

هو العليم

تنبيهات مفاهيم (٢)

و نقد آراء مرحوم آقاضياء عراقى

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهيم -

جلسه هشتم

استاد

آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهرانى

قدس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

تنبیه چهارم: لزوم انتفاء سنخ حکم در صورت انتفاء موضوع

انتفاء حکم به انتفاء موضوع و عقدالوضع در مفهوم، خواهی نخواهی باید به اطلاق حکم و سنخ حکم باشد. شکی نیست در اینکه دو نوع حکم را می‌توانیم بر موضوع و بر عقدالوضع حمل کنیم؛ یکی حکم شخصی و دیگری حکم کلی و طبیعت کلیه و مطلقه و به عبارت دیگر سنخ الحکم.

گاهی عقدالحمل به نحو شخص الحکم لحاظ شده و بر عقدالوضع حمل و مترتب می‌شود، در این صورت دلالتی بر انتفاء حکم عند انتفاء موضوع ندارد. لذا اگر گفتم: «**إن جاءك زيد فأكرمه**» و منظورم از این وجوب اکرام، خصوص اکرامی است که بر مجیء مقید است، در این صورت لاشک و لاشبهة که به انتفاء مجیء، مطلق وجوب

اکرام برداشته نمی‌شود. حتی قائلین به مفهوم هم در صورتی که شخص الحکم در ناحیه عقدالحمل لحاظ شده باشد، قائل به انتفاء عند الانتفاء نیستند.

تلمیذ: چرا در شخص الحکم عند انتفاء موضوع، مطلق حکم برداشته نمی‌شود؟

استاد: چون دلیلی ندارد وقتی شخص حکم منتفی شود شخصِ دیگر نتواند جانشین آن نشود. ممکن است شخص دیگری با یک دلیل دیگر بیاید و جانشین آن شود. آنچه در اینجا هست این است که این حکم مترتب بر این موضوع خاص است؛ یعنی این وجوب اکرام خاص، برای آمدن است اما ممکن است وجوب اکرام دیگری برای یک جهت دیگر داشته باشیم و مولا نسبت به آن جهت ساکت باشد. یعنی حتی قائلین به مفهوم، در قضیه شخصیّه در آنجایی که حکم در عقدالحمل به عنوان شخص باشد، باز قائل به مفهوم نیستند و در آنجا می‌گویند: قضیه و مسئله ساکت است. یعنی مولا مسئله را ساکت گذاشته است.

دیدگاه مرحوم آقاضیاء عراقی

مرحوم آقاضیاء مطلبی را مطرح کرده‌اند و یک اشکال بر آن مترتب می‌شود که خواهی نخواهی باید

عرض کنم تا مرام ایشان روشن شود. ایشان می‌فرمایند: اگر در ناحیه عقدالحمل طبیعت، طبیعت مطلقه باشد یعنی مولا تمام اقسام وجوب اکرام را در اکرام خاصی منحصر کرده باشد که آن اکرام خاص بر عقدالوضع مترتب است یعنی مثلاً بر مجیء زید؛ در این صورت خواهی نخواهی به انتفاء موضوع، انتفاء اصل اکرام و وجوب اکرام خواهد شد.

به عبارت دیگر سنخ الحکم یعنی اصل وجوب اکرام بر مجیء مترتب است نه اینکه وجوب اکرام خاص بر مجیء مترتب باشد. خود وجوب به جمیع أنحاء بر مجیء مترتب است که با انتفاء مجیء، اصل وجوب اکرام انتفاء پیدا می‌کند. همان‌طور که یک وقت می‌گوییم: «العالم زید» و تمام أنحاء عالم را در وجود زید منحصر می‌کنم. و یک وقت می‌گوییم: «زید عالم» و زید را یکی از مصادیق این کلی طبیعی قرار می‌دهم. اما وقتی که تمام اقسام و افراد عالم را در وجود زید جمع می‌کنم کأنّ می‌گوییم: غیر از زید عالمی وجود ندارد، در این صورت انحصار کلی طبیعی در فرد مشخص است که غیر از آن فرد مشخص، دیگر فردی وجود

ندارد.

حالا نظریهٔ مرحوم آقاضیاء در باب مفهوم که به انتفاء موضوع انتفاء حکم است نیز باید از این قبیل باشد. یعنی تمام افراد وجوب در یک وجوب خاص جمع شود که آن وجوب خاص بر مجیء مترتب است. بنابراین با انتفاء مجیء دیگر فردی از وجوب باقی نمی ماند تا اینکه مسکوت باشد یا نباشد، دیگر فرقی نمی کند.

ایشان می فرمایند: اما اگر طبیعت مطلقه را به این نحو لحاظ نکنیم، بلکه بگوییم: طبیعت مطلقه به اطلاق خود - نه به عنوان انحصار در یک فرد - بر مجیء مترتب است این مطلب اشکال دارد. اشکال آن در این است که در طبیعت مطلقه، طبیعت بر افراد متّفقه الحقیقه‌ای دلالت می کند که موضوع آنها تفاوت دارد. وجوب اکرام زید یک وجوب است، وجوب اکرام عمرو وجوب دیگری است، وجوب اکرام بکر و خالد و حسن و حسین و تقی و نقی، همهٔ اینها وجوبات متفاوتی هستند. معنا ندارد که ما بگوییم: به انتفاء موضوع، انتفاء وجوب اکرام از

عمرو می شود یا انتفاء وجوب اکرام از بکر می شود. پس ما باید طبیعت مطلقه، که وجوب اکرام به نحو اطلاق است را در یک فرد خاص تصور کنیم که آن فرد خاص، وجوب اکرام متعلق به زید است که به انتفاء موضوع، انتفاء وجوب خاص هم خواهد شد و با انتفاء او دیگر وجوب اکرامی باقی نمی ماند.^۱

نقد نظریه مرحوم آقاضیاء

اشکال اول

مطلبی که در اینجا به نظر می رسد این است که صحبت در باب طبیعت مطلقه در این است که شما طبیعت مطلقه را به غیر موضوع و عقدالوضع سریان می دهید، در حالی که طبیعت مطلقه بالنسبة به قید و حدی که در نظر گرفته است تفاوت پیدا می کند. شما یک وقت جنس را به نحو اطلاق در نظر می گیرید، در وقت دیگر نوعی از آن جنس را باز به نحو اطلاق در نظر می گیرید و یک وقت صنف از آن نوع را باز به نحو اطلاق در نظر می گیرید؛ تا وقتی که قضیه مطلقه به تشخیص برسد و تا وقتی که قضیه مطلقه و

۱. نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۴۷۲.

