هو العلیم

دلالت مفهوم و حدود اطلاق حکم در قضیه شرطی

نقد دیدگاه آقاضیاء درباره قیود متعدد و معنای هیئت

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ باب مفاهیم ـ

جلسه هشتم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرّحيم

انتفای سنخ حکم در دلالت مفهوم

انتفاء حکم به انتفاء موضوع و عقدالوضع در مفهوم، خواهی‌نخواهی باید به اطلاق حکم و سنخ حکم باشد. شکّی نیست در اینکه دو نوع حکم را می‌توانیم بر موضوع و بر عقدالوضع حمل کنیم: یکی حکم شخصی و دیگری حکم کلّی و طبیعت کلّیه و مطلقه و به‌عبارت‌دیگر سنخ الحکم.

تفاوت حکم شخصی با سنخ حکم

گاهی عقدالحمل به‌نحو شخص الحکم لحاظ شده و بر عقدالوضع حمل و مترتّب می‌شود؛ در این‌صورت دلالتی بر انتفاء حکم عند انتفاء موضوع ندارد. لذا اگر گفتم: «إن جاءک زید فأکرمه» و منظورم از این وجوب اکرام، خصوص اکرامی است که بر مجیء مقیّد است، در این‌صورت لاشک و لاشبهة که به انتفاء مجیء، مطلق وجوب اکرام برداشته نمی‌شود. حتّی قائلین به مفهوم هم درصورتی‌که شخص الحکم در ناحیهٔ عقدالحمل

لحاظ شده باشد، قائل به انتفاء عند الانتفاء نیستند.

امکان جانشینی حکم شخصی دیگر

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

استاد: چون دلیلی ندارد وقتی شخص آن حکم، منتفی شود، شخصِ دیگر نتواند جانشین آن شود. ممکن است شخص دیگری با یک دلیل دیگر بیاید و جانشین آن شود. آنچه در اینجا هست، این است که این حکم مترتّب 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 حتّی قائلین به مفهوم، در قضیهٔ شخصیّه در آنجایی که حکم در عقدالحمل به‌عنوان شخص باشد، باز قائل به مفهوم نیستند و در آنجا می‌گویند: «قضیّه و مسئله ساکت است.» یعنی مولا مسئله را ساکت گذاشته است.

دیدگاه آقاضیاء درباره انحصار طبیعت حکم

مرحوم آقاضیاء مطلبی را مطرح کرده‌اند و یک

اشکال بر آن مترتّب می‌شود که خواهی‌نخواهی باید عرض کنم تا مرام ایشان روشن شود. ایشان می‌فرمایند: اگر در ناحیهٔ عقدالحمل طبیعت، طبیعت مطلقه باشد، یعنی مولا تمام اقسام وجوب اکرام را در اکرام خاصّی منحصر کرده باشد که آن اکرام خاص بر عقدالوضع مترتّب است، یعنی مثلاً بر مجیء زید، در این‌صورت خواهی‌نخواهی به انتفاء موضوع، انتفاء اصل اکرام و وجوب اکرام خواهد شد. به‌عبارت‌دیگر سنخ الحکم، یعنی اصل وجوب اکرام بر مجیء مترتّب است، نه‌اینکه وجوب اکرام خاص بر مجیء مترتب باشد. خود وجوب به **جمیع أنحائه** بر مجیء مترتّب است که با انتفاء مجیء، اصل وجوب اکرام انتفاء پیدا می‌کند.

مثال انحصار عالم در زید

همان‌طور که یک‌وقت می‌گویم: «العالم زید» و تمام أنحاء عالم را در وجود زید منحصر می‌کنم و یک‌وقت می‌گویم: «زید عالم» و زید را یکی از مصادیق این کلّی طبیعی قرار می‌دهم؛ اما وقتی که تمام اقسام و افراد عالم را در وجود زید جمع می‌کنم، کأنّ می‌گویم: «غیر از زید عالمی وجود ندارد.»

در این‌صورت انحصار کلّی طبیعی در فردِ مشخص است که غیر از آن فرد مشخّص، 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 مترتّب است. بنابراین با انتفاء مجیء، دیگر فردی از وجوب باقی نمی‌ماند تا اینکه مسکوت باشد یا نباشد؛ دیگر فرقی نمی‌کند.

اشکال آقاضیاء به بقای طبیعت بر اطلاق

ایشان می‌فرمایند: اما اگر طبیعت مطلقه را به این نحو لحاظ نکنیم، بلکه بگوییم: طبیعت مطلقه به اطلاق خود، نه به‌عنوان انحصار در یک فرد، بر مجیء مترتّب است، این مطلب اشکال دارد. اشکال آن در این است که در طبیعت مطلقه، طبیعت بر افراد متّفقة الحقیقه‌ای دلالت می‌کند 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 می‌شود یا انتفاء وجوب اکرام از بکر می‌شود.»

