات ایشان از امام رضا و امام هادی علیهما السلام می باشد.

وهو الظاهر من کلام السید المرتضی فی الذریعة،

«ذریعه»کتاب اصولی سید مرتضی می باشد البته این بحث به این شکل در آن زمان مطرح نبوده است.

و إلیه ذهب فحول المتأخّرین من أصحابنا کالمحقق الأردبیلی و سلطان العلماء

«سلطان العلما» کسی است که حاشیه بر معالم دارد که ایشان تأثیر مستقیم داشته است در اصول امروزی. یعنی بعد از صاحب معالم و فاصله ای که از صاحب معالم تا شیخ هست، سلطان العلماء خیلی تأثیر گذار بوده است.

والمحقق الخوانساری وولده والفاضل المدقّق الشیروانی والسید الفاضل صدر الدین وغیرهم، واختاره من مشایخنا: السید المحقّق البروجردی والسید الإمام الخمینی ـ قدّس اللّه أسرارهم ـ

طوری سیر را چیده اند که با حیث جدلی کلام آخوند را زیر سؤال ببرند.

مثلا امام و آقای بروجردی، جواز اجتماعی را که بقیه می گویند قبول ندارند. درست است که شاید بگوییم اینها هم قائل به اجتماع هستند اما این اجتماع با اجتماع بقیه خیلی متفاوت است. اما ایشان همه را یک قول به حساب آورده لذا تصریح می کردیم که ایشان فقط دو قول را تصویر کرده اند یا قائل به اجتماع هستید یا قائل به امتناع. و قول به اجتماع هم بر همان اساسی است که خودشان تصویر می کنند که باید ببینیم آیا امام و آقای بروجردی هم همین بیان را دارند یا نه.

ویظهر من المحدّث الکلینی رضاه بذلک حیث نقل کلام الفضل بن شاذان فی کتابه ولم یعقبه بشیء من الرد والقبول، بل یظهر من کلام الفضل بن شاذان (ت / ۲۶۰هـ) انّ ذلک من مسلّمات الشیعة (۱).

ایشان از همان اول از زمان ائمه معصومین مثل فضل بن شاذان و مثل کلینی می خواستند بگویند که همه جواز می فهمیدند اما فقط آخوند قائل به امتناع شده است.

اینکه می گویند «از مسلمات شیعه هست» یعنی اینکه آقایان در ردّ اشاعره این کلام را مطرح می کنند چون غالب آن موقع فضای اشاعره است لذا آقایان در برابر آنهامی گویند که بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه هم می توان اجتماع را تصویر کرد. البته باید ببینیم بین امتناع و اجتماعی که آن موقع ذیل نقد اشاعره وجودداشته است چه نسبتی است.

آقای سبحانی با این نقل قولها می خواهند حیث اجماعی و شهرت فتوایی این قول را درست کنند. اما باید ببینیم که واقعاً فقها بر اساس همین اجتماع هم فتوا می دادند یا نه در فقه امتناعی هستند. یعنی در فقه در مسأله تزاحم یکی را از فعلیت می اندازند ووقتی این بحث را در مسأله تزاحم بحث می کنند و آنرا از فعلیت می اندازد دیگر نمی توان گفت که این فرد قائل به جواز هستند. به خصوص که شما آقای

بروجردی را هم جزء جوازی ها می آورید و آقای بروجردی شمّ این را داشته اند که اجماع را حجت می گرفتند به خاطر اینکه بازگشت به شهرت است و بعد در شهرت های فتوایی و فقهی مفصل کار می کردند و اگر قول آقای بروجردی دقیق تحلیل شود می گوییم غیر از اجتماعی هایی است که دیگران می گویند.

یعنی کثرت اقوال جمع کردن شاید درست نباشد.

وأمّا القول بالامتناع، فقد اختاره المحقّق الخراسانی فی الکفایة وأقام برهانه.

قول آخوند حقیقتاً این نیست بلکه این تفسیر مشهور از آخوند است.

إذا عرفت ذلک، فلنذکر دلیل القولین علی سبیل الاختصار وقد استدلوا علی القول بالجواز بوجوه منها:

أنّ الأمر لا یتعلّق إلاّ بما هو الدخیل فی الغرض دون ما یلازمه من الخصوصیات غیر الدخیلة

در این عبارات مرّ نظریه اعتباریاتشان را توضیح می دهند که در مسأله نواهی بود در مسأله نسخ بود و در اینجا هم این عباراتشان خیلی ارزشمند است.

ومثله النهی لا یتعلّق إلاّ بما هو المبغوض، وفیه الملاک دون اللوازم والخصوصیات.

وعلی ضوء ذلک: فما هو المأمور به هو الحیثیة الصلاتیة وإن اقترنت مع الغصب فی مقام الإیجاد، والمنهی عنه هو الحیثیة الغصبیة وان اقترنت مع الصلاة فی الوجود والتحقق.

وعلی هذا فالوجوب تعلّق بعنوان الصلاة ولا یسری الحکم إلی غیرها من المشخصات الاتفاقیة کالغصب،

باید ببینیم که اگر این مشخصات اتفاقیه شود آیا بین اجتماع آمری و موردی فرقی می ماند یا نه؟ که باید بحث مفصلی ذیل مشخصات اتفاقیه صورت بگیرد.

شما که میگویید اجتماع مأموری، ملحق به اجتماع آمری می شود یا حقیقتاً اجتماع آمری می شود.

یعنی مشخصات فردیه است که بین اجتماع آمری و موردی یک حد وسطی درست می کند. اما اجمالا همان قید «مندوحة» است که در اجتماع مأموری توضیح دادیم که مکلف چاره ای غیر از این داشت و مکلف با سوء اختیار خودش کاری کرده که این اجتماع پیش آید لذا ممکن است تکلیف محال اینجا تصویر نشود.یعنی در مرحله انشاء،مشکلی نبوده است که بگوییم تکلیف محال است.

کما أنّ الحرمة متعلّقة بنفس عنوان الغصب ولا تسری إلی مشخصاته الاتفاقیة، أعنی: الصلاة، فالحکمان ثابتان علی العنوان لا یتجاوزانه وبالتالی لیس هناک اجتماع.

والذی یؤید جواز الاجتماع هو عدم ورود نص علی عدم جواز الصلاة فی المغصوب وبطلانها مع عموم الابتلاء به،

در اینجا میخواهد ثمره فقهی آنرا اشاره کند که ثمره فقهی اجتماع امر و نهی این است که نهی آیا به این مصداق خورده است یا نه؟ که اگر خورده باشد بحث بعدی پیش می آید که نهی مقتضی فساد و بطلان عبادت هست یا نه؟

فإنّ ابتلاء الناس بالأموال المغصوبة فی زمان الدولتین الأمویة والعباسیة لم یکن أقل من زماننا خصوصاً مع القول بحرمة ما کانوا یغنمونه من الغنائم فی تلک الأزمان، حیث إنّ الجهاد الابتدائی حرام بلا إذن الإمام ـ علیه السّلام ـ علی القول المشهور، فکل الغنائم ملک لمقام إمامته، ومع ذلک لم یصلنا نهی فی ذلک المورد، ولو کان لوصل، والمنقول عن ابن شاذان هو الجواز، وهذا یکشف عن صحة اجتماع الأمر والنهی إذا کان المتعلّقان متصادقین علی عنوان واحد.

استدل القائل بالامتناع بوجوه أتقنها وأوجزها ما أفاده المحقّق الخراسانی بترتیب مقدّمات نذکر المهم منها:

أمّا المقدّمة الأولى: انّ الأحكام الخمسة متضادة

همه در اصول قبول دارند که احکام خمسه متضاد هستند اما حال باید ببینیم که تضاد رفته است روی خود احکام که بگوییم خلط حقیقت و اعتبار شد چون احکام اعتباری بودند؟ می توانیم آنرا درست کنیم چون در حقیقت تضاد می رود روی ملاکهای حقیقی روی شوق و بعث و زجری که از طرف مولا است یا مصالح و مفاسد حقیقی.

فی مقام فعلیّتها وبلوغها إلی مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بین البعث فی زمان، والزجر عنه فی ذلک الزمان،

لذا ایشان با زجر و بعث کار می کند که البته به مصلحت و مفسده واقعی هم می توانستند بزنند.

فاجتماع الأمر والنهی فی زمان واحد من قبیل التکلیف المحال.

وأمّا المقدّمة الثانیة: أنّ متعلّق الأحکام هو فعل المکلّف وما یصدر عنه فی الخارج لا ما هو اسمه وعنوانه، وإنّما یؤخذ العنوان فی متعلّق الأحکام للإشارة إلی مصادیقها وأفرادها الحقیقیة.

ثم استنتج وقال: إنّ المجمع حیث کان واحداً وجوداً وذاتاً یکون تعلّق الأمر والنهی به محالاً وإن کان التعلّق به بعنوانین لما عرفت من أنّ الموضوع الواقعی للتکلیف هو فعل المکلّف بحقیقته وواقعیته لا عناوینه وأسمائه.

یلاحظ علی ذلک: -بعد تسلیم المقدّمة الأولی- بما قرّر فی محلّه من أنّ الموضوع للتکالیف لیس هو الهویة الخارجیة، لأنّه یستحیل أن یتعلّق البعث والزجر بها، وذلک لأنّ التعلّق إمّا قبل تحققها فی الخارج، أو بعده، فعلی الأوّل فلا موضوع حتی یتعلّق به الأحکام بل مرجع ذلک إلی تعلّق الحکم بالعناوین، وعلی الثانی یلزم تحصیل الحاصل وطلب الموجود.

ثمرةالنزاع: انّ القائل بجواز الاجتماع یذهب إلی حصول الامتثال والعصیان بعمل واحد، فهو یتحفّظ علی کلا الحکمین بلا تقدیم أحدهما علی الآخر، وأما القائل بالامتناع، فهو یقدّم من الحکمین ما هو الأهم، فربما کان الأهم هو الوجوب فتکون حرمة الغصب إنشائیة، وربما ینعکس فیکون الترک أهم من الإتیان بالواجب.

مفاهیم:

مقدمات:

جلسه ۱۲ / ۱۲ / ۸۹

از بحثهای عقلی خارجی شدیم و به بحثهای الفاظ برگشتیم و به باب مفاهیم رسیدیم.

باب مفاهیم از بحثهایی است که تطبیقی است برای هر آنچه که در ابتدای اصول بافتیم که در اینجا می فهمیم که چقدر آنها درست بوده است. لذا بازگشت به آن بحثهای اول کتاب دارد.

که اگر مقداری باب مفاهیم تحلیل شود پیشرفت خوبی برای آن بحثها می باشد. یعنی اگر با دقت های عقلائی خودمان این بحث را جلو ببرد می تواند بحثهای ظهور و وضع و اطراد و تبادر و ... را جمع بندی کند.

در باب مفاهیم آقایان می گویند ما از یک جمله چند سنخ می توانیم مطلب بفهمیم.

یک سنخ آن این است که تک تک عباراتی که در این جمله به کار رفته است با همان دلالت های مطابقی که در اول کتاب درست کردیم را تشخیص دهیم مثلا وقتی شخصی به ما گفت: «اگر زید به تو سلام داد او را اکرام کن»،« إذا سلّم علیک زید فأکرمه» وقتی تک تک عبارات را می بینیم این ها را حمل می کنید به همان معنایی که از آنها می فهمیم با همان تبادر و وضع و .. که درست می کردیم.

نکته: اینکه مراد از تبادر در اینجا تبادر اعم است یا اخص دعوا داریم که فعلاً می گوییم اخص تا بعد ببینیم آیا درست است یا نه. کـه تبـادر اخص همان دلالت مطابقی و وضع خودمان باشد.

هم تک تک اجزاء و کل هیئت این جمله که برای آن وضع شده است که آقایان می گویند هیئت جمله شرطیه را موضوع له آنـرا تشـخیص می دهیم و در این قسمت دعوایی نیست که به این می گویند «منطوق». یعنی تک تک عبارتهایی که از جمله فهمیده می شود بـه دلالـت مطابقی حمل می شود به این منطوق جمله می گویند اما گیر در جایی است که ما بگوییم ممکن اسـت مـا چیزهـایی دیگـر هـم از جملـه متوجه می شویم/

مشهور اقایان در اصول میگویند که غیر از منطوق یعنی غیر از دلالت مطابقی که از تک تک الفاظ یا کل هئیت جمله فهیمده می شود غیـر از این منطوق را می گویند مفهوم.

و بعد کاری نداشتند که نوع دلالت این مفهوم چیست و دال و مدلول چیست اما می گفتند که ما از این جمله این را می فهمیم.

اما بعد اصولیین گفتند که بالأخره این را از کجا می فهمیم به خصوص با آن فضایی که سیستمی که اول کتاب بستیم که وضع و موضوع له و استعمال حقیقی و مجازی بود بالأخره این ها چیست آیا میتوان اینها را در محاورات عرفی أخذ کرد یا نه؟

لذا باب وسیعی در اینجا باز شد که میخواستند در مدلول های غیر مطابقی الفاظ بحث کنند که ببینند اینها از کجا می آید.

در این فضا باز مشهور می گفتنند که دلالت لفظ بر معنا یا مطابقی است یا التزامی و مطابقی آنرا می گفتند منطوق اسـت و التزامـی را مـی گفند که مفاهمیم است.

اینجا آقای سبحانی که ورود به بحث می کنند می گویند در حقیقت سیستم منطقی بحث را خلط می کنید و دلالت هایی که ما در فضـای منطق کار می کردیم را در فضای منطوق کار می کنیم که در واقع با این ورود می خواهند سیستم مشهور را درست کنند کـه مشـهور مـی گفتند که ما آنچه را که به دلالت مطابقی فهمیده می شود منطوق است و غیر از این می شود مفاهیم. کأنـه مـی گفنـد کـه مـا یـا دلالـت مطابقی داریم یا التزامی و مطابقی می شود منطوق و التزامی هم می شود مفهوم.

آقای سبحانی به اینجا که می رسند میخواهند مشکلاتی را که عبارات آقایان داشت حل کنند و می گویند اگر ما مـلاک منطقـی بحـث بـر گردیم مشکل حل می شود لذا می گویند دلالت هایی که ما در منطق درست کرد یم اعم از مطابقی و تضـمین و التزامـی همـه اینهـا جـزء منطوق است و وقتی ما تک تک این الفاظ در معنای تضمنی یا مطابقی یا التزامی به کار می بریم بالأخره اینها از خـود کـلام اسـتفاده مـی شود یعنی اینها از همان سیستیم که ابتدای کتاب درست کردیم استفاده می شود که ما یک معنای موضوع له داشـتیم یـا معنـای مجـازی داشتیم که این مجازی یا تضمنی بود یا التزامی بود اما به هر حال خود عبارات این را می ر ساند یعنـی وقتـی مـی گوییـد مـثلا «اشـتریت الکتاب»این عبارت بیان کننده این است که علاوه بر اینکه بر معنای مطابقی دلالت می کند بر اجزاء آن هم دلالت می کند که مـثلا جلـد و کاغذ ها ی آن را هم خریده ام.

پس همه اینها جزء منطوق است حال سؤال این می شود که طبق این بیان که همه منطوق می شود پس جایگاه مفهوم چیست؟

ایشان میخواهند بگویند که برخی از معانی هم از این جملات می فهمیم که جزء هیچ کدام از این دلالات نیست که اسم اینها را ایشان مـی گویند که مفهوم است.

پس کأن اگر بخواهیم سیستیم در مدلول این بحث ها درست کنیم، می گویند مرحله اول سلسله، که دلالت مطـابقی اسـت و مرحلـه دوم، می شود دلالت التزامی و تضمنی که به قول آقایان فرع دلالت مطابقی است یعنی در ضمن اینکـه لفـظ دال بـر معنـای مطـابقی اسـت بـر تضمین و التزامی هم دلالت دارد یعنی فضای مشهور این بود که دلالت مطابقی بر معنای خودش باقی اسـت حـال در ضـمن آن تضـمنی و التزامی را هم می رساند یعنی وقتی می گویند چای بیاور یعنی علاوه بر چای قند هم بیاور که این می شود ظهور اولیه الفاظ که چه معنای مطابقی باشد و چه معنای تضمنی و التزامی باشد که به همه اینها می گوییم منطوق.

فارق آن با مفهو م هم این است که شما نمی توانید این را انکار کنید و در مقام مواجّه نه مولا می تواند از این جمله فرار کند و نه عبد می تواند فرار کند و هر دو نفر می توانند احتجاج کنند. که به این منطوق می گویند.

بعد در این سلسله از ظهورات یک مرتبه پایین تری هم درست می کنند که می گویند اینها هم از جمله فهمیده می شود اما این طور نیست که ما نتوانیم آنرا انکار کنیم لذا عبد می تواند بگوید که شما این را نگفته بودید یا مولا می تواند بگوید که من این را نفگته بودم لذا هر دو نفر می تواند از این ظهور فرار کنند ولو اینکه فی الجمله، جمله این ظهور را دارد که به این مفهوم می گویند.

ارزش این تقسیم بندی را در اصول فقه متوجه می شوید که چقدر ایشان سیستم مشهور را تغییر داده است و آیا این تغییر درست بوده است یا نه؟

نکته: اینکه می گوییم می توانند از ظهور آن فرار کنند انکار ظهور را نمی کنیم بلکه می خواهیم بگوییم نسبت به منطوق ظهورش کمتر است.

بعد اقای سبحانی همان سیستم مشهور را پی می گیرند و می گویند مفهوم را به دو قسم مفهوم موافق و مخالف تقسیم می کنیم.

پس ایشان می گویند اگر چیزی طبق دلالات سه گانه منطق بود می شود منطوق اما اگر چیزی غیر از اینها از جمله می فهمیم اینها می شود مفهوم.

منطوق را هم این طور می گویند که عبارات را ما جعل و وضع کردیم یا استعمال کردیم برای رساندن این معنا. یعنی متکلم این عبارات را استعمال می کند که این معنا را برساند که به این منطوق می گویند. که همان معنای مطابقی و تضمنی و التزامی را شامل می شود.

بعد می گفتند که مفهوم هم چیزی است که الفاظ را برای آن استعمال نکردیم ولو اینکه آن معانی هم از همین جمله و همین الفاظ فهمیده می شود یعنی دال ما همین جمله و همین الفاظ است اما الفاظ و عبارات قالب آن معنا نیستند و برای آن معنا استعمال نمی شوند یعنی الفاظ و عبارات در معانی خودشان به کار می روند و برای رساندن آن معنا استعمال نشده اند. اما این معنا از ضمن جمله فهمیده می شود اما بالأخره از ضمن جمله فهمیده می شود.

یعنی دال ما بالأخره لفظ است و جزء بحثهای عقلی و ملازمات نیست. اما الفاظ را وقتی تک تک نگاه می کنیم اینها را نمی فهیم.

تا اینجا تعریفی از منطوق و مفهوم است و ایشان بعد می گویند این منطوق ما در حقیقت دو قسم است همان طور که مفهوم دو قسم است.

مفهوم دو قسم موافق و مخالف تقسیم شده است(که همان بحثهای منطقی است).

مفهوم موافق:یعنی معنایی که ما از مفهوم می فهیم با معنای منطوقی موافق در کیف قضیه است. که عکس نقیض مخالف و موافقی که در منطق داشتیم مراد از موافق و مخالف هم در اینجا همان است یعنی میخواهند بگویند حکمی که در منطوق قضیه داریم با حکمی که در مفهوم قضیه درایم سلباً و ایجاباً در کیف قضیه اینها با هم موافق هستند.

منتهی در مفهوم مخالف میخواهند بگویند کیف مفهوم مغایر با کیف منطوق در سلب و ایجاب است.

در مورد مفهوم موافق روشن ترین مثالی که آقایان مطرح می کنند «لا تقل لهما أف» است که می گویند مولا در مورد گفتن «أف» هم نهی کرده است شما با یک طریق اولویتی از فحوای این جمله یعنی همان مفهوم جمله استفاده کنید که ضرب و شتم به طریق اولی نفی شده است یعنی میخواهند بگویند که همان نهی و حرمت که در منطوق بود همان نفی و حرمت را در مفهوم هم داریم که به این می گویند مفهوم موافق.

در مقابل این، مفهوم مخالف است که سنخ حکم ما غیر از منطوق است مثلا اگر می گویند «إذا سلم علیک زید فأکرمه» ما می فهمیم که اگر سلام نداد «اکرام نکن» که سنخ اکرام کردن با نکردن دو تاست.

قیاس اولویت همین مفهوم موافق است که میخواهند بگویند که اگر ملاک را بتوانیم کشف کنیم مثلا اگر بگوییم ملاک ایذاءاست حال این ایذاء چه با «أف» باشد و چه با فحش باشد چه با ضرب و شتم باشد همه اینها «ایذاء»هستند و هر اندازه هم این ایذاء سخت تر باشد همان مقدار هم نهی به حرمت غلیظ تر می شود لذا می گویند طریق اولویت.

در قیاس اولویت می خواهند بگویند اگر ملاک را کشف کردیم آنرا می توانیم به صورت تشکیکی تعمیم دهیم.

که یک بحث مهمی در اینجا داریم که ملاک در کشف ملاک چیست؟

هر چند که ما قیاس می چینیم اما به هر حال از دال ما لفظ است و از همین لفظ مفهوم می گیریم.

پس مفهوم یا موافق است یا مخالف است. و در مفهوم موافق بحث نکرده اند چون در اصول ظهورش بحثی نیست و ظهورش را کسی انکار نکرده است. اما در حجیت ظهور آن باید بحث کرد.

اما در ظهور مفهوم مخالف، که می گویند مفهومهای مخالف زیاد هستند اما شش عدد از آنها محل بحث قرار گرفته است. که اینها را در اصول بررسی می کنیم که در اینجا باید بررسی کنیم که ایا مفهوم دیگری درایم یا نه و اگر داریم چرا از این شش تا فقط در اصول بحث می کنند.

ظاهر عبارات نشان می دهد که ما داریم اما شش تا محل بحث است که اینجا سؤال می شود چرا فقط این شش تا محل بحث است و بقیه محل بحث نیست؟آیا به خاطر بداهتشان محل بحث نیست؟

گفتیم که ایشان منطوق را هم تقسیم به صریح و غیر صریح می کنند.

ایشان می گویند منطوق صریح همان مدلول مطابقی است که با همان سیستم وضع و موضوع له و تبادر اخص که آنجا درست کردیم الفاظ حامل معنای موضوع له خودشان هستند هم تک تک کلمات و هم کل هیئت جمله. اینها حامل معنای موضوع له خودشان هستند که می شود دلالت مطابقی.

در کنار این دلالت مطابقی، گاهاً ما دلالات دیگری هم داریم که همان تضمنی و التزامی باشد. لذا لایشان می گویند که اگر بخواهیم در خود منطوق هم تشکیک درست کنیم یا صریح است یا غیر صریح. که غیر صریح می شود مدلول تضمنی و التزامی. لذا با همین قرینه گفتیم که ایشان التزامی و تضمنی منطقی را فرع مطابقی می داند به معنای اینکه در ضمن مطابقی است یعنی معنای مطابقی هست و در ضمن آن معنای تضمنی و التزامی هم هست که معنای صریح می شود مدلول مطابقی جمله و معنای التزامی و تضمنی می شود غیر صریح.

وقتی می گویند یک مدلول داریم که صریح لفظ است و یک مدلول هم داریم که غیر صریح لفظ است و مفهوم هم داریم اینجا یک تشکیک در ظهور درست کرده اند می گوید ظهور جمله در منطوق صریح بیشتر از ظهور آن در غیر صریح است و غیر صریح بیشتر از مفهوم است.

هر جمله ای دلالت مطابقی را دارد اما این طور نیست که همه جملات مفهوم داشته باشند یا اینکه هر جمله ای که مفهوم داشت حتماً دلالت تضمنی یا التزامی هم دارد. اما همه جملات دلالت مطابقی را دارد.

آقای سبحانی میخواهند بگویند که تضمنی و التزامی سر سفره مطابقی نشسته اند و مفاهیم هم سر سفره مطابقی نشسته اند.

منتهی وقتی به تشکیک در ظهورات نگاه می کنیم می بینیم که ظهور مفاهیم بدتر و کمتر از ظهور در منطوق غیر صریح است.

میخواهیم بگو.ییم مبنای ایشان این است که در مدلول مطابقی ما یک مدلول صریح داریم که و بعد از این مدلول صریح، تضمنی و التزامی فهم می شود که ممکن هم هست که فهم نشود منتهی سر سفره دلالت مطابقی است و یک مفهومی هم درایم که سر سفره دلالت مطابقی است اما در مقایسه بین مفهوم با التزامی و تضمنی ظهور مفهوم کمتر است.

مراد از اینکه می گوییم سر سفره آن است مراد همان فرعیت است.

منتهی یک بحثی که اینجا هست این است که سه دلالت اقتضاء و تنبیه و اشاره بحث شده است که اینجا کجاست؟ ظاهر عبارت این است که آقای سبحانی با تقسیم بندی جدید منطوق که منطوق را به صریح و غیر صریح تقسیم کردند میخواستند این سه دلالت را حل کنند که جایگاه اصولی این سه دلالت کجاست.

با تشکیکی که گفتیم گویا آقای سبحانی میخواهند بگویند که ما در رتبه اول مدلول مطابقی است که صریح است و نمی توان از آن فرار هم کرد و بحثی هم در این نیست.

منتهی رتبه پایین تر از آن دلالتهای تنبیه و اقتضاء و اشاره است اینها می شوند منطوق غیر صریح الفاظ. و بعد هم نوبت به مفهوم می رسد.

پس تقسیم بندی صریح و غیر صریح میخواستند این سه دلالت تنبیه و اقتضائ و اشاره را حل کند.

نکته:

اصل بحثی که اینجا مطرح می شود نیاز دارد که ما خودمان یکی- دو پله را خودمان طی کرده باشیم که این بحث را جلو ببریم. اولین ملاک این است که ببینیم که این بحثهای عرفی- عقلائی چقدر باید جایگاه منطقی آن لحاظ شود.

در ابتدا که نگاه م یکنیم می بینیم که چقدر تقسیم بندی الموجز زیباست که همه دلالت ها را بیان کرده است. در حالی که فضای مشهور این دسته بندی را ندارد اما باید توجه کرد که چقدر حیث منطقی آن باید لحاظ شود که در ابتدای سال این را مطرح کردیم که باید ببینیم که این فضا، فضای کدام علم است؟ یعنی فضای دلالت ها برای منطق بود یا برای منطق نبود اما منطقی هم از آن بحث می کرد. یعنی ممکن است این بحث از اساس منطقی نباشد اما وقتی رفته در فضای منطق، آقایان با همان فضای منطق خودشان این بحثها را کار کرده اند که مثلا برخی جاها دقت های عقلی را به کار برده اند که ممکن است برخی جاها با عرفی و ادبیاتی مغایر هم باشد چنانچه این گیر را در ادبیات هم داشتیم که برخی از قواعدی که در ادبیات استفاده شده است از منطق نشئت گرفته است که عقلی است. که اینها باید تفکیک شود که باید ببنییم عقلائی هستند یا نیستند.

در اینجا هم باید ببینیم که واقعاً عرف بین مدلول مطابقی با مدلول تضمنی و التزامی با این تفکیکی که گفتیم عرف هم تفکیک قائل هست یا نه؟ یعنی واقعاً عرف با تضمنی و التزامی و مدلول مطابقی فرق قائل است یا نه؟ و اگر فرق قائل است چقدر و چگونه فرق قائل است؟ که تا اینها رسیدگی نشود بحثهای اینجا شلوغ می ماند.

یعنی اینکه آقای سبحانی می آیند و دقت های منطقی را در اینجا لحاظ می کنند ایا عرف هم این کار را کرده است یا نه؟ مثلا آیا عرف بین دلالت مطابقی با تضمنی و التزامی با همان فرعیتی که عرض کردیم تفکیک قائل است؟ یا اینکه این فرعیت را عرف نمی فهمد؟یا حد اقل تضمن و التزام را این طور عرف متوجه نمی شود. که باید به عرف رجوع کرد. ایا عرف در کنار تضمنی و التزامی، مطابقی را هم می فهمد یا نه؟

مثلا آیا عرف هم بین لازم خارج و لازم داخلی این اشیاء که همان دلالت التزامی و تضمنی باشد فرق قائل است هر چند که ما بگوییم در من این تفکیک مفید است؟

پس تقسیم منطوق به صریح و غیر صریح باید ببینیم که عرفی هست یا نیست؟ حال باید ببینیم که مفهوم چگونه است؟ آیا مفهوم حقیقتاً، قالب این معنا نیست یعنی اگر شما گفتید در بحث منطوق ما غیر صریح را میخواهیم درست کنیم فرق این منطوق غیر صریح با مفهوم چیست؟ یعنی چه می شود که آنرا می گویید قالب لفظ است هر چند که معنای مطابقی نیست اما لفظ برای آن به کار می رود این چه فرقی دارد با اینکه قالب آن لفظ نیست اما جمله این را می رساند.

یعنی اولا باید ببینیم که ملاک منطقی این تقسیم بررسی شود که آن ملاکی که در منطق میخواهند این تقسیم را درست کنند درست است یا نه؟ و ثانیا اینکه عرفی هست یا نه؟ و بر فرض همه اینها باید ببینیم که در عرف بین مفهوم و منطوق غیر صریح فرق می گذارد یا نه؟

مرحوم مظفر در تحلیل«اقتضاء و تنبیه و اشاره» گیر کرده اند که آیا اینها واقعاً لفظی هستند یا عقلی اند؟ لذا می گویند این بحث را می گذاریم در خاتمه مفاهیم بحث می کنیم. که در آنجا متوجه این می شویم که گیر کجا بود که اقای سبحانی سیستم را عوض کردند.

جلسه ۱۳ / ۱۲ / ۸۹

در جلسه گذشته گفتیم که مفهوم چیزی است که لفظ قالب آن نیست و برای آن گفته نشده است اما از سیاغ کلام و عبارت فهمیده می شود.

اما چون لفظ به خاطر آن گفته نشده است لذا آقای سبحانی می گویند متکلم می تواند آنرا انکار کند. و در مقام احتجاج می تواند به آن ملتزم نشود.

اما منطوق این طور نیست بلکه لفظ به خاطر آن ریخته شده است و قالب آن هم معناست و نمی توان هم آنرا انکار کرد.

تا اینجا را تمام مشهور اصولیین این را مطرح کرده اند که حتی برخی از بلاغیون هم این را مطرح کرده اند.

اما چیزی که بحث بر انگیز است سه نوع دلالت «اقتضاء و تنبیه و اشاره» است که محل اختلاف است که اینها منطوق نیستند یعنی طوری نیست که لفظی باشد که ما از آن لفظ اینها را بفهیم اما مثل مفهوم هم نیستند که متکلم بتواند آنرا انکار کند لذا گیر می کردند که اینها را کجا ببرند لذا کسی مثل مظفر فکر کرده است که اینها می تواند جزء ملازمات عقلیه باشد. لذا می گفتند نمی دانیم که اینها را جزءالفاظ ببریم یا جزء مباحث عقلی لذا خاتمه الفاظ مطر ح کرد.

آقای سبحانی میخواهد بگوید«اقتضاء و تنبیه و اشاره» جزء دلالت های لفظی هستند و مثل مفهوم هم نیستند لذا می آیند و منطوق را دو قسم می کنند که منطوق یا صریح است یا غیر صریح است که «اقتضاء و تنبیه و اشاره» یک درجه پایین تر از منطوق صریح هستند که در منطوق صریح می گفتیم که معانی درست در همان الفاظ هستند و به تعبیر آقای سبحانی معنای مطابقی لفظ هستند اما اینها معنای مطابقی نیستند اما مانند مفهوم هم نیست که متکلم بتواند انرا انکار کند لذا می گویند منطوق یا صریح است یا غیر صریح و صریح می شود مدلول مطابقی و غیر صریح می شود مثل «اقتضاء و تنبیه و اشاره» که نمی خواهیم بگوییم فقط همین سه تاست. بلکه میخواهیم تعمیم را حفظ کند یعنی می گویند غیر صریح شامل دلالت التزامی و تضمنی می شود و التزامی شامل این سه تا می شود. یعنی در مقام استقراء هستند.

که اگر بخواهیم این بحث را دقیق تر بررسی کنیم باید دلالات سه گانه منطق را جمع بندی کنمی با توجه به نکاتی که در جلسه گذشته اشاره کردیم که آیا این بحثها منطقی است یا نه؟ و منطقی میتواند دقت های عقلی را در آن دخلی بداند یا اینکه بگوییم بحثها عرفی و ادبی است و نمی توان آن دقت ها را دخیل کرد. که اگر خواستیم بحثها را عرفی- ادبی کنیم باید ببینیم که چگونه می توان بحثها را پیش برد که آیا دلالت مطابقی و فرعیت دلالت تضمنی و التزامی بر مطابقی چگونه است؟

که برای بررسی عمیق تر این بحث می تواند به اصول فلسفه و روش رئالیسم که بارها به رابطه تولیدی ارجاع داده بودیم قبل از اینکه ارتباط تولیدی را مطرح کنند در جایی که انواع ارتباطات تولیدی را توضیح می دهند یکی از انحاء ارتباط تولیدی تلازم است که حال این سؤآل پیش می اید که این تلازمی که جزء ارتباطات تولیدی حقائق است ایا می توان در اعتباریات هم آنرا پیاده کرد یا نه؟

در اعتباریات ما رابطه تولیدی نداریم با استدلالی که مرحوم شهید ارائه می کنند می گویند ارتباط تولیدی که مثل برهان باشد نداریم. و بعد که ارتباط تولیدی حقائق را توضیح می دهند چهار نوع ذکر می کنند که «ترکیب و تحلیل و استنتاج و تلازم» است. که این تلازمی که مطرح می کنند با دلالت التزامی که ما در آن تلازم را شرط دانستیم که مظفر می گفتند این ملازمه باید خارجی باشد و ذهنی هم باشد یعنی علاوه بر خارجی بودن ذهنی هم باید باشد و بعدهم می گفتند که باید بین به معنای اخص باشد. که حال باید ببینیم این

ملازمه با آن تلازمی که شهید می گفتند بین حقائق است چه رابطه ای دارند به خصوص با این نکته که شهید می گفتند باید بیّن به معنای اخص باشد چگونه است؟

ما در آنجا تاریخچه ای از بحث را ارائه می دادیم و می گفتیم که قدما تلازم خارجی را مطرح می کردند. و بعد متأخرین می گفتند که تلازم خارجی نیاز نیست بلکه تلازم ذهنی است که نیاز است اما مظفر می گویند هم تلازم خارجی شرط است و هم تلازم ذهنی. وبعد آنجا بحث می کردیم که تلازم خارجی شرط هست یا نه؟ حال میخواهیم چه تلازم را خارجی دیدیم و چه ذهنی دیدیم و چه ملازمه را بین به معنای اخص دیدید با یان تلازمی که شهید می گوید ارتباط تولیدی است و در اعتباریات نمی توانید بیاورید فارق اینها چیست؟

آقای جوادی برای حل کردن نسبیت می گویند اینکه می گوییم فقه اعتباری است با اعتباریاتی که ما درایم متفاوت است. و می گویند این اعتباری بودن فقه تابع مصالح و مفاسد است یعنی می برند سر مرحله اقتضاء خودمان و می گو.یند این مصالح و مفاسد که برهانی است ولو اینکه ما بگوییم اعتباریات برهانی نیست. که درست هم هست اما مصالح و مفاسد که برهانی است و در آنجا ما می توانیم برهان اقامه کنیم و بعد بگوییم به خاطر حکمت خداوند از این مصلحت و مفسده نمی تواند گذشت لذا به خاطر حکمت خداوند و به خاطر مصالح و مفاسد ایشان می گویند اعتباریات تابع برهان می شوند.

یعنی خودشان این مقدار را می پذیرند که اعتباری بما هو اعتباری برهان ندارد و رابطه تولیدی هم ندارد.

نکته: علامه میخواهند بگویند که اعتباریات رابطه تولیدی مثل حقائق ندارند که باید ببینیم شاگردان ایشان هم همین را می گویند یا نه؟ که شهید مطهری ملاکی را ارائه م یدهید که همان لغویت و عدم لغویت است که با فضای غایت و فاعل بالقصد این ملاک را توضیح می دهند که ما اشکال می کردیم که شما که دوباره رفتید در فضای فاعل بالقصد و علیت که علت غایی را در اینجا لحاظ می کنید یعنی رابطه علیّت درست می کنید که باز عقلی می شود که ایشان بین «اعتبار و معتبَر»خلط می کنید.

آ» چیزی که غایت پذیر است «اعتبار» است و به عنوان فعل اختیاری معتبِر غایت دارد و فاعل بالقصد است اما خود معتبَر چه می شود؟ یعنی برای خود معتبَر ملاکی ندادید.

همین حرف را نسبت به فرمایشات اقای جوادی هم می زنیم که شما که بر اساس مصالح و مفاسد این بحث را مطرح می کنید. و میخواهید آنرا برهانی کنید خودتان حکمت شارع را مطرح می کنید که ناخودآگاه رفته اید در فضای معتبِر یعنی میخواهید «اعتبار» را درست کنید که مصالح و مفاسد جزءالعلۀ یا تمام العلّۀ برای اعتبار و تشریع هستند که سؤآل اینجاست که خود آن معتبِر چه می شود؟

یعنی هر کدام از بزرگواران با یک طرف حقیقی آن کار می کنند. و خود معتبَر می ماند. یعنی در آخر به حرف علامه می رسیم که «اعتباری» برهان ندارد.

پس تلازمی که در دلالت التزامی کار می کنیم چون «اقتضاء و تنبیه و اشاره» قطعاً تضمنی نیستند و التزامی هستند ولو اینکه تضمنی هم باشند ما خود تضمنی را هم چگونه عرفی – عقلائی می کنیم که می گفتیم به خاطر ملازمه است. که در منطق می گوییم التزامی به معنای اعم است.

یعنی در حقیقت با همان ملازمه کار می کنیم. یعنی تلازمی که شهید مطهری در آنجا مطرح می کند قطعاً در اعتباریات نیست. حال ایا می توانیم در خود اعتباریات تلازم درست کرد یا نه؟ یعنی یک رابطه تولیدی بین خود اعتباریات درست کنیم.

بعد آقای سبحانی میخواهند بگویند ما با تقسیم منطوق به صریح و غیر صریح میخواهیم مشکل «اقتضاء و تنبیه و اشاره» را حل کنیم که میخواهند بگویند از منطوق ضعیف تر و از مفهوم قوی تر است یعنی می شود همان تشکیک در ظهوری که از اول مطرح می کردیم.

بعد هم این بثح را مطر ح می کنند که این صورت مسأله ای کهه در بحث مفاهیم داریم اصولیین، خیلی هاشان گفته اند که «حجیت مفهوم شرط یا حجیت مفهوم وصف» که سؤالی آن به این صورت بوده است که مفهوم وصف حجت هست یا نه؟ که آقای سبحانی میخواهند بگویند که این بحث خیلی روشن است که این عنوان درست نیست چون عنوان مفهوم دار بودن اینها را فرض گرفته است بعد

حال سؤال می کند که مفهومی که اینها دارند حجت هست یا نیست/که ایشان می فرمایند بر فرض اینکه این سؤال هم درست باشد جایش اینجا نیست چون ما در اینجا دنبال صغریات اینها هستیم یعنی میخواهیم بگوییم که جمله شرطیه یا هیئت وصف مفهوم دارند یا نه؟ (چون در الفاظ میخواستیم من جهۀ عامۀ بحث کنیم لذا می گوییم هیئت و جمله، مثلا جمله ای که وصف دارد هیئت وصفیه ای که در جملات هست ایا مفهوم دارد یا نه؟ یعنی میخواهیم اصل ظهور اینها را درست کنیم. و در مباحث حجت می توان از این بحث کرد که مفاهیم حجت هست یا نه؟اما کسی از اینها بحث نکرده است چون همه فرض گرفته اند که اگر بتوانیم ظهور اینها را درست کنیم همه اینها حجت خواهند بود چون حجیت ظهور همه اینها را شامل خواهد شد. لذا از نظر کبروی بحث نشده است و فقط در ذیل همان حجیت ظهور مطرح می شود اما از حیث صغروی بحث شده است که عده ای می گویند مثلا شرط مفهوم دارد و عده هم می گویند ندارد.

و در هر شش عددی که د راصول مطرح شده است اختلاف شده است.

حال با توجه به این نکات باید به سؤآلات اول بحث بر گردیم. که در آنجا می گفتیم منطوق آن است که متکلم نمی تواند از آن فرار کند اما مفهوم چیزی است که متکلم می تواند از آن فرار کند. که ما در اینجا سؤآل می کنیم که این چگونه ظهوری است که متکلم می تواند آنرا انکار کند؟ لذا اینجا را آقایان اشکال کرده اند ایشان تناقض گفته است که باید ببینیم آیا می شود از مبنای ایشان دفاع کرد یا نه؟ یعنی کسانی که می گویند ایشان در چهار خط تناقض گفته است از فضا پرت هستند. اما باید ببینیم که اینکه می گوییم ظهور دارد و از طرف دیگر یم گوییم می تواند از زیر آن فرار کرد یعنی چه؟

کما اینکه در منطوق هم این بحث هست که در منطوق گفتیم که در قالب لفظ استفاده می کنیم و لفظ ریخته شده برای اینها. حال شما در دلالات سه گانه «اقتضاء و تنبیه و اشاره» آیا این را دارید یا نه؟ یعنی حقیقتاً لفظ ریخته شده برای این معنا؟ یعنی ایشان برای اینکه مشکل را حل کند گفته است که این ها جزء منطوق هستند.

سؤال اینجاست که در دلالات سه گانه واقعاً از خود همین الفاظ اینها را می فهمید یا اینکه از بیرون هم چیزی به شما کمک می کند؟ و اگر چیزی از بیرون کمک می کند پس چگونه جزء منطوق است؟ و با تعریف شما از منطوق چگونه سازگار است؟

اگر بگویید دلالت التزامی را از عقل می فهمیم آیا با ارتباط تولیدی که شهید می گوید متفاوت می شود یا نه؟

در منطق چون ملازمه را عرفی کردیم و توانستیم تضمن را هم بیاوریم داخل التزامی اما با آن تعریف عرفی – عقلائیش در فضای اعتباریات بر آن اساس گفتیم تفکیک بین اعم و اخص درست نیست.

در مشهورات هم همین طور بود.

مشهور چیزی بود که شهرت داشت. که آنرا به دو قسم اعم و اخص تقسیم می کردند. مشهور اعم آن بود که مطابقت با واقعی می تواند داشته باشد و می تواند نداشته باشد. اما مشهور اخص آن بود که صرف شهرت بود و مطابقت با واقع نداشت چون واقعی نداشت که بخواهد با آن مطابق داشته باشد یا نداشته باشد.

بعد هم که این طور توضیح می دادیم که شأنیت مطابقت با واقع را ندارند می گفتیم این یعنی اعتباری.

آنجا هم همین گیر را به مظفر دادیم که شما این تقسیم بندی را بر اساس فلسفی تقسیم می کنید. و الا کسی که با مشهورات کار می کند برای او تفاوتی ندارد که مطابقت با واقع داشته باشد یا نداشته باشد این تقسیم اشکالی ندارد اما شما در وعاء عقلا هم نیایید بین اعم و اخص تفکیک قائل شوید.

یعنی از یک منظر عقلی که به مشهورات نگاه کنیم این تقسیم بندی درست است. اما کسی که واقعاً با شهرت کار می کند. فرق قائل نیستیم که این مطابق با واقع هست یا نیست مگر اینکه کسی از منظر عقل به ان نگاه کند. منطقی و فیلسوف می تواند با این دو نوع فرق بگذارد اما کسی که خودش با شهرت دارد کار می کند این تفاوت را نمی گذارد.

از همین جا می امدیم می گفتیم این اعتبارات که می گوییم شما به محض اینکه در اعتباریات یک گزاره حقیقی دیدید نگویید خلط حقیقت و اعتبار شده است. بلکه خیلی از اوقات عقلا با قواعد عقلی به عنوان یک اعتباری کار می کنند و توجهی هم ندارند که این عقلی است. لذا تقسیم در وعاء شهرت درست نیست.

در التزامی هم همین را گفتیم که شما که می گویید برویم در وعاء عقلا و این را عرفی کنیم عرف بین اعم و اخص فرق نمی گذارد بلکه همین که بیّن باشد کافی است.

البته اگر از وعاء بیرون نگاه کنند این تفکیک را در اینجا هم می پذیریم اما در وعاء عقلا درست نیست.

لذا همان خلط آقایان در منطق در اصول هم این را آورده است که اختلاف کرده اند که «اقتضاء و تنبیه و اشاره» کجا می رود و مفاهیم کجا می رود؟ اگر التزامی در آنجا به همان معنای عامش ملازمه عرفی- عقلائی بود (که باید فرق آن با ملازمه ارتباط تولیدی درست شود) آنگاه تفکیک اعم و اخص چه در فضای مشهورات و چه در التزامی ها درست نیست.

تعاریف «اقتضاء و تنبیه و اشاره»:

دلالت اقتضاء: می گویند کلام به صورتی سات که اگر بیاییم این کلام را به خودی خود دیدیم غلط می شود یعنی اگر به خودی خود کلام را نگاه کردیم از متکلم حکیم صادر نمی شود یعنی با وعائی که متکلم دارد این غلط است اگر متکلم با وعاء عقلی بحث می کند این کلام عقلا غلط است و اگر با وعاء عرفی صحبت می کند باز غلط است و اگر با فضای شرعی صحبت می کند شرعاً غلط است. یعنی با هر فضایی صحبت می کند این کلام غلط می شود. این را می گویند دلالت اقتضاء.

در حقیقت دلالت اقتضاء میخواهد ظهوری را درست کند که با ظهور اصالت عدم تقدیر معارضه کند که گفتیم برخیها مادر اصول لفظیه را اصالت عدم تقدیر می دانند که ما گفتیم این درست بیست بلکه اصالت الحقیقت مادر است و بعدهم تصحیح کردیم و گفتیم اصالۀالظهور است. لذا در اینجا با آن کبرا درست می کنند یعنی میخواهند بگویند دلالت اقتضاء ظهوری درست می کند که این ظهور با آن اصالت عدم تقدیر منافات دارد. یعنی اصالت عدم تقدیر را با این قرینه کنار می گذاریم.

یعنی ظهور باعث می شود که ما تقدیر را بگیریم چون صحت کلام عقلا یا عرفا یا شرعاً متوقف بر این تقدیر است و اگر تقدیر نگیریم کلام لغو خواهد بود.

س) آیا ما باید عرفی بحث کنیم یا عقلی یا ...؟

ج) این بحث بسیار مهمی است که اختلافی هم هست که عده ای می گویند خیلی از این روایات ما عقلی است نه عقلائی. و عده ای اشکال می کنند که نه این طور نیست و چرا بر آن مردم گفته شده است. که این نشان می دهد که این ها عرفی است نه عقلی. که شاید هم بتوان این ها را جمع کرد به خصوص با بطن دار بودن روایات.

که سیری در نهج البلاغه شهید مطهری در «داخل فی الأشیاء و ...» که مطرح می کنند مقداری این بحثها را هم مطرح می کنند.

از آن دقیق تر و جامع تر در مقدمه اسلام و مقتضیات زمان هم این بحث را مطرح کرده اند.

که یکی از بحثهایی هم که با تفکیکی ها داریم همین است که ایا واقعاً خداوند مثلا ذیل این آیه میخواست اصالۀ الوجود بگوید؟ یعنی تفکیکی ها می گویند بر فرض اینکه بحثهای فلسفی شما درست هم باشد بر آیات و روایات تحمیل می کنید. و آنها میگویند قرآن برای عرف نازل شده است و عرف هم اینها را نمی فهمد. و با همین قرینه می گویند آخر دعای عرفه از امام صادر نشده است.

که باید ببینیم فرق تحمیل و تفسیر چیست. که در مقدمه المیزان علامه آورده است و آقای جوادی هم در مقدمه تسنیم آورده اند.

پس اقتضاء این است که در وعاء تکلم هر وعائی که باشد اگر صحت کلام متوقف بر این باشد ما باید این را در تقدیر بگیریم که به این می گویند دلالت اقتضاء.

در دلالت تنبیه:

می گویند صحت متوقف نیست اما کأن یک اقترانی هست که اگر این را در تقدیر نگیریم این اقتران بین دو کلام یا دو جمله فهم نمی شود.

پس ما دو کلام داریم یا اجزای یک کلام داریم که لازم است یک چیزی این وسط در تقدیر بگیریم که این سیاق کلام حفظ شود. و ربط بین این دو جزء کلام حفظ شود و اگر آن را در تقدیر نگیریم ممکن است خود آن دو کلام صحیح باشند یعنی صحت آن کلام متوقف بر این تقدیر نیست اما اگر این را در تقدیر نگیریم انسجام و ارتباط بین این دو کلام از بین می رود.

یعنی در آخر باید به همن لغویت بر گردیم. یعنی میخواهیم بگوییم دلالت اقتضاء و تنبیه به لغویت بر می گردد که یکی به لغویت خود کلام بر می گردد اما در دیگری میخواهیم بگوییم خود کلام غلط نمی شود اما انسجام کلا از بین می رود یعنی آن چیزی که متکلم میخواست با انسجام کلام به ما بگوید منتقل نمی شود و متکلم به آن غایتش نمی رسد.

دلالت اشاره:

ممکن است متکلم حتی اراده هم نکرده باشد هر چند که ممکن است اراده هم کرده باشد اما این طور نیست که بگوییم حتماً شارع این را اراده جدی کرده است.

اما به هر حال با کنار هم گذاشتن عبارات ما این را می فهمیم یعنی از سیاغ عبارات یا از سیاغ چند عبارت فهمیده می شود اما نمی توان هم حتماً گردن شارع گذاشت که حتماً آنرا اراده کرده است.

مثال برای اقتضاء:

رفع عن امتی تسعه: الخطأ و النسیان و ...

اینجا عقلا می بینیم که مشکل درایم یعین پیامبر می گوید که رفع خطأ اما می بینیم که امت خیلی خطا دارند لذا برای اینکه جمله درست شود باید بگوییم عذاب یا عقاب یا ... یعنی باید تقدیری باشد که درست باشد. مثلا آثار آن البته نه آثار تکوینی بلکه آثار تشریعی.

دلالت تنبیه:

برای بیع را می زنند. که چند روایت داریم مثلا ماهی های در یک جا را که هنوز صید نشده بود را بیع می کردند اما می فرمایند این بیع باطل است. در حالی که ما می بینیم همه شرائط هست و ما انسجام بین کلام را نمی توانیم درست کنیم مگر اینکه بگوییم قدرت بر تسلیم را هم امام شرط در بیع می داند. و علت بطلان هم عدم قدرت بر تسلیم بوده است.

در دلالت اشاره:

قضیه اینطور بوده است که کسی مسافرت بوده است و بعد از اینکه از مسافرت بر گشت شش ماه بعد از آن زن او بچه دار می شود و شوهرش شکایت می کند که زن او زنای محصنه انجام داده است که عمر هم حکم به رجم او می کند اما حضرت امیر علیه السلام می فرمایند که چون شش ماه گذشته است لذا فرزند منسوب به خود مرد است و حضرت استنادبه ایه می کند که در یک چا داریم «حمله و فصاله ثلاثون شهرا» و در جایی دیگر هم درایم «و الوالدات یرضعن اولادهنّ حولین کاملین» وقتی ۳۰ ماه را از ۲۴ ماه که کم می کنیم می فهمیم اقل حمل شش ماه بوده است و چون این حمل هم شش ماه بعد از برگشتن او از مسافرت بوده است لذا نمی توانید زنا را اثبات کنید.

جلسه ۱۶ / ۱۲ / ۸۹

إنّ مدالیل الجمل علی قسمین:

از اول، بحث را می برند روی جمله یعنی با دلالتی که در منطق روی لفظ به تنهایی پیاده می کردیم نداریم. حال وقتی رفته است روی مدالیل جمل بحثمان از جهت خاصه نیست بلکه من جهۀ عامۀ مراد است.

قسم یصفه العرف بأنّ المتکلّم نطق به، وقسم یفهم من کلامه ولکن لا یوصف بأنّ المتکلّم نطق به، ولأجل اختلاف المدلولین فی الظهور والخفاء لیس للمتکلّم إنکار المدلول الأوّل بخلاف المدلول الثانی،

که تشکیک در ظهور را می رساند. در قسم دوم این بحث است که اگر ظهور داشته باشد آیا متکلم می تواند آنرا انکار کند؟ ما در اصالۀالظهور در ابتدای کتاب چه گفتیم؟

فإذا قال المتکلّم، إذا جاءک زید فأکرمه فإنّ هنا مدلولین.

أحدهما: وجوب الإکرام عند المجیء، وهذا مما نطق به المتکلّم ولیس له الفرار منه، ولا إنکاره.

والآخر: عدم وجوب الإکرام عند عدم المجیء، وهذا یفهم من الکلام وبإمکان المتکلّم التخلّص عنه بنحو من الأنحاء.

فالأوّل مدلول منطوقی، والثانی مدلول مفهومی ولعل ما ذکرناه هو مراد الحاجبی من تعریفه للمنطوق والمفهوم بقوله:

حاجبی از بلاغیون است.

المنطوق: ما دلّ علیه اللفظ فی محل النطق.

والمفهوم: ما دلّ علیه اللفظ فی غیر محل النطق.

و الحاصل انّ ما دل علیه اللفظ فی حد ذاته علی وجه یکون اللفظ حاملاً لذلک المعنی وقالباً له فهو منطوق.

وما دل علیه اللفظ علی وجه لم یکن اللفظ حاملاً وقالباً للمعنی ولکن دل علیه باعتبار من الاعتبارات فهو مفهوم.

س) ایا استعمالات منطوقی فقط حقیقی هستند؟

ج) اگر قالب معنایی لحاظ کنیم فقط حقیقی می شود.

در اینجا باید ببینیم که طبق سیستم امام وضعیت چگونه است.

الأمرالثانی: تقسیم المدلول المنطوقی إلی صریح وغیر صریح:

تنقسم المدالیل المنطوقیۀ إلی قسمین: صریح وغیر صریح. فالصریح، هو المدلول المطابقی; وأمّا غیر الصریح، فهو المدلول التضمنی والالتزامی.

ثم إنّ الالتزامی علی ثلاثۀ أقسام:

البته سه قسم نیست بلکه استقرائی است و ممکن است شما موارد دیگری هم پیدا کنید.

أ . المدلول علیه بدلالۀ الاقتضاء.

ب . المدلول علیه بدلالۀ التنبیه والإیماء.

ج . المدلول علیه بدلالۀ الإشارۀ.

آقای سبحانی با این تقسیم بندی می خواهد جایگاه اینها را روشن کند ولی اینها را سر منطوق پیاده کرده است و تفاوت اینها با مفهوم این است که اینها را نمی توان انکار کرد اما مفهوم را می توان انکار کرد.

أمّا الأوّل فهو ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، كقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «رفع عن أُمتى تسعة الخطـأ والنسـيان» فإنّ المراد رفع المؤاخذة عنها وإلاّ كان الكلام كاذباً.

وقوله تعالى: (واسْئَلِ القريةَ التى كُنّا فِيها) (يوسف / ٨٢) فلو لم يقدّر الأهل لما صحّ الكلام عقلاً.

خیلی ها هم در اینجا گفته اند که اشکالی ندارد. یعنی صغروی بحث کرده اند.

وقول القائل: اعتق عبدک عنّى على ألف، فإنّ معناه ملّكه لى على ألف ثم اعتقه، إذ لا يصح العتق شرعاً إلاّ فى ملک.

وأمّا الثانى، فهو ما لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته عقلاً وشرعاً، ولكن كان مقترناً بشىء لو لم يكن ذلک الشىء علة له، لبعد الاقتـران و فُقِد الربطُ بين الجملتين فيفهم منه التعليل فالمدلول، فهو علّية ذلک الشىء، لحكم الشارع كقوله: «بطل البيع» لمن قال له :«بعـت السـمک فى النهر» فيعلم منه اشتراط القدرة على التسليم فى البيع.

یعنی اگر ما چیزی را در تقدیر نگیریم ربط بین این دو جمله به هم میخورد. که باز به اصالت عدم قرینه بـر مـی گـردد کـه مـا ناچـاریم در اینجا چیزی را در تقدیر بگیریم. اگر ما بودیم و اصل عدم تقدیر نباید چیزی را در تقدیر می گرفتیم اما ما میخواهیم بگوییم بایـد در تقـدیر بگیریم. که باز به اصالت ظهور بر می گردیم یعنی ظهور در اینجا با اصالت عدم تقدیر در تعارض است که ما ظهور را غلبه دادیم.

وأمّا الثالث، فهو لازم الكلام وان لم يكن المتكلّم قاصداً له مثل دلالة قوله سبحانه: وحَمْلُهُ وفصالُهُ ثلاثُونَ شهراً (الأحقاف / ١٥) إذا انضـم إلـى قوله تعالى: والوالِداتُ يُرضِعْن أولادَهُنّ حولينِ كامِلَين (البقرة / ٢٣٣) على كون أقل الحمل ستة أشهر، فإنّ المقصود فى الآية الأُولى بيـان مـا تتحمّله الأُم من آلام و مشاقّ، و فى الثانية بيان أكثر مدة الرضاع، غير أنّ لازم هذين المدلولين مدلول ثالث، وهو أنّ أقل الحمل ستة أشهر.

که در اینجا این سؤآل مطرح می شود که شما چطور ملاک می دهید که متکلم در اینجا نمی تواند از این دلالت فـرار کنـد امـا مـی توانـد مفهوم را انکار کند؟ آیا واقعاً برخی جاها مفهوم ظهورش بیشتر از دلالت اشاره نیست؟

الأمر الثالث: النزاع فى باب المفاهيم صغروى:

إنّ النزاع فى باب المفاهيم صغروى لا كبروى وأنّ مدار البحث هو أنّه هل للقضايا الشرطية مفهوم أو لا؟

وأمّا على فرض الدلالة والانفهام العرفى فلا إشكال فى حجيته.

وبعبارة أُخرى: النزاع فى أصل ظهور الجملة فى المفهوم وعدم ظهورها، فمعنى النزاع فى مفهوم الجملـة الشـرطية (إذا سـلّم أكرمـه) هـو أنّ الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وهل هى ظاهرة فى ذلک أو لا؟

وأمّا بعد ثبوت دلالتها على المفهوم أو ظهورها فيه فلا نزاع فى حجيته، ومن خلال هذا البيان يظهر وجود التسامح فى قولهم مفهـوم الشـرط حجة أو لا، فإنّ ظاهره أنّ وجود المفهوم مفروغ عنه وانّما الكلام فى حجيته، مع أنّ حقيقة النزاع فى وجود أصل المفهوم.

الأمر الرابع: تقسيم المفهوم إلى مخالف وموافق:

إنّ الحكم المدلول عليه عن طريق المفهوم إذا كان موافقاً فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق فهو مفهوم موافق، كما فـى قولـه سـبحانه: فَلا تَقُل لَهُما أُفّ(الإسراء/٢٣) فحرمة التأفيف تدل بالأولوية على حرمة الشتم وربما يسمّى لحن الخطاب.

وأمّا لو كان الحكم فى المفهوم مخالفاً فى السنخ لحكم الموجود فى المنطوق فهو مفهوم مخالف وهو الشايع.

نکته: در مفهوم موافق باید تمام الموضوع را کشف کنند اما اینکه ایا کشف می کنند یا نه بحثی دیگر است.

س) آیا قیاس اولویت باید حتماً باید باشد یعنی آیا باید حتماً اولویتی در کار باشد یا اینکه اگر همین ملاک در مـوردی دیگـر هـم بـود بـاز درست می شود؟

ج) آقایان میخواهند قیاس اولویت را در الفاظ پیاده کنند اما مواردمساوی یعنی در مواردی که ما ملاک را کشف کردیم و در موارد مشابه هم تعمیم دهیم دیگر لفظی نخواهد بود.

الأمر الخامس: الشرط المسوق لتحقّق الموضوع:

اعلم أنّ الموارد التی وقعت محل النزاع عبارة عما یلی:

۱.مفهوم الشرط.

۲. مفهوم الوصف.

۳.مفهوم الغایة.

۴.مفهوم الحصر.

۵. مفهوم العدد.

۶. مفهوم اللقب.

و إلیک التفصیل:

مفهوم شرط:

پس محل نزاع این است که آیا هیئت جملات شرطیه دلالت بر انتفاع حکم عند انتفاع شرط دارد یا نه؟

آقایان در این فضا گفته اند که اگر جملات شرطیه به صورتی باشد که با انتفاع شرط موضوع حکم منتفی شود این از محل بحث خارج است.

در جایی که شرط دلالت بر اصل وجود موضوع دلالت می کند اینجا از محل بحث خارج است کأن این در ذهنشان بوده است که جملات شرطیه غالبا سه جزئی هستند، اما حال اگر جمله شرطیه ای داشتیم که دو جزئی بود این از محل بحث خارج است.

توضیح: در جملات شرطیه آقایان خواسته اند بگویند که یک موضوع داریم و یک حکم و یک شرط.

تفاوت موضوع حکم با متعلّق حکم چیست؟

گفتیم متعلّق حکم همان طبیعی و همان فعل است. «صلّ» حکم است و صلاه هم متعلق آن است اما موضوع همه آن چیزهایی است که در تحقق این حکم تأثیر دارد مانند خود مکلف. و شرائط خاصی که مولا می تواند در آن ماهیت معتبره، اعتبار کند. که این اصطلاح اصولی است که اینجا هم با همین اصطلاح کار می کنند.

می گویند ما یک حکم داریم مثل وجوب اکرام. که وجوب حکم ما است و اکرام هم متعلق حکم است که این در ناحیه تالی است و در ناحیه شرط هم ما یک موضوع را داریم و یک عدد شرط را داریم که مثلا اگر زید به تو سلام کرد او را اکرام کن. که در اینجا یک زید داریم و یک شرط داریم که سلام کردن زید است و یک حکم داریم که متفرع بر این شرط شده است. که اینجا می گویند این جملاتسه جزئی است.

اما جملات دو جزئی می گویند شرط همان وجود موضوع است.

که اگر شرطی دلالت کند بر اصل وجود موضوع، نه بر ثبوت حکم برای موضوع که مانند این را در در برهان لمّی مطلق داشتیم که می گفتیم برهان لمّی یا مطلق است یا غیر مطلق و برهان إنّی هم به دلیل و مطلق تقسیم می شد. و برهان لمّی مطلق می گفتیم حد وسط

برای اصل وجود اکبر علت است یعنی هر جا اکبر بخواهد محقق شود این حد وسط را نیاز دارد اما در غیر مطلق، می گوییم حد وسط فقط علت اکبر برای اصغر است.

و در اینجا هم همین طور است که میخواهند بگویند که شرط یک بار اصل وجود موضوع را درست می کند و یک بار میخواهند بگویند این شرط حکم ما را درست می کند یعنی ثبوت این حکم برای این موضوع را درست می کند.

در جایی که قضیه شرطیه ما دوجزئی باشد یعنی شرط دلالت می کند بر اصل وجود موضوع می گوییم در اینجا شکی نیست که حکم منتفی است اما انتفاء حکم به خاطر انتفاء موضوع است نه انتفاء شرط. هر چند که انتفاء شرط هم انتفاء موضوع می شود. لذا می گویند این موارد از محل بحث خارج است.

مثال: اگر پسری به تو روزی شد او را ختنه کن. اینکه می گویند «إن رزقت ولداً» اصل وجود موضوع را درست می کند که اینجا نمی توانیم بگوییم اگر شرط منتفی شد ببینیم که حکم هم منتفی است یا نه؟ چون دیگر محل بحث نیست. چون وقتی موضوع محقق نیست شرط آن هم محقق نیست.

اما سؤال این است که آیا آقایان میخواهند بگویند که مفهوم د ارد و چون محل بحث نیست آنرا کنار می گذاریم یا اینکه میخواهند بگویند اصلا مفهوم ندارد و نمی تواند مفهوم داشته باشد؟

اگر بخواهیم این را دقیق تر بررسی کنیم باید از منطق فرق بین «حمل سلب» و «سلب حمل» را تفکیک کنیم.

که اگر بخواهیم دقیق بحث کنیم باید ببینیم کدامیک عرفی است. که ما در منطق گفتیم بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی کدامیک عرفی است.

پس جملات ثنائیه را کنار می گذاریم.

اما جملات ثلاثیه:

اگر بخواهیم مفهوم بگیریم بایستی سه نکته را حل کنیم:

نکته اول: باید بین جملات شرطیه تلازم وجود داشته باشد و به تعبیر منطقی جملات شرطیه ما باید لزومیه باشد نه اتفاقیه. بین شرط و تالی یا بین مقدم و تالی باید حتما ملازمه وجود داشته باشد. یعنی گزاره اتفاقی نباشد. (البته بعداً باید بحث کنیم که چه تلازمی در اینجا باید باشد؟)

پس فعلاً می گوییم باید لزوم داشته باشد و تلازم بین مقدم و تالی وجود داشته باشد که بتوانیم مفهوم بگیریم یعنی اگر قضیه اتفاقیه باشد نمی توانیم مفهوم بگیریم که خیلی از اوقات شرط منتفی می شود اما جزاء منتفی نمی شود. لذا باید حتماً لزومیه باشد.

نکته دوم:

این تلازم باید حتماً ترتّب هم داشته باشد که اگر بخواهیم حیث منطقی بحث را لحاظ کنیم یعنی همان علیت یعنی باید بین مقدم و تالی رابطه علیت باشد و نمی شود رابطه علیت باشد و ما مفهوم بگیریم. و اگر بخواهیم مفهوم بگیریم باید رابطه علّی و معلولی باشد.

پس اگر رابطه علیت نباشد اما تلازم باشد اینجا آقایان می گویند باز نمی توان مفهوم گرفت.

مثل در جایی است که معلولین لعلةواحدة باشد. که در اینجا تلازم درایم اما رابطه علیت بین اینها نیست. یا مثلا در امور متضایفین.

مطلب سوم:

علت باید منحصره باشد.

که در باب برهان توضیح دادیم که شما می توانید از معلول به علت منحصره آن برسید. حال در اینجا هم میخواهیم بگوییم که این حکم عند انتفاء شر ط منتفی است وقتی شرط منتفی می شود عند انتفاء شرط که این شرط علت منحصره باشد یعنی ممکن است اگر علت منحصره نباشد شرط به وجود نیاید اما این معلول از یک علت دیگری به وجود آمده باشد و شما نمی توانید انتفاء معلول را نتیجه بگیرید.

نکته: باید در هر سه نکته بررسی کنیم که باید مثلا ترتب باشد یا اینکه باید فرد ترتب ببیند و همین طور باید علیّت باشد یا اینکه علیت ببیند.

آقایان میخواهند بگویند اگر ترتب و علیت و انحصار بود آنوقت می توان مفهوم گرفت.

بعد از این آقایان می روند سراغ جمله شرطیه و میخواهند این را به طریق اثبات کنند.

راه اول: وضع

باید ببینیم هیئت جمله شرطیه، وضع شده است برای این سه تا یا نه؟

راه دوم: اطلاق لفظی و مقامی

برخی خواسته اند با اطلاق حل کنند.

راه سوم: انصراف.

انصراف:هر چند موضوع له لفظ نیست و اطلاق هم در کار نیست اما گاهی الفاظ انصراف دارند. یعنی این مصداق یک ویژگی ای دارد که وقتی ما این را می شنویم پی به این مصداق می بریم یعنی هر چند که موضوع له عام است و علاوه بر این چیزهای دیگری را هم شامل می شود اما این قسم از معنای ما یک سری ویژگی هایی دارد که متبادر اولیه ذهن این مصداق است یعنی همین که ذهن این لفظ را می شنود پی به این معنا می برد.

گفته اند که ذهن از آن معنای لفظ به آن معنای خاص لفظ انصراف پیدا می کند.

که در اینجا باید ببینیم این انصارف با آن تبادر به ویژه با تبادر اعم و با اطرادی که آقای سبحانی می فرمودند (چون اطرادی که ایشان داشتند متفاوت بود) با آنها چه تفاوتی دارد؟

جلسه ۱۷ / ۱۲ / ۸۹

بحثمان در مفهوم شرط به اینجا رسید که آقایان میخواهند از مفهوم شرط انتفاء حکم عند انتفاء شرط است. و چون با این مفهوم میخواهند کار کنند لوازم این مفهوم را مطرح می کنند که لازم اول ان این بود که در جایی که خود جمله شرطیه، مفادش اثبات خود موضوع است از محل بحث خارج است. چون در آنجا ما دیگر انتفاع حکم عند انتفاع شرط را نداریم و یک قول دیگر هم در اینجا این بود که چون در این موارد مفهوم دار بودنش بدیهی است لذا از آن بحث نمی کنیم.

به هر حال با لازمه مفهوم مخالف کار می کنند. که یکی همین بود که قضایای شرطیه ای که شرط اثبات وجود موضوع می کند خارج است.

یکی دیگر این بود که وقتی ما میخواهیم با «انتفاع حکم عند انتفاع شرط» کار کنیم حتما بایستی این سه نکته را از جمله شرطیه را استفاده کنیم یعنی مفهوم داشتن متفرع بر این سه نکته است.

۱- حتما باید بین جزاء و شرط تلازم وجود داشته باشد و لذا باید لزومیه باشد و اتفاقیه از محل بحث خارج است. چون «انتفاع حکم عند انتفاع شرط» زمانی لازم می آید که ما بین این دو تلازم تصویر کنیم.

۲- اگر در جمله شرطیه، شرط ما علت جزاء ما باشد می تواند مفهوم داشته باشد که یا مقدم علت تالی است که محل بحث ما است. اما در جایی که رابطه علیت بین مقدم و تالی نیست یعنی هر دو معلول یک علت سومی هستند یا متضایفین هستند در این موارد تلازم هست اما ترتب نیست. اما اینها میخواهند با ترتب و توضیحش به علیت این دو مورد را از بحث خارج کنند.
۳- نکته سومی که نیاز دارند تا بتوانند مفهوم شرط را اثبات کنند انحصار است که گفتیم اگر تالی ما فقط متوقف بر مقدم باشد ما با انتفاع شرط می توانیم جزاء و حکم را منتفی بدانیم اما اگر حکم ما معلول چند علت باشد با از بین رفتن مقدم یعنی یکی از علل نمی توان انتفاع معلول یعنی تالی را هم نتیجه گرفت لذا گفته اند اگر این سه تا را ما بتوانیم در جمله شرطیه اثبات کنیم می توان از جمله شرطیه مفهوم گیری کنیم.

در نحوه استفاده این سه نکته به اینجا رسیدیم که جمله شرطیه چگونه می تواند مفید این سه نکته باشد آقایان با سه راه خواسته اند کار کنند:

۱- موضوع له: که برخی گفته اند برخی از این نکات موضوع له جمله شرطیه می باشد. مثلا اصل جمله شرطیه مثلا تلازم یا ترتب دارد.
۲- انصراف
۳- اطلاق.

گفتیم انصراف را این طور معنا می کنند که یک مفهوم کلی داریم که می تواند مصادیق متعددی داشته باشد که نسبت به یک سری از این مصادیق، انصراف وجود دارد هر چند که موضوع له آن کلی این مصادیق است اما در برخی از مصادیق آن نکته ای هست که ذهن انصراف به آن پیدا می کند که در هیئت امر برخی می گفتند برای جامع بین وجوب و استحباب وضع شده است اما چون انصراف به وجوب دارد لذا ما هم وجوب می فهمیم. کما اینکه در نهی هم همین قول هم هست.

در اینجا هم اگر کسی قائل باشد این طور باید بگوید که: درست است که جمله شرطیه برای مطلق تلازم ها وضع شده است اما برای تلازم علّی ، انصراف دارد. یا مثلا انحصار داریم.

در انصراف هم آقای سبحانی بحثی را که مطرح می کنند این است که آن نکته ای که در مصادیق هست که باعث انصراف می شود چیست؟ که آقای سبحانی دو مورد را مثال می زنند.

می گویند برخی جاها ما در مورد انصراف «اکملیت» داریم که در برخی جاها چون این مصداق اکمل مصادیق است لذا انصراف داریم. مثلا بین وجوب و استحباب می خواهند بگویند که وجوب اکمل مصادیق این جامع یعنی طلب است. که بازگشت به تشکیکی بود که آقایان بین وجوب و استحباب درست می کردند.

مورد دومی که آقای سبحانی مثال می زنند می گویند این است که اکمل افراد نیست بلکه «اکثر استعمالا» است یعنی یک لفظی برای یک معنایی وضع شده است اما چیزی که برای این ملّت مبتلا به است آن مورد خاص است لذا در مقام تخاطب که به کار می برید انصراف به آن مورد خاص دارد.

که در اینجا باید ببینیم اطرادی که اقای سبحانی در ابتدای کتاب مطرح کردند با این انصراف چیست؟

آقای سبحانی اطراد را به معنای کثرت استعمال نمی دانستند. و در آخر به تبادر اعم بر می گشت.

پس آقای سبحانی میخواهند بگویند یا به خاطر اکملیت انصراف پیدا می کند یا به خاطر کثرت استعمال. یعنی در واقعی یا به خاطر خصوصیتی که در مصداق هست انصراف پیدا می کند یا به خاطر خصوصیتی که در استعمال عرف هست انصراف پیدا می کند که در برخی از موارد ممکن است هر دو هم باشد.

اطلاق:

وقتی یک کلامی القاء شود اگر متکلم آن در مقام بیان آن موارد باشد ولی مواردی را که قصد داشت تقیید کند بیان نکند. آقایان می گویند چون قصد داشت بیان کند و بیان نکرد ما با اطلاق کار می کنیم.

اما نکته ای که در اینجا باید توجه داشت اینجا اطلاق به دو صورت قابل تصویر است:

۱- مولا در ناحیه لفظ می توانست تقیید کند اما چون تقیید نکرد ما از همین لفظ مطلق، عدم تقیید را می فهمیم.
۲- یک بار یک مشکلی هست که مولا اصلا نمی توانست این لفظ را مقید کند (اینکه مشکل چیست در توصلی و تعبدی اشاره ای به آن کردیم که تعبدی چیزی بود که در ناحیه مأمور به یعنی آن فعلی که معتبَره شرعی ما است قصد قربت هم شرط شده باشد و قصد قربت هم (طبق تعریف جامعی که همه آنرا قبول داشتند) این بود که ما این امر را به قصد امتثال امر مولا آنرا انجام دهیم. حال اگر مولا اولین بار میخواست صلاۀ را واجب کند حال اینجا می تواند اصلا قصد قربت را اخذ کند و اخذ نکرده باشد که ما با اطلاق آن کار کنیم یعنی مولا در همان امر اول می توانست بگوید به قصد امتثال امر این را انجام دهید؟ آقایان می گویند در امر اول نمی تواند شرط قصد قربت کند چون دور پیش می آید به این دلیل که هنوز امری نشده است که بگوید آن امر را به قصد قربت انجام دهید. لذا ایشان می گویند با اطلاق لفظی نمی توان کار کرد اما مولا بالأخره باید قصد قربت را شرط کند و در ناحیه بیان گیر دارد یعنی اصل اینکه در صلاۀ، قصد قربت شرط شده است یا نه که بحث نیست بلکه بحث در اینجاست که مولا نمی توانست این را در لفظ بگوید لذا با اطلاق لفظی نمی توانستیم کار کنیم در اینجا اقایان گفته اند که اطلاق دیگری هم داریم که به آن اطلاق مقامی می گویند یعنی هر چند که مولا در امر اول نمی توانست قصد قربت را بگوید اما با دلیلی دیگر که می توانست این را بگوید حال اگر در امر دیگری این را نداشتیم و مقام هم مقام بیان بود اگر شک کردیم که واجب تعبدی است یا توصلی است می گویند به این اطلاق تمسک کرد که واجب توصلی است نه تعبدی و اطلاق مقامی در اینجا درست کرده اند نه اطلاق لفظی. یعنی مولا در اطلاق لفظی مشکل داشت و نمی توانست بیان کند اما با بیان و امر دیگری می توانست این را بگوید و حال که نگفته است لذا ما با اطلاق مقامی می گوییم حتماً این قصد قربت در معبتَره شرعی اخذ نشده است. پس در صورت عدم جواز اطلاق لفظی میخواهند اطلاق مقامی تمسک کنند و اگر اطلاق لفظی درست باشد که به همان اطلاق لفظی تمسک می کنیم و نوبت به اطلاق مقامی نمی رسد هر چند با این توضیحی که گفتیم اطلاق لفظی هم به اطلاق مقامی بر می گردد اما در اصول اصطلاح شده است که اطلاق مقامی را فقط در مورد دوم به کار می برند. و کاری با اطلاق لفظی آن ندارند.

پس عده ای هم ممکن است به اطلاق تمسک کنند (حال یا اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی) و بگویند که ما با اطلاق مثلا استفاده می کنیم که مثلا جمله شرطیه حتماً انحصار دارد.

اما نظر خود آقای سبحانی:

ایشان میگویند در مورد تلازم، شکی نداریم که جمله شرطیه وضع شده است برای تلازم. لذا می گویند قضایای اتفاقیه ای که به کار می بریم یا آن فرد توهم تلازم کرده است یا اگر هم جهل مرکب ندارد و می داند که تلازمی اینجا وجود ندارد در این جا حتماً استعمال، مجاز است. یعنی استعمال جمله شرطیه در گزاره هایی که بین مقدم و تالی، تلازمی نیست حتماً فرد در اینجا داعیه مجاز داشته است. لذا میخواهیم ادعاءاً تلازم درست کنیم. لذا می فرمایند اصل موضوع له جمله شرطیه در آن تلازم هست.

نکته: قضایای اتفاقیه ای که در منطق می گفتیم با واقع کار می کردیم و کاری با حالت شخص نداشتیم اما در اینجا که کار می کنیم با الفاظ که کار می کنیم کاری با واقع نداریم و با حالت شخص کار می کنیم. لذا هر جای در اصول که اصطلاحات منطقی را مطرح می کنند این خلط ها صورت می گیرد. لذا برخی قضایای اتفاقیه را استدلال در مقابل کسانی می آورند که موضوع له جمله شرطیه را تلازم می دانند. در حالی که به سادگی قابل توجیه است.

ترتّب:

ایشان می فرمایند ترتب را برخی خواسته اند با انصراف درست کنند اما ایشان می فرمایند نیازی به اثبات ترتب با انصراف نداریم. چون خود ترتب هم در خود موضوع له اخذ شده است.

حال آیا می تواند جمله شرطیه هم تلازم داشته باشد و هم ترتب؟

اشان می گویند وقتی ما می گوییم موضوع له جمله شرطیه ترتب است به این معنا نیست که یک بار بگوییم موضوع له جمله شرطیه تلازم است و بعد بگوییم یک بار دیگر جمله شرطیه را برای ترتب وضع می کنیم. این طور نیست بلکه یک بار جمله شرطیه را برای ملازمه علّی وضع می کنیم و کسی که برای جمله شرطیه به کار می برد تالی را فرع بر وجود مقدم می بیند و وجود حکم متفرع بر وجود این شرط می شود و همین تفرع یعنی علیّت. همین که جزاء را متفرع بر شرط می کنیم یعنی شرط راعلت جزاء می بینیم. همین تفرعی که از منطوق جمله شرطیه استفاده می شود نشان می دهد که عرف جمله شرطیه را در جایی به کار می برند که بین مقدم و تالی رابطه علیّت می بینند که اگر کسی این حرف را زد (که مشهور این را می گویند) دیگر نمی تواند ان تفصیلی را که گفتیم را مطرح کنند یعنی بگوید یک بار مقدم علت تامه جزاء است و یک بار مقدم علت ناقصه جزاء است یک بار اینها معلولان لعلهٔ واحده است و یک بار این ها متضایف هستند.

یعنی اقسام ملازمه را باید حل کنیم یعنی نمی توانید شما ملازمه را منطقی ببینید اما ترتب را عرفی ببینید.

اگر کسی در ناحیه ترتب این جمله گفت که ملازمه را عرف واقعا ملازمه علّی می بیند یعنی غیر علی را عرفی نمی بیند و لذا باید بر گردد و ملازمه غیر علّی را درست کند ولو اینکه شما در منطق با آن کار می کنید یا باید آنها را هم نوعی ملازمه علّی ببینید مثلا بگویید عرف بین معلولان لعلّهٔ واحدهٔ هم ترتب علّی درست می کند یا اینکه بگویید عرف آنها را مجازاً به کار می برد.

یعنی شما وقتی ملازمه را تقسیم می کنید در تقسیم ملازمه که قرار بود موضوع له ما باشد شما ملازمه متضایفین و ملازمه معلولان لعلّهٔ واحدهٔ و ملازمه علت و معلول (آن هم علت تامه) این ها را درست می کنید و بعد ترتّب را میخواهید را تفرّع حل کنید و بگویید شرط که متفرع بر جزاء باشد از همین علیت را می فهیم.

یعنی بالأخره یکی از این دو طرف درست نیست یعنی اگر این طرف را قبول کردید که به نظر ما هم همین ترتّب عرفی است دیگر ترتّب فرقی ندارد و نیازی نیست که ترتّب علت تامه باب برهان باشد یا معلولان لعلهٔواحدهٔ باب برهان باشد بلکه همین که عرف این تالی و جزاء را متفرع بر مقدم می داند همین به معنای علیّت است حال این علیّت م یتواند علّت تامه باشد یا علت ناقصه باشد یا متضایفین باشد که واقعاً عرف متضایفین را علّی و معلولی می بیند. یعنی شما اگر بگویید پدر علت بچه نیست بلکه اینها متضایفین هستند عرف این را نمی پذیرد و اینها را علّی و معلولی می بیند.

یعنی هر چیزی که به نحوی مؤثّر در جزاء باشند را عرف، علّی می بیند.

اما با آن علّت اعم که علت تامه و ناقصه و معلولان لعلهٔ واحدهٔ و متضایفین را هم شامل می شود. که اگر این طور نگاه کردیم درست می شود یعنی یکی حیث ملازمت و موضوع له می شود و این یکی ترتّب را هم می توان جزء موضوع له اخذ کرد یعنی اگر بخواهید هر دو را جزء موضوع له اخذ کنید باید هر دو را به یک سنخ معنا کنید. و نمی توان دو معنای جدا ارائه کرد.

نکته: وقتی ما می گوییم متفرع باشد یعنی علیت را اعم معنا می کنیم. اما ملازمه را که می رسند می گویند علت تامه و تخلف معلول از علت و ...

در انحصار هم همین طور است یعنی اگر کسی بگوید از وضع به انحصار می رسیم باید همین را بگویند و سه تا را با هم لحاظ کنند اما آقای سبحانی قائل است که با وضع ثابت نمی شود، یعنی عرف در علل غیر منحصره هم به کار می برد.

اما اگر این طور گفتیم که چون عرف در علل غیر منحصره هم به کار می برد این نمی تواند حد وسط باشد چون باز می رویم سراغ استعمال در حالی که قرار بود بحثمان در مورد ظهور و حقیقت و وضع باشد لذا نیاز به توضیح بیشتری دارد که اینکه انحصار را جزء موضوع له اخذ نمی کنید چیست؟

ایشان می فرمایند که انحصار یک بحث فلسفی و عقلی است لذا ممکن است عرف مفهوم این را نمی فهمد تا بتواند جزء موضوع له اخذ کند. یعنی حیث تجریدی انحصار و یک مفهومی از انحصار را داشته باشد و بخواهد این را در موضوع له اخذ کند. با همان سیستمی که در

وضع درست کردیم باید کار کنیم که لابدّ فی الوضع بتصور اللفظ و تصور المعنا اگر این بحث باشد ما باید مفهوم انحصار را به صورت تجریدی در ناحیه موضوع له داشته باشیم و ایشان می فرمایند که عرف چون مفهوم تجریدی انحصار را کار نمی کند هر چند با مصادیق آن کار می کند اما تجریدا نمی تواند انحصار را درک کند لذا ما در ناحیه موضوع له انحصار نداریم اما در بحث انصراف یا اطلاق ممکن است انحصار را درست کنیم.

که سؤآل می شود شما در ناحیه وضع که می رسید انحصار را نمی فهمید ولی در ناحیه مستعل فیه که می رسید حال یا با انصراف یا با اطلاق می خواهید انحصار را درست کنید؟ ایا این امکان دراد یعنی آنجا عرف آنرا می فهمد اما اینجا نمی فهمد؟

می گویند ما نمیخواهیم بگوییم اینجا هم عرف مفهوم تجریدی آنرا می فهمد یعنی در مقام انصراف و اطلاق هم با مفهوم تجریدی کار نمی کند اما خیلی چیزهایی هستند که عرف، مفهوم آنها را تجریداً نمی فهمد اما با لوازم و آثار آن کار می کند.

مثل ماده و مجرد که در فلسفه از آن بحث می کنند که در فلسفه موجود را به مادی و مجرد تقسیم می کنند و در تعریف آن هم سنگین است اما عرف با لوازم آن کار می کند یعنی هر چجند که ما اگر بگوییم مجرد یا موجود مجرد، نمی تواند آنرا تعریف کند اما با آثار آن کار می کند. مثلا نمی توان به عرف فهماند که خداوند مجرد است اما اگر بگوییم خداوند دست و پا ندارد این را می فهمد. لذا میخواهیم بگوییم که اینها هم آثار و لوازم مجرد است که عرف با آنها کار می کند اما نمی تواند بفهمد که تجرد یعنی چه. یعنی تصویر تجرید نمی تواند کند یعنی اگر خداوند را کنار بگذاریم و بگوییم تجرید را تعریف و تصویر کن، نمی تواند این کار را بکند اما با آثار و لوازم آن در موارد مختلف کار می کند. یعنی مفهوم تجرید را نمی تواند داشته باشد.

پس انحصار هم این طور است که عرف مفهوم تجریدی آنرا نمی تواند بفهمد اما با لوازم آن می تواند کار کند که یکی از آثار مثلا همین مفهوم گیری است که عرف از مفهوم شرط مفهوم گیری می کند که این نشان می دهد که با انحصار دارد کار می کند.

پس با وضع می گویند نمی توانیم انحصار را درست کنیم حال باید ببینیم که با انصراف یا اطلاق می توان آنرا درست کرد یا نه؟

به انصراف هم که می رسند می گویند واقعا انصراف ندارد چون مثال هایی هم که برای انصراف زدیم یا اکمل افراد است یا اکثر استعمالا است که در انحصار نمی توانیم هیچ کدام از این موارد را بگوییم. یعنی در علت منحصره نمی توانیم اکملیت درست کنیم. و در اکثر استعمالا هم می گویند نداریم.

اما میخواهند با اطلاق انحصار را درست کنند و می گویند اگر مولا در مقام بیان است همه آن چیزهایی که دخل در شرط دارند را باید بگوید که این هم عرفی است که اگر عرف در مقام بیان باشد همه آن چیزهایی که دخلی در به وجود آمدن حکم دارند را اخذ می کند و حال که مولا اخذ نکرده است یا حداقل به دست ما نرسیده است می گوییم حتماً مولا همین را علت حکم و علت جزاء می دیده است و الا اگر موارد دیگری هم داشت حتماً می گفتند. لذا با فرض اینکه در مقام بیان باشد می توان انحصار را با اطلاق درست کرد.

الفصل الأوّل: مفهوم الشرط

واعلم أنّ النزاع فی وجود المفهوم فی القضایا الشرطیه إنّما هو فیما إذا عدّ فی القید شیئاً زائداً علی الموضوع و تکون الجملة مشتملة علی موضوع، و محمول، و شرط،

اینجا عبارت ها دوباره منطقی می شود که باید ببینیم درست است یا نیست؟ مثلا در ابتدا می گویند «قضایای شرطیه»، در حالی که قضیه بار معنای خاص خودش را دارد و جمله شرطیه لازم نیست که حتماً قضیه باشد و خودشان که جمله شرطیه را تصویر می کنند هم انشائی دارد و هم خبری دارد.

و تعبیر موضوع و محمولی که به کار می برند در جملات شرطیه تسامح دارد. لذا اگر مقدم و تالی یا شرط و جزاء به کار می بردند بهتر بود.

فیقع النزاع حیئذ فی دلالة القضیة الشرطیه علی انتفاء المحمول عن الموضوع، عند انتفاءالشرط و عدمها مثل قوله علیه السلام: «إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء» فهناک موضوع و هو الماء، و محمول و هو العاصمیه(لم ینجسه) و شیء آخر باسم الشرط، أعنی: الکرّیة، فعند

انتفاءالشرط يبقى الموضوع(الماء) بحاله بخلاف القضايا التى يعد الشرط فيها محققاً للموضوع من دون تفكيک بين الشرط و الموضوع بل يكون ارتفاع الشرط ملازماً لارتفاع الموضوع، فهى خارجة عن محل النزاع، كقوله: إن رزقت ولداً فاختنه، فهذه القضايا فاقدة للمفهوم. فإنّ الرزق هنا ليس شيئاً زائداً على نفس الولد.

إنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم (أى انتفاء الجزاء لدى انتفاء الشرط) لا يتم إلاّ إذا ثبتت الأُمور الثلاثة التالية:

١. وجود الملازمة بين الجزاء والشرط فى القضية بأن لا يكون من قبيل التقارن الاتفاقية بصورة جزئية، كخروج زيد من المجلس مقارناً مع دخول عمرو فيه، فإنّ التقارن من باب الاتفاق، ولأجل ذلک يحصل الانفكاک بينهما كثيراً.

٢. أن يكون التلازم من باب الترتب

كلمه«ترتّب» عرفی بود که بعداً آنرا با تعابیر علّی و معلولی خراب کردند.

أى ترتب أحدهما على الآخر، بأن يكون الشرط علة للجزاء، خرج ما إذا لم يكن هناک أى ترتب كما إذا قال: إن طال الليل قصر النهار، أو إذا قصر النهار طال الليل، فليس بينهما أى ترتب لكونهما معلولين لعلة ثالثة.

برای «تضایف» هم اصلا مثال نزدند که در آنجا باید ببینیم بین ملازمه ها، ملازمه غیر علّی تصویر می شود یا نه؟ قبلا فقط معلولان لعلّةواحدة را مثال می زدند و می گفتند که تلازم در اینجا علّی نیست. اما بعدی ها که دقیق تر شدند مانند مرحوم مظفر در باب برهان گفتند که اینجا هم علّی است و گفتند که حتماً باید یک رابطه علیّت بین اینها دیده شود تا تلازم درست شود و الا اصلا تلازم درست نمی شود. لذا گفتند که تلازم غیر علّی نداریم.

بعدی ها نکته ای را در بحث تضایف متوجه شدند که عده ای از آقایان خواستند بگویند که در اینجا تلازم هست اما علیّتی نیست اما عده ای دیگر مخالفت کردند که در تضایف هم رابطه علّی هست. و در حال حاضر هم بین آقای جوادی و مصباح و سبحانی در مورد این مسأله اختلاف است. و علامه هم نظر خاصی داشتند و عبارات ملا صدرا شلوغ است. ولی علامه به یک جایی از متن ملا صدرا که متن صریحی پیدا می کند می گوید «هذا هو الحق» و می گوید این حاکم بر بقیه متن های ملا صدرا است و بقیه را باید بر اساس همین متن معنا کرد. یعنی این بحث دقیقی است که در فلسفه باید ببینیم در تضایف رابطه علّیت هست یا نه؟ که ریشه آن به این بر می گردد که تضایف در مصادیق خارجی مطرح هست یا فقط مفهومی است؟ که اگر این را حل کنیم خیلی از بحثها حل می شود.

در اصول تأثیری ندارد و در اینجا فقط باید ببینیم که عرف، در تضایف، ترتّب می فهمد یا نه؟ اما اینکه تضایف بدون علت و معلول در عالم واقع داریم یا نه این محل بحث است.

٣. أن يكون الترتب علّياً انحصارياً ومعنى الانحصار عدم وجود علّة أُخرى تقوم مقام الشرط .

فالقائل بالمفهوم لا محيص له إلاّ من إثبات هذه الأُمور الثلاثة، ويكفى للقائل بالعدم منع واحد منها.

جلسه ١٩ / ١٢ / ٨٩

اطرادی که آقای سبحانی معنا می کردند این طور بود که می گفتند وقتی می بینیم که یک لفظ در مقام های مختلف در معانی به کار برده می شود که این معانی یک جامعی دارند ما می فهمیدیم که این معنای جامع، موضوع له است. که در مصادیق مختلف به کار رفته است.