طبیعت مطلقه به تشخّص نرسیده باشد، دائماً اطلاق در صنف و در جنس و در نوع محقق است.

من باب مثال یک وقت می گوید: حیوان، و طبیعت مطلقه از حیوان را در نظر می گیرید که جمیع انواع حیوانات در این طبیعت مطلقه داخل هستند؛ و درست هم است. می گوید: «رأیت حیواناً» و منظور شما از این حیوان طبیعت مطلقه است. اُسُد را هم دیده باشید کلام شما صادق است، فرس را هم دیده باشید کلام شما صادق است، انسان را هم دیده باشید کلام شما صادق است.

یک وقت نوع را در نظر می گیرید و می گوید: «رأیت اُسُدًا» و به آن طبیعت مطلقه قید می زنید؛ این اگرچه از اطلاق عمومی بیرون آمد ولی هنوز بالنسبة به اصنافی که دارد طبیعت مطلقه است. تمام اصناف اُسُود را به اطلاق خودش در برمی گیرد و طبیعت مطلقه است. بار دیگر وقتی که من می گویم: «رأیت اُسُدًا اَبیضًا» و اُسُد خاصی را در نظر گرفتم یعنی اُسُد اَبیض را در نظر گرفتم هنوز این طبیعت، طبیعت مطلقه است؛ مگر اینکه اشاره حسی کنم و

این طبیعت مطلقه تشخّص پیدا کند.

حالا جناب آقایاء، شما در ناحیه عقدالحمل
اطلاق را به معنای انحصار جمیع انواع اکرام در این
فرد خاص گرفتید به خیال اینکه اگر آن عقدالحمل
را به اطلاق خودش باقی بگذارید خروج اکرام عمرو
و اکرام زید و امثال ذلک لازم می آید. ولی سخن در
این است که ما به اکرام زید و عمرو چه کار داریم؟!
یک وقت اکرام به نحو اطلاق داریم که شامل اکرام
زید و عمرو و بکر و خالد می شود. اما یک وقت اکرام
زید داریم که باز مطلق است و شامل اکرام زید در
صبح و در ظهر و در شام و در روز شنبه و در روز
جمعه و با این خصوصیات و با آن خصوصیات
می شود. هم چنین اکرام زید در روز جمعه شامل
اکرام در صبح و اکرام در ظهر و اکرام در شب
می شود، شامل اینکه آن اکرام در چه شهری باشد، در
چه منزلی باشد، با چه طعامی باشد؛ تمامی اینها از
مصادیق اطلاق است. پس چطور شما در اینجا
اطلاق را فقط به اکرامی که به افراد انسان تعلق بگیرد
منحصر کردید و اطلاق را نسبت به بقیّه در نظر
نگرفتید؟! در اینجا هم اطلاق است.

اشکال دوم

أضف الی ذلک اینکه شما کدام اطلاق را منحصر در اطلاق زید کردید؟! اگر اکرام زید و بکر و عمرو و خالد را هم منحصر در این عقدالحمل کرده باشید که این خلاف است. و اگر جمیع افراد اکرام مختص به زید را منحصر کردید که دیگر اشکال شما در این مورد پیش نمی آید. اگر شما عقدالحمل را به همان اطلاق باقی بگذارید و منحصر هم نکنید و این عقدالحمل را با اطلاقه حمل کنید، یعنی «**يجب إکرام زید علی الإطلاق عند مجيء زید**»، دیگر اشکال و مسئله‌ای پیش نمی آید.

بنابراین در ناحیه عقدالحمل، ما چاره‌ای نداریم که این عقدالحمل را در صورت حجّیت مفهوم، یا سنخی بگیریم که از باب سنخ الحکم باشد که عبارة آخرای طبیعت مطلقه است یا به عبارت دیگر طبیعت مطلقه بگیریم. حالا اگر شما در آن فرد منحصر گرفتید یا منحصر نگرفتید، دیگر ضرری به مفهوم ما نمی‌رساند و آن اشکالات شما دیگر در اینجا پیش نمی‌آید.

تنبيه پنجم: وجوه متعدده در عقد الوضع

تنبيه پنجم این است که اگر مولا وجوه متعدده‌ای را در کلام واحد بیاورد چه باید بکنیم؟ مثلاً اگر مولا

گفت: «**إن جاءک زید متلبساً بهذا اللباس و راکباً**

إلی یوم الجمعة فأکرمه» در اینجا چه کنیم؟

قبل از بیان این قضیه مقدمتاً برای تنبيه پنجم این مطلب لازم‌الذکر است که ما در باب مفهوم در صدد