پس ما باید طبیعت مطلقه که وجوب اکرام به‌نحو اطلاق است، را در یک فرد خاص تصور کنیم که آن فرد خاص، وجوب اکرامِ متعلّق به زید است که به انتفاء موضوع، انتفاء وجوب خاص هم خواهد شد و با انتفاء او دیگر وجوب اکرامی باقی نمی‌ماند.[1]

نقد برداشت آقاضیاء از حدود اطلاق

مطلبی که در اینجا به‌نظر می‌رسد، این است که صحبت در باب طبیعت مطلقه در این است که شما طبیعت مطلقه را به غیر موضوع و عقدالوضع سریان می‌دهید، درحالی‌که طبیعت مطلقه بالنسبة به قید و حدّی که در نظر گرفته است، تفاوت پیدا می‌کند. شما یک‌وقت جنس را به‌نحو اطلاق در نظر می‌گیرید، در وقت دیگر نوعی از آن جنس را باز به‌نحو اطلاق در نظر می‌گیرید و یک‌وقت صنف از

---

۱ نهایة الأفکار، ج ۲، ص ۴۷۲.

آن نوع را باز به‌نحو اطلاق در نظر می‌گیرید؛ تا وقتی که قضیهٔ مطلقه به تشخّص برسد و تا وقتی که قضیهٔ مطلقه و طبیعت مطلقه به تشخّص نرسیده باشد، دائماً اطلاق در صنف و در جنس و در نوع محقق است.

اطلاق جنس و نوع و صنف در مثال حیوان

من‌باب‌مثال یک‌وقت می‌گویید: «حیوان» و طبیعت مطلقهٔ از حیوان را در نظر می‌گیرید که جمیع انواع حیوانات در این طبیعت مطلقه داخل هستند و درست هم است. می‌گویید: «رأیت حیوانًا» و منظور شما از این حیوان، طبیعت مطلقه است. أسد 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.

یک‌وقت نوع را در نظر می‌گیرید و می‌گویید: «رأیت أسدًا» و به آن طبیعت مطلقه قید می‌زنید. این اگرچه از اطلاق عمومی بیرون آمد، ولی هنوز بالنسبة به اصنافی که دارد، طبیعت مطلقه است. تمام اصناف اُسود را به اطلاق خودش در برمی‌گیرد و

طبیعت مطلقه است. بار دیگر وقتی که من می‌گویم: «رأیت أسدًا أبیضًا» و أسد خاصّی را در نظر گرفتم، یعنی أسد أبیض را در نظر گرفتم، هنوز این طبیعت، طبیعت مطلقه است؛ مگر اینکه اشارهٔ حسی کنم و این طبیعت مطلقه تشخّص پیدا کند.

اطلاق اکرام زید در زمان و شرایط گوناگون

حالا جناب آقاضیاء، شما در ناحیهٔ 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 امثال‌ذلک لازم می‌آید؛ ولی سخن در این است که ما به اکرام زید و عمرو چه‌کار داریم؟!

یک‌وقت اکرام به‌نحو اطلاق داریم که شامل اکرام زید و عمرو و بکر و خالد می‌شود؛ اما یک‌وقت 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 خصوصیّات و با آن خصوصیّات می‌شود. هم‌چنین اکرام زید در روز جمعه شامل اکرام در صبح و اکرام در ظهر و اکرام در شب

می‌شود؛ 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 تعلّق بگیرد، منحصر کردید و اطلاق را نسبت به بقیّه در نظر نگرفتید؟! در اینجا هم اطلاق است.

بی‌نیازی مفهوم از انحصار حکم در یک فرد

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 اکرامِ مختصّ به زید را منحصر کردید که دیگر اشکال شما در این مورد پیش نمی‌آید. اگر شما عقدالحمل را به همان اطلاق باقی بگذارید و منحصر هم نکنید و این عقدالحمل را بإطلاقه حمل کنید، یعنی «یجب إکرام زید علی الإطلاق عند مجیء زید»، دیگر اشکال و مسئله‌ای پیش نمی‌آید.

بنابراین در ناحیهٔ عقدالحمل، ما چاره‌ای نداریم که این عقدالحمل را در صورت حجّیت مفهوم، یا

سنخی بگیریم که از باب سنخ الحکم باشد که عبارة أخرای طبیعت مطلقه است یا به‌عبارت‌دیگر 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.