حال باید ببینیم انصراف، کجای این اطراد است؟ آیا خودش است؟ لازم آن است؟ ملزوم آن است؟

برخی گفته اند که این خود اطراد است که ما باید ببینیم مرادشان کدام اطراد است آیا اطراد مشهور است یا اطراد آقای سبحانی؟ بعد اشکال کنند که شما اطراد را در آنجا علامت وضع می دانستید اما در اینجا با انصراف کار می کنید و این را قسیم وضع کردید. آیا می توان

این طور اشکال به آقای سبحانی کرد؟ چه شده است که توهم این را کرده اند که انصراف همان اطراد است؟ آیا اطراد مشهور است؟ یا اینکه اطراد آقای سبحانی هم در یک جایی موهم انصراف هست؟

تفاوت انصراف با تبادر در چیست؟ ما در تبادر می گفتیم انسباق معنی به ذهن و در انصراف هم با ذهن کار می کنند، حال وجه تفارق اینها در چیست؟ انصراف با تبادر اعم چه رابطه ای دارد؟ با تبادر اخص چه تفاوتی دارد؟ با اطراد چه تفاوتی دارد(هم اطراد آقای سبحانی و هم اطراد مشهور)؟

انصراف عکس اطراد است، در اطراد همه مصادیق را می دیدیم و بعد می فهمیدیم که یک معنای جامعی دارد و ظهور در آن معنای جامع را با اطراد میخواستیم درست کنیم. در اینجا عکس آن است یعنی میخواهیم بگوییم قبلا ظهور در یک معنایی داشت حال میخواهیم ببینیم که در همان معنای موضوع له قبلی خودش هست یا اینکه الآن معنای خاص مثلاً یک صنف شده است معنای موضوع له آن. حال فارق این با انصراف چیست؟ یعنی بگوییم در اثر کثرت استعمال، این معنای خاص بشود موضوع له آن؟ آیا انصراف این را نمی رساند؟

یعنی اصل دعوا اینجاست که چرا انصراف در قبال وضع مطرح می شود؟

س) اینکه می گوییم برخی جملات شرطیه دو جزئی اند یعنی چه؟ در دوجزئی می گوییم شرط جزء موضوع است که یا خود موضوع است یا جزئی از آن است، یعنی گفتیم که قضایایی که شرط جزئی از موضوع اخذ شده است، به این می گوییم شرط نیست، چون شرط خارج از موضوع نیست که این می شود شرطیه دو جزئی.

فارق این با شرطیه سه جزئی چیست؟ بالأخره در اینجا هم شرط در معتبره شرعی اخذ می شود، حال تفاوت این دو چیست؟ یعنی چرا همه شرطیه ها دو جزئی نیستند؟ یعنی چه می شود که می گویید شرط برخی جاها قید موضوع است و برخی جاها نیست؟ و اگر نیست پس تقیید یعنی چه و چرا به صورت شرطی بیان می شود و ما چه چیزی را قید می زنیم؟ یعنی باید ببینیم که این شرط چه چیزی را قید می زند؟ ایا با تفکیک مراحل تکلیف درست می شود؟ یعنی در اصل باید ببینیم که این شرط قید موضوع اخذ می شود یا قید حکم اخذ می شود؟ که اگر قید موضوع باشد ما نمی توانیم از آن مفهوم بگیریم؛ چون نهایت چیزی که این جمله اثبات می کند این است که این حکم برای این موضوع اثبات شده است و اثبات شیء لشیء هم که نفی ما عدا نمی کند. و نمی توانیم بگوییم که سنخ این حکم در جایی دیگر نیست. در اینجا شرط می شود قید موضوع و جزئی از موضوع اخذ می شود.

اصلا خارج از بحث شرط هم که بحث کنیم می بینیم روح بحث مفهوم همین است یعنی هر جا که در مورد مفهوم مخالف بحث می کنیم دعوا به این قسمت بر می گردد که این شرط و این قید و این وصف و این غایت(همه مفاهیم) آیا اینها جزء موضوع اخذ می شود که اگر جزء موضوع اخذ شود دیگر اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند. لذا نمی توانیم مفهوم بگیریم. یا اینکه این قید، قید حکم قضیه است و وقتی قید حکم شد یعنی ما سنخ این حکم را منوط به این قید کرده ایم و هر جا که این اناطه درست در نیاید ما می توانیم مفهوم مخالف بگیریم. چون فرض بر این است که سنخ حکم منوط به این شرط و این قید و این وصف و... است. که اگر توانستیم سنخ حکم را منوط کنیم به این شرط و قید و ... مفهوم درست می شود. اما اگر رفتیم در ناحیه موضوع، یا هر جایی دیگر غیر از سنخ حکم (یعنی فقط انحصار در این نبینید که یا فقط قید حکم است یا قید موضوع بلکه ممکن است در جایی دیگر هم درست شود) نمی توانیم مفهوم گیری کنیم.

البته اینکه از کجا بفهمیم که این قید چیست، بحثی دیگر است.

آیا تلازم را با ترتب باید جدا می کردند؟

طبق مبنای خود آقای سبحانی که ایشان می امدند و تلازم و ترتب را با وضع میخواستند درست کنند لذا اینها را دیگر دو تا نمی دیدند بلکه اگر فقط می گفتند ترتب کافی بود اما در تحریر محل نزاع چون قول مخالف هم داریم لذا تلازم را با ترتب جدا می کنند.

اما مختار خود ما این است که عرف هر جا که با تلازم کار می کند ترتّب می بیند. لذا در عرف مفهموماً یکی هستند.

نکته: آقایان میخواهند با انصراف، ظهور درست کنند لذا سؤآل آکد می شود که این با تبادر اعم چه تفاوتی دارد؟

ثمّ إنّ دلالة الجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة بأحد الوجوه التالية:

آیا اینکه می گویند یکی از وجوه تالیه، مرادشان استقراء است یا نه؟

١. الوضع: ادّعاء وضع الهيئة على ما يلازم هذه الأمور الثلاثة: الملازمة، الترتب، الانحصار.

٢. الانصراف: ادّعاء انصراف الجملة الشرطية في ذهن المخاطب إلى هذه الأمور.

آیا تبادر فرع بر انصراف است یا انصراف فرع بر تبادر است؟

نکته: انصراف اگر شخصی باشد ظهور درست نمی کند. حال اگر انصراف نوعی شد با تبادر چه تفاوتی پیدا می کند؟ یعنی اگر ما بتوانیم با انصراف، ظهور درست کنیم که کارمان تمام می شود و نیازی به تبادر نداریم؟ بحث اصلی در تشکیک ظهورات است؟ ظهور کدام بیشتر است؟ آیا می توان گفت که تبادر ظهور دارد و ظهور انصراف بیشتر است؟ اگر بیشتر است ملاکش چیست؟یعنی چه شده است که ظهورش بیشتر است؟ حال اگر ظهورش بیشتر است چرا حقیقت نمی شود؟

٣. الإطلاق: ادّعاء أنّ المتكلّم كان في مقام بيان العلل ولم يذكر إلاّ واحداً منها، فيعلم انحصارها فتثبت الملازمة والترتب بوجه أولى، أمّا إثباتها بالطريق الأوّل أي بالدلالة الوضعية، فالحق دلالة الجملة الشرطية على الأمرين :

یعنی ایشان وضع را با دلالت وضعیه یکی می داند. که در اینجا باید ببینیم وجه تفارق اصطلاح اصولی با منطقی چیست؟

الملازمة والترتب، وذلك لأنّ المتبادر من هيئة الجملة الشرطية هو أنّ فرض وجود الشرط وتقدير حصوله، يتلوه حصول الجزاء وتحقّقه وهذا مما لا يمكن إنكاره، وهو نفس القول بالملازمة والترتب.

علت اینکه ملازمه و ترتب با تبادر اثبات می شود این است که شما اگر به منطوق کلام نگاه کنید مفهوم داشتن این جمله را می فهماند چون همین که شما گفتید این حصول این شرط، فرض شده است که جزاء هم بعدش بیاید این به معنای تلازم و ترتب است. یعنی عرف جمله شرطیه را بر تعلیق جزاء بر شرط، وضع کرده است که این تعلیق جزاء بر شرط لازم می آید تلازم و ترتب را پس تلازم و ترتب را عرف دیده است که جمله شرطیه را این طور وضع کرده است. اما در مورد انحصار، چون از مفاهیم سخت فلسفی است لذا عرف آنرا نمی تواند بفهمد ولی با مصادیق آن کار می کند و چون با مصادیق آن کار می کند لذا با اطلاق می توانیم این را درست کنیم.

جلسه ٢١ / ١٢ / ٨٩

[از ابتدا تا دقیقه ٢٩ پرسش و پاسخ بود که مطالب به نظر تکراری می آمد که ما چند نکته مهم آنرا ذکر می کنیم]

در جایی که با اطراد کار می کردیم می گفتیم مصادیق مختلف را در مقامهای مختلف می دیدیم اما با قرینه کردن این مقام های مختلف گفتیم یک اشتراک معنوی درست می کنیم که به آن موضوع له می گفتیم. اما در آنجا چرا مثلا نگفتیم که در این مصداق چون ظهورش بیشتر است پس این موضوع له باشد؟ فارق این ها چیست؟

باید ببینیم که جایگاه انصراف قبل از علم به حقیقت است یا بعد از آن؟ قبل از تبادر و اطراد است یا بعد از آن؟ یعنی آیا ما معنای حقیقی را با تبادر و اطراد درست می کنیم و بعد با انصراف کار می کنیم؟

دقیقه ٢٩:

آقای سبحانی می گفتند که اگر جمله شرطیه بخواهد مفهوم داشته باشد باید تلازم و ترتب و انحصار علیت را در جمله شرطیه اثبات کنیم. و بعد گفتیم که مثلا جمله شرطیه وضع شده است و ممکن است برای برخی وضع نشده باشد و معنای حقیقی نیست اما میخواهند با چیزی دیگر ظهور جمله شرطیه را در آن درست کنند. لذا انصراف جدای از وضع است لذا حقیقت ساز نیست و وقتی حقیقت ساز نشد آن سؤال پیش می اید که پس انصراف کجاست؟ اگر مجاز است که مجاز نیاز به قرینه دارد در حالی که ما گفتیم بحثمان در جایی است که قرینه نباشد، اگر قرینه نباشد با تبادری که در آنجا حقیقت ساز بود چه تفاوتی دارد؟

اما بالأخره اصولیین می گویند که برخی از اینها را با انصراف می توانیم بفهمیم مثل بحث ترتب را که ما می توانیم با انحصار بفهمیم، یعنی ما می دانیم که جمله شرطیه با تلازم درست می شود اما ترتب یعنی علیت بین مقدم و تالی به قدری مثلا کثیر الاستعمال است که وقتی تلازم را می فهمد در ابتدا ترتب به ذهن او می آید. یعنی انصراف به ترتب دارد که یک عده این طور بیان کرده اند.

عده ای هم خواسته اند در برخی موارد با اطلاق کار کنند که مرادشان در همین انحصار بوده است.

آقای سبحانی می فرمایند که با وضع نمی توانیم هر سه تای اینها را اثبات کنیم. که نکته ای که ما در اینجا به اقای سبحانی در متن گیر دادیم «دلالت وضعیه» بود که گفتیم باید ببینیم قضیه این دلالت وضعیه چیست؟ آیا مجاز در دلالت وضعی نیست یا هست؟ یعنی آن حیث اصولی وضعی را که بیان کردیم با این دلالت وضعیه چه ارتباطی دارد؟

پس آقای سبحانی گفتند که تلازم و ترتب را می توانیم با همین دلالت وضعیه اثبات کنیم. یعنی عرف هم تلازم و هم ترتب را موضوع له جمله شرطیه می بیند و در آنجا تأکید کردیم اینکه هر دوی اینها موضوع له است به معنای دو تا بودن نیست. یعنی میخواهند بگویند که عرف جمله شرطیه را وضع کرده است برای تلازم علّی و معلولی.

اما انحصار: که ایشان می فرمایند:

وأمّا الأمر الثالث، وهو انّ العلّيةَ بنحو الانحصار، فهو غير ثابت، لأنّ تقسيم العلّةَ إلى المنحصرة وغير المنحصرة من المفاهيم الفلسفية البعيدة عن الأذهان العامة فمن البعيد، أن ينتقل الواضع إلى التقسيم، ثم يضع الهيئة الشرطية على قسم خاص منها وهي المنحصرة.

وأمّا إثبات الانحصار بالانصراف فهو أيضاً بعيد، لأنّ الانصراف رهن أحد أمرين:

با انصراف هم نمی توانیم انحصار را درست کنیم چون در انصراف هم این را نیاز داریم که تصویر مجردی از انحصار داشته باشیم. یعنی باید بفهمیم که علت دو مصداق دارد که یکی منحصره است و یکی هم غیر منحصره و ما به منحصره انصراف پیدا کنیم. و چون لازم است که اینها مفهوماً تصور شود لذا باز با انصراف هم نمی توانیم این را اثبات کنیم.

نکته: این عبارت می تواند ناظر به سؤال ما باشد که ببینیم ایشان انصراف را ناظر به کجا می بیند؟ ایشان استعمال لفظ، مجرد از هر قرینه را لحاظ می کند که باید ببینیم آیا عرف در اینجا چه می فهمد؟آیا ظهور در علت منحصره دارد؟ که عرف، تصویری از علت منحصره نداشته اند تا بخواهند بیشتر علت منحصره را بفهمد. با لوازم و آثار آن می توان کار کرد اما لوازم و آثار آن در انصراف و در ناحیه مفهوم نمی رود. یعنی ما لوازم و آثار را جزء موضوع له اخذ نمی کنیم که در استعمال مجرد از هر قرینه ای به آن علم پیدا کنیم. لذا آقایان در این فضا بحث می کنند که انصراف از این حیث مانند وضع است که تصور معنا در آن نیاز است. و آنجا تصور معنای موضوع له بود اما در اینجا تصور معنای منصرف الیه است. و چون آنها خارج از کلام می بینند این طور می شود یعنی انصراف را در خود لفظ به تنهایی لحاظ می کنند مجرد از هر قرینه، به این صورت می شود که منصرف الیه هم مورد بحث واقع می شود و اگر با قرائن بخواهند کار کنند ممکن است بگوییم با لوازم و آثار می توان کار کرد و اشکالی هم ندارد.

١. كثرة الاستعمال في العلة المنحصرة.

٢. كون العلة المنحصرة أكمل من غيرها.

که ما توضیح دادیم که نه کثرت استعمال در منحصره داریم چون در غیر منحصره هم عرف واقعاً استعمال می کند و هم علتی که منحصره است، اکملیتی ندارد. که در اینجا سؤال می شود اکملیت در چه چیزی باید باشد؟ ایشان اکملیت را اکملیت در علیت می بیند لذا می گویند در علیتش نسبت به این معلول تفاوتی ندارد چه در منحصره و چه در غیر منحصره. و در غیر منحصره هم در علیّتشان تفاوتی نیست و همه آنها به یک شکل مقتضی معلول هستند. اما ما باید ببنیم که کلام ایشان که در ناحیه علیّت، اکملیتی ندارد آیا این کلام عرفی هست یا نیست؟ یعنی آیا به صرف اینکه در فلسفه اثبات کردید اینها از نظر علیت، فرقی ندارند لذا عرف هم نمی تواند با آن کار کند؟ یعنی در ابتدا باید ببینیم که اکملیت در چه چیزی مراد است و ثانیا اینکه عرفی هست یا نه؟ اینها می گویند چون هر دو علت تامه است لذا در

علت تامه هم اکملیتی معنا ندارد و از لحاظ اکملیتیشان تفاوتی ندارند. که ما می گوییم چرا اکملیت را در علیت می بینید و شاید عرف، در خود انحصار، اکملیت هم ببیند.

اینها در حالی است که ما قبلا هم گفتیم که علیّتی که در اینجا کار می کنیم مراد علت تامه نیست و عرف با علت تامه فقط کار نمی کند. اما همه را علیّت می بیند حال وقتی که عرف علیت را به این صورت درست می کند ایا نمی تواند بین انحصار و غیر انحصار تفاوت قائل شود؟ (نمیخواهیم بگوییم حتماً فرق هست اما میخواهیم بگوییم که این بحث رنگ فلسفی پیدا کرده است).

وکلا الأمرین منتفیان لکثرة الاستعمال فی غیر المنحصرة، وکون العلة المنحصرة لیست بأکمل فی العلیّة من غیرها.

و أمّا إثبات الانحصار بالإطلاق و هو کون المتکلّم فی مقام البیان وهذا یتصوّر علی وجهین:

یکی از انحاء در مقام بیان بودن به این صورت است که متکلم میخواهد همه اسباب را احصاء کند یعنی بگوید که این امر این اسباب را دارد و هر گاه این اسباب به وجود آمد شما این امر را انجام دهید.

اما یک بار است که با اسباب کاری ندارد و می خواهد خصوصیات یک سبب واحد را درست کند که می گویند در این مورد شما نمی توانید انحصار از آن در بیاورید و نمی توانید اطلاق گیری کنید.

اما در جایی که در مقام احصاء اسباب است می توانید انحصار را در آورد.

اما احراز اینکه مولا در مقام بیان اسباب است نه خصوصیات سبب، مشکل است. که اصل این در فقه باید بررسی شود هر چند که ممکن است قاعده اصولی هم بیاوریم که بتواند به ما کمک کند.

تارة یکون فی مقام بیان خصوصیات نفس السبب الوارد فی الجملة الشرطیة وماله من جزء وشرط ومانع من دون نظر إلی وجود سبب آخر، وأخری یکون فی مقام بیان ما هو المؤثر فی الجزاء، فعلی الأوّل یکون مقتضی الإطلاق انّ ما جاء بعد حرف الشرط هو تمام الموضوع ولیس له جزء أو شرط آخر ولایتفرع علیه المفهوم، بل أقصاه أنّ ما وقع بعد حرف الشرط تمام الموضوع للجزاء وأمّا أنّه لایخلفه شیء آخر فلایمکن دفعه لأنّه لیس فی مقام البیان.

س) اگر کسی انحصار را با انصراف درست کرد، آیا هر جمله شرطیه ای باشد مفهوم دارد؟ و بعد مثلا بگوییم که چون در مقام بیان نیست پس مفهوم آن حجت نیست؟ یا از اول مفهوم نداشت؟ یعنی اگر جایگاه انصراف حل شود، به جایگاه اطلاق هم مربوط است؟ که ما با اطلاق در کجا کار می کنیم؟ آیا بعد از تشخیص هیئت لفظی معنا است؟ یعنی بگوییم که هیئت لفظی، معنایش مشخص است حال در جایی که مشخص نیست به اطلاق تمسک می کنیم یا اینکه اگر مشخص هم باشد می توان به اطلاق تمسک کرد؟

وعلی الثانی أی إذا کان بصدد بیان ما هو المؤثر فی الجزاء علی وجه الإطلاق، فإذا ذکر سبباً واحداً وسکت عن غیره، فالسکوت یکون دالاً علی عدم وجود سبب آخر قائم مقامه.

والحاصل: أنّه لو أحرز کون المتکلّم فی مقام تحدید الأسباب ومع ذلک اقتصر علی ذکر سبب واحد یستکشف أنّه لیس له سبب إلاّ ما جاء فی کلامه فیحکم علی السبب بأنّه علة منحصرة، وهذا بخلاف ما إذا لم یکن فی مقام بیان الأسباب کلّها فإنّ مقتضی الإطلاق أنّ ما وقع تحت الشرط تمام الموضوع ولیس له جزء آخر غیر موجود، وأمّا أنّه لیس للجزاء سبب آخر یقوم مقام السبب الأوّل فلایدل علیه.

پس مفهوم گیری منوط به در مقام بیان بودن است. یعنی سازمان اصولی ایشان نمی تواند به جایی درست برساند و منوط به فقاهت شده است. مگر اینکه بتوانیم قرینه ای عامه از اصول ایشان استفاده کنیم. که مثلا در خیلی مواقع در مقام بیان هست یا نیست.

اما بالأخره بحث ایشان به همان اول بحث رسید که در ابتدا گفتیم که اگر قرینه خاصه داشتیم داخل در بحث اصولی نیست. و بحث ما در جایی است که قرینه نداشته باشیم و میخواستیم ببینیم که هیئت جمله شرطیه چگونه است که ایشان می گویند لا بشرط است.

جلسه ۲۲ / ۱۲ / ۸۹

آیا انحصار مفهوم را درست می کند یا خودش یعنی مفهوم؟

آیا هر جا که انحصار را درست کردیم مفهوم داریم؟ یعنی اگر در وضع درست کردیم، اگر با اطلاق درست کردیم انحصار هم با اطلاق است و اگر با انصراف درست کردیم همین طور؟

پس بحث به اینجا رسید که آقای سبحانی فرمودند که ما گر این سه امر را بتوانیم د ناحیه منطوق اثبات کنیم می توانیم اثبات کنیم که هیئت جمله شرطیه مفهوم دراد. که ما این سؤآل را مطرح کردیم که اگر این سه تا احراز شود باید ببینیم که در خود هیئت این سه تا احراز می شود که ایشان می فرمایند بله ما این سه تا را در هیئت اثبات می کنیم که دوتا آنها با وضع است یعنی هیئت جمله شرطیه وضع شده است برای تلازم و ترتب و یکی یعنی انحصار هم با اطلاق لفظی کلام شارع استفاده می شود لذا میخواهند بگویند که جمله شرطیه مفهوم مخالف دارد.

بعد با همین فضا می روند در تطبیقات که در تطبیقات می خواهند بگویند که ما اگر قائل به مفهوم دار بودن جمله شرطیه باشیم خیلی ثمرات زیادی دارد. و بعد میخواهند بگویند که ما از برخی از خود این روایات استدلال کنیم که جملات شرطیه مفهوم دارند اما ایشان به عنوان استدلال نمی آورند بلکه به عنوان مؤید بیان می کنند که اگر مثلا این روایت مفهوم نداشته باشد درست نمی شود و باید حتماً بگوییم که راوی و امام معصوم را مفهوم جمله شرطیه کار می کردند که روایت درست شود.

روایت اولی که مطرح کرده اند از همین نوع روایات است که ابوبصیر (ما دو ابو بصیر روای داریم که ظاهراً هر دو هم از بزرگان هستند به خصوص ابوبصیری که در این روایت آمده است که از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است فقیه هم بوده است) ابوبصیر می گوید که ما از امام صادق علیه السلام در این مورد سؤال کردیم که: ما گوسفندی را ذبح کردیم که این گوسفند تکان نخورد و خون زیاد لخته شده ای هم از آن بیرون رفت.

امام در جواب ایشان میفرمایند که حرام است و نباید خورده شود و استدلالی که امام می آورند از امیر المؤمنین علیه السلام است که می فرمایند: «إذا رکضت الرِجْل أو طَرِفت العین فکل»

امام صادق علیه السلام با مفهوم این جمله استدلال می کنند. که مفهومش این جمله است که استدلال امام صادق علیه السلام درست می شود.

نکته: اینجا اصل مفهوم گرفتن امام صادق علیه السلام می شود دلالت اقتضاء، نه دلالت جمله شرطیه.

روایت دوم:

روایت دیگری که مطرح کرده اند این است که حلبی از امام صادق علیه السلام نقل می کنند و امام هم از امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کنند که حضرت فرمودند: «کان أمیرالمیؤمنین یضمّن القصار و الصائغ احتیاطاً للناس، و کان أبی یتطوّل علیه إذا کان مأموناً»

یک بحثی در فقه است که اگر شما چیزی را به کسی دادید که روی ان کار کند مثلا طلا را می دهید که آنرا تبدیل به انگشتر کند یا مثلا پارچه ای را می دهید که تبدیل به لباس کند. حال اگر این کالایی که به او دادید تلف شد حال سوال اینجاست. که امام صادق علیه السلام می فرمایند امیر المؤمنین علیه السلام این فرد را ضامن می دانست. در حالی که قواعد فقهی ما این را می گوید که آن فرد «امین» محسوب می شود و امین هم تا ضمانی که افراط یا تفریط نکرده باشد ضامن نیست. لذا امام صادق علیه السلام می فرمایند امام باقر علیه السلام این فرد را ضامن نمی دانستند.

مفهوم داشتن جمله «إذا کان مأموناً» است که استدلال زمانی درست می شود که از این مفهوم بگیریم. که حضرت می خواهند بفرمایند که اگر مأمون نبوده است «لا یعتبر علیه».

یعنی میخواهند بگویند که اگر جمله شرط مفهوم داشته باشد این استدلال درست می شود.

روایت سوم:

از علی بن جعفر نقل می کنند(روایات زیادی در مورد فضیلت علی بن جعفر داریم که یکی از آن روایات که سند معتبری هم دارد این است که امام صادق می فرمایند اگر امامت توقیفی نبود من دوست داشتم علی بن جعفر امام شود اما چون توقیفی است امام موسی بن جعفر امام می شود، که آقایان در دلالت این هم خیلی دعوا کرده اند. اما اگر هم این روایت را نپذیریم روایات دیگری هم در فضیلت علی بن جعفر داریم.)

علی بن جعفر نقل می کنند از امام موسی کاظم علیه السلام که سؤآل می کنند مسلمین اموالی را می برند در دیار کفر و تجارت می کنند ایا اشکال دارد؟ که حضرت می فرمایند اگر سلاح نبردند اشکالی ندارد.

که در اینجا هم اگر مفهوم شرط را بپذیریم روایت دلالت می کند بر اینکه تجارت سلاح با مشرکین حرمت دارد.) و آقایان می گویند چون این مفهوم مخالف هم مطلق است لذا از آن اطلاق گیری می کنند و می گویند هر نوع سلاحی باشد و در هر زمانی باشد و ...

حال سوال اینجاست که آیا می توان از مفهوم، اطلاق گیری کرد؟ که باید ببینیم با مبنای آقای سبحانی که می گفتند ما دو نوع مدلول داریم که یکی صریح است و یکی غیر صریح و یک مفهوم هم درایم که مفهوم را این طور تعریف می کردند که: متکلم می تواند از آن فرار کند(یعنی ادعا کند که من این را قصد نکردم).

گفتیم اینکه متکلم می تواند از آن فرار کند در خود مفهوم بود حال وضعیت اطلاق در مفهوم چگونه است؟

نکته ای که اینجا هست این است که ناحیه فهم مفهوم ظهورات الفاظ است؟ که اگر در ناحیه الفاظ باشد شما غیر صریح را بردید در ناحیه منطوق. حال مفهوم را میخواهیداز منطوق بیرون کنید با همان ملاکی که متکلم می تواند ملتزم نباشد. علاوه بر اینکه شما اگر انحصار را در بحث شرط آوردید (و بر فرض اینکه مفهوم هم لازم باشد) حال ملازمه مفهوم با انحصار قوی تر از آن دلالت های غیری صریحی که درست کردیم، نیست؟ لذا کسانی که گفتند ما یک منطوق داریم و یک مفهوم راحت تر می توانند این بحث را مطرح کنند تا اینکه بگوییم یک منطوق صریح داریم و یک منطوق غیر صریح داریم و یک مفهوم داریم. که با این بیان چیزی برای مفهوم نمی ماند.

لذا در ناحیه الفاظ باید این سؤآل را مطرح کنیم که آیا ایشان مفهوم را جزء ظهورات لفظ می دانند یا نه؟ که اگر جزء ظهورات لفظ بدانیم می توانیم با اطلاق هم کار کرد. اما اگر جزء ظهورات الفاظ بدانیم آیا متکلم می تواند این را انکار کند؟ اما اگر گفتیم که ظهور در ناحیه الفاظ نیست. پس کجاست؟ که باید در ادله لبّی برویم، که ادله لبّی در مقابل ادلّه لفظی است. (این در حالی است که آقای سبحانی دلالت اقتضاء و تنبیه و اشاره را قطعاً جزء ادلّه لفظی می دانند اما مشهور مانند مظفر در اینها گیر کرده اند که اینها را کجا ببرند) پس می گوییم اگر مفهوم را از لفظ بگیریم می توانیم در آنها اطلاق گیری هم کنیم اما اگر لبّی باشد نمی توانیم در آنجا اطلاق گیری کنیم.

پس اگر بخواهیم اطلاق گیری کنیم باید بگوییم مفهوم را از ادله لفظی به دست می آوریم و اگر بگوییم مفهوم، لفظی است نمی توانیم بگوییم که متکلم می تواند آنرا انکار کند.

جلسه ۲۴ / ۱۲ / ۸۹

آقای سبحانی فرمودند که ما اگر قائل به مفهوم داشتن یا نداشتن جمله شرطیه شویم تأثیر دارد و روایاتی را هم که انتخاب کرده اند، در متن برخی روایات مفهوم داشتن مفروض گرفته است مفهوم داشتن جمله شرطیه را و برخی صرفاً ثمره داشتن مفهوم داشتن جمله شرطیه را میخواهد بیان کند.

روایت چهارم:

یکی از جاهایی که در متن روایت مفهوم نیست اما همه از آن مفهوم فهمیده اند روایت چهارمی است که آقای سبحانی ذکر کرده اند:

روی معاویة بن عمار عن أبی عبدالله علیه السلام: «إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجسه شیء».

بعد می فرماید که اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد معنایش این است که اگر آب قدر کرّ نباشد دیگر شیء را نجس می کند لذا می فرماید: «دلّت الروایة لاشتمالها علی المفهوم علی انفعال القلیل بالملاقاة، و إلاّ کان تعلیق عدم الانفعال بالکرّیة أمراً لغواً».

نکته: باید استظهار کنیم که شرط، حتماً قید حکم است آن هم نه قید شخص حکم بلکه قید سنخ حکم. یعنی نجس واقع نشدن به طور کلی نه اینکه مثلا در قضیه فی واقعه مولا بگوید که نجس نمی شود.

روایت پنجم:

عبد الله بن جعفر از امام حسن عسکری علیه السلام در یک روایت صحیحهٔ نقل می کنند که: و یجوز للرجل أن یصلّی و معه فأرة مسک، فکتب: «لا بأس به إذا کان ذکیاً».

مفهوم آن این طور است که اگر آهو ذکی نباشد اشکال دارد.

فلو قلنا بالمفهوم لدلّ علی المنع عن حمل المیتة و إن کان جزءاً صغیراً.

روایت ششم:

روایت صحیحهٔ است.

۶- روی محمد بن مسلم عن أبی عبدالله علیه السلام، قلت له: الأمة تغطی رأسها، فقال: «لا، ولا علی أم الولد أن تغطی رأسها إذا لم یکن لها ولد».

کنیز هایی که آن زمان بودند دو دسته بودند که یک دسته فقط کار می کردند ووقتی که کارشان تمام می شد یا اگر میخواستند آنها را به عنوان برده می فروختند.

اما یک دسته دیگر از کنیز ها را صاحب کنیز به قصد مجامعت نگه می داشت. که این دسته دوم را می گفتند «أم ولد» در مقابل دسته اول بودند که به آنها «أمه» می گفتند هر چند که «أمة» برای همه کنیز ها استفاده می شد اما بعداً مختص به دسته اول استعمال شد. و «امه» انصراف به دسته اول داشت.

اینجا گویا در ذهن سائل این است که آیا فقط فقط کنیزهایی که برای خرید و فروش هستند می می تواند سرش را نپوشاند یا اینکه همه کنیز ها می توانند سرشان را نپوشانند؟ که حضرت می فرمایند همه کنیز ها می توانند سرشان را نپوشانند. مگر اینکه بچه دار شده باشد حتی کنیزی که به قصد مجامعت او را نگه داشته باشید.

این جمله امام چون جمله شرطیه است و مفهوم مخالف دارد لذا دلالت دارد با مفهومش بر اینکه اگر «ام ولد» بچه دار شد حتماً سرش را بپوشاند.

دلّ بمفهومه علی وجوب تغطیة الرأس مع الولد.

۷- روی الحلبی عن الصادق علیه السلام قال: «لا بأس أن یقرأ الرجل فی الفریضة بفاتحة الکتاب فی الرکعتین الأولتین إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شیئاً».

ترسیدن از شیء که اضطرار را می آورد اما در جایی که حضرت فرموده اند«أعجلت به حاجة» و نفرمودند« احتاجت» لذا فقها خواسته اند که از این اضطرار را در بیاورند. بعد که مقداری دقیق شده اند گفته اند که ملاک «اضطرار» است و فقط نیازی نیست که این دو مورد باشد بلکه هر چیز اضطرار سازی همین حکم را دارد یعنی «القاء خصوصیت» کرده اند.

دلّ بمفهومه علی وجوب السورة بعد الحمد فی غیر مورد الشرط.

۸-روی ابن مسلم، عن أبی عبد الله علیه السلام: «لا بأس أن یتکلّم إذا فرغ الإمام من الخطبة یوم الجمعة ما بینه و بین أن تقام الصلاة».

ابن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل می کند که مشکلی ندارد که وقتی امام در نماز جمعه خطبه را تمام کرد اشکالی ندارد که صحبت کند، اما بین خطبه و بین نماز می توان صحبت کرد.

استدلّ بها صاحب الجواهر علی حرمة الکلام فی أثناء الخطبة.

گویا صاحب جواهر مفروض گرفته است که جمله شرطیه مفهوم دارد.

روایت نهم:

این روایت موثقه است.

روایت صحیحه به روایتی می گویند: یعنی روایتی که فقیه آن را حجت می داند اما چون معمولا آقایان مبنایشان بر این است که راوی باید شیعه عدل دوازده امامی باشد لذا این صحیحی که اصطلاح شده است روایتی است که شیعه بودن و عادل همه روات اثبات شده است. که این می شود «حسن». اما بستگی دارد که خبر واحد را چگونه حجت کنیم اگر با شیعه بودن و عادل بودن حجت کردیم «صحیح» می شود «حسن».

اما موثقه روایتی است که همه راویات شیعه نیستند اما همه توثیق شده اند یعنی هر چند شیعه نبوده است اما دروغ هم نمی گفته است. که این می شود موثقه.

حال اگر حد وسط ما در خبر واحد «ثقه» را هم در بر داشت. صحیح علاوه بر حسن، موثقه را هم شامل می شد. اما اگر توثیق نشده است. ولو یک نفر، کل روایت می شود غیر موثقه اما به اعتبار اشخاصی که در آن مجهول هستند (یعنی دو فرض هست یک بار اینکه افرادی توثیق نشده اند، یعنی نگفته اند که این فرد ثقه است که این می شود مجهول، یک بار این طور است که علاوه بر اینکه توثیق نداریم، بلکه ذمّ هم داریم. غیر موثقه این روایت را هم شامل می شود.

یعنی میخواهیم بگوییم غیر موثقه، هم شامل مجهول می شود و هم مورد آخر را.

نکته: در مواردی راویانی از وسط حدیث افتاده است که نمی توان آنرا هم تشخیص داد که به این مرسله می گویند. که باید ببینیم مرسله را چگونه می توانیم حجت کنیم. که بستگی به حد وسط در خبر واحد هم دارد.

۹-روی علی بن فضل الواسطی، عن الرضا علیه السلام قال: کتبت إلیه إذا انکسفت الشمس أو القمر و أنا راکب لا أقدر علی النزول، فکتب إلیّ: «صل علی مرکبک الذی أنت علیه».

در این روایت چون راوی علی بن فضل واسطی است واسطی شیعه دوازده امامی نیست.

فقها با این استدلال کرده اند که نماز آیات روی مرکب درست نیست مگر اینکه ضرورت باشد.

أی صلّ علی مرکبک إذا لم تقدر علی النزول. استدلّ بها علی عدم جواز إقامة صلاة الآیات علی ظهر الدابة إلاّ مع الضرورة.

۱۰- روی معاویة بن وهب بعد أن سأله عن السریة یبعثها الإمام علیه السلام فیصیبون غنائم کیف تقسم؟ قال: «إن قاتلوا علیها مع أمیر أمّره الإمام علیه السلام، أخرج منها الخمس لله تعالی و للرسول، و قسّم بینهم ثلاثة أخماس».

سریّة: به جنگهایی می گویند که خود حضرت حضور نداشته باشد. که معاویة بن وهب بعد از اینکه از سریّة بر می گـردد از غنـائمی کـه در آن جنگ به دست آورده اند سؤال می کند که چگونه اینها را تقسیم کنیم؟ که حضرت هم جوابی را می دهند که بعد از جواب حضـرت بـه این صورت میخواهند مفهوم گیری کنند که:

استدلّ بأنّه إذا کان هناک حرب بغیر إذنه، فلا یعدّ ما أصابوه من الغنائم بل من الأنفال.

راوی اصل غنیمت گرفتن را مفروض گرفته بوده است و فقط نحوه تقسیم را سؤال می کنند که حضـرت قبـل از اینکـه تقسـیم کننـد مـی فرمایند: « إن قاتلوا علیها مع أمیر أمّره الإمام علیه السلام» که این پیش فرض خود سائل هم بوده است که إذن امـام حتمـاً بایـد در جنـگ باشد.

اما استدلال این جاست که اگر اذن امام در آن نباشد اصلا غنیمت محسوب نمی شود.

این روایاتی را که نگاه می کنیم چند دسته اند:

یک دسته مانند روایت اول یا روایت سوم به نوعی در خود متن روایت استدلال به مفهوم مخالف شده است یعنی اسـتدلال امـام منـوط بـر مفهوم مخالف داشتن آن جمله است.

یک بار دیگر این طور است که استدلال در متن خود امام نیست بلکه فقط شرط در متن امام است اما فقها از ایـن مفهـوم مخـالف فهمیـده اند.

یک بار این طور ا ست که خود شرط هم در متن امام نیست. بلکه فرض جمله شرطیه باعث شده است که اینها بـا مفهـوم مخـالف آن کـار کنند. لذا وقتی همه این روایات را کنار هم می گذاریم که تعدادشان هم زیاد است می توان این مقدار استفاده کرد که اینها با «شمّ» جملـه شرطیه هم کار می کردند یعنی همین که بوی جمله شرطیه هم می آمد از آن مفهوم می گرفتند. که خود این نشـان مـی دهـد کـه شـاید جمله شرطیه انصراف به مفهوم داشته باشد.

یعنی وقتی فتوای فقها را بررسی می کنیم شاید بتوانیم انصرافی در جمله شرطیه درست کنیم و بگوییم جمله شـرطیه انصـراف در مفهـوم دارد و کاری به آن وضع و اطلاق و انصراف هم نداریم. بلکه ممکن است حتی نوبت به اطلاق گرفتن هم نرسد. بلکـه مـا بـا همـان انصـراف، یعنی وضع، اعم از این است که مفهوم داشته باشد یا نه، و به اطلاق هم نوبت نمی رسد و با همان انصراف که در وسط است مـی تـوان کـار کرد که جمله شرطیه انصراف به مفهوم داشتن داشته باشد.

که اگر بتوانیم این را درست کنیم هر جا که امام بخواهد مفهوم گیری نشود یا نخواهد که مفهوم آن به کسی منتقـل شـود بایـد قرینـه ای برای عدم وجود مفهوم بیاورد.

نکته: اگر گفتیم انصراف در مفهوم دارد کاری به این نداریم که انحصار را می رساند یا نمی رساند یا ... و ایـن تحلیـل هـا مـی شـود تحلیـل عقلی. یعنی میخواهیم بگوییم که اینها ظهور عرفی است و خود مفهوم ظهور عرفی دارد و حال چه کار داریم که ترتب دارد یا ندارد، انحصار دارد یا نه.

البته اگر بخواهیم احراز کنیم که مفهوم ندارد باید یک جایی را خراب کنیم مثلا بگوییم که قرینه خاصه داریم که انحصـار نـدارد یـا قرینـه خاصه داریم که ترتب ندارد.

جلسه ۲۵ / ۱۲ / ۸۹

بحث بعدی که اینجا مطرح می شود « إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزا» است.

تعبیر آقای سبحانی «ینبغی التنبیه» است. که این نشان می دهد که این را می توان از قبل استفاده کرد اما توجه به آن خوب است.

سؤآلی که در اینجا مطرح می شود یان است که آیا این ملاک مسأله اصولی را دارد یا نه؟و اگر دارد آیا باید ذیل مسأله مفهوم شرط بحث شود؟

معمول اصولیین این را ذیل مفهوم شرط مطرح می کنند. اما باید ببینیم که ملاک مسأله اصولی را دارد یا نه؟

این بحث هم از بحثهایی است که بعد از اینکه سازمان اصولی در مفهوم بسته شود در فقه گیر به وجود می آید.

س) آیا باید ذیل مفهوم شرط بحث شود یا اینکه می تواند بحث جداگانه ای مطرح شود؟

آقایان در مواجهه با مسائل فقهی این را ذیل مفهوم شرط این را بحث می کنند.

در برخی موارد داریم که دو جمله شرطیه و یک جزاء مطرح شده است که مثال مشهور آن این است که مولا مثلا می فرماید:

إذا خفی الإذان فقصّر، و در یک روایت دیگر هم داریم که إذا خفیت الجدران فقصّر.

اگر با همان بحث مفهوم شرط بخواهیم کار کنیم گفتیم که جمله شرطیه فی نفسه ظهور در مفهوم دارد، لذا نظر اول که شخص به جمله اول می کند از آن مفهوم گیری می کند و به جمله دوم هم که نگاه می کند باز مفهوم گیری می کند.

پس این جملات را که می بینیم از هر دو آنها مفهوم می گیریم.

اگر تأمل کوتاهی به این جملات داشته باشیم می بینیم که اینها یک جزاء دارند و دو شرط دارند. لذا همین که ما به تعدد شرط و واحد بودن جزاء توجه پیدا کردیم باید بگوییم که این مفهوم نداشت. چون انحصار از بین رفته است.

پس آقایان گفتند که ظهور اولیه این جملات مفهوم دارد اما با اندکی تأمل می فهمیم که در مفهوم گیری اشتباه کرده ایم.

حال چرا می گویند که در مفهوم گیری اشتباه کرده ایم؟

ممکن است کسی بگوید که چون قرینه ای به وجود آمده است انحصار از بین رفته است و چون نمی توانیم انحصار را اثبات کنیم دیگر ظهور در مفهوم خراب می شود که سازمان آقای سبحانی این است.

اما آقایان این طور بحث نکرده اند بلکه گفته اند که ما در نظر ثانوی به این روایات ما متوجه تعارض این دو روایت می شویم و چون نمی توانیم از منطوق این دو روایت دست بر داریم ناچاریم که مفهوم را خراب کنیم. که عموم آقایان اصولی این طور بحث کرده اند و دیده اند که بین مفهوم و منطوق جمله دیگر تعارض پیش می آید.

تعارض به این صورت است که مثلا وقتی مولا می گوید «إذا خفی الأذان فقصّر» یعنی اینکه اگر اذان مخفی نشد نباید قصر کرد. آن طرف قضیه که می گوید «إذا خفیت الجدران فقصّر» مفهوم آن این می شود که اگر جدران مخفی نشود قصر نکن.

وقتی دقت کنیم می بینیم که مفهوم هر کدام با منطوق دیگری تعارض دارد.

مثلا اگر صورتی پیش آمد که یکی از اینها به وجود آمد و دیگری به وجود نیامد مثلا من اذان را نشنیدم اما دیوار ها را دیدم در اینجا با «إذا خفیت الجدران فقصر» کار کنم که منطوق یکی از جملات بود یا اینکه با «إذا لم یخفی الإذان فلا تقصّر» که مفهوم جمله دیگر است کار کنم؟ چون در اینجا تعارض بین مفهوم یکی با منطوق دیگری را می بینیم آقایان می گویند معلوم می شود که آن مفهوم گیری درست نبوده است.

و علت اینکه مفهوم را زیر سؤآل می برند و با منطوق کاری ندارند؟

چون منطوق ظهور و دلالت بیشتری دراد و صریح تر است لذا مفهوم را نادیده می گیرند.

پس ظهور اولیه مفهوم این دو جمله است اما بعد که تأمل می کنند می گویند که اینها مفهوم ندارد. و بعد که دلیل عدم مفهوم داشتن را که از آنها بپرسیم ، یا تعارض را مطرح می کنند یا اطلاق و انحصار خراب می شود که باید ببینیم سازمان آقای سبحانی کدام دلیل را باید مطرح کند.

مرحله چهارم بحث: این است که حکم شرعی چه می شود؟ بالأخره مفهوم بگیریم یا منطوق بگیریم؟ و بر فرض اینکه مفهوم ها را کنار گذاشتیم، منطوق ها را چه کنیم؟ چون سؤال این است که اگر یکی از این شروط حاصل شد و دیگری حاصل نشد چه باید کنیم؟ و اگر هر دو هم بیاید که جواب معلوم است و شکی نیست که حکم می آید.

در مرحله چهارم آقایان میخواستند حکم فقهی را بررسی کنند لذا گفتند اگر « إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزا» پیش آمد ما علاوه بر اینکه مفهوم را کنار می گذاریم در جمع کردن منطوق این دو روایت را هم باید یکی از این دو کار را انجام دهیم:

عده ای از آقایان میگویند که شما ترتّب را خراب کنید، یعنی می گویند وقتی دو جمله شرط مطرح می شود نشان می دهدکه ترتبی دیگر نداریم. یعنی مولا در مقام بیان اجزاء یک علت تامه بوده است. که با این فرض ترتب یک علت تامه خراب می وشد یعنی هر کدام را به تنهایی علت تامه ندیده است لذا ترتب هم خراب می شود. و مولا در مقام بیان علت تامه نبوده است بلکه مولا میخواسته جزء العله را بیان کند. که با مثلا «إذا خفی الأذان» یک علت ناقصه می شود و جزئی از علت می شود و «إذا خفیت الجدران» هم یک علت ناقصه است.

پس عده ای می گویند در این موارد ما ترتب را خراب می کنیم و می گویند این دو با هم یک علت تامه اند که اصطلاحاً به این می گویند «اطلاق واوی»، یعنی هر کدام علت ناقصه اند که با هم علت تامه وجوب قصر می شود. لذا برخی از آقایان میگویند که هر دو باید محقق شود تا نماز شکسته شود.

عده ای دیگر از آقایان می گویند که ما انحصار را خراب می کنیم یعنی بگوییم که مولا میخواسته علل های تامه را بشمارد اما این مورد، از مواردی است که علت واحده ندارد و هم «إذا خفی الإذان» و «إذا خفیت الجدران»، هر دو علت تامه وجوب قصر نماز هستند و مولا هم در مقام بیان علت تامه بوده است و دو علت تامه را در اینجا ذکر کرده است که اصطلاحاً به این هم می گویند «اطلاق أوی». چون با «أو» عطف شده است یعنی هر کدام از این علل آمد شما نماز را شکسته بخوانید. لذا به این هم برخی فتوا داده اند. که مثلا اگر فقط اذان را نشنیدید، نماز شکسته می شود یا اگر دیوار را ندیدید نماز شکسته می شود.

اما حال نظر آقای سبحانی:

ایشان می فرمایند که تصرف در انحصار بهتر است؛ چون سیستم ایشان به این صورت شروع شد که ایشان می گفتند که تلازم و ترتب در ناحیه موضوع له جمله شرطیه اند و موضوع له هستند یعنی معنای حقیقی جمله شرطیه هستند اما انحصار را در معنای حقیقی نبردیم بلکه بردند در مقام استعمال و با اطلاق در مقام استعمال خواستند حل کنند.

اگر کسی این سازمان را داشته باشد که تلازم و ترتب را موضوع له بداند و انحصار را با اطلاق درت کند در این مواردی که شک می کند که ترتب را از بین ببریم یا انحصار را از بین ببریم طبیعتاً می گوید انحصار اولی است. چون در آنجا اصالت الحقیقه اولی است چون اگر شک کردیم که این در معنای حقیقی به کار رفته است یا در معنای مجازی، اصالت الحقیقه می گوید در معنای حقیقی به کار رفته است.

اما در ناحیه انحصار، اصالت الحقیقه حاکم نیست چون ویژگی مورد مستعمل فیه است نه موضوع له.

ایشان می گویند این یک طرف قضیه است، و طرف دیگر آن این است که اگر شما در ناحیه انحصار دست بردید این یک تصرف کوچک است اما وقتی شما ترتب را خراب کنید یعنی اینکه ر هر دو دست برده اید یعنی اگر شما ترتب را خراب کنید به طریق اولی انحصار را هم خراب کرده اید. چون همه این سه مورد عام و خاص بود که تلازم اعم بود و بعد ترتب بود و بعد داخل ترتب هم انحصار بود. اگر ترتب خراب شود انحصار هم خراب می شود اما اگر انحصار خراب شود این طور نیست که ترتب هم خراب شود. چون نسبت نقیضین بین عموم و خصوص مطلق معکوس است. نقیض انحصار اعم از نقیض ترتب میشود لذا ایشان میگویند که ما انحصاری را خراب می کنیم که لازمه اش

خراب کردن ترتب نیست علاوه بر اینک ترتب در ناحیه موضوع له جمله شرطیه ما بود. که ما کاری به آن ترتب نداریم و آن در ظهور اولیه خودش در ترتب باقی است.

نکته: این طور نیست که اینها دست ما باشد که چه چیزی را خراب کنیم یا نکنیم بلکه ایشان میخواهند ظهور را درست کنند و بگویند وقتی در این موارد به جملات شرطیه نگاه کنیم، این ظهور جمله شرطیه در ترتب حفظ می شود. و خود عقلا هم ظهور در ناحیه انحصار را خراب می کنند چون مؤونه کمتری دارد؛ چون هم ناحیه موضوع له نیست و هم اینکه وقتی مشکل ما با انحصار حل می شود، چه نیازی داریم که ما از اول ترتب را هم خراب کنیم.

یعنی ایشان میخواهند بگویند که عقلا تصرف در انحصار را ترجیح می دهند.

یعنی می گویند که شما در ناحیه ترتب، ظهور را داریم و در انحصار هم ظهور را دارید اما دراینجا مشکلی پیش آمده است که یکی از اینها باید خراب شود، در اینجا خود عقلا انحصار را درست می کنند. چون وقتی با خراب کردن اخص مشکل حل می شود عرف دیگر اعم را خراب نمی کند یعنی میخواهند عرف را هم این طور تحلیل کنند. لذا در این موارد ظهور انحصار از بین می رود نه ترتب.

لذا نتیجه می گیرند که تصرف در انحصار که نتیجه آن می شود «اطلاق أوی» این مناسب تر است و بعد هم نتیجه فقهی آنرا می گویند که تعارض در جایی حاصل می شود که این دو یکی حاصل شود و یکی حاصل نشود.

و اما متن آقای الموجز:

و ینبغی التنبیه علی أمرین:

أوّل: إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزا

إذا کان الشرط متعدّداً و الجزاء واحداً کما لو قال: إذا خفی الأذان فقصّر، و إذا خفی الجدران فقصّر، فعلی القول بظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم،

این جمله ایشان که می فرمایند« فعلی القول بظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم» یعنی با همین سازمانی ما که ترتب انحصاری را درست کردیم و قائل شدیم که جمله شرطیه مفهوم دارد این مشکل پیش می آید در حالی که ما گفتیم اگر ظهور عرفی آن جملات شرطیه در مفهوم درست شود این تحلیل تلازم و ترتب و انحصار دیگر جا ندارد و علاوه بر اینکه دیگر «علی القول» هم نیاز نیست چون همه این مقدار را آخر بحث پذیرفته اند که جمله شرطیه مفهوم مخالف دارد. و با این سیستم ما نباید ابتدا مفهوم گیری کنیم که بعد به تناقض گرفتار شویم.

تقع المعارضة بین منطوق أحدهما و مفهوم الآخر،

پس ایشان با خراب کردن انحصار کار نمی کنند بلکه بین مفهوم و منطوق تعارض می بینند. در حالی که طبق سیستم خود ایشان ما برای اثبات انحصار نیاز به اطلاق داشتیم که دراینجا اصلا اطلاقی نداریم که اصلا بتوانیم انحصار بگیریم تا مفهوم گیری کنیم که بعد هم تعارض پیش بیاید.

فلو افترضنا أنّ المسافر بلغ إلی حدّ لایَسمع أذان البلد ولکن یری جدرانه فیقصِّر حسب منطوق الجملة الأُولی و یُتمّ حسب مفهوم الجملة الثانیة، کما أنّه إذا بلغ إلی حد یسمع الأذان و لا یری الجدران فیتم حسب مفهوم الجملة الأُولی و یُقصّر حسب منطوق الجملة الثانیة، فالتعارض بین منطوق إحداهما و مفهوم الأُخری.

و بما انّک عرفت أنّ استفادة المفهوم مبنی علی کون الشرط علّة تامة أوّلاً، و منحصرة ثانیاً یرتفع التعارض بالتصرف فی أحد ذینک الأمرین، فتفقد الجملة الشرطیة مفهومها، و عندئذ لا یبقی للمعارضة إلاّ طرف واحد و هو منطوق الآخر، و إلیک بیان کلا التصرفین:

أمّا الأوّل:

أی التصرف فی السببیّة التامة فبأن تکون الجملة الثانیة قرینة علی أنّ خفاء الأذان لیست سبباً تاماً للقصر، و انّما السبب التام هو خفاء کلا الأمرین من الأذان و الجدران، فتکون النتیجة بعد التصرف هو إذا خفی الجدران والأذان معاً فقصر.

که به این می گویند «اطلاق واوی»

أمّا الثانی:

و هو التصرّف فی انحصاریة الشرط فبأن یکون کل منهما سبباً مستقلاً لا سبباً منحصراً، فتکون النتیجة هی استقلال کل واحد فی أیجاب القصر، فکأنّه قال: إذا خفی الأذان أو الجدران فقصّر.

که به این مورد هم می گویند «اطلاق أوی».

و الفرق بین التصرفین واضح، فإنّ مرجع التصرف فی الأوّل إلی نفی السببیة المستقلّة عن کل ممنهما و جعلهما سبباً واحداً، کما أنّ مرجعه فی الثانی إلی سلب الانحصار بعد تسلیم سببیّة کل منهما مستقلاً.

فعلی الأوّل لا یقصر إلاّ إذا خفی کلاهما و علی الثانی یقصر مع خفاء کل منهما.

و علی کلا التقدیرین یرتفع التعارض لزوال المفهوم بکل من التصرفین، لأنّ المفهوم فرع کون الشرط سبباً تاماً و منحصراً، و المفروض أنّه إمّا غیر تام، أو غیر منحصر.

إلاّ أنّه وقع الکلام فی تقدیم أحد التصرفین علی الآخر، و الظاهر هو التصرف فی ظهور کلٍّ من الشرطین فی الانحصار فیکون کل منهما مستقلاً فی التأثیر، فإذا انفرد أحدهما کان له التأثیر فی ثبوت الحکم، و إذا حصلا معاً فإن کان حصولهما بالتعاقب کان التأثیر للسابق و إن تقارنا کان الأثر لهما معاً و یکونان کالسبب الواحد.

این دو جمله آخر کل سیستم ایشان را خراب کرد. «انفرد و تقارنا» که می گویند خلط حقیقت و اعتبار دارد. چون قیاس کرده اند علت و معلول حقیقی را با اعتباری. یعنی ایشان علت و معلول فضای حقائق را فرض گرفته اند که هر معلولی از علت نمی تواند تخلف کند و با آن پیش فرض گفته اند که در اعتباریات چگونه می توان حل کرد؟ لذا در اعتباریات این طور خواسته اند حل کنند که اگر یکی از اینها حاصل شد قطعاً علیت دارد و مشخص است اگر هر دو حاصل شد و تعاقب داشت، اولی می شود علت تامه و اگر تعاقب نداشت اشکال ندارد که بگوییم این معلول برای هر دو علت است.

که ما می گوییم این طور بحث کردن اشکال دارد.

لذا در جلسه گذشته ما گفتیم که اگر قائل شدیم که جمله شرطیه مفهوم دارد و هیچ هم تلازم و ترتب و انحصار را هم ملتفت نشدیم (یعنی عرف اینها را نمی فهمد بلکه همین که جمله شرطیه را می شنود مفهوم گیری می کند) در این موارد می گوییم اصلا عرف، ظهوری در این موارد تعدد شرط برای جمله شرطیه قائل نیست که بعد بگوییم تعارض پیدا می شود.

و این موارد از مواردی می شود که در ابتدای بحث گفتیم که برخی جملات شرطیه قرینه داریم که مفهوم ندارند. که یکی از موارد قرینه می شود تعدد شرط. یعنی وقتی جمله دوم را دیدیم قرینه می شود که جمله اول مفهوم نداشته است. که این مقدار از بحث ممکن است اصولی هم شود.

و انّما قلنا برجحان التصرف فی الانحصار علی التصرف فی السببیة التامة، لأجل أنّ التصرف فی الانحصار مما لا بدّ منه سواء تعلّق التصرف برفع الانحصار أو تعلّق التصرف برفع السببیة التامة، فالانحصار قطعیّ الزوال و متیقن الارتفاع، و أمّا السببیة التامة فمشکوک الارتفاع فلا ترفع الید عنه إلاّ بدلیل.

جلسه ۷/ ۱/ ۹۰

تقسیم مباحثی که در ابتدای کتاب بود ملاکهایشان هم معلوم شد حال باید ببینیم که بحث تعدد شرط و وحدت جزاء داخل در کدامیک از آن ملاکها می شود، که اگر نتوانیم داخل در آن چهار قسم کنیم نمی توانیم این بحث را هم اصولی کنیم(حد اقل طبق مبنای خودشان)، مگر اینکه بگوییم که ملتزم به سیستم خودشان هم نیستند و تقسیم بندی انها درست نیست.

بحث بعدی که بعد از بحث تعدد شرط و اتحاد جزاء مطرح کرده اند بحث تداخل اسباب و مسببات است.

در بحبث قبلی که تعدد شرط و اتحاد جزاء بود، آقای سبحانی قائل شدند به اینکه ما در بحث تعدد شرط و اتحاد جزاء، باید تعارض را حل کنیم که تعارض را هم با تصرف در علت منحصره حل کردند.

در ادامه همین بحث تنبیه دوم مطرح می شود که سؤآل اینجا این می شود که آیا این تنبیه دوم ادامه تنبیه اول است یعنی یک رابطه طولی با تنبیه اول دراد یا اینکه خودش یک تنبیه جداگانه است؟

نتکه دوم:

قبلا این بحث را یک بار دیگر مطرح کردیم که در «امر بعد الأمر یعنی امر به شیء مرتین» این را مطرح کردیم که اگر کاری کنیم که این لغو نباشد و مفید فایده باشد آن صور چهار گانه را بحث می کردند که یا قبل از امتثال است یا بعد از امتثال است که اشکال ما هم به آنها این بود که مقام تشریع با امتثال خلط می شود.

در آنجا هم این بحث مطرح شد که باید ببینیم تداخل اسباب و مسببات چگونه است که در آنجا گفتیم بعداً این بحث را مطرح می کنیم.

علت اینکه آن بحث را توجه دادیم به این دلیل بود که آنجا که اصلا بحث از شرط نبود که حال بگوییم اگر اسباب متعدد شدند حال در ناحیه اسباب تداخل هست یا نیست؟ بلکه آنجا بحث سببیت و شرط و ... نبود اما به هر حال یکی از صغریات بحث ما بود لذا می خواهیم این سؤآل را تأکید کنیم که شاید این بحث مربوط به بحث شرط نباشد و یک بحث مستقل دیگر است که علی حده بودن تنبیه دوم را تأکید می کند.

آیا می توانیم این را یک بحث مستقل کنیم یا نه؟ که اگر توانستیم این را یک بحث مستقل کنیم چرا ذیل مفاهیم مطرح می شود؟

با توجه به اینکه بحث قبلی یعنی تعدد شرط و اتحاد جزاء را هم گیر داشتیم که جزء مفهوم شرط است یا اینکه یک بحث مستقل است که استطراداً جزء مفهوم شرط آنرا بیان می کنند.

یعنی بعد از اینکه این بحث(تعدد شرط و جزاء) را اصولی هم کردیم این سؤال مطرح است که این بحث باید ذیل مفاهیم مطرح شود یا اینکه یک بحث مستقل است؟ که همین بحث را در مورد تداخل اسباب و مسببات هم داریم.

آقای سبحانی ظاهر عبارتی که مطرح می کنند به نظر می آید بیشتر مد نظر ایشان این بوده است که تنبیه دوم ادامه تنبیه اول است یعنی ما در بحث قبلی گفتیم که اگر شرط متعدد شد و جزائ واحدی داشتیم(مراد از وحدت هم نوعی بود نه شخصی)، و در بحث مفهوم شرطی هم کار کرده بودیم که جملات شرطیه ظهور در سببیت و انحصار سببیت دارند که اگر ظهور در سببیت را همان جا درست کردیم وقتی تعدد شرط و اتحاد جزاء مطرح شد یعنی دوباره مفهوم ندرایم. یعنی در ابتدای بحث این جمله شرطیه مفهوم ندارد و در تداخل هم همین طور است که اگر اسباب دو تا شدند اگر در قالب جمله شرطیه بیان شده باشد به این معنا خواهد بود که جمله شرطیه ما مفهوم ندارد چون انحصار نداریم.

اگر اسباب دو تا باشد(یعنی هر دو سبب علت تامه است و هر دو سبب هم محقق شده است) سؤالی که آقایان در فقه برایشان مطرح شده است این است که:ما می توانیم با یک امتثال واحد این دو سبب را امتثال کنیم یا نه؟

جوابی که به این سؤآل دادند با یک فرض اثباتی و تصوری، دو فرض را مطرح کرده اند و گفته اند اگر قرار باشد که ما با یک امتثال بتوانیم دو سبب را امتثال کنیم یکی از این دو فرض باید مطرح شود:

۱- اسباب تداخل دارند.
۲- اسباب ممکن است تداخل نداشته باشند اما ما در ناحیه مسبب بتوانیم تداخل درست کنیم.

لذا چون این دو فرض در ذهن آنها مطرح شد آمدند این دو فرض را مطرح کردند که اگر ما تداخل اسباب را قائل شویم روشن است که اسباب تبدیل به یک علت شده اند. و اینها مشترکاً یک علت شده اند که اگر هم مشترکاً یک علت شدند، طبیعتاً یک امتثال واحد کافی است.

اگر تداخل اسباب را نتوانستیم درست کنیم و گفتیم که اینها دو سبب جداگانه هستند آیا از طرف شارع اذنی هست که ما بتوانیم این ها را جمع کنیم یا نه؟ یعنی لفظی که جمله شرطیه بیان شده است می تواند برای ما اثبات کند که ما با یک مسبب و با یک امتثال واحد، دو سبب را امتثال کنیم یا نه؟

لذا در اصول این دو فرض مطرح شده است که یکی تداخل اسباب است و اگر نتوانستیم تداخل اسباب را درست کنیم نوبت به تداخل مسببات می رسد. برای اینکه امتثال واحد را درست کنیم. و اگر کسی گفت نه تداخل اسباب را قبول داریم و نه تداخل مسببات را می گفتند پس قطعاً امتثال واحد درست نیست.

پس یک تصویری از بحث روشن شد و بعد از این آقایان می گفتند که ما اگر از ناحیه مولا اذنی داشته باشیم مستقل از این جمله شرطیه به آن اذن عمل می کنیم مثلا در بحث غسل این اذن داده شده است که غسل جنابت می تواند همه غسلهایی که بر گردن فرد هست را ساقط کند. و برخی همان روایت غسل را تعمیم دادند یا در مورد وضو هم برخی قائل به تداخل شده اند. که در این موارد دلیل خاص داریم که محل بحث ما هم نیست. بلکه محل بحث ما در جایی است که با خود جمله شرطیه میخواستیم کار کنیم. که وقتی که آقایان با خود جمله شرطیه میخواستیند کار کنند قبل از آن ظهور جمله شرطیه را بحث کرده بودند که هم ترتب را می رساند و هم انحصار را که ترتب را با وضع و انحصار را هم با اطلاق درست می کردند.

وقتی تعدد سبب داشته باشیم، انحصار خراب می شود لذا نمی توانیم از این جمله مفهوم گیری کنیم.

اما نکته ای که اینجا هست این است که ظهور در تام السببیّه بودن را می توانیم خراب کنیم که قائل به تداخل اسباب شویم؟

مشهور می گفتند که نه نمی شود. چون در ناحیه موضوع له جمله شرطیه، سببیت علت تامه اثبات شده است لذا وقتی ما به تداخل اسباب می رسیم می گفتند که تداخل اسباب را نمی توان درست کرد چون ظهور جمله شرطیه در این است که اینها دو سبب تام هستند. و نهایت اینکه انحصار شما خراب می شود؛ چون اطلاق از بین رفته است.

اما به هر حال ظهور در سببیت را نمی توان خراب کرد و نمی توانیم تداخل اسباب را قائل شویم و مشهور می گویند که ظهور جمله شرطیه مانع از این است که ما قائل به تداخل اسباب شویم.

اما در ناحیه مسبّب هر دو قول هست که یک عده قائل به تداخل مسبب شده اند و یک عده هم گفته اند که دلیل بر تداخل مسببات نداریم. که آقای سبحانی می فرمایند: ظهور در هیچ طرف نداریم، در هیچ طرف ظهور نداریم؛ چون جمله شرطیه فقط به ما می گفت که این شرط برای یک مسببی است، و اینکه حال آیا اینها تداخل دارند یا ندارند در مقام امتثال است و یعنی از خود دلیل نمی توانیم چیزی به دست آوریم و در مقام امتثال هم مجبوریم به اصول عملیه مراجعه کنیم.

در اصول عملیه هم چون تکلیف ما یقینی است لذا فراغ یقینی می طلبد و ما چون دو تکلیف درایم احتیاط حکم می کند که حتما باید دو امتثال شود و تا زمانی که مرخِّص از طرف شارع نداشته باشیم حتماً باید هر دو مسبب را امتثال کنیم.

این شاکله بحث بود.

بیان چند نکته:

نکته اول: سبب ما در اینجا چیست؟ که باز عبارات آقای سبحانی دقیق تر از دیگران است. باید ببینیم که مسبب چه بود و چرا یکدفعه سراغ امتثال رفتند؟ ایا مسبب ما در جمله شرطیه، امتثال است؟ نه، بلکه خود آن حکم است. مثلا وقتی مولا می گوید«إذا نمت فتوضأ» حکم، این «توضأ» است. حال این «توضأ» چه ربطی دارد به امتثال من؟ «توضأ» یک حکم دارد که از هئیت در می آوردیم و یک ماده دارد که همان وضو است. که اصطلاحاً به یکی می گفتیم وجوب و یکی هم واجب بود. که این سبب یک بار ممکن است سبب وجوب باشد و یک بار ممکن است سبب واجب باشد. که در هر دو اینها، امتثال چیزی دیگر است.

پس اینکه آقایان در بحث تداخل اسباب قائل به تداخل نمی شوند درست است اما اینکه در بحث مسبب می روند سراغ مقام امتثال، اینجا دوباره خلط صورت گرفته است. چون مسبّب ما در اینجا همان حکم یعنی وجوب است.

مشکل اینها از همان اول این بود که آیا می توانند امتثال را حل کنند یا نه؟ که دعوایشان سر امتثال بود و جنبه فقهی داشت لذا نتوانستند جنبه های مختلف بحث را توجه کنند و خواستند با همان دو فرض تداخل اسباب و مسببات، مشکلشان را حل کنند. و مسبب را هم امتثال معنا می کردند.

اما اگر یک مقدار در اینجا دقیق تر بحث می کردند که ما اسباب داریم و در ناحیه مسبب هم یک وجوب داریم و یک واجب داریم. (یعنی فروض مختلف را بررسی می کنیم) یعنی ممکن است یک سبب داشته باشیم که قید واجب باشد نه وجوب. مثلا وقتی مولا می گوید: وقتی ذی حجه وارد شد، شما حج به جای آورید، وقتی این جمله شرطیه است باید تداخل اسباب و مسببات در آن طرح شود اما سبب واجب است نه وجوب.

هر چند که مثالهایی که اینها خودشان می زنند سبب وجوب است اما میخواهیم بگوییم که سبب وجوب، با امتثال خارجی ما خلط می شود.

نکته: این نکته ای که بیان کردیم فقط مختص به فضای خطابات قانونیه نیست و اگر خطاب را هم شخصی بدانیم باز مسببی که در جمله شرطیه بیان می شود که امتثال من نیست. و امتثال من یک مصداق خارجی است که من می توانم آنرا محقق کنم و می توانم آنرا محقق نکنم. و جزای آن جمله شرطیه که مولا آنرا بیان می کند در حقیقت واجب است که گردن ما می آید و آن واجب که گردن ما می آید یک واجب است و یک وجوبِ واجب. و این سبب ممکن است سبب وجوب باشد و ممکن هم هست که سبب واجب باشد. حال چه خطاب شخصی باشد و چه خطاب قانونی و نوعی باشد.

یعنی میخواهیم بگوییم که مسبب آن امر است که از آن شما میخواهیم حکم وجوب را استفاده کنید که می خواهیم ببینیم که یک وجوب گردن ما می اید یا دو وجوب گردن ما می آید؟

که اگر این را بحث کردیم و گفتیم که مسبب همان حکم است دیگر خیلی روشن است که ظهور جمله شرطیه در این است که در اینجا دو حکم می آید. و نمی توانیم بگوییم که ظهور نداریم.

آقای سبحانی یک پله را خوب مطرح کردند که بین حکم و امتثال تفکیک کرد. اما بعد اگر گفتیم که دو حکم است در ناحیه مسبب، نمی توانیم تداخل داشته باشیم. و اصلا فرض تداخل در مسبب، غلط است، و شما در مقام امتثال می توانید بگویید که مولا ترخیصی کرده است که با یک امتثال هم دو مسبب را درست کنید اما در مسبب هم با این فرض که هر دو مسبب تام السببیّه هستند آیا می توان تداخل درست کرد؟! خیر نمی توان.

نکته: همین که شما می گویید نمی توانیم قائل به تداخل شویم یعنی ظهور ندارد. و دیگر نمی توانید بگویید که ما ظهور نمی توانیم درست کنیم.

نکته:

بر فرض اینکه ما رفتیم در مقام امتثال و خواستیم همان امتثال را درست کنیم، همین حکمی که شما می گویید عقل در مقام امتثال حاکم به این است که حتماً باید از اشتغال یقینی فارغ شویم، ایا این اصل عملی است یا خود همین ظهور ساز است که شما در «امر بشیء مرتین» با همین کار کردید و در آنجا ظهور هم درست کردید.

یعنی همین امتثالی که شما میخواهید آنرا درست کنیدبه عنوان مسبب آیا این امتثال ظهور دارد یا ظهور ندارد و مجبوریم که برویم سراغ اصول عملیه؟ یعنی میخواهیم بگوییم که فارق حکم عقل در اصول عملیه که با احتیاط کار می کنید با عقلی که «امر به شیءمرتین» را درست کردید و گفتید ظهور است، آیا اینها دو تا هستند؟ تفاوت اینها چیست؟یعنی آیا همین عقل نمی تواند برای ما ظهور ساز باشد؟

یعنی اینکه در «امر به شیء» مرتین همین را گفتند اینجا هم باید همین را بگویند که آنجا گفتند که این عقل ظهور درست می کند که اینجا هم باید همین را بگویند. یعنی اگر ظهور درست می کند باید در هر دو باشد و نمی توان در اینجا اصل عملی را مطرح کرد.

که اینجا بحثی پیش می آید که تفصیل آن باید در احتیاط در اصول عملیه بحث کنیم که باید ببینیم که این حکم عقل در احتیاط عقلی با آن عقلی که می گفتیم در مقام امتثال حاکم عقل است ایا اینها یکی هستند یا نه؟ هر دو عقل عملی است اما آیا اینها یکی هستند یا تفاوت دارند؟ اگر یکی هستند ظهور درست می کند یا اصل عملی درست می کند؟ اصولیین در برخی جاها با آن ظهور درست می کنند و در برخی جاها اصل عملی درست می کنند.

جلسه ۸ / ۱ / ۹۰

بحثمان در ادامه تنبیه اول که «دو شرط داشتیم و یک جزاء»بود به «تداخل اسباب و مسببات» رسید که گفتیم این بحثی است که از فقه به اصول آمد و در فقه این سؤال مطرح شد که آیا می شود با یک امتثال هر دو این امر های مولا را امتثال کرد که گفتیند اگر امکان داشته باشد یا با تداخل اسباب می شود یا با تداخل مسببات.

در مورد تداخل اسباب گفتند که چون هیئت جمله شرطیه وضع شده بود برای سببیت تامه لذا از جمله شرطیه علاوه بر اینکه تداخل اسباب را نمی فهمیم بلکه عدم تداخل اسباب را می فهمیم.

اما در مورد تداخل مسببات عده ای گفته اند که ظهور در تداخل دارد و عده گفته اند که ظهور در تداخل ندارد که آقای سبحانی می فرمایند که ظهور در هیچ کدام ندارد نه در تداخل و نه در عدم تداخل. لذا اگر ما باشیم و جمله شرطیه نمی توانیم تداخل کنیم مگر اینکه مرخصّی از طرف شارع بیاید و بگوید که شما می توایند برای هر دو اینها یک امتثال انجام دهید. که گفته اند که این همان احتیاطی است که در اصول عملیه با آن کار می کنید یعنی گفته اند که عقل که در مقام امتثال حاکم به این است که تا زمانی که تکلیف بر گردن شما است و از آن فارغ نشده اید باید آنرا انجام دهید. که ظهور در سببیت تامه شرط این را به ما می گوید که دو تکلیف به گردن شما آمده است و تا زمانی که یقین نکرده اید که این دو را امتثال کرده اید باید امتثال کنید که این می شود همان احتیاطی که در اصول عملیه آنرا خواهیم خواند.

الثانی: فی تداخل الأسباب و المسببات و عدمه

إذا تعدّد السبب واتحد الجزاء

این تعبیر ایشان نیاز به دقت دارد که تعبیر ایشان در تنبیه اول « إذا کان الشرط متعدّداً و الجزاء واحداً» می باشد.

کما إذا قال: إذا بُلْت فتوضّأ و إذا نُمتَ فتوضّأ، فیقع الکلام فی تداخل الأسباب أوّلاً، و تداخل المسببات ثانیاً.

چون مشکل امتثال را داشتند لذا فقط این دو فرض مطرح شده است که اگر بخواهیم امتثال واحد داشته باشیم یا باید تداخل اسباب داشته باشیم یا تداخل مسببات.

و المراد من تداخل الأسباب و عدمه هو أنّ السببین هل یقتضیان وجوباً واحداً فیتدا خلان فی التأثیر، أو یقتضیان وجوبین فلا یتداخلان.

همین که ایشان بحث «وجوب» را مطرح می کند نشان می دهد که فرق بین مسبب و امتثال را فرق گذاشته اند که مسبب را وجوب و امتثال را فعل خارجی دانسته اند که این عبارت خیلی راقی تر از عبارات قدما است. اما عبارت بعدی که می اورند بحث را روی «اتیان» می برند که اتیان یعنی امتثال و این نشان می دهد که اینها از اول مسبب را اتیان خارجی می دیده اند.

والمراد من تداخل المسبّبات و عدمه هو أنّ الإتیان بالطبیعة مرّة هل یکفی فی امتثال کلا الوجوبین أو لا بدّ من الإتیان بها مرّتین.

ولا یخفی انّ البحث فی خصوص تداخل المسببات و عدمه مبنی علی ثبوت عدم التداخل فی الأسباب کما أنّ البحث فی التداخل مطلقاً یجری إذا أمکن تکرار الجزاء کالوضوء و إلاّ فیسقط البحث کقتل زید لکونه محارباً و مرتداً فطریاً فإنّ القتل غیر قابل للتکرر، فلا معنی للبحث عن التداخل سبباً أو مسبباً.

إذا عرفت ذلک یقع الکلام فی موضعین:

الأوّل:

حکم الأسباب من حیث التداخل و عدمه، و المتبادر عرفاً من القضیتین: إذا بُلت فتوضّأ و إذا نمت فتوضّأ هو عدم التداخل بمعنی انّ کلّ شرط علّة لحدوث الجزاء، أعنی: الوجوب مطلقاً، سواء وجد الآخر معه أم قبله أم بعده أم لم یوجد، ولیس لعدم تداخل الأسباب معنی إلاّ تعدد الوجوب.

یعنی عدم تداخل اسباب معنایش تعدد وجوب است یعنی اگر تداخل اسباب را قائل نشویم قطعاً تداخل در مسبب را هم نمی توانیم قائل شویم، که این در در فضای مشهور است البته به شرط اینکه مسبب را امتثال نگیریم بلکه حکم بگیریم که آقایان معمولا مسبب را امتثال معنا می کنند.

الثانی :

حکم المسببات من حیث التداخل وعدمه أی کفایة وضوء واحد و عدمه فالظاهر عدم ظهور القضیة فی أحد الطرفین، فتصل النوبة إلی الأصل العملیّ و هو الأصل عدم سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد ولو کان ذلک بقصد امتثال الجمیع فی غیر ما دلّ الدلیل علی سقوطها به، و بعبارة أُخری: الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیة و هی رهن تعدّد الامتثال.

عبارت «ولو بقصد امتثال الجمیع» را که آورده اند به خاطر این است که برخی از فقها این نظریه را دارند که شما وقتی نیت تکرر امتثال می کنید این در حکم تکرر امتثال است مثلا شما وقتی نیت چند غسل می کنید این تکرر نیت باعث می شود که شما در حقیقت با یک امتثال بتوانید تکلیف را انجام دهید.

مرادشان از احتیاط در اینجا هم همان احتیاطی است که در اصل عملی از آن بحث می کنند که گفتیم باید ببینیم در بحث «امر به شیء مرتین»، اشتغال یقینی چه می شود؟ یعنی آنجا هم با همین حکم کار می کردند اما آنجا می گفتند که اصل عملی نیست بلکه ظهور ساز است، حال چرا بین این بحث و آنجا تفاوت قائل شده اند؟ یعنی اینها یک سنخ اند چرا تفاوت قائل شده اید؟

نعم دلّ الدلیل علی سقوط أغسال متعددة بغسل الجنابة أو بغسل واحد نوی به سقوط الجمیع.

فخرجنا بهذه النتیجة: انّ مقتضی الأصل العملی هو عدم سقوط الواجبات المتعدّدة ما لم یدلّ دلیل بالخصوص علی سقوطها.

تطبیقات

مورد اول:

در مسأله زکات می گویند که شما شخصی را پیدا کرده اید که هم اسباب زکات در او وجود دارد و هم سبب دیگری که باید به او پولی عطا کرد حال سؤآل این است که آیا م یتوان با یک بار پول دادن هر دو را امتثال کرد؟

مثل اینکه فردی که واجب النفقه من محسوب می شود فقیری است که می توان به او زکات هم داد آیا می توان با یک بار پول دادن هم زکات محسوب شود و هم از اینکه فقیری بوده که واجب النفقه بوده؟

حال باید ببینیم که در کجای این مثال ما دو جمله شرطیه داشتیم؟ که اگر تعمیم بحث را درست کنیم دیگر نیازی نیست که حتماً جمله شرطیه هم داشته باشیم.

نکته: این مثال اول در فرضی است که ما بگوییم خود فرد می تواند زکات را به فقیر دهد نه اینکه واجب باشد که به حاکم شرع بدهد.

۱- إذا وجبت علیه الزکاۀ، فهل یجوز دفعها إلی واجب النفقۀ إذا کان فقیراً من جهۀ الإنفاق؟ قال فی الجواهر: لا یجوز، لکونه لیس إیتاءً للزکاۀ لأصالۀ عدم تداخل الأسباب.

یعنی صاحب جواهر این مثال را تطبیق به بحث تداخل اسباب داده است که در فقه باید بررسی کنیم که آیا این تطبیق درست هست یا نه؟

مفهوم وصف:

جلسه ۱۰ / ۱ / ۹۰

بحثمان در باب مفاهیم بود که گفتیم تعداد مفاهیم زیاد است اما شش عدد از آنها را مورد بحث قرار دادند که از انواع مفاهیم مخالف بود.

مفهوم وصف:

دومین مفهوم مخالفی که میخواهند بحث کنند که آیا مفهوم دارد یا ندارد مفهوم وصف است.

در مورد مفهوم وصف هم مقدماتی را مطرح می کنند که مقدمه اول این است که ببینیم که «وصف»یعنی چه.

وصف چند اصطلاح دارد که یکی از آنها همان اصطلاح صرفی است که در صرف می گفتند که وصف یا ذات + حدث است یا حدث + حدث است. که در جاهای مختلف از آن بحث کردیم که آیا اینها مرکب اند یا بسیط اند؟ که شاید تعریف درستش این باشد که بگوییم: «موصوف در حال اتصافش به حدث و صفت»

یک اصطلاح هم در نحو داشتیم که جزء توابع بود. که در آنجا صفت یکی از انواع توابع بود که برای بیان و توضیح موصوف می آمد که احکام آن هم مشخص است که شروطی هم در نحو دارد که مهمترین صفت نحوی، همان صفات صرفی بودند یعنی غالباً صفات نحوی ماهمان صفات صرفی بودند. اما هر صفت صرفی ، الزاماً نحوی نبود که از این طرف هم هست.

نکته ای که در اصول می خواهند بحث کنند می گویند که در اینجا نه صفت صرفی بودن ملاک است و نه صفت نحوی بودن.

در اینجا می خواهیم بگوییم که همه آن چیزهایی که به نحوی قید واقع می شوند یا برای خود حکم یا برای متعلقات حکم.

قبلا هم متعلقات حکم را توضیح دادیم که: یکی متعلّق الحکم است که می شود فعل مکلف مثلا می گفتیم که وجوب یا حرمت به طبیعت فعل مثل صلاۀ میخورد که حکم می وشد وجوب و متعلق حکم می شود فعل مکلف که همان طبیعت بود.

اما ما یک متعلّقِ متعلّق هم داشتیم که در اصول به آن موضوع تکلیف می گویند که این می شود همه آن چیزهایی که به نحوی در تحقق صلاۀ تأثیر دارند مثل شرائط و خود شخص مکلف، مقام تکلیف که همه اینها می شود متعلّقِ متعلق که در اصطلاح اصول به اینها می گویند موضوع تکلیف.

لذا موضوع اصولی با موضوعی که در منطق در مقابل محمول میخواندیم متفاوت است که خیلی هم باعث خلط شده است.

پس در اصطلاح اصولی، وصف ، همه چیزهایی است که به نوعی قید واقع می شوند یا برای خود حکم یا برای متعلق حکم یا برای متعلقِ متعلق حکم، حال خواه این تقیید با صفت صرفی باشد یا با جامد صرفی باشد خواه با صفت نحوی باشد یا باحال و تمییز باشد یعنی هر چیزی که به نحوی می تواند یکی از این سه را تقیید بزند به این صفت اصولی می گویند.

با همین توضیحی که گفتیم که صفت یعنی مقیّد، معلوم می شود که صفت دیگر نمی تواند با موصوف آن مساوی باشد چون اگر مساوی باشند دیگر تقیید نیست.

این وصفهایی که به نحوی نمی توانند مقیِّد باشند یعنی نمی تواند با موصوفش مساوی باشد چون اگر مساوی باشد دیگر تقیید معنا ندارد و مصادیقش می شود همان مصادیق موصوف.

نکته دوم: حال اگر مساوی نباشد، طبیعتاً قطعی است که تباین هم نمی تواند داشته باشد. پس دو وجه دیگر امکان دارد که یا عام و خاص مطلق هستند یا من وجه هستند.

در عام و خاص مطلق هم دو وجه است که یا صفت اعم از موصوف است که باز صفت نمی تواند مقیّد باشد (یعنی صفت صرفی یا نحوی که اعم از موصوفش باشد نمی تواند صفت اصولی باشد) و فقط وجهی باقی می ماند که موصوف اعم از صفت باشد.

یا اینکه عموم و خصوص من وجه باشد به اعتبار دائره اشتراک صفت با موصوف و اینکه موصوف با آن لحاظ اعم از صفت می باشد.

نکته سوم:

در صفت اصولی علاوه بر اینکه باید بتواند تقیید بزند، که شاید بتوان از همین تعریفی که در آن تقییـد را شـرط کـردیم بتـوان ایـن را هـم فهمید که اگر این صفت ما به نوعی جزء ذاتیات موصوف باشد که به شکلی که با از بین رفتن این صفت کل موصوف از بین بـرود در اینجـا نیز صفت اصولی صادق نیست.

نتیجه: میخواهیم بگوییم که صفت اصولی، مقیّد موصوفش هست که رابطه اش باید عام و خاص من وجه یا عام و خاص مطلق باشد. و ثانیـاً اینکه با زوال صفت، موصوف زائل نشود.

چرا اگر با زائل شدن صفت، موصوف هم شود داخل در بحث نیست؟

چون بحث ما سر مفهوم مخالف است که محل بحث این است که اگر صفت از بین برود باید موصوفی باشد که ما بحـث کنـیم کـه آیـا مـی توانیم حکم را روی آن پیاده کنیم یا نکنیم. لذا اگر با از بین رفتن صفت، موصوف از بین برود دیگر چیزی نیسـت کـه بتـوانیم از آن بحـث کنیم.

این هم دقیقاً مثل همان بحث جملات شرطی دو جزئی است یعنی میخواهیم بگوییم که آقایان بحث مفهوم را در مفهوم شرط بسـته انـد. و کلیات و اصولش را در همان جا بحث می کنند و هر آنچه که ذیل بحثهای مختلف مطرح می شود با همان کلیات کار می کنند.

پس میخواهیم بگوییم که اگر با از بین رفتن صفت، موصوف هم از بین برود یعنـی صـفت جـزء ذات و ذاتیـات آن باشـد دیگـر «انتفاءعنـد انتفاء»معنا ندارد.

که این سؤال در اینجا هم مطرح است که چون اینها مفهومشان بدیهی است لذا از آن بحث نمی کنند یا اینکـه اصـلا مفهـومی نـدارد؟ کـه گفتیم باید بین سالبه به انتفاء موضوع و بحث ایجاب عدولی بحث کنیم.

مقدمه سومی که ایشان مطرح می کنند این است که :

اگر کسی در بحثهای بلاغی قائل به این شد که اصل در صفت به این است که احترازی باشد. حال که قید احترازی شد لذا اگر ما شک کردیم که احترازی هست یا احترازی نیست باید بگوییم که احترازی است آیا این قید احترازی معنایش همان مفهوم اصولی نیست؟یعنی آیا کسی با آن نکته بلاغی که اصل در وصف، احترازی بودن است آیا می تواند بگوید که وصف مفهوم دارد یا نه؟ مگر اینکه قرینه داشته باشیم که قیدی احترازی نباشد.

جواب: خیر، یعنی بر فرض اینکه ما اصل در قیود را هم احترازی بودن گرفتیم، باز منافات ندارد با اینکه ما از مفهوم بحث کنیم؛ چون ما که می گوییم اصل در قیود احترازی بودن است(بر فرض اینکه قائل باشیم) به این معناست که حکمی که در قضیه مطرح میشود، مقیّد به این قید می آید؛ و در منطق هم خواندیم که ثبوت یک چیز برای یک چیز، نفی این چیز از ما عدا نمی کند، یعنی ثبوت این حکم برای این موضوع مقید به این قید است یعنی اگر این موضوع این قید را داشته باشد، این حکم برای آن می آید اما حال آیا شما می توانید بگویید که اگر این موضوع یا هر چیز دیگری که این قید را نداشته باشد، این حکم را ندارد؟ خیر، چون احترازی این طرف قضیه را دیگر بیان نمی کند و فقط می گوید که ثبوت این حکم برای این موضوع مقید به این قید است اما در غیر این مقید و در غیر این حالت نفی حکم نمی کند.

چرا نفی حکم نمی کند؟

یک بار بحث ما سر شخص حکم است و یک بار بحث ما سر سنخ حکم است، در مفاهیم که بحث می کنیم سر سنخ حکم بحث می کنیم نه شخص حکم ما در اینکه اصل در قیود احترازی بودن آن است نهایت چیزی که می توانیم بفهمیم این است که شخص حکم به این موضوع بار می شود به این قید. ولی دیگر سنخ حکم تبیین نمی شود.

احتمال دیگری هم می توان مطرح کرد که ما در همین گزاره شخصی که بحث می کنیم یک بار این قید ما و این صفت اصولی ما، قید این حکم محسوب می شود که دو نوع است یا سنخ حکم است یا شخص و فرد حکم است. یک بار هم رفته است سر این موضوع، یعنی قید این موضوع می شود یعنی این موضوع با این قید می تواند این شخص حکم یا این نوع حکم را داشته باشد. همه اینها با احترازی بودن قید می سازد اما با مفهوم نمی سازد.

وقتی این بحث را در شخص این موضوع پیاده می کنیم می توانیم بگوییم که شخص موضوع مقید به این قید این حکم شخصی یا نوعی را دارد. یعنی این قید، احترازی هم هست اما در موضوع اخذ می شود اما ما نمی توانیم مفهوم گیری کنیم. یا وقتی می رود روی شخص حکم، که احتراز هم می کند از غیر این شخص، باز نمی توانیم مفهوم بگیریم چون سنخ حکم را که نفی نمی کند.

و فقط ما زمانی می توانیم مفهوم بگیریم، که آن قید، قید سنخ حکم باشد آن هم نه هر قیدی که سنخ حکم است، نه، بلکه قیودی سنخ حکم باشد که علیت داشته باشد و علیت انحصاری هم داشته باشد که باز به همان مفهوم شرط رسیدیم. یعنی اگر قید، بدل پذیر باشد نمی توانیم مفهوم بگیریم، اطلاق «أوی» باشد باز نم یتوانیم مفهوم بگیریم.

با این توضیحات، روشن است که وقتی آقایان می گویند اصل در قیود احترازی بودن است منافاتی با بحث مفهوم اصولی ندارد و ما دوباره با همین فرض می توانیم مفهوم داشتن در اصول را هم بحث کنیم.

پس شاکله اصلی بحث را ما در مفهوم شرط بستیم، که اگر قید(که شرط هم خودش نوعی قید است) اگر قید سنخ حکم بود و سببیت نسبت به حکم هم داشت و سببیت آن هم انحصاری باشد و اطلاق «اوی» نباشد ما می توانیم مفهوم بگیریم. اما اگر غیر از اینها بود ما نمی توانیم مفهوم بگیریم.

نکته: در ظهورات فرق می کند، یعنی ممکن است که ما در پایان در بحث وصف، قائل شویم که وصف ظهور در اینها ندارد اما در جملات شرطیه گفتیم که ظهور در اینها دارد. که موضوع له آن سببیت بود و انحصار را هم با اطلاق درست می کردیم اما نمی توانیم بگوییم که وصف هم موضوع له آن همین است. اما بالأخره، آن شاکله بحث مفهوم حل شده است که اگر سنخ حکم متوقف بر چیزی باشد که توقفش

منحصر به این است ما می توانیم مفهوم گیری کنیم اما اگر روی سنخ حکم نرفت یعنی رفت روی موضوع یا روی شخص حکم ما دیگر نمی توانیم بگیریم. یعنی انتفاء عند انتفاء را دیگر دلالت نمی کند.

جلسه ۱۲/ ۱ / ۹۰

گفتیم وصف اصولی که آقایان لحاظ می کنند با همان فضای قید بحث می کنند که در این حالت ما دو نکته می فهمیم:

۱- باید بین موضوع و وصف ما یک رابطه اخص باشد که یا عام و خاص مطلق است یا من وجه است که باید تخصیص معنا پیدا کند. یعنی نباید رابطه بین موضوع و وصف ما رابطه تساوی یا تباین باشد و رابطه عام و خاص معکوس هم نباشد.
۲- این قید باید خارج از ذات موضوع باشد چون اگر خارج نباشد نمی تواند تقیید و تخصیص بزند.

اینجا را که که درست تحلیل کنیم می شود همان شرطهای دو جزئی و سه جزئ، که گفتیم شرطهایی هستند که میخواهند خود موضوع را برای ما به وجود بیاروند مثل «إن رزقت ولدا». لذا گفتیم اگر وصف نحوی داشتیم که بخواهد موضوع را بیان کند مثل انسان یا ناطق این وصف ها وصف اصولی نیستند ولو اینکه وصف نحوی باشند چون گفتیم که اینها موضوع را تنقیح می کند و نمی تواند تخصیص یا تقیید موضوع بزند. لذا باید اولا این قید باشد و خود آن قید هم باید خارج از ذات باشد.

ما در وصف اصول به دنبال «انتفاء عند انتفاء» هستیم، که این زمانی می آید که موضوع باشد و وصف نباشد و زمانی این تصویر می شود (موضوع باشد و وصف نباشد) که اولا باید رابطه بین اینها تساوی نباشد و و ثانیا اینکه باید خارج از ذات باشد.

رابطه وصف اصولی با وصف نحوی چیست؟ با وصف صرفی چه رابطه ای دارد؟

وصف نحوی همان نعت است که وقتی از حیث نعت بودن نگاه می کنیم متوجه می شویم که رابطه وصف نحوی با اصولی، عام و خاص من وجه هستند. یعنی نعت با وصف اصولی می تواند به صورت نعت بیان شود و می تواند به صورت حال و تمییز و ... هم بیان شود.

وصف صرفی با وصف اصولی:

اینها هم من وجه هستند، چیزهایی مانند «ناطق» که در صرف، وصف هستند اما در اصول وصف نیستند، و برخی وصفهای اصولی مانند«زوج» وصف صرفی نیستند و برخی ها هم که مشترک بین اصول و صرف هستند.