چه هستیم؟ آیا در باب مفهوم، قائلین به مفهوم قائل

هستند به اینکه به انتفاء موضوع، حکم بأی تحوکان

منتفی می‌شود؟ یعنی آیا به نحوی است که هیچ حکم

مشخص دیگر و هیچ قضیه شخصیه دیگری جانشین

این قضیه شخصیه نخواهد شد؟ به طوری که اگر

قضیه دیگری بیاید، آیا بین مطلق منفی و بین آن

قضیه شخصیه دیگر تعارض واقع می‌شود؟ یعنی

وقتی می‌گوییم: «**إن جاءک زید فأکرمه**» بنا بر قول

به مفهوم این است که به هیچ وجه من الوجوه، عند

عدم المجيء تا قیام قیامت وجوب اکرامی ثابت

نخواهد شد؟ و آیا این طور است که اگر دلیل دیگری

بیاید بر اینکه «**إن اشتغل زید بالدرس و العلم**

فأکرمه»، یعنی سوای مجيء دلیل دیگری برای

و جوب اکرام که اشتغال به علم است آمد، آن قضیه
اشتغال به علم با این مفهوم منافی است و در تعارض
واقع می‌شود؟ یا اینکه نه، مفهوم عبارت است از
اینکه لولا دلیل خاص بر جانشینی آن محمول در
صورت وجود موضوع دیگر و موضوع ثانی، قضیه
منفی بإطلاقه متحقق است. یعنی «**إن جاءک زید
فأکرمه**» با زبان بی‌زبانی خودش می‌گوید که در
صورت عدم مجیء، اکرام واجب نیست إلا اینکه
دلیل دیگری همچون من بیاید و جوب اکرام را
ثابت کند. قاعدتاً مراد ایشان همین است دیگر.

لذا اگر شما در یک عبارت دو دلیل آوردید «**إن
جاءک زید و إن اشتغل زید بالعلم فیجب إکرامه**»
یا «**فأکرمه**»، هر کدام از این دو عقدالوضع دخالت
تامّ در جوب اکرام دارند. یعنی «**عند المجیء یجب
الإکرام و عند الاشتغال بالعلم یجب الإکرام.**» آیا
این دو عقدالوضع و این دو دلیل با هم در تعارض
هستند؟! نه خیر، در تعارض نیستند! پس این همه
روایاتی که در باب مطلقات و مقیدات داریم چگونه
است؟! من باب مثال «**إن أفطرت فیجب عتق**

الرقبة»، اگر افطار ماه رمضان کنی باید یک رقبه بدهی؛ این یک دلیل. «**إن ظاهرت فيجب عتق الرقبة**»، اگر ظهار کنی باید یک رقبه بدهی. اینها که با یکدیگر منافات ندارند!

در قول به مفهوم، اگر کسی قائل به مفهوم باشد، آیا این دو دلیل را با هم در تعارض و تنافی می بیند؟! ابداً، در تعارض نیستند! این محمول بر این موضوع حمل شده است، آن محمول هم بر آن موضوع حمل شده است. خود عقدالوضع در اینجا می گوید که لولا دلیل دیگر، من در اینجا دخالت تامّ در این محمول دارم. یعنی اگر دلیل دیگری - که همچون ظهار باشد - وجود نداشت، عتق رقبه هم واجب نبود. ولی اگر دلیل دیگری وجود داشته باشد آن هم مثل من است و لغویت لازم نمی آید.

وجوه متعدده طبق مبنای مرحوم آقاضیاء

بناءً علیٰ هذا طبق مبنای مرحوم آقاضیاء که ایشان دلالت دلیل را با مفهوم منفی در تعارض می بینند، در مورد قیود متعدده‌ای که در قضیه واحد آمده است چه نظری دارند؟!

قیود متعدده‌ای که در قضیه واحد می آید، یا این

است که هر قیدی دخالت مستقیم در ترتب حکم اطلاق بر خودش دارد به نحوی که با انتفاء آن قید، آن حکم اطلاق بالکل از بین می‌رود. من باب مثال «إن جاءک زید متلبساً بهذا اللباس، راکباً الی یوم الجمعة فأکرمه» ما در اینجا چهار قید آوردیم - البتّه ایشان در اینجا یک قید لقبی می‌آورند که اصلاً دخلی به مانحن فیه ندارد، خود زیدیت را از باب قید لقب می‌گویند. قید لقب به زیدیت کار ندارد، اصلاً لقب با اینجا فرق می‌کند - مجیء زید یک قید، تلبس به این لباس قید دوم، رکوب قید سوم، الی یوم الجمعة که غایت است قید چهارم. حالا یا مولا تک تک این قیود أربعه را دخیل در ترتب حکم اطلاق قرار داده است یا قرار نداده است. یا اینکه بعضی را دخیل قرار داده است و بعضی را دخیل قرار نداده است. به این بیان که مثلاً مجیء در ترتب حکم اطلاق دخالت تامّ دارد.

یعنی بنا بر مبنای مرحوم آقاضیاء که ایشان اهمال و اطلاق در ترتب حکم را در ناحیه عقد الحمل گرفتند و بالنسبة به مجیء حکم را مطلق قرار دادند،

اگر زید نیامد دیگر اکرام به هیچ وجهی واجب نیست، اما اگر زید آمد و متلبس به این لباس نیامد، می گوید: چون زید عالم است اگر با پیراهن و شلوار بیاید دیگر اکرامش نکن، چون هتک احترام به روحانیت شده است، باید متلبساً بالعمامة و القباء و الرداء بیاید تا اکرامش کنی. پس تلبس به این قبا و ردا هم در ترتب حکم اطلاقی دخالت دارد. پس اگر زید آمد ولی با پیراهن و شلوار آمد، با لباس مبدل آمد، دیگر به هیچ وجهی اکرام واجب نیست.