تعدد قیود و رابطه مفهوم با دلیل جایگزین

تنبیه پنجم این است که اگر مولا وجوه متعدّده‌ای 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؟

حدود نفی حکم در صورت وجود دلیل دیگر

قبل از بیان این قضیّه مقدّمتاً برای تنبیه 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 بأیِّ‌نحوٍ‌کان منتفی می‌شود؟ یعنی آیا به‌نحوی است که هیچ حکم مشخص دیگر و هیچ قضیهٔ شخصیهٔ دیگری جانشین این قضیهٔ شخصیه نخواهد شد؟ به‌طوری‌که اگر قضیهٔ دیگری بیاید، آیا بین مطلق منفی و بین آن

قضیهٔ شخصیه دیگر تعارض واقع می‌شود؟ یعنی وقتی می‌گویم: «إن جاءک زید فأکرمه»، بنا بر قول به مفهوم این است که به هیچ وجه‌من‌الوجوه، عند عدم المجیء تا قیام قیامت وجوب اکرامی ثابت نخواهد شد؟ و آیا این‌طور است که اگر دلیل دیگری بیاید بر اینکه «إن اشتغل زیدٌ بالدرس و العلم فأکرمه»، یعنی سوای مجیء دلیل دیگری برای وجوب اکرام که اشتغال به علم است آمد، آن قضیهٔ 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، قضیهٔ منفی بإطلاقه متحقّق 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 وجوب اکرام را ثابت کند.» قاعدتاً مراد ایشان همین است دیگر.

سازگاری دو دلیل مستقل برای وجوب اکرام

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 وجوب 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؟! نه‌خیر، در تعارض نیستند!

مثال افطار و ظهار در وجوب آزادکردن برده

پس این‌همه روایاتی که در باب مطلقات و مقیدات داریم، چگونه است؟! من‌باب‌مثال «إن أفطرت فیجب عتق الرقبة؛ اگر افطار ماه رمضان کنی، باید یک رقبه بدهی.» این یک دلیل. «إن ظاهرت فیجب 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 می‌بیند؟! 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 می‌گوید 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 نمی‌آید.

نقش قیود متعدد در مبنای آقاضیاء

بناءً علی هذا طبق مبنای مرحوم آقاضیاء که ایشان دلالت دلیل را با مفهومِ منفی در تعارض می‌بینند، در مورد قیود متعدّده‌ای که در قضیهٔ واحده آمده است، چه نظری دارند؟! قیود متعدّده‌ای که در قضیهٔ واحده می‌آید، یا این است که هر قیدی دخالت مستقیم در ترتّب حکم اطلاقیِ بر خودش دارد، به‌نحوی که با انتفاء آن قید، آن حکم اطلاقی بالکلّ ازبین می‌رود. من‌باب‌مثال «إن جاءک زید متلبّساً 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 مانحن‌فیه ندارد؛ خود زیدیّت را از باب قید لقب می‌گویند. قید لقب به زیدیّت کار ندارد؛ اصلاً لقب با اینجا فرق می‌کند. مجیء زید یک قید، تلبّس به این لباس قید دوم، رکوب قید

سوم، الی یوم الجمعة که غایت است، قید چهارم.

حالا یا مولا تک‌تک این قیود أربعه را دخیل در ترتّب حکم اطلاقی قرار داده است یا قرار نداده است؛ یا اینکه بعضی را دخیل قرار داده است و بعضی را دخیل قرار نداده است.

دخالت آمدن و پوشش زید در وجوب اکرام

به این بیان که مثلاً مجیء در ترتّب حکم اطلاقی دخالت تامّ دارد. یعنی بنا بر مبنای مرحوم آقاضیاء که ایشان اهمال و اطلاق در ترتّب حکم را در ناحیهٔ عقدالحمل گرفتند و بالنسبة به مجیء حکم را مطلق قرار دادند، اگر زید نیامد، دیگر اکرام به‌هیچ‌وجهی واجب نیست؛ اما اگر زید آمد و متلبس به این لباس نیامد، می‌گوید: «چون زید عالم است، اگر با پیراهن و شلوار بیاید، دیگر اکرامش نکن؛ چون هتک احترام به روحانیّت شده است. باید متلبساً بالعمامة و القباء و الرداء بیاید تا اکرامش کنی.» پس تلبّس به این قبا و ردا هم در ترتّب حکم اطلاقی دخالت دارد. پس اگر زید آمد، ولی با پیراهن و شلوار آمد، با لباس مبدّل آمد، دیگر به‌هیچ‌وجهی اکرام واجب نیست.

فرض اهمال نسبت به قید سواره‌آمدن

اما در مورد رکوبش، اگر زید آمد و چون شخصیّت زید اقتضا می‌کند 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 فانوس‌کشی دارد و نه کسی زمام خرش را گرفته است، خود بیچاره‌اش باید سوار خرش شود. اگر این‌طور باشد، آیا باز اکرام واجب است یا نه؟ می‌گوییم: «شاید زید در اینجا خواسته شکسته‌نفسی کند. به فانوس‌کش و زمامداری پول نداده که برایش مسئله‌ای شود و... هنوز آلوده به این مسائل نشده است.» در این‌صورت می‌گوییم که این مولا در ترتّب این حکم در مقام اهمال است؛ یعنی اگر هم من‌باب‌مثال با این‌حال نیامد، اشکالی ندارد؛ نسبت به این قضیّه در مقام اهمال است. و در مورد قید إلى يوم الجمعة هم حکم همین‌طور بر آن بار می‌شود.[1]

---

۱ نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۴۷۳.