این مقدماتی بود که عرض کردیم که آقای سبحانی از این مقدمات یک مثالی را نتیجه می گیرند که فقهی هم هست. که بحث «غنم سائمه» با «غنم معلوفه»، در بحث زکات تفاوت دارند. هم نصابهای آنها متفاوت است و هم مال زکوی در آنها متفاوت است. که وقتی در روایت مثلا می گوید «غنم سائمه» این قدر زکات دارد میخواهند بگویند که رابطه اینها من وجه است. چون برخز از غنم ها معلوفه هستند و برخی از سائمه ها غیر غنم اند. اما بحث سر این است که اگر ما بخواهیم تشخیص دهیم که این مفهوم دارد یا نه باید تشخیص دهیم که نصاب زکات یا وجوب زکات، قیدش روی سائمه رفته است، که اگر این را بگوییم که قید رفته است روی سائمه،نتیجه اش این است که هر چیزی که سائمه است، پس مال زکوی است. لذا اهل تسنن به این سائمه بودن تمسک می کنند و می گویند چون گفته است سائمه، ملاک رفته است روی سائمه لذا باید این سائمه را به ابل و گاو و ... هم تعمیم داد، اما تشیع می گویند که نگفته «سائمه» بلکه گفته است«غنم سائمه» لذا بحث رفته است روی تخصیص«غن» میخواهد معلوفه را جدا کند و کاری با ابل و امثال آن ندارد. لذا می گویند غنم + سائمه بودن این نصاب را دارد.

اما از همین جا باید بابی در فضای اصول ایجاد شود که نحوه تشخیص اینها از کجاست؟چون احتمال آنها هم یک احتمال عقلائی است. که ما بیشتر با ظهور عبارت کار کردیم که گفتیم غنم سائمه است ولی آنها میخواهند ملاک را روی سائمه ببرند.

اگر فقط در موضوع«سائمه»داشتیم دیگر مفهوم وصف نیست این می شود لقب که بعداً کار خواهیم کرد. و در جایی که ما با مفهوم وصف کار می کنیم، حتماً موضوع، غیر از وصف است. یعنی یک موضوع حکم داریم و یک وصف داریم. اما در جایی که خود وصف صرفی ما موضوع واقع شده باشد بحث از مفهوم لقب می شود. مانند«السارق و السارقه...»

لذا خواستیم بگوییم که ملاک اینها را باید کشف کنیم که اهل تسنن می گویند سائمه ملاک است ولی ما می گوییم غنم سائمه ملاک است. از همین جا در بحث نظام سازی و تشخیص ملاکات این طور بحثهای اصولی خیلی به ما کمک می کند. به ویژه در بحثهای جدید مثل فقه حکومتی و اجتماعی که گفتیم فقه متغیر است بر خلاف فقه عبادی که غالباً ثابت است اما فقه اجتماعی، در حال تغییر هستند، مثلا فقه سیاسی زمان امیر المؤمنین علیه السلام با فقه سیاسی زمان پیامبر صلی الله علیه و آله متفاوت بوده است. که این به خاطر صیرورت جامعه است نه به خاطر حکم، یعنی چون موضوعاتش دائم در حال تغییر است ما فکر می کنیم که احکام متغیرند، در حالی که احکام ثابت اند و تغیّری که ما می گوییم در ناحیه موضوعات است.

ما میخواهیم از سیره یا آیات و روایات، این ملاکات را بررسی کنیم که اگر بتوانیم این ملاکات را استنباط کنیم راحت می توانیم، تغییر موضوعات را تشخیص دهیم که مثلا چون این موضوع فلان ملاک را دارد لذا این چنین است و ... که هر اندازه که این ملاکات کلی تر باشد آن نظام سازی را راحت تر است. که در بحثهای فقه حکومتی اینها برای ما خیلی مهم است.

مثلا در زکات، امروزه که بحث می کنند باز بحث را روی همان چهار چیزی که آن روز بوده اند می برند که غنم و ابل و گاو و طلا و نقره و جو و گندم و ... بود. اما اگر کسی گفت «نقدین» آن موقع یعنی طلا و نقره، و نقدین یعنی پول رایج آن موقع، و بعد اگر ما گفتیم که این پولها معادل همان نقدین هستند و پشتوانه این پولها هم طلا و نقره هستند. آیا می توان این طور استنباط کرد.

یکی از بحثهایی که بعد از انقلاب پیش آمد بحث «فقه و مصلحت» بود.

که در اینجا اکثر آقایان گرفتار مصالح مرسله اهل سنت شده اند. یعنی نتوانستند بگویند که ما چرا مصالح مرسله اهل سنت را نقد می کنیم.

که در اصول اینها را باید بررسی کنیم که نیاز به تولید هم دارد.

پس این طور بحثهای اصول کدی است برای ملاکات اصولی.

الثانی: مفهوم الوصف

ولإیضاح الحال نذکر أموراً:

الأوّل :

المراد من الوصف فی عنوان المسألة لیس خصوص الوصف النحوی بل الأصولی، فیعم الحال و التمییز ممّا یصلح أن یقع قیداً لمتعلق التکلیف أو لنفسه.

مراد از نحوی که در اینجا می گویند مراد وصف لغوی است نه صرفاً نحوی. قید خود تکلیف باشد یعنی قید خود حکم باشد و قید متعلق تکلیف باشد، گفتیم که متعلق تکلیف یعنی طبیعت اما در اینجا که در مقابل هم به کار می روند اعم می شود یعنی هم موضوع و هم متعلق تکلیف، و هم خود تکلیف لحاظ می شود.

الثانی:

یشترط فی الوصف أن یکون أخصّ من الموصوف مطلقاً حتی یصح فرض بقاء الموضوع مع انتفاء الوصف کالإنسان العادل، فخرج منه ما إذا کانا متساویین، کالإنسان المتعجب و ما إذا کان أعم منه مطلقاً، کالإنسان الماشی.

و أمّا إذا کان أعم منه من وجه کما فی الغنم السائمة زکاة فانّ بین الغنم و السائمة عموم و خصوص من وجه، فیفترق الوصف عن الموضوع فی الغنم المعلوفة، و الموضوع عن الوصف فی الإبل السائمة و یجتمعان فی الغنم السائمة، فهل هو داخل فی النزاع أو لا؟

الظاهر دخوله فی النزاع إذا کان الافتراق من جانب الوصف بأن یکون الموضوع باقیاً و الوصف غیر باق کالغنم المعلوفة، و أمّا إذا ارتفع الموضوع، سواء کان الوصف باقیاً، کالإبل السائمة، أو کان هو أیضاً مرتفعاً کالإبل المعلوفة فلا یدلّ علی شیء فی حقهما.

الثالث :

انّ النزاع فی ثبوت مفهوم الوصف و عدمه لا ینافی اتفاقهم علی أنّ الأصل فی القیود[۵۰] أن تکون احترازیة و ذلک: لأنّ معنی کون القید احترازیاً لیس إلاّ ثبوت الحکم فی مورد القید، فإذا قال: أکرم الرجال طوال القامة، معناه ثبوت الحکم مع وجود الأمرین: الرجال و الطوال.

علت اینکه تلازمی بین احترازی بودن با مفهوم داشتن نیست این است که: وقتی ما می گوییم وصف مفهوم دارد یا ندارد در واقع می خواهیم بگوییم این ملاک حکم است نه تقیید در ناحیه موضوع فقط، چون قید احترازی می تواند در ناحیه موضوع باشد یا در ناحیه حکم باشد یا متعلق حکم باشد که همه اینها می تواند احترازی باشد اما وقتی ما م یگوییم این جمله مفهوم دارد یا ندارد بحثمان رفته است روی آن جایی که قید تمام العله باشد، آن هم سنخ حکم نه شخص حکم، و مراد از شخص حکم، این است که وقتی که ما این حکم را در این موضوع خاص را لحاظ می کنیم، و این حکم در این موضوع خاص درست است و این حکم در این موضوع خاص مقید به قیدی است که حال آیا ما اگر بگوییم این قید در جایی دیگر نیست آیا م یتوانیم بگوییم که این حکم نیست؟ بله می توانیم بگوییم شخص حکم نیست، اما آیا م یتوانیم بگوییم نوع حکم هم وجود ندارد؟ خیر نمی توانیم بگوییم.

یعنی موضوع + قید این حکم شخصی را آورده است، حال حکم شخصی ما وقتی مقید به این قید است، می توانیم بگوییم که این حکم شخصی در جایی دیگر نیست، حال ایا می توانیم بگوییم سنخ این حکم هم جایی دیگر نیست؟ خیر این را دیگر نمی توانیم نفی کنیم.

نکته: این بحثی که مطرح می کنیم و تفکیک می کنیم سنخ حکم را از شخص حکم و ... در مقام اثبات است که ممکن است کسی بگوید در مقام ثبوت این قید ها همه قید سنخ حکم می باشد.

و اگر این مقدمه را که عرض کردیم دقت نشود این جمله بعد که آقای سبحانی می فرمایند:«أمّا نفی الحکم عن الرجال القصار فلا یدل علیه کون القید احترازیاً» درست نخواهد بود. و مرادشان روشن نخواهد بود مگر اینکه این مقدمه را در نظر بگیریم.

و أمّا نفی الحکم عن الرجال القصار فلا یدل علیه کون القید احترازیاً، بل یُتوقف فی الحکم بالثبوت أو العدم، بخلاف القول بالمفهوم، فإنّ لازمه نفی الحکم فی غیر مورد الوصف

«لازمه» را چرا آورده است؟آیا مراد لازمِ مفهوم است؟ یا خود مفهوم این طور است؟مفهوم وصف انتفاءعند انتفاء بود یعنی نفی الحکم فی غیر المورد الوصف، این خود مفهوم بود نه لازمه مفهوم، حال ایشان لازمه چه چیزی را می گوید؟ میخواهد بگوید لازمه قول به مفهوم داشتن، نه لازمه مفهوم، این است که ما نفی حکم کنیم از غیر مورد وصف که این « نفی حکم از غیر مورد وصف» خودش مفهوم است، و لازمه مفهوم نیست بلکه لازمه قائل شدن به مفهوم مراد است. یا مثلا بگوییم «لازمه وصف».

و الفرق بین الأمرین واضح، فکون القید احترازیاً یلازم السکوت فی غیر مورد الوصف، و القول بالمفهوم یلازم نقض السکوت و الحکم بعدم الحکم فی غیر مورد الوصف. إذا عرفت ذلک ، فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الوصف علی المفهوم، لأنّ أقصی ما یدلّ علیه القید هو کونه قیداً احترازیاً بالمعنی الذی مرّ علیک، و أمّا الزائد علیه أی الانتفاء لدی الانتفاء فلا دلیل علیه.

حال با همین فرض، به مفهوم شرط بر گردیم، در مفهوم شرط هم همین فضا بود، یعنی ما در آنجا هم باید احراز می کردیم که این سبب علت تامه و منحصره است وجمله شرطیه اعم از اینها هم بود، ولی با اینحال می گفتیم که شرط مفهوم دارد، حال چرا در وصف این را نمی گویند؟ یعنی در وصف هم بگویند که اگر آنها احراز شود، مفهوم دارد. چرا آنجا می گویند مفهوم دارد و در اینجا می گویند مفهوم ندارد؟ به خاطر همان تبادر است یعنی ما در مباحث الفاظ هستیم، در آ»جا می خواستند بگویند که مثلا جمله شرطیه موضوع له آن سببیت است یا اینکه انصراف به انحصار دارد یعنی در آخر بحث می خواستند بگویند ظهور جمله شرطیه، در مفهوم دار بودن است لذا اگر شک می کردیم در مفهوم دارد یا ندارد، حمل می کردیم در مفهوم داشتن. اما در وصف این طور نیست یعنی ظهور عرفی به این مقدار برای ما اثبات نمی شود. که بگوییم هر جا که وصف بود اصل در این است که مفهوم داشته باشد الا ما خرج بالدلیل. لذا در اینجا می گوییم اصل عدم دلالت بر

مفهوم است، و اگر در جایی مفهوم داشته باشد،احراز میخواهد. یعنی احراز آن دلیل خاص می خواهد و با خود این دلیل وصفیه، نمی توان مفهوم را اثبات کرد. یعنی این تقییدی که در جمله است نمی تواند دلیل باشد اما در شرط می گفتیم که خود هیئت جمله شرطیه دلیل است یعنی در انجا ظهور عرفی مفهوم داشتن جمله شرطیه اثبات می شد اما در اینجا اثبات نمی شود.

جلسه ۱۴ / ۱ / ۹۰

گفتیم که مرادمان از وصف همان قید است که گفتند وصف باید با موضوع دوئیت داشته باشند که گفتیم نسبت بین آنها هم باید عام و خاص باشد به این صورت که اگر وصف از بین رفت، موضوع باقی بماند که بحث کنیم که این وصف مفهوم داشت یا نه.

یک مطلبی که در متن بود و بعد آنرا برده اند در پاورقی، اینجا آقای سبحانی قیود را توضیح می دهند که بحث اصولی نیست و گویا از بلاغت این را آورده اند.

آقای سبحانی می فرمایند که برخی از این قیود زائدند، یعنی هیچ تأثیری نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه حکم ندارد ولو اینکه شما بگویید موضوع را مقیّد می کند اما هیچ رابطه ای با حکم و گزاره ای که بحث م یکنیم ندارد مثالی که می زنند« الانسان ناطق»است که شما چه بگویید «الانسان الضاحک ناطق» و چه بگوید« الانسان ناطق»، آوردن قید «ضاحک» تأثیری در حکم ندارد و تأثیری در ناحیه موضوع یا محمول ندارد. و در گزاره مدخلیت ندارد یعنی اینکه چه اینکه این قید بیاید و چه نیاید حکم صحیح است.

قید توضیحی: یعنی قیدی که از خود سیاق عبارت استفاده می شد اما خواسته اند موضوع را تبیین کنند و توضیحی داده باشند که این مثال قرآنی را هم برای این نوع قید بیان کردها ند:« وَ لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی البِغاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصّناً (النور/۳۳)».

این عبارت از عباراتی است که شبیه«إن رزقت ولداً» است که گویا تبیین موضوع را می کند.

که دراین مثال« إِنْ أَرَدْنَ تَحَصّناً» توضیح همان«فتیات» است. چون اگر اراده تحصن نداشته باشند که اکراه معنا ندارد.

مورد سوم:قید غالبی

یعنی درست است که موضوع فقط مقید به این قید نیست اما غالباً این طور است و مثالی که برای این می زنند« وَرَبائبُکُمُ اللاتِی فی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللاتی دَخَلْتُمْ بِهِنّ(النساء/۲۲)» است.

س) این جا حکم سر چیست؟

ج) حرمت نکاح این ها را بیان می کند که چند دسته را گفته است که یک دسته از آنها «ربیبه ها و دختران خانم هایتان که با آنها ازدواج کرده اند و این ربائب در خانه هایتان هستند». که دراینجا چه این ربائب درخانه شما باشند و چه نباشند این حرمت وجود دارد اما «فی حجورکم» میخواهد بگوید که معمولا «ربیبه» هم به خانه شما می آید.

پس بحث در « اللاتِی فی حُجُورِکُمْ»است که دخلی در حکم ندارد و قید غالبی است.

چهارم قید احترازی است و پنجم هم قید مفهومی است. که این دو قید محل بحث ما هستند و ما بیشتر روی این دو بحث می کنیم و بقیه معلوم است که مفهوم ندارد.

قید احترازی: قیدی است که مدخلیت در حکم دارد اما ثبوتاً نه نفیاً یعنی اگر این قید باشد این حکم می آید اما نسبت به نفی آن ساکت است (با همان توضیحاتی که قبلا گفتیم) که احراز نشده است که این قید مدخلیتی در سنخ حکم داشته باشد. و اگر احراز کردیم که این قید مدخلیت در سنخ حکم دارد می شود، قید مفهومی. اما چون احراز نمی شود می شود قید احترازی، یعنی ثبوت این حکم متوقف بر این حکم است اما نفی این را نمی توانیم استفاده کنیم. اما قید مفهومی، قیدی است که نفی آنرا هم می توان استفاده کرد یعنی احراز شده است که سنخ حکم متوقف بر این قید است. و آقایانی که گفته اند وصف مفهوم دارد میخواهند بگویند که اصل در قیود، مفهومی است. و کسانی که گفته اند وصف مفهوم ندارد گفته اند اصل در قیود، احترازی بودن است. یا اینکه حد اقل هیچ کدام از این قیود احراز نمی شود.

بعد اینجا اشکال کرده اند که: معنای احترازی این است که وصف مفهوم داشته باشد. که آقای سبحانی جواب داده اند که: نه این طور نیست، و خیلی وقت ها قیود ما احترازی هستند اما احراز نمی شود که حتماً مفهوم داشته باشد. لذا در همین فضا گفته اند که ما قبول داریم اصل احترازی بودن است اما از این مفهوم دار بودن استفاده نمی شود. لذا وصف مفهوم ندارد.

اما بعد از همه این نکات می فرمایند که اگر در مواردی ما احراز کردیم که این قید یا وصف ما مفهومی باشد، یعنی قید مدخلیت در سنخ حکم دارد در آن مورد با قرینه خاصه کار می کنیم و گزاره قطعاً مفهوم خواهد داشت.

نعم ربما تدلّ القرائن علی ثبوت المفهوم للقضیهٔ الوصفیهٔ

این قضیه وصفیه می خواهد بگوید که بحث ما سر جملات است و کاری با وصف به تنهایی نداریم.

- وراء کونه احترازیاً - مثل ما حُکی أنّ أبا عبیدهٔ قد فهم من قول رسول الله صلی الله علیه و آله وسلّم: «لیّ الواجد یُحِلّ عرضه و عقوبته». أنّ لیّ غیر الواجد لا یُحلّ.

«لیّ» مراد سستی و پرداخت نکردن است. که بحث سر دینی است که وقت آن رسیده است و این شخص دارد و نمی دهد. که ابوعبیده برداشت کرد که اگر شخص نداشته باشد، عرض و عقوبتش حلال نیست. و از این سیاق ابوعبیده برداشت کرده است که این وصف مفهوم دارد.

نعم خرجت عن تلک الضابطهٔ العقود و الإیقاعات المتداولهٔ بین الناس حتی الأقاریر و الوصایا، فإنّها لو اشتملت علی قید و وصف لأفاد المفهوم، فمثلاً لو قال: «داری هذه، وقفٌ للسادهٔ الفقراء» فمعناه خروج السادهٔ الأغنیاء عن الخطاب.

همه قیود عقود و ایقاعات مفهوم دارد. و در باب بیع هر قید و شرطی که میخواهید بگذارید اگر بیع به همان شکل صورت نگیرد شمامی توانید آنرا بهم بزنید. مثلا وقتی شما می گویید که من جنسی میخواهم که این خصوصیات را داشته باشد مثلا برای فلان شهر باشد و ... همه این قیود مفهوم دارد لذا اگر بیع صورت بگیرد و بعد از اینکه به دست شما رسید فهمیدید که مثلا فلان خصوصیت راندارد حق فسخ دارید، و اینکه عقلا و عرف حق فسخ قائل می شوند در این عقود وایقاعات، میخواهند بگویند که همه این عقود وایقاعات، مفهوم دارند.

نکته: یک بحث عمده ای داریم که خطابات شرعی ما چگونه است که متأسفانه فقط به صورت پراکنده بحث شده است که باید خطابات شرعی را دقیق تر شویم به ویژه قرآن. یعنی این فهم زبان قرآن همه جا همین مقام تشریع است یا نه؟مثلا در جایی که داستان می گوید چگونه است؟ یعنی زبان عمومی آیات قرآن چگونه است؟

خطابات قانونیه اصل تشریع را درست می کرد. که یک مقام تشریعی داریم حال این مقام تشریع چقدر در خطاب مؤثر است؟ یعنی مقام تشریع را درست می کنیم که مانند قانونگذاران عرفی عمل می کنند اما این مقام تشریعی عرفی – عقلائی چقدر در خطاب ها یعنی آیات و روایات مؤثر است؟ حال آیا می توان بین روایات فرق گذاشت؟ مثلا روایات محمد بن مسلم با فلان شخص عادی خیلی متفاوت است. یا روایات زراره با دیگران خیلی فرق دارد. آیا می توان این طور تفصیل قائل شد؟

مثلا آیا زبان قانون اساسی ما مانند زبان قرآن است؟

نکته:

چرا اینجا دو مورد را خارج می کند؟ یعنی چرا عقود و ایقاعات جدای از قرینه خاصه داشتن مطرح کرد؟ یعنی عقود و ایقاعات هم جایی است که ما قرینه خاصه داریم.

چرا دو استدراک و «نعم» را آوردند؟

در عقود و ایقاعات هم دلیلمان ظهور عرفی است که عقلا و عرف، عقود و ایقاعاتشان را مقیّد به قید می کنند.

یعنی آیا اگر این بیان را می گفتند درست نبود: «که وصف مفهوم ندارد مگر اینکه به خودی خود آنرا احراز کنید»؟ که هر دو را هم شامل می شد؟

نکته دوم:

اقارير و وصايا، چه ویژگی ای داشتند که گفت «حتی الأقارير و الوصايا»؟ یعنی فرق آن با عقود وایقاعات چیست، اینها هم در باب معاملات هستند.

مفهوم غایت:

بحث بعدی که مطرح می کنند مفهوم غایت است.

در مفهوم غایت آقایان میخواهند بگویند که اگر ما غایتی داشته باشیم، دو بحث در آن طرح می شود که یکی این است که آن غایت مفهوم دارد یا نه؟ یعنی اگر بخواهیم بگوییم مفهوم دارد می گوییم از غایت به آن طرف این حکم را ندارد. یعنی نفی حکم از ماورای غایت. و به عبارت اخری اگر قائل شدیم که مفهوم دارد که سنخ حکم را نفی می کنیم و اگر قائل شدیم که مفهوم ندارد سنخ حکم را نفی نمی کنیم.

منتهی گیر اضافی که غایت دارد این است که غایت داخل در مغیّی هست که بگوییم حکم منطوق شامل آن می شود یا داخل در مغیّی نیست. که اگر داخل در مغیّی نبود در صورتی که قائل به مفهوم شدیم بگوییم داخل در مفهوم است و اگر هم گفتیم مفهوم ندارد که قضیه نسبت به آن ساکت می شود. همان طور که نسبت به ما ورای آن هم ساکت است.

پس در غایت دو بحث داریم:

۱- بحث کبرا است که آیا این غایت مفهوم دارد یا ندارد که ما این سنخ حکم منطوق را از ماورای غایت نفی کنیم.
۲- به تناسب بحث غایت، یک بحث صغروی هم کرده اند که آیا خود غایت داخل در منطوق است؟یا داخل در مفهوم است«إن قلنا بالمفهوم» که اگر هم قائل نشدیم که قضیه نسبت به آن می شود ساکت.

که برخی گفته اند غایت داخل در مغیّی هست و برخی هم گفته اند داخل در مغیّی نیست و برخی هم قائل به تفصیل شده اند و گفته اند: اگر هم سنخ باشند داخل است و اگر هم سنخ نباشند داخل نیست و برخی گفته اند که باید بین ادوات غایت تفصیل قائل شویم مثلا حتی باشد داخل است و «إلی»داخل نیست. که تقریباً یک بحث لغوی است. که باید ببینیم در مفاهیم آیا بحثمان سر این ها بوده است یا نهٔ؟ یعنی آیا سبک بحث آنها درست است یا نه؟مثلا وقتی «حتی»و «إلی» را بحث می کنند درست است یا نه؟ما در مفاهیم سر چه چیزی بحث می کردیم؟ سر جملات من جهت عامه نه مواد خاص. یعنی میخواستیم بگوییم «هیئت غائیه». یعنی آیا می توانند بگویند اصل این است که غایت داخل در مغیّی باشد یا نباشد.

یعنی این بحثشان با این ساختار ما در اصول که قرار بود «من جهۀ عامه الفاظ» بحث کنیم سازگار نیست و الا بحث لغوی خواهد بود.

یعنی وسط بحث که سر هیئت غائیه بحث می کردیم بگویند اگر غایت با الی بیان شود این گونه است و اگر با حتی بیان شود این گونه است و ...

یعنی اگر می گفتند که اینکه غایت داخل در مغیی هست یا نیست احراز نمی شود که اگر این طور می گفتند اشکال ندارد یعنی می گفتند که هیئت غائیه احراز نمی کند بعد می رویم سراغ قرائن خاصه و بعد می گفتند که که یکی از قرائن خاصه «الی» بودن یا «حتی»بودن است. که اگر این طور بحث می کردند شکلش خوب بود.

یعنی همه بحث سر این است که بحث ما سر «من جهۀ عامۀ» بود اما اینها این طور بحث نکرده اند.

این من جهۀاولی بود اما در جهت دوم باید ببینیم که کسانی که قائل به تفصیل شده اند، آیا تفصیلاتشان با هیئت غایئه درست هست یا نه؟

که ایشان می گویند اگر احراز کردیم که این غایت واقعاً غایت سنخ حکم است و مدخلیت دارد در سنخ حکم، در این صورت مفهوم دارد.

که ایشان می گوید ظاهر این است که مفهوم داشته باشد.

یعنی در اینجا همان ملاکی که در قید و شرط بود را می آوریم که اگر همان ملاک بود مفهوم دارد. که باید ببینیم که ظهور در چه چیزی دارد.

جلسه ۱۷ / ۱ / ۹۰

بحثمان به مفهوم غایت رسید که گفتیم در مفهوم غایت یک بحثشان همین مفهوم غایت است که سؤال اساسی این است که منطوق ما مغیّی به یک غایتی شده است یعنی حکمی که در منطوقمان هست مقید شده است به انتهای یک غایتی. که حال سؤآل این است که این مغیّی به یک غایت شدن مفهوم دارد یا نه؟ یعنی ما می توانیم از ماورای این غایت را سلب حکم کنیم؟

اما در مفهوم غایت بحث مهم دیگری هم طرح شده است که خواسته اند بگویند خود این غایت

چه وضعیتی دارد؟ آیا داخل در حکم هست؟یا اینکه می رود جزء مفهوم مخالف(در صورتی که مفهوم داشته باشیم).

حال سؤآل این جاست که چرا مفهوم های دیگر ما این حالت را نداشتند؟ و فقط در مفهوم غایت این را مطرح می کنند.

اصل گیر، شک در محدوده منطوق است، یعنی منطوق تا قبل از این غایت است یا اینکه این غایت هم داخل منطوق است. یعنی چون در تعیین محدوده منطوق شک دارند لذا میخواهند در ابتدا محدوده منطوق را درست کنند.

اگر توانستیم راه حلی پیدا کنیم، که مشخص می شود غایت داخل است یا داخل نیست.

اما اگر نتوانستیم راه حلی پیدا کنیم چه می شود؟ یعنی ما نتوانیم ظهور یا دلیلی پیدا کنیم که غایت داخل در منطوق است. یا نتوانستیم بگوییم که داخل در منطوق نیست. که اگر این چنین فرضی پیش آمد آیا می توان به مفهوم تمسک کرد؟

دلیل از ناحیه غایت مجمل می شود یعنی نمی توانیم بگوییم که غایت داخل در منطوق است یا داخل در مفهوم است. لذا از این ناحیه مجمل است. اما در ماورای غایت و قبل از غایت یعنی قدر متیقن معلوم است. یعنی ما قدر متیقن از منطوق و مفهوم را می گیریم.

اما در مورد اینکه غایت کجاست؟ در منطوق است یا مفهوم؟

در اینجا چند قول وجود دارد:

۱- غایت خارج از حکم است، که طبق این قول اگر مفهوم داشته باشیم غایت داخل در مفهوم است.
۲- مطلقا داخل در مغیّی است.
۳- تفصیل به ادات غایت، مثلا اگر «إلی» باشد داخل نیست اما اگر «حتی» باشد داخل است.
۴- تفصیل به اینکه اگر ما قبل از غایت و خود این غایت هم جنس باشند داخل نیست اما اگر هم جنس نباشد در اینجا داخل است.
۵- آقای سبحانی می فرمایند: که ما تابع قرائن خاصه ایم که در مقام های مختلف،متفاوت است و نمی توانیم قاعده ای کلی را بیان کنیم یعنی کأنّ این قول، می خواهد بگوید اگر ما باشیم و هیئت غائی، اجمال داریم و نیاز به دلیل خاص داریم.

الثالث: مفهوم الغایة

إذا ورد التقیید بالغایة مثل قوله: (وَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی المَرافِقِ) (المائدة/۶) فقد اختلف الأُصولیّون فیه من جهتین:

جهة الأُولی

فی دخول الغایة «المرفق» فی المنطوق أی فی حکم المغیّی (وجوب الغسل) و عدمه.

جهة الثانية

فی مفهوم الغایة، و هو موضوع البحث فی المقام فقد اختلفوا فی أنّ التقیید بالغایة هل یدلّ علی انتفاء سنخ الحکم عمّا وراء الغایة (العضد) و من الغایة نفسها (المرفق) إذا قلنا فی النزاع الأوّل بعدم دخولها فی المغیّی أو لا.

اینجا عبارت دقیق شده است که فرموده «انتفاءسنخ حکم».

س) در اینجا نیز ما با «قید» کار می کنیم، حال این قید با قیدی که در مفهوم وصف می گفتیم چه تفاوتی دارد؟ آیا وصفی که در آنجا تعریف می کردیم شامل این هم نمی شود؟ اگر می شود چرا غایت را جداگانه مطرح کردیم؟ برخی از عبارت هایی داشتیم که گفتیم همه اینها یک سنخ می شود و گفتیم که این بحثها در مفهوم وصف، تکمیل می شود، چون اینها در مفهوم وصف به این رسیدند که تقیید، مفهوم می سازد. لذا از این جهت شاکله بحث در مفهوم وصف بسته شده است به خاطر همان مطلق تقیید بودنش. اما از این طرف هم که اینها را جداگانه مطرح کرده اند باید دلیلی داشته باشند.

یعنی میخواهیم بگوییم که اگر همه اینها تقیید است و شما میخواستید به «مطلق التقیید» در مفهوم وصف رسیدگی کنید اینها نباید جدا شود. از آن طرف هم نوع تقییدها متفاوت است پس چرا به همه اینها گفتید مفهوم وصف؟ یعنی حد اقل تعریف وصفتان را عوض کنید که شامل اینها نشود. و اگر طوری تعریف می کنید که شامل می شود، پس چرا جدا می کنید؟

به عبارت اخری:می خواهیم بگوییم که مفهوم مخالف با مفهوم وصف چه تفاوتی دارد؟ یعنی چرا بین مفهوم مخالف و مفهوم وصف جدا کردید و مفهوم وصف شد یکی از مصادیق مفهوم مخالف؟ در حالی که خودتان در مفهوم وصف یا جاهای مختلف با همان تقیید سوم، کار می کنید.

البته با توجه به همین تعریفی که ارائه دادند. که ما گفتیم خیلی وقت ها اینها وصف می گویند اما وصف صرفی یا نحوی قصد می کنند.

أمّا الجهة الأولی ففیها أقول:

أ.خروجها مطلقاً، و هو خیرة المحقّق الخراسانی و السید الإمام الخمینی قدّس الله سرّهما.

ب. دخولها مطلقاً.

ج. التفصیل بین ما إذا کان ما قبل الغایة و ما بعدها متحدین فی الجنس، فتدخل کما فی قوله سبحانه: (وَاغسِلُوا وُجُوهکُمْ وَ أیدیَکُمْ إِلَی المَرافِقِ) (المائدة/۶) فیجب غسل المرفق، و بین ما لم یکن کذلک فلا یدخل کما فی قوله تعالی: (ثُمّ أتِمّوا الصّیامَ إِلَی اللّیْلِ) (البقرة/۱۸۷) فإنّ اللیل (الغایة) یغایر المغیّی.

البته ممکن است در مصداق «لیل» اختلاف شود کما اینکه این اختلاف هم هست که یک احتمال این است که استتار قرص باشد و یک احتمال هم هست که زوال حمره مشرقیه باشد لذا در تعیین مصداق لیل گیر دارند. که ملاک هم تشخیص عرف است. البته عرف آن زمان.

اما همین که مبنای ما مشخص شد و مثلا گفتیم که استتار قرص ملاک شب است دیگر این غایت داخل در مغیّی نیست؛ چون شب داخل در روز نیست.

فانّ جنس النهار عرفاً هو النور، و جنس الآخر هو الظلمة فهما مختلفان جنساً، و اشتراکهما فی الزمان صحیح لکنّه أمر عقلیّ.

البته این تحلیل دقیق فلسفی از زمان نیست و فقط این را عوام از فلاسفه گفته اند و تعبیر دقیق زمان این است که: زمان امتداد حرکت است، که در همان لحظه حرکت، زمانش سیر می کند و زمان ظرف جدایی نیست که همه زمانها در آن باشند.

د. عدم الدلالة علی شیء و إنّما یُتبع فی الحکم، القرائنُ الدالّة علی واحد منهما.

س) بین تفصیل سه و چهار چه تفاوتی است؟ یعنی یکی از قرائنی که در تفصیل چهار گفته شده این است که ببینیم اینها هم جنس هستند یا نه؟ قول سوم میخواهد بگوید که ما یک قرینه عامه داریم اما قول چهارم میخواهد بگوید که ما قرینه‌ی عامه ای نداریم.

و قبل بیان المختار نشیر إلی أمرین:

الأوّل :

مورد اول این است که ما اگر بخواهیم دخول غایت در مغیّی را بحث کنیم باید یک قدر مشترکی داشته باشیم، یعنی یک قدر مشترکی باید به عنوان «مغیّی» داشته باشیم و بعد بگوییم که این غایت داخل در مغیی هست یا نیست؟ که اگر ما تصویر کردیم که خود این مغیّی، اجمال دارد، آنوقت دیگر این بحث که غایت داخل در مغیی هست یا نه، ثمره ای ندارد. چون خود مغیی،مجمل است چه اینکه برسد به غایت آن.

(اینکه چگونه می تواند مغیّی مجمل شود، را در آینده خواهیم داشت که چه چیزهایی باعث اجمال می شوند و انواع اجمال چیست).

انّ البحث فی دخول الغایة فی حکم المغیّی إنّما یتصوّر فیما إذا کان هناک قدر مشترک أمکن تصویره تارة داخلاً فی حکمه و أخری داخلاً فی حکم ما بعد الغایة، کالمرفق فانّه یصلح أن یکون محکوماً بحکم المغیّی (الأیدی) و محکوماً بحکم ما بعد الغایة (العضد) و أمّا إذا لم یکن کذلک فلا ، کما إذا قال: اضربه إلی خمس ضربات، فالضربة فالضربة السادسة هی بعد الغایة و لیس هنا حدّ مشترک صالح لأن یکون محکوماً بحکم المغیّی أو محکوماً بحکم ما بعد الغایة، و بذلک یظهر أنّه لو کانت الغایة، غایة للحکم لا یتصوّر فیه ذلک النزاع، کما إذا قال: «کلّ شیء حلال حتی تعلم أنّه حرام» فانّه لا یمکن أن یکون العلم بالحرام داخلاً فی حکم المغیّی، إذ لیس بعد العلم بالحظر رخصة.

علت اینکه این مثال را در اینجا زدند، میخواهد اشاره کند به بحثهایی که در اصول عملیه با آن درگیر خواهیم شد. هم در استصحاب،(که خیلی ها به این استناد کرده اند که حتی تعلم یعنی اینکه یقین کنی)و هم در اصل حلیت و اصل طهارت(که آقای سبحانی می گویند خود اینها هم اصل عملی هستند اما چون دوران در فقه ندارند، و فقط برای یک باب خاص هستند لذا در اصول از آنها بحث نمی کنیم. و الا اینها هم اصل عملی هستند و دلیل لفظی نیستند.

و ذیل آیاتی که در آنجا مطرح می شود کلی بحث شده است که غایت داخل در مغیی هست یا نیست و با مفهوم غایت خواسته اند کار کنند. و آقای سبحانی میخواهند بگویند اصلا بحث مفهوم غایت در این آیات و روایات طرح نمی شود. و اینها از مفهوم غایت بیرون است لذا خیلی از استدلالهای آقایان در آنجا خراب می شود.

س) و آیا مگر این طور نیست که ایشان با قرینه خاصه در اینجا کار می کنند؟ چرا ایشان در مورد این مثالهایی که می زنند نگفته اند که این همان مورد چهارم است یا حتی با قول سوم؟ چون در اینجا هم میخواهیم بگوییم که این علم غیر از مغیی که جهل باشد است، لذا اینها هم جنس نیستند.

آیا بحث سر مفهوم غایت است؟ یا سر امر اول که غایت داخل در مغیی هست یا نه؟ که می گوییم بحث در امر اول است و ایشان می گویند غایت داخل در مغیی نمی تواند باشد که ما سؤآل می کنیم چرا نمی تواند باشد؟ که می گوییم یا باید تمسک کنیم به قول سوم یعنی قرینه عامه یا اینکه به قول چهارم تمسک کنیم. و حال سؤآل این است که چرا نیامدند با همان ادبیات بیان کنند و بگویند مثلا اینها چون هم جنس نیستند لذ غایت داخل در مغیی نیست.، یا اینکه بگوید چون در اینجا قرینه خاصه داریم از محل بحث خارج است. چرا بحث «قدر مشترک»پیش آمد آیا خواستند نکته خاصی را بیان کنند یا نه؟

جلسه ۲۲ / ۱ / ۹۰

بحثمان در مفهوم غایت بود که گفتیم قبل از اینکه به بخواهیم مفهوم غایت را رسیدگی کنیم باید به این بحث رسیدگی کنیم که غایت داخل در منطوق هست یا نیست.

که در این مورد اقوالی مطرح شد که آقای سبحانی گفتند برای اینکه نظر مختار را بیان کنیم دو مقدمه مطرح می کنیم:

مقدمه اول:

باید بین غایت و مغیّی یک جامع و قدر مشترکی باشد، به نحوی باشد که داخل شدن غایت در حکم منطوق درست باشد. که آنوقت ما بحث کنیم که آیا درست هست یا نه؟ و اگر غایت ما طوری بود که نمی توانست داخل در منطوق ما باشد، قطعاً از محل بحث خارج است.

مقدمه دوم:

این یک مقدمه ادبی است اما چون اصولیین به این بحث رسیدگی کرده اند لذا ایشان هم تذکری ارائه می دهد. در مورد ادات غایت برخی از آنها قرینه خاصه برایشان داریم که یک سری از آنها غایت داخل در مغیّی هست و یک سری هم غایت داخل در مغیّی نیست. از جمله آن موارد بحث «حتی» است. که یک حتی جاره داریم و یک حتی هم عاطفه است که میخواهند بگویند هر دو این «حتی» دال بر غایت است، اما آن چیزی که محل بحث ما است «حتی جاره» است چون در حتی عاطفه آن قرینه خاصه وجود دارد و باعث می شود که ما بگوییم حتی عاطفه قطعاً غایت داخل در مغیی هست. و شک فقط در حتی جاره است که ببینیم که غایت داخل در مغیی هست یا نه؟ که باید ببینیم نظر اصولی در اینجا چیست. و می گوییم در مورد حتی عاطفه همان استعمالات عرفی آن نشان م یدهد که غایت داخل در مغیّی هست و معنای عطف هم همین است که ما مابعد عاطف را در حکم معطوف علیه می دانیم. و در «حتی عاطفه» آن نقطه شدت و ضعف هم هست که مثلا در «جاءالحاج حتی المشاۀ»دلالت بر اضعف موارد می کند و در «مات الناس حتی الأنبیاء» دلالت بر اقوای موارد می کند لذا علاوه بر اینکه نشان می دهدکه غایت داخل در مغیّی هست به خاطر عطف، این اقوی بودن و اضعف بودن هم تصریح می کند که غایت داخل در مغیی هست. یعنی می گوید که علاوه بر اینکه داخل در مغیّی هست اشد یا اضعف موارد هم هست.

اما در «حتی جاره» این بحث هست که مثلا «رأس» هم در «اکلت السمکۀ» خورده اند یا نه؟

بعد از اینکه این دو مقدمه را بررسی می کنند می گویند که ما ظهور عرفی نداریم که غایت داخل در مغیّی باشد. و اتفاقاً خیلی از استعمالات نشان می دهند که غایت داخل در مغیّی نیست مانند«سلام هی حتی مطلع الفجر»که غایت داخل در مغیّی نیست. مگر موارد خاصی که قرائن خاصه داشته باشد.

یعنی اگر ما باشیم و بدون لحاظ استعمال، این اعتباری، واقعاً ظهور ندارد. نه اینکه غایت داخل در مغیّی باشد و نه اینکه غایت داخل در مغیّی نباشد.

وقتی استعمالات را نگاه می کنیم، می بینیم که استعمالات عرفی برعکس است یعنی در غالب موارد غایت داخل در مغیّی نیست. حال این استعمالات یا به خاطر کثرت استعمال است یا به خاطر انصراف.

جهت دومی که سر خود مفهوم بحث می کنند، می گویند ظهور عرفی در این است که غایت مفهوم دارد یعنی همین که متکلم حکم سابق را غایت می زند به یک موردی، نشان می دهد که در ماوراء این مورود این حکم نباشد. یعنی غایت را مفهوم دار می بینند.

بعد می فرمایند اگر ظهور تبادری ما را نپذیرفتید حتماً باید قول چهارم در مسأله یعنی «اجمال»را بپذیرید یعنی نمی خواهند اصلا آن طرف قضیه را بپذیرند یعنی بگویند که مفهوم ندارد.

اما ملاک مفهوم غایت هم با توجه به همان ملاکی که در بحث مفهوم وصف و شرط دادیم روشن است که اگر غایت، فقط غایت موضوع باشد نمی توانیم مفهوم بگیریم و اگر هم غایت شخص حکم باشد باز نمی توانیم مفهوم بگیریم. اما اگر غایت، غایت سنخ حکم باشد (که با همان ظهور عرفی میخواهیم این را بگوییم یعنی ظهور عرف این باشد که بگوید غایت، غایت سنخ حکم است) میخواهند بگویند مفهوم دارد.

ملاک اینکه این قید، قید سنخ حکم است یا شخص حکم است یا موضوع است را در فقه که کار می کنند استناد اصولی خود را فقط «ظهور» می دانند. یعنی می گویند تبادر فقیه از این روایت این طور است. که دعواها از اینجا شروع می شود.

(در اصول بحثهای اصلی صغریات ظهور هنوز کار نشده است.)

الثانی:

إذا كانت أداة الغاية هی لفظ «حتی» فالنزاع فی دخول الغاية فی حكم المغيّی و عدمه إنّما يتصوّر إذا كانت خافضة كما فی قوله: «أكلت السمكة حتی رأسِها، و مثل قوله سبحانه: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی يَتَبيّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَد) (البقرة/۱۸۷)

و أمّا العاطفة فهی خارجة عن البحث، لأنّ الغاية فيها داخلة تحت حكم المغيّی قطعاً، كما إذا قال: مات الناسُ حتی الأنبياء، فإنّ معناه أنّ الأنبياء ماتوا أيضاً، و الغرض من ذكر الغاية هو بيان أنّه إذا كان الفرد الفائق علی سائر أفراد المغيّی، محكوماً بالموت فكيف حال الآخرين، و نظيره القول المعروف: مات كلّ أب حتی آدم.

إذاعرفت ذلک فالحقّ هو القول الأوّل، أی عدم دخول الغاية فی حكم المغيّی أخذاً بالتبادر فی مثل المقام، قال سبحانه: (تَنَزّلُ المَلائِكَةُ وَ الرّوحُ فِيها بِإِذْنِ رَبّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْر* سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْر) (القدر/۴ و۵) فإنّ المتبادر منه أنّ النزول أو السلام إلی مطلع الفجر لا فيه نفسه ولا بعده، و كقول القائل: قرأت القرآن إلی سورة الإسراء، فإنّ المتبادر خروج الإسراء عن إخباره بالقراءة، فإن تمّ ما ذكرنا من التبادر فهو، و إلاّ فالقول الرابع هو الأقوی من أنّه له ظهور لنفس التقييد بالغاية فی دخولها فی المغيّی و لا فی عدمه.

پس تبادر اولیه این است که غایت داخل در مغیّی نیست اما اگر کسی تبادر را ردّ کند نمی تواند اثبات کند که غایت داخل در مغیّی هست.

الجهة الثانية: فی مفهوم الغاية

و الظاهر دلالة الجملة علی ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية و حتی عن الغاية أيضاً إذا قلنا بعدم دخولها فی حكم المغيّی، لإنّ المتفاهم العرفی فی أمثال المقام هو تحديد الواجب و تبيين ما هو الوظيفة فی مقام التوضّؤ، و يؤيد ما ذكرنا تبادر المفهوم فی أكثر الآيات الواردة فيها حتی الخافضة كقوله سبحانه: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتی يَتَبَيّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَد (البقرة/۱۸۷)

در این آیه روشن است که این فجر خودش داخل در «کلوا واشربوا» نیست.

و قال: (وَقاتِلُوهُم حَتّی لا تَكُونَ فِتْنَةٌ) (البقرة/۱۹۳)

یعنی وقتی فتنه از آنها سر نزد، دیگر مقاتله ملاکی ندارد.

نکته: «قاتلوهم» به معنای «اقتلو» نیست، که از آن خشونت در آید بلکه معنای عام دارد.

فانّ المتبادر منها هو حصر الحكم إلی حدّ الغاية و سريان خلافه إلی ما بعدها.

مفهوم حصر:

در بحث مفهوم حصر، ما یک حصر داریم و یک استثناء. که این ها به هم نزدیکند.

قطعاً استثناء، یکی از موارد حصر می باشد اما اینکه هر حصری استثنائی هست یا نه؟ این طور نیست. لذا برخی از اصولیین که بحث را برده اند روی استثناء، ناقص بحبث کرده اند و حصر،اعم از استثناءاست.

حصر یعنی اینکه ما بیاییم، حکمی که در قضیه هست را، منحصراً فقط در این مورد خاص بخواهیم تبیین کنیم که ظهور اولیه حصر این است که حصر مفهوم دارد یعنی وقتی در تعریف حکم می گویید ما حکم را مقیّد می کنیم در این مورد خاص یعنی اینکه در سایر موارد ما آن حکم را نداریم لذا کسی ممکن است بگوید حصر مفهوم دارد اما آقایان گفته اند که باید سر موارد مختلف حصر بحث کنیم چون متبادر عرفی از موارد مختلف آن متفاوت است.

مثلا حصر به استثناء به یک شکل است و حصر به «إنّما» به یک شکل است حصر به «بل» به یک شکل است لذا آقایان این موارد را جداگانه بررسی کرده اند. که وقتی اینها را جداگانه بررسی کرده اند برخی از اصولیین مانند مظفر در برخی قائل به مفهوم شده اند اما در برخی هم قائل نشده اند.

اولین بحث این است که ادوات حصر چیست؟ که شش مورد را مطرح می کنند که این شش مورد را همه می پذیرند و موارد دیگری هم ممکن است باشد که در آن اختلاف شده است.

آن موارد عبارتند از:

«الای استثنائیه، إنّما، بل اضرابیه، فاصله شدن ضمیر فصل بین مبتدا و خبر، مبتدا با «أل» بیاید، تقدیم ماحقّقه التأخیر»

درمورد الّای استثنائیه بحث است که آیا همه جا مفید حصر است یا اینکه اگر بعد از نفی واقع شود مفید حصر است؟که اقوالی در اینجا هست که ایشان می فرمایند مطلقا مفید حصر است که استناد ایشان هم ظهور إلّا است. و ما وقتی می گوییم «قام الناس الا زید»به این معناست که زید تنها کسی بود که قیام نکرد. که در اینجا عدم قیام را حصر در زید کرده است. که این در سالبه آن روشن تر است که وقتی می گوییم«ما قام الناس الا زید»، یعنی فقط زید قیام کرد. که قیام کردن را حصر در زید کرده است.

آقایان مفروض گرفته اند که حصر در اینجا مفهوم دارد لذا بحث کرده اند که «الا»حصر را می فهماند یا نه.

که خیلی از اصولیین در این اشکال کرده اند که بخواهیم بگوییم همه حصرها مفهوم دارد.

دومین مورد «انّما» است.

در مورد «انما» هم گفته اند که مفید حصر است و دلیل بر حصر هم تبادر از موارد مختلف است که وقتی موارد متعدد آنرا نگاه می کنیم مفید حصر را می بینیم، و علاوه بر این اگر ما تصریح لغویین را حجت بدانیم، آنها تصریح کرده اند که انما مفید حصر است. و اگر قول آنان را حجت ندانیم می توانیم به عنوان مؤید استفاده کنیم.

إلاّ الاستثنائیه

هل الاستثناء مطلقاً أو بعد النفی یدلّ علی الحصر أی حصر الخروج فی المستثنی و عدم خروج فرد آخر عن المستثنی منه؟ فیه خلاف. الظاهر هو الدلالة علیه، و یکفی فی ذلک التبادر القطعی بحیث لو دلّ دلیل آخر علی خروج فرد غیره لعدّ مخالفاً لظاهر الدلیل، فلو قال: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس: الطهور و القبلة والوقت و الرکوع و السجود». ثمّ قال فی دلیل آخر بوجوب الإعادة فی غیر هذه الخمسة لعدّ مخالفاً للمفهوم المستفاد من القضیة الأُولی و لابدّ من علاج التعارض بوجه.

نکته: وقتی می گویند«تبادر قطعی»، می توان تشکیک در تبادر و ظهور را فهمید.

نکته: قبلا هم گفتیم که بحث مفهوم، سر هیئت جملات است و حال باید ببینیم که چه شد که در مفهوم حصر رفتند سر «ادوات»؟ و در مفهوم غایت رفتند سر «حتی»؟ یا در مفهوم وصف که بحث رفته بود سر «وصف»؟ یا در مفهوم لقب و عدد هم این بحث هست؟ که ما قرار بود سر جملات بحث کنیم، چرا رفتیم سر مفردات و ادوات؟ یعنی از عبارات آقایان این بر می آید که حصر را مساوی با مفهوم گرفته اند و مفهوم داشتن حصر را مفروض گرفته اند لذا در این بحث می کنند که کجا حصر داریم، یعنی صغروی بحث می کنند. در حالی که اصل بحث کبری بود و باید آنرا بررسی کنیم.

کلمة «إنّما»

استدلّ علی إفادتها للحصر بوجهین:

۱- التبادر من موارد استعمالها.

۲- تصریح اللغویین کالأزهری و غیره علی أنّها تفید الحصر.

و التتبع فی الآیات الکریمة یرشدنا إلی کونها مفیدة للحصر، أی حصر الحکم فی الموضوع، و أحیاناً حصر الموضوع فی الحکم أمّا الأوّل فکقوله سبحانه:

۱. (إِنّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الّذينَ آمَنُوا الّذينَ يُقيمُونَ الصّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ) (المائدة/۵۵).

در اینجا حصر حکم در موضوع است. یعنی ولایت فقط راجع به این افراد است.

۲. (إِنّما حَرّمَ عَلَيْكُمُ المَيْتةَ وَ الدّمَ وَ لَحْمَ الخِنْزير) (البقرة/۱۷۳).

یعنی حرمت را اختصاص به این موارد داده اند.

۳. (لا يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الّذينَ لَم يُقاتِلُوكُمْ فِى الدّينِ وَ لَمْ يخْرجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ ... * إِنّما يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الّـذِينَ قـاتَلُوكُمْ فِـى الـدّينِ وَ أخرجُوكُمْ) (الممتحنة/۹-۸).

حصر می زند «ینهاکم الله»را نسبت به موضوعاتی که «قاتلوکم فی الدین یا اخراج از دیار».

أمّا الثانی فکقوله تعالی: (إِنّما أَنْتَ مُنْذِرٌ) (الرعد/۷) فهو صلی الله علیه و آله وسلّم بالنسبة إلی قومه منذر، (لَيْسَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِر).

إلی غیر ذلک من الآیات المسوقة بالحصر.

نکته: این محل بحث است که آیا ما می توانیم از حصر موضوع در حکم را واقعاً می توانیم مفهوم بگیریم یا نه؟ با توجه به اینکه خیلی از این حصرها، حصر اضافی است و ممکن است که نتوانیم مفهوم گیری کنیم.

جلسه ۲۴ / ۱/ ۹۰

بحثمان به مفهوم حصر رسید که آقایان این را پذیرفته اند که حصر مفهوم دارد و بحث را برده اند سر اینکه کدامیک از این ادوات مفید حصر هست؟ که در آنجا عرض کردیم که این بحث که «کدامیک از ادوات مفید حصر هستند» یک بحث لغوی است اما باید ببینیم که آیا می توان ملاک مسأله اصولی را در اینجا هم تطبیق داد یا نه؟ که در المدخل گفتیم که مثلا ما از آن حیثی که لغوی از آن بحث کرده است با آن کاری نداریم و ما حیث اصولی آنرا بحث می کنیم که ممکن است لغوی هم از همین حیث بحث کرده باشد و ممکن هم هست که بحث نکرده باشد. لذا ممکن است عده ای بخواهند با این حد وسط این بحث را اصولی کنند.

منتها گیر اصلی این بود که بحث ما در مفاهیم سر ادوات نبود. یعنی ما دو بحث داریم یکی اینکه این بحث اصولی هست یا نه؟ و دیگر اینکه آیا جایگاه این بحث در مفاهیم است؟ چون ما در مفهوم قرار بود سر هیئت جمله بحث کنیم نه ادوات. که خود آقایان هم به این تصریح کرده اند لذا باید تأمل کنیم که وقتی بحث «انما» و «الا» را که مطرح می کنیم آیا اینها از این حیث که «ادوات»هستند مفید حصر و مفید مفهوم هستند یا اینکه از این حیث که در جمله می آیند و در هیئت جمله واقع می شوند مفید مفهوم می باشند؟ که ظاهر این عبارات این است که با حیث «اداتی»کار می کنند و می گویند مثلا «الا» هر جا بیاید مفید حصر است.

که در «حتی» هم این را کار کردیم، اما نکته ای که در حتی یا الا یا انما هست این است که ممکن است بگوییم چون این ادوات مشترک بین چند معنا هستند لذا اصولی باید این ملاک را تنبیه دهد که اگر «الا»مفید حصر باشد مفید مفهوم است و اگر مثلا «الا»مفید وصفیه شد، در اینجاها مفید حصر را نداریم.

پس بیان این نکته خوب است که مثلا بگویند که «حتی» هم برای انتهای غایت می آید و هم برای «عطف» که اگر برای عطف بیاید از محل بحث ما خارج است.

پس اگر گفتیم که بحث ما در مفاهیم، از هیئت جمله بحث می کنیم نباید این بحثها را در آنجا مطرح کنیم اما می توانیم بگوییم که بحث ما در مفاهیم فقط روی هیئت نرفته است.

که در وصف، قید مفهوم می رساند، و در غایت هم ادوات مفهوم می رساند و در عدد و لقب هم همین طور است. پس می توانیم ملاک مفهوم را تعمیم دهیم که هم در هیئات بحث مفهوم مطرح می شود و هم در ادوات.

ملاک مفهوم چه بود؟و مفهوم یعنی چه؟ مشکل چه بود که می گفتیم مفهوم و چرا تشکیک در ظهورات را مطرح می کردیم؟

چون گفتیم اینها منطوق نیستند، لذا بگوییم هر چیزی که منطوق نیست، یعنی مدلول تک تک الفاظ نیست، اما بالأخره از این الفاظ استفاده می شود که به این بگوییم مفهوم. که ممکن است این از یک «ادات»خاصی استفاده شود یا ممکن است که از کلی هیئت جمله این را استفاده کنیم.

اگر آنجا ملاک را تعمیم دهیم این ها حل می شود.

اما نکته دیگر اینکه آیا حصر مفید مفهوم است یا نه؟ یعنی اگر کسی بگوید همین که حصر داشتن اثبات شود پس مفهوم هم دارد، ممکن است کسی این قسمت را اشکال کند که چه کسی گفته است که حصر الزاماً مفید مفهوم است؟ حصر یعنی اینکه یک چیزی را در یک چیزی محصور کنیم. مثلا بگویم مبتدا در خبر محصور است با همان ویژگی هایی که در بلاغت خوانده ایم.

اما آیا این حصر ها همیشه مفید مفهوم هستند یا نه؟ ما در مفهوم دنبال«انتفاءعند انتفاء»بودیم، که اینجا سؤآل می شود «انتفاء چه چیزی عند انتفاءچی»؟ که گفتیم اگر حکمی در انتفاء موضوعش منتفی شود(ان هم سنخ حکم)، از این می توان مفهوم گیری کرد، یعنی بگوییم اگر سنخ حکم محصور در یک موضوع خاص باشد می توانیم بگوییم حال که موضوع نیست پس سنخ حکم هم نیست، اما حال اگر موضوع را در این حکم محصور کردیم، در اینجا دیگر نمی توان مفهوم گیری کرد. و ما فقط می توانیم بگوییم که اگر آن موضوع نباشد، می توان گفت که حکمِ مربوط به آن موضوع نیست. اما سنخ حکم که کلا منتفی نمی شود. چون قرار بود موضوع در حکم محصور شود. و اگر ما بتوانیم حکم را در این موضوع محصور کنیم آنوقت می توان مفهوم گیری کرد. لذا اگر در حصر ما جایز دانستیم که همه چیز را م یتوان حصر کرد، مثلا یک بار مفعول مطلق را حصر می زنیم، یکبار فاعل را حصر می زنیم، یکبار مبتدا، خبر و .. را حصر می زنیم.

اما چیزی که در اصول فایده دارد و مفهوم دارد حصر حکم بر موضوع است که می توان مفهوم گیری کرد. لذا این مقدار را اصولیین باید طرح می کردند که هر حصری مفید مفهوم نیست ولو اینکه حصر حقیقی باشد. حال حصر اضافی که جای خودش که اصلا نمی توان مفهوم گیری کرد و حصر موضوع در حکم هم که نمی توان مفهوم گیری کرد.

نکته: اختصاص بحث حکم و موضوع زمانی است که ما اصول را اصول فقه بالمعنی الأخص بدانیم. اما زمانی که ما بگوییم کاری با حکم و موضوع نداریم و ملاک را عام بدانیم، در این زمان ممکن است برخی از این موارد نجات پیدا کند مثلا در جایی که موضوع در حکم حصر شود ممکن است بتوان از آن مفهوم گیری کرد، یا در جایی که بحث در مورد حکم نباشد بلکه بحث در مورد حقائق باشد. یعنی یک تعمیمی داده می شود و فقط بحث اختصاص به حکم تکلیفی خاص در فقه پیدا نمی کند. لذا مثال هایی که زده اند مانند «إنّما ولیّکم الله و رسوله و الذین آمنوا» هم می توان با فقه اخص معنا کرد که بگوییم وجوب پذیرش ولابت باشد و ممکن هم هست که بگوییم کاری با وجوب پذیرش ولایت نداریم، که حکم تکلیفی درست شود بلکه یک گزاره حقیقی است که انسان شناسی می شود که «ولیکم الله»اینها هستند. و کاری با وجوب پذیرش آن نداریم.

نکته: حصر، منطوق است یعنی حصر فقط طرف اثبات را درست می کند اما طرف سلب را درست نمی کند. و آن مفهوم است که طرف سلب را نفی می کند.

پس این بحث باید اینجا مطرح می شد که آیا مفهوم حصر مساوی با مفهوم هست یا منطوق است؟ اگر مفهوم است در ادوات می توانیم فرق بگذاریم؟ یعنی ابتدا بحث حصر و مفهوم را رسیدگی کنیم که آیا حصر خود مفهوم است یا ملازم با مفهوم است؟ آیا هر حصری ملازم با مفهوم است؟ که قبلا می گفتیم اگر سنخ حکم، حصر در این موضوع شود می توان مفهوم گیری کرد.

این یک بحث بود.

حال اگر می خواهیم از ادوات بحث کنیم، با این حیث از ادوات بحث کنیم که این ادات خاص مثلا آیا ضمیر فصل که بین مبتدا و خبر واقع می شود آیا این واقعاً می تواند آن سنخ حکم را در موضوع حکم کند؟ یعنی از ادوات از این حیث بحث کنند.

پس لازم است ابتدا بررسی کنیم که هر حصری مفهوم دارد یا نه؟ و بعد اگر گفتیم که برخی از حصرها مفهوم دارند یا برخی از آنها مفهوم دارند، در ادوات یک حیثش این می شد که آیا این ادوات مفید حصر هست یا نه؟ و اگر هست کدام نوع حصر؟ حصری که مفهوم دارد یا حصری که مفهوم ندارد؟لذا از ادوات اگر با این دید بحث می شد بهتر بود.

پس یا باید ابتدا بگوییم بحثمان در مفاهیم از «هیئت جمله است» لذا ادوات را نیاوریم، یا اینکه ادوات را بیاوریم اما ابتدای مفاهیم بگوییم بحثمان فقط از هیئت نیست، یا اینکه اینها را با هم جمع کنیم یعنی بگوییم بحث ما از ادوات هم همان بحث از هیئت جمله است. یعنی ممکن است برخی از این ادوات حصر مفهوم دار را برساند و برخی حصر غیر مفهوم دار را برسانند.

مثلا برخی «الا» در کلام موجب با «الا» در کلام منفی، فرق گذاشته اند. در حالی که هر دو هم استثناء است و هم حصر است، اما می گویند از یکی از اینها مفهوم گرفتن عرفی است اما از دیگری نیست.

از ادوات به «بل» رسیدیم.

در مورد بل، هم این نکته هست که مشترک بین چند معناست، و می خواهند بگویند که فقط یکی از اینها مفهوم را می رسانند که مهمترین نوع بل هم بل اضراب است که خود بل اضراب هم سه قسم است:

۱- در جایی است که کلامی از ما صادر می شود اما آن کلام غلط است (یا سهواً یا عمداً) حال که میخواهیم آن کلام را تصحیح کنیم. یعنی هر چند که عدول از ما قبل است اما حصری را نمی رساند. و فقط می خواهد بگوید کلام قبلی من اشتباه بود.
۲- مفید تأکید است:در جایی است که قبل از بل یک مقدمه چینی خاصی است که از فضای این مقدمه با ما بعد «ال» این مفید تأکید می شود. و مثال مشهوری که مطرح می کنند این است که در آیه شریفه می فرماید«قد افلح من تزکی و ذکر اسم ربه فصلی، بل تؤثرون الحیاةالدنیا» که آنچه را که قبل از «بل» مطرح کرده اند مقدمه ای است برای بعد از «بل». و علت تأکید این جا در واقع تضادی است که بین قبل و بعد از بل وجود دارد و در واقع تأکید را همین تضاد می رساند نه بل.
۳- اگر گفتیم که بل، ما قبل خودش را ابطال می کند واثبات ما بعد می کند، در این مورد می توانیم حصر را اثبات کنید. یعنی حکمی که بعداً اثبات شده است حصر در آن موضوع می شود و حکم ما قبل که از آن عدول کرده ایم می شود یکی از مصادیق مفهوم مخالف. و مثالی که ایشان می زنند از آیات است که ایشان عمد دارند که در بحثهای نحوی با آیات و روایات کار کنند چون میخواهند آن ظهور عرفی ای که پیدا می شود از آیات و روایات باشد. و یکی از دلیل ها هم شاید توجه به فقه بالمعنی الأعم است که خیلی ازاین آیات و روایاتی که مطرح می کنند در فضای فقه اخص نیست. مثل همین آیه که می فرماید« وَقالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ». آنها نسبت می دادند که خداوند ملائکه را فرزند خودش قرار داده است، که در این آیه «بل» سلب می کند و می فرماید «بلکه آنها عباد مکرمون هستند». یعنی فقط «عباد مکرمون» هستند. و هر حکم دیگری سلب می شود که یکی از اینها همان «ولد» است. که در اینجا یک بحث انسان شناسانه است که «مکرمون» مدح است یا نیست، چون در مورد انسانها که بگویند «مکرمون»، مدح است، و برخی می گویند بزرگترین مدح هم هست، لذا قرآن وقتی می خواهد پیامبر را از عظمت یاد کند با «عبد» یاد می کند.
و در مثالی دیگر می فرماید:« أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كارِهُونَ»

فاصله شدن ضمیر فصل:

ادبا گفته اند که این مفید حصر است. که این بیشتر ادبی است و جاداشت که به این بپردازند که آیا هر حصری مفید مفهوم هست یا نه؟

اگر بر سر مسند الیه، «ال» جنس و استغراق بر سرآن بیاید مفید حصر است.

مثل: الحمد لله، که حضرت امام می فرمایند: اگر ال استغراق بگیریم، همه حمد ها مختص به خداوند می شود و حمد حقیقی برای خداوند است و بقیه حمد ها مجازی خواهد بود.

اگر «ال» جنس بگیریم، در این باره ایشان می فرمودند که اگر ال جنس باشد، سنخ حمدها مخصوص خداوند است و این حمدهایی که ما می کنیم اصلا حمد نیست. که می شود این را به اولی هم بر گرداند.

مورد ششمی که مطرح می کنند«تقدیم ما حقق التأخیر» است. که اگر بتوانیم نقش های نحوی را عرفی کنیم، آقایان می فرمایند: اگر کلامی جایگاهی ما بعد باشد اما ما آنرا مقدم کنیم، تقدیم آن مفید حصر می شود که مثال آن«ایاک نعبد و ایاک نستعین» است.

این سه مورد آخر یعنی« توسیط ضمیر الفصل بین المبتدأ و الخبر، تعریف المسند إلیه باللاّم و تقدیم ما حقّه التأخیر» هیئت هستند.

یعنی در این سه مورد هیئت حصر درست می شود که از این جا این کد درست می شود که شاید اصل بحث ما سر هیئت است و اگر از ادوات هم بحث می کنیم طرداً للباب است. و اصل بحث سر هیئات است.

الثالث: بل الإضرابیة

إنّ الإضراب علی وجوه:

أ. ما کان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أُوتی به غفلة أو سبقه به لسانه، فیضرب بها عنه إلی ما قصد بیانه کما إذا قال: جاءنی زید بل عمرو، إذا التفت إلی أنّ ما أتی به أوّلاً صدر عنه غفلةً فلا تدلّ علی الحصر.

ب. ما کان لأجل التأکید ذکر المضرب عنه کالتوطئة والتمهید لذکر المضرب إلیه فلا تدلّ علی الحصر، فکأنّه أتی بالمضرب إلیه ابتداءً کقوله سبحانه: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکّی * وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّی * بَلْ تُؤْثِرُونَ الحَیاةَ الدّنیا) (الأعلی/ ۱۴-۱۶) .

ج. ما کان فی مقام الردع و إبطال ما جاء أوّلاً، فتدلّ علی الحصر، قال سبحانه: (وَقالُوا اتّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً بَلْ عِبادٌ مُکْرَمُونَ) (الأنبیاء/۲۶) و المعنی بل هم عباد فقط.

ونحوه قوله سبحانه: (أَمْ یَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالحَقِّ وَ أَکْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ کارِهُونَ) (المؤمنون/۷۰).

و الآیة تدلّ علی حصر ما جاء به فی الحقّ.

الرابع: توسیط ضمیر الفصل بین المبتدأ و الخبر

مثل قولک: «زید هو القائم»، و قول الصادق علیه السلام«الکافور هو الحنوط».

الخامس: تعریف المسند إلیه باللاّم

إذا دخلت اللام علی المسند إلیه و کانت لام الجنس أو لام الاستغراق دون العهد، فهو یفیدا الحصر، کقوله سبحانه: (الحمدالله) و کقولک: الکاتب زید، و مثله الفتی علیّ.

السادس: تقدیم ما حقّه التأخیر

هناک هیئات غیر الأدوات تدلّ علی الحصر، مثل تقدیم المفعول علی الفعل، نحو قوله: (إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِین) (الحمد/۵).

نکته: ایشان با این عبارت آخر می خواهند مورد آخر را فقط «هیئت» ببینند اما ما گفتیم شاید بتوان همه را هیئت کرد.

جلسه ۳۰ / ۱ / ۹۰

نکته ای که در فقه اعم باید توجه کرد این است که آیا ملاک مفهوم گیری در فقه اعم هم مانند فقه اخص است؟ در فقه اخص گفتیم که سنخ حکم ملاک دارد و گفتیم که اگر سنخ حکم مترتب باشد و ترتب آن هم انحصاری باشد به قید، می توانیم مفهوم بگیریم.

مثلا اگر سنخ حکم مبتنی بر موضوع باشد شما می توانید با نبودن این موضوع، سنخ حکم را هم سلب کنید.

این در فضای فقه اخص و اعتباریات است که ملاک در اینجا «لغویت و عدم لغویت» است که به عبارت دقیق تر گفتیم کـه آقـای سـبحانی در نهی هم آورده اند و گفتیم ملاک، «تمام الموضوع»است و «تمام الموضوع» هم یعنی اینکه،این موضـوع در نظـر مـا دخیـل در مصـلحت است (جامع صحیح و اعم). و اگر این مصلحت و مفسده ما یک چیزی در آن مدخلیت داشـت، مـدخلیت داشـتن آن اگـر تمـام مصـلحت و مفسده بر این مترتب شود می شود «تمام الموضوع». و اگر جزء مصلحت و مفسده مترتب باشد می شود جزءالموضوع.

پس بحثمان در فقه اخص، اعتباریات است و ملاکش هم غایت و لغویت و عدم لغویت عقلائی و شرعی است.

اما اگر رفتیم در فضای فقه اعم، آیا باز بحثها همین طور خواهد بود؟

اگر کسی بگوید در فضای فقه اعم، هم ما از جملات مفهوم گیری می کنیم. در همین بحث است که آقای جوادی به علامه اشکال می کنـد که اینکه «جامعه»، حقیقی است یا اعتباری چرا به ظهور آیه تمسک کردید؟ این یک بحث فلسفی است و نمی توان به ظهـور آیـه تمسـک کرد. آیه که نمی گوید جامعه حقیقی است اما شما از لوازم آن می گویید که جامعه حقیقی است، و اشکالی هم ندارد کـه شـما از لـوازمش این را استفاده کنید، اما اینکه شما صرفاً به ظهور آیه استناد کنید، کسی که بحث را عقلاً برعکس حل کرده است ظهور همه را ردّ می کند، یعنی می گوید که چه اشکال دارد که جامعه اعتباری باشد و آیات هم درست باشد. یعنی با این دیدگاهی، آقای جوادی، علامـه را نقـد مـی کند که نمی توان با ظهور آیات در اینجا کار کرد.

که ما همان جا این اشکال را به آقای جوادی می کنیم که آیا این بحث فلسفی است که بتوان با عقل، آنرا حل کرد؟ و بر فرض اینکه عقلـی و فلسفی هم باشد، اگر برهانمان تام باشد به ظهور آیه، آیا می توان ظهور آیه را به همین راحتی کنار گذاشت؟

یعنی هنر علامه این بود که با همین ظهور آیات هم، بحثهای هستی شناسانه را حل می کند و جلو می برد که ایـن نیازمنـد اصـولی اسـت غیر از اصول موجود، یعنی اگر شما بخواهید آنجا بخواهید مفهوم گیری کنید ممکن است ملاکاتتان غیـر از ملاکهـایی باشـد کـه در اینجـا بحث می کنیم.

مثلا در اینجا می گویید سنخ حکم، و سنخ حکم هم احکام خمسه تکلیفیه بودو چون اعتباری بود ملاکش می رفت در فضای اعتباریات کـه همان لغویت و عدم لغویت عقلائی و شرعی بود.

اما در جایی که همه بحثها هستی شناسانه است.

یعنی ما میخواهیم بگوییم چون ملاکها متفاوت است لذا شما نمی توانید در فقه اعم با این اصول موجود کار کنید.

نکته:برخی قائل اند که آیات ناظر به هستی شناسی نیستند لذا در اینجا باید یک بحث مبنایی کنیم. مثلا تفکیکی هـا مـی گوینـد شـما بـا پیش فرضهای خودتان، ظهورات را عوض می کنید، اخباری ها می گویند که ما نمی فهمیم. یعنی اگر حتی آیـه نـاظر هـم باشـد بـاز نمـی فهمیم. و روشن فکران می گویند اصلا دین ناظر به این بحثها نیست و فقط محدوده دین را اعتباریات می دانند.

می گویند وحی فقط ناظر به اعتباریات است و غیر اعتباریات هم، فهم خود پیامبر است که برای زمان خودش نخبـه بـوده اسـت ولـی الآن پذیرفته نیست(نعوذ بالله من همزات الشیاطین).

نکته: آیا می توانیم در حقائق هم مفهوم گیری کنیم، چون در اعتباریات که میخواستیم مفهوم گیری کنیم بحث سنخ حکـم را مطـرح مـی کردیم اما در حقائق با توجه به حمل من صمیمه آیا بحث سنخ حکم است یا شخص حکم؟ آیا سنخ حکم در آنجـا معنـا دارد یـا اینکـه هـر معلولی، علت تامه خودش را می خواهد.

ما میخواهیم بگوییم در فضای فقه اخص می توانیم اینها را بگوییم که سنخ حکم درست کنیم و تمام الموضوع درست کنـیم، و ... حـال آیـا در فقه اعم می توانیم اینها را ملتزم شد با فضای علیّت؟

حال اگر فضای علیّت و دوئّیت را کنار گذاشتیم و رفتیم سراغ فضای وحدت، در اینجا بحث چگونه است؟ یعنی اگر رفتیم در فضای ملازمات عامه، بحث کلا عوض می شود.

نکته: ما نمی گوییم که اصول فقه اعم هم باید مثل همین باشد و یک علم درست کنیم، اما می گوییم باید در همین علم، اصول فقه اعم را هم ببینیم ولو اینکه بعداً به این نتیجه برسیم که باید آنرا علمی مستقل کنیم و ...

نکته: هر اندازه که ما در اصول عقب می رویم فضای فقه اعم را در بحثهای آنان بیشتر می بینیم چون آنها میخواستند با روایت کار کنند.

در اصول فقه اعم چیزهایی که خیلی مهم است یکی همین بحث الفاظ است و یکی دیگر تبادر اعم و ظهورات است.

جلسه ۳۱ / ۱ / ۹۰

س) اگر بگوییم که کلمات و ادوات حصر را می رساند نه هیئات، ثمره اش چیست؟

در اینجا نیاز به یک تحقیق داریم که باید ببینیم «مفهوم»، معنای حرفی است یا معنای اسمی؟ که بعد بگوییم که الفاظ که معنای اسمی دارند آیا م یتوانند مفهوم را برسانند یعنی باید یک مرزی بین منطوق و مفهوم کار شود و معلوم شود که معنای حرفی منطوقی، با معنای حرفی مفهومی فرق دارد یا نه؟ اصلا مفهوم معنای حرفی است یا اسمی یا هیچ کدام؟ آیا معنای حرفی و اسمی در مفهوم هست؟ چون ممکن است کسی بگوید که معنای حرفی و اسمی فقط برای منطوق است.

ثمره این نزاع:

آیا می توانیم از معنای حرفی مفهوم گیری کرد؟ از مفهوم اگر معنای حرفی باشد می توانیم مطلق و مقید بسازیم؟ یعنی آیا کسی می تواند با مفهوم، یک مطلقی را تقیید بزند؟ اگر معنای حرفی باشد لازمه اش این است که نشود، چون تقیید استقلال می خواهد یعنی ابتدا باید خود قید را در مقابل آن مطلق، مستقل باشد و بعد مقیّد آن باشد. و معنای حرفی اگر تصور مستقل نداشته باشد اطلاق و تقیید در آن درست نیست. و بعد ببینیم عام خاصش چگونه است؟

یعنی باب مفاهیم و عام و خاص و مطلق و مقید، اینها محل پیاده شدن بحثهای قبلی است، مثلا ما قبلا معنای حرفی را درست کردیم آیا در مطلق و مقید هم به معنای حرفی ملتزم هستیم؟

یعنی مفاهیم، عام و خاص، مطلق و مقید جمع بندی الفاظ هستند.

یکی از بحثهایی که گفتیم آیا از مفهوم می توان اطلاق گیری کرد مربوط به این بحث است که آیا مفهوم، معنای اسمی است یا حرفی؟ و علاوه بر این، بحث در ظهورات هم هست. که اگر این ظهور تعارض پیدا کند با یک ظهور اقوی آیا م یتواند مقابله کند؟ به ویژه با عبارات آقای سبحانی که تشکیک را این طور درست کردند که ابتدا منطوق است و در منطوق هم یا صریح یا غیر صریح و بعد از آنها مفاهیم قرار دارند. و در خود مفاهیم گفتیم که مفهوم شرط، از همه قوی تر است و مفهوم لقب، اگر مفهوم داشته باشد از همه ضعیف تر است.

چند سؤآل هم در مورد بحث دلالت التزامی باید کار می کردیم:

باید ببینیم، دلالت التزامی ای که آقای سبحانی در اصول می گویند همان دلالت التزامی در منطق است و در منطق هم دلالت التزامی ماست یا مشهور؟

ما دلالت التزامی را مجاز می گرفتیم و خیلی ها حقیقت می دانستند. لذا می گفتند اینجا هم در معنای خودش به کار می رود و در حقیقت به آن فرعیت بازگشت دارد. که آیا علاوه بر اینکه چای را می رساند، قند را هم می رساند یا نه؟

آقای سبحانی می گفتند که «هیئت افعل»، ماده اش دلالت بر طبیعت دارد، و هیئت آن هم دلالت بر انشاء بعث می کند، که بعد می گفتند چه چیزی دلالت بر وجوب دارد؟

و بعد می گفتند که دلالت التزامی بر وجوب دارد. حال سؤال این جاست که این در منطق، چه نوع دلالتی است؟

س) آیا دلالت التزامی که در منطوق غیر صریح می گویند همان دلالت التزامی است که در «هیئت افعل» می گفتند است؟

حال تکلیف اقتضاء و تنبیه و اشاره چیست؟ (که واقعاً مشکل را مرحوم مظفر خوب ترسیم کرده است لـذا آنـرا در خاتمـه مفـاهیم گذاشـته است).

مفهوم عدد:

در مفهوم عدد، بحث سر این است که عددی که در جمله مطرح می شود آیا مفهوم دارد یا نهٔ؟

اینکه عدد مفهوم دارد یا نه، یعنی چه؟

وقتی حکم در قضیه ما متوقف بر یک عددی شد، آیا ما می توانیم از این عدد مفهوم بگیریم و بگوییم که سنخ حکم متوقف بر این عدد بـود و حال که این عدد نیست، پس می توانیم بگوییم که سنخ حکم هم در ماورای این عدد نیست؟

مثلا حکمی متوقف بر عدد سه شده است، مفهوم داشتن عدد سه یعنی اگر این عدد چهار تا شد یا دو تا شد دیگـر ایـن حکـم نیسـت، کـه آقایان ذیل مفهوم عدد میخواهند به این رسیدگی کنند.

در اینجا می گویند مانند بحثهای قبلی است که اگر دلیل داشته باشیم که مفهوم دارد، که قبول می کنیم اما اگر دلیل بر مفهوم داشـتن یـا نداشتن، نداشتیم بحث است که آیا می توانیم این را حمل بر مفهوم کنیم و بگوییم نفی سنخ حکم می کند؟

آقای سبحانی می فرمایند که در اینجا چهار فرض داریم:

۱- عدد دخیل در حکم نیست، چه شخص حکم و چه سنخ حکم و نهایت اینکه عدد قید توضیحی یا تأکیـدی اسـت. و مـدخیلتی در حکم ندارد. که خیلی از روایات که داریم، سبعین و اربعین و الف و ... می فهمیم که این عدد تحدید خاصی ندارد بلکـه مـثلا فقـط برای کثرت است. که ما یقین داریم که این اعداد دلالت بر تحدید ندارند. و مثالی هم که می زننـد ایـن آیـه شـریفه اسـت: «(إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ)». نمی خواهد بگوید که هفتاد بار استغفار کـن، بلکـه میخواهـد بگویـد کـه هـر انـدازه (تکثیر) هم استغفار کنید باز اینها آدم نمی شوند.

۲- عدد مدخیلت در حکم دارد. که می تواند سه فرض داشته باشد:

۱. هر چند که عدد مدخلیت در این حکم دارد اما نسبت به شخص حکم است نه نسبت به سنخ حکم، یعنی سنخ حکـم نسـبت به این عدد لا بشرط است. هر چند که ثبوت این حکم در این قضیه متوقف بر این عدد است، امـا در مـاورای آن هـم ممکـن است کمتر از این عدد یا بیشتر از این عدد هم این حکم را داشته باشد.
۲. سنخ حکم نسبت به این عدد، به شرط شیء است یعنی خود این عدد در سنخ حکم مدخلیت دارد لـذا اگـر کمتـر یـا بیشـتر باشد این حکم را ندارد.
۳. فقط در یکی از طرفین مدخلیت دارد مثلا عدد از جهت نقیصه در سنخ حکم مدخلیت دارد اما از جهـت زیـاده نـدارد، یـا بـر عکس. مثلا مولا خواسته است که بیشتر از این عدد نشود ولی اگر کمتر شد اشکالی ندارد. که در اینجـا سـنخ حکـم متوقـف برعدد است اما از جانب زیاده.

ایشان می فرماید که در مقام ثبوت این چهار نوع را داریم اما اگر برویم در فضای اثبات، یعنی ببینیم که از ادله ای که عدد دارد کـدامیک از اینها را می فهمیم. که ایشان می فرمایند ما با دلیل خاص راحت می توانیم کار کنیم، و خیلی از ادله ای که ما در فقـه داریـم دلیـل خـاص دارند.

پس در جایی که قرینه داریم که با قرینه کار می کنیم اما در جایی که نمی توانیم احراز کنیم که سنخ حکم چیست؟ ایشان قائلند که عـدد مفهوم دارد. و تحدید عدد هم از جانب نقیصه و هم از جانب زیاده مفهوم دارد.

مفهوم لقب:

یک نزاع در تعریف داریم.

ما یک لقب در نحو داشتیم که جزء معارف بود و علم هم هست و علم سه نوع بود یا اسم یا کنیه یا لقب. و کنیه آن بود که مصدّر به «أب و إبن» و ... بود و اسم هم همان وضع اسمی مستقل داشت. و لقب در جایی بود که ما یک معنایی را به شخصی نسبت می دادیم که یا واقعاً آن شخص متصف به این معنا بود یا از باب عرض و المجاز و ضد و تضاد و ... این نسبت را می دادیم. که معنای کنیه اشعار به مدح و ذم داشت به خلاف کنیه که اصل کنیه اشاره به مدح دارد.

اما در اصول می خواهند بگویند مرادمان آن لقب نحوی نیست بلکه مرادمان همه آن قیودی است که در این حکم مدخلیت دارد، (حکم در قضیه که یا شخص حکم است یا سنخ حکم).

بعد با همین تعریف اولین سؤآلی که مطرح می شود این است که با مفهوم چه تفاوتی دارد؟

در مفهوم وصف، گفتیم که وصفی که می گوییم با وصف صرفی چه رابطه ای دارد که آنجا می گفتیم این وصف نباید موضوع قضیه ما اخذ شود. و باید موضوع یک چیز باشد و حکم چیزی دیگر و وصف چیز سومی بود. اما در مفهوم لقب،آقایان بیشتر ناظر به آن جایی هستند که این قید، خودش موضوع قضیه اخذ شده باشد.

پس همه قید هایی که در حکم مدخلیت دارد و در جانب موضوع قضیه هم اخذ شده باشند که حال تفاوتی ندارد که مشتق باشد(وصف صرفی باشد) و چه وصف صرفی نباشد بلکه جامد باشد.

اما همین که مدخلیت در حکم دارد و در موضوع قضیه ما اخذ شده باشد می گوییم «لقب».

اما در «وصف»، قید بود و مدخلیت در حکم هم داشت اما در ناحیه موضوع نمی آمد.

اما گیری که هست این است که اینها در مفهوم لقب، که می گویند موضوع حکم، این موضوع حکم را درست تبیین نشده است که موضوع یعنی چه؟ آیا مراد همان موضوع در منطق است؟یا مراد موضوعی است که در اصول با آ» کار م یکنیم که این طور تعریف می کردیم که: هر آنچه که در متعلّق تکلیف مدخلیت دارند. و مراد از متعلق تکلیف همان طبیعت بود مانند «صلاة» که وجوب می آمد روی صلاة و ما می گفتیم که هر آنچه که در صلاةمدخلیت دارد را موضوع می گویند.

حال وقتی می گوییم لقب، قید حکم است و در ناحیه موضوع هم اخذ می شود، آیا مراد همان موضوع در منطق است؟ که در مقابل محمول بود؟ یا مراد موضوع اصولی مراد است.

اگر مراد موضوع اصولی است حال چه تفاوتی با وصف می کند؟ وصف هم در موضوع می رود. لذا عبارات در فضای مشهور لقب و وصف شلوغ است. برخی مانند حضرت امام و شاگردان مفهوم لقب را وصف کردند کما اینکه مفهوم عدد را هم حذف کرده اند. که یک احتمال این است که این آقایان، همه اینها را با همان وصف بحث کرده اند.

اما باید ببینیم که چرا بقیه را مانند حصر را حذف نکرده اند چون حصر هم نوعی قید بود؟ که باید ببینیم آیا به خاطر این بود که حصر نه جزء محمول است و نه جزءموضوع؟آیا به خاطر هیئت بود؟

پس تعریف لقب، و جمع کردن آن با مفهوم وصف، به ویژه با تعریفی که از وصف کردیم که گفتیم مراد«مطلق قیود» است بگیریم، جمع کردن اینها سخت است. اگر می توانستیم بگوییم که مراد ازموضوع در لقب همان موضوع در مقابل محمول است باز بهتر قابل جمع شدن بود اما عبارات تشطط دارد.

نکته: آقایان می گویند وقتی ما م یگوییم وصف مفهوم ندارد، لقب به طریق اولی مفهوم ندارد که این جمله آنها وقتی درست می شود که ما موضوع را موضوع در مقابل ماهیت بگیریم و وصف هم قید در قبال موضوع و محمول بگیریم که در این موقع طریق اولویت درست می شود. که لقب می شود دو جزئی و بقیه می شود سه جزئی.

متن تطبیقات حصر:

تطبیقات

۱. لو حصل التغیّر بملاقاة النجاسة لماء الکر أو الجاری فی غیر صفاته الثلاث: اللون و الطعم و الرائحة، کالحرارة و الرقة و الخفة، فهل ینجس الماء أو لا؟

الظاهر هو الثانی، للحصر المستفاد من الاستثناء بعد النفی، أعنی قوله: «خلق الله الماء طهوراً لا ینجّسه شیء إلاّ ما غیّر لونه أو طعمه أو ریحه».[۵۴]

۲. لو ضمّ إلی نیة التقرّب فی الوضوء ریاءً.

این جا بحث نیت را میخواهند مطرح کنند که شاید خیلی هم به بحث حصر ربط نداشته باشد اما ایشان به بحث حصر ربط داده اند می گویند اگر در بحثهای تعبدی(تعبدی به معنای اخص یعنی تعبدی به اصطلاح دوم که در مقابل توصلی بود و در آن قصد قربت شرط است) آیا تقرب با نیت دیگر جمع می شود؟ که مقداری از آن تقربی باشد و مقداری غیر تقرّبی. که در اصل این قضیه ممکن است کسی بگوید که امکان ندارد مثلا اگر صلاةرا مقداری برای دیگری خواندید این درست نیست، اما در کنار آن ممکن است جمع شود، که ممکن است بگوییم اصل عبادت درست است که برای خداوند است اما در جزئیات آن، مثلا اصل نماز برای خداوند است اما مثلا برای دیگران کمی طولانی تر شود یا یک جزءی را هم برای دیگران انجام دهیم، که آقایان می گویندنماز باطل می شود اما عده ای ممکن است بگویند نماز صحیح است اما حرمت شرعی را دارد. در تطبیق خواسته اند بگویند عده ای از فقها گفته اند که باطل است. چون در این آیه آمده است که شما امر شده اید به عبادت خالصانه اما چون این عبادت خالصانه نیست. پس امر به آن نخورده است و چون امر به آن نخورده است مطابقت مأتی به با مأمور به نیست لذا فاسد است و فساد در عبادات موجب بطلان است. که عده ای این طور استدلال کرده اند.

قال المرتضی بالصحّة مع عدم الثواب، و المشهور هو البطلان لقوله سبحانه: (وَ ما أُمِرُوا إِلاّ لِیَعْبُدوا اللهَ مُخْلِصّینَ لَهُ الدِّین) (البیّنة/۴) و المراد من الدین هو الطاعة، و الحصر قاض بأنّ العمل الفاقد للإخلاص لم یتعلّق به أمر فکیف یکون صحیحاً؟

۳. یجب أن یُحنّط مساجد المیت السبعة بالحنوط، و هو الطیب المانع عن فساد البدن، و ظاهر الأدلّة حصر الحنوط بالکافور، لقول الصادق علیه السلام : «إنّما الحنوط بالکافور»، و قوله: «الکافور هو الحنوط».

تطبیق مفهوم عدد:

الخامس: مفهوم العدد

إنّ العدد المأخوذ قیداً للموضوع یتصوّر ثبوتاً علی أقسام أربعة:

۱. یُؤخذ علی نحو لا بشرط فی جانبی الزیادة و النقیصة، کقوله سبحانه: (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعینَ مَرَّةً فَلَنْ یَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ) (التوبة/۸۰) فالاستغفار لهم مادام کونهم منافقین لا یفید قلّ أو کثر.

۲. یؤخذ بشرط لا فی کلا الجانبین، کأعداد الفرائض.

۳. یُؤخذ بشرط لا فی جانب النقیصة دون الزیادة، کما هو الحال فی مسألة الکرّ حیث یجب أن یکون ثلاثة أشبار و نصف طولاً، و عرضاً و عمقاً ولا یکفی الناقص کما لا یضرّ الزائد.

۴. عکس الصورة الثالثة بأن یؤخذ بشرط لا فی جانب الزیادة دون النقیصة، کالفصل بین المصلّین فی الجماعة، فیجوز الفصل بالخطوة دون الزائد.

هذا التقسیم راجع إلی مقام الثبوت، و أمّا مقام الإثبات فالظاهر أو المنصرف إلیه أنّه بصدد التحدید قلّة و کثرة فیدلّ علی المفهوم فی جانب التحدید إلاّ إذا دلّ الدلیل علی خلافه، مثل قوله: (الزّانِیةُ وَ الزّانی فَاجْلِدُوا کُلّ واحدٍ مِنْهُما مِائةَ جَلْدَةً) (النور/۲) و ظاهر الآیة التحدید فی کلا الجانبین.

و ربما تشهد القرینة علی أنّه بصدد التحدید فی جانب النقیصة دون الزیادة، کقوله سبحانه: (وَاستَشْهِدوا شَهیدینَ مِنْ رِجالِکُمْ) (البقرة/۲۸۲) . و مثله ما ورد فی عدد الغسلات من إصابة البول و ملاقاة الخنزیر.

و ربما ینعکس فیؤخذ التحدید فی جانب الزیادة، ککون ما تراه المرأة من الدم حیضاً فی عشرة أیّام بشرط أن لا تتجاوز العشرة.

عبارت خود آقای سبحانی به این صورت نبود، و ایشان در ابتدا چند مثال آورده بودند و می خواستند با آن مثالها اصل تحدید داشتن را برسانند و در آخر می گویند که اگر قرینه ای نداشتیم که این تحدید در جانب زیاده است یا نقصان، می گوییم هر دوجانب است.

کلّ ذلک یعلم بالقرینة و إلاّ فیحمل علی التحدید فی کلا الجانبین: الزیادة و النقیصة.

تطبیقات

۱. هل تکره قراءة أزید من سبع آیات علی الجنب؟ قیل: نعم، لمفهوم موثقة سماعة سألته عن الجنب هل یقرأ القرآن؟ قال: «ما بینه و بین سبع آیات».[۵۷]

۲. یسقط خیار الحیوان بانقضاء المدة، وهی ثلاثة أیّام.[۵۸]

۳. یُستحبّ إرغام الأنف فی حال السجود ولا یجب لمفهوم ما دلّ علی أنّ السجود علی سبعة أعظم أو أعضاء.[۵۹]

۴. لا تنعقد الجمعة بأقل من خمسة، لقوله علیه السلام : «لا تکون الخطبة و الجمعة و صلاة رکعتین علی أقلّ من خمسة رهط: الإمام و أربعة» فیکون مفهومه - لو قلنا بأنّ للعدد مفهوماً - انعقادها بالخمسة.

[تطبیق مفهوم لقب]

السادس: مفهوم اللقب

المقصود باللقب کلّ اسم - سواء کان مشتقاً أو جامداً - وقع موضوعاً للحکم کالفقیر فی قولهم: أطعم الفقیر، و کالسارق و السارقة فی قوله تعالی: (وَالسّارِق وَ السّارِقَةَ فاقْطَعُوا أیدیهما) (المائدة: ۳۸) و معنی مفهوم اللقب نفی الحکم عمّا لا یتناوله عموم الاسم، و بما أنّک عرفت عدم دلالة الوصف علی المفهوم، فعدم دلالة اللقب علیه أولی، بل غایة ما یفهم من اللقب عدم دلالة الکلام علی ثبوته فی غیر ما یشمله عموم الاسم و أمّا دلالته علی العدم فلا، فمثلاً إذا قلنا إنّ محمّداً رسول الله، فمفاده ثبوت الرسالة للنبی صلی الله علیه و آله وسلّم و لا یدلّ علی رسالة غیره نفیاً و إثباتاً.