اما در مورد رکوبش، اگر زید آمد و چون شخصیت زید اقتضاء می کند که با یک راننده بیاید و خودش عقب بنشیند، پس اکرام زید باید در صورتی باشد که راکباً بیاید و یک شخص فانوس به دست هم جلویش باشد، یکی هم زمام ناقه و استر و الاغ را گرفته باشد تا اینکه اکرام واجب باشد. اما اگر این زید بیچاره نه فانوس کشی دارد و نه کسی زمام خرش را گرفته است، خود بیچاره اش باید سوار خرش شود، اگر این طور باشد آیا باز اکرام واجب است یا نه؟ می گوئیم: شاید زید در اینجا خواسته شکسته نفسی کند. به فانوس کش و زمامداری پول

نداده که برایش مسئله‌ای شود و... هنوز آلوده به این مسائل نشده است، در این صورت می‌گوییم که این مولا در ترتب این حکم در مقام اهمال است. یعنی اگر هم من باب‌مثال با این حال نیامد اشکالی ندارد؛ نسبت به این قضیه در مقام اهمال است. و در مورد قید إلى يوم الجمعة هم حکم همین‌طور بر آن بار می‌شود.^۱

سؤال در اینجا به این نحو است که شما بعضی از این قیود متعدده را در این قضیه دخیل گرفتید و بعضی را دخیل نگرفتید، آیا این تعدد قیود منحل به تعدد قضایای مقیده در ناحیه عقدالوضع می‌شود یا نمی‌شود؟ قطعاً منحل می‌شود! یعنی وقتی که قضیه ما که می‌گوید: «إن جاءك زيد ركباً متلبساً الى يوم الجمعة» کأنّ مولا چهار قید آورده است: «إن جاءك زيد فأكرمه، إن كان زيد ركباً فأكرمه، إن كان زيد متلبساً فأكرمه، إن جاءك الى يوم الجمعة فأكرمه.» چهار قضیه آورده و هر کدام از اینها را در ترتب حکم دخیل قرار داده است.

۱. نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۴۷۳.

اشکال اول

اشکال اول بر این مبنا این است که چطور شما بعضی از این قیود را مهمل می‌دانید در حالی که بقیه را مطلق می‌دانید؟! یعنی اگر این قید محقق نشد آیا باز اکرام هست یا اکرام نیست؟ شما در اینجا به چه چیزی حکم می‌کنید؟ اگر بگویید که این قید اگر محقق نشد و بقیه قیود محقق بودند حکم باقی است، بنابراین وجود و عدم وجود این قید در این قضیه چه نفعی دارد؟ چون شما می‌گویید با انتفاء این قید باز اکرام واجب است، به لحاظ اینکه بقیه قیودات وجود دارند.

پس شما که اهمال و تقیید را در ناحیه عقدالحمل می‌دانید و این قید را در ناحیه عقدالوضع دخیل در ترتب حکم می‌دانید، با انتفاء این قید در اینجا چه نظری دارید؟ اگر می‌گویید: باز اکرام هست، اینکه اهمال می‌شود. و اگر می‌گویید اهمال نیست، خود شما که این را مهمل قرار دادید!

اشکال دوم

اشکال دوم که به‌طور کلی با اشکال اول فرق

می‌کند این است که مگر ما نگفتیم این قضایا به قضایای متعدده منحل می‌شوند؟! شما که مفهوم را به نحوی می‌بینید که به هیچ وجه نباید تعارضی با دلیل دیگر داشته باشد و اگر تعارض داشته باشد از باب مفهوم بیرون می‌رود و می‌گویید که نظر قائلین به مفهوم این است که مفهوم دلالت می‌کند بر عدم ترتب محمول بای تحوکان بر عدم وجود موضوع، در اینجا شما چه حکمی می‌کنید؟ آیا در اینجا تعارض پیش نمی‌آید؟!

وقتی که شما می‌گویید: «**إن جاءك زيد فأكرمه**»، اگر این گونه باشد که عدم حکم بر عدم مجيء معلق باشد به نحوی که هیچ دلیل دیگری نتواند به جای این دلیل بنشیند، پس چطور شما در این قیود متعدده می‌گویید که انتفاء هر قید برأسه موجب عدم ترتب آن حکم اطلاق بر خصوص آن قید است، در حالتی که ما دلیل دیگری داریم بر اینکه اگر آن قید منتفی شد باز حکم اطلاق باقی است؟! آیا این دو با یکدیگر در تعارض نیستند؟!

آن قید می‌گوید: اگر من نیامدم باید وجوب اکرام

برداشته شود و آن قید دیگر می گوید: چون من این لباس را نپوشیدم باید وجوب اکرام برداشته شود؛ اینها با همدیگر در تعارض هستند دیگر. آن می گوید: چون زید لباس ندارد نباید اکرام شود، درحالتی که دیگری می گوید: چون در اینجا مجیء هست باید اکرام شود. مگر شما خود مجیء را دخیل نمی دانید؟! خود مجیء در ترتب حکم دخیل است، تلبس هم در ترتب حکم دخیل است. پس هر کدام از اینها به تنهایی - مرحوم آقاضیاء هر قید را به تنهایی دخیل می دانند - می گویند که عند انتفای من نباید حکم مترتب شود. درحالتی که قید دیگری می گوید: نه، اگر تو منتفی هستی باش اما چون من هستم باید حکم بر من بار شود.

بنابراین مفهوم این طور نیست که دلالت کند بر اینکه حکم بای تحوکان عند انتفاء موضوع منتفی است؛ حکم در صورتی بای تحوکان بر انتفاء موضوع منتفی خواهد شد که دلیل دیگری جایگزین آن نشود. و اگر دلیل دیگری جایگزین آن شد دیگر مثل خود آن دلیل، حکم بار می شود.