انحلال قیود به قضایای شرطی متعدد

سؤال در اینجا به این نحو است که شما بعضی از این قیود متعدّده را در این قضیّه دخیل گرفتید و بعضی را دخیل نگرفتید، آیا این تعدّد قیود منحلّ به تعدّد قضایای مقیّدهٔ در ناحیهٔ عقدالوضع می‌شود یا نمی‌شود؟ قطعاً منحلّ می‌شود! یعنی وقتی که قضیهٔ ما که می‌گوید: «إن جاءک زید راکباً متلبّساً الی یوم الجمعة»، کأنّ مولا چهار قید آورده است: «إن جاءک زید فأکرمه، إن کان زید راکباً فأکرمه، إن کان زید متلبّساً فأکرمه، إن جاءک الی یوم الجمعة فأکرمه.» چهار قضیّه آورده و هر کدام از اینها را در ترتّب حکم دخیل قرار داده است.

اشکال بی‌اثری قید مهمل در حکم

اشکال اول بر این مبنا این است که چطور شما بعضی از این قیود را مهمل می‌دانید، درحالی‌که بقیّه 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 بقیّهٔ قیود محقق بودند، حکم باقی است، بنابراین وجود و عدم وجود این قید در این

قضیّه چه نفعی دارد؟ چون شما می‌گویید: «با انتفاء این قید، باز اکرام واجب است، به‌لحاظ اینکه بقیّه قیودات وجود دارند.»

پس شما که اهمال و تقیید را در ناحیهٔ عقدالحمل می‌دانید و این قید را در ناحیهٔ عقدالوضع دخیل در ترتّب 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 تعارض قیود مستقل در مبنای آقاضیاء

اشکال دوم که به‌طورکلی با اشکال اول فرق می‌کند، این است که مگر ما نگفتیم این قضایا به قضایای متعدّده منحلّ می‌شوند؟! شما که مفهوم را به‌نحوی می‌بینید که به‌هیچ‌وجه 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 ترتّب محمول بأیّ‌نحوٍ‌کان بر عدم وجود موضوع، در اینجا شما چه حکمی می‌کنید؟ آیا در اینجا

تعارض پیش نمی‌آید؟!

وقتی که شما می‌گویید: «إن جاءک زید فأکرمه»، اگر این‌گونه باشد که عدم حکم بر عدم مجیء معلّق باشد، به‌نحوی که هیچ دلیل دیگری نتواند به‌جای این دلیل بنشیند، پس چطور شما در این قیود متعدّده می‌گویید که انتفاء هر قید برأسه موجب عدم ترتّب آن حکم اطلاقی بر خصوص آن قید است، درحالتی‌که ما دلیل دیگری داریم بر اینکه اگر آن قید منتفی شد، باز حکم اطلاقی باقی است؟! آیا این دو با یکدیگر در تعارض نیستند؟!

تقابل نفی حکم با بقای قید دیگر

آن قید می‌گوید: «اگر من نیامدم، باید وجوب اکرام برداشته شود» و آن قید دیگر می‌گوید: «چون من این لباس را نپوشیدم، باید وجوب اکرام برداشته شود.» اینها با همدیگر در تعارض هستند دیگر. آن می‌گوید: «چون زید لباس ندارد، نباید اکرام شود»، درحالتی‌که دیگری می‌گوید: «چون در اینجا مجیء هست، باید اکرام شود.»

مگر شما خود مجیء را دخیل نمی‌دانید؟! خود مجیء در ترتّب حکم دخیل است، تلبّس هم در

ترتّب حکم دخیل است. پس هر کدام از اینها به‌تنهایی، مرحوم آقاضیاء هر قید را به‌تنهایی دخیل می‌دانند، می‌گویند که: «عند انتفای من نباید حکم مترتّب شود»، درحالتی‌که قید دیگرش می‌گوید: «نه، اگر تو منتفی هستی، باش؛ اما چون من هستم، باید حکم بر من بار شود.»

محدودبودن نفی مفهوم به نبود دلیل جایگزین

بنابراین مفهوم این‌طور نیست که دلالت کند بر اینکه حکم بأیّ‌نحوٍ‌کان عند انتفاء موضوع منتفی است. حکم در صورتی بأیّ‌نحوٍ‌کان 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 می‌شود.