تطبیق

روی عن أمیرالمؤمنین علیه السلام أنّ رسول الله صلی الله علیه و آله وسلّم نهی أن یکفّن الرجال فی ثیات الحریر، فلو قلنا بمفهوم اللقب لدلّ علی جواز تکفین المرأة به و إلاّ فلا.

نکته: در لقب هم الموجز اصلی را ببینید؛ چون نکاتی را که توضیح دادیم در عبارت بهتر می توانید در بیاورید که تعارض بین موضوع و محمول، موضوع حکم و اینکه با وصف چه ارتباطی دارد.

عام و خاص:

جلسه ۳ / ۲ / ۹۰

از این جا به بعد دو باب عام و خاص، مطلق و مقید داریم.

در مورد این دو باب قبلا در اصول لفظیه دو اصل داشتیم که یکی اصالةالعموم بود و دیگری اصالةالإطلاق. که باید ببینیم رابطه این دو باب با آن دو اصل چیست.

و تعریفی هم که در مورد عام و خاص، مطلق و مقید گفتیم هم ببینید و فرقهایی که بیان کردیم. که با اینها زیاد کار داریم.

عام و خاص:

اولین نکته ای که مهم است و در مورد آن بحث می کنند، تعریف عام و خاص است. که تعاریف متعددی مطرح شده است و کلی هم به جامع و مانع بودن این تعاریف اشکال کرده اند. که آقای سبحانی می گویند لازم به این اشکالات نبوده است چون همچنان که در منطق خواندیم،تعاریف اینها لفظی است.

که گفتیم تعریف لفظی میخواهد بگوید که این لفظ برای این معنا وضع شده است و بیشتر از این را ما در تعریف لفظی مانند تحلیل ماهیت نبودیم. که گفتیم مرحله اولی که انسان با لفظ مواجه می وشد این سؤآل مطرح می شود که معنای این لفظ چیست. که به این ترعیف لفظی می گویند که ماهیت این تعریف برای ما روشن بود و فقط لغت آن برای ما مجهول بود.

آقای سبحانی میخواهند بگویند که تعاریفی هم که برای عام و خاص آورده اند لفظی است چون معانی اینها نیازی به تعریف ندارد، و چون نیازی به تعریف ندارد، لذا تعریفی که در این مقام میخواهد مطرح شود فقط لفظی است یعنی ما میخواهیم ببینیم که مثلا مطلق را در عربی به چه چیزی می گویند. و الا اصل ماهیت برای ما روشن است. و بدیهی است و احتیاجی به فکر ندارد. لذا مناقشاتی که در تعریف این اشکال کرده اند وجهی ندارد لذا خودشان هم به تعریف مشهور، اکتفا می کنند و می گویند عام یعنی شمول و همین که ما مفهومی داشته باشیم که مصادیق متعدد داشته باشد و همه آنها را شامل شود و در مقابل آن خصوص است یعنی شامل همه نیست و تخصیص خورده است.

و میخواهد بگوید که اصولیین هم همان تعریف لفظی را قصد کرده اند.

اما اگر کسی بخواهد این بحث را مقداری پیگیری کند باید کل منطق را بررسی کنیم. که باید در منطق بررسی کنیم که شروطی که ذکر کرده اند آیا فقط برای مفاهیم حقیقی است یا برای اعتباری هم هست؟

آقای سبحانی در اینجا می گویند که چون، واضح است و نیازی به تعریف نیست پس تعریف نمی خواهد. حال سؤآل این است که آیا می توان تعریف کرد و نیازی نیست یا اینکه ممکن است بگوییم اصلا نمی توان آنرا تعریف کرد.

که ملاک آن هم این است که ببینیم بدیهی اولی است یا بدیهی ثانوی. که اگر بدیهی اولی باشد نمی توان آنرا تعریف کرد.

تعریف بدیهی اولی را این طور تعریف کردیم که آن چیزی که اصلا امکان فکر ندارد و بدیهی ثانوی آن است که احتیاجی به فکر ندارد.

که این هم در تصورات درست است و هم در تصدیقات.

حال اگر بتوان آنرا تعریف کرد ولی نیازی به تعریف نیست آیا جای مناقشه در تعریف نیست؟

در همه علوم هم این را مطرح می کنند که چون تعریفش روشن است پس تعریفش لفظی است. که این حرف درستی نیست. چون تعریف لفظی، صرف لغت بود و ما واقعاً معنای لغوی را که میخواهیم بحث کنیم آیا با صرف لغت کار داریم؟

پس نیاز به کار منطقی دارد که ملاک مفاهیم اعتباری چگونه است؟ بر فرض اینکه اعتباریات را هم مانند حقائق ببینیم آیا اینها بدیهیات اولیه اند که تعریف پذیر نیستند؟ و چه اشکالی دارد که بدیهیات ثانوی تعریف شود؟ و بعد هم در تعریفش مناقشه کنیم؟ و ثالثا اگر تعریف، تعریف لفظی شد تعریف لفظی هیچ کدام از شرائط تعریف را می تواند نداشته باشد یا اینکه برخی از آنها را می تواند نداشته باشد؟

چون وقتی ما مناقشه در تعریف لفظی می کنیم یعنی اینکه مثلا دور دارد، یا جامع نیست، مانع نیست، آیا تعریف لفظی، لازم نیست که هیچ کدام از شرائط تعریف را داشته باشد؟ یا اینکه برخی از شروط را حتماً باید داشته باشد؟

بحث تعریف شاید در اصول خیلی به چشم نیاید اما در فلسفه خیلی مفید خواهد بود مثلا از همان اول که وارد فلسفه می شویم مثلا وجود، که باید ببینیم تعریف می شوید یا نه؟ ملاکش چیست؟ تعریفش لفظی است یا شرح الاسمی است یا ...؟ بدیهی اولی است یا نه؟ آیا مفهوم آنرا می گوییم یا محکی آن است؟

بعد ازاین بحث تعریف، سریع می روند سراغ اقسام، که می گویند اگر می خواهیم تعریف درست روشن شود اقسامش را بیان می کنیم که شاید بتوان گفت تعریف به تقسیم هم ممکن است باشد.

می گویند ما سه قسم عام داریم:

یک بار می گوییم «أکرم کل عالم».

یک بار می گوییم«أکرم مجموع العلماء»

یک بار می گوییم«اکرم أی عالم».

می گویند این سه قسم،هر سه قسم عموم دارد. که در اولی لفظ«کل» است. و می دانیم که شامل همه مصادیق هم شده است. اما بحثی که در اینجا است این است که وقتی می گویند «اکرم کل عالم» ما تک تک این علماء را اکرام می کنیم، ما یک مورد از موارد این امر را امتثال می کنیم. یعنی یک امر داریم و یک تکلیف عام گردن ما آمده است اما به تعداد افراد قابلیت امتثال دارد. و در مقام امتثال افراد متعدد، امتثال های متعدد هم برای ما می آورند.

اما یک بار هم م یگوییم اکرم جمیع العلماء، این هم مانند قبلی است از این جهت که باید همه علماءرا اکرام کنیم و عمومیت را دارد اما بحث سر این است که وقتی مولا این را می گوید ما وقتی همه علماء را اکرام کردیم این یک امتثال صورت گرفته است یعنی چون حکم رفته است روی جمیع العلماء، وقتی کل علماء اکرام شدند می شود یک امتثال به خلاف قبلی که هر اکرامی یک امتثال واحد محسوب می شود هر جند که در هر دو حکم روی عموم، اما یک بار تک تک اینهاهر کدام یک امتثال است اما یک بار مجموع اینها یک امتثال محسوب می شود.

یک قسم دیگری هم تصویر کرده اند«أکرم أی عالم».

که اینجا عده ای گفته اند که این عموم ندارد چون ما مختاریم که هر کدام را که خواستیم امتثال کنیم و یک نفر را که اکرام کردیم امر را امتثال کرده ایم و بقیه هم اصلا واجب نبوده است. پس عموم ندارد چون مولا، امتثال یک فرد را از ما خواسته است.

در قبلی ها امتثال عام داشتیم، یعنی باید همه را اکرام می کردیم که دو صورت داشت یا امتثال همه یک امتثال محسوب می شد و یک صورت هم این بود که اکرام هر کدام امتثالی جداگانه بود.

اما در این سومی نیاز نیست که همه را اکرام کنیم بلکه مولا امتثال یک فرد را از من خواسته است.

تفاوت قسم سوم، با «اکرم عالم» چه تفاوتی دارد؟

اما ما میخواهیم بگوییم که بحث سر امتثال نیست، هر چند که ما در قبلی ها، سر امتثال هم شمول را داریم اما بحث سر شمول حکم است،و همین که مولا می گوید هر کدام از این علماء را خواستید می توانید امتثال کنید، این در مقام امتثال به عهده خود ماست و ما می توانیم در مقام امتثال انتخاب کنیم. و ما در مقام امتثال، عموم نداریم و یک فرد امتثال می شود.

اما مرحله قبل آن که مفهوم«أی عالم»باشد شامل همه علماء می شود چنانکه در قبلی ها هم همین طور بود ووقتی ما می گفتیم «العلماء یا جمیع العلما» در اینجا بحث سر مفهوم است و کاری با مقام امتثال نداریم، و اگر بحث را روی مقام امتثال ببریم دو قسم اول عموم دارد و قسم سوم، عموم ندارد. اما مرحله قبل از امتثال، سر خود الفاظ بحث می کردیم و می خواهیم بگوییم«أی عالم» شمول مصداقی برای همه علماء را دارد اما در اینجا اختیار مکلف هم در امتثال مدخلیت دارد اما در قبلی ها باید همه را اکرام می کردند.

اولی را می گویند عام استغراقی، عامی که به همه افراد را شامل می شود و تک تک، هم امتثال محسوب می شود.

دومی،عام مجموعی است یعنی تکلیف سر مجموع رفته است. و همه با هم یک تکلیف است به خلاف اولی که هر کدام یک تکلیف محسوب می شود.

به سومی هم می گویند «عام بدلی» یعنی علی البدل این «أی عالم»شامل همه علماء می شود و شمول مفهومی سر همه مصادیق رفته است. اما چون اختیار ما مدخلیت دارد بدلی می شود.

نکته: «اکرم العالم»، شمول دارد اما عموم ندارد. که می رود در فضای اطلاق.

تمهید

تعریف العام:

العام من المفاهیم الواضحة الغنیة عن التعریف،

س) آیا اینکه بی نیاز از تعریف است آیا دیگر نمی توان آنرا تعریف کرد؟ آیا بدیهی اولی است یا ثانوی؟

ولکن عرّفه الأصولیّون بتعاریف عدیدة و ناقشوا فیها بعدم الانعکاس تارة و عدم الاطراد أخری، و لنقتصر علی تعریف واحد و هو:

شمول الحکم لجمیع أفراد مدخوله، و یقابله الخاص.

تعریف عام یک فضای مشهور در اصول دارد و یک فضای غیر مشهور که آقای سبحانی و آ×وند می باشند.

فضای مشهور در تعریف عام، عام را می بردند سر دلالت تصوری یعنی می گفتند ما یک سری الفاظ داریم که اینها وضع شده اند برای عموم، یعنی در مقام دلالت تصوریه که با وضع کار می کنیم یک سری الفاظ برای عموم وضع شده اند. اما آخوند بحث را برد سر دلالت تصدیقیه یعنی گفت ما کاری با فضای دلالت تصوریه نداریم بلکه گفتند با فضای دلالت تصدیقیه کار داریم لذا عام را این طور تعریف کردند« شمول الحکم لجمیع افراد مدخوله» که چه وضع شده باشد و چه وضع نشده باشد. و در حقیقت خود عام را یک چیز می داند و عموم در اصطلاح اصول چیزی دیگر است.

پس ما یک لفظ عام داریم، که یا وضع شده برای عموم یا اینکه وضع هم نشده است اما بر عموم دلالت دارد. مثل انصراف و اطلاق و ...

ایشان می گویند تبادر از اصطلاح اصولی این است چون ایشان با غایت کار می کند و وقتی با غایت کار کند، لازمه منطقی حرفش این است که برود در فضای مراد جدی که مظفر این را برایش تکمیل کرده است.

پس کلمه«مدخول» که ایشان می آورند خیلی مهم است. یعنی یک عامی ایاشن درست م یکند و عموم را می برد سر شمول حکم، که باید ببینیم ایشان میخواهد هم با دلالت تصوری و هم دلالت تصدیقی می خواهد کار کند. و بگوید عام در فضای دلالت تصوی است و «شمول

حکم»در فضای دلالت تصدیقی؟ یا اینکه فقط میخواهد با دلالت تصدیقی کار کند که در آن موقع، وضع و دلالت تصوری برایمان مهم نیست.

نکته دیگری که هست این است که: مشهور کارشان راحت بود چون می گفتند الفاظ عموم، الفاظی است که وضع شده است برای عموم و مطلق این است که لفظ برای عموم وضع نشده است اما عموم را ما از آن می فهمیم. و دعوا می رفت سر «شمول و عموم».

که باید اصالةالاطلاق و تفاوت آن با اصالةالعموم را باید ببینیم.

پس مشهور می گفتند الفاظ عموم و اطلاق هر دو ما را به «شمول» می رسانند اما یکی بالوضع ما را به شمول می رساند و یکی بالإطلاق و با مقدمات حکمت.

مقدمات حکمت یعنی اراده جدی.

س) این مقدمات حکمتی که در مطلق و مقید می گویند با آن مقدمات حکمتی که در اراده جدی گفتیم، چه نسبتی دارند. در اراده جدی که چهار شرط را می گفتیم، عام هم نیاز به آن شروط بود. و مطلق هم نیاز داشت و خاص هم نیاز داشت و مقید هم نیاز داشت و همه ظهورات ما به آنها نیاز داشت. حال آیا در مطلق و مقید، باز هم همان چهار تا را م یگویند؟

پس مشهور این فضا را ترسیم می کردند که عموم، الفاظی است که وضع شده اند برای عموم و در مقام دلالت تصوری عموم و شمول دارند، پس در دلالت تصدیقی هم می تواند شمول داشته باشد اما در اطلاق، در دلالت تصوری، شمول نداریم اما در دلالت تصدیقی ما شمول در می آوریم، با مقدمات حکمت.

یعنی فرق روشنی می توانستند درست کنند.

اما اگر آخوند در عموم، بحث را بردند سر اراده جدی و گفتند ملاک شمول حکم برای جمیع افراد است. که چه با دلالت تصوری بیاید و چه با دلالت تصدیقی. حال در اطلاق جه می کند؟

فرق مطلق و مقید با عام و خاص چه می شود؟

که باید ببینیم آیا تعریفشان درست است یا نه؟

تقسیم العام:

ینقسم العام إلی أقسام ثلاثة:

العام الاستغراقی:

و هو لحاظ کلّ فرد فرد من أفراد العام بحیاله و استقلاله، و اللّفظ الموضوع له هو لفظ «کل».

العام المجموعی:

و هو لحاظ الأفراد بصورة مجتمعة، و اللّفظ الدالّ علیه هو لفظ «المجموع» کقولک: أکرم مجموع العلماء.

العام البدلی

و هو لحاظ فرد من أفراد العام لا بعینه، و اللّفظ الدالّ علیه لفظ «أیّ» کقولک: أطعم أیّ فقیر شئت.

اینجا میخواهدیک مبنایی را توضیح دهند:

می گویند ما که می گوییم الفاظ عموم، یعنی شمول حکم لجمیع افراد، کسی نگوید آخوند دیگر نمی تواند عام را به سه قسم تقسیم کند، و تقسیم عموم به سه قسم هم با مبنای مشهور درست است و هم با مبنای ما ، یعنی ما جه ملاک را ببریم سر الفاظی که وضعت للعموم این تقسیم درست است و ما سه قسم را داریم، و چون در این سه قسم با تکلیف و حکم کار می کردیم و می گفتیم که حکم رفته است روی تک تک یا رفته روی مجموع و ....

ایشان میخواهند بگویند که ملاک این نیست که حکم کجا رفته است و مشهور هم می توانند این سه قسم را درست کنند در همان دلالت تصوری. در همان لفظ هم ما میتوانیم شمول را به سه قسم تقسیم کنیم کما اینکه با حکم راحت تر می توانیم این سه قسم را درست کنیم. اما شما نمی توانید بگویید که هر کسی که این سه قسم را درست کرده است پس حتماً رفته روی اراده جدیه. و با حکم کار کرده است، چون مشهور بدون لحاظ حکم کار کرده اند.

وعلی ذلک فالعام مع قطع النظر عن الحکم یلاحظ علی أقسام ثلاثة ولکلٍّ لفظ خاص یعرب عنه. ولکن الأوفق بالنسبة إلی تعریف العام المذکور هو ما ربما یقال انّ التقسیم إنّما هو بلحاظ تعلّق الحکم، فمثلاً. العام الاستغراقی هو أن یکون الحکم شاملاً لکلّ فرد فرد، فیکون کلّ فرد وحده موضوعاً للحکم.

مراد همان موضوع اصولی است یعنی مدخلیت دارد در متعلق حکم. که چیزهایی که در حکم مدخلیت داشتند یا قیودی بودند در خود همان متعلق یا شرائط تکلیف بود یا مکلف بود.

اگر دقت کنیم که خود مکلف هم داخل خود موضوع است این سؤآل ایجاد می شود که:احکام اجتماعی اسلام جزء کدامیک از این عموم هاست؟ که در واجب کفایی هم بحث کردیم.

یعنی مکلف، در موضوع مدخلیت دارد حال در احکام اجتماعی این مکلف، عموم دارد. اگر عموم دارد کدامیک از این اقسام سه گانه است؟

و العام المجموعی هو أن یکون الحکم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع،

یعنی هیئت حاصله از جامعه مکلف هستند، همه مکلف هستند اما به یک تکلیف مکلفند و اگر جامعه امتثال نکند هم عقاب می شوند. که ممکن است کسی در مورد احکام اجتماعی اسلام این حرف را بزند.

آیا واجب کفایی با بدلی سازگار است یا با مجموعی و استغراقی؟

که در واجب کفایی گفتیم که تکلیف بر گردن هم است اما در مقام امتثال باید ببینیم که علی البدل هم این طور است؟

فیکون المجموع موضوعاً واحداً. و العام البدلی هو أن یکون الحکم لواحد من الأفراد علی البدل، فیکون فرد واحد علی البدل موضوعاً للحکم. إذا عرفت ذلک، فیقع الکلام فی فصول:

فصل الأوّل: ألفاظ العموم

آیا مراد الفاظی است که وضع شده است برای عموم یا الفاظی که استفاده می شود عموم از آنها؟

پس سؤآل این است که آخوند که عموم را این طور معنا می کند در بحث اطلاق چه می کند؟ و آقای سبحانی هم که حرف آخوند را قبول کرد چه می کند؟ که ممکن است بگوییم فضای آخوند با آقای سبحانی در مطلق و مقید هم فرق می کند.

جلسه ۵ / ۲ / ۹۰

بعد از اینکه تعریفی از عام خاص ارائه دادند و گتفند که عام، شمول حکم به همه مصادیق موضوع است، با این تعریفی که شمول حکم در آن هست، وقتی این می رود در دلالت تصدیقیه، دیگر منحصراً در دلالت تصوریه و بالوضع نیست. لذا می تواند با دلالت تصوری یکی شود یعنی ما یک لفظی داشته باشیم که وضع برای عموم شده باشد که حال ما در دلالت تصدیقیه آن عمومش را قصد می کنیم، و یک بار هم این طور است که برای عموم وضع نشده است اما وقتی می رویم در دلالت تصدیقیه، بالأخره عموم و شمول حکم از آن در می آید.

لذا آقایان در فضای الفاظ عموم با همین فضا کار کرده اند و گفته اند که برخی از الفاظ بالوضع دلالت بر عموم مـی کنـد و برخـی از الفـاظ بالوضع نیست بلکه ما مقدمات حکمت دلالت بر عموم می کند.

کدها مقدمات حکمت را قبلا خواندیم، که در تشخیص اراده جدی بحث کردیم که:

مولا باید در مقام بیان باشد.

قرینه بر عدم شمول نداشته باشیم.

جاد باشد.

این یکی از مصادیق آن دلالت جدی است. اما اینکه تفاوت دارند یا ندارند باید در مطلق و مقید بررسی کنیم.

آنهایی که وضع شده اند مانند: کل، جمیع، تمام،أی، تمام،دائماً که اینها موضوع لهشان عموم است.

اما برخی ها محل بحث است که برخی گفته اند با مقدمات حکمت اما برخی هم گتفه اند که با وضع دلالت دارند کـه یکـی از آنهـا «وقـوع نکره در سیاق نفی است». و یکی«محلی به ال» و یکی هم «مفرد محلی به ال». که ایشان می گویند دلالتشان با اطلاق است.

لا شکّ انّ للعموم ألفاظاً دالّة علیه إمّا بالدلالة اللفظیة الوضعیة، أو بالإطلاق و بمقتضی مقدّمات الحکمة.

س) آیا بین دلالت لفظیه وضعیه با اطلاق و مقدمات حکمت تقابل دارد؟ چون بالأخره اطلاق و مقدمات حکمت هم در الفاظ پیاده می شود.

آیا وضع اصطلاح اصولی با وضعی که در منطق می گوییم دلالت لفظیه وضعیه است یکی است یا نه؟

اگر ما باشیم می گوییم مراد از وضع در اینجا اصولی است، اما آیا خود اینها هم همین را قصد کرده اند؟ باید همه عبارات را با هم دیـد،چون اگر مقدمات حکمت را در اینجا بیرون گذاشتیم، دلالت التزامی که در اوامر بر وجوب داشتیم هم باید بیرون برود؟

أمّا الدالّ بالوضع علیه فألفاظ مفردة مثل: کلّ، جمیع، تمام، أیّ، دائماً.

همه موارد درست است اما «دائماً» مشخص نیست.

ما دو فضا داریم که یک فضا این است که ما «شمول حکم»را داریم، که یک بار بالوضع است که می گفتند عام و خاص و یـک بـار هـم بـا مقدمات حکمت بود که به آن می گتفند مطلق و مقید.

حال اگر ما در فضای خود آخوند رفتیم و گفتیم که عام و خاص یعنی «شمول حکم». باز آقایان در همین فضا«شمول حکم»را شمول افـراد موضوع دیده اند. یعنی مشهور شمول حکم را در فضای آخوند شمول افراد دیده اند و لذا گفته اند کـه مطلـق و مقیـد دیگـر شـمول افـراد نیست. بلکه شمول احوال است. آقای سبحانی در اینجا «دائما» را هم آؤرده است که بگوید شمول زمانی هم اینجاست، یعنی هر چه شـمول داریم اینجاست. که اینجا سوال مؤکد می شود که پس مطلق و مقید چه می شود؟ یعنی آقایان برای اینکه تفکیـک کننـد عـام و مطلـق را بین شمول افرادی و احوالی تفکیک کردند که آقای سبحانی شمول احوالی را هم دوباره در عام و خاص آورد.

والألفاظ الأربعة الأوَل تفید العموم فی الأفراد، و اللفظ الأخیر یفید العموم فی الأزمان، فقولک: أکرم زیداً فی یوم الجمعة دائمـاً، یفیـد شـمول الحکم لکلّ جمعة. و نظیر «دائماً» لفظة «أبداً» قال سبحانه: (ولا أنْ تَنْکِحُوا أزْواجهُ مِنْ بَعْدِهِ أبداً) (الأحزاب/۵۴).

دسته اول بحثی ندارد بلکه از همان وضع و تبادر است اما دسته دوم:

إنّما الکلام فی الألفاظ الّتی یستفاد منها العموم بمقتضی الإطلاق، و مقدّمات الحکمة و هی ثلاثة:

۱.النکرة الواقعة فی سیاق النفی

المعروف انّ «لا» النافیة الداخلة علی النکرة نحو: «لا رجل فی الدار» تفید العموم، لأنّها لنفی الجنس و هو لا ینعدم إلاّ بانعدام جمیع الأفراد،

تفاوت «لا» که برای نفی جنس است با «ما» چه تفاوتی دارد؟

حد وسط در این جمله است که «الطبیعی یوجد بوجود فرد ما و ینعدم بانعدام جمیع افراده». که اصولیین با این کار کرده اند. و آقایان گفته اند که «لا»یی که نفی جنس می کند یعنی چه؟ یعنی طبیعی را نفی می کند و چون «طبیعی ینعدم بانعدام جمیع افراد» پس «لا»، نمی تواند نفی جنس مگر اینکه همه افرارد این طبیعی معدوم شوند، پس لا برای نفی جنس است و وقتی می تواند نفی جنس کند که این جنس، هیچ فردش به وجود نیاید. لذا از همین جا می گویند «نکره در سیاق نفی مفید عموم است».

حال سؤآل می شود که این نفیی که مفید عموم است، کدام نفی است؟ آیا نفی به «لا»ی نفی جنس فقط؟ «لا» مشبه به لیس چگونه است؟ تفاوتش چیست؟

نکره وقتی در سیاق نفی واقع می شود دو احتمال دارد:

یک احتمال این است که فردی از افراد این نکره نفی شود، یک احتمال هم این است که طبیعی این نکره نفی شود، اینها حد وسطشان رفته است روی «طبیعی» وچون «لا» ظهور دارد یا وضع شده است برای «نفی جنس»، می گویند نفی جنس واقع نمی شود مگر اینکه این عموم داشته باشد. یعنی از این طرف استدلال می کنند نه از آن طرف یعنی نمیخواهیم بگوییم که «چون نکره در سیاق نفی واقع شده است پس مفید عموم است»، بلکه نکره در سیاق نفی واقع شده است اما چون ما نفی جنس و طبیعی می کنیم،این افاده عموم از آن در می آید. که شاهد این قضیه هم «ما» است که بر سر نکره داخل می شود اما می توان از آن افاده عموم نکرد بلکه نفی وحدت کرد. مثل اینکه بگوییم«لا رجل فی الدار بل رجلان».

اگر بخواهیم «ما» را هم این کار کنیم، چه باید بکنیم؟ در «لا» شبیه به لیس توضیح می دادند که می گفتند «لا رجلَ» به این خاطر مبنی بر فتح است که: اینجا معنای «من» در تقدیراست و متضمن معنای «من زائده تنصیصیه» است. که می گفتند این «لا» همان لای مشبه به لیس است اما چون «لای مشبه به لیس»مفید عموم نبود، می توانست نفی وحدت هم کند، ما در اینجا یک «من» می آوردیم که نشان می دهد که این نفی جنس است. مثلا می گفتیم: «لا من رجل فی الدار» یا «ما من رجل فی الدار»در مشبه به لیس. و بعد می گفتند که «لا» نفی جنس متضمن معنای «من تنصیصیه زائده» است. تنصیصیه یعنی افاده وحدت می توانست بکند و افاده جنس هم می توانست بکند و ما با آوردن«من»، ما این را تنصیص کردیم در نفی جنس، لذا در اگر بر سر ما، من بیاید می شود نفی جنس. اما «لا» دیگر این «من» را ندارد چون خودش وضع شده است برای نفی جنس.

پس چون لا برای نفی جنس است و « و هو لا ینعدم إلاّ بانعدام جمیع الأفراد» که این همان طبیعی است که «الطبیعی یوجد بوجود فرد ما ولی ینعدم بانعدام جمیع افراده».

أو بعبارة أخری یدلّ علی عموم السلب لجمیع أفراد النکرة عقلاً،

بالوضع نتوانست درست کند رفت سراغ مقدمات حکمت که آن هم نشد در اینجا عقلی می کند.

اینکه می گوید عقلی است همان «ینعدم بانعدام جمیع افراد» عقلی است.

آیا در فلسفه این عقلی است یا نه عقلیِ عرفی است؟

آیا قاعده عقلی است؟ یا دلالت عقلی است؟ پایین «عقلا» را به قاعده زده است اما بالا تعبیر دارد«تدل عقلا» که وصف عقلی است.

در مورد قاعده که فلسفی است باید ببینیم که فلسفه عرف، طبیعی را چگونه می بیند؟ آیا عرف مانند «رجل همدانی» می داند. مشهور اصولیین می گویند«ینعدم بانعدام جمیع افراده»، که باید ببینیم آیا همین قول رجل همدانی هست یا نه؟

لأنّ عدم الطبیعة إنّما یکون بعدم جمیع أفرادها.

۲.الجمع المحلّی باللاّم

من أدوات العموم الجمع المحلّی باللاّم کقوله سبحانه: (یا أیُّهَا الّذینَ آمَنُوا أوفُوابالعُقُود) (المائدة/۱) و قول القائل: جمع الأمیر الصاغة.

در جمع محلی باللام هم بحث است که آیا بالوضع دلالت می کند یا با مقدمات حکمت؟ که آقای سبحانی ظاهراً معتقدند که بالوضع نیست بلکه ما مقدمات حکمت است.

کسانی که گفته اند بالوضع است به «ال» استغراق، تمسک کرده اند. لذا گفته اند که «ال» چه بر سر جمع بیاید و چه بر سر مفرد بیاید در هر دو صورت مفید عموم هست بالوضع.

نکته: اگر «ال» را جنس بگیریم، باید با اطلاق و مقدمات حکمت دلالتش را اثبات کرد. چون مانند نکره در سیاق نفی می شود؛ چون در «ال» عمومیت نیست بلکه با قرائن از کلام می فهمیم.

۳.المفرد المحلّی باللام

قد عدّ من ألفاظ العموم، المفرد المحلّی باللاّم، کقوله سبحانه: (وَالعَصرِ* إنّ الإنْسانَ لَفِی خُسر* إلاّ الّذینَ آمَنُوا) (العصر/۳-۱). و ذلک بدلیل ورود الاستثناء علیه.

اما نظر آقای سبحانی می گویند که همه این دلیل ها به خاطر دلیل خاص است.

الفصل الثانی هل العام بعد التخصیص حقیقة أو مجاز؟

بعد این نکته ای را می گویند که اگر ما اثبات کردیم که لفظی داریم که بالوضع دلالت بر عموم می کند (یعنی رفتند در فضای مشهور و دلالت تصوریه) یعنی ما یقیناً یک عامی درایم که ظهور دارد و حجیت هم دارد و یک دلیل دیگر هم داریم که ظهور دارد و حجیت هم دارد که این عام ما را تخصیص زده است، که نتیجه این می شود که باید با عام، به صورت خاص معامله کنیم یعنی عام شامل همه افراد نیست.

اما نکته ای که هست این است که این عامی که تخصیص خورده است نسبت به افرادی که در آن باقی مانده اند چه وضعیتی دارد؟ یعنی این عام، دلالت بر شمول می کرد بالوضع، که ما آنرا تخصیص زدیم یعنی گویا در غیر ما وضع له آنرا به کار می بریم. لذا مشهور گفته اند این استعمال «مجاز» است. یعنی وقتی که عام مخصص در سایر افراد غیر مخصص به کار رود این استعمال در غیر ما وضع له است چون موضوع له آن همه افراد بود که ما الان آنرا در برخی از افرادش به کار می بریم که می گویند این می شود مجاز.

در اینجا چند قول است:

۱- مجاز: که علامه حلی و شیخ طوسی
۲- حقیقت است: آخوند و من تبع
۳- تفصیل بین مخصص متصل و منفصل

مخصص متصل و منفصل:

مخصص متصل این است که می گویند اگر مخصص در همان کلام به کار رود، یعنی عرفاً این دو یک کلام به کار رود که مولا در یک بار حرف زدن هم عام را گفت و هم خاص را به کار برد می گویند در اینجا «حقیقت» است.

اما در مخصص منفصل، «مجاز» می شود.

مخصص منفصل، یعنی قرینه ای داشته باشیم که مخصص با عام دو کلام باشند یعنی وقتی مولا می گوید «اکرم العلماء» بعد از مدتی می گوید« لا تکرم الفساق منهم».

که اینها می گویند در منفصل، مجاز است و در متصل حقیقت است.

آقای سبحانی می فرمایند که قول حق همان قول آخوند است و دلیلش هم این است که وقتی می گوییم که یک لفظ عامی در معنای عموم خوش به کار می رود حال چه با یک متصلی یا منفصلی این عام را تخصیص می زنیم این عام، در همان معنای عام خودش به کار می رود. نه در معنای مجاز،یعنی در بعض که به کار نمی رود ولو در مخصص متصل.

چون آقایان فکر کرده اند که در مخصص متصل، چون این مخصص به عام، چسبیده است لذا فکر کرده اند که مولا از روز اول، معنای اتصالی آن قید را اخذ کرده است، مثلا وقتی «عالم» را مولا به «عابد» تخصیص می زند اینها فکر کرده اند که معنای عام از همان روز اول رفته بود سر «عالم عابد». اما در منفصل می گویند چون معنای حقیقی آن فقط علم است. و بعد که تخصیص می زنیم معلوم می شود که ماورای این مجاز می شود و استعمال در غیر ما وضع له به کار می رود.

آقای سبحانی می فرمایند که ما چه در متصل و چه در منفصل، وقتی عموم را به کار می بریم، این عموم در همان معنای عام خودش به کار می رود. و نهای اینکه شما یک قید به آن اضافه می کنید که آن قید هم در معنای خودش به کار می رود، یعنی این لفظ عموم در معنای خودش به کار می رود، آن قید هم در معنای خودش به کار می رود اما این سه تا را که ما با هم جمع می کنیم، تخصیص حاصل می شود یعنی تخصیص با تعدد دال و مدلول حاصل می شود نه با یک دال و چند مدلول بلکه ما به تعداد مدلول ها ما دال داریم. ما لفظ «کل»داریم که در معنای خودش به کار می رود، لفظ عالم داریم که در معنای خودش به کار می رود و لفظ «عابد» در معنای خودش به کار می رود و هیچ کدام در غیر ما وضع له به کار نمی رود.

به اینجا که می رسند مجبور می شوند که بحث اراده استعمالی و اراده جدی را مطرح کنند.

که ممکن است کسی این طور اشکال کند که چرا شما نمی گویید از همان روز اول، مراد همان مخصص است؟

ایشان می گویند در اراده جدی، همان مخصص مراد است اما ما با چند دال مختلف در مدلولهای مختلف به این مختص می رسیم. لذا هر کدام از این الفاظ در معنای موضوع له خودشان به کار می رود و متکلم این معنای موضوع اینها را اراده کرده است.

اما در آخر اینکه این مدلول های مختلف چه چیزی می خواهد به ما برساند می شود اراده جدی.

الفصل الثانی هل العام بعد التخصیص حقیقة أو مجاز؟

إذا خُصّ العام وأُرید به الباقی فهل هو مجاز أو لا؟ فهنا أقوال:

۱- انّه مجاز مطلقاً، و هو خیرة الشیخ الطوسی و المحقّق و العلاّمة الحلّی فی أحد قولیه.

۲- انّه حقیقة مطلقاً، و هو خیرة المحقّق الخراسانی و من تبعه.

۳- التفصیل بین التخصیص بمخصص متصل (و المراد منه ما إذا کان المخصص متصلاً بالکلام و جزءاً منه) کالشرط و الصفة و الاستثناء و الغایة فحقیقة، و بین التخصیص بمخصص منفصل (و المراد ما إذا کان منفصلاً ولا یعدّ جزء منه) من سمع أو عقل فمجاز، و هو القول الثانی للعلاّمة اختاره فی التهذیب.

البته باید ببینیم که آقایان دلیل عقلی را مخصص متصل می بینند یا منفصل؟ و اصلا تقسیمش به متصل و منفصل درست هست یا نه؟ چون مخصص و متصل احکامی دارد که باید ببینیم که آن احکام را آقایان به دلیل عقلی هم تسری می دهند یا نه؟

و الحقّ انّه حقیقة سواء کان المخصص متصلاً أو منفصلاً.

أمّا الأوّل: أی إذا کان المخصص متصلاً بالعام، ففی مثل قولک: «أکرم کلّ عام عادل» الوصف مخصص متصل للعام، و هو «کلّ عالم» غیر أنّ «کلّ» لفظة من هذه الجملة مستعملة فی معناها، فلفظة «کل» استعملت فی استغراق المدخول سواء کان المدخول مطلقاً کالعالم، أو مقیداً

كالعالم العادل، كما أنّ لفظة «عالم» مستعملة فی معناها سواء كان عادلاً أو غير عادل، و مثله اللّفظ الثالث، أعنی: عادل، فالجميع مستعمل فی معناه اللغوی من باب تعدّد الدال و المدلول.

فدلالة الجملة المذكورة علی إكرام خصوص العالم العادل، ليس من باب استعمال «العالم» فی العالم العادل، لما قلنا من انّ كلّ لفظ استعمل فی معناه بل هی من باب تعدد الدال و المدلول، و نتيجة دلالة كلّ لفظ علی معناه.

اینکه گفتیم مخصص متصل و منفصل هر کدام احکامی دارد این است که: در متصل اصلا، ظهوری شکل نمی گیرد در عموم، یعنی عموم عالم اصلا ظهوری ندارد وظهور بعد از اینکه کلام تمام شد شکل می گیرد و کلام هم مقیّداً تمام شد لذا این دیگر ظهور در عالمِ فاسق ندارد، چون از همان روز اول «عادل» را آنجا گذاشته ایم. ظهور هم بعد از تمام شدن کلام محقق می شود لذا مخصص متصل باعث می شود که در عالم فاسق اصلا ظهور به کار نرود.

اما در مخصص منفصل این طور نیست بلکه ظهور ابتدا در مطلق عموم درست می شود، و بعد که تخصیص می زنیم یک ظهور جدید به وجود می آید که این چون اظهر است آن ظهور قبلی خراب می شود یعنی حجت نیست نه اینکه ظهور ندارد.

حال اگر مخصص عقلی بود، آیا معامله منفصل با آن می شود یا نه؟

نعم لا ينعقد الظهور لكلّ واحد من هذه الألفاظ إلاّ بعد فراغ المتكلّم عن كلّ قيد يتصل به، و لذلک لا ينعقد للكلام المذكور ظهور إلاّ فی الخصوص.

یعنی ظهورش آن اراده جدی است اما هر کدام از این الفاظ، در معنای حقیقی خودش به کار می رود. و اراده استعمالی هم شده است.

اما در مورد دومی که مخصص منفصل است این طور است که در اولی ظهور داریم اما با دومی می آییم و حجیت آن را خراب می کنیم.

و أمّا الثانی: أی المخصص المنفصل كما إذا قال المتكلّم: «أكرم العلماء» ثمّ قال فی كلام مستقل: «لا تكرم العالم الفاسق»، فالتحقيق أنّ التخصيص لا يوجب المجازية فی العام.

و وجهه: أنّ للمتكلّم إرادتين:

الأُولی :

الإرادة الاستعمالية و هو إطلاق اللّفظ و إرادة معناه، و يشترک فيه كلّ من يتكلم عن شعور و إرادة من غير فرق بين الهازل و الممتحِن و ذی الجدّ.

البته ما میگوییم که اطلاق لفظ اراده میخواهد ولو اینکه فرد خواب باشد.

در اینجا میخواهند ببرند سر اراده معنا، یعنی علاوه بر اراده لفظ، معنای آن را هم اراده می کند.

لذا ما می گفتیم که فارق اصلی دلالت تصوری و تصدیقی این است که «انسان»آنرا نگوید، و فقط یک صدایی از جایی شنیده شود.

ثمّ إنّ له وراء تلک الإرادة إرادة أُخری، و هی ما يعبّر عنها بالإرادة الجدية، فتارة لا تتعلّق الإرادة الجدية بنفس ما تعلّقت به الإرادة الاستعمالية، كما فی الأوامر الامتحانية و الصادرة عن هزل. و أُخری تتعلّق الأُولی بنفس ما تعلّقت به الثانية بلا استثناء و تخصيص، كما فی العام غير المخصص. و ثالثة تتعلق الإرادة الجديدة ببعض ما تعلّقت به الإرادة الاستعمالية، كما فی العام المخصص، و عند ذاک يشير إلی ذلک البعض بدليل مستقل. و يكشف المخصص عن تضيق الإرادة الجدية من رأس دون الإرادة الاستعمالية. و علی ضوء ذلک يكفی للمقنِّن أن يلقی كلامه بصورة عامة، و يقول: أكرم كلّ عالم، و يستعمل الجملة فی معناها الحقيقی (من دون أن يستعملها فی معنی مضيق) ثم يشير بدليل مستقل إلی مالم تتعلّق به إرادته الجدية كالفاسق مثلاً.

ممکن است کسی بگوید که این چه کاری است که ابتدا عام را به کار ببرد و بعد تخصیص بزند، چرا از همان اول مخصص را نمی گوید؟

می گوییم در برخی جاها این سیاق «عموم و بعد مخصص» ثمره دارد، ثمره اش این است که آیا در سایرموارد من می توانم به اصالةالعموم تمسک کنم یا نه؟ یعنی اینکه ابتدا عموم را بگوییم و بعد هم خاص را بگوییم، خودش می تواند ثمره عقلائی داشته باشد. مثل خیلی از تبصره هایی که در قانون می گذارند.

و أكثر المخصصات الواردة فی الشرع من هذا القبيل حيث نجد أنّه سبحانه يقول: (يا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا اتّقُوا اللهَ وذَرُوا ما بَقِيَ من الرِّبا إنْ كُنْتُمْ مُؤْمنينَ) (البقرة/۲۷۸). ثمّ يُرخّص فی السنّة الشريفة و يخصّص حرمة الربا بغير الوالد و والولد، و الزوج و الزوجة.

بحث بعدی هم دقیقاً ادامه همین بحث است، که بعد از اینکه اثبات کردیم که این عام بعد از اینکه تخصیص خورد، در سایر موارد حقیقت است یا مجاز، حال این بحث شکل میگیرد که اگر من شک کردم که یک مخصص دیگر هم بوده است که دست ما نرسیده است آیا ما می توانیم به اصالةالعمومی که در باقی افراد است تمسک کنم یا نه؟ یعنی آیا عموم در باقی افراد غیر مخصص حجیت دارد یا نه؟

ایشان می فرمایند که این مسأله ادامه همان مسأله قبلی است. و می فرماید کسانی که گفتند حقیقت است در اینجا هم می توانند به اصالت العموم تمسک کنند اما کسانی که گفتند مجاز است در اینجا نمی توانند به آن تمسک کنند؛ چون وقتی مجاز شد، در غیر مخصص،عمومی نیست، چون در بعض،مجازاً به کار رفته است و نمی توان به اصالت العموم تمسک کرد.

ایشان می فرمایند که ما اگر قائل به مجاز شدیم باید بحثی دیگر را هم مطرح کنیم که این مجاز ها، چند تا هستند؟ یعنی احتمال مجازهای مختلف است یا نه؟ ایشان می گویند که اگر یک احتمال بدهیم در تعدد مجازات، و دیگر تعدد مجاز نداشته باشیم، یک احتمال باشد یا تعدد مجاز باشد اما یکی از مجازها، مجاز مشهور باشد یعنی ظهوراً اقوی و اظهر باشد، در اینجا می توان به خود آن مجاز تمسک کرد یعنی به عموم خود آن مجاز تمسک کرده ایم. اگر مجاز ،مجاز اقرب و اظهر باشد به خود آن مجاز تمسک می کنیم و می گوییم مولا این عالم را در عالمِ عابد به کار برده است.

پس ایشان میگوید که اگر تعدد مجازات شد، مجاز مشهور می تواند کار را حل کند و اگر مجاز واحد شد باز اشکالی ندارد اما اگر تعدد مجاز شد بدون رجحان در آن موقع دیگر حجت نداریم و نمی توان کاری کرد.

و اگر هم حقیقت باشد که کلا حجیت دارد.

الفصل الثالث حجّيّة العام المخصّص فی الباقی

إذا ورد عام و تبعه التخصيص ثمّ شككنا فی ورود تخصيص آخر عليه غير ما علم، فهل يكون العام حجّة فيما شك خروجه عنه أو لا؟ و هذا ما يعبّر عنه فی الكتب الأُصولية بـ «هل العام المخصص حجّة فی الباقی أو لا؟»:

یعنی ایشان مسلم گرفته اند که ظهور را دارد اما در حجیت آن بحث است. البته عبارات شلوغ است.

مثلاً إذا ورد النص بحرمة الربا، ثمّ علمنا بخروج الربا بين الوالد والولد عن تحت العموم و شككنا فی خروج سائر الأقربين كالأخ و الأخت، فهل العام (حرمة الربا) حجّة فی المشكوک أو لا؟

آیا حرمت ربا عام بود؟!

و المختار حجّيته فی المشكوک لأنّ العام المخصّص مستعمل فی معناه الحقيقی بالإرادة الاستعمالية، و إن ورد عليه التخصيص فإنّما يخصص الإرادة الجدية، و إلاّ فالإرادة الاستعمالية باقية على حالها لا تمس كرامتها. و الأصل العقلائی هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدية إلاّ ما علم فيه عدم التطابق.

یعنی وقتی شک می کنیم که اراده استعمالی مطابق با اراده جدی هست یا نه؟ به این قاعده تمسک می کنیم.

و هذه (أی حجّيّة العام المخصص فی الباقی) هی الثمرة للفصل السابق فی كون العام المخصص حقيقة فی الباقی و ليس مجازاً.

این ثمره منطقی بحث سابق است اما باید ببینیم که واقعاً این طور هست یا نه؟ به ویژه این بحث را به بحثهای اصول لفظیه ضممیمه کنید، که گفتیم اصالت الظهور اصل عمده ما است است نه اصالت الحقیقه، حال اگر اصاله الظهور را گرفتیم اگر حقیقت و مجاز تعیین شود یا نشود آیا تأثیر در بحث ما دارد یا نه؟ آیا نمی توانیم همان ظهور خودمان را بگیریم و جلو برویم؟

بحث دیگر این است که آیا بحث سر حجیت است یا سر ظهور است؟ یعنی اگر حواسمان بود که منشأهمه اینها اصالةالظهور است این طور بحث نمی کردیم، بلکه باید با ظهور بحث می کردیم و حجیت خود ظهور هنوز مانده است که در باب حجج از آن بحث کنیم. و شما در عام مخصص، حجیتش را بحث می کنید در حالی که قرار بود در بحث حجت، حجیّت اینها را درست می کردید.

حتی کسانی هم که قائل هستند که در اینجا مجاز است نا خود آگاه با ظهور کار می کنند. مثلا چه کسی در این مثال بالا شک می کند که «أخ» داخل است یا نه؟ آیا با اصول عملیه کار می کنند؟ خیر این طور نیست. بلکه با ظهور کار می کنند.

و اینجاست که نمی توان همه اصل ها را به اصالت الحقیقه بر گرداند اما می توان به اصالت الظهور بر گرداند. به ویژه وقتی رفتیم در دلالت تصدیقی، و بحث شمول حکم و اراده جدی را مطرح کردیم دیگر حقیقت و مجاز معنا ندارد.

نکته: خیلی از این بحثها بر می گردد به دلالت تصدیقی، که اگر حل شود خیلی از اینها حل می شود، آیا مقدمات حکمت فقط در مطلق و مقید است؟ یا در اراده جدیّه است؟ که اگر این درست شود همه بحثها حل می شود که ظاهراً این است که باید ببریم در اراده جدیّه.

جلسه ۶ / ۲ / ۹۰

در فلسفه، عوام از فلاسفه گفته اند که «طبیعی»در خارج وجود دارد و اکثر آنها قائل نشده اند و اصولیین هم گفته اند در خارج نیست. اما باید ببینیم که عرف واقعاً طبیعی را در خارج نمی بیند؟ یعنی عرف، «انسان» را در کجا می بیند؟ عرف، زید و بکر را هم طبیعی می بیند.

بحث بعدی که آقای سبحانی مطرح می کنند این است که می گویند:

یک عامی در یک کلامی وارد شد، که ظهور در عموم دارد و ملاکهالی حجیت را دارد لذا ما باید به آن عمل کنیم، و. می گویند که شما که عامی دارید که ظهور دارد و حجیت هم دارد آیا شما می توانید به صرف اینکه عام را دیدید و ظهور و حجیت آن تکمیل بود آیا می توان به عمومیت آن تمسک کنید؟ بدون اینکه دنبال مخصص بروید؟

می گویند اگر ما خودمان بودیم و خودمان، باید همین کار را می کردیم. اما یک نکته ای هست که باعث شده است که ما نتوانیم این را بگوییم، می گویند بین عقلا به ویژه در قانونگذاری های عقلائی، ما می بینیم که اینها عام و خاص درست می کنند یعنی ابتدا عام گفته اند و بعد هم یک خاص آورده اند و چند جا مثلا تخصیص زده اند که می بینیم هم سیره عقلائی این طور است و هم خطابات شرعی این طور است. یعنی خطابات شرعی را می بینیم که معمولا عامی آمده است و بعد هم خاصی را آورده اند که این قدر این کار تکرار شده است که این جمله معروف شده است که «مامن عام الا و قد خص» ،که همین یک ظهور عقلائی برای ما درست می کند که دیگر نمی توان به صرف ظهور درعموم تمسک کرد بدون اینکه دنبال مخصص بگردیم.

یعنی اگر ما خودمان بودیم و خودمان به آن عام عمل می کردیم اما این قاعده عقلائی که احتمال مخصص به شدت وجود دارد، آن احتمال مخصص خود این قاعده را هم تخصیص می زند که می گوید نمی شود قبل از فحص به این عام عمل کرد مگر اینکه اطمینانی حاصل شود که مخصص نداریم آنوقت می توان به عام تمسک کرد.

الفصل الرابع التمسّک بالعام قبل الفحص عن المخصص

إنّ دیدَن العقلاء فی المحاورات العرفیهٔ هو الإتیان بکلّ ما له دخل فی کلامهم و مقاصدهم من دون فرق بین القضایا الجزئیهٔ أو الکلیهٔ، و لذا یتمسّک بظواهر کلامهم من دون أیِّ تربص.

مراد از کلی هم در اینجا، کلی باب برهان است که جزئی آن می شود شخصی و کلی آن هم اعم است.

و أمّا الخطابات القانونیهٔ التی ترجع إلی جَعْل القوانین و سَنِّ السّنن سواء کانت دولیهٔ أو إقلیمیهٔ، فقد جرت سیرهٔ العقلاء علی خلاف ذلک، فتراهم یذکرون العام و المطلق فی باب، و المخصص و المقید فی باب آخر، کما أنّهم یذکرون العموم و المطلق فی زمان، و بعد فترهٔ یذکرون المخصِّص و المقیِّد فی زمان آخر.

و قد سلک التشریع الإسلامی هذا النحو فتجد ورود العموم فی القرآن أو کلام النبی صلی الله علیه و آله و سلّم و المخصص و المقید فی کلام الأوصیاء مثلاً و ما هذا شأنه لا یصحّ فیه عند العقلاء التمسک بالعموم قبل الفحص عن مخصصاته أو بالمطلق قبل الفحص عن مقیداته.

و علتش هم این است که ظهوری که در اصل عقلائی شکل می گیرد بیشتر است.

تا اینجابحثمان سر منطوق بود، که می گفتیم یک منطوق داریم که عام است و یک منطوق داریم که خاص است. اما در فقه ما یک منطوق هایی داریم که عام هستند و ما مخصص منطوقی هم برای اینها نداریم اما مفهوم یک منطوقی، می تواند این را تخصیص بزند.

اینها میخواهند بگویند که پس یک عامی داریم و مخصص منطوقی برای این نداریم ولی مفهوم یک منطوقی می تواند این را تخصیص بزند.

ابتدا شاید بگوییم که چه اشکالی دارد، اما بعد که توجه کنیم می بینیم که ظهور این مفهوم کمتر است. و منطوق اظهر از این مفهوم است. حال که منطوق اظهر است حال آیا با توجه به اینکه گفتیم ظهور مفهوم کمتر است آیا مفهوم می تواند منطوق را تخصیص بزند یا نه؟

ایشان هم همین را مطرح می کنند که چون گفتیم که ظهور مفهوم کمتر است لذا این سؤال جا دارد.

بعد می گویند که این را هم باید در دو مقام بحث کنیم که یکی مفهوم موافق است و دیگری مفهوم مخالف است. و قبلا هم گفتیم که مفهوم موافق را می گویند، طریق اولویت دارد و طریق اولویت چه بسا ظهورش از منطوق هم بیشتر باشد لذا گفتیم که باید سازمان آقای سبحانی را هم بیشتر بررسی کنیم یعنی آیا سازمان اصولی آقای سبحانی اجازه این را می دهد که مفهوم موافق، طریق اولویت داشته باشد و ظهورش از منطوق بیشتر باشد؟ در حالی که ایشان گفتند مطلق مفهوم، ظهورش کمتر از منطوق است.

ایشان هم می گویند که اتفاق داریم که با مفهوم موافق می توان عام را تخصیص زد.

اما در مفهوم مخالف:

در این بحث ایشان میگویند که اقوالی وجدو دارد:

۱- عده ای گفته اند مطلقا نمی شود
۲- عده ای گتفه اند که مطلقا می شود.
۳- عده ای گفته اند که اگر هم سنخ هم باشند و مثلا اگر حکم ها هر دو موجبه باشد اما اگر یکی موجبه بود و یکی سالبه نمی شود.

ایشان می گویند که ظاهراً اگر بخواهیم نظر عرف را در اینجا بگیریم اگر نتوانیم ظهور بیشتر یا کمتری را درست کنیم ظاهراً کلام مجمل می شود. چون بالأخره هر دو ظهوری دارد اما اگر نتوانیم از بین اینها اظهر درست کنیم کلام مجمل می شود. اما اگر توانستیم یکی را اظهر بدانیم که طبق سازمان ایشان همان منطوق اظهر است لذا همان اظهر را اخذ می کنیم.

ظاهر قضیه این است که ما مطلقا نمی توانیم بگوییم که مفاهیم ظهورشان کمتر است یا منطوق مطلقا ظهورش بیشتر است بلکه باید اخذ به ظهور کنیم.

مثلا در بحث عموم همان قاعده عقلائی که درست کردیم، ما این قدر مخصص داشتیم که گفتیم «مامن عام الا و قد خصص»این باعث می شود که ظهور عام کم شود ولو اینکه منطوق هم باشد یعنی حمل می شود بر ظهور بدوی،یعنی همین که احتمال مخصص آمد عقلا می گویند این مخصص است ولو اینکه این مخصص را ما از ظهوری پیدا کرده ایم که ازمنطوق هم کمتر است اما چون ظهور عام، بدوی تلقی می شود لذا ظهور آن کمتر از مفاهیم می شود لذا با مفهوم مخالف هم می توانیم تخصیص بزنیم.

پس باید بحثهای منطوق و مفهوم ایشان را باید با این بحثهایشان جمع کنیم. و مقداری هم در بحث مطلق و مقید.

نکته: ما کل مباحث الفاظ اصول را کار می کنیم که به این جمله برسیم که «مهم ظهورات عقلائی است». در مقام های مختلف و در محاورات مختلف فرق می کند هر چند می توان ملاک هایی کلی هم انتزاع کرد اما باید موردی کار شود.

مثلا ممکن است خیلی از مفهوم های ما قوی تر از منطوق باشد مانند مفهوم شرط.

الفصل الخامس تخصيص العام بالمفهوم

إذا كان هناک دليل عام و دليل آخر له مفهوم، فهل يقدّم المفهوم على العام أو لا؟

با توجه به قول آقای سبحانی ظهور مفهوم کمتر از منطوق است.

و إنّما عقدوا هذا البحث - مع اتّفاقهم على تقديم المخصص على العام - لأجل تصوّر أنّ الدلالة المفهومية (و إن كانت أخص) أضعف من الدلالة المنطوقية (العموم)، و لأجل ذلک بحثوا فی انّ المفهوم هل يقدم مع ضعفه على العام أو لا؟ و يقع الكلام فی مبحثين:

الأوّل:

تخصيص العام بالمفهوم الموافق.

ظهور مفهوم موافق را یا باید بگوییم که با منطوق مساوی است، یا باید بگوییم که از منطوق های عادی قوی تر است یا باید بگوییم که از منطوق های عادی ضعیف تر است اما ظهور عام با توجه به «ما من عام الا و قد خصّ» از مفهوم هم کمتر است.

الثانی :

تخصيص العام بالمفهوم المخالف.

مبحث الأوّل: تخصيص العام بالمفهوم الموافق

قد نقل الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم الموافق

اتفاق در جایی است که همه این را بحث کرده باشند و نظرشان این باشد در حالی که خیلی از قدما این ها را بحث نکرده اند. و استناد اینها این است که آقایان در فقه با این کار کرده اند یعنی از کار فقهی میخواهند قاعده اصولی نتیجه بگیرند که باید ببینیم آیا می شود این کار را کرد یا نه؟

فمثلاً إذا قال: اضرب من فی الدار، ثمّ قال: ولا تقل للوالدين أف. فالدليل الثانی يدلّ على حرمة ضرب الوالدين أيضاً إذا كانا فی الدار فيخصص العام بهذا المفهوم.

مبحث الثانی: هل يخصص العام بالمفهوم المخالف؟

إذا ورد عام كقوله: «الماء كلّه طاهر» فهل يخصص هذا العام بمفهوم المخالف فی قوله: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شیء»، أم لا؟

فيه أقوال و التفصيل يطلب من الدراسات العليا و الظاهر أنّه إذا لم تكن قوّة لأحد الدليلين فی نظر العرف على الآخر يعود الكلام مجملاً، و أمّا إذا كان أحدهما أظهر من الآخر فيقدّم الأظهر.

که توضیح دادیم، «اظهر» از همه منطوق ها،یا «اظهر» از این عام که «ما من عام الا و قد خصّ» در موردش هست؟ که این عام به خاطر این قاعده، ضعیف می شود وظهورش بدوی می شود.

که ظاهر قضیه این است که همه مفاهیم، بر فرض ظهور و حجیت، بر این عام «ما من عام الا و قد خصّ» اظهر اند. چون این قاعده این قدر ظهور این را پایین می آورد که مفهوم قوی تر می شود.

جلسه ۸ / ۲ / ۹۰

سوال اول درمورد دلالت استعمالی و جدی:

استعمال لفظ یا لحاظ معنی در آن شده است یا نشده است، در جایی که صرف شنیدن لفظ است دلالت تصوری است اما در جایی که شنیدن لفظ همراه با اراده صورت می گیرد می شود اراده استعمالی. حال خود این اراده استعمالی ممکن است در آن قصد معنا باشد و ممکن است نباشد که اگر قصد معنا در آن باشد می شود این می شود اراده استعمالی آقایان.

اما ما میخواستیم بگوییم که نائم هم اراده دارد. اما اراده استعمال نه اراده قصد معنا.

اراده استعمالی مشهور: یک بار استعمال می کنیم و معنا را هم قصد می کنیم.

که ما می گوییم یک نوع اراده استعمالی هم داریم که در آن معنا قصد نمی شود مانند نائم.

یعنی میخواهیم بگوییم اراده استعمالی دو قسم می شود، البته این نیاز به بحث دارد که آیا واقعاً نائم اراده معنا نمی کند؟! یا اینکه نائم در حین نوم اراده معنا هم می کند؟! یا هازل ، آیا اراده معنا نمی کند؟ یا اینکه اراده معنا می کند اما جادّ نیست.

یعنی ممکن است بگوییم که در اراده استعمالی، صرف استعمال نداریم بلکه همه جا همراه اراده معنا هم هست. کما اینکه این را تأیید می کرد تفسیری که از لفظ داشتیم.

که ما لفظ را صرف لفظ و صوت نمی گرفتیم بلکه لفظ را وجود لفظی می گرفتیم که در این صورت آیا می توان لفظ را بدون اراده معنا تصویر کرد؟ لذا از این جهات نیاز به بحث دارد اما در فضای آقایان اگر صرف صوت باشد لفظ است، که صرف شنیدن صوت می شود دلالت تصوریه و صوت با اراده و بی اراده تصویر می شود.

سؤآل دوم: در مورد شک در تخصیص عام

اگر ما شک کردیم که عام، باز هم تخصیص خورده است یا نه؟ اگر گفتیم که استعمال در غیر از تخصیص زده شده هم حقیقت است ما به اصالت الحقیقت تمسک می کنیم. یعنی در مابقی افراد مخصص، حجیت درست می شود اما در مجاز که رفتیم، با تخصیص اول، استعمال مجازی می شود. یعنی هر نوع تخصیص جدیدی که زده می شود یک نوع مجاز جدید می شود. که در مجازات اصل نداریم.(طبق اصالت الحقیقتی هانه اصالت الظهوری ها) مگر اینکه کسی بگوید مجاز مشهور اولویت دارد و ظهورش بیشتر است.

بحثمان سر این بود که یک عامی درایم با همان اراده استعمالی و جدی که توضیح دادند. و بعد یک مخصصی هم وارد شده است و داشتیم روی انواع مخصص ها بحث می کردیم.

یکی از بحثهایی که اینجا شده است که مخصص یا متصل است یا منفصل

ویکی دیگر از بحثهایی که شده است این است که مخصص یا منطوق یک جمله است یا مفهوم آن که گفتیم بحث در اینجا از ناحیه تشکیکی در ظهوری است که در مفاهیم درست می کردند.

اینجا یک بحث دیگر را درست می کنند که از جهت دلالت لفظی نیست. (که ما در مفهوم و منطوق از حیث دلالت لفظی کار داشتیم) اما دراینجا با دلالت لفظی کاری ندرایم و می گوییم بر فرض اینکه دلالت ها تام باشد اما پشتوانه حجیّت این الفاظی که این دلالت ها را دارند تشکیک دارد یعنی ما یک عامی داریم از آیات قرآن، که حجیت آن برهان عقلی و قطعی است که صدور آن قطعی است.

اما می خواهیم ببینیم که آیا این آیات قرآن را مثلا با یک خبر واحد تخصیص بزنیم که پشتوانه این خبر واحد ظن معتبر است. حال آیا ظن معتبر شرعی آیا میتواند آیه با دلیل قطعی را تخصیص بزند یا نه؟

نکته:این را از باب مثال مطرح کرده اند. که این را در باب تواتر خبر واحد هم می توانیم مطرح کنیم که اگر قائل شدیم،اجماع از خبر واحد قطعی تر است در آنجا هم می توانیم مطرح کنیم.

اصل بحث در جایی است که اصل دلیلیتش ضعیف تر از دلیل دیگر است آیا میتوان این را تخصیص زد یا نه؟

حد وسط در اینجا دقیقاً همان حد وسطی است که در « التمسّک بالعام قبل الفحص عن المخصص» گفتیم است.

که این قدر ما عمومات داریم در ادله و سیره عقلائی داریم که این خطابات قانونیه و مسأله عمومات متعدد «مامن عام الا و قد خص» را برای ما درست می کند و این می شود یک اصل عقلائی که مولا یک عامی را بگوید و بعداً هم آنرا تخصیص بزند. و اینکه بعداً بخواهد آنرا تخیص بزند با آیه قرآن که تخصیص نمی زند چون قرآن معمولا برای عمومات است و تخصیص آن با روایات است. که غالب عام و خاص های ما به این صورت است.

حال اگر ما تخصیص را نپذیرفتیم. لازمه اش این است که ما کل سنت را کنار بگذاریم چون اکثر روایات ما در سنت و سیره همه نوعی تخصیص یا تقیید مطلقات قرآن است.

و ما این روایات را نمی توانیم کنار بگذاریم و در اصل دلیل اصلی ما هم همان است که عام و خاص در فضایای مختلف مطرح کردن خودش یک سیره و معتبَره عقلائی است. علاوه بر اینکه ما مفصل روایات درایم که آیات قرآن ،مطلق و مقید دارند و عام و خاص دارند، مجمل و مبیّن دارند و بیان اینها به عهده ما است.

کسی ممکن است اشکال کند که خود اینها که خبر واحد شد؟

می گوییم این قدر روایت داریم که اینها را از خبر واحد بودن در بیاورد. و حد اقل به مرحله مستفیض برسد.

الفصل السادس تخصیص الکتاب بخبر الواحد

اتّفق الأُصولیّون علی جواز تخصیص الکتاب بالکتاب و تخصیصه بالخبر المتواتر. وخبر واحد محفوف به قرینه قطعیه

واختلفوا فی جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد علی أقوال ثلاثة:

القول الأوّل:

عدم الجواز مطلقاً. و هو خیرة السید المرتضی فی «الذریعة»، و الشیخ الطوسی فی «العدّة»، و المحقّق فی «المعارج».

القول الثانی:

الجواز مطلقاً، و هو خیرة المتأخّرین.

القول الثالث:

التفصیل بین تخصیص الکتاب بمخصص قطعی قبل خبر الواحد فیجوز به أیضاً، و عدمه فلا یجوز به.

که این قول همان ادامه قول مجازات است یعنی می گویند اگر شما همان مجاز اول را درست کردید بقیه مجازات هم درست می شود. یعنی اگر توانستید تخصیص قطعی کنید چون استعمال در بقیه مجاز است دیگر راحت است. چون با ظهور قطعی آیه که مخالفت نکردید بلکه در حقیقت ظهور قطعی دوم که مخصص اول است را تأیید می کنید یعنی مفاد تخصیص قطعی دوم را تأیید می کنید که این تخصیص خورده است و لذا باز می تواند تخصیص بخورد. اما اگر از همان اول تخصیص ها واحد باشند این جایز نیست.

استدلّ المتأخّرون على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بوجهين:

دو وجه به همان نکاتی بر می گردد که گفتیم که این معتبَره عقلائی است که خطابات قانونیه را به صورت عام و خاص بیان می کنند. و این قدر عام و خاص داریم که گفته اند« ما من عام الا و قدخص» و در آیات قرآن هم همین طوری است یعنی این قدر آیات قرآن درایم که تخصیص خورده باشد.

و وجه دوم هم این است که اگر این کار بار بخواهیم انجام دهیم باید کل سیره را دور بریزیم. یعنی میخواهد بگوید که شما عملاً ملتزم به این نیستید. مثلا شما مطلقا ربا را حرام می دانید حتی بین پدر و پسر را.

الوجه الأوّل:

جريان سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب و احتمال أن يكون ذلک بواسطة القرائن المفيدة للعلم بعيد جداً، فمثلاً خصصت آية الميراث: (يُوصيكُمُ اللهُ فِي أولادِكُمْ لِلذّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْن) (النساء/١١) بالسنّة كقوله: لا ميراث للقاتل.

و خصصت آية حلية النساء، أعنى قوله: (أُحِلّ لَكُمْ ما وراء ذلِكُمْ) (النساء/٢۴) بما ورد فى السنّة من أنّ المرأة لا تزوّج على عمّتها و خالتها.

و خصصت آية حرمة الربا بما دلّ على الجواز بين الولد و الوالد، و الزوج و الزوجة.

الوجه الثانى:

إذا لم نقل بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لزم إلغاء الخبر بالمرّة إذ ما من حكم مروى بخبر الواحد إلاّ بخلافه عموم الكتاب ولو بمثل عمومات الحلّ، ولا يخلو الوجه الثانى عن إغراق، لأنّ كثيراً من الآيات الواردة حول الصلاة و الزكاة و الصوم و غيرها واردة فى مقام أصل التشريع، و لأجل ذلک تحتاج إلى البيان، و خبر الواحد بعد ثبوت حجيته يكون مبيّناً لمجملاته و موضحاً لمبهماته ولا يُعدّ مثل ذلک مخالفاً للقرآن و معارضاً له، بل يكون فى خدمة القرآن و الغاية المهمة من وراء حجّية خبر الواحد هو ذلک.

آیاتی که در خطابات است سه دسته است:

۱- دسته اول در اصل تشریع است که این در مقام بیان نیست.
۲- یا در بیان مقام مصادیق و موارد است.
۳- در بیان اجمال است.

وقتی در اصل تشریع باشد و اخبار ما می آید آنرا تبیین کند لذا عام در این ها اصلا ظهور پیدا نمی کند.

البته گفتیم که دلیل اصلی همان دلیل اولی بود که سیره بناء عقلا بر همین عام و خاص است.

ثمّ لو قلنا بجواز تخصيص القرآن بخبر الواحد لا نجيز نسخه به، لأنّ الكتاب قطعى الثبوت و خبر الواحد ظنّى الصدور، فكيف يسوغ نسخ القطعى بالظنّى خصوصاً إذا كان النسخ كلياً لا جزئياً، أى رافعاً للحكم من رأسه.

ایشان در آخر نکته ای را اضافه می کند که اگر ما قائل به جواز تخصیص شدیم به این معنا نیست که ما حتماً در مسأله نسخ هم قائل به جواز نسخ شویم. چون نسخ یک مؤونه اضافی ای دارد که باید ببینیم آیا خبر واحد می تواند آنرا تحمل کند یا نه؟

ما در مورد ظهورات و عام و خاص ها این را می توانیم بگوییم که خبر واحد می تواند متکفل تخصیص شود و سیره اصحاب هم بوده است اما در مورد نسخ نمی توان،قائل شد که خبر واحد بتواند، آیه ای را نسخ کند.

خود نسخ، یک بحث مفصلی می طلبد که آیا قابل نسخ هستند یا نه؟ و مراد از نسخ در اینجا چیست؟ یعنی با آن قاعده نمی توان کار کرد و ما به دلیلی جداگانه نیاز داریم.

نسخ جزئی،یعنی اینکه مولا در یک سری از موارد حکم را ملغی کند اما نسخ کلی این است که مولا همه را نسخ کند.

نسخ کار دارد که مراد از این نسخ چیست؟اگر نسخ خطابات قانونیه باشد به ویژه با آن نسخی که ما توضیح دادیم که گفتیم مراد از نسخ، نسخ مجازی است یعنی موضوعات عوض می شود و ملاکات مصالح و مفاسد جا به جا می شود که اگر این را گفتیم با این تعریف از نسخ،آیا می تواند گفت که چون آیه قطعی الصدور است لذا دیگر نمی توان آنرا نسخ کرد در طول زمان؟ آیا اصل آیه قرآن با این حد وسط قابل نسخ هست یا نه؟ ولو اینکه مخصص دلیل قطعی باشد.

یا اگر دلیل ظنی باشد چطور؟به خصوص اگر ما نسخ را عام نگاه کنیم که احکام ولی فقیه و پیامبر را هم داخل کنیم.

میخواهیم بگوییم که بحث نسخ جای کار زیادی دارد. که در اصول به آن کم پرداخت شده است.

تغییر مصلحت و مفسده موضوعات یک بحث است و صدور و عدم صدور و قطعی بودن آن بحثی دیگر است.

مگر اینکه بحث کلامی ما طوری باشد که بگوییم که نسخ در قرآن نداریم.

یعنی نمی توان گفت که ما در قرآن نسخ داریم و مواردی را هم پیدا می کنیم اما بعد بگوییم که نسخ در قرآن جایز نیست. لذا باید نسخ حقیقی و مجازی باید تفکیک شود.

که اصل این ها باید در کلام حل شود و در اصول ما باید اصل اثباتش را کار کنیم.

خیلی بحثهای اصولی ریشه اش باید در کلام حل شود. پس تأثیر و تأثر اصول و کلام را هم باید در نظر داشت. که یکی از اینها ادله اربعه است که ادله اربعه را کجا باید اثبات کنیم؟ اگر در کلام است چرا حجیت عقل را آقای سبحانی در اصول آورده است؟

در کلام باید ببینیم که نسخ حقیقی داریم یا نه؟ که ما گفتیم نسخ حقیقی، محال است لذا اگر هم نسخی داریم مجازی است.

جلسه ۱۱ / ۲ / ۹۰

در ادامه بحث عام و خاص بحثی را مطرح می کنند که شاید یکی- دو مورد در بحثهای فقهی نداشته باشیم اما از این حیث ارزش دارد که ما فضای فقه اعم را هم ببینیم که در این صورت مصادیق بیشتری خواهد داشت.

در کلام واحد ولی در جمل متعدد ما الفاظ عامی را داشته باشیم و در آخر یک تخصیص از این موارد داریم.

حال بحث این است که این تخصیصی که آمده است آیا فقط برای عام آخری است یا برای همه اش است یا برای برخی از اینهاست؟

یعنی وقتی که عموم متعددی در کلام واحد است و یک تخصیص در کلام مطرح شده است آیا این تخصیص برای کدام عموم است؟

که برخی گفته اند ظهور در تخصیص همه دارد و برخی گفته اند که برای آخری تخصیص است و برخی هم گفته اند که ظهور ندارد. و نمی توان تمسک کرد. و قدر متیقن مورد آخری است اما در بقیه نمی توانیم نفی کنیم و نه می توانیم اثبات کنیم. و دلیل از این حیث اجمال دارد.

و ایشان می فرمایند که انصاف این است که احتمال هر دو است یعنی هم احتمال دارد که به فقط به آخری بخورد و احتمال هم دارد که به همه اش بخورد و نزد عقلا ظهوری ندارد. یعنی هر دو احتمال، احتمال عقلائی است و عقلا در موارد متعدد باهر دو کار کرده اند و لذا اگر متکلم بخواهد کلام را مجمل نگذارد باید قرینه بیاورد.

البته هر کدام از طرفین، دلیل هایی هم آورده اند اما هیچ کدام از اینها نمی تواند دلیل باشد. و نمی توان ظهور تعیین کرد.

الفصل السابع تعقیب الاستثناء للجمل المتعدّدة

إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّدة، كقوله سبحانه: (وَ الّذِينَ يَرْمُونَ المُحْصَناتِ ثُمّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الفاسِقُون* إِلاّ الّذِينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِکَ وَ أَصْلَحُوا فانّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيم) (النور/۴-۵) ففي رجوع الاستثناء إلى الجميع أو إلى الجملة الأخيرة أقوال:

يعنی در اينجا «الا الذين تابوا» تخصيص از كدام است؟ آيا فقط از آخری است يا از همه آنها است؟

۱- ظهور الكلام في رجوعه إلى جميع الجمل، لأنّ تخصيصه بالأخيرة فقط بحاجة إلى دليل.

۲- ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة لكونها أقرب.

۳- عدم ظهور الكلام في واحد منهما و إن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً على كلّ حال، لكن الرجوع إليها شيء و ظهوره فيها شيء آخر.

لا شكّ في إمكان رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة أو الجميع، و إنّما الكلام في انعقاد الظهور لواحد منهما عند العقلاء، فالاستثناء كما يحتمل رجوعه إلى الأخيرة كذلک يحتمل رجوعه إلى الجميع، و التعيين بحاجة إلى دليل قاطع، و ما ذكر من الدلائل للأقوال الثلاثة لا يخرج عن كونها قرائن ظنية، غير مثبتة للظهور.

بحث بعدی كه ايشان مطرح می كنند كه قبلا هم در موردش بحث كرديم بحث «نسخ و تخصيص»است.

نكته ای در اينجا هست كه باعث شده است كه اينجا تكرار شود و آن اين است كه «ملاكات اينها خيلی شبيه به هم است»لذا اگر در جايی ما شک كرديم كه اين نسخ است يا تخصيص كداميک را بايد بگيريم؟

در مورد نسخ، گفتيم كه يک نسخ حقيقی داريم و يک نسخ مجازی:

گفتيم كه نسخ حقيقی: اين است كه واقعاً حكم الله تغيير كند.

ما در احكام شرعی، تبدّل قطعی داريم اما بحث سر اين است كه ما اين تغيير و تبدّل قطعی را بزنيم به نسخ حقيقی يا مجازی؟ كه گفتيم اين را بايد در كلام پيگيری كنيم كه آيا نسخ حقيقی جايز است يا نه؟

گفتيم كه در كلام شيعه نسخ حقيقی جايز نيست. دليش چيست؟ سنی ها در نسخ چه می گويند؟

اصل بحث در مورد حسن و قبح است. كه ما حسن و قبح را شرعی بدانيم يا ذاتی و عقلی بدانيم. و ما (عدليه)معتقديم كه اولا حسن و قبح ها ذاتی است و برای خود اشياء است نه برای انتسابش به شارع و گفتيم كه مصالح و مفاسد، واقعيه است كه در مصلحت و مفسده واقعيه با حسن و قبح ذاتی كار می كند كه اگر اشعری باشد می گويد نه مصلحت و مفسده، واقعيه است و نه اينكه حسن و قبح ذاتی را قبول دارند. و می گويند الحسن ما حسنه الشارع و اشكالی هم ندارد كه ما با مصلحتی كه ما فرض می كنيم، شارع بر خلاف آن عمل كند چون ملاک حسن و قبح واقعی،همان حسن و قبح شارع است. نه حسن و قبح عقلی و ذاتی.

پس ما معتقديم كه حسن و قبح ها همه ذاتی اشياء است. و شارع هم به تبع مصالح و مفاسد واقعيه حكم می كند لذا گفتيم(در جاهای مختلف از جمله ظهور امر در وجوب) كه اگر عقل بتواند ملاک را كشف كند،همان حكم را می كند اما گير اينجاست كه عقل نمی فهمد، يعنی اين طور نيست كه عقل بفهمد و اشتباه حكم كند، يا نمی فهمد و حكم هم نمی كند يا اينكه می فهمد و بر اساس فهمش حكم می كند. كه در اين صورت همان حكمی را می كند كه شارع كرده است. كه اين نتيجه منطقی همان بحث حسن و قبح است. لذا ما گفتيم بين حسن و قبح ذاتی و حسن و قبح عقلی، چه رابطه ا ی است؟ ما می گوييم كه حسن و قبح همه چيز ذاتی است اما برخی جاها عقل، تمام الموضوع آنرا درک می كند اما برخی جاها درک نمی كند و چون درک نمی كند، لذا حكم هم نمی كند. لذا گفتيم كه ما به نحو موجبه جزئيه قبول داريم اما حسن و قبح ذاتی به نحو موجبه كليه است. يعنی واقعيت هر فعلی مصلحت و مفسده دارد و حسن و قبح دارد اما ما به نحو موجبه جزئيه می توانيم آنها را درک كنيم.

پس بر اساس حسن و قبح ذاتی و عقلی از یک جهت و از جهت دیگر بحث صفات واجب که «علم و حکمت»است (که باز شیعه در اینجا نظر خاص دارد که سنی ها این را نمی گویند بلکه یک عده می گویند اصلا صفت ندارد اما عده ای دیگر می گویند صفاتش جدای از ذات است) اما شیعه می گوید که اینها عین ذات هستند و دوئیت ندارند و تمایز با ذات ندارند. و صفت عین ذات است. با این مبنا، شیعه اینجا بحث خودش را جدا می کند و می گوید:

چون شیعه علم وحکمت در خداوند را از یک طرف قبول دارد و مصالح و مفاسد واقعیه در فضای عالم هستی وجود دارند از طرف دیگر، که با این فضا نمی توان گفت که نسخ داریم.

اما هر کدام از این مقدمات را خراب کنید، نتیجه خراب می شود لذا سیستم سنی ها ممکن است نسخ را جواب دهد. اما ما می گوییم از طرف خداوند متعال نسخ وجود ندارد.

پس می گویند نسخ حقیقی جایز نیست،حال که جایز نیست این تغییر و تبدل ها را چه کنیم؟ یعنی ببر فرض اینکه تغییر را در خود اسلام نپذیریم، حد اقل در شرایع مختلف تغییر و تبدل داریم. مثلا دین اسلام،دین حضرت موسی را نسخ کرد یعنی حد اقل در شرایع متعدد داریم. که آیا می توانیم بگوییم نسخ حقیقی است؟ می گوییم نه،نسخ حقیقی امکان ندارد بلکه اینها نسخ مجازی است.

گفتیم که نسخ مجازی، در حقیقت موضوع حکم عوض می شود، و چون موضوع عوض شده است، مصالح و مفاسد تغییر کرده است و چون مفاسد و مصالح تغییر کرده است، حکم هم تغییر می کند. و موضوع را هم قبلا تعریف کردیم که هر چیزی است که در حکم تأثیر دارد. یعنی مطلق چیزهایی که در تحقق حکم تأثیر دارند موضوع است که همه جیز می تواند باشد مثل زمان.

که قبلا هم گفتیم که زمان هم مصلحت و مفسده دارد. که در قضا تابع للأداء و واجب مشروط و مقیّد این را گفتیم.

یعنی چه اشکال دارد که در احکام شرعیه ما زمان مصلحت داشته باشد یا مثلا تغییر فهمی که در ناحیه اجتماع صورت می گیرد در حکم شرعی مدخلیت داشته باشد. که ما گفتیم سیستم شیعه این است که مصالح ومفاسد، واقعیه هستند. لذا ما درک نمی کنیم جزئیات موضوعات را و حکم هم نمی کنیم اما شارعی که درک می کند و تغییر و تغیری که در ناحیه موضوع صورت می گیرد بر اساس همان درک هم حکم می کند و زمانی که درک از موضوع تغییر کرد یعنی خود موضوع تغییر کرد حکم آن هم می تواند تغییر کند. و در حقیقت تبدّل در حکم نیست و در واقع نسخ حکم نیست و حکم در ظرف خودش تا ابد وجود دارد. که در یقین اخص هم می گفتیم که «لا یمکن زواله» یعنی همین که درست است که متیقن تغییر می کند اما این یقین ما اگر مطابق با واقع باشد تا ابد هم مطابق با واقع است. یعنی آن قضیه در ظرف خودش اتفاق افتاد و تا ابد هم این قضیه مطابق با واقع هست. که با همین بحث جواب مارکسیستها را می دهیم که در مقاله دو و سه علامه این ها را جواب می دهد که مارکسیستها می گویند عالم متغیّر است با این حال شما چگونه به آن علم دارید؟ که م یگوییم علم در ظرف خودش یقینی است و علم جدید باعث نمی شود که بگوییم علم قبلی درست نبوده است.

یعنی می خواهیم بگوییم که این موضوع اگر باقی می ماند تا ابد همان حکم را داشت و تبدلی در ناحیه آنها به وجود نمی آمد.

پس مراد از نسخ مجازی، تغییر در موضوع است یعنی بالأخره یکی از مصالح و مفاسد واقعیه بر اساس موضوعی که در موضوع صورت گرفته است عوض شده است و به تبع آن حکم هم عوض شده است.

پس همه ما یدخل فی ناحیه مووضع را باید ببینیم. که اگر این را ببینیم خیلی از شبهات امروز جواب داده می شود. که می گویند در اسلام، مقتضیات زمان رعایت نشده است. که ما می گوییم اینها همه رعایت شده است اما مشکل شما این است که متغیّر را می گویید متغیّر است اما تغیّرش را دیگر از اسلام نمی آورید، خودشان می گویند که احکام اسلام متغیّرند، یعین زمان عرب جاهلیت بوده است اما الآن دیگر نیست. که ما می گوییم متغیّر که در اسلام است اصل تغیّرش هم در اسلام پیش بینی شده است. خود تغیّر هم جزء است و وقتی خود تغیّر هم جزء شد، شبهات خاتمیت اسلام قابل حل است. لذا همین امروزه می گویند که رویکرد حد اقلی به دین یا رویکرد حد اکثری به دین. که آخوند ها می گویند رویکرد حد اکثری به دین، که باید ببینیم یعنی چه؟

رویکرد حد اکثری یعنی اینکه تمام افعال مکلفین یا حد اکثر آنها حکمش در دین هست یا رویکرد حد اقلی یعنی اینکه دین فقط برای معاد و معنویت و ... است که این را بازرگان زد.

برخی از آخوندهای روشن فکر دانشگاهی هم که آمده اند جواب دهند گفته اند که هر دو غلط است و بینابین باید باشد و دلیلی هم که آورده اند این است که گفته اند که احکام اسلامی ممکن است متغیّر باشد و چون متغیّر است ما دیگر حجت نداریم که عمل کنیم لذا باید برویم مثلا سراغ دموکراسی. که ما میخواهیم بگوییم، وقتی شما متغیّر را در اسلام فرض کنید، اصل تغیّرش هم در اسلام آمده است و این طور نیست که تغیّرش در اسلام لحاظ نشده باشد که شهید مطهری بر اساس همین نکته هم «اسلام و مقتضیات زمان»را نوشتند. که گفتند برخی از دین جزء ثابتات هستند و برخی هم جزءمتغیّرات هستند و ما برای متغیرات هم ملاک داریم. لذا اجتهاد شیعه پویاست. و همین تعبیر را سروش هم درداد اما با تعبیر ذاتی و عرضی. و گفته است که دین یک گوهری دارد که ذاتیات دین و یک عرضیاتی دارد که متغیّرات هستند. و دلیلی ندارد که در متغیّرات از دین تبیعت کنیم بلکه می توانیم برویم سراغ عقلا و دموکراسی.

ذاتی را بحثهای معرفتی می داند اما بقیه را عرضی می داند لذا فقه را هم عرضی می داند.

این در مورد نسخ.

تخصیص:

برخی گفته اند که تخصیص هم خیلی شبیه نسخ است. شما در تخصیص می گویید که مولا یک «اکرم العلما» دارد و بعد هم گفت که «لا تکرم الفساق». این در حالی است که من در فاصله‌ی زمانی بین عام و خاص، فساق را هم اکرام کردم. به خصوص اگر شما بگویید که مراد مولا از همان اول فساق نبوده است. کاری که ما در این مدت انجام دادیم چه می شود؟لذا در این موارد می گویند این خیلی شبیه نسخ است. لذا تردید در اصولیین ایجاد شده است که وقتی مولا گفت «اکرم العلما»و چند هفته بعد گفت«لا تکرم الفساق» آیا ما این را حمل کنیم برعام و خاص و بگوییم که این تخصیص می زند «اکرم العلماء» را و مرادش از روز اول علماء العدول بود. یا اینکه آن روز اول مرادش این بود که همه را اکرام کن. و بعد از یک مدتی، مولا گفت که «فساق را اکران نکن» که به این می گویم نسخ، یعنی ابتدا مصلحت و مفسده واقعیه اقتضاء کرد که مولا بگوید اکرام کن همه علماء را با عمومیتش، اما بعد از یک مدتی گفت علمای عادل را اکرام کند که به خاطر مصلحت جدیده ای بود که الآن بار شده است. که حکم به تبع موضوع آن تغییر می کند.

حال سؤآل این است که این عبارات را ما حمل بر نسخ کنیم یا تخصیص؟ یعنی آیا ظهور در عام و خاص درداد یا ظهور در نسخ دارد؟

آقای سبحانی می فرمایند که اگر ما باشیم و این دو عبارت، عموم ظهور در عموم دارد و خاص هم ظهور در خاص دارد لذا باید حمل بر تخصیص شود. اما یک گیری هست و آن ایتکه اگر ما گفتیم که این عموم عام بود و صادر شد و یک مدت زمانی ما به آن عمل کردیم. در این مورد می گویند نمی توانیم بگوییم تخصیص است چون مشکل کلامی دارد و نمی توانیم بگوییم که مولا یک چیزی را بگوید اما مراد جدی اش را بیان نکند. و ما به آن عموم عمل کنیم. و بعد از مدتی بگویند که مراد جدی ما آن خاص بوده است.

در اینجا بیان که نشده است به عهده شارع است و این کار از مولا قبیح است که حین عمل فرا رسد و مولا هم اراده جدی خودش را بیان نکرده است. که در اینجا می گویند قبح بر شارع لازم می آید.

و چون قبح بر شارع لازم می آید لذا اگر عمومی داشتید که به آن عمل کردید و بعد مولا یک خاصی را مطرح کند ما این را حمل بر نسخ می کنیم یعنی در آن زمان همان بوده است که مولا آنرا بیان کرده است و در این زمان همین خاص است که مولا آنرا به صورت نسخ بیان کرده است. که در این موارد حتماً باید نسخ بگیریم. اما در غیر این مورد که وقت عام فرا نرسیده است و مولا در مقام بیان نبوده است اینها همان عام و خاص است و نسخ دلیل اضافه نیاز دارد. وظهور اولیه این بحثها،همان عموم و خصوص است اما چون در آ» مورد خاص دلیل اضافه داریم که قبح عدم بیان شارع را می گیرد لذا باعث می وشد که بگوییم نسخ است اما در بقیه موارد که قبح عدم بیان لازم نمی آید می گوییم نسخ است.

پس ظهور اولیه عبارت تخصیص است اما در آن عبارت چون وقت عموم فرا رسیده بود اما مولا خاص را نگفت این نسخ است چون در اینجا دلیل اضافه را دارم.

پس هر جا که ندانم که وقت آن فرا رسیده بود یا نه در این جا می گوییم همان تخصیص است چون آن دلیل اضافه را نداریم.

الفصل الثامن النسخ و التخصیص

النسخ فی اللغة:

هو الإزالة. و فی الاصطلاح: رفع الحکم الشرعی بدلیل شرعی متأخّر علی وجه لولاه لکان ثابتاً.

و بذلک علم أنّ النسخ تخصیص فی الأزمان،

یعنی ما در ناحیه مصالح و مفاسد، یک زمانی را داریم که مصلحت دارد و این حکم می آید و یک زمانی را هم داریم که این مصلحت را ندارد و حکم نمی آید و گویا زمان ها را تخصیص زده ایم.

نکته: اگر این بحثها را در اصول درست کار کنیم و در فقه هم بتوانیم درست پیاده کنیم ثمره اش در نظام سازی ظاهر می شود. یعنی اگر ما خواستیم در نظام سازی ملاکات را تشخیص دهیم از این جاها روشن می شود یعنی مثلا در ظرف تقابل وقتی ما یک موضوع واحد را به حسب ظاهر احکام متعددی دارد این نشان می دهد که ملاک اصلی تغییر می کند و برای کشف فضای نظام سازی، این بحثها را خیلی نیاز داریم.

أی مانع عن استمرار الحکم، لا عن أصل ثبوته و لنذکر مثالاً:

قال سبحانه: (یا أَیُّهَا الّذینَ آمَنُوا إِذا ناجَیْتُمُ الرَّسُولَ فَقدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجواکُمْ صَدَقَةً ذلکَ خَیرٌ لَکُمْ وَ أَطْهَر فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنّ اللهَ غَفُورٌ رَحیمٌ) (المجادلة/۱۲) فرض الله سبحانه علی المؤمنین إذا أرادوا مناجاة الرسول أن یقدّموا قبله صدقة.

ثمّ لمّا نهُوا عن المناجاة حتی یتصدّقوا، ضنّ کثیر منهم من التصدق حتی کفّوا عن المسألة فلم یناجه إلاّ علی بن أبی طالب علیه السلام بعد ما تصدّق.

ثمّ نسخت الآیة بما بعدها، قال سبحانه: (ءَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجواکُمْ صَدقاتٍ فَإِذْلَمْ تَفْعَلُوا وَتابَ اللهُ عَلَیْکُمْ فَأَقیمُوا الصّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ وة أَطیعُوا اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللهُ خَبیرٌ بِما تَعْمَلُونَ) (المجادلة/۱۳).

إنّ النسخ فی القرآن الکریم نادر جداً، و لم نعثر علی النسخ فی الکتاب إلاّ فی آیتین إحداهما ما عرفت والثانیة قوله سبحانه: (وَ الّذینَ یُتوفّونَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِیّةً لأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلی الحَولِ غَیْرَ إِخْراجٍ) (البقرة/۲۴۰).

آیه می فرماید که اگر کسی چند همسر داشت و بعد از اینکه فوت کرد متوصی را به او تا یک سال نمی دهند.

و اللاّم فی الحول إشارة إلی الحول المعهود بین العرب قبل الإسلام حیث کانت النساء یعتددن إلی حول، و قد أمضاه القرآن کبعض ما أمضاه من السنن الرائجة فیه لمصلحة هو أعلم بها.

ثمّ نسخت بقوله سبحانه: (وَ الّذینَ یُتوفّونَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً یَتَرَبّصْنَ بِأَنْفُسِهِنّ أَرْبَعةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً) (البقرة/۲۳۴).

یعنی آن «حول»که یک سال بود را خداوند متعال به چهار ماه و ده روز تقلیل دادند.

و بذلک یعلم أنّه یشترط فی النسخ وقوع العمل بالمنسوخ فترة،

یعنی میخواهد از همین جا استفاده کند که آن چیزی که در نسخ ملاک است این است که یک حکم واقعی زمانی جعل شده است که عمل به آن صحیح بوده است، و زمان عمل آن هم به وجود آمده است و یک مدتی هم به آن عمل شده است.

ثمّ ورود الناسخ بعده و إلی هذا یشیر کلام الأصولیین حیث یقولون یشترط فی النسخ حضور العمل.

إنّ النسخ فی القوانین العرفیة[۶۷] یلازم البداء[۶۸]،

تعبیر «یلازم»تعبیر درستی نیست یعنی شاید در قوانین عرفی – عقلائی هم مصالح و مفاسد هم عوض می شدند. اما احتمال اشتباه و بدا در آنها هست.

أی ظهور ما خفی لهم من المصالح و المفاسد، و هذا بخلاف النسخ فی الأحکام الشرعیة، فإنّ علمه سبحانه محیط لا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی الأرض ولا فی السماء، فالله سبحانه یعلم مبدأ الحکم و غایته غیر أنّ المصلحة اقتضت إظهار الحکم بلا غایة لکنّه فی الواقع مغیّی.