تنبيه ششم: چگونگی تصور طبیعت مطلقه

از یک معنای جزئی

و اما تنبیه ششم - إن شاء الله دیگر با این تنبیه بحث منطوق و مفهوم تمام می شود و إن شاء الله بحث را راجع به مفهوم شرط قرار می دهیم که مهم ترین و مبرزترین و ظاهرترین مصادیق از باب مفهوم است - اشکالی است که بر ترتب حکم به نحو قضیه طبیعیۀ مطلقه بر وجود موضوع شده است. گفتیم که در «**إن جاءک زید فأکرمه**» بنا بر قول به مفهوم، وجوب اکرام به نحو اطلاق بر مجیء مترتب شده است نه به نحو خصوصیت که با خصوصیت عدم مجیء، سایر موارد اکرام و وجوب اکرام دست نخورد.

اشکالی که شده این است که در باب هیئات وقتی که موضوع و معنا و منشأ هیئات را یک منشأ و معنای جزئی بدانیم، تصوّر اطلاق و تقیید در این باب چگونه خواهد بود؟ وقتی که وجوب اکرام، حکم خاصی است که مولا انشاء می کند، طبعاً این وجوب اکرام و انشاء مولا به امر خاصی تعلق گرفته است که همان اکرام زید است. در «**أکرّم زیداً**» وقتی که شارع و مولا انشاء اکرام می کند، دیگر اطلاق در آنها

چه معنا دارد؟! چون انشاء به نحو اطلاق معنا ندارد، همیشه انشاء باید به نحو جزئیت باشد. من باب مثال در «زوجتی طالق» باید یک زوجه را قصد کند، یا در «رقبتی حرّ فی سبیل الله» باید یک رقبه را قصد کند نه مطلق رقبه را.

به عبارت دیگر همیشه انشاء به یک امر خصوصی و متشخصّ تعلق می‌گیرد نه به یک امر عمومی. وقتی که شارع می‌گوید: «صلّ»، معنا ندارد که هم صلاة ثنائیه و هم ثلاثیه و هم رباعیه در نظرش باشد؛ شارع یا صلاة ثنائیه را انشاء می‌کند یا ثلاثیه و یا رباعیه. وقتی که مولا می‌گوید: «إضرب زیداً» معنا ندارد که مطلق ضرب را قصد کند، بلکه ضرب مختصّ به زید قصد می‌شود نه ضرب‌های دیگر. بنابراین چطور ممکن است ما در ناحیه عقدالحمل، مطلق اکرام را در نظر بگیریم؟! دیگر در آنجا این کار معنا ندارد.

در معانی انشائیه گفته‌اند که جزئیت است. وضع، عام است ولی موضوع له انشاء خاص است. مثلاً خود هیئات برای ایجاب وضع شده‌اند، اما این وضع در حال استعمال، در یک معنای خاصی استعمال

می‌شود. آیا مستعمل در موقع استعمال به لحاظ آن موضوع له عامّش استعمال می‌کند؟ این مطلب مثل اسماء اشاره است؛ در اسماء اشاره وضع عام است و موضوع له آنها هم عام است ولی مستعمل فیه آن خاص است. بنابراین نمی‌شود در ناحیه اشاره، مراد مشیر یک معنای اطلاق باشد و باید یک معنای خاص باشد.

در معانی حروف و هیئات قائل هستند به اینکه اگرچه وضع عام و موضوع له هم عام است، ولی چون در ناحیه استعمال خاص می‌شود، این خصوصیت در ناحیه استعمال، از اطلاق آن معنای موضوع له خودش جلوگیری می‌کند. پس باید ترتب حکم در ناحیه عقدالحمل بر این موضوع در ناحیه عقدالوضع یک ترتب خاص باشد نه مطلق و جوب اکرام. و جوب اکرام باید متعلّق بر مجیء باشد نه مطلق و جوب اکرام ولو بر اشتغال به علم یا جوب اکرام ولو بر موارد دیگر. مولا و جوب اکرام مترتب بر مجیء را انشاء می‌کند. «**إن جاءک زید فأکرمه**» یعنی من اکرام متعلّق بر مجیء را از تو می‌خواهم نه

مطلق اکرام را تا اینکه وقتی زید نیامد مطلق اکرام هم از بین برود. این در ناحیه عقدالحمل است.

و این مسئله از ناحیه هیئت ناشی می شود. اگرچه ماده هیئات باطلاقه دلالت بر کلیه اکرامها می کند؛ اکرام در روز جمعه، اکرام در روز شنبه، اکرام در صبح، اکرام در ظهر، ولی وقتی که این ماده در قالب هیئت می آید این اکرام، اکرام خاص می شود. وقتی که اکرام خاص شد پس به إنتفائه انتفاء مطلق اکرام لازم نمی آید بلکه به انتفاء مجیی زید لازم می آید که خصوص اکرام متعلق بر مجیی منتفی شود، ولی سایر اقسام اکرام بر اشتغال و بر عدم اشتغال و امثال ذلک به حال خودش باقی می ماند.

تلمیذ: می توانیم بگوییم وقتی که شارع مثلاً در هنگام صبح امر به صلاة می کند به یک جامع امر می کند؟

استاد: نه، صبح را می گوید. الآن شارع به شما می گوید: صل، آیا شما از او سؤال نمی کنید که منظور شما ثنایی است یا ثلاثی؟ آیا شارع می گوید که منظور من همه آنهاست؟! این که معنا ندارد. یک وقت می گوید که صل بر طبق آن صلاة‌ی که قبلاً گفتم؛ قبلاً احکام مقیده و جزئی صلاة آمده است، صلاة صبح آمده است، صلاة ظهر آمده است، صلاة

عصر و مغرب و عشاء و امثال ذلک آمده است، بعد
حکمی متعاقب آن احکام کلیّ مشخّصه می‌آید و
می‌گوید: صلّ. یعنی آن احکامی را که من قبلاً تذکر
دادم و تنبیه بر آنها کردم حالا برو اتیان کن و این
حکایت از آن است. ولی صحبت در این است که در
مقام انشاء و عمل یک صلّ می‌آید که الآن صلّ. حالا
نمی‌شود منظور در این صلّ هم ثنائیه باشد، هم ثلاثیه
و هم رباعیه. بالأخره یکی از اینهاست. آن صلّ ای که
شما گفتید گرچه انشاء است ولی حکایی است یعنی
از یک اوامر سابقه حکایت می‌کند.