امکان اطلاق حکم در معانی هیئت و انشاء

و اما تنبیه ششم، ان‌شاءالله دیگر با این تنبیه بحث منطوق و مفهوم تمام می‌شود و ان‌شاءالله بحث را راجع به مفهوم شرط قرار می‌دهیم که مهم‌ترین و مبرّزترین و ظاهرترین مصادیق از باب مفهوم است، اشکالی است که بر ترتّب حکم به‌نحو قضیهٔ طبیعیهٔ مطلقه بر وجود موضوع شده است. گفتیم که در «إن

جاءک زید فأکرمه» بنا بر قول به مفهوم، وجوب اکرام به‌نحو اطلاق بر مجیء مترتّب شده است، نه به‌نحو خصوصیّت که با خصوصیت عدم مجیء، سایر موارد اکرام و وجوب اکرام دست نخورد.

اشکال جزئی‌بودن معنای انشائی

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 خاصّی است که مولا انشاء می‌کند، طبعاً این وجوب اکرام و انشاء مولا به امر خاصّی تعلّق گرفته است که همان اکرام زید است. در «أکرم زیدًا» وقتی که شارع و مولا انشاء اکرام می‌کند، دیگر اطلاق در آنها چه معنا دارد؟! چون انشاء به‌نحو اطلاق معنا ندارد؛ همیشه انشاء باید به‌نحو جزئیّت باشد.

نمونه‌های طلاق و آزادی و امر به نماز

من‌باب‌مثال 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. به‌عبارت‌دیگر همیشه انشاء به یک امر خصوصی و متشخّص تعلّق

می‌گیرد، نه به یک امر عمومی. وقتی که شارع می‌گوید: «صلِّ»، معنا ندارد که هم صلاة ثنائیّه و هم ثلاثیّه و هم رباعیّه در نظرش باشد؛ شارع یا صلاة ثنائیّه را انشاء می‌کند یا ثلاثیّه و یا رباعیّه. وقتی که مولا می‌گوید: «إضرب زیدًا»، معنا ندارد که مطلق ضرب را قصد کند، بلکه ضرب مختصّ به زید قصد می‌شود، نه ضرب‌های دیگر. بنابراین چطور ممکن است ما در ناحیهٔ عقدالحمل، مطلق اکرام را در نظر بگیریم؟! دیگر در آنجا این کار معنا ندارد.

کاربرد خاص در معانی حروف و هیئت

در معانی انشائیه گفته‌اند که جزئیّت است. وضع، عام است، ولی موضوع‌له انشاء خاص است. مثلاً خود هیئات برای ایجاب وضع شده‌اند؛ اما این وضع در حال استعمال، در یک معنای خاصّی استعمال می‌شود. آیا مستعمِل در موقع استعمال به‌لحاظ آن موضوع‌له عامّش استعمال می‌کند؟ این مطلب مثل اسماء اشاره است؛ در اسماء اشاره وضع عام است و موضوع‌له آنها هم عام است، ولی مستعملٌ‌فیه آن خاص است. بنابراین نمی‌شود در ناحیهٔ اشاره، مراد

مشیر یک معنای اطلاقی باشد و باید یک معنای خاص باشد.

در معانی حروف و هیئات قائل هستند به اینکه وضع عام و موضوع‌له هم عام است، ولی چون در ناحیهٔ استعمال خاص می‌شود، این خصوصیّتِ در ناحیهٔ استعمال، از اطلاق آن معنای موضوع‌له خودش جلوگیری می‌کند. پس باید ترتّب حکم در ناحیهٔ عقدالحمل بر این موضوع در ناحیه عقدالوضع یک ترتّب خاص باشد، نه مطلق وجوب اکرام. وجوب اکرام باید متعلّق بر مجیء باشد، نه مطلق وجوب اکرام ولو بر اشتغال به علم یا وجوب اکرام ولو بر موارد دیگر.

مولا وجوب اکرام مترتّب بر مجیء را انشاء می‌کند. «إن جاءک زید فأکرمه»، یعنی من اکرامِ متعلّق بر مجیء را از تو می‌خواهم، نه مطلق اکرام را تا اینکه وقتی زید نیامد، مطلق اکرام هم از بین برود. این در ناحیهٔ عقدالحمل است.

و این مسئله از ناحیهٔ هیئت ناشی می‌شود. اگرچه مادهٔ هیئات بإطلاقه دلالت بر کلیهٔ اکرام‌ها می‌کند: اکرام در روز جمعه، اکرام در روز شنبه، اکرام در

صبح، اکرام در ظهر، ولی وقتی که این مادّه در قالب هیئت می‌آید، این اکرام، اکرام خاص می‌شود. وقتی که اکرام خاص شد، پس به إنتفائه انتفاء مطلق اکرام لازم نمی‌آید، بلکه به انتفاء مجیء زید لازم می‌آید که خصوص اکرام متعلّق بر مجیء منتفی شود؛ ولی سایر اقسام اکرام بر اشتغال و بر عدم اشتغال و امثال‌ذلک به‌حال خودش باقی می‌ماند.