یعنی در خیلی از موارد،شارع مصلحت و مفسده واقعیه را بیان نکرده است که همین بیان نکردن هم مصلحت داشته است چون اگر بیان می کردند، بحث آزمایش کم می شد و خیلی ها قبول می شدند.

فقد خرجنا بهذه النتیجة أنّ النسخ فی الأحکام العرفیة رفع للحکم واقعاً، و لکنه فی الأحکام الإلهیة دفع لها و بیان للأمد الذی کانت مغیّی به منذ تشریعها ولا مانع ما إظهار الحکم غیر مغیّی، و هو فی الواقع محدّد لمصلحة فی نفس الإظهار.

هذا هوالنسخ، و أمّا حدّ التخصیص، فهو إخراج فرد أو عنوان عن کونه محکوماً بحکم العام من أوّل الأمر حسب الإرادة الجدیة، و إن شمله حسب الإرادة الاستعمالیّة، فهو تخصیص فی الأفراد لا فی الأزمان مقابل النسخ الذی عرفت أنّه هو تخصیص فیها، و لأجل ذلک یشترط فی التخصیص وروده قبل حضور وقت العمل بالعام، و إلاّ فلو عمل بالعام ثمّ ورد التخصیص یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة و هو قبیح علی الحکیم، فلا محیص من وروده قبل العمل بالعام لو کان مخصِّصاً، نعم لو کان ناسخاً لحکم العام فی مورده یجب تأخیره عن وقت حضور العمل بالعام.

مطلق و مقید

جلسه ۱۲ / ۲ / ۹۰

بحث بعدی که ایشان شروع می کنند بحث مطلق و مقید است.

مادر کل مباحث الفاظ دنبال ظهورات بودیم که این را کنیم صغریات حجیت ظهور که در کبری میخواهیم رسیدگی کنیم.

و بعد گفتیم که صغریاتی محل بحث و دعواست که در اصول اختلاف کرده اند و تشخیص ظهورش گیر داده اند که عام و خاص از اینهاست و مطلق و مقید و مجمل و مبین و اوامر و نواهی همه در اینجاست که دعوا در اینها سر ظهورات بود. به جز بعضی که بعداً متوجه شدند و بعداً آنها را از الفاظ برداشتند. مانند اجزاء و مقدمه واجب. که گفتیم آقای سبحانی این ها را عقلی می دانند هر چند طبق سیستم مشهور در الفاظ آورده اند.

یکی از بحثهایی که محل ابتلاست و در تشخیص ظهورش دعوا کرده اند بحث مطلق و مقیّد است.

همان طور که قبلا هم گفتیم مطلق و مقید را این طور تعریف کرده اند که چیزی است که شیوع دارد. و بعد سؤآل کردیم که با عموم چه تفاوتی دارد؟

مشهور می گفتند که عموم بالوضع دلالت بر شمول می کند اما مطلق بالوضع دلالت نمی کند. و بعد گفتیم که بعدی ها گفتند که عموم هم بالوضع،و هم بالاطلاق می تواند دلالت کند. که این را آخوند گفته بودند. و بعد در تفاوت اینها برخی گفتند که شیوع در عموم افرادی است اما اطلاق شیوع احوالی است اما دیدیم که آقای سبحانی عموم را هم شیوع افرادی گرفت و هم ازمانی و هم احوالی. که سؤآل می شود که ایشان در مطلق چه میخواهد بگوید؟

اینجا فقط امام توانسته است حرف جدید بیاورد. (سر سفره آخوند).

امام به این توجه کردند که در شناسنامه اطلاق شیوع نیست. یعنی در موضوع له اطلاق شیوع نخوابیده است بلکه اطلاق یعنی قید نخورده است و رهاست. و حال که قید نخورده است اگر هم شیوع از آن استفاده شود، لازمه اطلاق است.

آقای سبحانی هم در ایجا تا آخر کلام امام را هم آورده اند. با همان سیستم اعتباریات که مولا هر آن چیزی را که در مصلحت و مفسده دخیل می بیند را در آن معتبَره خودش قید می کند و اطلاق یعنی عدم التقیید و حال که قید نکرده است یعنی اینکه از این حیث اطلاق دارد. که وقتی از این حیث اطلاق داشت، عموم ازمانی و افرادی و احوالی می آیند و الزامی هم نیست که عموم باشد یعنی ممکن است اگر مصداقی ما نگاه کنیم با همان اطلاق ما فقط یک مصداق پیدا کنیم یعنی باید شیوع را از اطلاق بیرون بیندازیم. و شیوع از لوازم آن است البته در برخی جاها. مثلا مولا یک چیزی را مطلق به کار برده است، اما همان فقط یک مصداق در خارج دارد. مثل گاو بنی اسرائیل که بعد از اینکه گیر دادند و قید خورد در آخر یک مفهوم شد که این مفهوم، یک مفهوم کلی است یعنی با همه این قید ها نسبت به قید بعدی مطلق است اما با همه این وجود، فقط یک مصداق بود. یعنی شیوعی که در عموم داشتیم در اینجا نیست. اینجا فقط با عدم التقیید کار می کنیم. که این سیستم امام است.

الفصل الأوّل تعریف المطلق

عرّف المطلق:

بأنّه ما دلّ علی شائع فی جنسه،

که این تعریف مشهور است.

و المقیّد علی خلافه. و المراد من الموصول فی قولهم «ما دلّ» هو اللفظ، و المراد من الشائع هو المتوفّر وجودُه من ذلک الجنس. ثمّ إنّ ظاهر التعریف أنّ الإطلاق و التقیید عارضان للّفظ بما هو هو سواء تعلّق به الحکم أو لا،

این تعبیری که می گفتند«مادل» و مرادشان لفظش بود معلوم می شد که اطلاق و تقیید وصف لفظ هستند، و که ما میخواهیم بگوییم اطلاق و تقییدی که می گوییم می شود فعل معتبِر، و از مقوله لفظ بیرون می آید.

اطلاق و تقیید وصف لفظ نیست بلکه وصف فعل مولاست. و مولاست که مطلق رها می کند یا قید می زند، کجا قید می زند؟در معتبَره خودش، و این قیدی که در معتبَره خودش زده است یا نزده است در لفظ بیان می کند یعنی اگر ما بخواهیم با ظهور کار کنیم، ظهور سر لفظ می اید پیاده می شود اما اطلاق و تقیید، با توضیحی که از امام یاد گرفتیم دیگر وصف لفظ نیست. مثل امر که انشاء بعث برای ما مهم بود. حال انشاء بعث را هر چیزی که برساند مهم نیست.

فهنا لفظ مطلق، و لفظ مقیّد. و لکن هذا النوع من البحث یناسب البحوث الأدبیة، و الذی یهمّ الأصولی الذی هو بصدد تأسیس قواعد تکون مقدّمة للاستنباط هو تعریف المطلق و المقید بلحاظ تعلّق الحکم بالموضوع، فنقول:

المطلق:

از اینجا می رود در فضای آخوند که ما وقتی در اصول بحث می کنیم از مطلق و مقید هر چند که اینها را وصف لفظ هم بگیریم باز به اعتبار تعلق حکم است. در این جمله که می فرماید« قواعد تکون مقدّمة للاستنباط» می خواهد ملاک را بیان کند که ارزش این جمله را در اصول فقه خواهید فهمید. که این ملاک با ملاک مسأله اصولی مظفر چه تفاوتی دارد؟

که در ابتدای کتاب هم این سؤآل را مطرح کردیم که ملاکی که آقای سبحانی می دهد که «حجة فی الفقه» باشد، این درست است اما تا چه اندازه باید در اصول از آن حجت بحث کنیم. و چه چیزی را باید در اصول بحث کنیم؟ صغری یا کبری یا خودش را ؟ و اگر مقدمات دارد تا کجا باید عقب برویم به خصوص با فضای غایت محوری مظفر.

عبارة عن کون اللفظ بما له من المعنی، تمامَ الموضوع للحکم،

مطلق یعنی خود این تمام الموضوع حکم است بدون هیچ قیدی دیگر، و محمول بالضمیمه نیست و قیدی نمی خواهد. این فضای آخوند و آقای سبحانی است اما امام از قید لفظ کلاً بیرون می آید. و اینکه می گوییم امام سر سفره آخوند است به همین خاطر است که شرّاح خراب کرده اند.

بلا لحاظ حیثیة أخری، فبما أنّه مرسل عن القید فی مقام الموضوعیة للحکم فهو مطلق.

عبارت بعدی که ذکر می کنند که می گویند «ان شئت قلت» از لفظ بیرون آمده است که برای امام است و با بالا خیلی متفاوت است.

و إن شئت قلت: إنّ الإطلاق و التقیید وصفان عارضان للموضوع باعتبار تعلّق الحکم به، فلو کان اللفظ فی مقام الموضوعیة مرسلاً عن القید و الحیثیة الزائدة کان مطلقاً و إلاّ کان مقیّداً.

یعنی اطلاق برای آن معناست و اگر به لفظ هم می گوییم مطلق به اعتبار آن معناست.

فالرقبة فی «أعتق رقبة» مطلق لکونها تمام الموضوع للحکم و مرسلة عن القید فی موضوعیّته، و تخالفه رقبة فی قولنا «أعتق رقبة مؤمنة» فهی مقیّدة بالإیمان لعدم کونها تمام الموضوع وعدم إرسالها عن القید.

تمام الموضوع را قبلا در بحث مشهورات و حسن و قبح خواندیم. حال اینجا با آنجا چه تفاوتی دارند؟ آیا یکی هستند؟ آنجا می گفتیم که حسن و قبح عدل ذاتی است، یعنی تمام الموضوع حکم عقلاست. بازگشت به حسن و قبح ذاتی و عقلی دارد که گفتیم چه تفاوتی دارند؟ و اگر توجه کنیم که حسن و قبح ذاتی برای خود اشیاء است نه برای عقل، و عقل م یتواند درک کند و می تواند درک نکند، یعنی تمام بحثهای ما در اعتبارات شرعی همین طور است یعنی احکام واقعاً یرای ذات موضوع است که یک بار ما این را درک می کنیم و یک بار اینرا درک نمی کنیم.

درا ینجا وقتی می گوییم «مؤمنه»و «رقبه» با هم، این تمام الموضوع حکم شارع است. یعنی ذاتی این است. اما عقل این را درک نمی کند.

و بذلک یظهر أنّه لا یشترط فی المطلق أن یکون مفهوماً کلیّاً، بل یمکن أن یکون جزئیاً حقیقیاً و مرسلاً عن التقید بحالة خاصة،

یعنی می خواهد بگوید که شما در مفهوم جزئی واحد هم مطلق دارید. که در اصالت الاطلاق هم این را گفته بودیم.

فإذا قال: أکرم زیداً فزید مطلق، لأنّه تمام الموضوع للوجوب و مرسل عن القید، بخلاف ما إذا قال: أکرم زیداً إذا سلّم، فهو مقید بحالة خاصة، أعنی: «إذا سلّم»، فإطلاق الکلی - فی مقام الموضوعیة للحکم - باعتبار الأفراد، و إطلاق الجزئی فی ذلک المقام بالنسبة إلی الحالات.

ایشان نباید قید «باعتبار الافراد» را می آوردند. چون فقط به اعتبار افراد که اطلاق ندارد. بلکه همان کلی به اعتبار زمان و حالات و ... نیز اطلاق دارد.

جلسه ۱۳ / ۲ / ۹۰

در اطلاق گفتیم که شیوع که نیست هیچ حتی لفظ هم نیست چه لفظی که وضع شده باشد یا لفظی که با مقدمات حکمت دلالت بر شیوع کند.

هر چند که اطلاق و تقیید هم از مدالیل لفظ به حساب می آید اما اصل اطلاق و تقیید دائر مدار لفظ نیست. بلکه دائر مدار آن فعل شارع و مولا است. که اگر گفتیم فعل است، باید ببینیم مراد کدام فعل است؟ فعلی که مثلا مولا اشاره ید هم مد نظر است کما اینکه در اوامر می گفتیم که مولا چه بگوید«افعل» و چه اینکه با دست اشاره کند که فلان کار را انجام بده،این ظهور در اطلاق دارد؟ آیا مد نظر از فعل این است؟یا اینکه از این هم میخواهیم بالاتر برویم که بگوییم اصل اطلاق و تقیید دائر مدار آن فضای اعتبار و حکم است.

اما اصل تقسیم درست است که ما یک بار اطلاق و تقیید را اصل مقام تشریع و اعتبار درست کنیم که آیا تمام الموضوع اخذ شده است یا نه؟ که باید اینرا در صحیح و اعم بررسی کنیم.

در اینجا فعلا نمی خواهیم با آن کار کنیم، در اینجا که رفتیم سراغ صغریات حجیت ظهور یعنی میخواهیم با لفظ و فعلی که ظهور در مطلوب مولا دارد می خواهیم کار کنیم. که دال این فعل می تواند لفظ باشد یا اشاره باشد یا درک عقلی مطلوبیت فعل باشد یا هر چیزی که ملاک محبوبیت و مبغوضیت را کشف کردیم. که همه اینها داخل در بحث هست.

ایشان می فرمایند با این تعریفی که از مطلق ارائه شد و مطلق یعنی آن چیزی که قید نخورده است و خودش تمام الموضوع حکم است، با یان تعریف چند امر روشن می شود:

۱- شیوع را از شناسنامه اطلاق پاک کنیم و شیوع در اطلاق نباید مطرح شود. که بعد بخواهیم ببینیم با عموم چه تفاوتی دارد.
۲- اطلاق و تقیید از امور اضافی و نسبی است یعنی یک چیز به نسبت به یک چیز مطلق است و یک چیز دیگر نسبت به همان قید، مقیّد است. و اینها نسبی است که قید را باید با مقیّد مقایسه کنیم.
۳- مشهور که اطلاق را تعریف می کردند آنرا مدلول لفظ می کردند اما ما نمی خواهیم آنرا مدلول لفظ کنیم بلکه میخواهیم، بگوییم هر فعلی که از متکلم صادر شود که ظهور در چیزی داشته باشد در اینجا ما با یک سری مدالیل عقلی اطلاق گیری می کنیم نه مدالیل لفظی، یعنی یک کبراهای عقلی داریم که اگر مولا میخواست این حکم را بیان کند باید تمام الموضوع آنرا بیان می کرد و حال که بیان نکرده است و قید نزده پس همین تمام الموضوع است و نسبت به آن قید، مطلق است. که این را خود لفظ نمی رساند، مثلا وقتی می گوییم «اعتق رقبه» در خود این که اطلاق نخوابیده است، اطلاق را ما در حقیقت از کبرا و مقام تشریع در می آوریم که در مقام تشریع مولا به تمام الموضوع حکم می کند و اگر ما بخواهیم آنرا امتثال کنیم باید برای امتثال ما، تمام الموضوع را تبیین کند و حال که اینجا فقط «رقبه»بیان شده است نشان می دهد که «رقبه» تمام الموضوع است و حال که رقبه تمام الموضوع است نسبت به هر قید دیگری که ما توهم قید بودنش را داریم، آزاد و رها است. لذا میخواهیم بگوییم که «اعتق رقبه» که ظهور دارد، درست است بالأخره با لفظ کار می کنیم اما همه اینها بر سر آن صغری و کبرای عقلی بار می شود و الا خود «اعتق رقبه»، اگر بدون صغری و کبری بود ما نمی توانستیم اطلاق گیری کنیم. لذا میخواهد روشن کند که دائر مدار بحث همان «تمام الموضوع» اخذ شدن است، و حتی ظهور هم باید بر گردد به همان «تمام الموضوع» و اینکه حکیم باید «تمام الموضوعش» را بیان کند و حال که تمام الموضع را بیان نکرده است در مقام امتثال، من فقط به همین عبارت باید تمسک کنم که این لفظ هم از قید آزاد و رها است.
۴- یک بار دائر مدار اطلاق را لفظ می گیریم و بحث شیوع را مطرح می کنیم و یک بار این طور است که ما شیوع را قصد نمی کنیم و می گوییم حقیقت اطلاق، همان تمام الموضوع بودن لفظ است که ایشان می گویند همین دومی درست است و افرادی که با اطلاق را با شیوع درست کرده اند رفته اند سراغ اینکه آیا در این الفاظ،شیوع هست یا نه؟ و شیوع اینها با وضع است یا با اطلاق است. که ایشان می گوید در سیر ما اینها نیست. اما به خاطر تبعیت از مشهور این ها را هم مطرح می کنیم که مشهور ترین آنها بحث «اسم جنس»است.

اگر ما یک لفظی داشته باشیم که برای یک جنس و طبیعتی وضع شده باشد، آیا این شیوع دارد یا نه؟

مشهور از قدما م یگفتند که وضع شده است برای شیوع. چون «الطبیعی یوجد بوجود افراده». که دراین صورت وقتی ما میخواهیم لفظ جنس را وضع کنیم برای همه افرادش آنرا وضع می کنیم و در موضوع له اسم جنس،شیوع است. که این توهم قدما بود.

تا اینکه نوبت به محشّی معالم، سلطان العلماءرسید که ایشان گفتند که طبیعی، وضع شده اند برای طبیعی و کاری با افراد ندرایم که یکی باشد یا زیاد باشد یا ... شیوع داشته باشد یا نداشته باشد و طبیعی برای صرف طبیعت وضع شده است بدون توجه به افراد. و ما با اطلاق و مقدمات حکم است که افراد را از این در می آوریم و الا شیوع جزء موضوع له لفظ نیست.

که بعد از سلطان العلماء همه این را قبول کرده اند. اما بالأخره اینها شیوع را در می آورند و باز مانند امام درست نمی کنند.

بحث بعدی «علم جنس»است.

هر چند که در نحو با آن معامله معرفه می شود اما بالأخره از نظر معنوی نکره است. و وضع شده است برای جنس که مشهور می گفتند شیوع، موضوع له آن است که از سلطان العلماء می گویند ، شیوع از اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می شود.

بحث بعدی معرف به «ال»است.

«ال» های مختلف داریم:

۱- ماهیت(جنس)
۲- استغراق صفات یا افراد
۳- عهدی که این را به سه قسم ذهنی و ذکری و حضوری تقسیم می کردند.

در اینجا فقط «ال»جنس محل بحث است، که آیا باید بگوییم شیوع جزءموضوع له این است؟یعنی آیا «ال»جنس وضع شده است برای دلالت بر شیوع؟ یا اینکه طبق نظر سلطان العلماء با مقدمات حکمت می توان شیوع را از آن استفاده کرد.

مورد آخر «نکره» است.

که بحث است که وقتی که نکره در کلام استفاده می شود آیا وضع شده است برای شیوع یا اینکه برای فقط یک فرد مردد وضع شده است یا اینکه بگوییم وضع شده است برای طبیعت، اما طبیعتی که مقیّد به وحدت است. یعنی وضع شده است برای طبیعی که مثلا در «رجلٌ» تنوین، وحدت را می رساند یا اینکه وضع شده است برای فرد مردد نه برای طبیعی.

که آقای سبحانی می گوید وضع شده است برای «طبیعی» اما در استعمال سیاق جمله، یک فرد از طبیعی از آن قصد می شود.

پس در استعمال نکره،وحدت هست اما در موضوع له آن اختلاف شده است که آیا فرد مردد است یا اینکه موضوع له آن همان طبیعی است. که دراستعمال مقید به قید وحدت شده است. که ایشان می گوید همین دومی است.

و یترتب علی ما ذکرنا أمور:

الأوّل:

لا یشترط فی المطلق أن یکون أمراً شائعاً فی جنسه بل یجوز أن یکون جزئیاً ذا أحوال، فلو کان موضوعاً للحکم بلا قید فهو مطلق و إلاّ فهو مقیّد فمثلاً إذا شُکّ فی جواز الطواف بالبیت مع خلو البیت عن الستر، فیصح له التمسّک بقوله سبحانه: (وَلْیَطَّوَّفُوا بالبَیْتِ العَتِیق) (الحج/۲۹) إذ لو کان الستر شرطاً للصحّة کان علیه البیان إذا کانت الآیة فی ذلک المقام.

الثانی :

إنّ الإطلاق و التقیید من الأمور الإضافیة، فیمکن أن یکون الموضوع مطلقاً من جهة ومقیداً من جهة أُخری، کما إذا قال: أطعم إنساناً جالساً فی المسجد، فهو مطلق من جهة کون الموضوع هو الإنسان لا الإنسان العالم، و مقیّد من جهة تقیید مکانه بالمسجد.

الثالث :

یظهر من التعریف المشهور أنّ الإطلاق من المدالیل اللفظیة کالعموم، والحقّ أنّ الإطلاق من المدالیل العقلیة، فإذا کان المتکلّم حکیماً غیر ناقض لغرضه وجعل الشیء بلا قید موضوعاً للحکم کشف ذلک انّه تمام الموضوع و إلاّ لکان ناقضاً لغرضه و هو ینافی کونه حکیماً.

نقض غرض نکند یعنی اینکه بخواهد امتثال شود. لذا باید تمام الموضوع را بیان کند و حال که تمام الموضوع را بیان کرد ولی قید نزد معلوم میشود که تمام الموضوع همین بوده است.

الرابع:

إذا كانت حقيقة الإطلاق دائرة مدار كون اللفظ تمام الموضوع من دون اشتراط أن يكون الموضوع اسم الجنس أو النكرة أو معرفاً باللام، فنحن في غنى عن إفاضة القول في حقائق تلك الأسماء.

نعم من فسّر الإطلاق بالشيوع أو نظيره فلا محيص له عن التكلّم في حقائق تلك الأسماء، و حيث ذكرت في الكتب الأصولية نشير إليها على سبيل الإجمال.

الفصل الثاني ألفاظ المطلق

١.اسم الجنس

كان الرأي السائد بين الأصوليّين قبل سلطان العلماء انّ المطلق كاسم الجنس موضوع للماهية بقيد الإطلاق و السريان و الشيوع على نحو كان الشيوع بين الأفراد و الحالات من مداليل اللّفظ، فالرقبة في (أعتق رقبة) موضوعة للرقبة المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيداً، نظير المفعول المطلق.

ولكن صار الرأي السائد بعد تحقيق سلطان العلماء هو أنّه موضوع للماهية المعرّاة عن كلّ قيد حتى الإطلاق نظير مطلق المفعول.

و على ذلك فأسماء الأجناس كأسد و إنسان و بقر كلّها موضوعة للماهية المعرّاة عن كلّ قيد.

٢.علم الجنس

إنّ في لغة العرب أسماءً ترادفُ أسماءَ الأجناس، لكن تُعامل معها معاملةَ المعرفة بخلاف أسماء الأجناس فيعامل معها معاملة النكرة، فهناك فرق بين ثعلب و ثعالة، و أسد و أُسامة، حيث يقع الثاني منهما مبتدأً و ذا حال بخلاف الأوّلين، و هذا ما دعاهم إلى تسمية ذلك بعلم الجنس.

٣.المعرّف بالألف واللام

اللام تنقسم إلى: لام الجنس و لام الاستغراق، و لام العهد. ولام الاستغراق تنقسم إلى: استغراق الأفراد، و استغراق خصائصها. ولام العهد تنقسم إلى: ذهني، و ذكريّ، و حضوري.

فصارت الأقسام ستة والمقصود منه هاهنا المحلى بلام الجنس مثل قولهم: التمرة خير من جرادة.

٤.النكره

اختلفت كلمة الأصوليّين في أنّ النكرة هل وضعت للفرد المردّد بين الأفراد، أو موضوعة للطبيعة المقيّدة بالوحدة؟

و التحقيق هو الثاني، لأنّها عبارة عن اسم الجنس الذي دخل عليه التنوين، فاسم الجنس يدلّ على الطبيعة و التنوين يدلّ على الوحدة.

و أمّا القول بأنّها موضوعة للفرد المردّد بين الأفراد، فغير تام، إذ لازم ذلك أن لا يصحّ امتثاله إذا وقع متعلّقاً للحكم، لأنّ الفرد الممتثل به، فرد متعيّن مع أنّ المأمور به هو الفرد المردّد، فإذا قال: جئني بإنسان، فأيّ إنسان أتيت به فهو هو و ليس مردّداً بينه و بين غيره.

يعنی میخواهد بگوید که آن تردید در ناحیه موضوع له نیست چون اگردر ناحیه موضوع له بود باید با همان تردید امتثال کنید در حالی که شما به فرد معین امتثال می کنید. در حالی که مراد کسانی هم که می گفتند فرد مردد مرادشان این نبود که مردد امتثال کنید بلکه منظورشان این بود که در فهم ما، نمی دانیم کدام است و هر کدام را خواستیم می توانیم امتثال کنیم.

جلسه ۱۴ / ۲ / ۹۰

بحثمان در مطلق ومقید و عام و خاص بود که عرض شد فرق بین مطلق و مقید و عام و خاص در فضای مشهور که در هر دو با شیوع کار می کردند این شد که گفتند دلالت بر شیوع در عام و خاص بالوضع است اما در مطلق با اطلاق و مقدمات حکمت است. که گفتیم تفسیر

روشن این مبنا از سلطان العلماء به این طرف بوده است. تا قبل از ایشان درست است که می گفتند که مطلق با عام فرق دارد و حتی برخی هم میخواستند که تفاوت آنها را با مقدمات حکمت درست می کردند اما شیوع را می بردند سر موضوع له لذا خیلی نمی شد تفاوت درستی بین عام و مطلق درست کرد. و قدما تر که بین عام و خاص و مطلق و مقید تفاوتی قائل نبودند. و تفکیک بعداً به وجود آمد و در اصل تفکیک، تفکیک می کردند بین مطلق و عموم اما چون می گفتند که مطلق هم بالوضع بر شمول و عموم دلالت دارد لذا خیلی تفاوتی بین اینها درست نمی شد. تا اینکه سلطلان العلماء گفتند که مطلق برای طبیعت وضع شده است و شیوع را از مقدمات حکمت استفاده می شود نه بالوضع. اما بالاخره مدلول لفظ است.

اما حضرت امام بحث را جلو بردند و می گفتند: شیوع از مفاد اطلاق بیرون است و گفتند که اطلاق یعنی «عدم التقیید» و عدم التقییدی که در اعتبار مولا یا در مرحله بعد در بیان مولا مثلا الفاظی که مولا به کار می برد، یعنی چه در اعتبار مولا که اطلاق اصلی برای آنجاست و اگر بخواهد اطلاق را همان جا بیان کند یعنی همان «عدم التقیید» که در مرحله اعتبار است در لفظ هم می آید. اما ما از کجا اطلاق را در می آوریم؟گفتند که ما از لفظ اطلاق را نمی فهمیم بلکه از دلیل عقلی این را می فهمیم. که سؤال می وشد که این اطلاق را کجا دلیل عقلی درست می کند؟که ایشان می گویند در مقام امتثال، که مثلا مولا می گوید«اعتق رقبه»، ما در مقام امتثال که حاکم در آنجا عقل است، آن عقل در مقام امتثال می گوید حال که مولا قید نزده است پس حتماً اطلاقش را از شما میخواهد یعنی اعتق رقبه چون مقید نیست و مولا در مقام بیان است و اگر قیدی مد نظرش بود بایستی حتماً قید می زد حال که قید نزد هاست شما اگر همین یک رقبه را آزاد کنید مکفی است. و عقل در مقام امتثال، اطلاق را درست می کند.

این فضای حضرت امام بود که شیوع را از مدلول لفظ بیرون می برد، چه شیوع را در موضوع له ببینیم و چه در مقدمات حکمت ببینیم. که حضرت امام می فرمودند اصلا معنای اطلاق، شیوع نیست.

حال فعلا فضای حضرت امام را کنار می گذاریم و با همان فضای مشهور که می گفتند یا بالوضع دلالت می کند یا بالاطلاق، در آن فضا قدما که می گفتند بالوضع دلالت بر شیوع می کند، لازمه اش این است که بگویند اگر مطلقی را در معنای مقید به کار می بریم لازمه اش مجازیت است چون شیوع جزء موضوع له اطلاق اخذشده است و وقتی مطلق را در معنای تقییدی آن به کار می بریم این مستلزم مجاز است یعنی در غیر ما وضع له به کار رتفه است و در طبیعت بدون شایع به کار رفته است که موضوع له ما نیست که این می شود مجاز.

اما در سیستم سلطان العلماء، چون شیوع را از وضع بیرون گذاشتند و موضوع له را صرف طبیعت می دیدند در حالت تقیید باز در همان صرف طبیعت به کار می رود، لذا می فرمایند که در قول سلطان العلماء، مستلزم مجازیت نیست بلکه در همان معنای حقیقی خودش یعنی طبیعت به کار می رود.

آقای سبحانی می فرمایند که این جمله، جمله درستی نیست که ما بگوییم حتماً قدما باید قائل به مجازیت شوند و سلطان العلماء هم باید قائل به حقیقت شود.

ایشان می فرمایند که ما مثل بحثی که در عام و خاص گفتیم در اینجا هم باید این را بگوییم یعنی اگر بخواهیم با فضای دال و مدلول کار کنیم، چه در قول مشهور و چه در قول سلطان العلماء، لفظ مطلق در معنای حقیقی خودش به کار می رود، در عام و خاص می گفتیم که اگر قرینه، مخصص منفصل باشد مشخص است که عام در عموم خودش به کار رفته است و مخصص هم در معنای حقیقی خودش به کار رفته است و در جمع بین این دو اراده استعمالی، ما اراده جدی را در می آوردیم. حال در مطلق و مقید هم همین طور است که در فضای مشهور که شیوع جزء موضوع له لفظ بود اگر قرینه ما منفصله باشد روشن است که مطلق در اطلاق خودش به کار رفته است و قید هم در معنای قیدی خودش به کار رفته است که جمع بین اینها می وشد تقیید اما مستعمل فیه هر دو اینها حقیقیت است.

اما در قرینه متصل، که در اینجا راحت تر است چون دو کلام مستقل هستند و ظهور بدوی، هر دو کلام در معنای مستعمل فیه، تام است و فقط در مراد جدی است که گیر می کنیم اما در قرینه متصل چون گفتیم که اراده استعمالی هم شکل نمی گیرید چون کلام به منزله کلام واحد است لذا ظهورش بعد از اتمام کلام شکل می گیرد که در این صورت آیا مطلق ظهور در اطلاق خودش دارد یا نه در حالی که قید بعدش آمده است. ؟ که آقای سبحانی می گویند بله دارد، و حتی در قرینه متصله هم ما این را داریم، چون مطلق اگر معنای شیوع

داشته باشد در معنای شیوع خودش به کار رتفه است و آن قید هم در معنای تقییدی خودش به کار رفته است و وقتی اینها را با هم جمع می کنیم، مراد جدی ما مضیّق می شود اما هر دو لفظ در معنای حقیقی خودشان به کار می رود.

لذا می فرمایند در قرینه متصله هم مستلزم مجازیت نیست.

و در مبنای سلطان العلماء هم که روشن است که مستلزم مجازیت نیست.

در سیستم امام که اصلا حقیقت نیست چه رسد به مجاز چون وقتی اطلاق را مدلول لفظ ندانستیم نه حقیقت مطرح می شود و نه مجاز. و اطلاق می شود مقام امتثال و حکم عقل در مقام تبیین و ظهور. و در مقام اصل آن هم که گفتیم فعل معتبِر است و لحاظ معتبِر است و لفظ و دلالت نیست.

و لفظ وضع شده است برای طبیعیت شیوع در آن نیست. وقید هم وضع شده است برای طبیعت و شیوع در آن نیست. و اطلاق را ما در مقام امتثال از حکم عقل استفاده می کنیم.

الفصل الثالث فی أنّ تقیید المطلق لا یوجب المجازیة

اختلفت کلمة الأصولیّین فی أنّ تقیید المطلق یستلزم المجازیة أو لا علی أقوال، نذکر منها قولین:

الأوّل:

انّه یستلزم المجازیة مطلقاً سواء کان القید متصلاً أم منفصلاً، و هو المشهور قبل سلطان العلماء.

چه بسا نکته ای که ما می گذاریم گردن مشهور که اینها شیوع را جزء موضوع له می دانند به خاطر همین نکته باشد یعنی اینها استدلالی که قدما می گفتند شیوع جزءموضوع له لفظ است به خاطر همین بوده است. چون اینها تقیید را مجاز می گرفتند اینها استفاده کرده اند که پس حتماً موضوع له را شیوع می دیده اند. یعنی به این راحتی نمی توان آنجا را اثبات کرد. و اگر مقداری دقیق شویم برخی نکات سلطان العلماء را بتوان از عبارات برخی قدما هم پیدا کرد.

الثانی:

إنّه انّه لا یستلزم المجازیة مطلقاً، و هو خیرة سلطان العلماء.

برخی ها هم که تفصیل داده اند که در قرینه متصل، مستلزم مجازیت نیست چون دال ومدلول یک جا آمده اند اما در منفصل مجاز است. مانند بحث عام.

حجة القول الأوّل هو أنّ مقوّم الإطلاق هو الشیوع و السریان، و قد قیل فی تعریفه ما دلّ علی شائع فی جنسه و بالتقیید یزول الشمول و السریان فینتج المجازیة.

و حجّة القول الثانی: انّ المطلق موضوع للحقیقة المعرّاة من کلّ قید حتی الشیوع و السریان، فالتقیید لا یحدث أیّ تصرف فی المطلق.

و الحقّ انّ التقیید لا یوجب مجازیة المطلق، سواء کان المطلق موضوعاً للشائع، أو لنفس الماهیة المعراة عن کلّ قید کما مرّ من أنّ تخصیص العام بالتخصیص المتصل والمنفصل، لا یستلزم مجازیته.

لأنّ کل لفظ مستعمل فی معناه، فلو قلنا بأنّ المطلق موضوع للشائع فی جنسه، فهو مستعمل فی معناه، و تقییده بقید لا یوجب استعماله فی غیر ما وضع له، لما عرفت من تعدّد الدالّ و المدلول، فلاحظ.

بحثی در مقدمات حکمت:

اصل بحث بر می گردد به فضای اراده جدی، که تشخیص اراده جدی، وابسته به تکمیل این مقدمات حکمت است. هر جا که بخـواهیم اراده جدی را کشف کنیم باید فضای اراده جدی باشد خواه این مراد جدی موافق با اراده استعمالی باشد و چه موافق نباشد تفاوتی ندارد و وقتـی ما ظهور این لفظ را کار می کنیم وقتی م یتوانیم بگوییم مولا این ظهور را قصد کرد و اراده جدی اش بود که مقدمات حکمت شکل بگیرند.

در بحث دلالت اصلا ناظر به استعمالی و جدی نبودند و مطلق می گفتند که یا تصوری است یا تصدیقی و مقدمات حکمـت را بـرای مطلـق دلالت تصدیقی شرط می کردند. و بعد ما گفتیم که اینجا دو نوع اراده داریم که یکی جدی است و یکی هم استعمالی کـه گفتـیم در عـام و خاص و مطلق و مقید که گیر می کنند این را خودشان هم می آورند و تکمیل می کنند.

حال این سؤآل مطرح است که آیا مقدمات حکمـت در اراده اسـتعمالی هـم هسـت یـا فقـط در اراده جـدی هسـت؟ و در جـایی کـه اراده استعمالی و جدی فرق می کنند فارقشان در چیست؟ یعنی آیا می توانیم عبارتشان را در ابتدای کتاب نجات دهـیم کـه بگـوییم آنهـا حـق داشتند که اراده جدی و استعمالی را نیاورند. یا اینکه آنجا اشتباه صورت گرفته است؟

در دلالت تصوری، ظهور است اما آیا مقدمات حکمت هست؟! در دلالت تصوری اراده نیست، اما آیا اراده جدی نیست یا استعمالی؟

آیا مقدمات حکمتی که ما در مطلق و مقید با آن کار می کنیم با آن مقدمات حکمتی که در ظهور می تـوان بـا آن کـار کـرد یـا در مطلـق ظهورات الفاظ با آن کار می کنیم، آیا اینها یکی هستند؟! (با توجه به اینکه اطلاق را از دلیل عقلی می گرفتیم ولی عام را از لفظ)

جلسه ۲۰ / ۲ / ۹۰

اقدمین(قبل از شهید ثانی) بین عام و مطلق تفکیک نمی کردند و بعد که تفکیک کردند آقایان این طور فرق گذاشتند که یا بالوضـع دلالـت بر عموم و شیوع دارد یا بالاطلاق دلالت بر شمول دارد که یکی را عام و دومی را مطلق می گفتند/

اقدمین گفته اند که اگر مطلق، تقیید بخورد موجب مجازیت می شود که گفتیم بین عموم و اطلاق تفکیک نشد هاست. امـا خـود اقـدمینی که بین عموم و اطلاق هم تفکیک کرده اند گفته اند که تقیید مطلق موجب مجازیت می شود. که گفتیم این تفکیک ها خیلـی حـد و مـرز درستی نداشته است که در یک بحث این را گفته اند اما در بحثی دیگر گفته اند که اطلاق است و مقـدمات حکمـت اسـت و ... کـه گفتـیم اینجا را باید جمع کنیم یعنی بگوییم یا اینکه دراینجا حواسشان نبوده است که چه می گفتند یـا اینکـه توجیـه کنـیم و بگـوییم کـه اینهـا بگویند هر چند که ما با اطلاق و مقدمات حکمت،شیوع را می فهمیم،اما این شیوع و اطلاق را واضع حین الوضع با اتخاذ به همـان مقـدمات حکمت لحاظ کرده است. یعنی از فضای استعمال برویم در مقام وضع. که در مقام وضع خودشان یک بـار تصـریحاً عمـوم و شـیوع را جـزء موضوع له می گیرند و یک بار هم جزءموضوع له نمی دانند اما با اتکا به مقدمات حکمت می گویند که متکلم ما این را می فهمد لـذا حـین وضع مقدمات حکمت و فهم عموم و شمول شده بود. یا اینکه اگر این را نگوییم، بگوییم کلامشان اشتباه است.

که سلطان العلماء گفتند که شمول،جزء معنای موضوع له نیست و جزء معنای حین وضع و معنای طبیعی نیست و نکره وضـع شـده اسـت برای صرف طبیعت و درست است که شیوع و مقدمات حکمت را از لفظ می فهمیم اما خود طبیعی که برای عام وضع نشده اسـت، و شـیوع جزء موضوع له عموم نیست و این طور نیست که در مقام وضع هم با مقدمات حکمت کـار کـرده باشـد،بلکه مقـدمات حکمـت یـک سـری قرائنی است که ما می توانیم عموم را از کلام در بیاوریم اما بالاخره شیوع باز مدلول لفظ بود اما مدلول بالوضع نیست.

امام گفتند که بحث اطلاق را باید از شیوع جدا کنیم و اطلاق وصف اعتبار و فعل مولا است و ما شیوع را می فهمیم و ما شیوع با بـا عقـل و از عدم تقیید و در مقام امتثال می فهمیم. لذا شیوعی را که آقایان از آن بحث می کردند آقایان گفتند که مدلول عقل در مقام امتثال اسـت. با این دلیل که ما می دانیم که مولا تمام موضوع له خودش را با تقیید گفت و دیگر غیر از این جزء موضوع له مولا مدخلیتی نداشـت مـا از این عدم تقیید در مقام امتثال می فهمیم که می توانیم تک تک اینها را امتثال کنیم لذا اطلاقی که آقایان آنـرا مـدلول لفظـی مـی کردنـد حضرت امام آنرا به مدلول عقلی و مقام امتثال برد که کاری به خطاب شارع ندارد.

تنها نکته ای که کلام سلطان العلماء نسبت به مشهور داشت این بود که مشهور می گفتند طبیعت وضع شده است برای طبیعت شایعه اما سلطان العلماء میگفتند که وضع شده است برای صرف طبیعت. و می گفتند که هر چند که ما شیوع را از لفظ می فهمیم اما این شیوع جزء موضوع له نیست.

یعنی مشهور واقعاً شیوع را در ناحیه موضوع له می دیدند،اما این کلام را با عبارت «بالاطلاق»چگونه جمع کنیم که بین عام و مطلق را با وضع و اطلاق فرق گذاشتند. لذا گفتیم که به قدما نسبت می دهند که معلوم نیست چقدر درست باشد یعنی ما از لوازم یک حرفشان، به آنها نسبت می دهیم. یعنی چون اینها در اینجا گفتند که تقیید مطلق موجب مجازیت میشود، می گوییم پس حتماًاینها شیوع را جزء موضوع له می دانستند، که ممکن است آنها توجه نکرده باشند بلکه چون دیگران بحث کرده اند اینها هم بحث کرده باشند.

نکته: اینکه ما در مقام وضع به قرائن اتکاء کنیم کدی است که برخی جا ها می توان از آن استفاده کرد. که باید بررسی کنیم آیا این امکان دارد یا نه؟

نکاتی در مورد مقدمات حکمت و ...:

ما تفکیکی قبلا کردیم که خیلی مهم است، که بین اراده لفظ و اراده معنا و و در اراده معنا یا استعمالی است یا جدی. که تفکیک این سه قسم، خیلی برایمان مهم است که گفتیم در عام و خاص و مطلق و مقید که گیر می کنند این تفکیک ها در می آید.

اراده لفظ را ما استعمالی می دیدیم اما مشهور ممکن است ببرد در دلالت تصوری.

مقدمات حکمت:

بحث مهم دیگری که مطرح می کنند بحث مقدمات حکمت است.

اولین نکته این است که چرا این بحث را اول مطلق و مقید مطرح نکردند و در اینجا مطرح کردن نکته دارد.

می فرمایند ما در مقدمات حکمت نمی توانیم به اطلاق(با هر سه فضایی که هم فضای قدما چه بالوضع، چه با عموم و چه با شمول افرادی و احوالی و ... که بحث مقدمات حکمت در همه اینها مشترک است یعنی اگر یک بحث مشترک بین همه اینها باشد همین بحث مقدمات حکمت است. اما همین نکته نشان می دهد که مقدمات حکمت اقوال مختلف با هم متفاوت است. و اصلا نمی توان مقدمات حکمت را به یک صورت معنا کرد چون وقتی سازمان فکری یک فرد، به یک شکل خاص است، مقدمات حکمت آن هم بر همان اساس چیده می شود که سازمان فکری مثلا امام یک شکل دیگری است که طبیعتاً مقدمات فکری اش هم به شکل دیگر است.

یعنی مقدمات حکمت مشهور بر اساس سازمان مشهور است و مقدمات حکمت سلطان هم بر اساس سازمان خودش است و امام هم بر اساس سازمان خودش است. و فقط لفظاً اینها مشترکند اما مفادشان به خصوص در مصادیق خیلی متفاوت است.

پس خواستند بگویند که ما به اطلاق نمی توانیم تمسک کنیم مگر اینکه مقدمات حکمت تام باشد. و بعد گفتند که تمامیت مقدمات حکمت به چیست؟ که گفتند هر سه مقدمه ای که مطرح می کنند حاصل باشد. که به این می گویند تمامیت مقدمات.

حال این سه مقدمه کدامند:

مقدمه اول: در مقام بیان باشد.

اولین مقدمه: این است که ما احراز کنیم که متکلم در مقام بیان بوده است. که سؤآل می کنیم در مقام بیان نبودن یعنی چه، که باید در مقام بیان بودن احراز شود؟ مگر می شود متکلم، متکلم باشد اما در مقام بیان نباشد؟

میخواهیم عرض کنیم که فرض می شود، که اولین آن همان اراده لفظ بدون قصد معناست که فرد واقعاً متکلم است و من کلمه ای را که می شنوم واقعاً کلمه است و معنا هم دارد. (چون شرط کلمه این بود که وضع شده باشد برای یک معنایی) یعنی این کلمه برای یک معنایی وضع شده است و برای من هم واقعاً دلالت تصوری دارد. یعنی من واقعاً انتقال پیدا می کنم اما یقین دارم که متکلم اصلا قصد

نکرده است مثلا اشتباهی کلمه ای را گفته است مثل بدل غلط که می خواست مثلا بگوید عمرو ولی گفت زید. که این فرد در مقام بیان نیست. که ما به این گفتیم دلالت تصوری محض است و دلالت تصدیقی نیست و اراده معنا نکرده است.

پس اینکه در مقام بیان نباشد یک مصداق روشن دارد.

اما آقایان این را بردند در دلالت تصوریه و از این بحثها آنرا بیرون انداختند. که کارشان سخت تر می شود که باید متکلمی نشان دهند (غیر از مثال قبلی) که در مقام بیان نباشد.

آنها میگویند در اینجا هم هست اما فضای ما را قبول نکردند یعنی می گویند که معنا قصد شده است. یعنی یک مورد دیگر که در مقام بیان نباشد در جایی است که معنا را قصد کرده باشد.

حال سؤال این است که بیایید در مقام بیان نبودن را درست کنید؟

در اینجا کارشان سخت می شود لذا باید بگویند که مراد ما از «بیان» چیست. که تمام بحث ما این است که در فضای اصالت الاطلاق اگر کسی می خواهد مقدمات حکمت را مطرح کند این مقدمات حکمت باید بر اساس اصالت الاطلاق مطرح شود. و این مقدمات حکمتی که می گویند برای اطلاق نیست بلکه اینها برای اصل اراده استعمالی و جدی است یعنی برای اصل ظهور است نه برای اینجا.

لذا اگر این را مقایسه ای کنیم و بگوییم مولا در مقام بیان نیست، سوال می شود که در مقام بیان چه چیزی نیست؟در مقام بیان اصل معنا که هست. یعنی اراده استعمالی این را کرده است لذا در مقام بیان بوده است. اما خودشان گفته اند که «در مقام بیان» در مقابل آن مقام اهمال و اجمال است که اگر این اهمال و اجمال از آقای سبحانی نبود ما یقین می کردیم که مقدمات حکمت برای ظهور است و هیچ ربطی هم به اطلاق ندارد. اما با این اهمال و اجمال آقای سبحانی می خواهد کار را درست کند. فعلا کاری نداریم که چقدر می تواند کار را درست کند.

که دراینجا سؤال می شود اینکه در مقابل در مقام بیان بودن اهمال و اجمال است یعنی چه؟

متأسفانه اهمال و اجمال را درست توضیح نمی دهند و می گویند که اینها مترادف هستند در حالی که نه مترادف نیستند.

اهمال در جایی است که متکلم،از روش اشتباه، نه بدون قصد بلکه قصد کرده است اما اشتباه او بعداً روشن شده است مثل بدل نسیان که می گتفند قصد معنا را کرد اما بعد فهمید که باید می گفت زید اما اشتباهی گفت عمرو. یعنی می خواهیم بگوییم که شبیه بدل نسیان در اینجا هم هست. اهمال،یعنی واقعاً اشتباه کرد.

فضای دیگری که در مقابل مقام بیان است، مقام اجمال است که فضایش روشن تر است. که در مقام اجمال می گوییم که متکلم واقعاً قصد کرده است و معنا را هم قصد کرده است و اتفاقاً قصد جدی هم کرده است اما خودش عمداً میخواهد مجمل بگوید و اینجا که آقایان مثال می زنند بحث اصل تشریع را می گویند. مثلا کسی به ما بگوید که شما در تابستان یک مسافرت دارید که او میخواهد فقط اصل مأموریت را به شما بگوید و در مقام گفتن خصوصیات نیست. و عمداً می خواهد مجمل بگذارد و دلیل اجمال هم یا این است که خودش هم نمی داند یعنی خودش تصمیم جدی نگرفته است یا اینکه تصمیم جدی گرفته است اما مصلحت نیست که شما بدانید، مثلا برای جلوگیری از یک مفسده ای نمی گوید.

یا مثلا مولا در جایی فقط اصل وجوب صلاةرا می گوید اما اینکه چقدر هست و ... بیان نمی کند به عمد.

در مقابل اینها مقام بیان است یعنی نه اهمال کرده است و نه اینکه می خواهد قضیه را مجمل بگذارد بلکه واقعاً میخواهد در مقام بیان همه قیود موضوع حکم هست. که این مرّ فضای امام است.

یعنی اگر با فضای امام بخواهیم در مقام بیان بودن اصالت الاطلاق را تصویر کنیم معنایش این است که مولا در مقام بیان همه قیودی است که رد حکم مدخلیت دارد که اگر این را احراز کردیم می توان با عدم القید،به اطلاق تمسک کرد. اما اگر نتوانستیم این را احراز کنیم نمی توانیم به اصالۀالاطلاق تمسک کنیم.

در فضای مشهور هم با همان فضای «شیوع» خودشان است یعنی مولا در مقام بیان شیوع احوالی و افرادی بوده است یا نه؟ که اگر این احراز شد که در مقام بیان بوده است اصالت الاطلاق را در می آوریم.

تمام جان مطلب اینجاست که «مقام بیان باید با مضاف الیهش معنا شود» که مقام بیان شیوع، مقام بیان شیوع افرادی و احوالی، مقام بیان شیوع قیود و معنا و ...

با این فضا اگر بر گردیم می توانیم فضای اصالۀ الظهور را هم درست کنیم.

در اینجا مقایسه ما فقط با قیود بود اما در آنجا با خود معنای الفاظ است.

و با این فضا درست است که اصالۀ الاطلاق را حضرت امام مدلول عقلی می داند اما همه فضای اصالت الاطلاق بعد از درست شدن اصالت الظهور است. یعنی تک تک الفاظ در معانی خودشان مقام بیان بودن و مراد جدی احراز شده است و بعد که ما اینرا فهمیدیم می گوییم اگر قید دیگری داشت حتماً اضافه می کرد و حال که اضافه نکرده است فقط به همین تمسک می کنیم.

پس با مبنای امام اصالت الاطلاق بعد از اصالت الظهور است اما مدلول عقلی است اما با فضای مشهور بعد از اصالت الظهور است اما مدلول لفظی است.

ما در الفاظ تا زمانی که کار می کنیم با ظهور کار می کنیم،و اطلاق مدلول عقلی است و در مقام امتثال هم هست و به خطاب ربطی ندارد. البته با فضای امام نه با مشهور که می گویند به خطاب هم ربط دارد و الفاظ است اما در آنجا هم باز بعد از اصالت الظهور است.

پس در مقام بیان بودن همه چیز را حل می کند هم مقدمات حکمت آنجا را و هم مقدمات حکمت اینجا را.

این اجمالی را که آقای سبحانی در اینجا می گویند ظهور در مطلق و مقیّدش زیاد است. یعنی مولا اصل تشریع را می گوید اما از ناحیه قیود میخواهد مجمل بگذارد که این نشان می دهد ایشان میخواهد مقدمات حکمتِ مطلق و مقید را درست کند اما اگر این اجمال و اهمال نبود کما اینکه خیلی از اصولیین همین اندازه می گویند که مولا در مقام بیان باشد اما نمی گویند که این یعنی چه، و مقابل این را هم نمی گویند که چیست. که این می شود بحث اصالت الظهور و بحثهای اولی.

نکته دوم:

مقدمه دوم این است که آن چیزی که موجب تقیید است در کلام نباشد.

بعد خودشان سریع این را درست می کنند و می گویند یعنی نصب قرینه بر خلاف معنای موضوع له نباشد. و بعد اینرا هم تسری به مطلق و مقید می دهند و می گویند یعنی اینکه نصب قرینه بر قید نداشته باشیم.

مشهور می گوید نصب قرینه بر خلاف معنای موضوع له نباشد که این مقدمه برای اینجا نیست بلکه برای همان جاست که آقای سبحانی این را تصحیح کرده اند. و گفته اند که وقتی در مطلق و مقید بحث می کنیم می گویند یعنی نصب قرینه بر قید نداشته باشیم.

یعنی در این جا در مقام بیان هست.

در فرض قبلی بحثمان این بود که در مقام بیان تمام قیود بود و قید نزد.

و وقتی ما می بینیم که مولا قید زده است به این قید دیگر نمی توانیم اطلاق جاری کنیم ولی با بقیه می شود چون در بقیه نصب قرینه بر قید نشده است.

پس در مقام بیان بودن یک بحث است و بعد اینکه قید زده یا نزده و قرینه بر قید گذاشته یا نگذاشته بحثی دیگر است.

نکته سوم:

در قبلی قرائن خاصه بود. یعنی قرینه خاص لفظ است که یا متصل است یا منفصل است.

اما سومی این است که بین من و متکلم،قدر متیقن در مقام خطاب وجود نداشته باشد. که باز اگر این را به همین عمومش مطرح کنیم برای اصالۀ الظهور است. یعنی در اینجا هم باید روشن کنیم که باید ببینیم که بین من و متکلم در آن تقیید قدر متیقن وجود نداشته باشد.

مثلا: قرینه خاصه لفظی متصل یا منفصل نداریم اما در مجلسی نشسته ایم از امام سؤآل میکنیم که حکم فلان قضیه چیست امام می فرمایند: «علیک بهذا الجالس». حال این سوال می شود که «هذا»که بود؟ که این برای ما نیست اما کسانی که آنجا بودند یک قدر متیقنی در مقام تخاطب داشتند و آنها از این «هذا»فهمیده اند که چه کسی بوده است. لذا کسی که خواسته حدیث را نقل کند در حدیثش گفته است که امام با دستش به زراره اشاره کرد. البته برخی از راویان این ها را نقل کرده اند و برخی هم نقل نکرده اند. و کسی که می گوید امام به زراره اشاره کرده است میخوهد آن قدر متیقنی که بین خود و امام بود را مشخص کند.

پس اگر قدر متیقن در مقام تخاطب وجود داشته باشد ما تقیید می زنیم و فقط به قدر متیقن تمسک می کنیم اما اگر قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. ما می توانیم بگوییم که مولا تقییدی نزده است.

لذا جمع مقدمه دوم و سوم می شود «وجود قرینه بر تقیید» اما یک بار قرینه، لفظی است که متصل و منفصل است و یک بار قرینه، قرینه قدر متیقن (حالی و اشاره ای یا قبلا می دانستم و ...) است.

که در اینجا باید احراز کنیم که قدر متیقن بین راوی و مولا وجود نداشته است. لذا خیلی از بزرگواران که در روایات کار می کنند خیلی از اوقات این احتمالات را می فهمند.

نکته: برای نظام سازی و کشف ملاکات ما باید روایات را از این حیث بررسی کنیم. که بین راوی و امام معصوم قدر متیقنی(چه شخصی و چه عام) وجود داشته یا نه؟

پس آن چیزی که برای ما مهم بود این بود که هر سه مقدمه را با مطلق و مقید معنا می کردیم و هر سه مقدمه را بدون لحاظ اطلاق و تقیید می توان با ظهور معنا کرد.

یعنی بگوییم که لفظ بالدلالۀالتصوریه، ظاهر در فلان معناست که این می شود حقیقت. و حال که نصب قرینه بر خلاف معنای حقیقی شده است می شود مجاز و کاری با اطلاق و تقیید هم ندرایم و با صرف ظهور کار می کنیم حال که نصب قرینه بر خلاف معنای حقیقی شده است و مجازات متعددند ظهور ندارند. که اگر مجاز مشهور داشته باشیم، مجاز مشهور ظهور ساز است و اگر مجاز مشهور هم نداشته باشیم باید بگردیم دنبال قرینه خاصه بین مجازات که اگر پیدا کردیم به آن تمسک می کنیم و الا کلام مجمل می شود

یعنی میخواهیم بگوییم که هر سه مقدمه، حتی در قدر متیقن، که قدر متیقن را در ظهور خود لفظ هم می توان پیاده کرد. مثل غنا،که برای ما اجمال دارد و نمی دانیم غنا به چه چیزی می گفتند اما در آن روز که اجمال وجود نداشته است و قدر متیقن وجود داشته است و غنا که می گفتند یک مفهوم خاصی از آواز را متوجه می شدند. که آن قدر متیقن باعث می شود که ما در بحث موسیقی نتوانیم بگوییم همه اش غناست چون یقین داریم که در آن زمان قدر متیقن وجود داشته است. و نمی توانیم آنرا تسری دهیم.

مرحوم مظفر هم در بحث دلالت در عام و خاص و مطلق و مقید گیر میکند و نمی تواند با دلالت تصوریه کار نکند و در تبادر اصلا نمی تواند بدون دلالت تصوریه کار کند و تبادر یعنی دلالت تصوریه. یعنی کسی نمی تواند بگوید من دلالت را فقط در تصدیقیه می دانم و بعد هم بخواهد تبادر را علامت حقیقت کند یا با ظهور بالمعنی الأعمی که درست کردیم بخواهد کار کند. یعنی در عام و خاص بخواهد ظهور را درست کند در حالی که بداند اراده جدی ای نیست. که شما در قرینه منفصل می گفتید ظهور در عموم تام است اما قرینه منفصل می آید

و عام را تخصیص می زند. حال آیا کسی که این حرف را می زند آیا می تواند بگوید که دلالت فقط دلالت جدّی است؟! خیر، چون ناچار است که دلالت تصوری و استعمالی را درست کند.

عبارات مقدمات حکمت در بحث مطلق عبارات آقای سبحانی بهتر است چون در همه آنها تقیید را مطرح کرده است اما عبارات مرحوم مظفر شلوغ است.

الفصل الرابع مقدّمات الحکمة

ایشان خیلی قشنگ با اطلاق شروع می کند.

الاحتجاج بالإطلاق لا یتم إلاّ بعد تمامیة مقدّمات الحکمة الحاکمة علی أنّ ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع للحکم، و هذا هو السرّ لحاجة المطلق إلی تلک المقدّمات.

یعنی می خواهد بگوید که ما با این مقدمات این را احراز می کنیم که اینها تمام الموضوع حکم هستند که این می شود موضوع اطلاق ما و تازمانی که شما این را احراز نکرده اید چه چیزی را می خواهید اطلاق گیری کنید در حالی که موضوعی ندارید.

فنقول: إنّ مقدّمات الحکمة عبارة عن:

۱- کون المتکلّم فی مقام بیان تمام مراده لا فی مقام الإهمال و لا الإجمال.

که توضیح دادیم اهمال در جایی است که اشتباهی صورت گرفته است و اجمال در جایی است که سهو و اشتباه نیست اما عمداً نمی خواهد خصوصیات را بگوید. یعنی در اجمال در مقام بیان قیود نیست و در مقام بیان اصل تشریع هست ولی در مقام بیان قیود نیست.

۲- انتفاء ما یوجب التقیید. و إن شئت قلت: عدم نصب القرینة علی القید.

عبارت «ان شئت قلت» را به این دلیل می آورد که میخواهد بگوید این همان مقدمه ای است که در اصالة الظهور هم بیان می کردیم و این یکی از مصادیق همان است.

۳- انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب.

چون اگر قدر متیقن باشد باز تقیید مطرح است.

أمّا المقدّمة الأولی:

فالمتکلّم قد یکون فی مقام بیان أصل الحکم من دون نظر إلی الخصوصیات و الشرائط، مثل قوله تعالی: (أُحِلّ لَکُمُ الطَیِّبات) (المائدة/۵) و قوله: (أُحِلَ لَکُمْ صیدُ البَحْرِ) (المائدة/۹۶) و قول الفقیه: الغنم حلال، فالجمیع فی مقام بیان أصل الحکم لا فی مقام بیان خصوصیاته، فلا یصحّ التمسک بأمثال هذه الإطلاقات عند الشکّ فی الجزئیة و الشرطیة.

وقد یکون فی مقام بیان کلّ ما له داخل فی الموضوع من الأجزاء و الشرائط، فإذا سکت عن بیان جزئیة شیء أو شرطیته نستکشف انّه غیر دخیل فی الموضوع.

البته در اینجا ما یک مقدمه داریم و آن اینکه متکلم حکیم است. یعنی اگر بخواهیم بدون حکمت کار کنیم نمی توانیم کار کنیم.

و علی ذلک إنّما یصحّ التمسّک فی نفی الجزئیة و الشرطیة بالإطلاقات الواردة لبیان الموضوع بأجزائه و شرائطه دون ما کان فی مقام الإجمال و الإهمال، فإن ترک بیان ما هو الدخیل فی الغرض قبیح فی الأوّل دون الثانی.

مثل قوله سبحانه: (فَکُلُوا مِمّا أَمْسَکْنَ عَلَیْکُمْ وَ اذْکُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَیْهِ وَ اتّقُوا اللهَ إِنّ اللهَ سَرِیعُ الحِساب) (المائدة/۴).

فالآیة بصدد بیان أنّ ما أمسکه الکلب بحکم المذکّی إذا ذکر اسم الله علیه و لیس بمیتة، فهی فی مقام بیان حلیّة ما یصیدة الکلب و إن مات الصید قبل أن یصل إلیه الصائد.

و هل یصحّ التمسّک بإطلاق قوله: (فَکُلُوا) علی طهارة موضع عضّه وجواز أکله بدون غسله و تطهیره، أو لا؟

ایشان (فَکُلُوا) را می گوید تا اینکه بگوید از هیئت امر میخواهد اطلاق گیری کند که در این مورد سؤآلاتی را مطرح کردیم که آیا می توان از هیئت امر که معنای حرفی است اطلاق گیری کرد یا نه؟

«موضع عض» ظاهرا مراد جایی است که سگ گاز گرفته است.

الظاهر، لا لأنّ الآیة بصدد بیان حلّیته و حرمته لا طهارته و نجاسته،

بهتر بود که ایشان تعابیر «حلیت و حرمت»را هم نیاورند چون حلیت و حرمت با طهارت و نجاست هم خلط می شود و اگر می گفت تذکیه و میته بودن بهتر بود.

فقوله تعالی: (فکلوا) لرفع شبهة حرمة الأکل، لأجل عدم ذبحه بالشرائط الخاصة، لا بصدد بیان طهارته من أجل عضّه.

وأمّا المقدّمة الثانیة

أی انتفاء ما یوجب التقیید، و المراد منه عدم وجود قرینة علی التقیید لا متصلة ولا منفصلة، لأنّه مع القرینة المتصلة لا ینعقد للکلام ظهور إلاّ فی المقید و مع المنفصلة و إن کان ینعقد للکلام ظهور فی الإطلاق ولکن یسقط عن الحجّیة بالقرینة المنفصلة.

وأمّا المقدّمة الثالثة

أی انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب و المحاورة، فمرجعه إلی أنّ وجود القدر المتیقن فی مقام المحاورة بمنزلة القرینة الحالیة المتصلة، فلا ینعقد للکلام ظهور فی الإطلاق.

البته قرینه حالیه و مقامیه در حکم متصله است. یعنی با وجود قدر متیقن برای مخاطب، اصلا ظهوری در اطلاق شکل نمی گیرد.

تتمیم:

الأصل فی کلّ متکلّم أن یکون فی مقام البیان،

ای کاش که ایشان این را نمی گفت، چون «بیانی» که ایشان در اینجا می گویند بیان آن ظهورات است. هر چند شاید به زور بتوان بر اینجا هم تطبیق کرد.

فلو شکّ أنّ المتکلّم فی مقام بیان تمام مراده، فالأصل کونه کذلک إلاّ أن یدلّ دلیل علی خلافه کما أنّه یمکن أن یکون للکلام جهات مختلفة، کأن یکون وارداً فی مقام البیان من جهة و فی مقام الإهمال من جهة أُخری، کما فی الآیة السابقة، فقد کان فی مقام البیان من جهة الحلیة لا فی مقام بیان طهارة موضع العض.

نکته: به اینجا که می رسیم ارزش معانی بیان معلوم می شود. یعنی وقتی انسان وارد اصول یا کار فقهی وارد می شود ارزش معانی بیان به خصوص قسمت «بیان» را می داند.

جلسه ۲۵ / ۲ / ۹۰

بحث دیگری که در مطلق و مقید مطرح می شود این است که بعد از اینکه ما اطلاق را فهمییدم و تقیید را هم فهمیدیم و مقدمات حکمت را هم که خیلی به آن نیاز داشتیم طرح شد آخرین بحث این است که در کلام مطلق و مقیدی از طرف شارع وارد شده است یعنی یک عبارتی داریم مطلق و در همان مورد و در همان حکم عبارتی داریم مقید.

چرا می گوییم در همان مورد و در همان حکم؟

به این خاطر که اگر در همان مورود و در همان حکم نباشد بلکه در دو حکم باشد که دیگر آن اطلاق و تقیید آن نیست، هر چند که اطلاق و تقیید هست از این جهت که یک عنوان واحد، یک جا مطلق است و یک جا مقید اما وقتی آنرا با مورد خاص و حکم خاص می سنجیم اینها در واقع دو تا هستند. مانند مفاهیم فلسفی که در منطق کار می کردیم که معلولی که حرارت است مثلا حرارت خورشید و حرارت بخاری و .. همه اینها عنوان واحدی هستند اما وقتی که دقت می کردیم می دیدیم که این عنوان واحد وحدت در مورد که ندارد بلکه مورداً سه تا هستند و شخص ها به تعدد علل، متعدد می شوند.

اینجا هم که ما بحث می کنیم سر حکم شبیه همان است یعنی هر چند که ممکن است عنوان اینها یکی باشد یا در یکی عنوان مطلق و در یکی همان عنوان به صورت مقید اخذ شده باشد اما اینها دو حکم مجزا هستند مثل اینکه شارع بگوید در مبطلات وضو: اذا نمت فتوضأ یا بگوید اذا بلت فتوضأ

این عنوان فتوضأها هر چند که عنواناً یکی هستند اما بالاخره دو تا حکم مجزا هستند. یا مثال مطلق و مقید آن به این صورت است که در یک مورد بگوید: « إذا استیقظت من النوم اشرب لبناً» و مثلا در یک مورد دیگر بگوید «إذا أکلت اشرب لبناً». هر چند که در مورد دوم بگوید «لبناً بارداً» یعنی یکی را به صورت مطلق و یکی را هم به صورت مقید به کار ببرد اما اینها دو حکم مستقل هستند اینها اطلاق و تقیید یک مورد نیست که تنافی اینها به ذهن برسد. لذا اینها را می گذاریم کنار و می گوییم «در یک مورد» یعنی در یک موضوع واحد (همان موضوعی که در معتبره شرعی آنرا کار کردیم) یکی به صورت مطلق و یکی به صورت مقید مطرح شده است.

پس محل بحث در جایی است که موضوع آنها واحد باشد و در یک مورد باشند. که در اینجا اگر یکی مطلق و یکی هم مقید باشد با نگاه اول از اینها تنافی می فهمیم که مثلا در یکی آورده است «اشرب لبناً» و در یکی دارد« اشرب لبناً حلواً». در اینجا تنافی است که در یکی می گوید شیر را باید شیرین خورد اما در یکی می گوید می توان شیر غیر شیرین هم خورد.

حال آیا این تنافی قابل حل است یا نه؟

در این جا ظهور در تعارض دارد اما برخی از این تعارضات بدوی است و در ظهورات اولیه اش تعارض هست ولی بعد از یک تأمل مختصری، این تعارض را نفی می کنیم یعنی همان عقلائی که تعارض بدوی را می فهمیدند همان عقلا با یک تأمل مختصر،تعارض را حل می کنند.

اما برخی از تعارضات، تعارضات مستقرّ هستند یعین تعارضاتی که باقی می ماند که باید در تعادل و تراجیح بررسی کنیم که اینها را باید چه کنیم.

میخواهیم بگوییم که مطلق و مقید در مورد واحد، از دسته اول است یعنی اینها در ظهور اولیه شان تعارض دارند اما بعد با قواعد عقلائیه می توان این تعارض را حل کرد. مثل همان تعارضی که در عام و خاص بود.

در اینجا دو راه حل به ذهن می رسد:

مرود اول:

این است که مانند عام و خاص بگوییم که ظهور خاص بیشتر است لذا عام را هم تخصیص می زدیم در اینجا هم ظهور مقید بیشتر باشد و با آن مطلق را مقید کنیم یعنی «حمل المطلق علی المقید» کنیم. یعنی بگوییم که یک حکم واحد از ما خواسته اند و وقتی می گویند «اعتق رقبه»و رد یک جا هم بگوید «اعتق رقبه مومنه» نشان می دهد که رقبه مومنه میخواسته است.

مورد دوم:

این است که اصل را همین اولی بگیریم و دومی را برای استحباب و زیادت فضل بگیریم. یعنی بگوییم این گفته است که «اعتق رقبه» ولی بهتر است که این رقبه، مومنه هم باشد. استحباب دارد رقبه مومنه باشد.

که در این روش هم تنافی حل می شود.

حال سؤآل این است که کدامیک از این راه را انتخاب کنیم یعنی کدامیک از این دو اصل است؟

ایشان می گویند همان اولی، یعنی مثل عام و خاص عمل می کنیم یعنی حمل مطلق بر مقید می کنیم.

دلیلی که ایشان ذکر می کنند این است که می گویند همین یک سیره عقلاست. به ویژه در فضای قانونگذاری که می گویند «ما من عام الا و قد خص» یا «ما من مطلق الا له قید» پس در فضای تقنین خیلی عرفی و عقلائی است که یک چیزی را به صورت مطلق بیان کنند و بعد یکی یکی مقیدات را بیان می کنند لذا می گویند که خیلی عرفی است که حمل مطلق بر مقید کنیم. نه اینکه حمل بر استحباب کنیم.

و بعد از اینکه توانستیم این را درست کنیم و این را عرفی کنیم، بقیه را می توان درست کرد که ما برای استحباب دلیلی نداریم چون خواست مولا است و خواست مولا را در محکمه عقل گفتیم که لا یترک بلا جواب است. یعنی اگر توانستیم پله اول را عرفی کنیم و بگوییم سیره عقلاست و بگوییم که شارع هم بر اساس همین سیره عقلا، صحبت کرده است در محافل قانونگذاری. که اگر این را توانستیم عرفی کنیم، استحباب را می توان با حد وسطهای دیگری آنرا حل کرد. پس بدون قرینه باید مورد اول را انجام دهیم مگر اینکه دلیل خاصی داشته باشیم که بتوانیم حمل بر استحباب کنیم.

الفصل الخامس المطلق و المقید المتنافیان

إذا ورد مطلق کقول الطبیب: إذا استیقظت من النوم اشرب لبناً، وورد مقیّد مناف له کقوله فی کلام آخر: إذا استیقظت من النوم اشرب لبناً حلواً. فهذان الحکمان متنافیان، لأنّ الأوّل یدلّ علی کفایة شرب مطلق اللبن بخلاف الثانی فإنّه یخصه بالحلو منه.

فعلاج هذا التنافی یحصل بأحد أمرین:

۱- التصرف فی المطلق بحمله علی المقید فیصیر اللازم هو شرب اللبن الحلو.

۲- التصرف فی المقید مثل حمله علی الاستحباب.

و الرائج فی الخطابات الشرعیة هو حمل المطلق علی المقید لا حمل المقید علی الاستحباب، و قد عرفت وجهه من أنّ التشریع تمّ تدریجاً و مثله یقتضی جعل الثانی متمماً للأوّل.

«رائج در خطابات شرعیه»، اگر حد وسط مستقلی باشد غلط است، چون مشکل این است که در کار فقهی ممکن است دیگری رایج باشد یعنی اگر با رواج و کثرت استعمال در فقه جلو برویم، حمل استحباب ما خیلی بیشتر از حمل بر مقید است، ما در فضای فقهی معمولاًحمل بر استحباب می کنیم چون معمولاً اینها دلیل خاص دارند. و اگر رواج یعنی تعدد و کثرت فقط حد وسط باشد شاید نتوان حمل مطلق بر مقید را اثبات کرد یا حتی اینکه بگوییم برعکس است چون استحباب رواج بیشتری در فقه دارد. مثلا ما دو هزار روایت در باب صلاةداریم که اکثراً هم برای استحباب است. لذا اگر بخواهیم رواج فقهی را بحث کنیم، استحباب خیلی بیشتر است، اما اگر گفتیم که این حد وسط مستقلی نیست و منظور کمله «و قد عرفت» است که در این صورت اشکالی ندارد.

ثمّ إنّ إحراز التنافی فرع إحراز وحدة الحکم، و إلاّ فلا یحصل التنافی کما إذا اختلف سبب الحکمین مثلاً إذا قال: إذا استیقظت من النوم فاشرب لبناً حلواً، و إذا أکلت فاشرب لبناً، فالحکمان غیر متنافیین لاختلافهما فی السبب.

بهتر این بود که این نکته را در اول ذکر کنند.

فعلی الفقیه فی مقام التقیید إحراز وحدة الحکم عن طریق إحراز وحدة السبب و غیرها، و إلاّ فلا داعی لحمل المطلق علی المقید لتعدّد الحکمین.

مجمل و مبین:

یک فصلی در فضای اصول مشهور وجود داشته است که خودش یک باب بوده است اما چون بحث اصولی خاصی در آن نیست لذا رو به حذف شدن رفته است.

در بحث مجمل و مبین می خواهند بگویند که ما بعد از اینکه همه بحثهای الفاظ تمام شد و ظهورات و حد وسط ها و تعیّنات ظهورا ت را بحث کردیم. با اینحال می بینیم که برخی از عبارات اجمال دارند.

یعنی ما الفاظ را وضع کرده بودیم که مراد جدی را انتقال دهیم و با همین هم با ظهورات کار کردیم و آنها را عرفی کردیم، حال اگر متکلمی،به نحوی صحبت کرد که آن اراده جدی اش منتقل نشد یعنی عبارات قاصر از انتقال اراده جدی متکلم هستند(به هر دلیلی) ولو اینکه اجمال را قصد کرده باشد و خود این اجمال اراده جدی او باشد اما بالاخره آن اراده اصلی، و آن معنای مقصود منه را عبارت نمی تواند منتقل کند که به این می گوییم مجمل.

و در مقابل این مبین است که آن عباراتی هستند که می توانند معنای مقصود را انتقال دهند.

اجمال و تبیین هم مانند مطلق و مقید، نسبی است یعنی نسبت به اشخاص فرق می کنند و نسبت به متکلم ها و عرفهای مختلف فرق می کند و باید با وحدت سیاق اینها را نگاه کرد و با مخاطب واحد و متکلم واحد اینها را سنجید.

این مقدار بحث تعریف بود که به نحوی هم بدیهی است.

بعد آقایان میخواهند بگویند که اگر مجمل و مبین به این شکل باشد نمی توان به مجمل تمسک کرد. یعنی تنها قاعده اصولی که می توان از این بحث در آورد این است که مجمل تا زمانی که مجمل است نمی توان به آن تمسک کرد.

بعد از این چند مصداق و مورد را اصول قدیم بحث می کردند اما بحث آ» کاملاً فقاهتی است نه اصولی. و ثمره اصولی هم برای آن وجود نداشت.

که آقای سبحانی سه آیه را به عنوان تطبیق ذکر کرده اند. و خیلی هم به آن پرداخت نکرده اند.

اما متأسفانه یا خوشبختانه یک نکته را ذیل این بحث مجمل و مبین آوردهاند که نکته بسیار ارزشمندی است اما بسیار هم مورد غفلت واقع می شود.

بعد از اینکه ما این بحثها را خواندیم، در آخر مجمل و مبین اشاره می کنند که این ظهورات و این فهم هایی که ما داشتیم مخصوص به الفاظ نیست.

این مربوط به فعل و سکوت هم می شود که این برای ما خیلی ارزش دارد چون در اصول موجود با اینها خیلی کار ندارند اما در فقه که می رسیم با اینها کار می کنیم. و ناچاریم که کار کنیم بدون اینکه قواعد اصولی آن کار شده باشد.

این تذکر را مشهور اصولیین این را داده اند که بحث اجمال و تبیین مخصوص کلام شارع نیست بلکه در رفتار شارع و سکوت شارع و تقریر شارع این بحث هست.

مثلا می گویند که ما دیدیم که مولا این کار را کرد. آیا این مبیّن است که می گوییم نه مبین نیست چون ممکن است مولا تقیه این کار را کرده باشد. و احتمال دارد که دلالت بر وجوبش مجمل باشد و شاید مستحب باشد.

یعنی این اجمال در تشخیص حکم از فعل امام هم هست. لذا اگر بتوانیم بحث سیره را فقه به ویژه در فقه بالمعنی الأعم و علی الخصوص در فقه بالمعنی الأخص در باب فقه اجتماعی، اگر بخواهیم با اینها کار کنیم به این بحث خیلی نیاز داریم که چگونه م یتوان به فعل امام و سکوت امام و تقریر امام تمسک کرد.

امام نسبت به خیلی از قضایا سکوت کرده ادن آیا می توان این ها را تأیید استفاده کرد یا آیا همه را می توان حمل بر تقیه کرد؟

مثال هایی هم که برای مجمل و مبین مثال می زنند یکی از آنها« وَ السّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَـاقْطَعُوا أَیْـدِیَهُما)»اسـت کـه برخـی گفتـه انـد کـه «قطع»اجمال دارد اما تقریباً بدیهی است که قطع اجمال ندارد بلکه بحث در اجمال «ید» است هر چند که اجمال ید به قطـع هـم سـرایت کرده است اما خود قطع که مجمل نیست. و اجمال ید هم از این جهت است که ید به همه اینها می تواند اطلاق شود(حقیقی و مجـازی آن محل بحث نیست؛ چون در ظهور گفتیم که اصالت با ظهور است نه با حقیقت لذا اگر ما موضوع له آنرا هم تشخیص دهیم بـاز در ایـن آیـه اجمال وجود دارد یعنی تا زمانی که نتوانیم ظهور این آیه را تشخیص دهیم اجمال در این آیه وجود دارد)

لذا احتمال دارد که مراد از ید، فقط کف دست باشد یا از کف تا آرنج محل بحث باشد یا از آرنج تا کتـف باشـد کمـا اینکـه یـک عـده ای از سنی ها از آرنج قطع می کنند. اما در روایات ما هست که فقط مراد انگشتان اسـت ولـو اینکـه انگشـتان را فـرق ، یـد محسـوب نکنـد. لـذا میخواهیم بگوییم که معصومین مراد از ید را مشخص می کنند که می گویند مراد فقط انگشتان است که اگـر فقـط خـود مـا بـودیم نمـی توانستیم از این آیه این را بفهمیم.

مثال دوم این است که حکم به عین و شیء تعقل بگیرد. قبلا گفتیم که احکام تکلیفیه مربوط به فعل هستند. حال یک حکـم تکلیفلـی بـه «عین»تعلق گرفته است. که این اجمال دارد که آیا نگاه کردن آن حرام است یا خوردن آن یا ...

یک نوع اجمال دیگر این است که یک نفی و سلب کلی داریم مانند «لا صلاةلجار المسجد» یا «لا صلاة الا بفاتحة الکتاب».

اینها را چه باید کنیم؟ به خصوص اگر ما قائل به اعم شویم، یقین داریم که به اینها هم نماز صدق می کند.

ولی باز می گوید که «لا صلاة لجار المسجد» که باید ببینیم این به چه معناست؟ این صلاةاست و صلاة با این محقق است حال سـلب کلـی را یقین داریم که منظور نیست لذا مجازا و ادعاءاً یک چیزی را قصد کرده است که آن برای ما مجمل است که اجمال همه اینها را مـا حـل می کنیم مثلا در مورد اول می گویند که این برای کمال است. که اینها قرائن خاصه داریم.

پس اگر قرائن خاصه داشته باشیم به آن عمل می کنیم و اگر نداشته باشیم کلام مجمل می شود.

الفصل السادس المجمل و المبین

عرّف المجمل بأنّه مالم تتضح دلالته، و یقابله المبین.

یعنی خودمان می دانیم که مراد جدی را هنوز کشف نکردیم.

س) آیا مجمل دلالت استعمالی دارد؟

خیر، حتی ممکن است که دلالت تصوری آنرا هم نتوانیم درست کنیم و احتمال هم دارد که دلالت تصوری آنرا درست کنیم و بگوییم مـثلا موضوع له حقیقی آن این است اما قرائنی داریم که موضوع له مقصود نیست اما مرادش نمی دانیم چیست. یعنـی مـثلا مـن مـی دانـم کـه موضوع له «ید» چیست اما نمی دانهم که دراین آیه مراد چیست؟ آیا جزءاست یا لازم خارج است یا مجـاز اسـت؟ اگـر تعـدد مجـاز داشـته باشیم کدام نوع مجاز؟ (اگر مجاز مشهور نداشته باشیم)

و المقصود من المجمل ما جهل فیه مراد المتکلّم إذا کان لفظاً، أو جهل فیه مراد الفاعل إذا کان فعلاً.

عبارت « جهل فیه مراد الفاعل إذا کان فعلاً»خیلی مهم است اما نه درست مطرح شده است و نه در جای درستی مطرح شده است.

و علیه قال المحقّقون: إنّ فعل المعصوم کما لو صلی مع جلسة الاسـتراحة یـدلّ علـی أصـل الجـواز ولا یـدلّ علـی الوجـوب أو الاسـتحباب بخصوصهما.

اگر در اصول یک باب را برای الفاظ می گذاشتند و یک بار را هم برای فعل و تقریر و سکوت و کتابت امام درست می شد خوب بود.

ثمّ إنّ لإجمال الكلام أسباباً كثيرة منها:

۱- إجمال مفرداته كاليد الواردة فی آية السرقة، قال سبحانه: (وَ السّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما) (المائدة/۳۸) فانّ اليد تطلق على الكف إلى أُصول الأصابع، و على الكف إلى الزند، و عليه إلى المرفق، و عليه إلى المنكب، فالآية مجملة، فتعيين واحد من تلك المصاديق بحاجة إلى دليل.

۲- الإجمال فی متعلّق الحكم المحذوف كما فی كلّ مورد تعلّق الحكم بالأعيان كقوله سبحانه: (حَرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلاّ ما ذَكَّيْتُمْ وَ ما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ) (المائدة/۳). فهل المحرم أكلها، أو بيعها، أو الانتفاع منها بكل طريق؟

مثلا در آیه آمده است حرام است «میته» که ما می دانیم که میته قابل حرمت نیست و این مجاز در اسناد است یعنی مسند الیه یک چیز دیگری بوده است و ما مسند الیه را حذف کرده ایم و مضاف الیه جای آن نشته است مثلا «اکل المیته» بوده است که مضاف حذف شده است.

که شاید همین که نیاورده است قرینه بر این باشد که همه مضاف ها حرام باشد.

۳- تردّد الكلام بين الادّعاء والحقيقة كما فی قوله: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» و قوله: «لا صلاة إلاّ بطهور» فهل المراد نفی الصلاة بتاتاً، أو نفی صحّتها، أو كمالها تنزيلاً للموجود بمنزلة المعدوم؟

و يمكن أن يكون بعض ما ذكرنا مجملاً عند فقيه و مبيّناً عند فقيه آخر، و بذلك يظهر أنّ المجمل و المبين من الأوصاف الإضافية.

حجج و امارات:

قطع:

جلسه ۲۷ / ۲ / ۹۰

بحثمان به مباحث حجت رسید.

در تقسیم مباحث، توضیحاتی عرض شد که آقایان استدلالی که در فقه مطرح می کنند می گویند یا قیاس است یا استقراء است یا تمثیل.

و بعد توضیح دادیم که استقراء و تمثیل در اینجا جا ندارد چون جایگاه استقراء نیست و تمثیل هم چون حالت یقینی نمی دهد و معتبر نیست را کنار گذاشتیم. و چیزی که اعتبار دارد قیاس است.

گفتیم که قیاس ما یک کبرا دارد که ما این کبری را باید توسط قواعد اصولی اثبات شود.

بعد گفتند که این قاعده ای که باید در اصول اثبات شود لذا خودش باید با یک قیاسی اثبات شود لذا یک صغری و یک کبرایی دارد.

بحث صغریات همین هایی بود که گذشت و از اینجا به کبری می رسند. و در بحثهای منطق یاد گرفتیم که در هر قیاسی، اهم مقدمتین، کبری است چون قرار است که از کلی به جزئی برسیم و این کلیت در کبری تبیین می شود لذا اهم مقدمات همین کبری است لذا مباحث حجت، ارزشش از یک جهت از صغری بیشتر است.

اول مباحث حجت همه تذکر می دهند که حججی که محل بحث و نزاع نیست و همه آنها را قبول دارند ادله اربعه است که کتاب و سنت و عقل و اجماع است که چه شیعه و چه سنی این را قبول دارند. فقط یک مقدار در سعه و ضیق اینها عقل دارند و در سعه وضیق عقل و اجماع بحث داریم که یک مقدار با بزرگان شیعه و یک مقدار هم با سنی ها بحث داریم. و در اصل حجیت اینها را گیر نداریم.

لذا این چهار تا را همه قبول دارند و سنی ها علاوه بر اینها موارد دیگری را هم مطرح کرده اند که بین خودشان هم اختلافی است که برخی از آنها قبول دارند. که ما یک بخشی از مباحث حجتمان همین بحثهاست که آیا اینها حجت هستند یا نیستند.

از یک طرف دیگر سیستم شیخ در رسائل است. که شیخ در رسائل با حالات مکلف جلو رفته است و گفته است که اگر مکلف التفات به حکم شرعی پیدا کند این حالت نفسانی یا قطع است یا ظن است یا شک. و بعد اینها را شروع می کند به بحث کردن.

آقای سبحانی با این کارشان جمع بین دو فضا کرده اند یعنی هم با فضای مشهور که با فضای کتاب و سنت و عقل و اجماع جلو می روند و هم فضای شیخ که با حالات نفسانی جلو رفته است. که خواسته است هر دو را تذکر دهد. اما اینکه کدام درست است و مختار خودشان چیست، بحثی دیگر است. اما در الموجز با هر دو فضا ورود کدره است.

و بعد آقای سبحانی توضیح داده اند که با این حالت نفسانی که شیخ با آن کار کرده است که قطع است و ظن و شک. بر این اساس هم می توان این سیستم را چید. و وقتی برای مکلف قطع حاصل شده باشد این حجیتش ذاتی است و ظنون هم برخی از آنها حجت هستند که به آن می گوییم ظن معتبر و برخی هم حجت نیست. و حالت نفسانی هم که شک است که گفتیم که علم نیست بلکه جهل تصدیقی است.

و بعد می فرمایند که اگر قطع باشد که حجت است و اگر ظن داشته باشیم که اگر معتبر باشد که حجت است و اگر ظن غیر معتبر داشتیم یا شک داشتیم نوبت به اصول عملیه می رسد.

نکته ای دیگری که در عبارت هست و نکته زیبایی است این است که: وقتی ما می گوییم ظنی، ظن معتبر می شود یعنی چه؟ که این بحثهای منطق را میخواهد که گفتیم قطع یا یقین بالمعنی الأعم، حالت نفسانی من است، یعنی من یقین دارم به واقع و احتمال خلافی هم نمی دهم و چون احتمال خلاف نمی دهم و این چنین حالتی دارد می گوییم که این علم است و ما خود را در متن واقع می بینیم. اما وقتی با ظن مواجه می شویم حالت اولیه نفسانی به ظن، این است که من یقین ندارم و احتمال خلاف می دهم و خودم وجداناً احتمال خلاف می دهم یعنی علم به واقع ندارم که دراینجا اگر بگوییم ظن معتبر شده است یعنی چه؟ معنای ظن معتبر یعنی چه؟

که دراینجا اختلافی است که می گویند وقتی شارع به ظن اعتبار می بخشد یعنی با ظن چه می کند؟ چگونه به این ظن اعتبار می دهیم، آیا این ظن به قطع تبدیل می شود؟که ما وجداناً می بینیم که ظن ما تبدیل به قطع نمی شود. پس من باز هم احتمال خلاف می دهم ولو اینکه شارع آنرا حجت کند پس در حالت نفسانی ما تغییر و تبدلی رخ نمی دهد.

برخی از آقایان می گویند وقتی که شارع به ظن اعتبار می دهد یعنی اینکه شما این سی در صد را نادیده بگیر. ظنتان را به منزله قطع قرار دهید. یعنی حقیقت ظن عوض نمی شود اما شارع می تواند بگوید که شما سی درصد احتمال خلاف را که می دهید این را لحاظ نکنید و آن ارزش ندارد و این ظن به منزله قطع است.

تفسیر دیگری که تفسیر اول را به شدت نقد می کند می گویند اینکه ما سی در صد را ملغی کنیم و نبینیم یعنی چه؟ اینکه بخواهیم اینرا ملغی کنیم یعنی چه؟ می گویند ظن که معتبر نمی شود چون ظن یک حالت نفسانی است و تغییری در آن حاصل نمی شود و هفتاد درصد موافقت می دهیم و سی درصد هم احتمال خلاف می دهیم که این همیشه در ظن هست. و معنای اینکه شارع می گوید این معتبر است معنایش این نیست که مفادش را قطعی کنید، چون مفاد، همان ظن است. و حکم مظنون است و بعد که شارع طریق رسیدن به این مفاد را اعتبار می دهد. لذا ما یا علم به احکام شرعی داریم یا ظنی که به آن علمی م یگوییم یعنی منسوب به علم است و دلیل ما یا علم است یا علمیّ.

این بحث اولشان بود که هم سیستم مشهور را پیاده کرده اند و هم سیستم ورود شیخ را پیاده کرده اند. که خود این خیلی حرف است که آیا ببینیم می توان اینها را جمع کرد که ایشان در ادامه کار هم با هر دو کار می کند. که با این نکته خیلی کار داریم.

اولین بحثی که مطرح می کنند که با فضای شیخ است «حجیت قطع»است.

یعنی ما با حالت نفسانی جلو می رویم. که یکی از حالت های نفسانی قطع است.

نکته اولی که باید به آن توجه کرد این است که معنای «حجیت» یعنی چه؟

دو تا از معانی «حجت» منطقی است.

اصطلاح اول حجت به معنای استدلال بود. که در منطق خواندیم. یعنی آن فکری که ما را به معلوم تصدیقی جدید می رساند که اعم از قیاس و استقراء و تمثیل بود و قیاس مباشر (اگر بپذیریم استدلال است).

معنای دوم: به «حد وسط» هم حجت می گفتیم.

معنای سوم: دو معنای اول را کتاب تصریح داشت اما معنای سوم را هم ما تأکید می کردیم. و آنرا می گفتیم به ویژه در مشهورات و در جدل. که معنای لغوی حجت بود.

حجت یعنی ما یصح به الاحتجاج عند العقلا.

معنای چهارم: که همان حجیت اصولی است، که همان چیزی است که در ظن توضیح دادیم یعنی یک چیزی را شارع حجت کند. جعل حجیت آن کار شارع باشد.

پس حجت منطقی دو اصطلاح دارد: استدلال و حد وسط و یکی دیگر هم در جدل بود که حجت لغوی بود. و یکی هم حجت اصولی بود که شارع به آن جعل حجیت کرده است.

آقایان می گویند که قطع حجیت آن ذاتی است. که اولین سوال این است که مراد از این قطع کدامیک از این معانی است؟ (البته در مورد «ذاتی» هم خیلی دعوا داریم).

همان توضیحی که در مورد قطع دادیم همان است یعنی قطع که حالت نفسانی ما است و ما احتمال خلاف نمی دهیم،این باعث می شود که ما خودمان را در متن واقع ببینیم و وقتی من خودم را در متن واقع ببینم، یقین دارم که حکم این است و چون یقین دارم که حکم این است لذا عقلا واجب است بر من که از این قطعم متابعت کنم، یعنی وجوب متابعت از قطع برای من می اید.

اصولی ها به این می گویند حجیت قطع، و وقتی می گویند قطع، حجت است یعنی انکشاف واقعی دارد از واقع به نحوی که احتمال خلاف نمی دهم و چون احتمال خلاف نمی دهم و خودم را در متن واقع می بینم. وجوب متابعت عقلی هم پشت سر آن می آید یعنی عقل حکم می کند به وجوب متابعت.

پس این فی الجمله معنای قطع است.

بعد آقایان گفته اند که قطع با این توضیح، حجیتش ذاتی است و فعلاً کاری با ذاتی نداریم(بعداً کار میکنیم).

پس آقایان می خواهند بگویند که حجیت قطع ذاتی است یعنی از دست کسی بر نمی آید که از این سلب حجیت یا جعل حجیت کند.

پس وقتی می گوییم حجیتش ذاتی است یعنی نه سلب حجیتش امکان دارد و نه اثبات حجیتش ممکن است. و حجیت واقعاً ذاتی این است.

بعد سؤآل م یکنیم که چرا نمی شود از این سلب حجیت کرد؟ چرا شارع نمی تواند سلب حجیت کند؟ یا چرا شارع نمی تواند برای این اثبات حجیت کند؟

می گویند با همان فرض قطع، که می گفتیم قطع یعنی اینکه من خودم را در متن واقع می بینیم، حال آیا وقتی من خودم را در متن واقع می بینیم آیا می توانم یک حالت نفسانی به یک چیز دیگر پیدا کنم؟ یعنی وقتی من قطع دارم به واقع آیا می توانم شک یا ظن به واقع داشته باشم؟ خیر، چون من خودم را در متن واقع می بینم لذا حالت نفسانی من تغییر نمی کند. مگر اینکه کسی مقدمات قطع من را

خراب کند که در این حالت موضوع قطع از بین می رود نه اینکه حجیت قطع از بین برود بلکه به تبع انتفاع موضوع، حکم هم منتفی می شود/. منتهی مادام که قطع موجود است نه اثبات حجیت برای این امکان دارد، و نه سلب آن.