ما دو امر داریم، یکی اوامر مولوی است یکی هم
اوامر ارشادی است. اوامر ارشادی حکایت از اوامر
مولوی می‌کنند، نه اینکه خودش فی حدّ نفسه موجب
عقاب و ثواب است. لذا شما هیچ وقت در اطاعت و
اتیان به اوامر ارشادی مستوجب ثواب نیستید؛ بلکه
به لحاظ آن مرشدالیه بر شما ثواب یا عقاب بار
می‌شود. اگر شارع بگوید که اوامر مرا اتیان کن، شما
هیچ وقت به خاطر تخلف از این کلام معاقب
نمی‌شوید؛ بلکه تخلف شما از آن اوامری است که

در آنجا دارد. مثلاً در صلّ چون از صلاة تخلف می‌کنید مستوجب عقاب هستید نه به خاطر اینکه از این امر فعلی، من باب مثال از «**اِیتِ بأوامری**» تخلف می‌کنید.

تلمیذ: این دو امر است؟

استاد: نه این یکی است. همیشه اوامر ارشادی، تابع همان اوامر مولوی هستند، حکایت از همان می‌کنند، ارشاد به همان اوامر مولوی دارند.

در باب هیئات، مستعمل^{۲۴} فیهِ هیئات خاص است. وقتی که می‌گویید: صلّ، این صلّ یک امر خاص است و دیگر معنا ندارد که جمیع اقسام را شامل شود، چون در مقام اتیان است نه در مقام ارشاد. آن صلّ ای که منظور شما است صلّ ارشادی است که به آن صلّ‌هایی که قبلاً گفته است ارشاد می‌کند.

تلمیذ: وقتی مولا می‌گوید: نماز صبح بخوان مراد مطلق نماز صبح است.

استاد: بله، این مطلب درست است و همین است. اما اینها ممکن است قائل به این شوند که این صلّ ای که می‌گویید: الآن نماز بخوان، صلّ در این موقع منظور است، منظورش یک ساعت دیگر یا دو ساعت دیگر است، گرچه در عالم خارج منحلّ می‌شود ولی منظور شارع در این صلاة، روی فرد

خاص می آید که البته مناقشه‌اش را عرض می‌کنم که چه بوده است.

این اصل اشکال که تصوّر طبیعت مطلقه در این قضایا بنا بر مبنای معانی حروفیه و هیئات که منشأ معنای جزئی است، تصوّر بلاملاک می‌شود. این دیگر درست نیست.

دیدگاه مرحوم آقاضیاء در باره تصور طبیعت

مطلقه از هیئت وجوبیه

ایشان در مقام جواب می‌فرمایند که ما دو نوع تصوّر از این هیئات می‌توانیم داشته باشیم؛ یا اینکه شارع خود اصل الوجوب را محمول قرار می‌دهد و می‌گوید: «**إن جاءک زید فیجب إکرامه**»، در اینجا خود ماده وجوب برای اکرام ملاک واقع شده است و خود آن وجوب در اینجا حکم است.

ایشان می‌فرمایند در این صورت شکی نیست در اینکه چون خود وجوب در اینجا از معانی مستقله است گرچه استعمال جزئی شده است، ولی شارع و مولا می‌تواند وجوب را به یک معنای کلی در نظر بگیرد. چون وجوب یک معنای کلی دارد، می‌گوید:

و جوب اکرام. پس این وجوب اکرام یک معنای کلی است که هم وجوب اکرام صبح، هم وجوب اکرام ظهر، هم وجوب اکرام ماشیاً، هم وجوب اکرام راکباً و تمام وجوب‌هایی که مترتب بر اکرام زید است را شامل می‌شود. چون معنای وجوب یک معنای استقلالی است و داخل در هیئت نیست، و بحث ما بحث هیئت است. اما شکی نیست در جایی که خود آن وجوب به‌عنوان مطلق به خود لفظ مستقل و به اسم دالّ بر این معنای عام آمده است، می‌توان آن معنای کلی را لحاظ کرد.^۱

نقد دیدگاه مرحوم آقاضیاء

و فیه نظر؛ از این جهت که هیچ فرقی بین وجوب اکرام و بین اَکْرَم نیست. جهت آن این است که وقتی مولا می‌گوید: «یجب الإکرام» یا می‌گوید: «اَکْرَم» یک کلام نفسی را در ذهن و در نفس خودش، مُنشأً می‌کند که این وجوب اکرام و اَکْرَم جنبه حکایی از آن کلام نفسی دارد. اسم آن حالت نفسانی متکلم را که این وجوب اکرام از آن ناشی می‌شود کلام نفسی

۱. نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۴۷۴.

می‌گذاریم. حالا صحبت در این است که متکلم آن کلام نفسی را به چه نحوی در نفس خود منشأ کند؟ آیا آن کلام نفسی را به‌عنوان کلی منشأ کند یا به‌عنوان جزئی؟ دیگر در اینجا فرقی بین وجوب اکرام و اکرم نیست؛ چه اینکه بگوید: «**إن جاءک زید فأکرمه**»، زود اکرامش کن و چه اینکه بگوید: «**إن جاء زید یجب إکرامه**»، اکرامش واجب است و فرقی نمی‌کند هر دو یکی است. هر دوی اینها دو کلام لفظی هستند که حکایت از آن کلام نفسی می‌کنند؛ اگر آن کلام نفسی کلی باشد، کلام لفظی هم کلی است و اگر آن کلام، مطلق باشد این کلام هم مطلق است و اگر آن کلام جزئی باشد، این هم جزئی است، هیچ فرقی بین اینها نمی‌کند. بنابراین شما باید صحبت را در آن کلام نفسی ببرید.