تفاوت امر به جامع نماز با امر به فرد خاص

تلمیذ: می‌توانیم بگوییم وقتی که شارع مثلاً در هنگام صبح امر به صلاة می‌کند، به یک جامع امر می‌کند؟

استاد: نه، صبح را می‌گوید. الآن شارع به شما می‌گوید: «صلِّ»، آیا شما از او سؤال نمی‌کنید که منظور شما ثنایی است یا ثلاثی؟ آیا شارع می‌گوید که منظور من همهٔ آنهاست؟! اینکه معنا ندارد. یک‌وقت می‌گوید که: «صلّ بر طبق آن صلاةی که قبلاً گفتم.» قبلاً احکام مقیّده و جزئی صلاة آمده است، صلاة صبح آمده است، صلاة ظهر آمده است، صلاة عصر و مغرب و عشاء و امثال‌ذلک آمده است.

بعد حکمی متعاقب آن احکام کلّیِ مشخّصه می‌آید و می‌گوید: «صلّ»؛ یعنی «آن احکامی را که من قبلاً تذکّر 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 ثنائیّه باشد، هم ثلاثیّه و هم رباعیّه. بالأخره یکی از اینهاست. آن صلّای که شما گفتید، گرچه انشاء است، ولی حکایی است؛ یعنی از یک اوامر سابقه حکایت می‌کند.

تمایز امر مولوی و ارشاد به احکام پیشین

ما دو امر داریم: یکی اوامر مولوی است، یکی هم اوامر ارشادی است. اوامر ارشادی حکایت از اوامر مولوی می‌کنند، نه‌اینکه خودش فی‌حدّ‌نفسه موجب عقاب و ثواب است. لذا شما هیچ‌وقت در اطاعت و اتیان به اوامر ارشادی مستوجب ثواب نیستید، بلکه به‌لحاظ آن مرشَدالیه بر شما ثواب یا عقاب بار می‌شود. اگر شارع بگوید که: «اوامر مرا اتیان کن»، شما هیچ‌وقت به‌خاطر تخلّف از این کلام معاقب نمی‌شوید، بلکه تخلّف شما از آن اوامری

است که در آنجا دارد. مثلاً در صلّ چون از صلاة تخلّف می‌کنید، مستوجب عقاب هستید، نه به‌خاطر اینکه از این امر فعلی، من‌باب‌مثال از «إیتِ بأوامری» تخلّف 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، مستعملٌ‌فیهِ هیئات خاص است. وقتی که می‌گوید: «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 صلّای که منظور شماست، صلّ ارشادی است که به آن صلّهایی که قبلاً گفته است، ارشاد می‌کند.

پرسش از اطلاق نماز صبح

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

صلّ‌ای که می‌گوید: «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 می‌آید که البتّه 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.

استقلال معنای وجوب در پاسخ اقاضیاء

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

ایشان می‌فرمایند: در این‌صورت شکّی نیست در اینکه چون خود وجوب در اینجا از معانیِ مستقلّه است، گرچه استعمال جزئی شده است، ولی شارع

و مولا می‌تواند وجوب را به یک معنای کلّی در نظر بگیرد. چون وجوب یک معنای کلّی دارد، می‌گوید: «وجوب اکرام.» پس این وجوب اکرام یک معنای کلّی است که هم وجوب اکرام صبح، هم وجوب اکرام ظهر، هم وجوب اکرام ماشیاً، هم وجوب اکرام راکباً و تمام وجوب‌هایی که مترتّب 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 شکّی نیست در جایی که خود آن وجوب به‌عنوان مطلق به خود لفظ مستقل و به اسم دال بر این معنای عام آمده است، می‌توان آن معنای کلّی را لحاظ کرد.[1]

کلام نفسی به‌عنوان ملاک اطلاق حکم

و فیه نظرٌ؛ از این‌جهت که هیچ فرقی بین وجوب اکرام و بین أکرِم نیست. جهت آن این است که وقتی مولا می‌گوید: «یجب الإکرام» یا می‌گوید: «أکرم»، یک کلام نفسی را در ذهن و در نفس خودش مُنشَأ می‌کند که این وجوب اکرام و أکرم جنبهٔ

---

۱ نهایة الأفکار، ج ۲، ص ۴۷۴.

حکایی از آن کلام نفسی دارد. اسم آن حالت نفسانی متکلّم را که این وجوب اکرام از آن ناشی می‌شود، کلام نفسی می‌گذاریم.