حد وسط دوم که مطرح می کنند(البته اصل حرف یکی است ولی عبارات متفاوت است):

می گویند بر فرض اینکه قبول کنیم که میخواهیم سلب یا ایجاد حجیت کنیم، حال با چه چیزی میخواهیم این کار را بکنیم؟ خود آن هم یا قطع است یا یک چیزی غیر از قطع. که اگر چیزی دیگر باشد(مانند ظن) که وضعیت آن خراب تر از قطع است چون در آنجا احتمال خلاف داریم و اگر قطع باشد معنایش این است که حجیت قطع برای ما اثبات شده است که با ان می خواهیم اثبات یا سلب حجیت دوم را با آن بکنیم. و حتی اگر سلب یا اثبات حجیت شود مستلزم تناقض است یعنی وقتی می خواهید سلب حجیت کنید یعنی واقع یک شکل دیگری است و وقتی من خودم را در متن واقع می بینم شما نمی توانید اثبات کنید که واقع طور دیگری است که در این حالت برای من تناقض ایجاد می شود.

نکته: اینکه بحث از حجیت قطع،اصولی هست یا نه؟ برخی می گویند اصولی هست و برخی هم می گویند اصولی نیست.

بعد از اینکه شیخ سه قسم قطع و شک و ظن تقسیم کردند آخوند به شیخ اشکال می کنند که شما چرا به سه قسم تقسیم می کنیم بلکه این دو قسم بیشتر نیست یا قطع است یا شک، چون ظن اگر معتبر باشد، که ملحق به قطع می شود و اگر معتبر نباشد که ملحق به شک می شود که این کار آخوند سازمان را خراب می کند. و کسانی هم مانند نائینی که به آخوند جواب دادند خراب تر کردند.

اگر حجیت قطع ذاتی شد و شما خواستید بگویید سائر حجج هم به قطع بر می گردند. طبق قاعده فلسفی و منطقی «کل ما بالعرض لا بد أن ینتهی إلی ما بالذات». که این را اولین بار در بدهیی و نظری خواندیم. که نظری باید به بدیهی بر گردد.

اینها در اصول هم این فضا را ترسیم کردند که گفتند «مابالذات»ما در اصول «قطع»است که حجیت آن ذاتی است و از جایی آنرا نگرفته است و بقیه که باید حجیتشان را از جایی دیگر بگیرند باید همه به این قطع بر گردند.

در اینجا همان دعوایی پیش آمده که قبلا اشاره کردیم:

عده ای گفته اند که وقتی ما می گوییم ظن معتبر است و حجت است،که حجیت آنرا هم شارع به آن داده است. حال اینکه شارع این را حجت می کند یعنی چه؟ و چه بلایی بر سر این ظن می آورد که این حجت می شود.

یک عده گفتند که: شارع آن سی درصد را ملغی می کند و می گوید که این مظنوناتتان را در حکم یقینیات بدانید، و آن سی در صد را کأن لم یکن تلقی کنید.

یک عده زیادی گفته اند که جعل حجیت، به این است که شارع طریق آن را حجت کند نه اینکه شارع بخواهد حالت نفسانی شما را عوض کند.

وقتی شارع، به این ظن حجیت می دهد یعنی طریق رسیدن به این ظن، برای شما حجیت می شود و جعل حجیت در حقیقت برای این طریق است و ظن حاصل از این هم ارزش پیدا می کند

و در همین جا برخی گفته اند که این درست نیست و شما به قاعده «کل ما بالعرض لا بد أن ینتهی إلی مابالذات، فتبدّل إلی ما بالذات» مثال زدید. مثل همان بدیهی و نظری که ما یک سری بدهیات اولیه داشتیم که با این بدهیات اولیه شروع کردیم به فکر کردن، و با فکر کردن این نظریات در آخر بدیهی می شدند. و باز این بدیهیات سبب می شدند که نظریات بعدی بدیهی شوند.

حال معنای حجیت قطع یعنی چه؟ اینکه می گوییم «کل ما بالعرض لا بد أن ینتهی إلی مابالذات» یعنی اینکه این ظن هم به قطع تبدیل شود. و انکشاف از واقع کند.

لذا واقعاً حجیت شرعی ظن، در مفاد پیاده می شود مثل همان بدیهی و نظری. و شما چرا با طریق کار می کنید؟ شما خواستید ظن را به قطع برگردانید نه طریق را. و شما وقتی می گویید حجیت ظن، خود ظن را میخواهید حجت کنید. و شما با طریق چه کار دارید. یعنی شما می گویید ظن حاصل از فلان طریق، این ظن را شارع حجت می کند. و معنای حجیتش هم این است که «کل ما بالعرض لا بد أن ینتهی إلی مابالذات» و این هم یعنی علم. چون ذاتاً علم،حجیتش ذاتی بود، و ظنی هم که به علم بر می گردد می شود حجت. با همان سیستم«کل ما بالعرض لا بد أن ینتهی إلی مابالذات» که واجب الوجود ذاتاً وجود داشت و به اینها هم واقعاً وجود می داد و علم هم ذاتاً حجیت داشت و به ظن هم واقعاً حجیت بخشید.

که معضل این قاعده را فقط امام حل کردند و البته تنبه دادند که آخوند هم این را حل کرده است. اما شاگردان ایشان دو ضمیر را در عبارات آخوند اشتباه بر گردانده اند.

المقصد السادس الحجج و الأمارات

و هذا المقصد من أهم المقاصد فی علم الأُصول،

چون کبری را برای ما درست می کند لذا از اهم مقاصد است.

س) با این سازمان آقای سبحانی چند مقصد داریم، که در اینجا تعبیر به مقاصد آورده اند؟ با سیستم الفاظ و حجج دوتاست؟ با سیستم مظفر چهار تا؟ با سیستم جدید خود تبویب دو تایی را به مقاصد مختلف تقسیم کنیم؟ چرا آقای سبحانی مجمل و مبین را بردند در بحث مطلق و مقید؟ فرق مطلق و مقید با آن صغریاتی که قبلاً داشتیم چیست؟ چرا بحث اصول لفظیه که از بهترین بحثهای اصولی است در المدخل قرار گرفت؟

فإنّ المستنبِط یبذل الجهد للعشور علی ما هو **حجّةٌ** بینه و بین ربّه، فیثاب إن أصاب الواقع، و یُعذّر إن أخطأه.

وقد یعبّر عن هذا البحث بمصادر الفقه و أدلّته، و هی عندنا منحصرة فی أربعة: الکتاب، السنّة، الإجماع، والعقل.

این جا وارد یک سازمان دیگری شده است که می گوید از مباحث حجت اصول تعبیر به مصادر فقه آورده اند.

یک بار با ادله اربعه کار می کنیم که در این صورت چهار تا بیشتر نداریم. اما یک بار سازمان دیگری را درست می کنیم که در این صورت حجیت قول لغوی و عرف و سیره و شهرت فتوایی هم می آید. حال با سازمان قطع و ظن و شک اینها چه می شوند؟

آیا ما در اصول اثبات می کنیم که «کتاب» حجت است یا در کلام؟ حال آیا قطع را هم باید ببریم در کلام؟ پس درمباحث حجت چه چیزی باید بیاوریم؟

این چهار تا (کتاب و سنت و عقل و اجماع) اصولی است یا کلامی؟ یا هر دو؟ اگر سیستم مظفر که غایت محور بود می توانستیم بگوییم هر دو، حال با سیستم آقای سبحانی که موضوعی بود چه می شود؟

مظفر کتاب و سنت و عقل و اجماع را بحث کرده است اما قطع را نیاورده.

نکته: همه خواسته اند با مبنای شیخ کار کنند ولی همه خلط کرده اند.

و هی معتبرة عند کلا الفریقین مع اختلاف بینهم فی سعة حجیّة العقل. غیر انّ أهل السنّة یفترقون عن الشیعة فی القول بحجیة أُمور أُخری مذکورة فی کتبهم.

و قبل الخوض فی المقصود نذکر تقسیم المکلّف حسب الحالات، فنقول:

«قبل از اینکه وارد مقصود شویم» این تعبیر یعنی اینکه این مقدمه است.

تقسیم المکلّف باعتبار الحالات

إنّ المکلّف الملتفت إلی الحکم الشرعی له حالات ثلاث:

این عبارت، عبارتی است که خیلی جای کار دارد.

تعبیر به «مکلف» آوردند و نگفتند فرد یا مجتهد یا شخص.

آخوند کلمه مجتهد را هم به مکلف،اضافه کرده است. که یک عده گفته اند درست است و یک عده گفته اند درست نیست.

«الملتفت» دیگر چیست؟ ما که تا به حال بحث التفات نداشتیم؟

الأولی: القطع بالحکم الشرعی الواقعی.

الثانیة: الظن به.

الثالثة: الشکّ فیه.

همه اینها هم حالات نفسانی است. و اگر هم گفتیم که حالات نفسانی است دیگر نمی توانیم آنرا دو تا کنیم و ظن را نیاوریم مانند آخوند.

فإن حصل له القطع، فیلزمه العمل به **لاستقلال العقل بذلک**،

یعنی اینکه این از مستقلات عقلیه است. گفتیم که قیاس مقدمی ملازمات عقلیه ما دو نوع است یا مستقلات عقلیه است یا غیر مستقلات عقلیه. و بعد گفتیم که مستقلات عقلیه فقط حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم بود،حال اگر گفتیم فقط حسن و قبح بود این تعبیر«لاستقلال العقل بذلک» یعنی چه؟ آیا مستقلات دو تا شدند؟ یا اینکه مراد ایشان یک اصطلاح دیگری است.

فیثاب عند الموافقة، و یعذّر عند المخالفة شأن کلّ حجّة.

یعنی در این ناحیه قطع مانند سائر حجج است.

و إن حصل له الظن بالحکم الواقعی، فإن قام الدلیل القطعی علی حجّیة ذلک الظن کخبر الواحد یجب العمل به،

نکته: خبر واحد، ظن نیست بلکه خبر واحد، طریق آن ظن است. که شارع یا خبر واحد را حجت کرده است و بر اساس این طریق، ظن حجت شده است یا اینکه خود ظن حجت شده است؟که در تفسیر ظن معتبر در منطق، این را بحث کردیم که اعتبار ارزش علمی به ظن می دهد یا ارزش عملی به ظن می دهد. (در اول منطق بحث کردیم).

فإنّ الطریق إلی الحکم الشرعی و إن کان ظنیاً کما هو المفروض، لکن إذا قام الدلیل القطعی من جانب الشارع علی حجّیة ذلک الطریق، یکون هذا الطریق علمیّاً و حجّة شرعیة.

با این عبارت خیلی ها را نقد می کند.

ایشان می فرمایند که: طریق علمی می شود و ظن که همان حالت نفسانی باقی می ماند و تغییر نمی کند و این طریق است که می شود حجت مثلا خبر واحد می شود علمی. ما قطع داریم که شارع این را حجت کرده است که این مقطوع است.

و إن لم یقم، فهو بحکم الشاک، و وظیفته العمل بالأصول العملیة التی هی حجّة عند عدم الدلیل.

فیقع الکلام فی مقامات ثلاثة:

الأوّل: فی القطع و أحکامه.

الثانی: فی الظنون المعتبرة.

الثالث: فی الأُصول العملیة.

غیر انّ البحث عن الأُصول العملیة یأتی فی المقصد السابع، فینحصر الکلام فی المقصد السادس بالقطع و الظن.

از اینجا وارد حجیت قطع می شوند و تنها عبارتی که از شیخ در اینجا می آورند« لا شکّ فی وجوب متابعة القطع». که محشین و شارحین اصطلاح «ذاتی» را اضافه کرده اند. و شیخ گفته است که قطع حجت است و این طور هم معنا کرده است که یعنی « لا شکّ فی وجوب متابعة القطع». و حد وسط ایشان هم «انکشاف از واقع»است. که محشین در اینجا خیلی شلوغ کرده اند.

مقام الأوّل قطع و أحکام

وفیه فصول

فصل الأوّل حجّیة القطع

لا شکّ فی وجوب متابعة القطع والعمل علی و فقه مادام موجوداً، لأنّه بنفسه طریق إلی الواقع،

و حجیت آن بغیره نیست و به جعل شارع نیاز ندارد. اینکه طریق به واقع است حد وسط وجوب متابعت قطع است.

و هو حجّة عقلیة، و هی عبارة عمّا یحتج به المولی علی العبد و بالعکس،

یعنی حجیت باب جدل. حجت عقلی یعنی حجت لغوی یعنی همان حجتی که در باب جدل بحث کردیم. این در حالی است که همه محشین گفته اند که حجت شیخ، یعنی حجت منطقی. یعنی حد وسط یا استدلال. و بعد هم خودشان اشکال می کنند که مراد از حجت ما، حجت اصولی است نه منطقی. و به شیخ اشکال می کنند که شما چرا سر حجت منطقی بحث کرده اید؟

و بعبارة أُخری ما یکون قاطعاً للعذر إذا أصاب و معذِراً إذا أخطأ، و القطع بهذا المعنی حجّة، حیث یستقل به العقل و یبعث القاطعَ إلی العمل وفْقَه و یحذّره عن المخالفة،

عقل، حاکم به وجوب متابعت است، که شاید این قرینه باشد به اینکه آن حجتی که بالا اصطلاح کردند به این معنا باشد.

و ما هذا شأنه، فهو حجّة بالذات، غنیّ عن جعل الحجّیة له، لأنّ جعل الحجّیة للقطع یتم إمّا بدلیل قطعی أو بدلیل ظنی، و علی الأوّل یُنقل الکلام إلی ذلک الدلیل القطعی، و یقال: ما هو الدلیل علی حجّیته، و هکذا فیتسلسل، و علی الثانی یلزم أن یکون القطع أسوأ حالاً من الظن، و لذلک یجب أن ینتهی الأمر فی باب الحجج إلی ما هو حجّة بالذات،

عبارت اخیر ایشان ناظر به قاعده «کل ما بالعرض لابدّ أن ینتهی إلی ما بالذات».

أعنی: القطع، و قد تبیّن فی محله «أنّ کلّ ما هو بالعرض لابد و أن ینتهی إلی ما بالذات».

فتبیّن أنّ للقطع خصائص ثلاث:

۱. کاشفیته عن الواقع و لو عند القاطع.

۲. منجّزیته عند الإصابة للحکم الواقعی بحیث لو أطاع یثاب ولو عصی یعاقَب.

۳. معذِّریته عند عدم الإصابة، فیعذّر القاطع إذا أخطأ فی قطعه وبان خلافه.

که این را باید در باب اجزاء پیگیری کنیم.

ثمّ اعلم أنّ المراد بالحجّة هنا ليس الحجّة الأصولية

این عبارت نقد مشهور است که به شیخ اشکال کرده اند که شما باید حجت را حجت اصولی بگیرید. که ایشان می گوید مراد، حجت اصولی نیست.

و هی عبارة عمّا لا یستقل العقل بالاحتجاج به غیر أنّ الشارع أو الموالی العرفیّة یعتبرونه حجّة فی باب الأحکام و الموضوعات لمصالح،

این هم بحث خوبی برای پیگیری است که چقدر تحقیق موضوعات به فقه بستگی دارد و چقدر به عهده مکلف است که بحث پیچیده ای هم هست. مشهورات می گویند که موضوعات به عهده مکلفین است. که از همین جا کدی که در ابتدا دادیم جای تأمل بیشتری پیدا می کند که آیا مراد از مکلف در آنجا مکلف مجتهد بود یا نه؟

فتکون حجّیته عرضیّة مجعولة کخبر الثقة، لأنّ القطع غنیّ عن إفاضة الحجّیة علیه، و ذلک لاستقلال العقل بکونه حجّة فی مقام الاحتجاج و معه لا حاجة إلی جعل الحجّیة له.

جلسه ۳۱ / ۲ / ۹۰

مشهور می گویند حجیتی که شیخ در رسائل گفته اند حجت منطقی است لذا به شیخ اشکال کرده اند که این حجت اصولی است نه منطقی، آقای سبحانی می گویند که این حجت، نه حجت اصولی است و نه منطقی بلکه حجت لغوی است.

آقای سبحانی می گویند که قطع، انکشاف واقع دارد، و چون انکشاف واقع دارد یصح به الاحتجاج عند العقلا هست و باز عقل به خاطر انکشاف از واقع و یصح الاحتجاج عند العقلا بودن،عقل به وجوب متابعت آن حکم می کند.

از این جا به بعد، بحثی را که شروع می کنند بحث تجری است، و با توجه به اینکه آقای سبحانی متعهد است که با سیستم کفایه جلو برود لذا از این بحث به بعد(تا ظنون) به نظر می آید که سیستم کفایه واقعاً سیستم شیخ را خراب کرده است. و این نشان می هد که اصلا نتوانسته اند سیستم شیخ را درست تصور کنند.

شیخ یک بحث در رسائل شروع می کنند، به نام حجیت قطع که خودش هم جزء مقاصد می داند به خلاف خیلی از بزرگان مانند آخوند که مباحث قطع را کلامی می داند و با همان اساس هم با شیخ جدا می شود. اما بعدی ها که مؤید شیخ بودند سازمان کفایه را جلو بردند. ولو اینکه خواسته اند که شیخ را هم تأیید کنند که این نشان می دهد خیلی نتوانسته اند درست شیخ را تلقی کنند و کفایه بر فهم آنان تأثیر گذاشته است.

شیخ بحث قطع را مطرح می کرد و جزء اصول می دانست و حجیت آن را هم ذاتی می دانست و بعد از این بحث چند تا تنبیهات را ذکر می کند که تنبیهات بحث قطع است. که متأسفانه بعدی ها این ها را تفکیک کردند و یعنی قطع را یک بحث کرده اند و آنرا در کلام برده اند اما تنبیهات این بحث مانده است در اصول. و بعد می گویند که شیخ چرا استدلال نکرده است در حالی که استدلال شیخ در بحث حجیت قطع آمده است و این ها را تنبیهات آنها آورده است لذا در جاهای مختلف می گویند«قد عرفت».

همه استدلال های شیخ در حجیت قطع آمده است که همه اینها تنبیهات آن است. همه در مفاد،حرف شیخ را می زنند اما سازمان شیخ تلقی نشده است.

تجری:

تجری در رسائل اینجا نیست و در کفایه اینجا مطرح شده است.

نکته: شیخ در قطع، حجت را اصولی نمی داند ولی مسأله را اصولی می داند چون حجیت در اصول آن است که شارع آنرا حجت کرده باشد. و آخوند هم می گوید که حجیت قطع اصولی نیست ولی همین که شما آنرا اصولی ندانستید لذا باید از اصول بیرون برود. و باید برود در

کلام. مظفقر هم همین را می گوید که می گوید موضوع مقصد ثالث ما حجیت اصولی بود و چون قطع حجت اصولی نیست لذا از اصول بیرون است(البته این برداشت مشهور از مظفر است که نیاز به دقت بیشتری دارد)

یکی از تنبیهاتی که شیخ مطحر می کند تجری است.

چرا تجری از تنبیهات قطع شمرده می شود؟

چون در تجری هم آقایان با قطع کار می کنند. منتهی بحث سر این است که اگر ما قطع داشته باشیم که حکم شرعی یک چیز است و این کار را هم بر اساس همان قطعم عمل کنم. در این جا دو حالت دارد که یا موافق با حکم واقعی در آمده است یا مخالف است.

اگر موافق باشد که هیچ، اما اگر مخالف با حکم واقعی در آمده باشد، اسم این را انقیاد می گذارند.

می فرمایند که این فرد، مکلف بود که طبق قطعش عمل کند و طبق آن هم عمل کرده است و ثواب هم می برد، چون فکر می کرد که واقعاً حکم این است اما با حکم واقعی موافق در نیامده است اما این فرد مصیب است. و حرمتی مرتکب نشده است.

یک فرض دیگری داریم و آن اینکه من قطع به حکم الله دارم و بر اساس این قطعم عمل نمی کنم یعنی نسبت به آن قطعم عصیان می کنم که به این تجری می گویند که از همان جرأت کردن می آید.

حال بحث اینجاست که اگر من قطع داشتم و قطع هم انکشاف از واقع داشت و حجت داشت و من خلاف قطعم عمل کردم لذا مشهور می گویند چون تجری به انکشاف از واقع داشتن و حجیت آن بر می گردد اگر خلاف آن عمل کند این فرد مرتکب حرام شده است.

این فضای مشهور قبل از شیخ و حتی برخی شاگر دان شیخ است.

شیخ در اینجا فرمودند که نه، درست است که تجری کرده و خلاف قطع هم عمل کرده است ولی چه کسی گفته که مرتکب حرام شده است و می گوید که من حرف شما را هم خوب فهمیده ام لذا تجری را ذیل قطع بحث می کند. که تجری که شما می گویید سازماناً مبتنی بر قطع است. لذا شما تجری را جزء، تنبیهات قطع می دانید. و می گویید که چون قطع انکشاف از واقع دارد و حجیت ذاتی دارد و من خلاف این قطع عمل کرده ام لذا معصیت کرده ام. یعنی میخواهد بگوید که من سازمانی کلام شما را فهمیده ام اما من میخواهم بگویم که تجری حرام نیست.

خوب سؤآل می شود که چرا حرام نیست؟

که شیخ خیلی قشنگ با سازمان فاعل بالقصد کار می کند، و می گوید سازمان فاعل بالقصدی که ما با شما کار کردیم احکام تابع مصالح ومفاسد واقعیه بود. لذا مدار حرمت یک فعل یا وجوب یک فعل یا اباحه و کراهت و استحباب، قطع و حالت نفسانی من که مهم نیست بلکه مهم آن مصالح و مفاسد واقعیه است. یعنی این فعل خارجی که من خلاف قطعم آنرا انجام داده ام یا انجام نداده ام. هر چند که خلاف قطعم بودهاست اما آیا مصلحت و مفسده واقعیه هم باعث حرمت آن می شده است؟

حکم الله سر مفاسد و مصالح واقعیه رفته است. و علم مکلف دخلی در حکم ندارد.

پس آنها می گفتند که چون قطع، انکشاف از واقع دارد و حجیت واقعی ان هم بر اساس همان انکشاف از واقع درست می شود. می گفتند که پس آن فعل می شود حرام.

شیخ در اینجا می گوید که فعل که حرام نمی شود هر چند که مخالف قطع من بوده است لذا از نظر فعل حرام نیست و چه بسا این واجب بود است که در این صورت مصلحت واقعیه آنرا درک می کند.

پس از جهت متجری به که مفسده نداشته است حرام نیست. اما دراینجا عنوان دیگری هم هست که عنوان «تجری» می باشد.

یعنی خود این حالت تجری، آیا حرام است یا نه؟

شیخ می گوید که خود این تجری هم حرام نیست. چون می گوید تجری یعنی جرأت در مقابل مولا کردن، مذمت عقلائی دارد، اما اینکه مذمت عقلائی دارد آیا هر مذمت عقلائی، حسن و قبح ذاتی داشت که ما بر اساس آن حکم شرعی نتیجه بگیریم؟

جرأت بر مولا کردن باعث مذمت عقلا می شود اما آیا تمام الموضوع عقلا برای مذمت است؟ که بگوییم شارع هم من العقلا بل رئیسهم بل خالقهم. تمام الموضوع، عدل و ظلم بود.

پس ما هر مذمت عقلائی را نمی توانیم بگذاریم گردن شارع که آن حرام است.

لذا تجری هم درست است که مذمت عقلائی دراد اما اثبات حرمت شرعی نمی توانید از آن بکنید. اما اگر همین تجری جزءمصادیق عنوان ظلم شد یعنی برگشت به یک قبح ذاتی مثل اینکه هتک مولا تلقی شد که عرفاً دیگر تجری نبود بلکه عصیان و خروج در مقابل مولا شد این قبح ذاتی پیدا می کند و حرمت شرعی هم دارد.

پس تا تجری به قبح ذاتی بازگشت نکند حرام نیست. ولو اینکه قبح عقلائی داشته باشد اما ما نمیت وانیم قبح شرعی آنرا اثبات کنیم مگر اینکه مصداق ظلم شود که آنوقت عنوان ثانوی پیدا می کند و عنوان ظلم پیدا می کند.

یعنی اگر حرام باشد به خاطر حسن و قبح ذاتی است و خود تجری تمام الموضوع برای حرمت نیست اما اگر مصداق ظلم باشد حرام می شود.

هر چیزی که حسن و قبح عقلی را توانستیم درک کنیم در اینجا هم شارع بر اساس همین حکم می کند لذا کلما حکم به العقل حکم به الشرع هست اما آیا اینکه کلما حکم به الشرع حکم به العقل هم هست یا نه، بحث داریم.

الفصل الثانی: التجرّی

التجرّی فی اللغة إظهار الجرأة، فإذا کان المتجرّی علیه هو المولی فیتحقق التجرّی بالإقدام علی خلاف ما دلّ الدلیل علی وجوبه أو حرمته، و فی الاصطلاح هو الإقدام علی خلاف ما قطع به أو قام الدلیل المعتبر علیه بشرط أن یکون مخالفاً للواقع، کما إذا أذعن بوجوب شیء أو حرمته، فترک الأوّل و ارتکب الثانی، فبان خلافهما و انّه لم یکن واجباً أو حراماً.

س) آیا «بان خلافهما» در بحث مدخلیت دارد؟ اگر مدخلیت دارد چقدر مدخلیت دارد؟ یعنی اگر خلافش آشکار نشود، چه می شود؟

و یقابله الانقیاد فی الاصطلاح، فهو عبارة عمّا إذا أذعن بوجوب شیء أو حرمته، فعمل بالأوّل و ترک الثانی، فبان خلافهما.

بر خلاف قطع که گفتیم کلامی است بحث تجری را برخی ها فقهی می دانند. کسانی که فقهی می بینند شاید به این «بان خلافهما» ثمره بدهند.

و الکلام فی التجرّی یقع فی موضعین:

الموضع الأوّل: فی حکم نفس التجرّی

و فیه أقوال: ها استحقاق العقاب. منها عدم استحقاق العقاب. منها استحقاق العقاب إلاّ إذا اعتقد تحریم واجب غیر مشروط بقصد القربة وأتی به، فلا یبعد عدم استحقاق العقاب، و هو خیرة صاحب الفصول.

آیا این خلط بین قطع و مقطوع نشده است؟ یعنی قصد قربت کجا رفت؟در تجری یا در آن خارجی؟

و الصواب هو القول الثانی أی عدم استحقاق العقاب. ولیعلم أنّ موضوع البحث هو مخالفة الحجّة العقلیة،

حجت عقلی مراد همان حجت لغوی است.

لأجل غلبة الهوى على العقل و الشقاء على السعادة. و ربما يرتكبه الإنسان مع استيلاء الخوف عليه. و أمّا ضمّ عناوين أُخر عليه من الهتک و التمرّد و رفع علم الطغيان فجميعها أجنبية عن المقام، فلا شکّ فی استحقاق العقاب إذا عُدّ عمله مصداقاً للهتک و رمزاً للطغيان و إظهاراً للجرأة إلی غير ذلک من العناوين المقبّحة. نعم انّ التجرّی يکشف عن ضعف الإيمان، فيستحق اللوم والذم لا العقاب.

الموضع الثانی: فی حکم الفعل المتجرّی به

و الکلام فيه تارة من حيث کونه قبيحاً و أُخری من جهة الحرمة الشرعية.

در اینجا میخواهد بین قبح عقلائی و حرمت شرعیه تفکیک کند و بحث کند.

أمّا الأوّل، فهو منتفٍ قطعاً، لأنّ الحسن و القبح يعرضان علی الشیء بالملاک الواقعی فيه، و المفروض أنّ الفعل المتجرّی به هو شرب الماء و هو فاقد لملاک القبح. و أمّا الثانی، فلا دليل علی الحرمة، الأنّ الحرام هو شرب الخمر، و المفروض أنّه شرب الماء و ليس هناک دليل يدلّ علی أنّ شرب ما يقطع الشارب بکونه خمراً حرام، و ذلک لأنّ الحرمة تتعلّق بواقع الموضوعات لا الموضوع المقطوع به فبذلک ظهر عدم حرمة التجرّی ولا المتجرّی به.

اینجاست که برخی به این نتیجه می رسند که بحث تجری را باید بعد از قطع طریقی و موضوعی بحث می کردیم. همان طوری که شیخ آنرا آورده است. و اصلا موضوع بحث تجری «قطع طریقی» است لذا تنبیهات شیخ به صورت ریاضی است و شیخ شروع کرد حجیت قطع را درست کرد و بعد گفت که قطع تقسیم می شود به موضوعی و طریقی. و حال آیا موضوعی هم حجیت ذاتی را دارد و در موضوعی هم همان حجیت ذاتی را دارد و مادر موضوعی هم به دنبال کشف واقع هستیم که حجیت را بر آن بار کنیم؟ (ریاضی وار چون حد وسط، کشف واقع بود، حال در قطع موضوعی کشف واقع داریم؟) لذا با هر کدام از تنبیهات می خواهد چیزی را بیرون کند، در تنبیه اول قطع موضوعی را بیرون می گذارد و باز تنبیه دوم می رود سراغ تجری و ...

غاية الأمر أنّ الفاعل يستحق الذم، لأنّ عمله يکشف عن سوء سريرته.

جلسه ۱ / ۳ / ۹۰

در مورد تجری برخی گفته اند که بحثی فقهی است اما برخی هم جواب داده اند که چون در برخی موارد به استنباط حکم شرعی به ما کمک می کند یعین همین تجری مقدمه ای می شود برای استنباط حکم شرعی بعدی لذا می گویند در اصول داخل می شود.

خود تجری حد وسط می شود برای حرمت برخی چیزهای دیگر. که در اینجا باید ببینیم فرق اینها با قواعد فقهیه چه می شود؟

فصل سومی که مطرح می کنند قطع طریقی و موضوعی است که گفتیم این بحث در رسائل قبل از بحث تجری مطرح شده است.

دراینجا هم باید برگردیم که سازمان را بررسی کنیم.

گفتیم که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند یعنی فعل مکلف باعث یک مصالح و مفاسدی می شد که اگر مولا آن مصلحت را ملزمه می دید امر می کرد که حتماً باید این انجام شود یا اگر مفسده حتماً باید از آن پرهیز می شد از آن نهی می کرد لذات احکام تابع مصاحل و مفاسد واقعیه هستند.

این را هم اگر بخواهیم سازمانی این را بررسی کنیم مختص به عدلیه است، یعنی کسانی که حسن و قبح ذاتی را قبول دارند که اگر کسی حسن و قبح ذاتی را قبول ندارند، مصالح و مفاسد واقعیه را هم لحاظ نمی کند و ما که حسن و قبح ذاتی را قبول داشتیم می گفتیم که مصالح و مفاسد را برخی هایشان را عقل می تواند قبول کند و برخی ها را هم عقل نمی تواند قبول کند.

پس احکام همیشه تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند.

آقایان می فرمایند که ما که احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعیه دانستیم،این مصالح و مفاسد هم ثابت اند و ممکن است موضوع آن تغییر کند اما حکم موضوع هیچ گاه تغییر نمی کند چون آن مصلحت و مفسده ثابت است، لذا اگر کسی حسن و قبح ذاتی را قبول کند و باز

تغییر و تبدل را هم قبول کند باز از ما نیست. چون ما هم حسن و قبح ذاتی را قبول داریم و هم اینکه مصالح و مفاسد واقعیه ثابت انـد لـذا احکام هم به تبع اینها تغییر نمی کند و علم و جهل من هیچ تأثیری در احکام ندارد.

لذا از همین جا با اشاعره و معتزله جدا می شویم چون اشاعره اصلا حسن و قبح را قبول ندارند و معتزله حسن و قبح را قبول دارند اما اینها را ثابت نمی دانند و می گویند علم و جهل مجتهد در این مصالح و مفاسد اثر دارد.

اشعری می گوید خود رأی مجتهد جعل واقع می کند و معتزله می گفتند یک واقعی هست و مجتهد که به این می رسد تغییر می کند.

اینها را گفتیم برای انیکه نشان دهیم که قطعی که ما با آن کار می کنیم تأثیری در حکم ندارد و فقط ما ایـن حکـم را کشـف مـی کنـیم و قطع فقط طریق رسیدن به حکم است. و فقط راه است و خود این طریق مدخلیتی برای مصلحت و مفسده واقعی ندارد و قطع فقـط طریـق است و چون انکشاف از واقع دارد می شود حجت. و احکام یک واقعیت خاصی دارند که ما م یتوانیم با قطـع بـه آنهـا برسـیم و ممکـن هـم هست که جهل مرکب باشد و به اینها نرسیم لذا شیعه مخطئه است. اما چون حجیت کاملی داشته است این حجت بـرای او معـذوریت مـی آورد ولو اینکه مجتهد به خطا برود.

پس قطعی که در معتبره شرعی ما مدخلیت ندارد و مصلحت و مفسده برای خود فعل است می شود قطع طریقی.

در مقابل این قطع موضوعی داریم:که باید اثبات شود در شرع این قطع را داریم یا نه؟

شارع خود مصلحت و مفسده را هم مترتب بر این قطع بداند یعنی بگوید این قطع، جزئی از این مصلحت و مفسده ملزمه من را بر آورده می کند و جزئی از آن ماهیت معتبره است با همان سازماین که در صحیح و مطلق و مقید توضیح دادیم یعنی بگوییم موضوع تکلیف مـا را هـم یک مقداری از آن را هم قطع می دانیم و خود قطع، جزئی از موضوع معتبره شرعی ما باشد.

اما تنبّهی که مرحوم شیخ در اینجا مطرح می کند که تنبیه اول هم هست(در رسائل) بعد بر می گردد قبلی ها را هم اصلاح م یکند.

می گوید آن حجیتی که ما در آن جا درست کردیم ایا برای هر دو است یا قطع طریقی است؟ آیا شارع می تواند سلب یا جعل حجیت برای قطع موضوعی کند؟

ایشان می گویند که قطع طریقی حجیتش ذاتی است و قطع موضوعی که حجیت آن شرعی می شود یعنی وقتی که خود آن قطـع، را مـولا جزئی از ماهیت معتبره باشد می تواند آنرا ضیق کند یا سعه دهد یا برای آن شرائط بگذارد و ....

شارع بر اساس واقع حکم می کند اما جعل حجیت آن دست شارع است یعنی شارع هست که تشخیص می دهد کـه ایـن قطـع دخیـل در مصلحت هست یا نۀ؟ لذا قطع طریقی بود که می گفتیم حجیت آن ذاتی است. و قطع طریقـی را خـود شـایع م یتوانـد جعـل کنـد کـه در معتبره من هست یا میتواند بگوید که در معتبره من نیست. یا بگوید که قطعی که فقط این شکلی است برای من مصحلت دارد چـون رفـت است در نظام معتبره شرعی. اما قطع طریقی ربطی به معتبره شرعی ندارد و یک حالت نفسانی من بود. که ما میخواستیم با یـان معتبـره را کشف کنیم و این فقط طریق به معتبره شرعی بود.

ظن هم یا طریق است که مثل قطع طریقی خودمان است و مجعول است و باید شرعی باشد.

و یک بار این است که این ظن از چه طریقی به دست می آید؟ یعنی طریق حصول بـه ایـن ظـن را شـارع بـه آن اعتبـار داده اسـت یعنـی مصلحت دارد. و چون مصلحت دیده است لذا ظنون به دست آمده از خبر واحد را جعل کرده است. و طریق رسیدن به این مـی شـود خبـر واحد یا قیاس یا استحسان یا ...

خبر واحد یک راه است برای حاصل شدن ظن من و مفاد ظن چیزی است غیر از اینها.

مفاد که مظنون است و یقینی نمی وشد و ظن هم که حالت نفسانی است لذا یقینی نمی شود پس چه چیزی را شما میخواهید به قطـع بـر گردانید.

خبر واحد، قطع است یعنی ما قطع به جعل این داریم. خبر واحد را خداوند یک معتبره شرعی کرده است که این سبب ظن است و حال حجت بودن خبر واحد قطعی است.

شارع گفته است که به این معتبره شرعی عمل کن و ما هم به این عمل می کنیم.

نکته:باید قاعده «کل مابالعرض لا بد ان ینتهی الی ما بالذات»را تجرید کنیم از فضای فلسفی و این را در فضای اعتباریات بیاوریم.

فصل الثالث تقسیم القطع إلی طریقی و موضوعی

نکته: ایشان با چه چیزی شروع می کند؟

بحثی در اجزاء داشتیم که در شیعه اجماعی است که احکام بین عالم و جاهل مشترک است که این هم با همین سازمان است که قطع و جهل و شک و ... را مدخل در واقع نمی بینیم. لذا همه اینها را با قطع طریقی کار می کنیم. لذا اشتراک احکام بین عالم و جاهل، قطع را طریقی می کند.

إذا کان الحکم مترتباً علی الواقع بلا مدخلیة للعلم و القطع فیه، فالقطع طریقی کحرمة الخمر و القمار، ولا دور للقطع حینئذٍ سوی تنجیز الواقع عند الإصابة و التعذیر عند الخطأ.

معذوریم یعنی اینکه مصلحت تحصیل نشده است، حال آیا این تفویت واقع و مصلحت نیست؟ یعنی شارع باعث شد که ما به واقع نرسیم.

و أمّا إذا أخذ القطع فی موضوع الحکم الشرعی بحیث یکون الواقع بقید القطع موضوعاً للحکم، فیعبّر عنه بالقطع الموضوعی، کما إذا افترضنا أنّ الشارع حرّم الخمر بقید القطع بحیث لولاه لما کان الخمر محکوماً بالحرمة.

حال با این توضیح، تجری برای قطع طریق است یا موضوعی؟یا هر دو؟

برای قطع طریقی است.

ثمّ إنّه لیس للشارع أی تصرف فی القطع الطریقی فهو حجّة مطلقاً. و أمّا القطع المأخوذ فی الموضوع، فبما أنّ لکلّ مقنن، التصرفَ فی موضوع حکمه بالسعة والضیق، فللشارع أیضاً حقّ التصرف فیه، فتارة تقتضی المصلحة، اتخاذ مطلق القطع فی الموضوع، سواء حصل من الأسباب العادیة أم من غیرها کما فی المثال الثالث الآتی فی التطبیقات، و أُخری تقتضی جعل قسم منه فی الموضوع کالحاصل من الأسباب العادیة، و عدم الاعتداد بالقطع الحاصل من غیرها کما فی المثال الثانی من التطبیقات.

تطبیقات

۱. انّ قول العدلین أو الشاهد الواحد فیما یعتبر مع الیمین إنّما یکون حجّة فی القضاء إذا استند إلی الحس لا إلی الحدس فلو قطعت البیّنة أو الشاهد عن غیر طریق الحس فقطعهما حجّة لهما ولا یصحّ للقاضی الحکم استناداً إلی شهادتهما لأنّ المعتبر فی الشهادة هو حصول القطع للبیّنة أو الشاهد من طریق الحس. فالقطع بالنسبة إلی خصوص البیّنة أو الشاهد قطع طریقی محض لا یمکن التصرف فیه ولکن قطعهما بالنسبة إلی القاضی قطع موضوعی و قد تصرّف الشارع فی الموضوع و جعل القسم الخاص موضوعاً للحکم (القضاء) لا مطلق القطع وکم له من نظیر.

بینه و شاهد، بحث مفصلی دارد از این جهت که اینها جزء ظنون معتبره هستند،اما ظنون معتبره ای که موضوع را برای ما درست می کنند نه حکم را، که در اینجا هم باید بحث کرد که آیا ظنون در موضوع با حکم متفاوت است یا نه؟

بینه و شاهد که قرار است برای قاضی، ظن معتبر بیاورند خودشان باید قطع داشته باشند و شارع این را تقیید کرده است به دیدن. و نمی توان گفت که من یقین دارم ولی از راه تواتر به من رسیده است.

یا اینکه یک قسمت را دیده است و یک قسمت را هم خودش حدس می زند.

۲. إذا حصل اليقين للمجتهد من غير الكتاب و السنّة و الإجماع والعقل، كالرمل و الجفر فقطعه بالحكم حجّة لنفسه دون المقلد و ذلک لما ذكرناه فی قطع الشاهد أو البيّنة بالنسبة إلی القاضی.

حال اگر کسی اجتهاد و تقلید را در اخلاق قبول کرد، کشف و شهودش برای ما حجت نیست. و باید استناد به منابع شود.

۳. الحكم بوجوب التيمّم لمن أحرز كون استعمال الماء مضراً والحكم بوجوب التعجيل لمن أحرز ضيق الوقت فالقطع فيهما موضوعی، فلو انكشف الخلاف و أنّ الماء لم يكن مضراً ولا الوقت ضيقاً لما ضرّ بالعمل، لأنّ كشف الخلاف إنّما هو بالنسبة إلی متعلّق القطع لا بالنسبة إلی الموضوع المترتب عليه الحكم.

این بحث به اجزاءبر می گردد. در اجزاء قطع را می گفتیم که مجزی نبود، چون هدف،انکشاف واقع بود و طریق خودش مدخلیت نداشت دیگر اجزاء نمی آمد و همه قائل به عدم اجزاء بودند. به خاطر همین سیستم که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند و قطع و جهل و ... مدخلیت ندارد و وقتی مصلحت واقعیه از من فوت شده است باید آنرا جبران کنم. اما در جایی که قطع ما موضوعی است،خود قطع مدخلیت داشت. که من به خود قطع عمل کردم.

جلسه ۳ / ۳ / ۹۰

ذیل بحث حجیت ذاتی عقل:

ذاتی را به دو گونه معنا کرده اند:

اول: برخی گفته اند که ذاتی باب ایساغوجی است. یعنی حجیت، یعنی وجوب متابعت، و این حجیت، ذاتی قطع است، به معنای جنس و فصل است. که قطع، چن انکشاف از واقع دارد و ما خودمان را در متن واقع دارد لذا حجیت آن ذاتی است.

دوم:

برخی گفته اند که مراد از ذاتی، ذاتی باب برهان است و جنس وفصل آن نیست بلکه از لوازم آن است. آن چیزی که جنس و فصل است انکشاف از واقع است. و چون که قطع،انکشاف از واقع دارد و فرد خودش را در متن واقع می بیند لازمه این، حجیت قطع است. اما لازم خارج آن است.

لازمه خارج باب برهان یعنی محمول من صمیمه. یعنی عرضی آن است اما عرضی لازم است و هیچ گاه از آن منفک نمی شود مانند زوجیت نسبت به اربعه. حجیت برای قطع مانند زوجیت است برای اربعه. اما عده ای هم می گتفند که مانند حیوان است برای انسان.

اما گفتیم که خود شیخ ذاتی را تعبیر نیاورده است. بلکه تعبیر «وجوب متابعت» دارند. حال باید ببینیم که این ذاتی، کدام ذاتی می شود؟ «قطع بنفسه یجب متابعته»، اگر شیخ این «یجب متابعته» را ذاتی می گرفت باید کدام ذاتی می گرفت؟

ذاتی پنج معنا دارد:

۱- محمول من صمیمه
۲- باب موضوع علم(ما یؤخذ فی حد موضوعه...)
۳- ایساغوجی
۴- ذاتی در باب علل
۵- ذاتی در ذاتی اولی و شایع صناعی.

اینها پنج، معنای ذاتی بود که در منطق خواندیم.

اگر بگوییم «یجب متابعته»را بگوییم یعنی «حجیت». با این حال اگر بگوییم شیخ ذاتی را می گفت کدامیک را قصد می کرد؟

ما در ذیل مشهورات،وقتی رسیدیم گفتند که ذاتی داریم که گفتیم این را هم به آن پنج ذاتی اضافه کنید. و ما شش معنای ذاتی داریم که ذاتی باب اعتباریات و مشهورات هم یکی از آنهاست.

و وقتی شیخ می گوید«یجب»یعنی وجوب یک مفهوم اعتباری است لذا نه ذاتی باب برهان است و نه ایساغوجی و ... بلکه ذاتی باب اعتباریات است.

ذاتی شیء یعنی تمام المووضع حکم عقلا است و عقلا به قطع که می رسند می گویند حجت است. و قطع تمام الموضوع، حکم به وجوب متابعت است. لذا شیخ در آنجا نه تعبیر به حجیت آورده است و نه تعبیر به ذاتی. هر چند که بعداً تعبیر حجیت را آورده است ولی تعبیر«ذاتی»را اصلا نیاورده است. بلکه شیخ می گوید که «قطع بنفسه یجب متابعته».

یعنی قطع تمام الموضوع برای حکم به وجوب متابعت است. و قطع دیگر نیاز به جعل ندارد و ضمیمه نمی خواهد. اما به ظن که می رسیم، چون انکشاف واقع نداشت لذا نیاز به جعل حجیت داشت که به این می گوییم حجت اصولی یعنی حجتی که به درجه قطع نرسیده است و انکشاف واقع ندارد لذا حجیت ذاتی (با این معنایی که از ذاتی کردیم) ندارد. لذا نیاز به جعل دارد. پس قطع نمی تواند حجت اصولی باشد. چون مجعول نیست و حجیت آن بنفسه است.

لذا می گفتیم که قاعده «کل ما بالعرض لابد أن ینتهی الی ما بالذات». در حقائق درست است اما آیا در اعتباریات هم درست است یا نه؟ که اگر درست باشد آیا لوازم حقیقی هم در اینجا هست که ظن با بگوییم می شود قطع؟ اینها چون حقیقی فرض کرده اند لوازم آنرا هم گرفته اند لذا می گویند ظن می وشد قطع ولو با القاء خصوصیت، ولو با احتمال خلاف.

اینها دقیقاً مثل بدیهی و نظری را می بینند. و همان فضا را تصویر می کنند که هر جا که به تسلسل می رسند این قاعده را پیاده می کنند، که باید ببینیم آیا در اعتباریات تسلسل داریم یا نه؟ ملاک در اعتباریات چه بود؟ فقط می گفتیم «لغویت و عدم لغویت» ملاک است، آن هم لغویت و عدم لغویتی که خودمان توضیح می دادیم نه توضیح شهید مطهری.

ایشان وقتی می گویند «یجب» این اعتباری است و وجوب یک چیز حقیقی نیست.

در مورد شیخ گفتیم که شیخ با حالت نفسانی شروع کرده است و موضوع را هم حجت می داند و هر سه(قطع و ظن و شک) را هم اصولی می داند و حجتش هم موضوع است و کتاب و سنت و عقل و اجماع را هم می برد در کلام.

همه اینجا تابع شیخ بوده اند و فقط اینجا یک اجتهادی دارد که اگر آن درست شود همه اینها می شود یک فصل از اصول.

جلسه ۴ / ۳/ ۹۰

در بحث اجزاء قاعده «کل ما بالعرض لا بد ان ینتهی إلی ما بالذات» را توضیح دادیم.

در آنجا گفتیم که سه قول است:

۱- عدم اجزاء مطلقا
۲- اجزاء مطلقا
۳- اجزاء در اصول عملیه و عدم اجزاء در ظنون و قطع

آنجا گفتیم که مشهور اختلافی است. یعنی همه ادعای اجماع کردند.

گفتیم که نائینی گتفه است که مطلقا عدم اجزاء است و دلیل ایشان هم همین قاعده است که «کل ما بالعرض لا بد ان ینتهی إلی ما بالذات». چون ایشان می گفتند که در امارات که انکشاف از واقع دارد م یگویید عدم اجزاء اما به اصول عملیه که می رسید که شک مطلق است و حجیت ندارد. و انکشاف از واقع ندارد لذا وضعیتش خیلی خراب تر است می گویید اجزاء است، لذا من می گویم عدم اجزاء.

یعنی اصول عملیه را هم می آورد در «کل ما بالعرض لا بد ان ینتهی إلی ما بالذات».

حال با این دید معنای کلام «آقا» روشن می شود که ایشان فرمودند: در طریق اجتهاد را قطع حاکم است حتی اصول عملیه ما هم به قطع بر می گردد.

فرق کلام ما و آقا با نائینی چیست؟ هر دو می گوییم «کل ما بالعرض لا بد ان ینتهی إلی ما بالذات».

این یک طرف قضیه است.

طرف دیگر قضیه:گفتیم که ذاتی،ذاتی باب مشهورات و اعتباریات است. و وقتی ذاتی، فضای باب اعتباریات شد یعنی کل این حمل در فضای اعتباریات است و وقتی رابطه در وعاء اعتباریات شد طرفین رابطه هم باید اعتباری باشد. حال این حجت، کدام حجت است که اعتباری است؟ آیا حجت اصولی است یا لغوی که در باب جدل می خواندیمش؟ حال قطع چگونه اعتباری می شود؟قطع یعنی حالت نفسانی من؟ حالت اعتباری من، که حقیقی است لذا برخی گفته اند که قطع، در اینجا به معنای مقطوع است. حال واقعاً ما میخواهیم بگوییم که مقطوع، یجب متابعته؟

یکی از مواردی که این قاعده را در حقائق به کا ر می برند برای دفع تسلسل است، حال آیا ما در اعتباریات تسلسل داریم؟ آیا «کل ما بالعرض لا بد ان ینتهی إلی ما بالذات» در اعتباریات داریم؟ قطعاً به آن شکلی که در حقائق هست در اینجا نیست.

اما باید بررسی کنیم ببینیم که در اعتباریات این قاعده چگونه است که کدهای این بحث را گفتیم که :

یکی اینکه گفتیم ذاتی، ذاتی باب اعتباریات است لذا باید حجیت آن هم باید اعتباری باشد، و حال قطع آن هم باید اعتباری باشد. حد وسط حجیت عقلا چه بود؟ که گفتیم چون انکشاف واقع می دیدند. که ما قبلا، مفصل توضیح دادیم که فرق بین یقینیات و مشهورات این است که یقینیات واقع دارند اما مشهورات واقع ندارند. و قطع را هم گفتیم که یعنی یقین بالمعنی الاعم نه یقین بالمعنی الاخص.

قطع قطاع:

توضیح دادیم که حجیت قطع را آقایان ذاتی می دانند و قطع، تمام الموضوع حکم عقلا به حجیت شده است.

اما یک سری از بزرگواران گفته اند که چه کسی گفته است که مطلق قطع، حجیت ذاتی دارد؟ و گفته اند که ما قبول داریم که حجیت قطع ذاتی است اما با شرط و شروط. و می گویند که ما بین قطعهای مختلف تفصیل قائل می شویم مثلا یک قطعی مانند قطع قطاع، یا قطع مانند علم اجمالی یا قطع حاصل از مقدمات عقلیه، یا قطع حاصل از کشف و شهود و ... یعنی یک سری از فقها گفته اند که ما نمی توانیم این هارا قبول کنیم مانند کاشف الغطاء که گفته است قطع قطاع، حجت نیست. همان طور که شک شکاک حجت نیست. شارع از این قطع،سلب حجیت می کند کما اینکه در شک شکاک از اثر شکی که شکاک دارد رفع ید می کند لذا این بحث پیش آمده است که آیا قطع قطاع، واقعاً حجیت ذاتی دارد یا اینکه شارع می تواند تفکیک قائل شود بین اسباب حصول قطع. و مثلا بگوید که قطع شما از اسباب عادی آمد این برای شما حجت است اما اگر از اسباب عادی به وجود نیامد برای شما حجت نیست. آیا شارع می تواند این کار را بکند یا نه؟

شیخ همه اینها را در تنبیهات آورد. و فرمودند «و مما تقدم یظهر بطلان عدم حجیّت قطع قطاع». با همان ملاکی که آنجا گفتیم. لذا همه اینها می شود تنبیهات اما در اینجا همه را فصل جداگانه برایش می آورند. و بعد هم می گویند چرا شیخ حد وسط ندارد. درحالی که شیخ همان خط اول حد وسط را بیان می کند که« القطع یجب متابعته عقلا بنفسه» که عقل عملی اعتبار وجوب را می کند.

لذا شیخ قطع قطاع هم از تنبیهات ذکر می کند.

ایشان می فرمایند که قطاع اگر دقیق معنا شود شاید در بحث تأثیر گذار باشد لذا در تعریف قطاع می گویند«قطاع کسی است که از اسباب عادی زیاد یا زود قطع حاصل می کند» که ایشان م یگویند که این خوب است که با کوچکترین تنبهی، سریع استدلال را می فهمد لذا سرعت و دقت کار بالاست.

اما این قطاع که اینجا بحث می کنیم این است که از غیر اسباب عادی فرد قطع حاصل می کند. مثل شک شکاکی که کاشف الغطاء تشبیه کرده است.

بعد ایشان می فرماید که وسواسی هم همین طور است که شک می کند که لباسم نجس شد و ... شبیه به همان قطع قطاع است. و بعد ایشان می فرمایند که ما باید در اینجا به دو صورت بحث کنیم.

اول اینکه آیا مراد از قطع در اینجا قطع طریقی است یا موضوعی. و اینجا نشان می دهد که ریاضی وار بودن شیخ دقیق بود. که قطع موضوعی و طریقی را بحث کرد و بعد هم بحث تجری و قطع قطاع را در بحث طریقی بحث می کند. که حجیت آن ذاتی است.

در قطع طریقی:

قبلا توضیح دادیم که حجیت قطع طریقی نه قابل جعل است و نه قابل سلب است و برای خود شخص قاطع که خودش را در متن واقع می بیند شارع نم یتواند از قطع سلب حجیت کند و اگر شما از او سلب حجیت کنید این فرد به تناقض می افتد یعنی مثلامی گویید که «هذا دم» یعنی واجب است اجتناب از آن. و بعد شما می گویید که «این دم نیست» و این را بخور. این فرد حرف خودش که در متن واقع می بیند، عمل می کند. لذا می گوید اگر مراد قطع طریقی باشد که ظاهر عباراتشان قطع طریقی است قابل توجیه نیست.

اما اگر کسی در این بحث قطع موضوعی را اراده کرد این قابل دفاع است. و ما می توانیم (اما اینکه واقعا هم هست یا نه لسان دلیل باید به ما بگوید) اما اصل اینکه ما در قطع موضوعی، شارع می تواند بر اساس آن مصلحت و مفسده شرعی، حیطه آنرا تخصیص بزند و بگوید فقط اگر قطع حاصل از این مقدمات باشد حجیت دارد یعنی ما فقط در اینجا حجیت آنرا اثبات می کنیم اما اینکه آیا ما در فقه قطع موضوعی داریم یا نه؟ و برفرض اینکه داشتیم آیا لسان دلیل به ما راه می دهد که شارع قطع قطاع را حساب نکند که این کار فقاهتی است.

ظن ظنان:

بعد ایشان می گویند که حکم در ظنان چطور است؟

در جواب می فرمایند که اشکالی ندارد، چون خود ظن حجیتش را از شارع گرفته است لذا شارع می تواند برخی از ظنون را حجت کند و می تواند برخی از آنها را حجت نکند. که این هم تابع آن مصالح و مفاسدی که در جعل حجیت می بیند.

شکاک:

اما شکاک، هم همین طور است که اگر شک، موضوع یک حکم شرعی قرار بگیرد چو خود شک انکشاف از واقع که ندارد اما شک که حالت نفسانی است می تواند موضوع برخی از احکام شرعی قرار بگیرد که شارع می تواند از این جا به بعد به شک اعتنا بکن یا نکن.

نکته: اینکه شارع سعه و ضیق در شک را تعیین می کند به این معنا نیتس که خود شک را عوض می کند مثلا به قطع تبدیل کند یا ... (اشکال به نائینی) بلکه شارع می گوید «لا شک لکثیر الشک». که این مثال را در مجمل و مبین خواندیم که آیا نیاز به تقدیر دارد یا ندارد.

چون شک و ظن، به خودی خود انکشاف از واقع ندارد لذا شارع باید آنرا حجت کند که می تواند سعه و ضیق آنرا هم تعیین کند.

فصل الرابع قطع القطّاع

یطلق القطّاع و یراد منه تارة من یحصل له القطع کثیراً من الأسباب التی لو أُتیحت لغیره لحصل له أیضاً، و أخری من یحصل له القطع کثیراً من الأسباب التی لا یحصل منها القطع لغالب الناس. و حصول القطع بالمعنی الأوّل زَیْن و آیة للذکاء، و بالمعنی الثانی شین و آیة الاختلال الفکری،

در منطق گفتیم که ما با ظن خودمان معامله یقین می کنیم این در حالی است که شارع به ما گفته است که با علمتان هم معامله یقین نکنید.

و محل البحث هو القسم الثانی. ثمّ إنّ وسواس فی مورد النجاسات، من قبیل القطّاع یحصل له القطع بها کثیراً من أسباب غیر عادیهٔ کما أنّه فی مورد الخروج عن عهدهٔ التکالیف أیضاً و سواسی لکن بمعنی لا یحصل له الیقین بسهولهٔ.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّه حُکی عن الشیخ الأکبر عدم الاعتناء بقطع القطاع، و[1]تحقیق کلامه یتوقف علی البحث فی مقامین:

الأوّل: ما إذا کان القطع طریقیاً.

الثانی : ما إذا کان القطع موضوعیاً.

امّا الأوّل

فالظاهر کون قطعه حجّهٔ علیه ولا یتصوّر نهیه عن العمل به لاستلزام النهی وجود حکمین متناقضین عنده فی الشریعهٔ، حیث یقول: الدم نجس و فی الوقت نفسه ینهاه عن العمل بقطعه بأنّ هذا دم.

در اینجا میخواهد این نکته را بیان کند که شاید ایشان اراده کرده است که قطع قطاع، مجزی نیست، یعنی اگر انکشاف خلاف شد این فرد باید عمل کند. آقای سبحانی می فرمایند که اگر این مد نظرشان باشد خوب است.

البته این بحث به اجزاءبر می گردد که اجزاء را آقایان، حکم ظاهری را در فضای امارات و اصول عملیه مطرح کرده اند که ما تأکید کردیم که حکم ظاهری یعنی، المعلوم عندنا، خواه با اماره باشد یا اصول عملیه یا باقطع آمده باشد. که آنجا آقایان قطع را با یقین اخص، خلط کرده اند. لذا فکر کرده اند که در قطع هیچ گاه، عدم مطابقت پیش نمی آید.

در امارات ما گفتیم که در آنجا عدم اجزائی هستیم. دلیلمان هم این بود که گفتیم لسان دلیل حجیت یک بار طریقیت را برای ما جعل کرده است و یک بار طریقیت ندارد و صرف تعبد است که اگر لسان دلیلی که این اماره را حجت کرده است واقع رسیدن است. یعنی شارع این را حجت کرد که شما را به واقع برساند ولو اینکه در برخی موارد به واقع هم نمی رسید. اما ملاک این است که در غالب موارد به واقع می رسید. اما در اصول عملیه گفت که ما امر واقعی برایمان مهم نیست و در هر جایی که این امر برای شما پیش آمد که یقین سابق و شک لاحق داشتید استصحاب کنید. و شارع کاری هم به این ندارد که واقع هست یا نیست بلکه همین موضوع است برای عمل به استصحاب لذا در تعبد ما مکلف به همین بودم و مکلف به واقع نبودم اما در امارات می گوییم که ما مکلف به واقع بودیم حال اگر اماره موافق در آمد که خوب و الا اگر موافق نبود ما باید دوباره انجام دهیم.

اما در قطع تکلیف چیست:

در قطع وقتی می گوییم که حد وسط عقلا برای حجیت قطع، انکشاف واقع است و من یقین کردم که قطعم خلاف واقع بوده است. یعنی اینکه هنوز انکشاف واقع برای من نشده است لذا موضوع، هنوز برای من هست. لذا در قطع و امارات آقایان قائل به عدم اجزاء می شوند و در اصول عملیه قائل به اجزاء می شوند. (این نظر مشهور است).

اما باید به این نکته توجه کرد که در جعل حجیت مصلحت و مفسده هست یا نه؟ و وقتی شارع جعل می کند آیا مصلحت می بیند یا نه؟ که وقتی قاعده «کل ما بالعرض لا بد ان ...» را درست تصور کردیم آنوقت باید ببینیم که مسأله اجزاء را چه باید بکنیم. آیا می توانیم قول محقق بروجردی را قائل شویم که مطلقا اجزاء است یا نه؟ که آقای سبحانی هم اینرا قبول کرده است و امام در اینجا اشکالکی دارد که همه چیز را به هم می زند که این را هم در اجزاء گفته بودیم.

نعم لو أراد عدم کفایته فی الحکم بصحّهٔ العمل عند انکشاف الخلاف، کما إذا قطع بدخول الوقت و تبیّن عدم دخوله فیحکم علیه بالبطلان فله وجه، ولکن لا فرق عندئذٍ بین القطاع و غیره.

---

[1] مرحوم کاشف الغطاء

وامّا الثانی

أی القطع الموضوعی فبما أنّ القطع جزء الموضوع، فللمقنّن التصرف فی موضوع حکمه، فیصح له جعلُ مطلقِ القطع جزءاً للموضوع، کما یصحّ جعل القطع الخاص جزءاً له، أی ما یحصل من الأسباب العادیّة دون قطع القطّاع کالقطع الحاصل للشاهد أو القاضی أو المجتهد بالنسبة إلی الغیر. فلو کان الشاهد أو القاضی أو المجتهد قطاعاً فلا یعتد بقطعه، لأنّ المأخوذ فی العمل بقطع الشاهد أو القاضی أو المجتهد هو القطع الحاصل من الأسباب العادیة لا من غیرها.

هذا کلّه حول القطّاع، أمّا الظنّان فیمکن للشارع سلب الاعتبار عنه، من غیر فرق بین کونه طریقاً إلی متعلّقه، أو مأخوذاً فی الموضوع.

س) ظن طریقی، معتبره شرعی است یعنی چه؟ آیا مصلحت و مفسده دارد یا ندارد؟ صرفاً طریق است؟ مخطئه هستیم یا مصوّبه ایم؟ مصلحت سلوکیه چه می شود؟

و الفرق بینه و بین القطع واضح، لأنّ حجّیة الظن لیست ذاتیة له، و إنّما هی باعتبار الشارع و جعله إیّاه حجّة فی مجال الطاعة و المعصیة،

یعنی واجب است متابعت آن.

و علیه یصحّ له نهی الظنّان عن العمل بظنّه من غیر فرق بین کونه طریقیاً أو موضوعیاً.

و أمّا الشکّاک ففی کلّ مورد لا یعتدّ بالشکّ العادی لا یعتنی بشکّ الشکّاک بطریق أولی کالشک بعد المحل، و أمّا المورد الذی یعتنی بالشک العادی فیه یکون موضوعاً للأثر، فلا یعتنی بشک الشکّاک أیضاً، کما فی عدد الرکعتین الأخیرتین فلو شکّ بین الثلاث و الأربع، و کان شکّه متعارفاً یجب علیه صلاة الاحتیاط بعد البناء علی الأکثر و أمّا الشکّاک، فلا یعتنی بشکّه ولا یترتب علیه الأثر بشهادة قوله: «لا شکّ لکثیر الشکّ» فلو اعتدّ به لم یبق فرق بین الشکّاک و غیره.

یعنی اینکه شک هست اما ما حکم آنرا برداشتیم کما اینکه در ظن هم همین طور است وقتی شارع می گوید ظن، یعنی ظن هست اما شارع می گوید که «جعلته علیک حجه».

حال تفاوت بین اصول عملیه و ظن چیست؟ حدیث رفع با ظن چه فرقی دارد؟ (بعد می گویند که چرا شیخ اصول عملیه را مانند ظن مطرح کرده است).

نکته: این بحثها در اخلاق چگونه است؟ ممکن است چون غایت تربیت نفس است ممکن است همه را شارع موضوع احکام شرعی قرار دهد نه طریق به خصوص مثالهایی مانند:که اگر یقین اخص داشتید و مفسده ای نداشت غیبت کن.

جلسه ۷ / ۳ / ۹۰

بحثمان در قطع بود که فرمودند که قطع حجیت ذاتی دارد و اصل بحث شیخ هم همین است و سایر بحثهایی هم که در قطع مطرح شده است شیخ از تنبیهات همین یک جمله محسوب کرده است.

یکی از تنبیهاتی که شیخ در آنجا از آن بحث می کند بحث علم اجمالی و علم تفصیلی است. که می فرمایند که یکی از تقسیماتی که بر قطع بار می شود این است که قطع یا به صورت تفصیلی است یا اجمالی.

بحثی که در قطع تفصیلی مطرح می کنند روشن است، و موضوع و محمول واحدند و حکمش هم مشخص است و ما به همه اینها علم داریم. اما در قطع اجمالی ما به اصل حکم علم داریم اما به اینکه کدامیک از این موارد مصداق آن هستند شک داریم یعنی به اصل آن قطع داریم اما در تطبیق و مصداق شک داریم. لذا مرکب می شود از یک علم و یک شک که در حقیقت دو گزاره هم دارم. مثلا در اینکه اصل اینکه یک نجاستی هست من علم دارم اما اینکه دقیقاً کدامیک نجس هست شک دارم.

و به ترکیب این شک و یقین آقایان می گویند علم اجمالی. و بحث شد هاست که آیا علم اجمالی هم مانند علم و قطع تفصیلی حجت هست یا نه؟

شیخ که علم اجمالی را تنبیه قطع کرد یعنی میخواهد بگوید که تا آنجایی که با قطع کاری می کنید حجت است و در جایی که با شک کار می کنید که شک است و حجت نیست. یعنی اینر ا تبدیل کردید به دو گزاره، که یک گزاره قطعی و یقینی است که در این میزان حجت است و این مقدار که شکی است ملحقات شک است و احکام خاص خودش را دارد لذا میخواهند بگویند که هیچ فرقی بین علم اجمالی و علم تفصیلی در آن مرحله علمی آن وجود ندارد و آن مرحله از آن که علم است و قطع است انکشاف از واقع دارد و حجیت دارد لذا بحث منجزیت و معذریت می آید.

مگر اینکه برود در قطع موضوعی، که در این صورت شارع می تواند برایش سعه و ضیق قائل شود.

و تازمانی که ما با طریقیت آن کار می کنیم مانند علم تفصیلی است و فارقی هم بین اینها نیتس.

اما در ذیل این بحث یک بحثی مطرح شده است که از خود اصل بحث بیشتر در موردش بحث شده است. و آن اینکه این بحث امتثال چه می شود یعنی وقتی ما علم اجمالی داریم حال در مقام امتثال چه باید بکنیم. و آیا علم اجمالی ما منجز هست یا نه؟ و اگر منجز هست این امتثال آن چگونه است آیا کفایت امتثال دارد یانه؟

و در اینجا آقایان از بحث قطع خارج شده اند و مفصل به این بحث پرداخت کرده اند. که یک مقدار از آن اینجا بحث می کنند و مقداری هم از این بحث را در ذیل اصالت احتیاط مطرح می کنند، چون مقداری این دو بحث شبیه هم می باشند.

فصل الخامس هل المعلوم إجمالاً کالمعلوم تفصیلاً؟

العلم ینقسم إلی: تفصیلی کالعلم بوجود النجاسة فی الإناء المعیّن، و إجمالی، کالعلم بوجود النجاسة فی أحد الإناءین لا بعینه.

فاعلم أنّهم اختلفوا فی أنّ العلم الإجمالی هل هو کالعلم التفصیلی بالتکلیف أو لا؟ فالبحث یقع فی منجّزیة العلم الإجمالی و کفایة الامتثال الإجمالی.

أمّا منجّزیة العلم الإجمالی فالحقّ أنّ العلم الإجمالی بوجود التکلیف الذی لا یرضی المولی بترکه منجّز للواقع، و معنی التنجیز هو وجوب الخروج عن عهدة التکلیف عقلاً،

این «عقلا» چه چیزی را میخواهد بگوید؟ این بحث در اوامر و نواهی مطرح شد که در آنجا نیز با همین ملاک کار می کردیم. می گفتیم وقتی ما علم پیدا کردیم به محبوبیت و مبغوضیت یک فعل در نزد شارع، عقل حکم به ترک می کند اما چیزی که مهم است این است که تنجز حکم عقل است. مراتب حکم را که می گفتیم اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز بود که باید ببینیم که این تنجز با تنجزیتی که در مراتب حکم است چه تفاوتی دارد؟

ما میخواهیم بگوییم که تنجز از مراحل تکلیف نیست کما اینکه اقتضاء هم مربوط به مراحل تکلیف نیست. پس نه اقتضاء جزء مراتب حکم است بلکه از مقدمات حکم است و تنجز هم از مراتب نیست بلکه مؤخرات حکم است. و نهایت اینکه انشاء و فعلیت را از مراتب حکم بدانیم. که فعلیت هم نیاز به بحث دارد. چون تنجزیت را عقل حکم می کند و عقل هم در مقام امتثال حاکم است. در این موارد که ما یک حکم شرعی داریم عقل در مقام امتثال است که حکم می کند این کار را انجام بده یا نه. همان طور که در بحث اوامر و نواهی این را گفتیم که عقل می گوید که انجام بده یا نه.

پس معنای تنجیز یعنی اینکه «از عهده تکلیف خارج شدن واجب است خواه حرمت باشد یا وجوب»که وجوب خروج از عهده تکلیف در حرمت چیست؟ این است که جمیع مصادیق را ترک کنیم. به خاطر قاعده «الطبیعی یوجود بوجود فردما وینعدم ...» اما در وجوب هم که امتثال اول کافی بود که در مره و تکرار این را بحث می کردیم.

فلو علم وجداناً بوجوب أحد الفعلین أو حرمة أحدهما، یجب علیه الإتیان بهما فی الأوّل و ترکهما فی الثانی و لا تکفی الموافقة الاحتمالیة بفعل واحد أو ترک واحد منهما.

چون حاکم در مقام امتثال عقل است لذا حکم می کند که تکلیف را باید قطعی امتثال کنیم.

شرائط فعلیت تکلیف چه بود؟ در واجب مطلق و مشروط این ها را بحث کردیم. که در آنجا گفتیم که این تقسیم در واقع تقسیم وجوب است نه واجب. یعنی یک بار وجوب ما مطلق است و یک بار وجوب ما مشروط است. که گفتیم نسبی هم هست و بعد گفتیم که شرائط عامه تکلیف، بلوغ و عقل و قدرت است حال اگر شرائط عامه تکلیف باشد، تکلیف در حق فرد فعلیت دارد اما ممکن است منجز نباشد چون مثلا این فرد نمی داند که گفتیم علم را آقایان در مرحله فعلیت نمی آورند و شیعه اشتراک عالم و جاهل را در احکام قبول دارد و این یعنی علم در فعلیت دخلی ندارد. حال در مرحله فعلیت که علم دخیل نیست مرحله فعلیت متوقف به قدرت و بلوغ و عقل می شود که این هم مربوط به مکلف است پس به تکلیف چه ربطی دارد؟ که در اجتماع امر و نهی بحث کردیم و گفتیم که فعلیت از یک جهت مربوط به مکلفین است و از یک جهت مربوط به شارع است لذا می گوییم فعلیت جهتی و حیثی است چون از یک حیث مربوط به شارع می شود و در مراحل تکلیف هست اما از یک حیث هم مربوط به مکلف می شود که در مراحل تکلیف نیست. اما تنجز و اقتضاء قطعاً جزء مراحل نیستند. که اقتضاء جزءمقدمات است و تنجز هم که جزء ملحقات آن است که عقل در مقام امتثال به آن حکم می کند. و شاهکار اساسی تنجز هم علم است و شاید چیزهای دیگری هم باشد.

پس میخواهیم بگوییم که باید در انجام دادن فعل، موافقت قطعیه حاصل شود.

و بهذا ظهر أنّ العلم الإجمالی کالعلم التفصیلی فی لزوم الموافقة القطعیة (و عدم کفایة الموافقة الاحتمالیة) و حرمة المخالفة القطعیة کما سیأتی فی أصالة الاحتیاط.

وأمّا کفایة المتثال الإجمالی مع التمکّن من الامتثال التفصیلی، فله صور.

از اینجا بحث دیگری را مطرح می کنند که آیا امتثال اجمالی با فرض اینکه امتثال تفصیلی می تواند حاصل شود یعنی من می توانم قطع پیدا کنم و با آن قطع تفصیلی، امتثال تفصیلی پیدا کنم، در این موارد شما می توانید به امتثال اجمالی اکتفاء کنید یا نه؟ یعنی من در شرائطی که میت وانم قطع تفصیلی پیدا کنم یعنی تمکن از امتثال تفصیلی دارم اما میخواهم که همین علم اجمالی را انجام دهم آیا جایز است یا نه؟

ایشان می فرمایند که چند صورت دارد:

صورت اول: اینکه می فرمایند امتثال اجمالی شما در توصلیات است توصلیاتی که قصد قربت در آنها شرط نیست در اینجا میتوان به امتثال اجمالی اکتفاء کرد یا نهٔ؟

ایشان می فرمایند درتوصلیات امتثال اجمالی، کافی است ولو اینکه شما می توانید علم تفصیلی پیدا کنید و امتثال تفصیلی هم داشته باشید.

الصورة الأولی :

کفایة الامتثال الإجمالی فی التوصلیات، کما إذا علم بوجوب مواراة أحد المیّتین فیواریهما من دون استعلام حال واحد منهما، و مثله التردّد فی وقوع الإنشاء بلفظ النکاح، أو بلفظ الزواج، فینشئ بکلا اللفظین.

صورت دوم:

در تعبدیاتی که مستلزم تکرار نیستند. مثلا یک امری شده است و بدون اینکه مستلزم تکرار باشد ما میخواهیم آنرا امتثال کنیم. حال سوال این است که آیا امتثال اجمالی مکفی است یا نه؟ مثلا اینکه یک غسل بر شخص واجب شده است و نمی داند که این چه غسلی بوده است حال این فرد آیا می تواند با یک امتثال بدون اینکه نیت خاص کند یا با همان نیت مردد آیا یک غسل مکفی است یا نه؟

که جواب می دهند بله، اینجا هم این طور است که امتثال اجمالی در این موارد هم که مستلزم تکرار نیست کفایت می کند.

الصورة الثانية:

كفاية الامتثال الإجمالى فى التعبديّات فيما إذا لم يستلزم التكرار، كما إذا تردّد الواجب بين غسل الجنابة و غسل مسّ الميت، فيغتسل امتثالاً للأمر الواقعى احتياطاً مع التمكّن من تحصيل العلم التفصيلى أو الظن التفصيلى الذى دلّ الدليل على كونه حجّة، و الحقّ جوازه فلا يجب عليه التفحّص عن الواجب و انّه هل غسل الجنابة أو مسّ الميت و إن تمكن منه، لأنّ الصحّة فى العبادات رهن إتيان الفعل لأمره سبحانه و المفروض أنّه إنّما أتى به امتثالاً لأمره الواقعى.

یعنی قصد قربتی که در تعبدیات شرط است به هم نمی خورد ولو اینکه این علم ما علم اجمالی باشد.

صورت سوم: در جایی است که در تعبدیات است اما مستلزم تکرار هم هست.

آیا امتثال اجمالی در تعبدیاتی که مستلزم تکرار هستند کفایت می کندیا نه؟

ایشان میفرمایند که بله کفایت می کند.

الصورة الثالثة:

كفاية الامتثال الإجمالى فى التعبديات فيما إذا استلزم التكرار، كما إذا تردّد أمر القبلة بين جهتين، أو تردّد الواجب بين الظهر و الجمعة مع إمكان التعيين بالاجتهاد أو التقليد فتركهما و امتثل الأمر الواقعى عن طريق تكرار العمل.

فالظاهر أنّ حقيقة الطاعة هو الانبعاث عن أمر المولى بحيث يكون الداعى و المحرّك هو أمره و المفروض أنّ الداعى إلى الإتيان بكلّ واحد من الطرفين هو بعث المولى المقطوع به، و لولا بعثه لما قام بالإتيان بواحد من الطرفين.

نعم لا يعلم تعلّق الوجوب بالواحد المعيّن، ولكن الداعى للإتيان بكلّ واحد هو أمر المولى فى البين و احتمال انطباقه على كلّ واحد، و يكفى هذا المقدار فى حصول الطاعة.

و بذلک ظهر أنّ الاحتياط فى عرض الدليل التفصيلى: الاجتهاد و التقليد.

این نکته فقاهتی است نه اصولی، و چون احتیاط قطع به امتثال می آورد لذا میتواند در عرض اجتهاد و تقلید مطرح شود.

و لذلک قالوا: يجب على كلّ مكلّف فى عباداته و معاملاته و عادياته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً.

فقد خرجنا بنتيجتين:

١. العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى فى منجّزية التكليف و معذّريته.

٢. كفاية الامتثال الإجمالى عن الامتثال التفصيلى مطلقاً سواء تمكّن من التفصيلى أو لا.

ثمّ إنّ العلم بالتكليف قد يراد به العلم الوجدانى بالتكليف الذى لا يرضى المولى بتركه أبداً، كما إذا علم بكون أحد الشخصين محقون الدم دون الآخر، و أخرى يراد به العلم بقيام الحجّة الشرعية على التكليف، كما إذا قامت الأمارة على حرمة العصير العنبى إذا غلى، و تردّد المغلى بين إناءين و شمل إطلاق الأمارة المعلوم بالإجمال.

و الكلام فى المقام إنّما هو فى الصورة الأُولى أى العلم الوجدانى، لا ما إذا قامت الحجّة على الحرمة و ترددت بين الأمرين، فانّ البحث عن هذا القسم موكول إلى مبحث الاحتياط من الأُصول العملية.

جلسه ۱۲ / ۳ / ۹۰

جلسه اول

در مستقلات ما چند عقل داریم؟ یکی خود صغری است و یکی هم کبری است البته در صغری اگر آنرا حملی کنیم می گوییم یکی است اما اگر آنرا شرطی کنیم دو تا می شود که یکی بحث مقدمه است که «عقل حسن است» که این را عقل عملی می گوید و و بعد میگوید «اگر عقل حسن عدل را درک کند شرع هم حتماً حکم به حسن بودن آن می کند».

که در اینجا ما در خود شرطیه دو عقل داریم و در کبری هم دو تاست که یکی در خود صریح مقدمه و دیگری در ملازمه بین مقدمه و تالی است.

[تا دقیقه ۱۸ دوستان در مورد قیاس عقلی صحبت می کردند که بعد از آن استاد مطالبی را بیان کردند که ما آنرا بیان می کنیم]

ایشان برای ورود به بحث سه مقدمه را ذکر می کنند:

مقدمه اول: تقسیم عقل به نظری و عملی است که با همان فضای مظفر و مشهور است. که می فرمایند ما یک عقل واحد داریم که این عقل واحد ما مدرکات متعددی دارد اما سنخ مدرکات دو نوع است که یک سنخ مربوط به نظر و فهم و درک واقع و علوم حقیقی و هست و نیست ها ست و یک سری هم مربوط به مقام عمل و درکهایی است که ما را به عمل وا می دارد یا اینکه ما را نهی میکند که ما عمل را انجام دهیم یا ترک کنیم که مربوط به افعال ماست. که به اینها می گفتیم اعتباریات و باید ها و نباید ها. لذا مدرک را به نظری و عملی تقسیم می کنند ولی این را هم توضیح نمی دهند که ما میخواهیم با عقل نظری کار کنیم یا عقل عملی و میخواهند شلوغی بحث را نشان دهند. چون ایشان عبارات دقیقی در کتب دیگرشان دارند اما بدترین عبارات را اینجا آورده اند. چون ایشان میخواهند نشان دهند که بحث را واقعاً آقایان شلوغ جلو می برند.

می فرمایند:

حجّیة العقل فی مجالات خاصة:

عنوانی هم که آورده اند قابل توجه است. و جالب تر اینکه بعد از این عنوان می گویند عقل یکی از حجج اربعه است. که همین نشان دهنده شلوغی بحث است.

إنّ العقل أحد الحجج الأربع و الذی اتّفق أصحابنا إلاّ قلیلاً منهم علی حجّیته، و لأجل إیضاح الحال نقدّم أموراً:

الأوّل:

الإدراک العقلی ینقسم إلی إدراک نظری و إدراک عملی،

اگر بخواهیم دقیق و منطقی بررسی کنیم آیا ما ادراک غیر عقلی هم داریم؟ یا فقط قید توضیحی است؟ با آن تشکیکی که در منطق درست کردیم همه ادراکات عقلی است.

فالأوّل إدراک ما ینبغی أن یعلم، کإدراک العقل وجود الصانع و صفاته و أفعاله و غیر ذلک، و الثانی إدراک ما ینبغی أن یعمل،

و طبیعتاً برای عمل نیاز به فهم هم دارد لذا ادراک ما ینبغی أن یعلم که أن یعمل است.

کإدراکه حسن العدل و قبح الظلم ووجوب ردّ الودیعة و ترک الخیانة فیها.

دومین مطلبی که بیان می کنند فرع بر همین توجهی است که در ادراک عملی درست کردیم است که اگر ما گفتیم که تمام ادراکات ما عقلی است جا دارد که تنبیه پایینی را تذکر دهیم که بحث ما از همه ادراکات عقلی نیست و ما حکم و ادراک عقلی ای را می گوییم که نتیجه قیاس است و نه نتیجه استقراءو تمثیل. چون استقراء و تمثیل مفید ظن هستند و ما قبلا هم گفتیم که ظنون ارزش علمی ندارند هر چند که شاید ارزش عملی آنها را درست کنیم اما چون ارزش علمی ندارند لذا محل بحث ما نیستند.

حال سؤآل می شود که استقراء تام چگونه می شود؟

که ایشان بحثی را مطرح می کنند که جالب است که ما هم در منطق مطرح کردیم: که نتیجه استقراء تام هم عقلی نیست، هر چند که شما نتیجه کلی می گیرید اما این قضیه کلی استنتاج نیست بلکه همان ها را جمع کردید و تبدیل به قضیه کلی کردید. یعنی تمام موارد را که حکم آنرا پیدا کردید را به جای اینکه بگویید عمر فلان و زید فلان و ... می گویید این گروه این طوری هستند که ناظر به همان گزاره های شخصی تکّه تکّه است. که در منطق دو می گفتیم که مثلا نمازگزاران این مسجد هزار نفر هستند که این قضیه شخصی است ولواینکه ظاهر آن قضیه کلی است و استقراء تام هم نظیر همان است که در حقیقت آقای سبحانی می خواهند بگویند که شما وقتی با حد وسط کار می کنید در حقیقت شما رابطه علی ومعلولی را درست می کنید. یعنی رابطه علی و معلولی که در عالم هستی است ذهن آنرا افقی کرده است که حد اصغر علت برای حد وسط است و حد وسط علت حد اکبر است و این رابطه علیت را شما درک می کنید و وقتی با رابطه علیت کار می کنید دیگر کار نداریم به اینکه شما اصلا تک تک این افراد را دیدید یا نه.

پس در قیاس ما دنبال آن علیت هستیم ولی در استقراء ما دنبال علیت که نیستیم لذا گفتیم اگر استقراء تام یا ناقص یا حتی تمثیل هم کشف علیت برای ما داشته باشد دیگر قیاس است. در فضای کشف علیت ما نتیجه ای که می گیریم در واقع قضیه حقیقیه است. و کار نداریم که تحقق خارجی دارد یا ندارد و ماهیت موضوع به نحوی است که باید این حکم را بگیرد به خاطر آن رابطه علیتی که بین آنها وجود دارد. لذا این قضیه حقیقیه است اما در استقراء و تمثیل اگر کشف علیت نشود گزاره های شخصیه است ولو اینکه شما در سور کل به کار ببرید. و قضیه شخصیه هم لا کاسب و لا مکتسب است. و آن چیزی که مجهول را معلوم می کند قضیه حقیقیه است.

الثانی:

انّ الاستدلال لا یتم إلاّ بالاستقراء أو التمثیل أو القیاس المنطقی.

و الاستقراء الناقص لا یحتج به، لأنّه لا یفید إلاّ الظنّ ولم یدلّ دلیل علی حجّیة مثله، و أمّا الاستقراء الکامل فلا یعدّ دلیلا لأنّه علوم جزئیة تفصیلیة تُصَبّ فی قالب قضیة کلیّة عند الانتهاء من الاستقراء دون أن یکون هناک معلوم یُستدل به علی المجهول.

که این عبارت نقد شهید صدر کتاب «الأسس المنطقیه» است.

و بعبارة أُخری یصل المستقرئ إلی النتیجة فی ضمن الاستقراء و عند الانتهاء من دون أن یکون هنا استدلال.

و أمّا التمثیل، فهو عبارة عن القیاس الأُصولی الذی لا نقول به. فتعیّن أن تکون الحجّة هی القیاس المنطقی، و هو علی أقسام ثلاثة.

قیاس منطقی با همان حد وسط و همان مدار علیت و همان مدار واقع است. که آیا این در اصول درست است؟

- أن تکون الصغری و الکبری شرعیّتین و هذا ما یسمّی بالدلیل الشرعی.
- أن تکون کلتاهما عقلیّتین، کإدراک العقل حسن العدل (الصغری) و حکمه بالملازمة بین حسنه عقلاً ووجوبه شرعاً (الکبری) و هذا ما یعبّر عنه بالمستقلاّت العقلیة، أو التحسین و التقبیح العقلیین.
- أن تکون الصغری شرعیة و الکبری عقلیة کما قد یقال: «الوضوء ممّا یتوقف علیه الواجب (الصلاة)» و هذه مقدّمة شرعیة «و کلّ ما یتوقف علیه الواجب فهو واجب عقلاً» و هذه مقدمة عقلیة فینتج: فالوضوء واجب عقلاً. و هذا ما یعبر عنه بغیر المستقلات العقلیة نعم یعلم وجوب الوضوء شرعاً بالملازمة بین حکمی العقل و الشرع.

این که می گویند «و کلّ ما یتوقف علیه الواجب فهو واجب عقلاً» در اینجا «عقلا» میخواهد ملازمه را بیان کند نه «فهو واجب» را . بین وجوب شرعی صلاة و وجوب شرعی وضو که هر دو شرعی است بین این دو ملازمه را عقل درک می کند.

در اینجا دو قیاس درست می کند که شلوغ است. یعنی در جایی که می گوید«و کلّ ما یتوقف علیه الواجب فهو واجب عقلاً» می توانیم به ملازمه بزنیم که در این صورت اشکالی ندارد اما اگر گفتیم که خود این وجوب را عقل درک می کند باید ملازمه را با یک قیاس دیگر درست کنیم که ظهور عبارت پایین، این است که یک قیاس دیگر درست می کند. یعنی در جایی که می فرماید«نعم یعلم وجوب الوضوء

شرعاً بالملازمة بین حکمی العقل و الشرع.»یعنی می خواهد بگوید که باید یک کبرای دیگر هم ضمیمه شود. در حالی که آقایان که می گویند مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه خود همین قیاس مقدمی اصول ما را اصطلاح می کنند. نمیخواهیم بگوییم که قبل از این قیاس نیست اما چیزی که محل بحث ما است نتیجه ای است که صغری قرار می گیرد برای بحث ما.

الثالث:

سومین مقدمه ای که برای ورود به بحث مطرح می کنند بحث نوع دلیلیت عقل است که می گویند آقایان تعریف کرده اند به اینکه حکمی است که ما به حکم شرعی می رسیم. و بعد توضیحی که ارائه می دهند همان توضیح ملازمه ای است که بالا مطرح کردند که تفاوتی هم ندارد که این ملازمه بین شرع و شرع باشد یا عقل و شرع باشد یا حکم شرع و عرف باشد یا حکم شرع و وجدان باشد. هیچ فارقی نیست. لذا ما در کبری که آقایان تصویر می کنند فقط ناظر به اصل ملازمه هستند حال ملازمه بین هر چیزی میخواهد باشد یعنی ممکن است مقدم و تالی ما هر دو شرعی باشد مانند مقدمه واجب که شما بین وجوب شرعی صلاؤ وجوب شرعی وضو ملازمه بر قرار کنید که این ملازمه را عقل بر قرار می کند یا اینکه یمخواهید بین عرف و عادت و شرع ملازمه درست کنید مثل اتیان به مأمور به، یعنی میخواهیم بگوییم اتیان ما مطابق با مأمور به است که این را وجدان و عرف حکم می کنند. که این مقدمه عرفی است با یک مقدمه شرعی مانند اجزاء بین این دو یعنی اتیان و اجزاء، هم عقل تلازم بر قرار می کند یعنی میخواهیم بگوییم هیچ فرقی نیست که مقدم و تالی هر دو عقلی باشد یا هر دو شرعی باشد یا .... و فقط اصل اینکه ملازمه را عقل درک می کند و لذا آقایان گفته اند که این ملازمه جزء هست و نیست هاست لذا می شود عقل نظری.

یعنی آقایان در کبری می خواهند بحث را ببرند سر ملازمه و ملازمه هم یک حکم عقلی است چون بحث نظری است.

الثالث:

تعبیر ایشان «دلیل عقلی» است نه «عقل». که مراد استدلال است. که گیر اینجاست که بعد از آن «حکم»را می آورد. که حکم مراد چیست؟ آیا مراد اعتبار عقل است یا به معنای درک عقل است که همان حکم به معنای تصدیق است؟

عرّف الدلیل العقلی بأنّه حکم یتوصّل به إلی حکم شرعی، مثلاً إذا حکم العقل بأنّ الإتیان با لمأمور به علی ما هو علیه موجب لحصول الامتثال یُستدل به علی أنّه فی الشرع أیضاً کذلک، فیترتّب علیه براءة الذمّة عن الإعادة و القضاء، أو إذا حکم العقل عند التزاحم بلزوم تقدیم الأهم کحفظ النفس المحترمة علی المهم کالتصرف فی مال الغیر بلا إذنه، فیُستدل به علی الحکم الشرعی و هو وجوب إنقاذ الغریق، و جواز التصرف فی مال الغیر، کلّ ذلک توصلٌ بالحکم العقلی للاهتداء إلی الحکم الشرعی.

إذا عرفت ذلک، فیقع البحث فی حجّیة العقل فی مقامین:

که بحثی را که مطرح می کنند بحث سر عقل عملی مطرح کرده اند. که در ابتدا گفتند عقل یکی از آن ادله اربعه است و شیخ می گفتند حجیت قطع، حد وسط آن است. (چقدر شلوغ شد!)

المقام الأوّل:

بحث اولی که مطرح می کنند همان بحث حسن و قبح ذاتی است که ما ذیل مشهورات مفصل بحث کردیم که ایشان می فرمایند:

آقایان عدلیه قائل به حسن و قبح ذاتی بودند که در آنجا ذاتی به معنای «تمام الموضوع» حکم عقلا بود که می فرمایند مقام اول در جایی است که عقل تمام الموضوع حکم عقلا را درک می کند و وقتی این تمام الموضع درک شد، این حسن و قبح می شود ذاتی این عنوان. یعنی مثلا وقتی ما درک کردیم که تمام الموضوع حکم عقلا، عنوان عدل است تمام الموضوع قبح هم عنوان ظلم است که ما می گوییم وقتی عقل استقلالا به این دو عنوان نگاه می کند حسن و قبح را از آنها می فهمد. حال این حسن و قبح را می فهمد باید ببینیم که «حسن و قبح» در اینجا به چه معناست؟ که در اینجا باز عبارت شلوغ است. که در جاهای دیگر تفکیک کرده اند اما اینجا خلط کرده اند که شاید عمدی بوده است.

در اینجا اکثراً بحث را برده اند سر مصلحت و مفسده که ما گفتیم اگر درک رفت سر مصلحت و مفسده، مصلحت و مفسده که واقعی هستند لذا عقل می شود نظری.

ما گفتیم که عقل عملی، مدح و ذمّ عقلاست. و گفتیم که مدح و ذم فاعل است که قطع را اعتباری می کند و آنرا می کند عقل عملی. اما اگر مصالح و مفاسد رفت این می شود عقل نظری.

ریشه حکم عقلا، درک مصلحت و مفسده نوعیه واقعیه است. که این ریشه می شود برای حکم عقل عملی که باید این را انجام دهم یا نباید این را انجام دهم.

استکشاف حکم الشرع عند استقلاله بالحکم بالنظر إلی ذات الموضوع،

که در این حالت عقل، حکم به حسن و قبح را می آورد اما مراد از حسن و قبح چیست؟آیا مصالح و مفاسد یا مدح و ذم؟

اما اشکال دوم این است که ایشان بین مقام اول و دوم فرق گذاشته اند. یعنی گفته اند که ما یک بار با توجه به مصالح و مفاسد حکم می کنیم و یک بار بدون توجه به مصالح و مفاسد حکم می کنیم.

ایشان حسن را در فضای مصلحت معنا می کنند و بعد هم می گویند که دراینجا ما توجه به مصلحت و مفسده نداریم که در اینجا خلط می شود.

فنقول: إذا استقل العقل بالحکم علی الموضوع عند دراسته بما هو هو من غیر التفات إلی ماوراء الموضوع من المصالح و المفاسد، فهل یکون ذلک دلیلاً علی کون الحکم عند الشارع کذلک أیضاً أو لا؟ فذهب الأُصولیّون إلی وجود الملازمة بین الحکمین، و ما ذلک إلاّ لأنّ العقل یدرک حکماً عاماً غیر مقیّد بشیء.