آن کلام نفسی قابل اطلاق است؛ به‌خاطر اینکه یک وقت شارع حکم را روی موضوعی بخصوصیته و شخصیتیته، می‌برد و یک وقت حکم را روی موضوعی به‌نحو اطلاق می‌برد؛ مثلاً اگرزید آمد، اکرامش بکن و اگر زید نیامد، اکرامش نکن؛ این

می‌شود حکم طبیعت مطلقه؛ یک وقتی می‌گوید اگر زید آمد اکرامش کن، اگر هم نیامد و اکرامش کردی عیب ندارد، این می‌شود حکم شخصی؛ حکم شخصی یعنی قید را در اینها دخالت نمی‌دهد. یک وقت شارع می‌گوید: صلّ، همین الآن در این ساعت باید نماز بخوانی و یک وقت می‌گوید: صلّ از الآن تا عصر می‌توانی نماز بخوانی، این می‌شود حکم طبیعت مطلقه. یعنی حکم به‌عنوان طبیعت مطلقه بر صلاة بار شده است و شارع هم هر دوی اینها را می‌تواند لحاظ کند. بله، نمی‌توان هر دو را به یک لحاظ واحد، لحاظ کرد. یعنی شارع در آن واحد هم طبیعت مطلقه را لحاظ کند و هم طبیعت مشخّصه را لحاظ کند، این قسم لحاظ نمی‌شود. اما می‌تواند بگوید: صلّ و تا فردا هم وقت داری نماز بخوانی. این صلاة در اینجا به‌عنوان طبیعت مطلقه لحاظ شده است. یک وقت می‌گوید که صلّ در ساعت فلان از بعد از ظهر در روز فلان، این می‌شود طبیعت مشخّصه؛ طبیعتی که روی یک فرد خاص آمده و آن فرد خاص لحاظ شده است. این طرف و آن طرفش لحاظ نشده است. بنابراین فرق بین وجوب به‌نحو

استقلال و بین و جوبِ در ضمن هیئت از بین می رود.
و اصل این اشکال که در ناحیه عقدالحمل نمی توان
طبیعت مطلقه را در نظر گرفت از بین می رود و
اشکالی هم ندارد.

بیان مرحوم آقاضیاء در باره جزئیت هیئت از

ناحیه استعمال

حالا صحبت در این است که اگر مولا این
وجوب و الزام را از ناحیه هیئت بیاورد، چطور با این
بیان آقایان در اینکه هیئت یک معنای جزئی است
سازگار است؟ مرحوم آقاضیاء می فرمایند که اگرچه
هیئت در اینجا به معنای جزئی است ولی این جزئیّت
از ناحیه استعمال پیدا می شود؛ یعنی شارع در مقام
اطلاق حکم و در مقام ایراد حکم، معنای کلی را در
نظر گرفته است، متنها وقتی که استعمال می کند این
استعمالش دارای خصوصیت می شود. کأنّ گفته
است: اکرم، و از اکرم وجوب مطلق را در ذهن
می آورد ولی چون در عالم خارج این اکرم باید به
یک نوع اکرام خاص تعلق بگیرد لذا این اکرام خاص
می شود و لذا اشکال ندارد که منظور مولا در ناحیه

عقدالحمل مطلق حکم باشد نه حکم خاص.^۱

نقد بیان مرحوم آقاضیاء

آنچه که به نظر می‌رسد این است که در اینجا هم مطلب ایشان خالی از نظر نیست به جهت اینکه مولا قطعاً در ناحیه استعمال، آن استعمال را لحاظ می‌کند. این طور نیست که وقتی من با «هذا» به شیئی اشاره می‌کنم و هذا را در این شیء استعمال می‌کنم معنای کلی هذا را در نظر گرفته باشم؛ موضوع له عامّ هذا در ظرف وضع خود عام است، اما قطعاً مستعمل در ظرف استعمال، معنای خاص را در نظر می‌گیرد نه معنای عام را. معنا ندارد که مولا در مقام بیان، یک وجوب مطلق را در نظر بگیرد و آن را حمل بر مجییء زید کند اما وقتی که این کلام از دهان مولا خارج شد مخاطب آن اکرام خاص را بفهمد. اصلاً این جمع بین متنافیین است و از این نقطه نظر هم مردود است.

استفاده اطلاق از معانی حرفیه و هیئات در

کلام مرحوم آقاضیاء

بله، یک مطلب باقی می‌ماند که خود ایشان به این

۱. همان، ص ۴۷۴.

مطلب اشاره کرده‌اند و این مطلب می‌تواند مطلب صحیحی باشد؛ اگرچه در بعضی از قسمت‌های آن وجه‌هایی هست که دیگر برای عدم اطاله متعرض آنها نمی‌شویم. ایشان می‌فرمایند در باب هیئات، چون هیئت و خود معانی حرفیه از خودشان استقلال بالمعنی ندارند بلکه معنای آنها در معنای طرفین فانی است و اینها صرفاً ارتباطات ذهنیه هستند و از سنخ ربط ذهنی هستند که قوام به طرفین دارند، از این نقطه نظر از جهت عموم و خصوص قائم به طرفین هستند.