حالا صحبت در این است که متکلّم آن کلام نفسی را به چه نحوی در نفس خود منشأ کند؟ آیا آن کلام نفسی را به‌عنوان کلّی منشأ کند یا به‌عنوان جزئی؟ دیگر در اینجا فرقی بین وجوب اکرام و أکرم 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 کلّی باشد، کلام لفظی هم کلّی 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.

تفاوت حکم مطلق و شخصی در مثال اکرام

آن کلام نفسی قابل اطلاق است؛ به‌خاطر اینکه یک‌وقت شارع حکم را روی موضوعی بخصوصیّته

و شخصیّته می‌برد و یک‌وقت حکم را روی موضوعی به‌نحو اطلاق می‌برد؛ مثلاً «اگر زید آمد، اکرامش بکن و اگر زید نیامد، اکرامش نکن.» این می‌شود حکم طبیعت مطلقه. یک‌وقتی 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.

گستره زمانی نماز و امکان اطلاق در انشاء

یک‌وقت شارع می‌گوید: «صلّ؛ همین الآن در این ساعت باید نماز بخوانی.» و یک‌وقت 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 آنِ 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. یک‌وقت 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 وجوبِ در ضمن هیئت ازبین می‌رود و اصل این اشکال که در ناحیهٔ عقدالحمل نمی‌توان طبیعت مطلقه را در نظر گرفت، ازبین می‌رود و اشکالی هم ندارد.

جزئی‌شدن هیئت در استعمال از نظر آقاضیاء

حالا صحبت در این است که اگر مولا این وجوب و الزام را از ناحیهٔ هیئت بیاورد، چطور با این بیان آقایان در اینکه هیئت یک معنای جزئی است، سازگار است؟ مرحوم آقاضیاء می‌فرمایند که اگرچه هیئت در اینجا به معنای جزئی است، ولی این جزئیّت از ناحیهٔ استعمال پیدا می‌شود؛ یعنی شارع در مقام اطلاقِ حکم و در مقام ایراد حکم، معنای کلّی را در نظر گرفته است؛ منتها وقتی که استعمال می‌کند، این استعمالش دارای خصوصیّت می‌شود.

کأنّ گفته است: «أکرم» و از أکرم وجوب مطلق را در ذهن می‌آورد؛ ولی چون در عالم خارج این أکرم باید به یک نوع اکرام خاص تعلّق بگیرد، این اکرام خاص می‌شود و لذا اشکال ندارد که منظور مولا در ناحیهٔ عقدالحمل مطلق حکم باشد، نه حکم خاص.[1]

نقد جدایی معنای مقصود از معنای مستعمل

آنچه به‌نظر می‌رسد، این است که در اینجا هم مطلب ایشان خالی از نظر نیست؛ به‌جهت اینکه مولا قطعاً در ناحیهٔ استعمال، آن استعمال را لحاظ می‌کند. این‌طور نیست که وقتی من با «هذا» به شیئی اشاره می‌کنم و هذا را در این شیء استعمال می‌کنم، معنای کلّی هذا را در نظر گرفته باشم؛ موضوع‌له عامِّ هذا در ظرف وضع خود عام است؛ اما قطعاً مستعمِل 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 مجیء زید کند؛ اما وقتی که این کلام از دهان مولا خارج شد، مخاطب آن اکرام خاص را بفهمد. اصلاً این

---

۱ همان، ص ۴۷۴.

جمع بین متنافیین است و از این نقطه‌نظر هم مردود است.

وابستگی عموم و خصوص معانی حرفی به طرفین

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

مثال آغاز سیر از بصره و عموم ابتدائیت

اگر من بگویم: «سرت من البصرة»، ابتدائیّت در اینجا ابتدائیّت عام می‌شود؛ چون سیر من که از بصره است، مشخّص نیست که آیا از فلان نقطهٔ بصره است یا از نقطهٔ دیگری است. پس چه اینکه طرفینِ در

معانی حروفیه عام باشند یا اینکه یکی از دو طرف آن عام باشد، عمومیّت حاصل می‌شود. من‌باب‌مثال در «سیر من البصرة»، 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 علی‌هذا وقتی که این‌طور است، پس این معانی حرفیّه معانی عمومی می‌شوند.

تشخص معنای ابتدا با تعیین دو طرف

اما اگر گفتم: «سرت من النقطة الکذائیّة من البصرة»، چون هم سیر من خاص است و هم آن نقطه مشخّص است، پس این معنای ابتدائیّه فانی در آن دو جهت تعلّق خود است: یکی سیر من و یکی نقطهٔ کذایی. لذا این معنای ابتدائی هم خاص می‌شود؛ چون معانی حرفیّه فانی در طرفین تعلّق خودشان هستند. بنابراین این معانی حروفی معنای خاص می‌شوند.

تبعیت اطلاق هیئت از موضوع و مخاطبان

در مورد هیئات هم همین‌طور است. یک‌وقت مولا هیئت را به‌عنوان مفاد کلّیِ ملقای به مخاطبین متعدّده بیان می‌کند؛ فرض کنید که می‌گوید: «صلّوا.» این صلّوا، یعنی امر به صلاة، دلالت می‌کند بر امر به صلاة بر تمام مخاطبین بأنحائهم؛ یا اینکه به مخاطب می‌گوید: «صلّ من هذا الساعة الی یوم الجمعة.» این وجوب صلاة روی تک‌تک افراد صلاتی که از الآن تا روز جمعه محقق است، رفته است. یک‌وقت شارع می‌گوید: «صلّ همین الآن.» اینجا صلاة خاص می‌شود. روی‌این‌حساب آن حکم منشأ، دائر مدار تعلّق موضوعش است. اگر موضوعش خاص باشد، حکم منشأ آن هم خاص می‌شود و اگر موضوعش عام باشد، حکم منشأ هم عام می‌شود.[1] البتّه این حرف تا حدودی قابل صحّت و پذیرش است.

بنابراین شارع و مولا می‌تواند یک حکم مطلق را در ناحیهٔ عقدالحمل در نظر بگیرد، مثل وجوب اکرام

---

۱ همان، ص ۴۷۷.

به‌نحو اطلاق. اگرچه عرض کردم که در بعضی از مطالبی که ذکر می‌کنند، نتیجه‌اش صحیح است، ولی در بعضی از موارد آن محل‌نظر است که دیگر برای عدم اطاله به آنها متعرّض نمی‌شویم. بنابراین از این نقطه‌نظر دیگر اشکالی در ناحیهٔ عقدالحمل وارد نمی‌شود. مولا می‌تواند یک حکم مطلق را بر یک موضوع بار کند. تا اینجا مبحث تمام شد.

مراتب موضوع خاص و امکان اطلاق در آن

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

استاد: به همان قاعده‌ای که قبلاً عرض کردم، این‌گونه که ممکن است خود آن خاص ذومراتب باشد. ما یک جنس عالی داریم، بعد در تحتِ آن جنس، نوع داریم و بعد اصناف داریم. در همین‌جا هم این مسئله پیش می‌آید. وقتی که شارع می‌گوید: «إضرب زیدًا؛ یعنی هر طور که می‌خواهی بزن؛ به سرش می‌خواهی بزنی، بزن؛ به پایش بزنی، بزن.» ولی یک‌وقت می‌گوید: «إضرب ید زید.» تازه آن

ضربی هم که می‌زنی، شدید باشد یا مثلاً ضعیف باشد یا متوسط باشد. یک‌وقت اصلاً إضرب را به‌نحو مطلق می‌گوید و در مصداق به مخاطب واگذار می‌کند؛ آن اشکال ندارد.

تعلق قید به هیئت در برابر مبنای شیخ

در اینجا دیگر إضرب به‌عنوان اطلاق آمده است و دیگر آن مسائلی که قید باید به مادّه بخورد، بنا بر مبنای مرحوم شیخ در واجب مشروط و مطلق، همهٔ اینها از میان برداشته می‌شود. ما قید را به همان هیئت می‌زنیم و خود هیئت می‌تواند در کلام نفسی مولا به‌نحو مطلق بیاید و هیچ اشکالی هم پیدا نمی‌شود.

این مطلب تا اینجا تمام شد.

حاصل بحث مفهوم و نقش قرینه

بنابراین آنچه از مجموع مطالب گذشته استفاده می‌شود، این است که اگر در کلام قرینه‌ای باشد که بر انتفاء حکم عند انتفاء موضوع دلالت کند، بلاشکّ و لاشبهة مفهوم در اینجا متحقّق 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 همان‌طوری‌که عرض کردم باید به عمومات و به اطلاقات و به اصول عملیّه مراجعه کرد. این مسئله تا اینجا به‌دست آمد.

پرسش از قرینه‌بودن خود قضیه شرطی

بنابراین الآن صحبت ما در این است که آیا خود قضیهٔ شرطیّه بنفسه می‌تواند برای مفهوم قرینه باشد یا نمی‌تواند قرینه باشد؟ بحث روی این جهت است؛ یعنی اگر قضیهٔ شرطیّه قرینه‌ای داشته باشد، مثل قرینهٔ مقامیّه یا لفظیّه، یعنی اگر غیر از «إن جاءک» قرینهٔ دیگری باشد، در اینجا نزاعی در مفهوم قضیّهٔ شرطیّه نیست؛ اما اگر قضیهٔ شرطیّه، تنهایی، مجرّداً و به‌صرف «إن جاءک» گفتن باشد، آیا نفس الشرط و نفس أداة الشرط در یک قضیهٔ شرطیّه می‌تواند قرینه باشد یا نمی‌تواند قرینه باشد؟

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل‌محمّد.