جمله آخر حد وسط را بیان می کنند یعنی همان تمام الموضوع است. که این هم عام است یعنی چه حاکم من باشم و چه شارع باشد تمام الموضوع همین است، اما قبلا هم گفتیم که وقتی ما رفتیم سرغ اعتباریات، آیا بدون بازگشت به مصالح و مفاسد و نظری عقل حکم می کند یا نهٔ؟ که در جای خودش بحث شده است که تمام افعال اختیاری انسان بازگشت به مصاحل و مفاسد دارند یعنی ما وقتی تصور غایت یا مصلحتی نداشته باشیم حکم به مصلحت و مفدسه و انجام و عدم انجام هم نمی کنیم که این باید در مراحل افعال اختیاری انسان باید بحث شود در فضای اعتباریات. که در اینجا به کلام ایشان اشکال می وشد که چگونه به ذات موضوع بدون مصلحت و مفسده حکم می کنید؟ یعنی آیا ما عنوان عدل را بدون اینکه مصلحت عدل، داشته باشد را می پذیریم؟ نه نمی پذیریم بلکه ناظر به مصلحت هستیم و مصلحت نوعیه آنرا درک کردیم حال به صورت کلی حکم می کنیم.

در جایی که می فرمایند« ذهب الاصولیین ..» می خواهد کبری را تصویر کند. چون بحث در مستقلات عقلیه است که حسن و قبح عقل را می برد سر موضوعشان یعنی میخواهد «عقل صغری»را درست کند و بعد از اینکه عقل صغری را درست کرد می خواهد ملازمه را درست کند. یعنی هم صغری و هم کبرای قیاس مقدمی. و دلیلشان هم این است که « و ما ذلک إلاّ لأنّ العقل یدرک حکماً عاماً غیر مقیّد بشیء.».

که اولی عقل عملی است و کبری عقل نظری است اما حد وسط هر دو این است که «و ما ذلک إلاّ لأنّ العقل یدرک حکماً عاماً غیر مقیّد بشیء.» که این حد وسط برای هر دو است.

یعین هم ملازمه را عقل درک می کند و هم صغری را درک می کند که درک اولی عملی است و درک دوم نظری است و حد وسط هر دو هم این عبارت است که « و ما ذلک إلاّ لأنّ العقل یدرک حکماً عاماً غیر مقیّد بشیء» که این جا دقیق شده اند و از آن شلوغی کم شده است.

س) اگر بخواهیم این را درست کنیم چه فرقی با اطلاق امام و آقای سبحانی دراد که در آنجا گفتیم که اطلاق لفظی نیست بلکه عقلی است.

ایشان می گویند که چون مقید به چیزی نیست شارع هم حق تصرف ندارد لذا کبری هم از همین اطلاق در می آید و تمام الموضوع یعنی اطلاق.

مثلاً إذا أدرک العقل (حسن العدل) فقد أدرک انّه حسن مطلقاً، أی سواء کان الفاعل واجب الوجود أو ممکن الوجود، و سواء کان الفعل فی الدنیا أو فی الآخرة، و سواء کان مقروناً بالمصلحة أو لا،

س) اگر مقرون به مصلحت(نوعی) نباشد، آیا واقعاً درک می کنیم و تفاوتی ندارد؟ در مشهورات، مشهور این طور می گفتند که چون مشهورات، اعتبارات عقلائیه اند و ما به خاطر شهرت حکم می کنیم لذا اگر جمع نباشد حکم نمی کنیم در حالی که ما تصریح می کردیم که عقلا بما هم عقلا با همین سیستم تمام الموضوع حتی اگر یک نفر هم باشد یعنی عقلا بما هم عاقل باشد حکم می کند لذا دقیق این را ما در خلقیات مطرح کردیم.

که خلقیات یک تعریف مشهوری داشت که می گفتند« ملکه حاصلة...» و مظفر تغییر دادند به «صوت الله المدوی»و فطرت. که ما در آخر مشهورات هم بحث فطرت را ما در همه مطرح کردیم.

فمثل هذا الحکم العقلی المدرَک یلازم کون الحکم الشرعی أیضاً کذلک و إلاّ لما کان المدرَک عاماً شاملاً لجمیع تلک الخصوصیات.

جمله اخیری که بیان می کنند «و الا لما کان...»باعث شده است که عموم و اطلاق خلط شود. اما مرادشان این است که مطلق است و مقید نیست.

و بذلک تتضح الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع فی المستقلاّت العقلیة.

هذا کلّه فی المستقلات العقلیة و به یظهر حکم غیر المستقلاّت العقلیة، فمثلاً إذا أدرک العقل الملازمة بین وجوب الشیء ووجوب مقدّمته، أو وجوب الشیء و حرمة ضدّه، یکشف ذلک انّ الحکم عند الشرع کذلک، لأنّ الحکم المدرَک بالعقل حکم عام غیر مقیّد بشیء من القیود، فکما أنّ العقل یدرک الملازمة بین الأربعة و الزوجیة بلا قید فیکون حکماً صادقاً فی جمیع الأزمان والأحوال،

اینکه می گویند همان طور که ملازمه بین اربعه و زوجیت را درست می کنیم همان طور ملازمه بین عقل و شرع را هم درست می کنیم یعنی اینکه این ملازمه نظری است. و ادراک نظری است.

فکذلک یدرک الملازمة بین الوجوبین أو بین الوجوب و الحرمة، فالقول بعدم کشفه عن حکم الشارع کذلک، ینافی إطلاق حکم العقل و عدم تقیّده بشیء.

مثلا اگر ما گفتیم که مقدمه واجب، واجب نیست. عقل خوش حکم به لغویت می کند و عقل ملازمه را دیگر درست نمی کند نه اینکه عقل ملازمه را درست کند وشرع امضا نمی کند. این طور نیست که عقل درک کند و شرع عقل را امضا نکند، چون بحبث در مورد حجیت عقل است و کبرای قیاس اصولی است که میخواهد هم عقل صغری و هم عقل کبری و هم کبرای اصولی را درست می کند. و همه را هم با یک حد وسط است که همان عبارت بالا است که «و ما ذلک إلاّ لأنّ العقل یدرک حکماً عاماً غیر مقیّد بشیء» است.

یعنی اگر تمام الموضوع حکم مشخص شد دیگر تمام است.

یعنی میخواهد بگوید که همه بحث در تلازم به تمام الموضوع بودن بر می گردد.

و بذلک یتّضح أنّ ادّعاء الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع یرجع إلی أنّ الحکم المدرک بالعقل حکم مطلق غیر مقید بشیء، فیعمّ حکم الشارع أیضاً.

یعنی ملازمه هیچ حد وسط جدیدی نمیخواهد. کما اینکه حجیت عقل هم نمیخواهد. بلکه حد وسط همان اطلاق است که ما توانستیم تمام الموضوع را درک کنیم.

اگر ادراک ما «ما ینبغی ان یعلم»است به این عقل نظری می گوییم که ادعای اینها این است که ملازمه این طوری است یعنی ملازمه کشف می شود یعنی ما میخواهیم بین دو حکم آیا ملازمه وجود دارد یا وجود ندارد یعنی میخواهیم هست و نیست ملازمه را بفهمیم. نه اینکه عقل، خودش جعل ملازمه کند.

در ملازمه با عقل نظری کار می کنند اما در صغری، در عدل و ظلم،جعل است که عقل عملی می شود.

ملازمه اعتباری نیست، بلکه حقیقی است. یعنی بین دو اعتباری ما یک ملازمه را کشف می کنیم مانند قضیه شرطیه که می گفتیم مقدم اگر چه مجعول سات و تالی هم مجعول است اما میخواهیم بگوییم که ملازمه ای اینجا هست نه اینکه ملازمه ای اینجا جعل شده باشد.

جلسه ۱۲ / ۳ / ۹۰

جلسه دوم

بحثمان در حجیت عقل بود که گفتیم برخی از آقایان حجیت عقل را جدا کرده اند، و در کنار حجیت کتاب و سنت و اجماع ذکر کرده اند. و کاری هم به قطع هم ندارند و خود عقل مستقلا حجت شده است و حد وسط، استقلالی هم برای آن مطرح کرده اند.

اما گفتیم که شیخ در این فضا نیست، بلکه شیخ گفته اند که ما یک قطعی داریم که حجیت آن ذاتی است و یک سری از بحثها را هم از تنبیهات آن آورده اند. که تجری و علم اجمالی و ... از آن موارد است و یک مورد دیگر این است که«قطعی که حاصل ازمقدمات عقل است».

شیخ میفرمایند که «قطعی که حاصل از مقدمات عقل است» حجت است و حجیت آن هم به خاطر حجیت ذاتی بودن قطع است که قبلا مطرح کردیم.

اما مشکلی که هست این است که قطع از پریدن کلاغ هم حجت است یعنی اگر بحث را بردیم روی قطع چه از مقدمات عقلی باشد و چه از مقدمات عرفی و شرعی و غیر عرفی و ... هم باشد می شود حجت و در این که بحثی نیست بلکه بحث ما در نزاع با اخباریون و اشاعره است.

نزاع اشاعره در حسن و قبح عقلی و نزاع در اخباریون که عقل را حجت نمی دانند چه می شود؟

شیخ به اینجا که رسیده است برخی از عبارات محقق بحرانی که پیش پا افتاده تر بوده است را آورده است و آنها را نقد کرده است اما عبارات استر آبادی که دقیق تر بوده، نقل شده است اما نقد نشده. و علت اینکه نقد نکرده است این است که با قطع کار کرده است و درست هم هست یعنی سازماناً درست کار کرده است یعنی کسانی که عباراتشان ناظر به قطع بود مانند محدث جزائری و ... را نقد هم کرده است اما عبارات آقای استر آبادی را جواب نمی دهد م یگوید چون اصولی نیست و می گوید بحث اصولی من دائر مدار قطع است و حجت هم هست و حجیت ذاتی هم دارد. حال اینکه آیا مطابق با واقع هست یا نه؟ یک بحث معرفت شناسانه است که فلاسفه ما جواب داده اند ولی به هر حال اصولی نیست. با توجه به اینکه شیخ حجیت کتاب و سنت و عقل و اجماع را از اصول بیرون برده است و گفتیم که اینها را کلامی گرفته است. و آخوند هم به تبع برخی جاها این کار را کرده است.

شیخ با موضوع حجت کار کرده است و موضوع حجت هم مرادش ادله اربعه نیست بلکه تعیّنات رسیدن به آن ادله اربعه است. که این را اصولی کرده است.

لذا می گوید سنت حجت هست یا نه بحث اصولی نیست بلکه بحث در این است که آیا ما با خبر واحد می توانیم به سنت برسیم یا نه؟

پس یکی با این محور صحبت می کند که می گوید «قطع» محور بحثهای اصولی ماست که حال اگر عقل، به ما قطع دهد حجت است و پریدن کلاغ هم اگر به ما قطع دهد حجت است. لذا شیخ می گوید که نزاع اخباریین هم در این مرحله درست نیست. هر چند عبارات برخی از اخباریین هم در این مرحله است. اما شیخ میگوید که اخباری اصیل کسی نیست که این طور اشکال کرده باشد بلکه اشکال او معرفت شناسانه است لذا باید در کلام و معرفت شناسی آن را حل کرد.

این یک سازمان است.

سازمان دیگر مانند سازمان آقای سبحانی است. که عقل را در کنار کتاب و سنت و اجماع می داند و کاری هم با قطع نـدارد و خـود ایـن را مستقلا در مباحث حجت مطرح می کند. که مشهور در این سازمان هستند.

حال یا للعجب از مظفر:

مظفر مانند آقای سبحانی و مشهور ورود کرده است و گتفه است که یک بحث مستقل از بحث قطع است. اما وقتـی رفتـه اسـت در معنـای حجیت عقل گفته است که این حجیت یعنی «قطع». و هیچ حد وسط دیگری نتوانسته پیدا کند لـذا بـین دو سـازمان خلـط کـرده اسـت. چیدمان بحثش مانند مشهور است که در قبال کتاب و سنت و اجماع گرتفه است اما حد وسط حجیت عقل را گفتـه اسـت عقـل. و معنـای حجیت را همان قطع گرفته است.

اینها را توضیح دادیم و به اینجا رسیدیم که آقای سبحانی فرمودند که این عقلی که بحث می کنیم در بحث حکم بـه حسـن و قـبح بـه دو شکل است یک باز جزء مستقلات عقلیه است که فرمودند عقل بدون در نظر گرفتن هیچ چیزی، فقط اصل عنوان را در نظر می گیـرد و بـه آن حکم می کند حتی مصالح و مفاسد را هم لحاظ نمی کند. و صرف عنوان عدل و ظلم برای حسن و قبح کافی است.

مقام دوم: در فضای مستقلات عقلیه است اما دراینجا ما با توجه به مصالح و مفاسد نگاه می کنیم. یعنی در اینجا هم مانند بالاست که عقـل مستقلا حکم می کند اما صرف عنوان کافی نیست برای حکم به حسن و قبح بلکه این عنوان را ضمیمه می کنیم به مصاحل و مفاسد.

المقام الثانی:

حکم الشرع عند استقلال العقل بالحکم بالنظر إلی المصالح و المفاسد فی الموضوع لا بالنظر إلی ذات الموضوع.

فنقول: إذا أدرک العقل المصلحة أو المفسدة فی شیء

این درک نظری است.

و کان إدراکه مستنداً إلی المصلحة أو المفسدة العامتین اللّتین یستوی فی إدراکهما جمیع العقلاء،

عقلا بما هم عقلا درک می کنند نه عقلا بما هم عاطفیون و ...

ففی مثله یصحّ استنباط الحکم الشرعی من الحکم العقلی کلزوم الاجتناب عن السمّ المهلک، و ضرورة إقامة الحکومة، و غیرهما.

نعم لو أدرک المصلحة أو المفسدة و لم یکن إدراکه إدراکاً نوعیاً یستوی فیه جمیع العقلاء، بل إدراکاً شخصیاً حصل له بالسبر و التقسیم، فـلا سبیل للعقل بأن یحکم بالملازمة فیه،

عقل حکم نمی کند به ملازمه(بین حکم عقل یعنی مصلحت و مفسده شرعی با حکم شرع) نه اینکه عقل حکم کند اما شـرع امضـا نکنـد. و خود عقل در اینجا ملازمه را نفی می کند.

لذا می گوییم که کلما حکم به العقل، حکم به الشرع. و این درست نیست که بگوییم کلما حکم به الشرع، حکم به العقل. بلکه طبـق عکـس مستوی باید بگوییم بعض ما حکم به الشرع، حکم به العقل. که این جمله درست است.

و ذلک لأنّ الأحکام الشرعیة المولویة و إن کانت لا تنفک عن المصالح أو المفاسد، و لکن أنّی للعقل أن یدرکها کما هی علیها.

و این یعنی«إنّ دین الله لا یصاب بالعقل»یا «یعلمکم ما لم تکونوا تعلمون».

و بذلک یعلم أنّه لا یمکن للفقیه أن یجعل ما أدرکه شخصیّاً من المصالح و المفاسد ذریعة لاستکشاف الحکم الشرعی، بل یجب علیه الرجـوع إلی سائر الأدلّة.

تطبیقات

یترتب ثمرات کثیرة علی حجّیة العقل نستعرض قسماً منها:

۱. وجوب المقدّمة علی القول بالملازمة بین وجوب الشیء و وجوب مقدّمته.

۲. حرمة ضدّ الواجب علی القول بالملازمة بین الأمر بالشیء و النهی عن ضدّه.

۳. بطلان العبادة علی القول بامتناع اجتماع الأمر و النهی و تقدیم النهی علی الأمر و صحّتها فی هذه الصورة علی القول بتقدیم الأمر و صحّتها مطلقاً علی القول بجواز الاجتماع.

۴. فساد العبادة إذا تعلّق النهی بها أو أجزاءها أو شرائطها أو أوصافها.

۵. الإتیان بالمأمور به مجز عن الإعادة و القضاء لقبح بقاء الأمر بعد الامتثال علی تفصیل مرّ فی محلّه.

اتیان به مأمور به یک مقدمه عرفی- وجدانی است و بعد اعاده و قضا یعنی اجزاء یک بحث شرعی است که ما میخواهیم بین یک حکم یک امر عرفی با یک حکم شرعی ملازمه درست کنیم. یا اگر گفتیم که عقل حکم به وجوب مقدمه می کند اینجا بین یک حکم عقل و یک حکم شرع ملازمه بر قرار می کنیم.

۶. وجوب تقدیم الأهم علی المهم إذا دار الأمر بینهما لقبح العکس.

اینکه در تزاحم بین احکام می فرمایند که اهم باید بر مهم مقدم شود. حال خود اهم را از کجا درک می کنیم؟با توجه به مصالح و مفاسد شرعی. یعنی عقل درک می کند که هر چیزی که مصلحت بیشتری دارد یا مفسده کمتری دارد باید مقدم شود. حال از کجا باید مصالح و مفاسد را تشخیص داد که کدام کمتر است و کدام بیشتر؟ از لسان دلیل. و بعضی جاها به مستقلات عقلیه بر می گردد.

نکته: این مورد از همه موارد مهمتر است، چون؛ در فقه اجتماعی، چیزی که خیلی به آن نیاز داریم همین است. لذا اگر اصول فقه اجتماعی اگر بخواهیم بنویسیم بحث تزاحم خیلی مهم است.

نتیجه:

پس ما یک بحث عقل عملی داریم و یک بحث عقل نظری و مشهور در این فضا هستند که در مستقلات عقلیه صغریات ما عقل عملی و کبری عقل نظری است و غیر مستقلات هم که سر کبری بحث می کردیم عقل نظری است. لذا آن حجیت عقلی هم که ما در کبرای قیاس اصولی میخواهیم درست کنیم عقل نظری می شود که ملازمه را میخواهد درست کند. که گفتیم این ملازمه هم واقعاً یک حکم است یعنی کبرای ما یکی است هر چند که ظاهر آن چند تاست. اما اصل قضیه شرطیه سر همان «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» است، که گفتیم حکم اصل ملازمه را می گوییم حکم عقلی حال فرقی ندارد که بین عرف و شرع باشد یا بین عقل و شرع باشد یا ... اصل این ملازمه را ما می گوییم ملازمه عقلی و باب ملازمات عقلی را هم به خاطر همین می گویند ملازمات عقلی. و کاری به صغری و مقدم کبری و تالی و کبری هم ندارند هر چند که در آنها هم عقل را داشته باشیم و بحث سر عقلی است که اصل ملازمه کبری را درست می کند. لذا روح کبرای تطبیقاتی که آقای سبحانی گفته اند همه اش بر می گردد به همان ملازمه که عقل ملازمه بین دو چیز را بتواند کشف کند. و حجیت عقلی هم که سازمان مشهور درست می کند باید همین عقلی باشد که ملازمه را درست می کند که عقل نظری است.

اما نکته ای که حاکم به همه این بحثهاست همان رابطه تولیدی بین حقائق و اعتباریات است. یعنی وقتی ملازمه را نظری می دانید بین دو چیز، این ملازمه کشف دارد می وشد آیا ما بین اعتباریات ملازمه داریم در حالی که مقاله ششم می گوید نداریم. در حقائق به خاطر مدار علیت و واقعی که هست عقل در آن مدار واقع و علیت حرکت می کند از مقدم به تالی یا از تالی به مقدم حرکت می کند اما وقتی

رفتیم در فضای اعتباریات بین یک معتبَر و یک معتبَر دیگر رابطه تولیدی نیست. و اگر این ملازمه و رابطه اعتبار شده باشد دیگر مـی شـود عملی نه نظری.

پس بین یک حکم و حکم دیگر ملازمه را ملازمه واقعی گرفتید می شود عقل نظری و اگر این ملازمه جعلی شد مـی شـود عقـل عملـی. و واقعاً در این جا باید اثبات کنیم که عقل، ملازمه را اعتبار می کند؟ جعل نمی کند. و بر فرض اینکه جعل هم کرد باز رابطه تولیدی درسـت می کنید اما رابطه تولیدی بین اعتباریات. و گفتیم که بین اعتباریات هم رابطه تولیدی نیست.

پس بین حقائق و بین اعتباری و حقیقی و بین اعتباریات متعدد ما رابطه و ملازمه نداریم.

تمام عبارات آقای سبحانی را هم می توان با فضای ادق معنا کرد.

ایشان در «رساله فی التحسین و التقبیح العقلیین» خیلی قشنگ تفکیک کرده است.

کدهای این بحث در بیان آقای سبحانی:

۱- فقط یک ملازمه داریم فرقی بین طرفین نیست که چه چیزی باشد.
۲- غیر مقیّد بشیء
۳- تمام الموضوع

حال اگر عقل شد درک ما ینبغی أن یعمل، با عرف و سیره چه تفاوتی دارد؟

جلسه ۱۲ / ۳ / ۹۰

جلسه سوم

بحثمان در حجیت عقل این طور شد که یک کبری را میخواهیم درست کنیم ودر آن کبری یک ملازمه است لـذا عقلـی را هـم کـه آقایـان میخواهند حجیت آن را درست کنند همان عقلی است که میخواهد ملازمه را درست کند. یعنی کبرای قیاس مقدمی ما نقش محـوری دارد در قیاس اصولی ما که هم صغری را تأمین می کند و هم باید آن کبری و آن حد وسطی که شما میخواهید آنـرا حجـت کنیـد همـان بایـد باشد که در صغری است و نقش محوری صغری را آن عقلی بازی می کند که در کبرای قیاس مقدمی ما است لذا همـان عقلـی کـه مـدرک ملازمه است آن عقل است که باید حجیت آنرا اثبات کنیم.

منتهی بحث سر این است که این عقلی که در کبری بحث می شود با آن عقلی که اگر در مستقلات باشد در صغری و اگر در غیر مسـتقلات باشد در مقدم یا تالی آن کبری (یا در برخی از قیاسها فقط مدرک ملازمه است و در برخی جاها هم مدرک ملازمه است و هم مدرک مقـدم یا تالی است) و در مستقلات هم که هم در صغری می آید و هم در کبری.

بحث ما سر اصل ملازمه است و تفاوتی ندارد که بین چه چیزی باشد که با این توضیح خیلی سعه به بحث می دهیم. در حالی کـه آقایـان این قدر وسیع نگاه نکرده اند.و اگر این طور نگاه کنیم شاید خیلی حیطه عقل وسیع شود. که در بحثهای فقه اجتمـاعی مـا خیلـی بـه ایـن بحث نیاز داریم به خصوص در ملاک سازی خیلی به این بحث نیاز داریم هم در بحث تشخیص صغری ها و هم در بحث تزاحمات.

یعنی اگر واقعاً عقل ملازمه را درک کند حال بین هر چیزی (بین حکم قانونی با حکم شرعی، با حکم شرعی با شرعی دیگر، با حکـم عرفـی و وجدانی و شخصی) در همه این فضاها قابل طرح است (البته نمیخواهیم بگوییم که در همه اینها حجت است بلکه میخواهیم بگـوییم کـه در همه اینها قابل طرح است.

اما بحث سر این است که عقلی که در کبری هست با عقلی که در صغری یا در مقدم و تالی اخذ می شود یکی است یا نـه؟ یـا اگـر هـم دو اصطلاح هستند آیا ما با درست کردن حجیت یکی، دیگری هم حل می شود یا اینکه نیاز است که دیگری را هم درست کنیم.

آقای سبحانی ظهور ادقی که تصویر می کنند می گویند با همان عقلی که صغرای مستقلات عقلیه میخواهند درست کنند با همان عقل میخواهند کبری را هم درست کنند با همان قید اطلاقی که اخذ شده است. که اگر بحث را بردیم سر اطلاق این دیگر فقط در مستقلات عقلیه نیست، یعنی اگر بحث برود در اطلاق و اینکه تمام الموضوع را عقل درک می کند تفاوتی ندارد که عقل کجا ملازمه را درک می کند تفاوتی ندارد. یعنی اگر ما با بیان شارع هم، تمام الموضوع حکم شرعی را فهمیدیم می توانیم تعمیم دهیم، جان بحث ملاک سازی ما هم همین است. یعنی برخی جاها خود عقل تمام الموضوع را دارد، که به نحو موجبه جزئیه هم عقل حسن و قبح برخی از افعال را عقل درک می کند اما در جایی که تمام الموضوع را هم نداریم باید برویم سراغ شرع، ما در لسان شرع می توانیم برخی از تمام الموضوع ها را درک کنیم لذا گفتیم که ما با اشاعره که جدا شدیم باید کاملا جدا شویم، که آقایان یک قسمت را جدا می کنند و بقیه را می رویم سر سفره اشاعره.

که خیلی هم این بحثها را شلوغ بحث کرده اند.

وقتی ما می گوییم که عقل به نحو موجبه جزئیه در ک می کند نه اینکه به نحو موجبه جزئیه ذاتی است. و فارق ما با معتزله هم همین جاست. آنها هم می گفتند که ما عدلیه هستیم. یعنی می گویند که ملاک رفته است سر حسن و قبح های ذاتی اما کل مجتهد مصیب آیا این کل مجتهد مصیب با اینکه ملاک رفت هاست روی مصالح و مفاسد واقعیه جور در نمی آید.

ما می گوییم که حسن و قبح ذاتی است یا عقلی است اما ما با عقل جند استدلال را درست کردیم؟ ما اصلا با عقل کار نمی کنیم. می گویند عقل یکی از ادله اربعه است در حالی که اصلا با آن کار نمی کنند و علت اینکه مصداقی هم ندارد این است که فقط برای عقل همین دو مصداق عدل و ظلم را قائل هستند. که درست هم هست تمام الموضوع هم همین دو تاست اما آنجایی که خود عقل حکم می کند که من باید بروم سراغ شارع. در شرع هم یک بار این طور است که قضیه فی واقعهٔاست در این جاها ما نمیتوانم ملاک را در آورم اما در جایی که ما یقین داریم که این حکم قضایای حقیقیه است یا خطابات قانونیه است در اینجا ها اگر استظهار ملاک می شود یعنی اینکه ما تمام الموضوع را درک می کنیم. اما تمام الموضوع حکم شارع را که اگر این تمام الموضوع حکم شارع درک شود دوباره همان ملازمه درست می شود و آنجا می توان تعمیم داد.

این بحث(ملاکات) همراه متد و مبادی و غایات می وشد نظام سازی که ما تعریف می کنیم. که در فلسفه های مضاف که آقایان بحث می کنند می گویند ما باید فلسفه علوم را در علوم انسانی درست کنیم.

کسانی که میخواهند فلسفه مضاف را درست کنند مبادی و متد و غایات را درست می کنند که خوب هم هست. اما اصل کار که ملاک باشد باقی مانده است که ما به همه اینها می گوییم نظام و آن هم به معنای لغوی یعنی «ما ینظم به».

«ما ینظم به» علوم اجتماعی در اسلام، «ما ینظم به» فقه عبادی و اجتماعی، «ما ینظم به» اخلاق، «ما ینظم به» تعلیم و تربیت.

و ملاکات هم این طور درست می وشد که باید «تمام الموضوعات» شرع را کشف کنیم. از الفاظی که در آیات و روایات و عقل داریم.

در عقل هم برخی جاها مصادیق عدالت را داده اند یعنی «وضع کل شیء فی موضوعه» این طور است که «فی موضوعه» و حقوق را باید شرع مشخص کند که رساله حقوق امام سجاد علیه السلام همین است. اما کار نشده است.

یعنی اگر تمام الموضوع حکم شرعی یا حکم عرف یا حکم عادت یا شخص را کشف کردیم بر اساس تمام الموضوع می توانیم ملاکات آن حاکم را تعمیم دهیم و اینکه ملاکات آن را شارع هم امضاء کرده است یا نه؟ عقل باید وارد شود و اثبات کند. مثلا بگوید حکم عرفی که حجت است اگر تمام الموضوع آنرا کشف کردم شارع هم بر اساس همین حکم می کند. عادت اگر حجت باشد قطع هم اگر حجت باشد یا ... البته در اینجا هم ما مخطئه هستیم یعنی ممکن است که ما ملاکات را اشتباه کشف کنیم.

عرف و سیره:

بحث بعدی که مطرح می شود عرف و سیره است و ظاهر این تعبیر این است که اینها را یکی گرفته اند که خیلی ها این دو را هم جدا کردند یعنی بین عرف و سیره و عقل و عقلا و بناء عقلا و عادت و ... تفکیک کرده اند.

حداقل باید ببینیم عرف با عقل چه تفاوتی دارد.

در عرف و سیره هم عبارات شلوغ است اما نه به شلوغی عقل.

برخی ها به گونه ای عباراتشان را بیان کرده اند که گویی عرف و سیره جزء منابع است یعنی ادله اربعه گویا شده است ادله خمسه.

و شاید ظهور همین تعبیرها بوده است که برخی ها فکر کرده اند عرف و سیره همان عقل است. که این تحقیق میدانی میخواهد.

آنچیزی که مسلم است این است که ما عرف و سیره را منبع نمی دانیم. که ظهور عبارات آقای سبحانی هم همین است.

حال اگر عرف و سیره را جدای از آن چهار منبع دیدیم باید ببینیم که بین عرف و عقل چه فرقی می توان درست کرد؟ هم مفهوماً و هم مصداقاً. (با توجه به نکاتی که در ابتدای جلسه در مورد عقل مطرح کردیم)

برخی ها گفته اند که عرف همان عقل عملی است که عقل عملی را مظفر این طور معنا می کرد که: لا واقع لها وراءتطابق آراءالعقلا که همان مشهورات بالمعنی الأخص بود.

این مشهوراتی که تصدیق پذیر هم نبودند و صدق و کذب در آنها قابل طرح نبود، اینها می شود همان رویکرد عقلا به فعل که همان می شود عرف و سیره.

تعریف عرف: رفتاری که برای عموم مردم عادت شده باشد. به نحوی که بر اساس همین عادت سیر می کنند به نحوی که سیر رفتاری عموم مردم این گونه چیده شده است. که با این دید بین عادت و عرف و سیره مصداقاً مساوی می شوند.

مراد عادت شخصی نیست بلکه عادت نوعی است.

عده ای هم این طور تعریف کرده اند و عرف را خود مردم گفته اند لذا می گویند عرف خاص یا عرف عام. و عرف به معنای عموم مردم است که در اینجا مراد ما این نیست.

لذا مراد همان تعریف وسطی است که عرض کردیم که رفتاری است که عادت شده باشد یا سیره عمومی مردم شده باشد که برخی ها هم قیودی را مطرح کرده اند که «عرف و سیره باید به گونه ای باشد که قانون تلقی نشده باشد».

پس حال که تصور اجمالی که مطرح شد بحث سر این است که عرف با همین تعریف می تواند جزء منابع و ادله باشد یانه؟

عرض شد که جزء منابع اربعه که نیست قطعاً اما جزء دلیل به معنای حجتی که از آن در مقصد ثالث بحث می شود به این معنا حجت هست یا نهٔ؟

تا اینجا بحث ما رویکرد استقلالی به عرف بود یعنی ما میخواستیم خود عرف را منبع کنیم یا حد اقل کاشف و دلیل بر آن منبع باشد. که به این اصطلاحاً عرف استقلالی می گوییم.

یک رویکرد دیگری هم عرف آلی دارد که برای ما ابزار است و استقلال ندارد.

در جایی که میخواهیم با دید استقلالی نگاه کنیم، گفتیم منبع را از بزرگان شیعه کسی قائل نیست. هر چند برخی از عبارات به این نظر می خورد. اما ظاهراً کسی قائل نیست. لذا فرض اول را کنار می گذاریم.

اما فرض دوم که بحث سر حجیت اینها است، گفته اند که عرف و سیره به خودی خود حجت محسوب نمی شود. که بحثشان سر این است که عرف چون فقط عادت مطرح شد عادت منشأ های مختلف دارد یک بار عقل عملی است یک بار حسن و قبح به معنای ملائمت و

منافرت است و گاهی منشأ، منشأ اجتماعی است که یک نحوه مدّ یا جبر اجتماعی است. که اگر منشأعادت جزءاینها شد (ملائمت و منمافرت نفسانی، یا نوعی بدون مصلحت ومفسده نوعیه، یا مد و پسند اجتماعی یا حاکم و جبر قانونی و امثال اینها که همه منشأعادت هستند)اگر منشأعادت اینها باشد عرف حجت نیست و از اینها ما نمی توانیم حکم کشف کنیم.

اما اگر آقایان گفتند که ما عرفهایی را بحث می کنیم که آن عرف ها یقین داریم که این طوری نیست. و به هر حال یک مصلحت و مفسده نوعیه در آن دیده شده است و ما برای ردّ آن از طرف شارع چیزی نداریم. و ثانیاً هم بتوانیم این را کشف کنیم، چون برخی ها به همین جا که رسیده اند یعنی گفته اند همین که بر اساس مصلحت و مفسده نوعیه داشته باشد و ردّی هم از طرف شارع نداشته باشیم این می شود حجت. اما برخی مانند آقای سبحانی یک شرط دیگری هم اضافه کرده اند که به صرف عدم ردّ کافی نیست چون خیلی چیزها را شارع ردّ نکرد هاست بلکه باید یک وجه تأییدی داشته باشد و آنوقت در بحث تأیید شارع، گفته اند که این وجه تأیید یک بار به قول است که شارع می گوید مثلا«احل الله البیع». یعنی مستقیماً یک عرفی را قبول کند. یک بار این طور است که قول مستقیم در مورد آن نداریم، ما میخواهیم از فعل معصول این را برداشت کنیم مثلا نقل شده است که امام معصول این کار را کرد. و یک بار میخواهیم از تقریر معصوم این را نتیجه بگیریم. تقریر یک بار تأیید قولی است و یک بار این طور است که زمان امام معصوم هم این عادت بود با این حال امام معصوم این را ردّ نکرده است. یعنی علاوه بر اینکه ما اثبات می کنیم که شارع ردی نکرد هاست باید اثبات کنیم که این عرف آن موقع هم بوده است یعنی موضوع داشته است که حال شارع ردّ کند یا نکند یعنی سالبه به انتفاء موضوع نبود ه است.

یعنی علاوه بر اینکه ملاک مصلحت ومفسده دار بودنش را درست کرده اند گفته اند که ردّی از طرف شارع هم نباید آمده باشد و برخی هم گفته اند که تأییدی باید از طرف معصوم داشته باشیم که این تأیید یا تأیید مستقیم است یا تأیید فعل است یا تقریری میخواهد اما تقریر موضوع میخواهد.

که با این حساب کار سخت می شود که اگر توانستیم اینها را درست کنیم عرف می تواند دلیل بر رضایت شارع باشد (نه منبع).

این می شود نظر استقلالی به عرف. مانند بیع و اجاره و عقود عقلائی است که در صحیح و اعم در جایی که بین عبادات و معاملات فرق می گذاشتیم هم این را مطرح کردیم که در معاملات شارع امضاء کرده است و در عبادات خود شارع جعل کرده است.

مورد دوم:رویکرد ابزاری و آلی به عرف است.

در این رویکرد میخواهیم بگوییم که سعه آن خیلی بیشتر است که فقها اینجا کار کرده اند و نمی توان هم کار نکرد اما در سعه وضیق آن هم، بحث هست. این هم در دو مقام است:

مقام اول:مقام تبیین مفهومی ادله است یعنی وقتی ادله را مراجعه کردیم می بینیم که الفاظی به کار رفته است و میخواهیم ببینیم که مفهوم این الفاظ چیست که باید به عرف مراجعه کنیم یعنی برای تبیین اصل مفاهیم اینها باید به عرف مراجعه کنیم که خیلی جاها، عرف تبیین مفهومی می کند اما خیلی جاها هم عرف تبیین مفهومی نمی کند و بر اثر کثرت وضع های تعیّنی و مجازات، نمی توانیم مفهوم را تبیین کنیم مانند «غنا».

اما یک بار مفهوم روشن است یعنی توانستیم تبیین مفهومی آنرا درست کنیم اما در ناحیه مصادیق هم باید عرف تعیین کند. که قبلاً گفته ایم که اینها مفاهیم اعتبارات عقلائیه اند و در مفاهیم اعتبارات عقلائیه هم تعاریف ما همه پسینی است یعنی باید مصادیق آن را در عرف نگاه کنیم و یعنی هم تبیین مفهومی اینها با عرف است و هم تبیین مصداقی اینها که باید مشخص شود که عرف به چه چیزی می گوید بیع و به چه چیزی میگوید ربا. که بعد بتوانیم «احل الله البیع»را تبیین کنیم. یعنی هم در تبیین مفهومی و هم در تبیین مصداقی ما احتیاج به عرف داریم. و در جایی که تبیین مفهومی داریم. گاهی تبیین مصداقی روشن است و گاهی هم روشن نیست.

که بعضی از جاها ما با تبیین مصداقی می توانیم تبیین مفهومی پیدا کنیم یعنی با بررسی خصوصیات مصایدق متعدد بتوانیم مفهوم درستی را پیدا کنیم یعنی در عرف این مفهوم نیست اما ما با بررسی مصادیق می توانیم تبیین مفهومی دقیق تر را هم ارائه دهیم.

یک بحث دیگر هم اینجا داریم که ما در تشخیص مصادیق یا در تبیین مفاهیم ما باید به کدام عرف مراجعه کنیم؟ به چه عرفی؟ آیا با همان تعریف عمومی ای که از عرف گفتیم یعنی عادت همه مردم یا وقتی می گوییم عرف به خصوص در تشخیص مصادیق عرفهای خاص مرادمان هست؟

در فضای عرفهای خاص هم مراد آقایان به عرف خاص کارشناسی است نه عرف خاص دینی؟ عرف خواصِ کارشناس. لذا وقتی می گوییم عرف، برخی جاها بحث، بحث عمومی است مثل همین ظهورات الفاظ و .... اما وقتی می رویم مثلا در تشخیص مصداق عیب در خیار عیب، وقتی میخواهیم تشخیص دهیم که این عیب چقدر است؟ از کجا باید بدانیم که این عیب چقدر است؟ مثلا فقیه از کجا می خواهد بفهمد که عیب این گوسفند چقدر است؟ خودش نمی تواند تشخیص دهد. یا عیب تجهیزات الکترونیک. که در اینجا باید به عرف خاص مثلا تعمیرات موبایل مراجعه کنیم.

یعنی باید توجه کنیم که عرف قابل تقسیم است. حال اینکه چند تقسیم داریم جای بحث است.

مثلا ما در عرف یک عرف بین الملل داریم، که ممکن است خیلی از اینها را هم ردّ نداشته باشیم آیا می توانیم اثبات کنیم که آن زمان هم بوده است آیا لازم است اثبات کنیم؟ یعنی آیا ما با ملاکات می توانیم جلو برویم؟

لذا باید بحثهای عرف و سیره را دقیق تر بررسی کنیم که آیا عرف تقریری که آقای سبحانی مطرح کرد را نیاز دارد یا نه؟ خودتان می گویید که در معاملات، عقلا، معتبِر هستند و قبل از شارع که یک اعتبار عقلائی صورت گرفته بود شارع آنرا امضاء کرد، باید ببینیم که چرا شارع این را امضاءکرد؟ ملاک آنرا باید کشف کنیم. و بعد بتوانیم اینجا بگوییم که اینجا هست یا نه؟ آیا تعارض جایی از دین دارد یا نه؟ و بر فرض اینکه تعارض هم داشته باشد اهم و مهم باید کرد. که اینها در اصول کار نشده است.

اینها و خطابات قانونیه و خطابات عرفیه و ... در اصول فقه اجتماعی به آن نیاز داریم.

سیره عقلا در عرصه سیاست و تعلیم تربیت و اقتصاد را چه باید کرد؟

فصل السابع فی حجیۀ العرف والسیرۀ

إنّ العرف له دور فی مجال الاستنباط أوّلاً، وفصل الخصومات ثانیاً، حتی قیل فی حقّه «العادۀ شریعۀ محکمۀ» أو «الثابت بالعرف کالثابت بالنص» ولا بدّ للفقیه من تحدید دوره و تبیین مکانته حتی یتبین مدی صدق القولین.

اینکه آقای سبحانی در عبارت بعدی می فرمایند:«أقول»، به این معناست که کسی این چنین تعریف نکرده است. البته بعد از آقای سبحانی خیلی از شاگردانش این را پذیرفته اند.

فرق بناء عقلا و عقل را اگر درست کنیم تعاریف اینها هم روشن می شود.

أقول: العرف عبارۀ عن کلّ ما اعتاده الناس وساروا علیه، من فعل شاع بینهم، أو قول تعارفوا علیه، ولا شکّ انّ العرف هو المرجع إذا لم یکن هناک نص من الشارع (علی تفصیل سیوافیک) و إلاّ فهو ساقط عن الاعتبار. و تتلخص مرجعیۀ العرف فی الأُمور الأربعۀ التالیۀ:

۱. استکشاف الجواز تکلیفاً أو وضعاً

یستکشف الحکم الشرعیّ من السیرۀ بشرطین:

أ.أن لا تصادم النص الشرعی.

ب.أن تکون متصلۀ بعصر المعصوم.

توضیحه:

إنّ السيرة، على قسمين:

تارة تصادم الكتاب والسنّة و تعارضهما، كاختلاط النساء بالرجال فی الأفراح والأعراس وشرب المسكرات فيها و المعاملات الربوية، فلا شكّ انّ هذه السيرة باطلة لا يرتضيها الإسلام ولا يحتج بها إلاّ الجاهل.

و أُخرى لا تصادم الدليل الشرعی و فی الوقت نفسه لا يدعمها الدليل، فهذا النوع من السير إن اتصلت بزمان المعصوم و كانت بمرأى و مسمع منه و مع ذلک سكت عنها تكون حجّة على الأجيال الآتية، كالعقود المعاطاتية من البيع و الإجارة و كوقف الأشجار والأبنية من دون وقف العقار.

ما این کلیت را قبول نداریم یعنی این طور نیست که هرجا دلیل تعارضی داشته باشیم دیگر عرف حجت نباشد چون شاید آن تعارض یک خصوصیت در موردی خاص داشته باشد. یعنی آقایان به اینجا ها که می رسند همه را خطابات قانونیه فرض می کنند و در جاهای دیگر، خیلی جاها خطاب شخصی می دانند.

اگر ما بتوانیم ملاکات مصلحت و مفسده نوعیه را کشف کنیم و ملاکات احکام و ردع های شارع را هم کشف کنیم، چه اشکال دارد که با آنها کار کنیم؟مثلا اینکه ما سه قوه داریم آیا دلیل داریم که معصوم گفته است که باید سه قوه داشته باشیم؟! یعنی خودشان در مقام عمل هم این طور کار می کنند.

و بذلک يعلم أنّ السير الحادثة بين المسلمين بعد رحيل المعصوم لا يصح الاحتجاج بها و إن راجت بينهم كالأمثلة التالية:

۱.عقد التأمين:

مراد همان بیمه تأمین اجتماعی است.

و هو عقد رائج بين العقلاء، عليه يدور رحى الحياة العصرية، فموافقة العرف لها ليست دليلاً على مشروعيتها، بل يجب التماس دليل آخر عليها.

اگر ملاک امضاهای شارع را کشف کنیم درست می شود یعنی اگرشارع فرمود «لا بیع الا فی ملک» این «ملک» ملاک است.

خیلی از این موارد، مثالهایی هم در زمان معصوم داشته است. مثلا در آن زمان هم «ایسم» داشته ایم.

۲.عقد حقّ الامتياز

ما در زمان معصوم امتیاز زمین در مسجد داشته ایم که اگر کسی مهرش را گذاشت دیگری حق ندارد که جای او را بگیرد. که این یک امتیاز است.

قد شاع بين الناس شراء الامتيازات كامتياز الكهرباء والهاتف و الماء وغير ذلک التی تعدّ من متطلّبات الحياة العصرية، فيدفع حصة من المال بغية شرائها وراء ما يدفع فی كلّ حين عند الاستفادة والانتفاع بها، و حيث إنّ هذه السيرة استحدثت ولم تكن من قبل، فلا تكون دليلاً على جوازها، فلابدّ من طلب دليل آخر.

۳.بيع السرقفلية

قد شاع بين الناس انّ المستأجر إذا استأجر مكاناً و مكث فيه مدّة يُثبت له حق الأولوية و ربما يأخذ فی مقابله شيئاً باسم «السرقفلية» حين التخلية، و ترک المكان للغير.

این در نگاه استقلالی بود که ما میخواستیم حکم را کشف کنیم.

۲. تبيين المفاهی

أ.إذا وقع البيع والإجارة و ما شابههما موضوعاً للحكم الشرعی ثمّ شکّ فی مدخلیة شیء أو مانعیته فی صدق الموضوع شرعاً، فالصدق العرفی دلیل علی أنّه هو الموضوع عند الشرع. إذ لو کان المعتبر غیر البیع بمعناه العرفی لما صحّ من الشارع إهماله مع تبادر غیره و کمال اهتمامه ببیان الجزئیات من المندوبات و المکروهات إذ یکون ترکه إغراءً بالجهل و هو لا یجوز.

ب.لو افترضنا الإجمال فی مفهوم الغبن أو العیب فی المبیع فیحال فی صدقهما إلی العرف.

قال المحقّق الأردبیلی: قد تقرّر فی الشرع انّ ما لم یثبت له الوضع الشرعی یحال إلی العرف جریاً علی العادة المعهودة من رد الناس إلی عرفهم.

ج.لو افترضنا الإجمال فی حدّ الغناء فالمرجع هو العرف، فکلّ ما یسمّی بالغناء عرفاً فهو حرام و إن لم یشتمل علی الترجیع ولا علی الطرب.

یقول صاحب مفتاح الکرامة: المستفاد من قواعدهم حمل الألفاظ الواردة فی الأخبار علی عرفهم، فما علم حاله فی عرفهم جری الحکم بذلک علیه، و ما لم یعلم یرجع فیه إلی العرف العام کما بیّن فی الأُصول.

اما در همین که بخواهیم عرف عام را به زمان معصوم بر گردانیم با توجه به شرطی که آقای سبحانی گذاشتند در اینجا محل بحث است. که اگر نتوانیم بر گردانیم آقای سبحانی می گویند حجت نیست.

یقول الإمام الخمینی رحمه الله : أمّا الرجوع إلی العرف فی تشخیص الموضوع و العنوان فصحیح لا محیص عنه إذا کان الموضوع مأخوذاً فی دلیل لفظی أو معقد الإجماع.

جلسه ۱۳ / ۳ / ۹۰

بحثمان در حجیت عرف و سیره بود که گفتیم بحث در تعریف عرف و سیره و ... بود که آیا اینها با بناء عقلا فرق دارند یا نه؟ با عقل عملی فرق دارد یا نه؟ که برخی فکر کرده اند که این همان عقل است و از منابع است. و برخی گفته اند که از منابع نیست و با عقل هم فرق دارد و نهایت اینکه کاشف است.

جلسه گذشته گفتیم که اگر ما رویکرد استقلالی داشته باشیم یا باید تلقی به منبع کنیم که گفتیم منبع نیست یا اینکه آنرا کاشف بگیریم به نحو دلیل و حجت.

آقای سبحانی می خواست کاشف از سنت بداند اما اگر گفتیم که عرف می تواند کاشف از عقل عملی باشد به خصوص اگر گفتیم که منشأ عرف و عادت شدن افعال و رفتار،به عقل عملی بر می گردد. یعین فقط عرف و سیره این طور نیست که کاشف از فضای سنت باشد به نحو رضایت امام یا عدم ردع معصوم یا عدم تعارض با قول امام،اگر ما تشخیص دادیم که این کاشف از حکم عقل است و تمام الموضوع برای ما ردست می کند یعنی تمام الموضوع مصلحت و مفسده نوعیه را درست کند.

پس عرف و سیره می تواند کاشف از سنت باشد و رضایت معصوم و تقریر معصوم و ... که در این حالت حد وسط قول و فعل و تقریر معصوم را دارد یعنی مانند خبر واحد می وشد که چگونه خبر واحد کاشف از سنت است؟ عرف و سیره هم می تواند کاشف از سنت باشد با همان توضیحاتی که آقای سبحانی دادند.

یک بار هم میخواهیم بگوییم که عرف و سیره کاشف از حکم عقل عملی است و تمام الموضوع مصالح و مفاسد نوعیه و اعتبارات عقلائیه است که با این رویکرد هم به عر فو سیره نگاه نشده است که اگر ما این نوع رویکردی به عرف و سره داشته باشیم در بحث تعارضات و تزاحمات خیلی کار جلو میرود یعنی ممکن است که این کشف با روایاتی هم تعارض پیدا کند. و دیگر ما در شرائط آن نمی گوییم که با دلیل شرعی تعارض نداشته باشد/. که اگر این را به دید حجت نگاه کنیم و حجت کاشف از سنت یا کاشف از عقل عملی باشد. در این صورت باید تعارض را حل کنیم نه اینکه چون تعارض است لذا این حجت نیست.

ابتدا باید جمع کنیم که خیلی از اینها غایت جمع است. که یا آن دلیل شرعی «قضیةفی واقعة» است یا اینکه این دلیل عقلی،تمام الموضوع نیست. و یک بار این طور است که تعارض رفع نمی شود که اگر تعارض رفع نشود باید برویم سراغ ملاکات متعارضه. یعنی دو دلیل معتبر

متعارض داریم که یکی مثلا ظن معتبر است که ازخبر واحد به ما رسیده است یا ظن معتبر که از عرف و سیره که کشف کردیم که تمام الموضوع حکم عقلا یا سنت را به ما نقل می کند.

که در این صورت می رود در باب تعارض، و فرقی با سائر تعارضات ندارد.

این می شود رویکرد استقلالی که یا منبع گرفته اند که ما اینرا قبول ندرایم یا کاشف است و این کاشفیت یا از سنت است یا کاشف از تمام الموضوع.

یک رویکرد آلی و ابزاری هم داریم که در واقع می خواهیم مفاهیم یک حجت یا در تعیین مصادیق از عرف استفاده کنیم.

تعیین مفهوم را توضیح دادیم بحث بعدی تعیین مصادیق است که می فرمایند مفهوم برایمان مشخص است اما مصادیق آن سخت است که عرف باید آنرا تعیین کند.

که عرض کردیم که رویکرد پسینی به این ها و تشخیص مصادیق باعث تعریف دقیق از اینها هم می وشد.

۳. تشخیص المصادیق

قد اتخّذ الشرع مفاهیم کثیرة و جعلها موضوعاً لأحکام، ولکن ربما یعرض الإجمال علی مصادیقها و یتردّد بین کون الشیء مصداقاً لها أولا. و هذا کالوطن و الصعید والمفازة والمعدن والأرض الموات إلی غیر ذلک من الموضوعات التی ربما یشک الفقیه فی مصادیقها، فیکون العرف هو المرجع فی تطبیقها علی موردها.

مثلا اینکه فرد نمی داند کسی که چند سال در جایی زندگی کرده است عرف این محل را وطن او می داند یا نه.

یا در مورد صعید می دانیم که خاک و سنگ را عرف جزء زمین می داند اما اینکه چمن را هم جزء زمین است یا نه؟ باید به عرف رجوع کرد.

۴. حلّ الإجمالات فی ظلّ الأعراف الخاصة

إنّ لکلّ قوم و بلد أعرافاً خاصة بهم یتعاملون فی إطارها و یتفقون علی ضوئها فی کافة العقود و الإیقاعات، فهذه الأعراف تشکّل قرینة حالیة لحل کثیر من الإجمالات المتوهمة فی أقوالهم وأفعالهم، ولنقدّم نماذج منها:

- إذا باع اللحم ثمّ اختلفا فی مفهومه، فالمرجع هو المتبادر فی عرف المتبایعین و هو اللحم الأحمر دون اللحم الأبیض کلحم السمک.
- إذا أوصی الوالد بشیء لولده، فالمرجع فی تفسیر الولد و انّه هو الذکر و الأنثی أو الذکر فقط هو العرف.
- إذا اختلفت البلدان بیع شیء بالکیل أو الوزن أو بالعدِّ، فالمتبع هو العرف الرائج فی بلد البیع. قال المحقّق الأردبیلی: کلّما لم یثبت فیه الکیل ولا الوزن ولا عدمهما فی عهده صلی الله علیه و آله وسلّم فحکمه حکم البلدان، فإن اتّفق البلدان فالحکم واضح، و إن اختلفا ففی بلد الکیل أو الوزن یکون ربویاً تحرم الزیادة و فی غیره لا یکون ربویاً فیجوز التفاضل.

ظن:

بحث بعدی که مطرح می شود می رویم سراغ ظن.

گفتیم که شیخ اولین کسی است که بر اساس حالات نفسانی، پیش رفته اند. اما آقایان معمولا همه آن حالات نفسانی را قبول کرده اند و با یک رویکرد نسبتاً معرفت شناسی ای بوده است و تقارن آن هم با فضای کانت هم جای تأمل دارد. یعنی در اروپا که فضای کانت و شک

گرایی پیش آمد و در فضای ما اخباریون آمدند. و در جواب اخباریون که شیخ با حالات نفسانی کار می کند. که این کار تاریخی میخواهد که آیا تأثیر و تأثر بوده و اگر بوده، از کجا بوده است.

پس بعد از شیخ بقیه تلقی به قبول کرده اند یعنی بحث معرفت شناسی را گرفته اند اما به آن سیستم هم ملتزم نیستند. یعنی مقداری خلط شده است. و در اینجا هم برگشته است به همان حالات نفسانی که ظن ارزش علمی ندارد و ادراک واقع به ما نمی دهد و ما در آن احتمال خلاف می دهیم اما باید ببینیم که ارزش عملی دارد یا نه یعنی آیا شارع به آن ارزش داده است یا نه که در اینجا دو بحث مطرح است:

اول: آیا امکان دارد که شارع به ظن ارزش عملی بدهد در حالی که احتمال خلاف و تفویت واقع در آن است و ما هم مانند اهل تسنن قائل به این نیستیم که مجتهد مصیب باشد و ... و ما میگوییم که ملاکات واقعی هستند و مصالح و مفاسد واقعی داریم و بر اساس همین هم جهنم و بهشت واقعی داریم و در اینجا هم یک اعتباری صورت گرفته است که ما به آن یا می رسیم یا نمی رسیم اما به هر حال مخطئه هستیم.

اما جای بحث اینجاست که شارع بیاید ظنی که خودمان در آن احتمال خلاف می دهیم را حجت کند که این تفویت واقع دارد و شارع عمداً ما را به فوت واقعی می رساند لذا برخی گفته اند که این امکان ندارد چون تفویت واقع از شارع قبیح است لذا شارع نباید ظنون را حجت بداند. و کسانی که ارزش ظن را درست نمی دانند می گویند که مکلف باید با قطع کار کند. و اگر قطع نداشت حجت ندارد و باید برود سراغ اصول عملیه لذا فقه اینها هم پر است از اصول عملیه به خصوص احتیاط است چون نمی خواهیم تفویت واقع را داشته باشیم. لذا عمدتاً احتیاط می کنند.

اولین کسی که شبهه را به این نحو مطرح کرد«ابن قبه» است که استدلالات مفصلی هم آورده است که در رسائل این را آورده اند.

ربط این بحث هم به بحث اجزاء این طور است که قول مشهور در اجزاء این بود که ظنون مجزی نیستند و اصول عملیه مجزی هستند چون ملاکش طریقیت نیست بلکه جعل و تعبد است اما در ظنون می گوییم ملاک طریقیت است.

حال کسی که در اجزاء می گوید مجزی نیست یعنی مصلحت و مفسده را واقعیه دیده است و مصلحت و مفسده را هم قابل تدارک نمی داند حال ابن قبه می گوید که شما که سازمان را قبول دارید پس چرا ظنون را حجت می دانید؟ یعنی شارع راه تفویت مصلحت را برای شما باز می کند، یعنی اگر تا آخر هم نفهمیدم که این ظن هم خلاف است که قائل به عدم اجزاء شوم و بعد هم اعاده کنم. یعنی یک عمر واقع از من فوت شده است و مقصر هم شارع حکیم است.

المقام الثانی احکام الظن المعتبر

آیا همه مباحث قبل در بحث قطع بود؟!!!

و یقع البحث فی موضعین:

الأوّل: إمکان التعبّد بالظن.

آیا مراد امکان ماهوی است یا وجودی؟ یعنی در فضای اعتباریات امکان به چه معناست؟ یعنی باید توجه کرد که این امکان نباید حقیقی دیده شود. که اگر همین را درست تصور کنیم می بینیم که اینها با لوازم امکان فلسفی کار می کنند و خلط کرده اند.

الثانی: وقوعه بعد ثبوت إمکانه.

الموضوع الأوّل: فی إمکان التعبّد بالظن

و المراد منه هو الإمکان الوقوعی: أی ما لا یترتب علی وقوعه مفسدة فالبحث فی أنّه هل تترتب علی التعبد بالظن مفسدة أو لا؟

اصطلاح «امکان وقوعی» را از شیخ گرفته اند.

در معنای امکان وقوعی، مصلحت و مفسده را می برد در فضای اعتباریات. و می گوید اگر ملاک اعتباریات شما مصلحت و مفسده و رسیدن به آن مصالح و مفاسد و عدم لغویت است پس چیزی که ما را به مفسده می اندازد اعتبارش لغو است و وقتی می گوییم امکان وقوعی دارد یعنی مفسده ای بر آن مترتب نمی شود و وقتی می گوییم امتناع دارد یعنی مفسده معتنا بهی که حکیم آنرا جعل نمی کند. لذا این امکان ممکن است با امکانی که با ابن قبه و شاگردان ایشان و حتی کسانی که در جواب ابن قبه می گویند متفاوت باشد که بحث شلوغ می شود.

یعنی شیخ امکان وقوعی را درست کرده است و این جاست که میگوییم شیخ خلط حقیقت و اعتبار نکرده است. یعنی خیلی جاها شیخ حواسش به خلط حقیقت و اعتبار بوده است ولی آقایان می گویند که محقق اصفهانی اولین فردی است که خلط حقیقت و اعتبار را مطرح کرده است.

فالقائلون بعدم جواز العمل بالظن ذهبوا إلی الامتناع و قوعاً، کما أنّ القائلین بجواز التعبّد ذهبوا إلی إمکانه کذلک.

ثمّ إنّ القائلین بامتناع التعبد - منهم ابن قبة الرازی - استدلّوا بوجوه مذکورة فی المطولات. و لکن أدلّ دلیل علی إمکان الشیء وقوعه فی الشریعة الإسلامیة کما سیتضح فیما بعد.

این استدلال آخر آقای سبحانی که گفته اند «ادل دلیل» حرف درستی نیست چون وقتی ایشان عقلاً بگوید که امکان ندارد، حال هر چه که شما دلیل شرعی بیاورید کار درست نمی شود. جواب ابن قبه را باید با درست کردن مفسده داد.

که ما این مشکل را در بحث «کل ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات» حل کردیم که گفتیم خود تعبد به ظن مصلحت نوعیه ای دارد که بر خیلی از مفاسد شخصیه ترجیح دارد یعنی اهم و مهم پیش می آید. که خیلی قشنگ شیخ این را در مصلحت سلوکیه تصویر کرده است.

آقایانی که مصلحت سلوکیه را تصویر نکرده اند می خواهند این طور جواب ابن قبه را دهند که«عمل به ظن یک مصلحت نوعی دارد که تفویت واقع جبران می شود» لذا اگر ما کشف کردیم که خلاف واقع بود، من هنوز مکلف به واقع هستم و چون کشف دوم من حجت شده است من مکلف به این هستم و قبلی ها را هم باید اعاده و قضا کنم اما این دلیل نمی شود که بگوییم ظن مصلحت نوعیه ندارد. و در اجزاء هم بحث درست می شود اما گیر این جاست که کسانی که میخواهند اجزاء را تصویر کنند آیا متوجه مصلحتی که در ظن بود هستند؟ یا نه؟ و علاوه بر بحث اجزاء، بحث مصلحت سلوکیه شیخ است که همه آنرا نقد کرده اند و گفته اند شیخ مصوبه است. در حالی که خود شیخ کلی استدلال می آورد که من مخطئه هستم اما می گوید که خود همین عمل به ظن یک مصلحتی داشت که اهم بر مصلحت واقع بود. و خودش مثال می زند که مثلا در ظرف زمان امام معصوم که همه می توانند بروند یقین کسب کنند با این حال شارع ظن را حجت می کند چون اگر همه بخواهند بروند امام را ببینند هم برای امام درد سر درست می شود و هم برای خودشان، چون می گویند که امام در مقابل حاکمیت موضع گرفته است و از طرف دیگر هم حکومت همه شیعیان را می شناسد. لذا تمام حد وسط این است که اگر عمل به ظن یک مصلحت نوعیه ای داشته باشد که بر تفویت واقع اهمیت بیشتری داشته باشد.

جلسه ۱۸ / ۳ / ۹۰

بحثمان در ظن معتبر بود که گفتیم نزاع اولی که اینجا هست با ابن قبه است که ایشان شبهاتی را در بحث تعبد به ظنون مطرح کرده است که گفتیم قوی ترین آنها این است که این حجیت دادن به ظن باعث تفویت مصلحت واقع و به تعبیر خودشان تحلیل حرام و تحریم حلال میشود. البته استدلالهای دیگری هم دارند که همه به این استدلال بر می گردد که چگونه امکان دارد که شارع، با آن حکمتی که دارد به عمد ما را به تفویت مصلحت واقع بیندازد لذا آقایان در ابتدا امکان تعبد به ظن بحث می کنیم و در اینجا نزاعی هم در معنای امکان واقع شده است که عده ای گفته اند همان امکان ذاتی و ماهوی است که در منطق بحث کردیم ماهیت من حیث هی لیست الا هی و در اینجا می گویند که ظن هم همین طور است نسبت به حجت، یعنی از حیث حجیت و عدم حجیت مساوی است.

اما آقایان گفته اند که مراد از امکان در اینجا ذاتی نیست چون مشخص است که ظن هم از این جهت که ماهیت است نسبت به هر قیدی خارج از ذات و ذاتیات خودش امکان ذاتی دارد و ابن قبه هم نمیخواسته که این را رد کند. لذا قطعاً امکان دیگری مراد است. که در اینجا مفصل بحث کرده اند اما سر جمع عبارات شیخ انصاری در یک جمله آورده بودند که مراد از امکان «امکان وقوعی»است که امکان وقوعی هم باز در موردش اقوال مختلفی است که برخی برده اند سر بحثهای حقیقی و خلط حقیقت و اعتبار کرده اند اما ماحصل بحثهای خودمان این است که مراد از این امکان، فضای اعتباریات است یعنی نسبت به اعتبار این، مصالحی که داریم از آن حاصل می شود و مفسده ای هم بر آن بار نمی شود یعنی مقتضی وجود دارد و مانعی هم از اعتبار این نیست.

یعنی در اعتبار این مصلحتی تأمین می شود و مفسده ای هم ایجاد نمی شود. و ابن قبه در این فضا گیر داشت که می گفتند شما به مفسده می افتید چون واقع فوت می شود.

در جواب به ابن قبه میخواستیم بگوییم که اگر در مفسده ای که شما بار می کنید یک مصلحتی وجود داشته باشد که اقوای از این مفسده باشد حال آیا اشکال دارد که شارع این را اعتبار کند؟! لذا اگر این را ضمیمه کنیم به «ادل دلیل» استدلال تام می شود، یعنی اگر مفروض اصلی را بگوییم که اگر مصلحت اقوایی از این مفسده وجود داشته باشد حال صغرای این را می توانیم با «ادل دلیل» اثبات کنیم که یک مصلحتی هست و شارع بر اساس همان مصلحت حکم کرده است اما کبری، که نزاع امکان وقوعی هم در این ناحیه است که اگر در اعتباریاتی که از آن بحث می کنیم اگر مصلحت اقوای از آن مفسده وجود داشته باشد، شارع باید آن را اعتبار کند.

این در ناحیه اول بود. که البته خیلی بحث دارد. که با بحث طریقیت و مصلحت سلوکیه و اجزاء و ... ربط دارد. که ممکن است سازمان خود اصولی ها هم کامل نباشد.

در قطع جدا کردن طریقیت از مفاد درست نیست و تسامح دارد چون آنجا طریق، عین واقع است و ذاتی آن است(البته تعابیر شلوغی که داشتند) که البته ما در این فضا نبودیم یعنی همان را هم اعتباری کردیم و همان جا هم مصالح و مفاسد دیدیم.

اما در ظن این گونه نیست. ما در ظن یک مفاد داریم و یک طریق و گفته اند که ما در مقابل مصوبه می گوییم این ظن، مصلحت و مفسده ساز نیست و فقط طریق است و الا حکم در واقع است و ثابت است. به خلاف مصوبه که می گفتند یا اصلا در واقع حکمی نیست یا اگر هم حکم باشد این ظن،حکم را تغییر می دهد که اگر اینجا بحثها را پیگیری کنیم به نسبیت اخلاق و فقه می رسد یعنی بحثهای نسبیت را می توان در اصول که جواب مصوبه را داده اند پیگیری کرد. که آقایان می گویند ما مخطئه هستیم و دلیل اینکه مخطئه هستیم برخی گفته اند به خاطر اجماع، که حرف درستی نیست.

بالاخره میخواهند بگویند که ما مصوبه نیستیم لذا می گویند که در ظن هیچ مصلحتی نیست و ظن فقط طریق است و شیخ گفتند که اگر ظن طریق صرف باشد پس این چگونه اعتبار می شود یعنی اگر شما می گویید که شارع به این ظن حجیت داده است این اگر مصلحتی نداشته باشد چگونه اعتبار می شود؟ اعتبار تابع مصالح و مفاسد است لذا می گوید که من مصوبه نیستم. اما می گویند همین که شما یک مصلحتی درست کردید این مصوبه می شود. در حالی که ایشان واقع ترسیم می کند. و به ابن قبه هم جواب می دهد، یعنی سازمان شیخ درست است. یعنی در همین ظن،مصلحتی بوده است که شارع این ظن را حجت کرده است وا ین مصلحت، می تواند جابر آن مصلحت واقع باشد نه اینکه واقع و حکم را عوض کند و می گوید که من مخطئه هستم لذا در امارات هم قائل به عدم اجزاء هستم.

یعنی در ظنون شارع می گوید که من راهی را به شما پیشنهاد می کنم که هفتاد درصد شما را به واقع می رساند و اگر هم نرساند،مصلحت عمل به خود همین طریق جبران می کنم. یعنی ایشان میخواهد بگوید که واقع یک مصلحتی دارد و سلوک هم یک مصلحتی دارد و اسم جدیدی جعل کرده است که نگویند مصوبه هستی.

البته متأسفانه ایشان برخی جاها روی مصلحت شخصیه بحث کرده است اما برخی جاها هم روی مصلحت نوعیه بحث کرده است.

اما مظفر می گوید که شیخ مصوبه است و راهکاری را که ایشان می گوید مصلحت تسهیل یعنی شارع برای تسهیل عموم مردم، ظن را حجت کرده است و ما می گوییم که این همان مصلحت سلوکیه شیخ است.

پس سازمان شیخ از همه راقی تر است تا برسیم به امام که ببینیم چه می کند.

این مقام اول بود که اصل امکان تعبد به ظن را میخواستند درست کنند.

مقام دوم این است که بعد از اینکه امکان وقوعی آنرا درست کردید که خودش مصلحت دارد و مفسده ای بر آن مترتب نمی شود حال میخواهیم ببینیم که شارع هم آنرا حجت کرده است یا نه؟ به ویژه در آن فضایی که من توانایی به دست آوردن قطع را دارم در این فضا شارع مثلا خبر واحد را حجت کند.

یک بحثی را در اینجا مطرح کرده اند که باید ببینیم که قاعده اولیه در اینجا چیست لذا بحث کرده اند که حجیت است یا عدم حجیت است یا هیچ کدام است. و آقایان در این فضا می گویند قاعده اولیه در ظنون عدم حجت است و آیه ای که رد می کند عمل به ظن را که ابن قبه هم به آن استناد کرده است همه اینها را حمل می کنند به این قاعده اولیه. یعنی به ظنون به صرف ظن بودنشان نمی شود عمل کرد که ما در منطق هم گفتیم که ظن، انکشاف ندارد هر چند که احتمال بالا باشد اما علم ساز نیست لذا هر جا که می گوییم ظن معتبر می شود ماهیت ظن عوض نمی شود اما شارع، یک اعتبار عملی به آن اعطا می کند لذا در آنجا هم می گوییم که ارزش معرفت شناسی ندارد.

لذا آقایان می گویند اصل اولیه عدم حجیت است و اثبات حجیت دلیل میخواهد. که اگر اصل بر عکس می شد ما باید برای عدم آن دنبال دلیل می گشتیم.

کسانی که سازمان منطقی آنها این بود که ظن، علم ساز است باید این کار را بکنند و اگر این کار را نکنند تناقض سازمانی دارند یعنی اینها در منطق ارزش معرفت شناسی می دهند و اینجا می گویند که اصل عدم حجیت است. که ما می گوییم این درست نیست.

یک نکته دیگر هم که اینجا باید به آن توجه کرد این است که آیا این بحثها اصولی است یا نه؟ یا مثلا المدخل باب ظنون است.

الموضع الثانی: فی وقوع التعبد بالظن بعد ثبوت إمکانه

و قبل الدخول فی صلب الموضوع لابدّ أن نبیّن ما هو الأصل فی العمل بالظن حتی یکون هو المرجع عند الشکّ، فما ثبت خروجه عن ذلک الأصل نأخذ به، و ما لم یثبت نتمسک فیه بالأصل فنقول:

إنّ القاعدة الأوّلیة فی العمل بالظن هو الحرمة و عدم الحجّیة إلاّ ما خرج بالدلیل.

مراد از حرمت، ظاهراً همان حرمت شرعی است که ما میخواهیم بگوییم که اصل طریق اجتهاد هم تأیید شرعی میخواهد. خود طریق اجتهاد احکام فرعی بر آن مترتب است لذا اصل آن تعلیم و تعلمش واجب است. که این کد مهمی است در تعامل اصول و فقه. لذا می گوییم «الاجتهاد فی طریق الاجتهاد»از یک حیث درست است و از یک حیث درست نیست.

و الدلیل علیه أنّ العمل بالظن عبارة عن صحّة إسناد مؤدّاه إلی الشارع فی مقام العمل، و من المعلوم أنّ إسناد المؤدّی إلی الشارع إنّما یصحّ فی حالة الإذعان بأنّه حکم الشارع

آیا مفاد حکم شارع است یا آن طریق؟ که با قاعده «کل ما بالعرض...» گفتیم که طریق.

و إلاّ یکون الإسناد تشریعاً دلّت علی حرمته الأدلّة الأربعة[۷۹]، و لیس التشریع إلاّ إسناد ما لم یعلم أنّه من الدین إلی الدین.

قال سبحانه: (قُلْ أَرَأَیْتُمْ ما أَنْزَلَ اللهُ لَکُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وَ حَلالاً قُل ءآللهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللهِ تَفْتَرُونَ) (یونس/۵۹).

فالآیة تدلّ علی أنّ الإسناد إلی الله یجب أن یکون مقروناً بالإذن منه سبحانه و فی غیر هذه الصورة یعد افتراءً سواء کان الإذن مشکوک الوجود کما فی المقام أو مقطوع العدم، و الآیة تعم کلا القسمین. و المفروض أنّ العامل بالظن شاکّ فی إذنه سبحانه و مع ذلک ینسبه إلیه.

ثمّ إنّ الأصولیین ذکروا خروج بعض الظنون عن هذا الأصل. منها:

که در اینجا باید بحث کنیم که آیا ملاک مسأله اصولی این را نگه می دارد یا نه؟ یا اینکه بحث های فقهی است.

۱. ظواهر الكتاب.

۲. الشهرة الفتوائية.

۳. خبر الواحد.

۴. الإجماع المنقول بخبر الواحد.

۵. قول اللغوی.

ما با ادله شرعیه میخواهیم اثبات کنیم که اینها حجت هستند یا نیستند و وقتی با دلیل شرعی اثبات می کنیم حجیت یک چیزی را چقدر از آن اصولی می وشد و چقدر از آن فقهی؟

مثلا اگر حجیت خبر واحد را با آیه نبأ اثبات کردیم آیا این فقهی نمی شود؟ بعد باید ببینیم که اینها با قواعد فقهیه چه ارتباطی دارند.

جلسه ۲۰ / ۳ /۹۰

جلسه اول ۲۴ دقیقه ای

شهید مطهری می گوید مشهور می گویند:قاعده فقهی، قاعده ای است که کبرای قیاس فقهی واقع می شود. این در حالی است که مشهور در اصول یک صغری و یک کبری می چینند حال بحث در اینجاست که چرا شهید می گوید که مشهور قائل به این نظریه هستند؟

شهید با توجه به موضوع علم اصول که مشهور آنرا «حجت» می دانند این را گفته است و معنای حجت یعنی کبرای قیاس فقهی. لذا شهید می گوید که موضوع شما حجت است لذا باید از کبرای قیاس فقهی بحث کنید و مرحوم نائینی در بحث استصحاب می‌گوید که ملاک مسأله اصولی این است که کبرای قیاس فقهی قرار گیرد.

آقای سبحانی، ملاک را «آلیّت» می داند لذا گفتیم که هم صغری و هم کبری و هم قیاس مقدمی داخل می شود و مظفر هم می تواند اینها را بیاورد و مشکل مظفر این بود که هر چقدر که عقب برویم باز داخل اصول می شود. مثلا ادبیات را چه می کند. به خصوص اگر غایت را غایت حقیقی در فاعل بالقصد دیده باشند باید تا آخر بروند اما اگر غایت را عقلائی بدانیم می توان سیستمش را درست کرد با آن ملاکاتی که از شهید صدر ارائه دادیم.

باید ببینیم که قواعد فقهیه در کجا واقع می شوند؟ با ملاکات مختلف باید این را بررسی کنیم.

برخی از قواعد فقهیه موضوع درست می کنند و برخی حکم شرعی درست می کنند و برخی حکم وضعی درست می کنند مانند اصول عملیه.

در سیستم مختار که علم را مرکب اعتباری می دانیم ملاک لغویت و عدم لغویت است.

س) آیا اشکال ابن قبه در فضای مفاد است که برخی از مشهور می گفتند یا در طریقیت است؟

مصلحت سلوکیه شیخ بنا بر تقریر ما این است که شارع به این طریق، تعبد به آن داده است و تنها جوابی که توانسته است جواب ابن قبه را بدهد همین جواب است و ما اگر ظن را فقط طریق بدانیم و واقع برای ما ملاک باشد اشکال ابن قبه وارد است. لذا همه آقایان در آخر هم اگر میخواهند به ابن قبه جواب دهند به ناچار مصلحت سلوکیه شیخ را پذیرفته اند. و ما میخواهیم بگوییم که تمام اشکال ابن قبه این بوده است که ظن را مفاد می بیند و آقایانی هم که ظن را به حیث مفاد می بینند یا کسانی که طریق می بینند اما مصلحت را می برند در مفاد باز اینها نمی توانند جواب ابن قبه را بدهند.

ارزش ابن قبه برای ما این است که اصل اشکال و جواب ابن قبه برای ما مشکلی نیست اما مشکل این جاست که ما در اینجا با یک نزاع جدیدی روبه رو می شویم که حکم واقعی عند الله و حکم ظاهری عندنا چگونه جمع می شود که برخی جاها اجتماع مثلین است و برخی جاها اجتماع ضدین است و نقیضین است که این بابی می شود به نام اینکه اجتماع حکم واقعی و ظاهری چگونه درست می شود که نه آقای سبحانی در الموجز آورده است و نه مظفر. اما شیخ آن را آورده است.

شیخ می گوید که ما دو رتبه حکم واقعی داریم که یک مرحله حکم واقعی اولی و یک حکم واقعی ثانوی داریم.

در فضای اشکال ابن قبه خطابات قانونیه امام خیلی خوب کار را حل می کند.

باید ببینیم که مصلحت سلوکیه را امام قبول می کند یا نه؟

نکته: در بحث ملاک تمایز علوم که امام «سنخیت» را مطرح می کند اگر بتوانیم آنرا عرفی- عقلائی کنیم سیستم امام تام است.

جلسه ۲۰ / ۳ / ۹۰

جلسه دوم، ۱۲ دقیقه ای

مولا وقتی به من می گوید که «علیک بزراره» من به همین علیک بزراره عمل می کنم کاری ندارم که زراره چه می گوید.

علامه ظهورات عرفی آیه را ابتدا بحث می کرد و مباحث فلسفی را از آن جدا می کرد اما ذیل همان آیات بحثهای فلسفی را هم مطرح می کرد و می خواست بگوید که اینها بطن های آیه است و منافاتی هم ندارد.

یعنی چند معنا در طول هم مطرح است که اینها منافاتی هم ندارند ظهور اولیه یک مطلب عرفی است و همین آیه را میتوان با یک دقت عقلی هم مطرح کرد که اگر درست باشد و بتوان نسبت داد به آیه می شود بطن های دیگر آیه. لذا علامه بحثهای فلسفی را که ذیل آیات مطرح می کند میخواهد بطن های آیه را در بیاورد. و خوبی علامه هم این است که به تفسیر عرفی و به بطن اول استناد نمی داده است. و همین ها را ما در ادعیه و مناجات ها هم داریم که اینها یک بطن اولیه ای داشتند که راوی آنها را نقل می کرد و مشهور هم که نگاه می کنند همین را می فهمند اما واقعاً از مثلا مناجات خمسه عشر مفاهیم بالای عرفانی در نمی آید! که ما در رتبه بعدی را ما همین را کردیم مبانی هنر اسلامی که گفتیم ما هنری را اسلامی می دانیم که بطن دار باشد. هنری اسلامی است که بطن هایش با ظهوراتش منافات نداشته باشد چند بطن مختلف با هم تعارض نداشته باشند که یکی از معجزات قرآن همین است.

همه این بطن ها هم از لفظ در می آید با همان دلالت تصوری و تصدیقی و تبادر اعم. که یک تبادری هم فیلسوف دارد.

ما میخواهیم بگوییم منطق و فلسفه باعث می شود که ما یک دید عقلی پیدا کنیم که بطن های دیگر آیه را هم متوجه شویم. و همین بطن ها هم علم حصولی است نه کشف و شهود. که در این مورد روایات متعددی هم داریم. که مثلا در یک مورد که اعرابی آمد نزد پیامبر و آیه«فمن یعمل مثقال...» را خواند او چیزی را فهمید که پیامبر به او گفت فقیه. چرا به بقیه اصحاب نگفته بود. معلوم است که این شخص چیزی را فهمید که کس دیگری نفهمیده بود. یا در یک مورد چهل نفر آمده بودند نزد امام و سؤالات مختلف داشتند که امام با یک جمله جواب همه آنها را داد بدون اینکه سؤآلاتشان را بپرسد. این نشان می دهد که عبارت بار های زیادی دارد.

لذا می گوییم که در علوم قرآنی کاری نکرده ایم.

جلسه ۲۲ / ۳ / ۹۰

بحثمان در ظن معتبر بود که گفتیم که شارع این را اعتبار کرده است که ما را به یک حکم شرعی برساند. یکی از آنها بحث ظواهر بود که گفتیم ظواهر مطلق اند، ظواهر کتاب و روایات و حتی ظاهر عبارات عقلائی و عبارات فقها و ... همه را شامل می شود اما چون بدیهی را بدیهی گرفته اند که عقلا با آن کار می کنند لذا کتاب را که در نزاع با اخباریون بوده است مطرح می کنند.

بحث بعدی که مطرح می کنند بحث شهرت است. شهرت را در اصول سه دسته می کنند که بحث است که کدامیک از این اقسام محل بحث در اینجاست. یعنی کدام طریق رسیدن به حکم شرعی است که برخی ها هر سه را بحث کرده اند.

قسم اول: شهرت روائیه است: و شهرت روائیه یعنی اینکه با اینکه این روایت سند ضعیفی دارد یا سند درستی ندارد یا مثلا دلالتش بر ما نحن فیه خیلی روشن نباشد اما خیلی از علماءاین روایت را نقل کرده اند ولو اینکه سند ندارد یا سند ضعیف دارد یا دلالتش برای ما روشن نیست اما علما برای ما نحن فیه این را آورده اند یعنی در روایتش شهرت داریم.

دسته دوم:شهرت عملیه

یعنی اینکه علما و فقهای ما به مضمون این روایت عمل کرده اند و فتوا داده اند اما معلوم نیست که مستند آنها این روایت بوده باشد. به تعبیر دیگر ما یک روایت ضعیفی داریم که فقها بر طبق این روایت فتوا داده اند اما ما نمی دانیم که استناد فقها به این روایت است یا یک سری روایات دیگری بوده است که فقها به آن استناد کرده اند اما مشهور به مضمون این روایت عمل کرده اند.

قسم سوم: شهرت فتوائیه

فقها بر اساس همین روایت که محل بحث ماست فتوا داده اند.

آقای سبحانی در اینجا شهرت فتوائیه را بحث می کنند که روایتی که ضعف در سند یا دلالت دارد و مشهور با استناد به همین روایت بر طبق آن عمل کرده اند در اینجا بحث کرده اند که آیا این می تواند برای ما سنت را اثبات کند یا نه؟

بحث مادر اینجا بود که ادله اربعه، بحث کلامی دارند و ما میخواهیم تعینات ادله اربعه را اثبات کنیم یعنی میخواهیم ببینیم که ادله اربعه با این راهها اثبات می شود یا نه؟ که یکی از این راهها شهرت فتوائیه است که میخواهیم ببینیم آیا میتواند آن سنت را برای ما اثبات کند یعنی یا جهت صدور آن را برایمان حل کند یا جهت دلالت

جهت دلالت یعنی اینکه اصل ظهور این روایت برای ما مشخص نیست اما فهم همه فقها این طور بوده است یعنی در این باب خاص همه به ظهور آن استناد کرده اند.

که قبلا هم عرض کردیم که سیستم نجف با این کار نمی کنند یعنی خودشان مستقلا سند و دلالت را جداگانه بررسی می کنند اما فقهای مکتب قم به این شهرت ها اعتنا می کنند.

شهرت روائی بیشتر در بحث تعادل و تراجیح بیشتر بحث می شود.

شیخ اجماع را به عنوان دلیل مستقل نمی پذیرد اما به عنوان اینکه اگر کاشف از شهرت عملیه ای باشد که آن هم کاشف از سنت است حجت است لذا در مکاسب با اجماع کار می کند. یعنی شیخ اجماع را در حد شهرت می دانند.

بنا بر همین خیلی مهم است که امثال کلینی و مفید و ... روایات را تحت عنوان چه بابی مطرح کرده اند، البته اینها ممکن است به خودی خود حجت نباشد اما با مجموع ادله یک اطمینانی برای فقیه اثبات می کند.

الفصل الثانی الشهرة الفتوائیّة

من الظنون التی قد خرجت عن أصل حرمة العمل بالظن، الشهرة الفتوائیة بین القدماء من الفقهاء و هی:

عبارة عن اشتهار الفتوی فی مسألة لم ترد فیها روایة معتبرة فمثلاً إذا اتّفق القدماء من الفقهاء علی حکم فی مورد، و لم نجد فیه نصاً من أئمّة أهل البیت علیهم السّلام یقع الکلام فی حجّیة تلک الشهرة الفتوائیة.

و الظاهر (وفاقاً لبعض الأعلام) حجّیة مثل هذه الشهرة، لأنّها تکشف عن وجود نص معتبر وصل إلیهم و لم یصل إلینا حتی دعاهم إلی الإفتاء علی ضوئه، إذ من البعید أن یُفتی أقطاب الفقه بشیء بلا مستند شرعی و دلیل معتدّ به، و قد حکی سید مشایخنا المحقّق البروجردی فی

درسه الشریف أنّ فی الفقه الإمامی أربعمائة مسألة تلقّاها الأصحاب قدیماً و حدیثاً بالقبول و لیس لها دلیل إلاّ الشهرة الفتوائیة بین القدماء بحیث لو حذفنا الشهرة عن عداد الأدلّة، لأصبحت تلک المسائل فتاوی فارغة مجرّدة عن الدلیل.

مثلا ما سیستم فقهی آنها را می دانیم. که چه چیز را دلیل می دانستند و چه چیز را دلیل نمی دانستند و چون نزدیک به زمان ائمه بوده اند ظهوراتی داشته اند که ما این ظهورات را نداریم. یا آن روایات را ما نداریم.

نکته: بالا جا به جا گفتیم(بین شهرت فتوائی و روائی) یعنی شهرت فتوائیه را بگوییم در جایی که روایت نباشد و شهرت عملیه در جایی است که روایت دارد. در فتوائیه مستند فتوا مشخص نیست.

شهرت روائی هم محل بحث است و هر سه هم اینجا بحث شده است اما آقای سبحانی فقط فتوائی را بحث کرده است.

فصل بعد: خبر واحد

مهمترین ظنی که آقایان با آن کار می کنند خبر واحد است.

این عنوان، عنوانی است که از شیخ بارها عرض کردیم که شیخ خود ادله اربعه را بحث کلامی می داند قرآن و سنت و عقل و اگر اجماع را بپذیریم کلامی است و در اصول بحث این است که ما به آن چهار تا چگونه می توانیم برسیم. که گفتیم یکی قطع است، که حجیت آن ذاتی بود و ما بقی هم ظنون معتبره است که ما با قطع باید حجیت آن را ثابت کنیم.

در ظنون هم بحث از خبر واحد مطرح می کنند و عنوانی که در این جا آورده اند دقیق است لذا فرموده اند:

«الفصل الثالث حجیة السنة المحکیة بخبر الواحد»

یعنی خبر واحد آیا می تواند حکایتگر از سنت باشد یا نه؟

و بعد توضیح می دهند که این سنتی که از آن بحث می کنیم اعم از قول و فعل و تقریر معصوم است که در اصول معمولاً با قول کار می کنیم.

ما گفتیم که سیره هم حجت است و علتش هم این است که آنها معمولا دنبال فقه فردی بوده اند و در فقه فردی هم بیشتر روایت و ادله است و چون بحثهای اجتماعی را کمتر محل بحث قرار داده اند لذا سنت به عنوان فعل و تقریر خیلی توجه نشده است به خصوص فعلی را که به صورت سیره در آمده است یعنی این قدر تکرر پیدا کرده است که دعب امام است لذا اگر فقه را فقه اعم بدانیم باید این سیره ها را احیاء کنیم لذا هم تاریخ مفصل و درستی نیاز دارد و به تحلیل تاریخی نیاز داریم که با توجه به شرائط آن زمان و بعد بتوانیم ملاکات را در بیاوریم و بعد هم بتوانیم با آن ملاکات امروزه کار کنیم.

اینها تفقه عام است با آن سیستم نجف نمی توان این طور کار کرد. و با مکتب قم می توانیم ملاک در بیاوریم و تجمیع ظنون کنیم و از اینها یک اطمینانی حاصل شود. که اینها در فقه که توجه نشده است باید در اصول هم توجه بیشتری به این مباحث داشته باشیم.

بعد می فرمایند که خبری که میخواهد سنت را یعنی فعل و قول و تقریر را میخواهد برای ما نقل کند یا تواتر است که با همان شرائطی که در منطق سه گفتیم که تعداد به نحوی است که اطمینان حاصل می شود که اینها تواطؤ بر کذب و تواطؤ بر فهم غلط ندارند و شرط دیگر هم حسی بودن آن است. که اگر تواتر باشد یقین می آید و چون تواتر می رود سر قطع لذا از آن جداگانه بحث نکرده اند. تواتر طریق مستقلی نیست بلکه چون قطع به ما می دهد و حجیت قطع هم ذاتی است.

لذا بحث سر غیر تواتر است که در این دو حالت دارد یا یک خبر است یا چند خبر است که به حد تواتر نرسیده است.

که در اینجا بحثی داریم که آیا واقعاً بین یک خبر با چندین خبر هیچ تفاوتی نیست.

بحثی که در اینجا مطرح کرده اند روایت مستفیض است یعنی روایاتی که به حد تواتر نرسیده است که در اینجا مکتب قمی ها، از روی این چند طریق ولو اینکه همه آنها ضعف هایی هم داشته باشد با جمع شدن این خبر ها یک اطمینانی گرفته اند یعنی خبر واحد از این حیث که سند هایش کمتر است تفاوتی گذاشته اند اما مکتب نجف، روایات را جداگانه بررسی می کند که اگر حجت نباشند آنها را کنار می گذارند.

لذامثلا آقای مؤمن در بحث زکات تک تک روایات را که گاهی بررسی می کردند می گفتند که حجت نیست اما در آخر جمع بندی می گویند که می توانیم از این روایات این نتایج را به دست بیاوریم چون سر جمع می توانیم چیزهایی را به دست بیاوریم.

یعنی هر چند که در اصول این التزام را نداشته باشد اما در فقه آن اطمینان برایشان می آید.

آقای سبحانی در اینجا بحث را می برند سر خبر واحد و می گویند که خبر واحد دو حیث دارد که یک حیث آن دلالت است که گفتیم ظهور آن در ذیل کبرای حجیت ظواهر کتاب بحث کردیم که گفتیم یا باید ظواهر کتاب را بحث کنیم یا اینکه باید کبرای کلی آن را بحث کنیم که اگر ظاهر کتاب را فقط بحث می کردیم در حجیت سنت هم باید سر ظهورات اینها بحث می کردیم اما چون در آنجا به کبرای آن هم اشاره کردند لذا در اینجا آقای سبحانی می گویند که این بحث هم مانند همان بحث ظواهر است.

ایشان می فرمایند که ما در اینجا خیلی با ظهور آن کاری نداریم و فعلاً بیشتر سر اصل جهت صدور آن یعنی اینکه خبر واحد یعنی سندی که به حد تواتر نرسیده است آیا ما می توانیم اثبات کنیم که این روایت از معصوم صادر شده است یا نه؟

در مورد جهت صدور دو اجماع نقل شده است که یکی بر حجیت آن است و یکی هم بر عدم اجماع آن است.

که متأخرین بین این دو اجماع جمع کرده اند و گفته اند که کسانی که میگویند حجت نیست مرادشان در جایی است که خبر موثوق به نباشد و سند آن تحلیل و کشف نشده باشد.

اما کسانی که می گویند حجت است در جایی است که خبر موثوق به باشد و سند معتبر باشد لذا خیلی بین این دو اجماع مشکلی نیست و با توجه به سیره عملی آنها هم میتوان جمع کرد. مثلا هر چند سید مرتضی می گوید خبر واحد حجت نیست اما چون خودش در فقه با آن کار می کند لذا مرادش در جایی است که سند آن کشف نشده باشد.

بعد اجماع را که کنار بگذاریم. می خواهیم ببینیم که ادله ای هست یا نه. چون اگر اجماع هم ثابت شود می شود اجماع مدرکی.

یک سری از ادله، مربوط به آیات است برخی از آنها هم مروبط به روایات است.

مشهورترین آیه ای که در اینجا به آن پرداخته شده است آیه نبأ می باشد.

«إن جاء کم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهالۀ فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین»

از این آیه مفهوم شرط می گیرند. البته برخی هم گفته اند که مفهوم لقب است.

برخی هم گفته اند که با مفهوم کار نمی کنیم بلکه با آن ذیل آیه «أن تصیبوا..» کار کرده اند.

در باب مفاهیم گفتیم که ممکن است به خودی خود مفهوم نداشته باشیم اما در برخی جاها قرینه داریم. و اشکالی ندارد که در این جا کسی بگوید ما قرینه داریم که مفهوم دارد. و قرینه ای که در اینجا می آوریم ممکن است بگوییم همان سیره عقلا قرینه باشد. یعنی دوباره با همان حیث جمع ادله کار می شود. یعنی سیره عقلا قرینه شود بر اینکه لقبی که اینجا آمده است کشف از سیره عقلا می کند.

نکته: حد وسطی که با آن خبر واحد را اثبات می کنیم ممکن است سعه و ضیق آن متفاوت باشد. یعنی شما باید تحلیل کنید که سیره عقلا کدام خبر واحد را ارزش قائلند؟ هر نوع خبر واحدی؟ یا خبر واحدی که فاسق نباشد؟ یا خبر واحدی که ثقه باشد؟ که ممکن است بگوییم با سرجمع این ادله کار کردن بتوانیم سعه و ضیق خبر واحد را هم تعیین کنیم.

السنة فی مصطلح فقهاء أهل السنة هی قول النبی صلی الله علیه و آله وسلّم أو فعله أو تقریره، والمعصوم من أئمة أهل البیت علیهما السلام یجری قوله و تقریره عندنا مجری قول النبی صلی الله علیه و آله وسلّم و فعله و تقریره، و لأجل ذلک تطلق السنة عند الإمامیة علی قول المعصوم و فعله و تقریره دون أن تختص بالنبی صلی الله علیه و آله وسلّم ولیس أئمّة أهل البیت علیهما السلام من قبیل الرواة و إن کانوا یروون عن جدهم علیهما السلام بل هم المنصوبون من اللّه تعالی علی لسان النبی صلی الله علیه و آله وسلّم بتبلیغ الأحکام الواقعیة، فقد رُزقوا من جانبه سبحانه علماً لصالح الأمّة کما رزق مصاحب النبی موسی علیهما السلام علماً کذلک من دون أن یکون نبیاً، قال سبحانه:(فَوَجَدا عَبداً مِن عِبادِنا آتَیناهُ رَحمةً مِن عِندنا و علّمناهُ من لدنّا علماً) (الکهف /۶۵) . فعندهم علم الشریعة وإن لم یکونوا أنبیاء و لا رسلاً.

همین را ما در مورد فقها هم داریم. اما نه مثل امام معصوم بلکه می گوییم آنها هم تفقه را دارند لذا اصل تشریع فقیه را ما با همین ادامه می دهیم که می گوییم ملاکات را دارند و بر اساس همان ملاکات، حکم جعل می کنند.

ثم ان الخبر الحاکی للسنة اما خبر متواتر، او خبر واحد. ثم ان الخبر الواحد اما منقول بطرق متعددة من دون ان یبلغ حد التواتر فهو مستفیض و الا فغیر مستفیض.

و لا شک فی ان الخبر المتواتر یفید العلم و لا کلام فی حجیته و انما الکلام فی حجیة الخیر الواحد اعم من المستفیض و غیره. فقد اختلفت کلمة اصحابنا فی ذلک:

- ذهب الشیخ المفید و السید المرتضی و القاضی ابن البراج و الطبرسی و ابن ادریس الی عدم جواز العمل بالخبر الواحد فی الشریعة.
- و ذهب الشیخ الطوسی و قاطبة المتاخرین الی حجیته.

ابن ادریس آغاز نقد های شیخ طوسی است و بعد از شیخ طوسی تا صد سال کسی نبود که او را نقد کند لذا برخی می گویند باب اجتهاد هم بسته شد. البته ممکن هم هست که نگوییم باب اجتهاد بسته شد، یعنی بگوییم که شیخ طوسی نظام سازی کرده است که بعد از صد سال با اجتهاد به حرفهای او رسیدند. یعنی بگوییم اجتهاد بوده است اما اجتهادی که عقب تر از شیخ طوسی بوده است. تا اینکه نوبت به ابن ادریس رسید. و می توان گفت که ابن ادریس نظام شیخ طوسی را تحول داده است و می توان گفت که نظام فقهی ما بر اساس نظام فقهی ابن ادریس است.

و المقصود فی المقام اثبات حجیته بالخصوص و فی الجملة مقابل السلب الکلی، و اما البحث عن سعة حجیته سنشیر الیها بعد الفراغ عن الادلة.

و قد استدلوا علی حجیته بالادلة الاربعة.

یعنی به کتاب و سنت و اجماع و عقل تمسک کرده اند. و چهارمی که آقای سبحانی آورده اند رسیده است به سیره عقلا،که باید ببینیم آیا ایشان سیره را با عقل یکی می داند یا نه؟ که ممکن است بگوییم اگر سیره عقلا کاشف از حکم عقل باشد.

الاستدلال بالکتاب العزیز

استدلوا علی حجیته خبر الواحد بآیات:

۱. آیة النبأ

قال سبحانه: (إن جاء کم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین) (الحجرات/۶). و قبل تقریر الاستدلال نشرح الفاظ الآیة:

١. التبيين يستعمل لازما و متعديا، فعلى الاول فهو بمعنى الظهور، قال سبحانه: (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) (البقره/١٨٧). و على الثانى فهو بمعنى طلب التثبت كقوله سبحانه:(إذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا و لا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مومنا) (النساء/٩۴) و معناه فى المقام تبينوا صدق الخبر و كذبه.

٢. قوله: (أن تصيبوا قوما بجهالة) علة للتثبت، و المقصود خشية ان تصيبوا قوما بجهالة او لئلا تصيبوا قوما بجهالة.

٣. الجهالة ماخوذة من الجهل، فتارة يستدل بمفهوم الشرط، وأخرى بمفهوم الوصف. و ربما يحصل الخلط بينهما، ففى تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط ينصب البحث، على الشرط اى مجئ المخبر بالنبأ، دون عنوان الفاسق، بخلاف الاستدلال بمفهوم الوصف حيث ينصب البحث على عنوان الفاسق مقابل العادل ففى امكان الباحث جعل لفظ آخر مكان الفاسق عند تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط لاجل صيانة الفكر عن الخلط، فنقول:

آقای جوادی عقل و جهل را در مقابل عقل عملی می گیرند و علم و جهل را در مقابل عقل نظری می گیرند. و استنادشان هم به اصول کافی است که اول بحث عقل و جهل را اورده است و بعد از اینها گفته است کتاب العلم است که علم یکی از جنود عقل شمرده شده است.

مراحل فاعل بالقصد پنج تا بود:

تصور غایت و تصدیق غایت و ایجاد شوق و تأکید شوق و اراده.

در اینجا می گفتیم که یک «باید» در اینجا داریم که گفتیم قبل از اراده یک بایدی جعل می شود که آقایان به آن باید می گویند عقل عملی.

الاول: الاستدلال بمفهوم الشرط

ان الموضوع هو نبا الفاسق، والشرط هو المجئ، والجزاء هو التبين و التثبت، فكانه سبحانه قال: نبأ الفاسق - ان جاء به - فتبينه.

ويكون مفهومه: نبأ الفاسق - ان لم يجئ به - فلا يجب التبين عنه.

لكن للشرط (عدم مجئ الفاسق) مصداقين:

- عدم مجئ الفاسق و العادل فيكون عدم التبين لاجل عدم النبأ فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.
- مجئ العادل به فلا يتبن أيضا فيكون عدم التبين من قبيل السالبة بانتفاء المحمول. اى النبأ موجود و المنفى هو المحمول، اعنى: التثبت.

يلاحظ على الاستدلال: ان المفهوم عبارة عن سلب الحكم عن الموضوع الوارد فى القضية، لا سلبه عن موضوع آخر، لم يرد فيها، فالموضوع فى المنطوق هو "نبأ الفاسق" فيجب ان يتوارد التثبت منطوقا و عدم التثبت مفهوما على ذلك.

الموضوع لا على موضوع آخر كنبأ العادل، وعندئذ ينحصر مفهومه فى المصداق الاول و يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

وان شئت قلت: ان موضوع هو نبأ الفاسق فعند وجود الشرط، اعنى:المجئ بالنبأ، يثبت عنده، و عند عدم المجئ به لايثبت لعدم الموضوع، فخبر العادل لم يكن مذكورا فى المنطوق حتى يحكم عليه بشىء فى المفهوم.

الثانى: الاستدلال بمفهوم الوصف

و طريقة الاستدلال به واضحة لانه سبحانه علق وجوب التبين على كون المخبر فاسقا،

اینگونه میخواهد آنرا وصف کند: می گوید مخبِر را از «نبأ»استفاده کرده اند و می خواهند از خود خبر، مخبِر را در بیاورند و خواسته اند بگویند فاسق وصف است برای مخبِر و خبر.

یعنی چون لقب خیلی روشن است که مفهوم ندارد لذا خواسته اند این را به مفهوم وصف تبدیل کنند.

و هو یدل علی عدم وجوب التبین فی خبر العادل، مثل:"فی الغنم السائمة زکاة" الدال علی عدمها فی المعلوفة.

و إذا لم یجب التثبت عند اخبار العادل، فاما ان یجب القبول و هو المطلوب او الرد فیلزم ان یکون خبر العادل اسوا حالا من خبر الفاسق، لان خبر الفاسق یتبین عنه فیعمل به عند ظهور الصحة، واما خبر العادل فیترک، ولایعمل به مطلقا.

یلاحظ علیه : بما مر من عدم دلالة الجملة الوصفیة علی المفهوم.

ما اگر بتوانیم قرائنی را درست کنیم دیگر نیازی به این بحثها نداریم و با شأن نزول و ... می توانیم قرائنی را در بیاوریم. به خصوص اگر بتوانیم سیره عقلا را اثبات کنیم که آن بتواند برایمان قرینه خارجیه اثبات کند.

جلسه ۲۳ / ۳ / ۹۰

بحث آیه نبأ را آقای سبحانی گفتند که یا با مفهوم وصف به آن استدلال می کنند یا با مفهوم شرط. که از مفهوم وصف که می گویند قائل به عدم آن شدیم و در مفهوم شرط می گویند که بر فرض اینکه قائل به مفهوم آن شویم می گویند که مفهوم چیزی غیر از آن چیزی است که آقایان می خواهند اثبات کنند اما نکته ای را که ما مطرح کردیم گفتیم که ذیل این آیه باید به «ان تصیبوا...» توجه کرد که شاید بتوانیم بگوییم که آیه ارشاد به حکم عقلا می کند که در این فضا آیه دلیل مستقلی نمی شود اما ارشاد به سیره عقلا است که اگر این را توانستیم درست کنیم این «أن تصیبوا...» را باید بر گردیم دوباره همان سیستم کل ما بالعرض ... همین را درست می کند یا نه؟ یعنی اینکه تصیبوا ... بجهالة و بعد هم نادم شدن این ممکن است که طریقیت را درست کند نه تعبد را . لذا برخی گفته اند که این آیه ارشاد به حکم عقلا و سیره عقلا می تواند باشد با همین قرینه «ان تصیبوا...» و اگر به شأن نزول آن هم اگر دقت شود باز ممکن است ارشاد به حکم عقلا را بتوان از آن استفاده کرد. که شخصیتی بوده است که همه مراقب بوده اند که دروغ نگوید چون سوءسابقه داشته است. که این می تواند ارشاد به حکم عقل و سیره عقلا را درست کند که باید در اینجا در طریقیت یا تعبدیت آن بحث کنیم.

ما در حجیت ظنون گفتیم که طریق را متعبداً قبول می کنیم و اگر حد وسطمان رفت به سیره عقلا باید ببینیم که سیره عقلا به ما طریقیت می دهد یا تعبدیت؟

یعنی درسیره عقلا با انکشاف واقع و طریقیت کار می کنند یعنی اطمینانی که حاصل می شود به خاطر هفتاد درصد ظن است که انکشاف واقع درست می کند؟ یا اینکه آنجا هم تعبد پیش می آید که تعبد سیره عقلا،اثباتش سخت است. ما در آیه و روایت راحت بودیم می گفتیم که شارع تعبد می دهد و طریق حجت می شود اما اینکه سیره عقلا تعبد بدهد مقداری مشکل است. (البته خودمان به اینها جواب می دهیم).

نکته: اگر ما سیره عقلا را مستقلا کشف کردیم. حال بحث می شود که این «فاسق» که در آیه است چیست؟ می گوییم این مورد غالبی است یعنی اگر گفتیم که سیره عقلا دلالت بر عادل دارد می گوییم دلالت روایت هم همین است و مشکلی هم پیش نمی آید اما گر گفتیم که سیره عقلا دلالت بر ثقه دارد، و یعنی باید احراز کنیم که فلانی کذاب نیست اما اینکه عادل باشد یا نه مهم نیست اما دروغ نمی گوید لذا احراز ثقه بودن مهم است. اما اگر گفتیم که سیره عقلا فقط «ان تصیبوا ...»مهم است یعنی فقط طمأنینه من مهم است و کاری نداریم که این عادل است یا ثقه است یا ... بلکه ملاک رفته است سر موثوق به بودن این خبر واحد نه ثقه بودن یا عادل بودن افراد بلکه ملاک این است که برای من اطمینان بیاید در اینجا باید ببینیم قید «فاسق» چیست؟ می گوییم این مورد غالبی است یعنی غالباً موثوقه به بودن زمانی است که احراز کنیم که اینها عادل اند و شیعه هستند و دوازده امامی هستند و .... ولی فقط ملاک این نیست. لذا با این مبانی تعیین علم رجال در فقه خیلی مهم است یعنی اگر با موثوق به خواستیم کار کنیم (کما هو المختار) در اینجا رجال خیلی جایگاهی ندارد و فقط در این حد که باید ببینیم طمأنینه می آید یا نه؟ و در عوض اجتهاد اصولی به شدت در فقه تأثیر دارد یعنی اگر سازمان اصولی شما موافق یک خبر بود شما به آن خبر اطمینان پیدا می کنید. ولو اینکه راوی های آن همه سنی باشند. که همه اینها مایه موثوق به بودن برای فقیه است لذا کسانی که در این سازمان هستند و شروع می کنند با عدالت و ثقه بودن کار می کنند. اینها سازماناً درست نیست البته برخی جاها برای اینکه بخواهیم موثوق به بودن درست شود اشکال ندارد اما اینکه بخواهیم تک تک بررسی کنیم نیازی نیست.

آیه نفر:

سه آیه بعدی خیلی مشکل ندارد.

این آیه نفر برایمان خیلی اهمیت دارد اما نه از جهت خبر واحد بلکه به خصوص برای فقه اعم.

(وماکان المومنون لینفروا کافۀ فلولا نفر من کل فرقۀ منهم طائفۀ تفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون)

محل بحث آقایان در این قسمت است که یم فرماید« و لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون». که خواسته اند حجیت خبر واحد را درست کنند.

اصل آیه این است که اولا انسان مدنی بالطبع است به معنای اجتماعی بودن یعنی نیاز هایی که دارد به صورت فردی حاصل نمی شود. لذا آرام آرام نیاز ها شکل گرفت و از همان اول هم شکل گرفت. لذا قابیل شد دامپرو و هابیل شد کشاورز که به تعبیر شهید مطهری اولین عصاره های اجتماعی،نیاز های معیشتی و اقتصادی هستند که باعث شد این جامعه شکل بگیرد.

و در این فضا بحث قاعده «استخدام»علامه و اعتباریات علامه خیلی نکته دارد.

اصل قضیه از اینجا شروع می شود که اجتماع که حاصل شد نیازها به صورت گروهی باید در جامعه تحقق پیدا کند که برخی از نیاز ها «تأمین دینی» است که آیه در اینجا دستور می دهد که همان سیره عقلائی که بقیه جاها به کار می برید،همان را هم امور دینی به کار ببرید یعنی یک عده را باید تأمین کنید تا بروند و تأمین نیاز های دینی کنند و مهمترین دلیل هم برای تأمین حوزه از طریق مردم از همین آیه می تواند استفاده شود.

حال که سیره عقلا تأیید و امر می شود یک عده می روند اثبات و فهم گزاره های دینی را بر عهده بگیرند و بعد هم امر می کند که اینها باید بر گردند و انذار کنند و وقتی بر می گردند انذار می کنند لازمه اینکه این انذار لغو نباشد این است که آنها هم بپذیرند که اگر آنها نپذیرند لغو خواهد شد. آقایان خواسته اند بگویند که لازمه این،این است که خبر واحد حجت شود. یعنی آن پذیرش به معنای حجیت خبر واحد است.

جوابی که یک عده داده اند: این است که گفته اند آیه که نگفته است خبر واحد.. لذا شما چرا گروهی حساب نمی کنید که بشود خبر متواتر که یقین شود. که آقایان جواب داده اند که آیه اطلاق دارد و اطلاقی که در اینجا هست هم یک نفر را شامل می شود و هم متواتر را به خاطر اطلاق آیه.

جوابی هم که به این می توان داد این است که آیه در مقام بیان باشد و آیه در مقام بیان آن بحثها نیست بلکه آیه در مقام بیان اصل وجوب تفقه و انذار است حال اینکه لازمه تفقه این می شود آیه در صدد بیان آنها نیست.

بحث بعدی آیه کتمان است که می فرماید:

(إن الذین یکتمون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون)

از « اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون»خواسته اند بگویند که حتماً این کتمان حرام است و مقابل کتمان می شود بیان. لذا بیان لازم است و بیان لغو می وشد اگر تأثیر در مخاطب بگذارد خواسته اند حجیت خبر واحد را بگویند که باز همان اشکالات در اینجا هم مطرح است که چه اشکال دارد که تواتر باشد و ...

آیه سؤال:

(وما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیهم فاسالوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون)

تعبیر « فاسالوا أهل الذکر»را آقایان استناد کرده اند که برای انیکه این سوال لغو نشود این است که جواب آنها را بپـذیریم و لازمـه پـذیرش هم این است که حجیت خبر واحد باشد و دوباره جواب داده اند که چه اشکال دارد که ما متواتراً بپرسیم یعنی از بیست نفـر کـه پرسـیدیم یقین بیاید و بعد می گویند اطلاق دارد و بعد می گوییم آیه در مقام بیان این نیست.

نکته: نکته ای که باید توجه کرد همان نکته ای است که ذیل آیه نبأ گفتیم یعنی اگر ما گفتیم که همـه اینهـا دوبـاره تحلیـل مـی کننـد و مبنای آنها سیره عقلاست و و تقریباً سیره عقلائی که اینجا هست، قدر متیقن در مقام تخاطب برای ما می سازد آنوقـت ممکـن اسـت ایـن آیات را برای تعیین سعه و ضیق سیره عقلا استفاده کنیم اما دلیل مستقل نخواهد بود. و نهایتاً امضای سیره عقلا است.

نکته دوم: نتکه ای که در آیه کتمان و نفر بود این بود که دو طرف قضیه وجود داشت. یعنی یک طرف باید بگوید و طرف دیگـر بایـد قبـول کند اما در آیه سؤآل هر دو طرف برای یک نفر است یعنی هم امر به سؤآل برای یک شخص است و هم پذیرش آن برای یک شخص اسـت. لذا لغویتی که در این جا هست ممکن است مؤکد تر باشد.

استدلال به روایات

بحث بعدی که مطرح شده است استدلال به این روایات است.

استدلال به روایت،واضح است که اگر روایت خودش به طریق خبر واحد نقل شده باشد نمی تواند تعیین حجت کند چون قـبلا گفتـیم کـه اصل طریق اینها باید قطعی شود که «کل ما بالعرض ...»درست شود و ثانیا هم اگر بخواهیم که با خبر واحد اثبات کنیم دور پیش مـی آیـد لذا قطعاً باید روایت متواتر باشد.

لذا اصل دعوای در اینجا این است که آیا ما میتوانیم این تواتر را اثبات کنیم یا نه؟

آقای سبحانی می گویند که بله روایت متواتر داریم به ویژه روایات باب قضاء.

اگر روایت را پذیرفتیم خودش مستقلاً می تواند دلیل باشد اما بحث سر این است که اگر ما گفتیم که سیره عقلا ملاک اصلی ما اسـت ایـن روایات علاوه بر اینکه به طریق متواتر بتوانند حجیت را اثبات کنند(که خیلی هم می توان در اینها اشکال کرد مثلا کسی راحـت ادعـا مـی کند که متواتر نیست) آنوقت در تعیین سعه و ضیق خبر واحد خیلی به درد ما میخورد. که حتی اگر خبر واحد باشـد یعنـی کسـی ادعـای تواتر را نپذیرفت باز در تعیین سعه و ضیق با همان خبر های واحد می توان کار کرد، چون اصل حجیتش را اثبـات کـرده ایـم و در سـعه و ضیق آن با یک خبر حجت کار می کنیم.

اجماع:

بحث بعدی اجماع است.

دو اجماع نقل شده است که شیخ طوسی، اجماع بر حجیت را نقل کرده است و در مقابل سید مرتضی اجماع بر خلاف را آورده است و ایـن جا اشکال کرده اند به شیخ طوسی که شما چطور اجماع را نقل کرده اید در حالی که استاد شما سید مرتضـی، قائـل بـه اجمـاع بـر عـدم حجیت شدئه است.

جوابی که داده اند گفته اند که شیخ طوسی خودش نقل کرده است که سید مرتضی اجماع بر عدم حجیت را نقل کرده است اما این اجمـاع برای عدم حجیت را توضیح داده است و خودش جمع بین این دو اجماع کرده است لذا خیلی از این اشکالاتی که اینجا وارد نیست به خاطر ندیدن عباراتی شیخ طوسی ست.

جمعش هم به این صورت است که سید مرتضی اجماع را برای عدم حجیت خبـری کـه در آن غیـر عـادل وجـود دارد و مـرادش هـم نفـی اخباری است که از طریق اهل سنت وارد شده است یعنی اجماع کرده است که علماء، عدالت را شرط می دانند.

. شیخ طوسی هم می گوید که ما هم این را قبول داریم که اگر سنی در سند باشد حجت نیست لذا اجماع شاید حد وسط مستقلی نباشد یعنی می گوید بدیهی است که اگر سنی باشد ما با آن روایت کار نمی کنیم و می گویند که خبر واحدی که تمام راویان آن عدل امامی هستند حجت است و منافاتی هم با اجماع سید مرتضی ندارد. و علاوه بر اینکه خود سید مرتضی در فقه هم با اجماع کار کرده است. و ما نمی توانیم بگوییم که سید مرتضی اجماع را حجت نمی دانست اما در فقه آنرا نقل می کرد.

این بر فرض این است که این اجماع منقول برای ما حجت باشد در حالی که ما می گوییم اجماع منقول حجت نیست و بر فرض اینکه اجماع منقول حجت باشد باز این استدلال دوری است یعنی اگر کسی بخواهد حجیت خبر واحد را با اجماع شیخ طوسی نقل کند، شیخ طوسی این را نقل کرده است و ما خودمان آن را که کسب نکرده ایم و نقل شیخ طوسی خودش خبر واحد است.

لذا نهایت چیزی که اجماع به درد ما میخورد در تعیین آن سعه و ضیق سیره عقلا است. یعنی اگر سیره عقلا بتواند دلیل مستقل برای حجیت خبر واحد باشد ما با این اجماع بر فرض حجیت آن می توانیم این عدل بودن یا نبودن را از اجماع شیخ طوسی و سید مرتضی با هم (چون اجماع این دو نفر در یک عبارت با هم جمع شد) لذا شاید عادل بودن را با نقل هر دو اجماع بتوانیم اثبات کنیم.

سیره عقلا:

بحث بعدی سیره عقلا است. که می گویند می تواند بر اساس سلوک عقلائی می توان فهمید که عقلا هم اخبار را با علم قطعی کار می کنند و به آن اعتماد می کنند و هم با اطمینان حاصل از ظن. لذا ایشان تحلیل می کنند که سیره عقلا با اطمینان و طمأنینه کار می کنند که حال این با خبر عادل حاصل شود یا با خبر غیر عادل حاصل شود یا ... خیلی فرقی بین اینها نیست و ملاک طمأنینه است. یعنی ممکن است فردی فاسق است اما طوری آن را بیان می کند که برای انسان طمأنینه حاصل می شود که مثلا این فرد قصدی ندارد.

طمأنینه حالت نفسانی است که ظن معتبره عقلائی است که به درجه قطع نرسیده است.

لذا در اینجا این سؤال مطرح می شود که چه کسی این ظن را حجت کرده است؟ اگر بگوییم سیره عقلا این سؤال ایجاد می شود که سیره عقلا که منبع که نیست و گفتیم که نهایتاً کاشف می تواند باشد یا کاشف از غیر منبع است مانند انفعالیات و عادیات و عاطفیون است که گفتیم اینها حجت نیست اما گاهی هم کاشف از شرع است مثلا روایتی که به دست ما نرسیده است یا کاشف از حکم عقل شد این ها می شود حجت که با کاشف از حکم عقل بودن فضای تعبد را می توان درست کرد. یعنی باز با همان فضای مصلحت سلوکیه کار می کنیم و به صرف طریقیت کار نمی کنیم.

نکته: در آخر بحث هم نکته ای اضافه می کنند که بر فرض اینکه شما سیره عقلا را حجت کردید این آیات ناهیه که شما را از مطلق ظن نهی کرده اند اینها ممانعت می کنند. «ان یتبعون الا الظین و ...» اینهارا چگونه باید جواب داد؟ جوابش هم این است که آیات ناحیه در جای است که استناد به حدس و گمان و ظن غیر معتبر دیدیم. و ما با سیره عقلائی می خواهیم اثبات کنیم که در اینجا یک کشفی هست. یعنی سیره عقلا اگر کاشف از حکم شرع یا عقل باشد دلیل خاص می شود برای اعتبار این ظنون و کلاً خارج می شود و از ذیل آیه خارج می شود. اما اگر با این دید هم نخواهیم جواب دهیم. اینها گفته اند که ملاکی که در آیه است سر حدس و خرص و ... است در حالی که خبر واحد از حس است (لذا برخی ها در خبر واحد حس را شرط کرده اند) لذا می گویند وقتی خبر عن حس شد از ذیل این آیات خارج می شود.

جلسه ۲۵ / ۳ / ۹۰

بحثمان رسید به مباحث حجت.

و آخر هم معلوم نشد که این مباحث حجت چگونه است که یک بار بحث رفته سر ادله اربعه که گیر دادیم این کلامی شد و یک بار رفت سر کاشف از این ادله اربعه که برای این یک وجه اصولی پیدا میکردیم. بعد گفتیم که حال این را ربط دهیم به حالات سه گانه مکلف که یک مقدار سازمان آن شلوغ بود و گفتیم که بهترین نظامی که است همان نظام شیخ است که گفتیم بقیه هم سر سفره شیخ هستند و در

جاهایی که خواسته اند آنرا تغییر دهند نظام شیخ را خراب کرده اند و یکی از جاهایی که باز سازمان شیخ به هم خورده است مسأله اجماع است.

در ابتدا سنی ها اجماع را مطرح کرده اند و دلیل جامعه شناختی هم برای آن مطرح شده است و آن هم این بوده است که برای اینکه قضیه ثقیفه را می خواستند توجیه کنند لذا این بحث را مطرح کردند. و اگر بحث ثقیفه نبود به این شدت اجماع مطرح نمی شد و با این شدت هم حساسیت روی این قضیه نشان نمی دادند.

اقای سبحانی هم در این فضا بحث کرده بود در الموجز اصلی اما ظاهراً آن را عوض کرده اند.

اجماع در لغت:اتفاق با عزم و اراده است. که از آیه«(فلما ذهبوا به و اجمعوا ان یجعلوه فی غیابت الجب» استفاده می کنند که اتفاق داشتند و همه آنها اتفاق در عزم و اراده داتشند.

در معنای اصطلاحی آن عزم و اراده در کار نیست بلکه اینها اجماع است بر یک نظر و یک حکم شرعی. (اگر فقه بالمعنی الاخص را نگاه کنیم) حال اجماع کی؟

در ابتدا گفته اند اجماع همه امت. بعد دیدند که ثقیفه اجماع همه امت در کار نبود. بعد گفتند که اجماع علماء و بعد دیدند که یکی از علماء هم حضرت امیرالمؤمنین علیه الصلاؤ السلام بود که مخالف بود. پس اجماع علماء هم نیست. و بعد گفتند که اجماع مهاجرین و انصار و بعد دیدند که امیر المؤمنین علیه الصلاؤ السلام جزء مهاجرین بوده است که اینجا نیست. و بعد گفتند که اجماع اهل حل و عقد و فصل و گفته اند کسانی که در جامعه تأثیر گذاشته اند و بعد دیدند که باز حضرت امیر المؤمنین علی علیه الصلاؤ و السلام جزء این ها باید باشد.

یعنی این قدر آنرا محدود کردند که باز نتوانستند آنرا توجیه کنند که بالاخره در ذیل آن بحثهای کلامی، به یک بحثهایی اشاره کردند و یک ادله ای آوردند برای اجماع که بعدی ها به آن فقها اعتنا کردند که اجماع جزءمنابع اربعه اهل سنت شد نه جزء کاشف ها بلکه خودش جزءادله است فی نفسه یعنی خودش منبع تشریع است.

و دلائلی هم مطرح کردند که «لا تجتمع امتی علی الضلال» و ... و حتی به یک آیه هم در قرآن تمسک می کنند که تعبیر آیه این است که «با سیره مؤمنین همراهی نکند» که آنها از ذم کسانی که با سیره مؤمنین همراه نکند خواسته اند این را استفاده کنند که اجماع سیره امت است و اگر کسی به آ» اعتنا نکند آن ذم شامل او هم می شود.

که بعد هم برخی از اهل تسنن این را نقد کرده اند چه رسد به علمای شیعه که رساله های جداگانه در نقد اینها نوشتند. و گفته اند که سیره مؤمنین را رعایت نکردن، عطف شده است و چرا آنها عطف را نمی بینند که اگر کسی پیامبر را مخالفت کند و با مؤمنین همراه نشود که در چه چیزی همراه نشود یعنی پیامبر را همراهی و نصرت نکند یعنی محل بحث نصرت پیامبر است و اجماع و ... را نمی توان استفاده کرد.

در مورد روایات هم «لا تجتمع امتی...» بحث در مورد امت است نه علما و فقها و نه مکه و مدینه ای ها و ... و هم اینکه «ضلال» دارد که در مسائل کلامی است نه فقهی و فرعی و تعبیر به «خطأ» نیست و علاوه بر اینها شما که مجتهد را مصیب می دیدید و چرا سازمانتان عوض شده است.

بالاخره نقد های سازمانی و درون سازمانی و ... زیادی به آنها وارد است.

اجماع در نظر شیعه:

مشخص است که اجماع در نظر شیعه منبع نیست لذا ادله اربعه ما سه تاست. که آقای سبحانی می گفتند به خاطر مماشات با اهل سنت گاهی می گوییم ادله اربعه.

اجماع را آقایانی که حجت می دانند به این معنا حجت می دانند که منبع مستقل نیست و اگر بتوانیم آن را حجیت دهیم دراین حد است که کاشف از یک منبعی بدانیم.

اما در اینجا بحثی که هست و ما احساس می کنیم که سازمان شیخ به هم خورده است. این است که اجماع دو قسم است یک اجماع محصل است و یکی هم اجماع منقول به خبر واحد است.

اجماع محصل: این است که قیود و شرائط اجماع را خود شخص احراز کرده است و دیده است که علمای یک عصر یا عصرهای متمادی (با آن اختلافی که هست) این حکم را داشته اند.

اجماع منقول:خود فقیه این کار را نکرده است اما برخی از فقها این اجماع را تحصیل کرده اند و برای ما گفته اند. و نقل کرده اند.

شیخ این دو تا را در دو جا بحث می کند. یکی در قطع است و یکی در ظنون است.

در قطع خیلی با اجمال اشاره کرده است.

آن چیزی که در اجماع محصل است دو حالت دارد یا اینکه برای انسان قطع می آورد یا ظن می آورد.

شیخ می گوید اگر قطع آمد، که حجت است.

اما اگر گفتیم که این قطع برای او حاصل نشد و ظن معتنا بهی برای او حاصل شد. شیخ می گوید که در اینجا باید بحث کنیم که این از دلیل اصل اولیه عدم حجیت ظنون خارج می شود یا نه؟ یعنی دلیل معتبری داریم برای حجیت اجماع محصل یا نه؟

آن چیزی که در اینجا از آن غفلت شده است این تفکیک است که اگر اجماع، باعث قطع شود ما دیگر دلیل بر حجیت نمی خواهیم و همان حجیت ذاتی قطع آن را می گیرد. اما اگر قطع حاصل نشود باید بگردیم دنبال دلیل حجیت ظن حاصل از اجماع.

آقایان در این فضا در اجماع محصل به دو شکل خواسته اند برای این ظن حجیت درست کنند:

یکی این است که با قاعده لطف کار کنند. یعنی دلیل عقلی و برهانی آورده اند با قاعده لطف. که اجماع ولو اینکه مفید ظن باشد حجیت دارد.

دومین راه با برهان نمیخواهند کار کنند بلکه با یک حدس کار می کنند.

لذا می گویند اجماع محصل از طریق لطف و اجماع محصل از طریق حدس.

البته تا دوازده راه هم مطرح شده است که مشهور ها همین دو تاست.

قاعده لطف: می خواهند بگویند به خاطر امتنان بر مردم، شارع نباید این ها را به ضلالت و گمراهی بیندازد و از باب قاعده لطف، بر شارع لازم است که وقتی می بیند که وقتی همه فقها یک نظر خطایی را مطرح می کنند، نباید اجازه دهد که کل فقها به یک خطا و ضلالتی دچار شوند. حال که می بینیم که همه فقها بر یک نظر جمع اند و شارع هم ورودی نکرده است لذا از قیاس استثنایی استفاده می کنیم که این اجماع بر ضلال نیست.

قاعده حدس: وقتی اجماع فقهای متقی و ... با شرائط آن چنانی وقتی آنها یک فتوای فقهی می دهند این ها نشان می دهد که حتماً یک دلیلی به آنها رسیده است که به ما نرسیده است یعنی این فقهایی که ما می شناسیم با این تقواشان اینها بی خود فتوا نمی دهند. یعنی ممکن است یکی یا دو نفر از آنها خطا کرده باشند اما وقتی تعدادشان زیاد باشد احتمال خطا در آنها نیست. این نشان می دهد که این ها یک دلیل داشته اند که به ما نرسیده است و با آن فضای سوختن کتاب ها و از بین رفتن کتاب ها هم مؤید عقلائی می هند که به آنها یک چیز رسیده باشد که به ما نرسیده بادش.

نقد اینها هم روشن است:

اگر اجماعی باعث قطع شود یعنی با همان احتمال عقلائی که گفتیم یعنی همه قرائن تاریخی همراه فقاهت و تقوای فقها و ... اگر اینها برای قطع حاصل کند این حجت است اما اگر قطع حجت نباشد نمی توان با این قاعده ها کار کرد چون در قاعده لطف با یک «باید»و «لطف» اقامه برهان می کنید که کلی خلط حقیقت و اعتبار دارد و ضرورت فلسفی میشود و ... که این ها را غیر معتبر می کند.

و در مورد «ضلال» هم گفتیم که این در بحثهای اعتقادی است و رد بحثهای اعتقادی ضلال نیست و علاوه بر اینها منجزیت و معذوریت هم هست. و علاوه بر اینها وضعیت اجماع ها هم خراب است.

لذا خود شیخ اجماع را از جهت اجماع حجت نمی داند و در آخر کار «الا ان یقال» میگوید که امام هم همین را گرفته است و آقای بروجردی هم گرفته است. و آن این است که مگر اینکه این اجماع در حد یک شهرت برای ما مفید باشد با همان احتمال عقلائی که بحث کردیم البته باز هم دلیل مستقل نیست بلکه در حد استفاضه ادله که بود یعنی تجمیع ظنون باشد و این را بتوانیم حجت کنیم یعنی اجماع را بنا بر همان شهرتی که قبلا گفتیم بتواند حجت شود. پس اجماع بما هو اجماع نه جزء منابع است و نه به خودی خود اگر مفید ظن باشد از کاشف هاست. مگر اینکه در حد آن شهرت بدانیم.

این در اجماع محصل، یعنی جایی که خود شخص برود اجماع را تحصیل کند.

بحث عمده ای که در اصول از آن بحث می شود اجماع منقول است جون اجماع محصل امروزه نمی توان پیدا کرد چون به هر حال در هر بحثی یک نفر مخالف پیدا شده است. مگر اینکه یک عصر خاص را قبول کنیم. که سخت است. چون باید فقهای آن زمان را بشناسیم و بعد بخواهیم فتواهای آنان را به دست بیاوریم و ...

اما باید ببینیم منقول ها چطور است؟

خیلی ها می گویند که این شبیه همان خبر واحد است لذا آن را ملحق به خبر واحد کرده اند. اما برخی گفته اند که خبر واحد در جایی است که ما از طریق حس این را به دست بیاوریم د رحالی که اجماع از طریق حس نیست. بعدی ها گفتند که اینکه ما می گوییم عن حس باشد اگر مقدمات آن هم از حس باشد درست است مثلا شما از عدالت یک نفر که سؤال می کنید و یک نفر شهادت می دهد که فلانی عادل است آیا او حس کرده است که فلانی عادل است؟ عدالت که محسوس نیست اما رفتار او را حس کرده است و از مقدمات قریب به حس یک امر غیر محسوس را شهادت می دهد لذا امر قریب به حس می تواند کار را حل کند. و اجماع هم امر قریب به حس دارد یعنی فتاوا و عبارات آنها مقدمات قریب حسی ای هستند که قریب به تشخیص فتوای فقیه هستند. لذا اشکال ندارد که ما این را امر حسی یا قریب به حس بدانیم لذا اینها هم می گویند که این هم ملحق به خبر واحد است.

بعدی ها گفتند که برفرض اینکه ما قبول کنیم که اجماع منقول به خبر واحد در حکم خبر واحد باشد و حجت باشد یک مشکل پیش می آید و آن این است که خیلی از اجماع ها مدرکی هستند یعنی سند آن اجماع هم دست من هست. که در اینجا آن اجماع برای من فایده ای ندارد بلکه آن چیزی که مفید خواهد بود آن مدرک است و اجماع خیلی بتواند به من کمک کند بتواند یک قرینه و شاهدی باشد که فقها از این سند این را فهمیده اند حال شما میخواهی آنرا قبول کن یا نه. ولی بالاخره شما باید با همان سند کار کنید.

لذا اجماع مدرکی را این طور قبول نکردند.

اما در جایی که اجماعی برای ما نقل شده است و سند آن هم برای ما نقل نشده است که در اینجا ممکن است وصل الیهم و لم یصل الینا پیش بیاید و در حد شهرت بتوانیم حجیت اجماع را درست کنیم. اینجا هم آقایان میگویند که ما نمی توانیم این را بپذیریم چون خیلی از اوقات ما وقتی این جماع ها را بررسی می کنیم می بینیم که اجماعی در کار نبوده است. اینها مدرک را دیده اند و دیده اند که خیلی ظهورش قوی است لذا گفته اند که هر کسی این مدرک را ببیند حتماً همین را میگوید. یعنی اجماع هایی که نقل شده است این طور بوده است.

یا برخی از اوقات این طور است که فقیه شهود کرده است و نمی توانسته که بگوید من شهود کردم لذا خواسته بگوید که هر کسی از امام معصوم بپرسد معصوم اینگونه به او جواب می دهد. یعنی اجماع را این طور درست کرده اند که هر فقیهی که برود از امام سوال کند امام به او این طور جواب می دهد. لذا نقل اجماع های این طوری هم زیاد داریم لذا برخی خواسته اند بگویند که اجماع های منقول به خبر واحد ولو اینکه در حکم خبر واحد باشد یعنی عن حس باشد اما خیلی از اجماع های ما این طور است که درست نیست. یعنی مخالفین زیادی دارند. لذا با اینها هم نمی توان کار کرد.

نکته: باید ببینیم که خبر واحدی که اینجا هست آیا ما در اینجا با ثقه بودن آنها کار می کنیم؟ لذا در سند مشکلی ما نداریم مگر اینکه ما از موثوق به کار کنیم یعنی وضعیت اجماع ها هم طوری است که از لحاظ سند درست باشد و مقدمات حسی آن را هم حل کنید اما موثوق به بودن نمی آید. که این بر می گردد به حد وسط عقلا که ثقه و موثوق به بودن و ... است. یعنی در تعیین سعه و ضیق کار می کنند.

پس سه قول ایشان نقل می کنند که :

۱- اجماع منقول به خبر واحد کلا حجت نیست:کسانی هستند که گفته اند حسی نیست.
۲- کلّاً حجت هست:کسانی که گفته اند در حکم خبر واحد است.
۳- با توجه به اشکالات می گوییم آنهایی را حجت بدان که فرد را می شناسی یعنی مثلا می دانیم که شیخ طوسی بیخودی اجماع نقل نمی کرده است. در این صورت حجت است. البته در حد اجماع محصل خواهد بود.

حجیت قول لغوی:

در بحثهای علامات حقیقت و مجاز گفتند که بر فرض اینکه ما در اصول لفظیه بحث را ببریم سر اصالۀ الحقیقۀ یعنی حاکم را اصالۀالحقیقه بدانیم و ما برای تشخیص معانی حقیقی از مجازی طرقی مطحر می شد که تبادر و صحت حمل و سلب و اطراد بود اما آقایان مورد چهارمی هم اضافه می کردند که آنجا توضیح دادیم که این مبتنی است بر بحثهای بعدی که در حجیت قول لغوی که می آید.

در بحث حجیت قول لغوی مشهور از شیخ این است که حجت نیست و می گویند آخوند هم از شیخ تبعیت کرده است هر چند که برخی می گویند که آخوند در اوخر عمر با قول لغوی کار می کرد.

اما چیزی که جالب است این است که در مکاسب شیخ با قول لغوی کار می کند یعنی اولین عبارت مکاسب این است که «البیع کما قال الفیومی مبادله مال بمال».

لذا برخی می گویند که سازمان شیخ درست نیست در اصول نمی پذیرد اما در فقه با آن کار می کند.

لذا در اینجا باز آقایان بحث کرده اند که آیا قول لغوی حجیت است یا نه؟

آیا این قول لغوی در حد همان خبر واحد است. که برخی گفته اند که بله یعنی اگر شما احراز کنید که آن قول لغوی عن حسٍ است،همان مناط خبر واحد است و مشکلی ندارد اما اگر گفتیم که عن حدسٍ است نمی توانیم باخبر واحد کار کنیم اما راه دیگری که هست این است که از راه اهل خبره کار کنیم.

یعنی بگوییم که مراجعه به اهل خبره از سیره عقلاست ولو اینکه عن حدس باشد.

آقای سبحانی با این دومی خواسته است کار کند. و می فرمایند که چیزی که ارزش دارد و ما آن را نقد می کنیم(اولی ارزش نقد ندارد) که می گویند ما کبرای این را قبول داریم که اگر اهل خبره بود می توان به او مراجعه کرد اما چه کسی گفته است که لغوی اهل خبره است؟ که سؤال می شود لغوی کسی است که خبره در لغت باشد. بعد جواب میدهند که بحث سر لغوی بودن نیست. و شما حجیت قول لغوی را برای این می خواستید که حقیقت را از مجاز تشخیص دهید و کدام لغوی حقیقت را از مجاز تفکیک کرده است؟ این است که ما خبره بودن را زیر سؤال می بریم یعنی خبره در تشخیص حقیقت از مجاز نبوده اند . بلکه آنها معمولا استعمالات را نقل می کردند.

در استعمالات خبره هستند اما در تشخیص حقیقت از مجاز که بحث نکرده اند اما صغرویاً ما رجوع به اهل خبره را منتفی می دانیم.

از همین جا نقد شکل اول یعنی خبر واحد هم در می آید که بر فرض اینکه بگوییم عن حس هم هست. باز بحث اینجاست که آنها در تشخیص حقیقت و مجاز ورود نکرده اند اما بعد یک نکته ای را ذکر می کنند و می گویند بعضی از لغات هست که این لغات اهل خبره هستند مانند معجم مقاییس یا اساس البلاغه زمخشری حقیقت از مجاز را تفکیک کرده است. لذا می فرمایند که این گونه از لغوی ها که ما احراز کردیم که اینها مجاز شناس بوده اند می توانند در این راستا حجت باشند و بعد هم یک نکته اضافه می کند که بر فرض اینکه ما اینها را حجت کردیم از لغتهای دیگر ارزشش را نمی کاهیم هر چند که آن را حججت نمی دانیم اما باز ارزش مند هستند. و آقای سبحانی با این می خواهند آن اشکال وارد بر شیخ را هم جواب دهند که شیخ می گوید هر جند که لغوی قولش حجت نیست اما به این معنا نیست که قول لغوی اصلا مفید نیست. و برخی جاها فایده هم دارد.

فایده ای که ایشان تصویر می کند این است که میگویند اگر شما با قول لغوی مأنوس شوید و با آن کار کنید ملکه تشخیص حقیقت از مجاز برای شما حاصل می شود. لذا می تواند مفید باشد./

یک نکته هم در آخر اضافه می کنند که وقتی این ملکه برای شما حاصل شد در این حالت برای شما قطع می آید و سازمان درست می شود. لذا فایده آن آخر به آن قطع می رسد و اینکه خود شخص می شود از اهل خبره این نکته دارد و نکته آن این است که آقایان مفصل بحث کرده اند که نقل قولهای لغوی فقها می توان تمسک کرد یا نه؟ که خیلی ها گفته اند چون فقها اهل لغت نیستند نمی توان به آنها تمسک کرد.

نکته : اخیراً بحثی به نام «فقه اللغه»مطرح شده است البته قبلا هم مطرح بوده است که آقایان تمسک خیلی شدیدی می کنند به مباحث فقه اللغه، و بحثهای فقه اللغه یعنی این طور است که مثلا ریشه یابی می کنند مثلا ریشه عقل از عقال است و عقال به معنای بستن است و عقل هم بستن فلان است. اما بحث سر این است که این بحثهای ذوقی را می توان به آنها تمسک کرد یانه؟

نمی توان به اینها تمسک کرد مگر اینکه ما احراز کنیم که فهم عقلا هم این طور است یعنی تا زمانی که به فهم عقلائی بر نگردانیم مثلا در همین عقال اگر عقلا در به کار بردن عقل این را لحاظ کرده اند اگر این را احراز کردیم آنوقت بحثهای فقه اللغه به درد ما میخورد.

نکته:

این بر اساس این بود که ما اصالت الحقیقه را حاکم بدانیم اما اگر گفتیم که ما اصل را اصالت الظهور می دانیم، آنوقت حجیت قول لغوی چه جایگاهی پیدا می کند.

خیلی از آن رفت و برگشت ها دیگر نیست.

یعنی اگر ظهور را حاصل کردیم و یقین کردیم که ظهور این است که حجیت دارد اما آیا برای تشخیص ظهورات می توانیم به قول لغوی تمسک کنیم با توجه به اینکه قول لغوی بالاخره سابق برزمان ما است و نزدیک به زمان معصومین است.

شیخ در اصل معنا می گویند که حجت نیست اما در سعه و ضیق آن قائل به حجت است. به ویژه با نکته قدیمی تر بودن از ما. لذا شیخ در سعه و ضیق آن کار می کند.

اصول عملیه:

جلسه ۳۰ / ۵ / ۹۰

در بحث تعریف علم اصول، وقتی رسیدیم به آن حکمی که میخواهیم استنباط کنیم در فقه که در فقه گفتیم «هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه من الادلته التفصیلیه» و بعد گفتیم که اصول هم قواعدی است که «یتوصل بها الی استنباط الحکم الشرعی من ادلتها التفصیلیه» در آنجا گفتیم که ما یک حکم واقعی داریم و یک حکم ظاهری.

حکم واقعی:حکمی است که رفته است روی عنوان بما هو عنوان یعنی صلاۀبما هو صلاۀواجب است و به هیچ چیز دیگری غیر از این عنوان تعلق ندارد و گفتیم که به این می گوییم احکام واقعی.

گاهی اوقات ما به این حکم واقعی می رسیم. مثلا می دانیم که نماز واجب است و ...

گاهی ما نمی دانیم که این حکم چیست؟ بعد گفتیم که در این مقام برای عمل باید کاری را انجام دهد یعنی در نظر نمی داند که حکم چیست؟ و نتوانسته است که حکم واقعی را کشف کند اما در مقام عمل بالاخره فرد یا باید انجام دهد یا انجام ندهد. و چون این فرد مجبور است که در مقام عمل یک کاری را انجام دهد یا نه به این حکم گفتیم حکم ظاهری. که در مقام عمل برای رفع تحیر عملی احتیاج داریم که یک حکمی را برای این داشته باشیم.

در حکم ظاهری حکم رفته است روی عنوان اما نه بما هو عنوان بلکه بما أنّه مجهول حکمه الواقعی. یعنی حالت جهل من به حکم واقعی دخیل در این حکم است و اگر این جهل رفع شود این حکم هم می رود. لذا حالت جهل دخیل در جعل این حکم است.

پس در مقام شک یا جهل به حکم واقعی برای رفع تحیر عملی ناچاریم یک کار بکنیم. حال اینکه انجام دهیم یا ندهیم در این مقام آقایان م یگویند که اینجا یک احکامی هست که آقایان به آن می گویند حکم ظاهری. یعنی حکم رفته است روی عنوان اما بما أنه مجهول حکمه الواقعی.

گفتیم که جای حکم واقعی و ظاهری اینجا یک اصطلاح است و اصطلاح دیگری هم دارد که در باب اجزاء کار کردیم.

بحث بعد این است که ما این حکم ظاهری را از کجا به دست بیاوریم؟

یک کد دیگر را در تقسیم مباحث بحث کردیم. گفتیم در تقسیم مباحث، سیستم مشهور در اصول عملیه می شود مقصد سابع. و مباحث حجت هم می شود مقصد سادس. و نظر آقای سبحانی این نسیت و با تقسیم چهار گانه پیش رفته است و مقصد سادس در اینجا می شود مقصد ثالث. یعنی بحث از صغریات الفاظ می شود مقصد اول و بحث از صغریات عقل می شود مقصد دوم و بحث از کبریات هم کلا می رود در مقصد ثالث که می شود حجج. که در اینجا سؤال می کردیم که جایگاه اصول عملیه چه می شود؟

بعد می گفتیم که مقصد چهارم در جایی است که ما حجت نداریم و در جایی که حجت نداریم، به حکم واقعی نمی رسیم و جهل به حکم واقعی پیش می اید که نوبت به اصول عملیه می رسد. یعنی اینها میخواهند با اصول عملیه حکم ظاهری عناوین را به دست بیاورند.

بحث بعدی این است که خود این اصول عملیه که میخواهیم با آنها حکم ظاهری عناوین را پیدا کنیم از کجا می آید؟ خود این اصول عملیه به وسیله حجج اثبات می شود که در مقصد ثالث از آن بحث می کنیم یا اینکه ربطی به آنها ندارد؟

اگر گفتیم که خودش یک چیز مستقل است، چون ما دنبال حکم شرعی هر چند ظاهری (یعنی این حکم ظاهری را می خواستیم بگوییم که واقعاً شارع این را از ما خواسته است.) لذا باید در سلسله حجج قرار بگیرد.

و سلسله حجج را هم در اجزاء درست کردیم که گفتیم از قطع شروع می شود و بعد امارات و ظنون معتبره و اگر هیچ کدام از اینها نبود نوبت به اصول عملیه می رسد. که اصول عملیه،خودشان پشتوانه قطعی دارند یا پشتوانه معتبَره دارند یعنی خود این اصول عملیه باید در مباحث حجج استنتاج شده باشند.

به بیان دیگر یعنی بایستی خود این اصول عملیه یا از طریق عقل حجت شده باشد که عقل حجت شرعی است یا باید از طریق نقل. که این نقل هم یا به صورت تواتر است یا به صورت نص است یا با ظهورات. یعنی بالاخره باید بایک چیز معتبری اینها را به دست بیاوریم که یا عقل است یا نقل.

پس این اصول عملیه که حکم ظاهری به ما می دهند خود این اصول عملی بایستی حکم واقعی و تشریعی باشند. یعنی خود این اصول عملیه باید علم معتبره به اینها داشته باشیم که شارع این اصل عملی راجعل کرده است. یعنی باید حکم واقعی به اصول عملیه را ما کشف کرده باشیم.

پس خود اصول عملیه باید مبتنی به مباحث حجت باشد و یک حکم ظاهری هم باید از آن استنتاج شود. لذا آقایان گفته اند که این اصولی است. یعنی درست است که ما خود اصول عملیه را با یک قیاس فقهی آنرا بررسی می کنیم، یعنی از سلسله حجج رد شد تا اصل عملی خودش به وجود آمد یعنی خودش قیاس فقهی می خواهد اما چون قیاس فقهی ما باعث استنتاج حکم ظاهری برای ما می شود لذا این اصولی است و «تقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی».

یعنی چون «تقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی» است لذا اصولی است.

نکته دیگری که در اجزاء به آن اشاره کردیم این بود که ما در مفاد اصل عملی دنبال رسیدن به واقع هستیم یا نه؟

یعنی اصل عملی که مفاد خاصی دارد در این مفاد خاص دنبال رسیدن به واقع نیستیم چون عنوان اصول عملیه قرار بود بما انه مجهول حکمه الواقعی باشد یعنی من حجت ندارم. نه برای نفی آن و نه برای اثبات آن. که در این صورت موضوع اصل عملی درست می شود. یعنی همین که من رسیدم به عدم الحجه موضوع اصل عملی درست می شود و وقتی که موضوع اصل عملی درست شد با این شرط که مجهول حکم واقعی است یعنی من دیگر دنبال واقع نیستم حال اگر دنبال واقع نیستم پس دنبال چه هستم؟

اینجا بود که بحث اجزاء آن بحث پیش آمد که ما در اصول عملیه اصلا دنبال کشف واقعی نیستم که اگر کشف خطا شود مجزی نشود یعنی اصل عملی که جعل شده است موضوعی جعل شده است که این موضوع، کشف واقع را منتفی می کند. حال وقتی این طور شد ما در بحث اجزاء توضیح دادیم که ما در اصل عملی، باید ببینیم که آن ادله ای که اصل عملی را برای ما حجت می کنند ما را ملتزم به واقع کرده اند و این اصل عملی را حجت کرده اند با این بحثی که تا الآن آمده ایم نه. چون مجهول حکمه الواقعی می شود موضوع اصول عملیه ما، اینجا شارع واقعاً دنبال کشف واقعی نیست. حال که دنبال واقع نیستیم مفاد اصل عملی به ما چه می دهد گفتیم که خود این اصل عملی تعبد و جعل مستقل است و کاری با واقع ندارد و خود این عنوان، موضوع اصل عملی قرار گرفته است و بعد گفتیم که ثمره اش در مسأله اجزاء این می شود که عمل کردن به این اصل عملی و بعد کشف حکم واقعی شود (یعنی بعد از مدتی من یک حجتی پیدا کردم) لذا الان به اصل عملی نباید عمل کنند اما این فاصله قبلش، اینکه مدتها من به اصل عملی، عمل کرده بودم آیا مجزی هست یا نه؟ که گفتیم بله مجزی است چون گفتیم که لسان اصل عملی تعبد به حکم ظاهری بود که من هم تعبد به حکم ظاهری داشتم.

و عمل کردن به اصل عملی جابر آن مصلحت مفوته ما بود. یعنی لسان عکس عملی به ما می گفت شما در این حالت که قرار گرفتید حکمتان این است نه اینکه مأمور به حکم واقعی هستم و اصل عملی هم اضافه شده است.

پس ثمره این بحث که لسان اصل عملی، تعبد است نه کشف واقع را در اجزاء مطرح کرده اند.

تا اینجا کدهایی بود که در بحثهای گذشته داشتیم که یکی در بحث تعریف بود و یکی در تقسیم مباحث بود و یکی هم در بحث حکم ظاهری و واقعی بود که در بحث اجزاء داشتیم.

تا بحث برسد به اول مباحث حجت که در آنجا هم با تعبیر دیگری که از شیخ است و این است که شیخ با حالات مکلف تقسیم کرد که گفت ما یا به حکم یا قطع داریم یا ظن معتبر. یعنی حجت بر حکم واقعی داریم که اگر حکم واقعی داشتیم می شود قطع و ظن معتبر. و یک حالتی هم شیخ مطرح کرد. که شک بود. که در حقیقت جهل به حکم واقعی بود. که اگر شک، جهل به حکم واقعی شد که در اینجا می گویند برای رفع تحیرچه باید کرد؟ آنجا گفته اند که اگر شک مستقر شد چون شک بدوی در همه جا هست و با یک استدلال و پیگیری حجت پیدا می وشد اما اگر گشتیم و نتوانستیم حجتی پیدا کنیم و شک مستقر شد، برای رفع تحیّر عملی بحث اصول عملیه شکل می گیرد. و آقای سبحانی در اینجا نیز با همان بحث کار می کنند و می گویند که ما در همان مباحث حجت گفتیم که حالات مکلف یا قطع است ظن است یا شک و در اینجا با شک کار می کنیم. حال که سر شک بحث می کنیم میخواهیم حکم ظاهری را در اینجا در

بیاوریم یعنی بگوییم که خود این شک جزئی از اصول عملیه است یعنی تا زمانی که عدم الحجه حکم واقعی درست نشود اصلا موضوع اصول عملیه نداریم.

و بعداً کار می کنیم که قطع و امارات حاکم به اصول عملیه هستند. یعنی امارات و قطع باعث میشوند که اصول عملیه موضوع پیدا نکنند. یعنی حکومت بر اصول عملیه دارند.

منتهی اینکه اصول عملیه ما چند تا هستند و از کجا آ»ها را به دست آورده ایم. تا اینجا گفتیم که به دست آوردن اینها قیاس فقهی می خواهد و بستگی به تتبع فقیه دارد که ممکن است تتبع فقیهی بیشتر باشد که ممکن است اصول عملیه بیشتری پیدا کند.

اما بحثی داریم که اگر این طور است چرا اصولیین در چهار تا حصر کرده اند. که اصالت الاحتیاط و تخییر و استصحاب و برائت.

با اینکه تا اینجا سیستم می گوید که ممکن است استنباط فقیهی به اینجا برسد که بیشتر است اما خود آنها این تقسیم رباعی را رد نمی کنند.

حال بحثی که اینجا مطرح می شود این است که تقسیمی که در اینجا مطرح می شود تقسیم اصول عملیه است یا تقسیمی دیگر است؟

ظاهر قضیه این است که تقسیم چیز دیگر است و این تقسیم هم حصر عقلی است و همین چهار تاست و بیشتر هم نمی شود.

اینها در حقیقت مجاری اصول عملیه را تقسیم کرده اند نه خود اصول عملیه را. یعنی با همان حالات مکلفی که شیخ جلو آمد و قطع و ظن و شک را درست کرد خود این شک را شروع کرده اند به تقسیم کردن و کاری با اصل عملیه نداریم یعنی میخواهیم آن شکی که موضوع اصول عملیه را درست می کند را تقسیم کنیم و می گوییم که این شک چهار نوع است.

این مجرای اصول عملیه را در ظرف شک چهار نوع تصویر کرده اند که یک فقیهی با تتبع به این می رسد که این چهار تا مجری چهار اصل عملیه هم بیشتر ندارد اما یک فقیهی هم ممکن است بگوید که درست است که اینجا چهار تا مجری است اما برای این چهار تا مجری ما ده تا اصول عملیه داریم چون خود این چهار تا هم قابل تقسیم است. یعنی این مجرای اولی که ما درست کردیم ممکن است با یک ملاک دیگری تقسیم شود به چند تای دیگر. و آن فقیه با تتبع خودش دیده است که شارع در هر کدام از این قسمت ها یک اصل عملی مجزا دارد و این حصر ندارد یعنی خود اصول عملیه حصر ندارد اما این چهار تا را ما حصر عقلی داریم اما اینکه آیا می توانیم این چهار تا را ادامه دهیم؟ می گوییم بله می توانیم ادامه دهیم. یعنی این مجاری که ما به چهار قسم تقسیم کردیم حصرش عقلی است و مشکلی هم ندارد.

اما چه کسی گفته است که این چهار تا فقط چهار اصل عملی باید داشته باشد یعنی ممکن است که هر کدام از اینها تقسیمات جداگانه داشته باشد.

پس آقایان خواسته اند مجاری را تقسیم کنند و بعد هم با تتبع چهار اصل عملی پیدا کردند اما بعدی ها یادشان رفت که ما مجاری را تقسیم می کردیم لذا خود اصول عملیه را به چهار قسم تقسیم کردند با حصر عقلی. یعنی ممکن است کسی به ده تا اصل عملی هم اعتقاد داشته باشد اما در اصول فقط از همین چهار تا بحث می کند. چون می گوید ما حصر عقلی داریم برای این حصر. لذا این فرد در فقه هم ملتزم نیست.

عبارت آقای سبحانی هم تقریباً این چنین است، ایشان معتقدند که اصول عملیه خیلی زیاد است. و قابل استقراء هم نیست. و به اینجا که می رسند می گویند که چهار تا از آنها را باید در اصول بحث کنیم و خودشان هم می گویند که مجاری را تقسیم می کنند، و اصول عملیه را هم تتبع فقیه می دانند که زیاد هم هست. اما مشکلی که به وجود می آید اینجاست که ایشان، کامل این اصول علمیه‌ی اصولی را با این مجاری تطبیق می دهند. ما مجاری را که ظرف شک است تقسیم کردیم به چهار قسم و بعد هم گفتیم که اصول علمیه زیادند و بعد می گوییم که از این اصول عملیه فقط چهار تای آنها باید در اصول بحث شود. و این چهار تا طوری است که همه مجاری را پر می کند.

تقسیم را برای مجاری می داند و اصول عملیه را هم زیاد می داند اما در اصول، فقط چهار تا اصل عملیه را می آورد که این مجاری را پر می کند که سؤآل می شود بقیه مجاری اصول عملیه کجاست؟ موضوع بقیه کجاست؟

مشکل بعدی این است که حال چه کسی گفته است که فقط این چهار تا اصولی اند یعنی آقای سبحانی که قائلند که اصول عملیه زیادند چرا فقط این چهار تا را در اصول آورده اند. یعنی بقیه «تقع فی طریق الاستنباط»نیست؟ در حالی که ما سیستم اصول عملیه مان طوری بود که «تقع فی طریق الاستنباط» باشد یعنی هر اصل عملی،اصل عملی ای است که حکم ظاهری به ما دهد.

پس هر اصل عملی، حکم ظاهری را به ما می دهد یعنی «تقع فی طریق الاستنباط» و اگر «تقع فی طریق الاستنباط» است ملاک اول اصول آقای سبحانی را دارد لذا همه اینها باید بیایند در اصول.

اینجاست که ایشان با ملاک شهید صدر کار می کند که فقط آلیت در فقه به تنهایی کافی نیست و کثرت دوران در فقه هم هست. یعنی به آن ملاک اول کتابشان باید کثرت دوران در فقه هم بیاوریم.

ایشان می گویند که ما مثلا اصلی داریم به نام اصل طهارت، که این اصل طهارت اصل عملی است و حکم ظاهری به ما می دهد واقعاً. اما چون در همه ابواب فقه تأثیر ندارد لذا ما در اصول از آن بحث نمی کنیم. یعنی هم با ملاک کثرت دوارن خواسته اند کار کنند و هم با ملاک آلیت و «تقع فی طریق الاستنباط».

و البته این هم جای بحث دارد که ما چقدر «تقع فی طریق الاستنباط» را مدخلیت می دهیم و چقدر کثرت دوران را؟

نکته اصلی این بحث،بحث قواعد فقهیه است.

که باید ببینیم آیا همه قواعد فقهیه اصل عملی هستند و فقط به خاطر اینکه کثرت دوران ندارند ما در اصول از آ»ها بحث نمی کنیم یا قواعد فقهیه ماهیتاً با اصل عملی فرق می کند اصل طهارت با قاعده طهارت فرق می کند. یعنی با این ملاکی که ما در اصل عملی بحث کردیم که یک حکم واقعی داریم که به ما حکم ظاهری می دهد با این ملاک می گوییم این بحث یک بحث اصولی است و «تقع فی طریق الاستنباط» هم هست. ولی ماهیت اصول عملیه همین است حال سؤآل این است که ماهیت قواعد فقهیه هم همین است و فقط چون دوران ندارند از آنها در اصول بحث نمی کنند. که بعد هم صغرویاً بگوییم که خیلی از قواعد فقهیه هم کثرت دوران دارند.

یا باید مشکل را به این صورت حل کنیم که ماهیت اصل عملی با ماهیت قواعد فقهی فرق کند. که آنوقت باید فرق این ها را از آقای سبحانی سؤآل کنیم که چیست؟

اصل طهارت با قاعده طهارت چیست؟ شما قاعده طهارت را اصل عملی م یدانید و بقیه قواعد فقهیه را اصل عملی نمی دانید؟

با این تصویری که ما درست کردیم سر جمع همه بحثها حل است. یعنی یا قواعد فقهیه را با همین فضای اصول عملیه جلو رفته است گفت هاست که قواعد فقهیه حکم ظاهری به ما می دهند و خودشان هم حکم واقعی هستند که اگر با این شکل رفته باشد می گوییم ماهیت اینها یکی است ولو اینکه هر جا که می خواهید بحث کنید.

اما گروه دیگر می گویند ماهیت اینها فرق دارد و تفاوت آنها این است که قواعد فقهیه «تقع فی طریق الاستنباط» نیست.

یعنی خودشان حکم واقعی هستند اما تقع فی طریق الاستنباط حکم جدید نیستند یعنی خودشان کبرای قیاس فقهی با فضای مشهور نیستند و در طریق استنباط واقع نمی شوند یعنی خودشان نتیجه قیاس فقهی هستند اما در استنباط حکم به کار نمی روند. که باید ببینیم این یعنی چه؟ مگر ما که در شما وقتی در فقه با قواعد فقهیه کار می کنید چه م یکنید؟ یعنی شما از قواعد فقهیه حکم تولید می کنید. مثلا می گویید «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» بعد کلی فروعات در متاجر و نکاح و ... می آید.

پس می گوییم که این اگر استنباط نیست چیست؟ یعنی میخواهند بگویند که این قواعد فقهیه که ما از آنها حکم در می آوریم این حکم استنباط از قاعده فقهیه نمی شود به خلاف اصول عملیه که گفتیم خودش یک حکم واقعی است که موضوع آن مجهول حکمه الواقعی، عنوان است و خود این از آن حکم ظاهری استنتاج می شود اما در قواعد فقهی این طور نیست. که می گوییم اگر این طور نیست پس چیست؟

می گویند در قواعد فقهیه ما یک حکم داریم و دو تا حکم اصلا نیست و ما با آ» قیاس فقهی که این قاعده فقهی را استنباط کردیم همین جاست و یک حکم بیشتر به ما نمی دهد مثلا «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» که من این را با قیاس فقهی به دست می آورم. خود این حکم است و واقعی هم هست. و موضوع آن، بما انه مجهول حکمه الواقعی نیست. و فقیه فقط تطبیق مصداق می دهد.

یعنی می خواهند بگویند که قاعده فقهی یک حکم فقهی است اما به نحو موجبه کلیه. و فقیه هم در قیاس فقهی فقط تطبیق می دهد که آیا این از موارد این قاعده فقهی هست یا نه؟ مثلا ضرر منتفی از اسلام هست که ما آنرا انتفاءکنیم یا نه؟ یعنی آیا مصداق ضرر از نظر اسلام هست یا نه؟

در قواعد اصول عملیه می گوییم که ما در قیاس فقهی یک اصل به دست می آوریم که موضوع آن این است که شما هر جا که شما به حکم واقعی جهل داشتید به کمک مجاری باید حکم ظاهری به دست آورید یعنی در اصالت الاحتیاط که حکم ندارد.

قیاس فقهی که احتیاط که به من می دهد به من حکم نمی دهد بلکه می گوید که واقع این طور است که شما اگر در فلان موقع گیر کردید این کار را انجام دهید. حال من که در این شرائط گیر کردم به کمک مجاری اصول عملیه تشخیص می دهم که مجاری کدام اصل است و این اصل را تطبیق می دهم. و می خواهیم بگوییم که شما از این اصل، حکم ظاهری استنتاج می کنید یعنی می گویید حکم واقعی چیزی دیگر بود اما من چون حکم واقعی را جهل دارم استنتاج می کنم که این حکم ظاهری من باشد اما در قواعد فقهیه مجاری و اصل و ... نداریم اصلا موضوعی که حکم واقعی آن مجهول باشد نداریم و خودش یک حکم فقهی است اما به نحو موجبه کلی است. و عین همهین است بقیه گزاره های فقهی.

بحث بعدی این است که اگر این را قبول کردیم آیا باید ما علمی مستقل به نام قواعد فقهیه داشته باشیم یا نه؟

این طور که شما گفتید این عین فقه و رساله است. بحث بعدی این است که اگر این طور باشد مکلف خودش می تواند به این قواعد فقهیه عمل کند و فقیه هیچ نقشی در آن ندارد؟ و اینجا آن بحث پیش می آید که فقیه چقدر باید در موضوعات دخالت کند؟

کجاها باید در موضوعات دخالت کند؟ این جمله مشهور است که تشخیص موضوع با مکلف است و اگر این چنین است ما قواعد فقهیه را هم بدهیم به خود مکلف.

ملاک آن به عهده فقیه است یا مکلف یا خبره؟

این ها را باید در باب اجتهاد و تقلید بحث کنیم که آنجا چه به ما می گوید؟

س) حال مجاری چیست؟

تا اینجا فقط بیان اقوال کردیم و مختار را نگفتیم.

جلسه ۳۱ / ۵ / ۹۰

بحث دیگری که باید به آن بپردازیم بحث مجاری است که ما مجاری را چگونه تقسیم می کنیم؟

اینجا هم باز مشهور یک سیستمی دارند و شیخ دو گونه تقسیم کرده است که اول رسائل با یک ملاک و اول باب برائت هم به یک شکل دیگر تقسیم کرده است. که باید بحث کنیم که چرا شیخ این کار را کرده است.

بر اثر همان اختلافی که هست، آقای سبحانی با مختار خودشان اینجا کار کرده اند. ایشان می گویند که شکی که ما داریم یا این طور است که این شک یک حالت سابقه داشته سات اینکه می گوییم حالت سابقه داشته است یا نداشته این تعبیر قدما است و بعدی ها می گویند مگر می شود که حالت سابقه نداشته باشد، بحث سر لحاظ حالت سابقه است نه وجود حالت سابقه لذا م یگویند این شک، یا در ظرف شک ما آن حالت سابقه را لحاظ می کنیم یا نه. و بعد گفتیم که اگر حالت سابقه نداشت یا حالت سابقه ان لحاظ نشده باشد می گویند یا شک در اصل تکلیف است یا شک در اصل تکلیف نیست. و شک در اصل تکلیف یعنی من شک دارم که اینجا تکلیفی شده است یا نه؟ اصل وقوع

تکلیف، اینجا محلش است. اگر گفتیم که شک در اصل تکلیف نیست اینجا م یگویند که یا احتیاط ممکن است یا احتیاط ممکن نیست یعنی قابل جمع نیستنند و این طور نیست که بتوان به هر دو عمل کرد. که این مجاری است.

اما نکته ای که هست این است که هر اصل عملی را با یک مجاری پر کرده است، گفته اند جایی که حالت سابق لحاظ می وشد مجرای استصحاب است و در جایی که حالت سابقه نیست و شک در اصل تکلیف است مجرای برائت و در جایی که حالت سابقه نیست و شک در اصل تکلیف نیست و احتیاط ممکن است مجرای احتیاط است و در جایی که احتیاط ممکن نیتس مجرای تخییر است

اشکال جلسه گذشته این بود که بقیه اصول عملیه کجاست؟ در چه ظرفی از شک پیاده می شود؟

اللمقصد السابع الأصول العملیة

قد عرفت ان المکلف الملتفت

باید ببینیم که این قید «التفات»اضافی است توضیحی است؟ یا احترازی است؟مگر مکلف غیر ملتفت هم داریم چون گفتیم که مشهور م یگوید علم در مرحله فعلیت است که اگر علم نباشد که حکم فعلیت ندارد. حال آیا التفات همان علم است؟ مگر اینکه علم را شرط منجر کنیم.

الی الحکم الشرعی تحصل له اما القطع او الظن او الشک، و قد فرغنا عن حکم القطع و الظن و الان نبحث عن حکم الشک.

ولا یخفی ان المستنبط انما ینتهی الی "الاصول العلمیة" اذا لم یکن هناک دلیل قطعی، کالخبر المتواتر؛ او دلیل علمی، کالظنون المعتبرة التی دل علی حجیتها الدلیل القطعی، و تسمی بالامارات و الادلة الاجتهادیة، کما تسمی الاصول العلمیة بالادلة الفقهاهیة.

و بذلک تقف علی ترتیب الادلة فی مقام الاستنباط،

این «ترتیبی» که در متن است همان تشکیکی است که در اجزاءبحث کردیم.

فالمفید للیقین هو الدلیل المقدم علی کل دلیل، یعقبه الدلیل الاجتهادی، ثم الاصول العملی.

که همین جا این اشکال به وجود آمد که اصل عملی که از اینها بدتر است مجزی می شود اما امارات که از اینها مرتبه بالاتری را دارد مجزی نمی شوند؟ (اشکال نائینی)

ان الاصول العملیة المعتبرة و ان کانت کثیرة، لکن اکثرها مختص بباب دون باب، کاصل الطهارة المختص بباب الطهارة، او اصل الحلیة المختص بباب الشک فی خصوص الحلال و الحرام، او اصالة الصحة المختصة بعمل صدر عن الشخص و شک فی صحته و فساده، و اما الاصول العلمیة العامة التی یتمسک بها المستنبط فی جمیع ابواب الفقه فهی اربعة تعرف ببیان مجاریها.

که همین اربعه با مجاریشان شناخته می شوند.

لان الشک اما ان تلاحظ فیه الحالة السابقة او لا، و علی الثانی اما ان یکون الشک فی اصل التکلیف او لا، و علی الثانی اما ان یمکن الاحتیاط او لا، فالاول مجری الاستصحاب، و الثانی مجری البراءة، و الثالث مجری الاحتیاط، و الرابع مجری التخییر.

وقتی شک را گفتیم مجاری آن اینها هستند حال مجاری بقیه اصول عملیه کجا هستند؟

جلسه ۱ / ۶ / ۹۰

بحثمان در اصول عملیه بود که گفتیم جایی است که معتبره شرعی نداشته باشیم و در مقام رفع تحیر عملی باید ببینیم که شارع چیزی برای ما مشخص کرده است یا نه؟

آقایان فرمودند که تتبع و برررسی ما ما را به اصول عملیه های زیادی رسانده است ولی مجاری اصول عملیه قابل تقسیم است که آقایان تقسیم کرده اند که یکی از آنها را جلسه گذشته ارائه دادیم و یکی دیگر هم هست که شیخ آنرا آورده است.

و گفتیم که طوری این اصول عملیه را مطرح کرده اند که مجرای آن پر می شود و جایی برای اصول عملیه نیست.

نکته دیگری هم که اشاره کردیم این بود که مرتبه حجج است که به ترتیب قطع و امارات و اصول عملیه بود. و در نگاه بدوی این به ذهن می آید که شما میخواهید مرتبه های حجج را بررسی کنید در حالی که اصول عملیه حجت نیست. اینجا که می رسیم باید دقیق شویم ببینیم تشکیکی که در اینجا می گویند به چه معناست؟

که گفتیم آیا در مفاد ما تشکیک داریم و اینها تبدیل به قطع می شود یعنی با مفاد اینها (امارات و اصول عملیه) معامله قطع می شود؟ این یک معنا بود.

معنای دیگری که بود این بود که ما این را بر سر طریق ببریم که ما در امارات یک طریق قطعی داریم برای حجیت این امارات. به این شکل همه آنها به آن قطع بر می گردند. که گفتیم «کل ما بالعرض...» یعنی آن چیزی که اماره به ما می دهد نه با آن معامله قطع می کنیم و نه واقعاً قطع است بلکه قطعاً شارع آنرا حجت کرده است.

در اصل عملی چگونه است؟

علاوه بر دو معنای قبلی یک معنای سومی می توان برای اصول عملیه ترسیم کرد.

معنای سومی که اینجا بحث می شود این است که ما بحث را ببریم سر موضوعات یعنی اصل عملی حجت نیست که برود در سلسله حجج. لذا آقایان خواسته اند بگویند که اصول عملیه موضوعاً متوقف بر امارات هستند که اگر قطع و اماره ای وجود نداشت حال نوبت به اصول عملیه می رسد یعنی خواسته اند تشکیک را این طور درست کنند یعنی اصول عملیه وقتی می تواند در این سلسله قرار بگیرد که این دو تای بالا یعنی قطع و امارات معتبره نباشند. و موضوع امارات و قطع که منتفی شد ما به آن اصول عملیه تمسک کنیم.

در این فضا ما معنای دوم را بیشتر پسندیدیم،چون گفتیم که اصول عملیه هم به ما حکم می دهد اما حکمی که در مقام عنوان بما مجهول حکمه الواقعی است که گفتیم با این موضوع خودش هم می شود واقعی و تعبد می شود.

اینکه می گوییم معنای دوم را قبول می کنیم یعنی اینکه اصول عملیه خودشان حجت هستند و البته حجت حکم ظاهری. یعین شارع حکم کرده است اما حکم آن مقید به «مجهول حکمه الواقعی»است.

کسانی که اصل عملی را جزء مباحث حجت نمی آورند مشکل اینجا پیش می آید که اگر این مباحث را در مباحث حجیت نیاورند بحث های کبریاتشان خراب می شود و اصولی شدن آن مشکل دار می شود یعنی اینکه اینها کبرای قیاس قرار گیرند با این دیدگاه درست نمی شود که آنگاه در این فضا واقعاً مشکل قواعد فقهیه و اصول عملیه مضاعف می شود.

یعنی کسانی که نتوانسته اند اصول عملیه را کبری قرار دهند یا نتوانسته اند حجت قرار دهند چگونه بین اصول عملیه و قواعد فقهیه تفکیک می کنند و اصول عملیه را داخل در اصول می دانند اما قواعد فقهیه را خارج می کنند. به خصوص قواعد فقهیه عامی که مختص به یک باب نیست.

یعین می خواهیم بگوییم یا باید هر دو داخل شود یا هر دو خارج شود و م یگویند که قواعد فقهیه چون حجت نیست و کبری قرار نمی گیرد لذا از اصول بیرون است و در مورد اصول عملیه می گویند که داخل در مباحث حجت نیتس که اگر داخل در مباحث حجت نباشد یعنی اینکه حجت لغوی و اصولی نیست و اگر حجت لغوی و اصولی نباشد چگونه «تقع فی طریق استنباط» است. لذا مجبوریم بگوییم که اصول عملیه حجت هستند که یا حجت در مفاد بگیریم یا حجت در طریق. که ما گفتیم حجت در طریق است اما طریق آن مانند طریق امارات نیتس جون در امارات طریق رفته است روی خود عنوان اما در این جا عنوان مقید است .

و گفتیم که ایشان مجاری را تقسیم می کنند.

غیر از تقسیم قبلی تقسیمی دیگر مطرح است که نکاتی دقیق تر دارد.

اگر مکلفی شک کند و شک او حالت سابق داشته باشد و این حالت سابقه را لحاظ هم کرده باشد. و حال باید ببینیم که مشکوک در اینجا چیست؟که می گویند مشکوک هم می تواند در ناحیه موضوعات باشد و هم در ناحیه احکام. و مرادمان از موضوع هم همه آن چیزهایی است که در متعلق حکم که فعل مکلف باشد دخیل است.

البته نکته ای در اینجا مطرح است که این برای احکام تکلیفی است و احکام وضعی که متعلق آن فعل مکلف نیست چگونه است؟

ایشان می گویند که ناحیه پیاده کردن اصول عملیه، موضوعات هم هست که این مطلب اختلافی است.

حال از کجا می توانیم بفهمیم که این را می توان در موضوعات هم پیاده کرد یا نه؟

از لسان دلیلی که اصول عملیه را برای ما تعبد کرد.

بحث دوم بحث فقیه یا مکلف بودن است یعنی اگر گفتیم که در ناحیه موضوعات هم می توان اصول عملیه را پیاده کرد آیا مکلف هم می تواند اینها را پیاده کند؟

که برای این هم باید لسان را نگاه کنیم. و بحث اجتهاد و تقلید است که حیطه ورود مجتهد در موضوعات است چقدر است.

ایشان مثلا طهارت می زنند:

ما یقین داشتیم که قبلا طاهر بودیم و الآن شک می کنیم که آن طهارت سابق باقی مانده است یا نه، لسان دلیل به ما می گوید استصحاب جاری کن. و استصحاب جاری کن یعنی آن قبلی را همچنان مصاحب خود بدان. در روایت است «استصحب» یا « لا تنقضی الیقین بالشک». این یقینت را با شک لاحقت از بین نبر.

بعد ایشان می گویند که قاعده طهارت هم همین طور است. یعنی در اینجا هم یقین داریم که این طاهر بود هاست حال در شک می کنیم که طهارت آن هنوز باقی است یا نه؟ ما در اینجا نیز استصحاب جاری می کنیم که سؤآل می شود که آیا این از مصادیق استصحاب است یا نه؟

این مجرای اول اصول عملیه بود.

اما مجرای دوم:

در جایی است که حالت سابقه ملحوظه نداریم یعنی ما یقین به حکم نداریم و بدواً شک می کنیم یعنی یا سابق داشته است و ما علم نداریم یا سابق نداشته است یا سابق داشته است و ما یقین داریم که مکلف به سابق نیستیم.

در این مورد یا شک در اصل تکلیف است یا نیست و اگر شک در اصل تکلیف باشد مثلا نمی دانیم که حکم این چیست؟ اصلا نمی دانیم که نسبت به این فعل یا موضوع حکمی داریم یا نه؟ و چون شک داریم آقایان می گویند که می شود موضع برائت چون در اصل اینکه شارع ما را مکلف کرده است یا نه، برائت جاری می کنیم چون زمان یاین وجوب و حرمت می آید که تکلیف احراز شود یعنی در دائره مولویت و عبودیت باید بدانم که شارع این را از من میخواهد لذا عقل هم حکم می کند که بادی انجام دهید. و زمانی که در اصل اینکه شارع این را از من میخواهد شک دارم و نمی توانم اثبات کنم. در دائره مولویت و عبودیت چیزی اثبات نمی وشد و تمام الموضوع حکم عقلا چیزی در نمی آید. لذا برائت جاری می کنیم.

سومین حالت هم این است که حالت سابقه ملحوظ نیست و اصل تکلیف را هم می دانیم و ولی شک داریم که این تکلیف چیست؟ و به چه چیز تکلیف تعلق گرفته است؟ مثلا می دانیم که یکی از اینها حرام است اما نمی دانیم که کدام حرام است؟

در این جا می گویند یا احتیاط ممکن است یعنی می توان به شکلی عمل کرد که یقین کنیم که ما واجب را انجام داده ایم یا قطعاً حـرام را ترک کرده ایم. که در این صورت می گویند باید احتیاط کنیم. مثلا دو کاسه است که یقین دارم که یکی از ایـن دو نجـس اسـت در اینجـا باید از هر دو اجتناب کنم. یا مثلا شک دارم که نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه که در اینجا باید هر دو را بخوانم.

اگر احتیاط ممکن نبود، در اینجام یگویند که یکی را انجام بده و یکی را هم انجام نده یعنی نمی توانید که یقین کنید کـه قطعـاً تکلیـف را انجام داده ام اما به هر حال احتمال وقوعی آن هست. یعنی می گویند بحث تخییر است.

۱. اذا شک المکلف فی حکم او موضوع کان علی یقین منه فی السابق، کما اذا کان علی طهارۀ ثم شک فـی ارتفاعهـا، فبمـا ان الحالـۀ السابقۀ ملحوظۀ غیر ملغاۀ تکون مجری الاستصحاب علی الشروط المقررۀ فی محلها.

۲. اذا لم تکن الحالۀ السابقۀ ملحوظۀ، و تعلق الشک باصل التکلیف کما اذا شک فی حرمۀ التدخین؛ فهی مجری البراءۀ.

۳. اذا لم تکن الحالۀ السابقۀ ملحوظۀ، و علم باصل التکلیف و لکن شک فی متعلقه، و کان الاحتیاط ممکنا، کما اذا علم بوجوب الصـلاۀ یوم الجمعۀ و ترددت بین الظهر و الجمعۀ، او علم بوجود النجاسۀ و تردد بین الاناءین؛ فهی مجری الاحتیاط.

۴. اذا لم تکن الحالۀ السابقۀ ملحوظۀ، و علم باصل التکلیف، و کان الاحتیاط غیر ممکن، کما اذا علم ان احـد الفعلـین واجـب و الآخـر محرم و اشتبه احدهما بالاخر فهو مجری التخییر فیجب إتیان احدهما و ترک الاخر مخیرا.

و لنقدم البحث عن البراءۀ اولاۀ ثم التخییر، ثم الاحتیاط، ثم الاستصحاب، حفظا للنهج الدارج فی الکتب الاصولیۀ.

که باید ببینیم چرا اول برائت و بعد تخییر و ... می آورند؟ در حالی که در مجاری اولین قسم ما استصحاب بود. و اینکه آقـای سـبحانی مـی گویند« حفظا للنهج الدارج فی الکتب الاصولیۀ» مرادشان این است که ما خودمان این را قبول نداریم.

جلسه ۳ / ۶ /۹۰

گفتیم که آقایان در اصول عملیه گفتیم که ما با حالت نفسانی کار می کنیم که شک مجرای اصول عملیه است و این شک بـه معنـای عـام است یعنی علم و علمی نداریم لذا ممکن است ظن باشد یا وهم باشد یا شک ۵۰ درصد باشد. و اگر این را به ایـن معنـا گـرفتیم بایـد علـم، قطع باشد و علمی می وشد ظن معتبر و شک هم می شود جهل به حکم. و گفتیم که چون در جهل به حکم واقعی چون شـخص در تحیـر عملی می ماند لذا گفتیم که شارع برای رفع تحیر عملی، گفتیم که در اینجا قواعدی را جعل کرده است و جعلی که در اینجا هست جعـل اماره ای نیست چون جعل در اماره واقع نمایی است هر چند که ممکن است به واقع نرسیم اما در مفاد اماره ما آن وصول به حکم واقعـی را میخواستیم داشته باشیم. پس اینکه به نحو اماره جعل نشده است یعنی اینکه شک،خودش موضوع برای حکم می شود. و اینکه مـی گـوییم مجرای اصل عملی شک است به همین معناست که در اماره، ظن غیر معتبَر را شارع با جعل اماره به علمی تبدیل می کند اما مـا در اصـول عملیه نمی خواهیم این را عملی کنیم به حکم واقعی یا علم کنیم به حکم واقعی. و جعل در اینجا طریق هم نیست و خود این شک موضوع تکلیف ماست. و این شک با عنوان می شود موضوع برای یک حکم و یک تعبد. و هیچ نحو اماریتی و طریقیتی ندارد.

و گفتیم آیا در استصحاب واقعاً این طوری است؟ یعنی آیا واقعا ما جعل تعبدی می کنیم یا حالت اماریـت ان را لحـاظ مـی کنـیم؟ گفتـیم یقین سابق که بود و شک لاحق که آمد و این یقین و شک با هم که تجمیع می شوند یک ظن به وجود می آید. اگر این طـور جلـو رفتـیم می شود اماره. یعنی باید در استصحاب ببینیم که چگونه است؟ لذا گفتیم که «لا تـنقض الیقـین بالشـک» یعنـی میخـواهیم بگـوییم کـه لاحق،شک است و دیگر ظن نیست. و با سر جمع این یقین و شک یک ظنی به وجود آمده است که شارع آن ظن را حجت کرده اسـت؟ یـا اینکه در استصحاب اماریتی ندرایم که این را باید با حد وسط اثبات استصحاب پیدا کنیم.

بعد گفتیم که اماریتی و حالت ظن معتبر در اصول عملیه دیده نشد ه است.

در ناحیه مجری آقایان شک را به چهار قسم تقسیم کرده اند اما بحث سر این است که این اقسامی که اینجا درست کرده اند با تتبعی که ما داشتیم طوری به دست آمده اند که همه این مجاری را پر کرده اند یعنی مثلا اینها با تقسیم ثنائی چهار مجری به وجود آمده است و این اصول عملیه را هم دقیقا بر همین چهار تا انطباق می دهند.

و نکته جالب تر اینجاست که اینها با همان تتبع این مجاری را این طور تقسیم کرده اند. یعنی با تتبعی که از اصول علمیه به دست آورده اند همان تتبع را کرده اند مجاری اقسام شک. و همین که این طور شروع می کنند که یا حالت سابقه دارد یا ندارد این نشان می دهد که اینها استصحاب را مقدم می کنند. و اینکه چطور تقدمی جای بحث دارد.

مثلا چرا با شک در اصل تکلیف جلو نرفتیم؟ یعنی میخواهیم بگوییم که دقیقاً مفاد تقسیم مجری را ملاکاتش را از تتبع اصول عملیه به دست آوردند. یعنی اصول عملیه آنها طوری بوده است که مجاری را پر کند. و با همان ملاک مجرا را هم تقسیم کرده اند لذا اگر صورت تقسیم بندی را هم عوض کنیم دوباره همان اصول عملیه اینها را پر می کند.

و اینجا بود که اشکال در بیان آقای سبحانی بروز کرد که اگر این طور باشد جا برای اصول عملیه دیگری نمی ماند، حال شما چگونه قائل به اصول عملیه های دیگری نیز هستید؟ بعد از اینجا رفتیم سراغ اینکه ایشان فرق بین قواعد فقهیه با اصول عملیه را چگو.نه درتس می کرد؟ گفتیم با همان بحث «تقع فی طریق استنباط»می گفتند که اصول عملیه واقع در طریق استنباط دارند اما قواعد فقهیه وقوع در طریق استنباط ندارند. که گفتیم چگونه اصول عملیه وقوع در طریق استنباط دارند اما قواعد فقهیه ندارند؟ اولین سوآلی که اینجا پرسیدیم این بود که قواعد فقهیه، مجعول شرعی است و این اصل عملی هم مجعول شرعی است و چطور می شود که هر دو جعل شرعی(هر دو هم کلی جعل شده اند) اما تفاوت هم داشته باشند؟ تفاوت اینها در چیست؟

گفتیم فارق اینها همان طریق استنباط است. و گفتیم که خود اصل عملی هم جعل شارع است یعنی یک استدلال فقهی این را اثبات کرده است. و گفتیم که اشکالی ندارد یک استدلال فقهی که این را اثبات کرده است برای ما یک کبری جعل کرده است اما قواعد فقهی خودش یک حکم شرعی ۰ عقلائی است و ما دنبال تعیین مصداق ان می گردیم. اما در اصل عملی خود این قاعده ای که در اصل عملی به دست می آید می تواند کبری برای استدلالهای بعدی باشد. علاوه بر این استدلال هایی که با اصول عملیه به دست می آید حکم ظاهری است اما در قواعد فقهیه حکم واقعی خواهد بود.

گفتیم بالاخره چگونه این چهار اصول عملیه مجاری را پرکرده است اما اصول عملیه دیگری هم داریم؟

اینجا بود که گفتیم اصل طهارت با استصحاب طهارت چه تفاوتی دارد؟ بر فرض اینکه اصل طهارت اصل باشد چه اشکال دارد که زیر مجموعه استصحاب قرار گیرد؟ که از مصادیق آن قرار بگیرد؟ و گفتیم که ثمره آن یک جا در می آید که ما شک داشته باشیم که اگر شک داشته باشیم استصحاب با اصل طهارت یکی می شود. لذا ممکن است همه اصول عملیه ای که آقای سبحانی مطرح کرده اند همه آ»ها مصداق یکی از این چهار اصل عملی می باشند.

اینجا گفتیم که آقای سبحانی و خیلی های دیگر درست است که مجاری آنها را به چهار قسم تقسیم کرده اند مبانی آ»ها هم همان تتبعی بوده است که مشهور از اصول عملیه داشته است اما اصل دقیق مجرای اینها را باید در ادله حجیت اینها به دست آوریم یعنی بگوییم که حد وسطی که استصحاب برای ما حجت کرده است اولا اماره به ما می دهد یا اصل؟قاعده به ما می دهده یا اصل؟و اگر اصل می دهد، دقیقاً محل جریان این اصل کجاست؟ یعنی چه قیودی در مجری باید باشد که ما این اصل عملی را بتوانیم پیاده کنیم.

لذا ممکن است که عبارات آقای سبحانی بتوانیم در اثبات اصول عملیه نجات دهیم به این شرط که این اصول عملیه آن چهار تا مجری را پر نکند و یعنی تمام حالات شک را ما با اصول عملیه چهار تایی نتوانیم پر کنیم که آنوقت اگر در جاهایی خلل ایجاد شد می توانیم با اصل طهارت یا حلیت کار کنیم.

اما سؤآل پیش می آید که ما اگر با حد وسط حجیت استصحاب یا برائت این مجرای الآن برائت را تخصیص زدیم یعنی مجرای عملی برائت دیگر دقیقاً مطابق با مجرای مختار ما نمی شود و یک مقدار در آنجا تضییق ایجاد می وشد و جا باز می شود برای اصل عملی دیگر.

حال در این فضا این سؤآل پیش می آید که آقایان دیگری که اصول عملیه را فقط این چهار تا مـی داننـد و آنجـا تضـییق در مجـاری آنهـا پیش می آید آنها آن خلأ را چگونه میخواهند پر کنند؟

در استصحاب کلی تضییق کرده اند. مثلا یکی استصحاب عدم را قبول ندارند و ...

نکته:

یک نکته ای که در اینجا باید توجه کرد این است که برخی جاها دو اصل عملی با هم تزاحم پیدا کنند؟ اولا آیا امکان دارد یا نـه؟ چـون در مجاری ما با تقسیم ثنائی پیش رفتیم. اما وقتی می رویم در اثبا و حد وسط این اصل ها شاید دقیقاً همین ترتیبی که اینجا درسـت کـردیم نباشد و آنجا تزاحم ایجاد شود. که اینجا باید ببینیم که در این تزاحمات چه باید بکنیم؟

مثلا در برائت ما برائت جاری می کنیم اما اخباریون که برائتی نبودند و احتیاط می کردند آنها احتیاط را چگونه ترسیم می کردند کـه مـی توانند در محل برائت هم احتیاط کنند؟ و اگر این طوری شد کدامیک از اینها اولی است؟

این نکته خیلی مهم است که ملاکهای تقسیم بندی بعد از تتبع درست شد. یعنی اینها دیده اند که در استصحاب دیده اند که حالت سـابقه شرط است و مقدم بر جمیع اصول عملیه است به همین خاطر آنرا اول آورده اند و ملاک اول شده است حالت سابقه داشتن یا نداشـتن. (در تزاحم می گویند استصحاب مقدم است.)