اگر من بگویم: «سرت من البصره»، ابتدائیت در اینجا ابتدائیت عام می‌شود، چون سیر من که از بصره است مشخص نیست که آیا از فلان نقطه بصره است یا از نقطه دیگری است. پس چه اینکه طرفین در معانی حروفیه عام باشند یا اینکه یکی از دو طرف آن عام باشد عمومیت حاصل می‌شود. من باب مثال در «سیر من البصره»، سیر عمرو یک سیر است، سیر بکر یک سیر است، سیر خالد یک سیر است؛ حالا منظور از سیر از بصره کجای بصره است؟ آیا

اول بصره است؟ آیا وسط بصره است؟ آیا انتهای بصره است؟ از کدام خیابانش است؟ از کدام محله‌اش است؟ تمام اینها سیرهای متفاوت از مناطق متفاوت است. بناءً علیٰ هذا وقتی که این طور است پس این معانی حرفیه معانی عمومی می‌شوند. اما اگر گفتم: «سرت من النقطة الكذائبة من البصرة» چون هم سیر من خاص است و هم آن نقطه مشخص است پس این معنای ابتدائیّه فانی در آن دو جهت تعلق خود است؛ یکی سیر من و یکی نقطه کذایی. لذا این معنای ابتدائی هم خاص می‌شود. چون معانی حرفیه فانی در طرفین تعلق خودشان هستند. بنابراین این معانی حرفی معنای خاص می‌شوند.

در مورد هیئات هم همین طور است؛ یک وقت مولا هیئت را به عنوان مفاد کلیّ ملقای به مخاطبین متعدّد بیان می‌کند؛ فرض کنید که می‌گوید: «صَلُّوا»، این صَلُّوا، یعنی امر به صلاة دلالت می‌کند بر امر به صلاة بر تمام مخاطبین بآنحائهم؛ یا اینکه به مخاطب می‌گوید: «صَلِّ مِنْ هَذَا السَّاعَةِ إِلَى يَوْمِ الْجُمُعَةِ». این وجوب صلاة روی تک تک افراد صلاتی که از الآن تا روز جمعه محقق است رفته

است. یک وقت شارع می گوید: صلّ همین الآن، اینجا صلاة خاص می شود. روی این حساب آن حکم منشأ، دائر مدار تعلق موضوعش است. اگر موضوعش خاص باشد، حکم منشأ آن هم خاص می شود و اگر موضوعش عام باشد حکم منشأ هم عام می شود.^۱ البته این حرف تا حدودی قابل صحّت و پذیرش است.

بنابراین شارع و مولا می تواند یک حکم مطلق را در ناحیه عقدالحمل در نظر بگیرد، مثل وجوب اکرام به نحو اطلاق. اگرچه عرض کردم که در بعضی از مطالبی که ذکر می کنند نتیجه اش صحیح است ولی در بعضی از موارد آن محل نظر است که دیگر برای عدم اطاله به آنها متعرض نمی شویم. بنابراین از این نقطه نظر دیگر اشکالی در ناحیه عقدالحمل وارد نمی شود. مولا می تواند یک حکم مطلق را بر یک موضوع بار کند. تا اینجا مبحث تمام شد.

تلمیذ: در بعضی از موارد مورد ممکن است خاص باشد، چگونه از این خاص اطلاق استفاده می شود؟

استاد: به همان قاعده‌ای که قبلاً عرض کردم

^۱. همان، ص ۴۷۷.

این گونه که ممکن است خود آن خاص ذومراتب باشد. ما یک جنس عالی داریم، بعد در تحت آن جنس، نوع داریم و بعد اصناف داریم. در همین جا هم این مسئله پیش می آید. وقتی که شارع می گوید: «**إِضْرِبْ زَيْدًا**»، یعنی هر طور که می خواهی بزن؛ به سرش می خواهی بزنی بزن، به پایش بزنی بزن. ولی یک وقت می گوید: «**إِضْرِبْ يَدَ زَيْدٍ**»، تازه آن ضربی هم که می زنی شدید باشد یا مثلاً ضعیف باشد یا متوسط باشد. یک وقت اصلاً **إِضْرِبْ** را به نحو مطلق می گوید و در مصداق به مخاطب واگذار می کند، آن اشکال ندارد. در اینجا دیگر **إِضْرِبْ** به عنوان اطلاق آمده است و دیگر آن مسائلی که قید باید به ماده بخورد، بنا بر مبنای مرحوم شیخ در واجب مشروط و مطلق، همه اینها از میان برداشته می شود. ما قید را به همان هیئت می زنیم و خود هیئت می تواند در کلام نفسی مولا به نحو مطلق بیاید و هیچ اشکالی هم پیدا نمی شود. این مطلب تا اینجا تمام شد.

بنابراین آنچه از مجموع مطالب گذشته استفاده می شود این است که اگر در کلام قرینه ای باشد که بر انتفاء حکم عند انتفاء موضوع دلالت کند، بلاشک و

لاشبهه مفهوم در اینجا متحقق است. اما اگر قرینه‌ای در کلام نباشد، قائلین به مفهوم قائل هستند به انتفاء حکم عند انتفاء موضوع؛ ولی قائلین به عدم مفهوم قائل هستند به عدم انتفاء حکم عند انتفاء موضوع، که در اینجا دیگر ساکت است و همان‌طوری که عرض کردم باید به عمومات و به اطلاقات و به اصول عملیه مراجعه کرد. این مسئله تا اینجا به دست آمد.

بنابراین الآن صحبت ما در این است که آیا خود قضیه شرطیه بنفسه می‌تواند برای مفهوم قرینه باشد یا نمی‌تواند قرینه باشد؟ بحث روی این جهت است. یعنی اگر قضیه شرطیه قرینه‌ای داشته باشد، مثل قرینه مقامیه یا لفظیه، یعنی اگر غیر از «**إن جاءك**» قرینه دیگری باشد در اینجا نزاعی در مفهوم قضیه شرطیه نیست. اما اگر قضیه شرطیه، تنهایی، مجرداً و به صرف «**إن جاءك**» گفتن باشد آیا نفس الشرط و نفس أدات الشرط در یک قضیه شرطیه می‌تواند قرینه باشد یا نمی‌تواند قرینه باشد؟

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد