

هو العليم

مراتب تحقق مفهوم شرط از دیدگاه مرحوم آخوند
با نگاهی به مفهوم شرط در آیه نبأ

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم -

جلسه نهم

استاد

آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سره

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تحریر محل بحث در مفهوم شرط

بحث در مفهوم شرط است. عرض شد شکی

نیست که اگر منظوق‌ها با قرائنی، چه قرائن حالیه و

چه قرائن مقالیه، دلالت بر مفهوم به‌عنوان انتفاء عند

الانتفاء بکنند، فریقین در اینجا بر صادق بودن مفهوم

متفق هستند.

صحت در این است که آیا مفهوم‌هایی که ما

به‌عنوان معنای التزامی الفاظ - و با توجه به بحث

گذشته ما حتی افعال و تقییدات - در نظر می‌گیریم،

به‌تنهایی و با خود دلالت لفظ، محقق می‌شوند؟ به

این معنا که من‌باب‌مثال خود جمله شرطیه

فی‌حدّ نفسه قرینه باشد برای تحقّق مفهوم؛ سوای

قرائن خارجیه و سوای قرائن لفظیه منضمّه الیها.

مدار بحث راجع به این جهت است.

مراتب تحقق مفهوم شرط از نظر مرحوم

آخوند

مرحوم آخوند برای تحقق مفهوم و ترتب جزاء

بر شرط در جمله شرطیه مراتبی را ذکر می‌کند.

مرتبه اول اینکه این تقید عقدالوضع و قید شرط

در جمله شرطیه تقید صدفهای نباشد بلکه به‌عنوان

ترتیب و تلازم باشد، یعنی همین‌طوری از دهان

متکلم بیرون نیامده باشد که شرطی را در جمله

شرطیه مطرح کند. و حق مطلب هم همین‌طور

است، زیرا قیدی را که متکلم در ناحیه عقدالوضع

می‌آورد، چه قید شرطی باشد یا وصفی یا غایی و یا

غیرذکر، عنایتی به ترتیب حکم در ناحیه عقدالحمل

بر این قید دارد و این قید را در ترتیب این حکم دخیل

می‌داند.

ولی همان‌طور که قبلاً عرض شد نحوه دخالت

تفاوت دارد. یک وقت دخالت به‌عنوان علت ناقصه

است، یک وقت دخالت به‌عنوان علت تامه است و

یک وقت هم دخالت به‌عنوان تلازم است نه به‌عنوان

علت، یعنی به‌عنوان ترتیب است. در بسیاری از

قضایا داریم که محمول مترتب بر موضوع است ولی

نه به عنوان علیّت بلکه فقط به عنوان اینکه این حکم مترتّب بر آن است ولی علیّت نیست. ترتّب با علیّت دوتا است و تلازم با علیّت تفاوت دارد. پس قائلین به مفهوم چاره‌ای ندارند از اینکه به مراتبی که در اینجا مطرح می‌شود ملتزم شوند.

بعد از فراغت از اینکه این قید به عنوان قید مترتّب از ناحیه عقدالوضع در جمله مطرح شده است و عقدالحمل به عنوان ترتّب، بر این شرط یا بر این وصف لحاظ شده است، باید این مطلب را هم ملتزم شوند که این ترتّب به نحو تلازم است؛ یعنی بین وضع و حمل تلازم وجود دارد و هر دوی اینها با همدیگر ملازم هستند. «إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَالْنَهَارُ موجود»، بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم است.

بعد از فراغت از تلازم، صحبت به اینجا می‌رسد که آیا علّت هم هست یا نه؟ یعنی آیا مجیء زید علّت برای وجوب اکرام است یا اینکه فقط جنبه تلازم و ترتّبی دارد؟ مثل اینکه اکرام متوقّف بر مجیء باشد ولی خود مجیء علّت برای اکرام نباشد، بلکه از باب تحقّق عقدالوضع و موضوع باشد. یعنی اگر

مجیء محقق نشود راهی برای اکرام وجود ندارد، نه اینکه اصل وجوب اکرام مترتب بر مجیء باشد، که اگر نیاید راهی برای اکرام نیست.

نبودن راه برای اکرام یک مطلب است و اینکه وجوب اکرام مترتب بر مجیء باشد مطلبی دیگر است. چون اگر نیاید چگونه او را اکرام کنند؟! بنابراین در اینجا عقدالحمل مترتب است بر عقدالوضع نه به نحو علی، بلکه به نحو لزوم. اما یک وقت خود آمدن هم علت برای وجوب اکرام است. یعنی در اینجا شارع و مولا اضافه بر یک علت دیگر، خود مجیء را هم علت قرار داده است.

و در آنجایی که مسئله به نحو ترتب باشد مانند این است که شرط و علت جزاء، هر دو معلول علت ثالثه‌ای باشند که آن علت ثالثه، ملاک و مناط برای ترتب حکم است. من باب مثال می‌گوییم: «اذا تلبس

زید العمامة و الرداء فيجب عليك إكرامه». تلبس به عمامه و رداء معلول برای اشتغال به علم است. در اینجا علت جزاء، روحانیت و زی و زینت روحانیت است؛ خود آن روحانیت که علت است معلول برای

اشتغال به علم است، یعنی حکم روی آن اشتغال به علم رفته است و اشتغال به علم موجب اکرام است. آن اشتغال به علم که موجب اکرام است دو معلول گرفته است؛ یکی تلبس به زیّ اشتغال به علم و یکی هم روحانیت است. باید روحانی بشوی، یعنی آن تقوی و آن خصوصیات اشتغال به علم را باید داشته باشی تا اکرام بر تو واجب باشد. اگر مشغول به علم شدی و روحانی نبودی فایده ندارد. اگر روحانی بودی و تلبس به لباس روحانیت نداشتی باز فایده ندارد. پس تلبس به لباس و روحانیت هر دو معلول برای علّت ثالثه‌ای هستند که همان اشتغال به علم است. اشتغال به علم، علّت برای ترتّب حکم است، منتها روحانیت و تلبس در ناحیه نازلۀ آن اشتغال به علم خوابیده‌اند؛ این می‌شود ترتّب به‌عنوان علّت ناقصه نه ترتّب تنها.

مطلب دیگری را که اینها باید ملتزم باشند و با تحقق آن مطلب، انتفاء عند الانتفاء لازم می‌آید این است که عقدالوضع علّت تامّه برای ترتّب حکم باشد؛ یعنی مجیء زید، علت تامه برای وجوب اکرام باشد. و الاّ در اینکه علّت ناقصه است و در اینکه

ثبوتاً وجوب اکرام مترتب بر مجيء است حرفی نیست.

و اینکه ما قائل شویم که تقید موضوع به این قید از باب صدفه و اتفاق است، بسیار حرف سخیفی است و از کلام بلغا به دور است و به لهُو بیشتر شباهت دارد. عقلا و بلغا در محاورات خود همیشه به قیدی که در ناحیه موضوع می آورند عنایت دارند. یعنی وقتی آن حکم را در ناحیه محمول، مترتب بر قیدی می کنند؛ حالا آن قید یا بشخصه در ترتب حکم دخالت دارد و یا بعنوانه و مرآته. ولی در اینکه این قید علی‌ای حال در ترتب حکم بر موضوع دخیل است شکی نیست. بنابراین مسئله صدفه از بحث ما خارج می شود و این جهت می ماند که اثبات کنیم قید در ناحیه عقدالوضع به عنوان علت تامه برای ترتب حکم است.

اگر توانستیم این را در مفهوم شرط اثبات کنیم فبها؛ انتفاء حکم عند انتفاء موضوع ثابت می شود و اگر نتوانستیم ثابت کنیم که این موضوع مقیداً بنفسه و بشخصه علت تامه برای ترتب حکم است،

در این صورت این حکم ثبوتاً بر موضوع حمل می‌شود، ولی در اینجا قضیه نفیاً ساکت است و همان طوری که عرض شد باید به عمومات مراجعه شود.^۱

بررسی مفهوم شرط در آیه نبأ

در آیه نبأ ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^۲ ممکن است شخصی این طور فرض کند که تبیین بر مجیء فاسق مترتب است، و مجیء فاسق، علت تامه برای تبیین است، و **عند انتفاء الموضوع** که مجیء عادل است تبیین هم من اصله از بین می‌رود و منتفی می‌شود. در اینجا مجیء فاسق علت تامه برای تبیین می‌شود.

اما اگر این علت تامه را در ناحیه شرط منتفی دانستیم و صرف ترتب این تبیین بر فاسق را لحاظ کردیم و گفتیم که علت برای ترتب حکم تبیین بر مجیء فاسق، حساسیت موضوع و حساسیت خبر و عدم اعتناء به قول آدمی است - چون آدمی در ارسال قول و نبأ و خبر دارای اغراض و خطا و اشتباه است -

۱. کفایة الأصول، ص ۱۹۴.

۲. سوره حجرات (۴۹) آیه ۶.

در این صورت این مجیء فاسق مرآت و عنوان برای تبیین می‌شود در همه اقوال آدمی؛ چه عادل و چه غیر عادل. ولی لحاظ مجیء فاسق در اینجا به لحاظ اهمیت موضوع در فاسق و به لحاظ تأکید است. یعنی اگر در جایی یک خبر مهم از ناحیه عدل به شما برسد بدون تبیین نمی‌پذیرید و تقبّل به قبول حسن نمی‌کنید، چگونه در مورد مجیء فاسق بدون تبیین قبول می‌کنید؟!

پس در اینجا به لحاظ تأکید در تبیین و به لحاظ حسّاسیت در مخبر، در ترتّب این حکم بر آن قید عنایتی به آن قید شده است. پس نه اینکه در اینجا مجیء فاسق علت ناقصه است، بلکه مجیء فاسق به عنوان ترتّب لحاظ شده است، یعنی به عنوان مرآت از یک معنون و از یک مفهوم عام و مفهوم کلیِ خطا و اشتباه و دخالت غرض در قول آدمی است.

و لهذا با تطرّق این احتمال، استدلال به آیه نبأ بر وثاقت قول عادل غیر محفوف به قرائن منتفی می‌شود، مگر اینکه ما از جای دیگر دلیل داشته باشیم. پس از این آیه سکوت در قول عدل روشن

می شود؛ یعنی آیه نسبت به قول عدل ساکت است. حالا اینکه در قول عدل هم تبیین شرط است یا تبیین شرط نیست، آیه ساکت است. وقتی که آیه ساکت شد باید به عمومات رجوع شود، باید به اطلاعات رجوع شود و باید به سیره عقلائیة رجوع شود. باید دید که عقلا در باب خبر عدل چه می گویند؟ آیا سیره عقلا در باب خبر عدل، به عدم تبیین است یا به تبیین است؟

سیره عقلائیة در دسته بندی اخبار بر حسب

حساسیت شان

وقتی که به سیره عقلا مراجعه می کنیم می بینیم که عقلا اخبار را بر حسب حساسیت شان دسته بندی می کنند:

اخبار عادی؛ پذیرش به صرف دلالت قرائن

خارجیه بر وثاقت

یک وقت خبر، خبر عادی است و انسان خیلی حساسیتی در موضوع ندارد؛ در اینجا عقلا نه تنها در مورد خبر عدل بلکه در مورد خبر بچه هم تقبل او را می پذیرند، قبول خبر عدل و عادل را می پذیرند. حتی همین قدر که ثقه باشد و به قرائن خارجیه

وثاقت او در این اخبار محرز شده باشد، قول او را می‌پذیرند و اگرچه عادل هم نباشد مسئله‌ای نیست.

اخبار مهم؛ لزوم تفحص حتی در مخبر عادل

ولی یک وقت حسّاسیت خبر اقتضاء می‌کند که عقلاً در خبر او تفحص کنند؛ ولو مخبر، مخبر عدل است. انسان به واسطهٔ خبر یک عدل نمی‌تواند ترتیب اثر بدهد، باید آن عدل ضمیمه شود. و ما بالوجدان این مطلب را می‌بینیم که در بسیاری از اخباراتی که ولو مخبر عادل است ولی تفاوت فاحش وجود دارد.

بنده خودم اخیراً مطلبی را مشاهده کردم و شنیدم که آن مطلب بر آن نظریهٔ خودم تأیید وافی و کافی را داشت. و به عبارت دیگر اگر ما بخواهیم زمان ائمه علیهم السّلام را خوب بسنجیم و برداشت صحیحی از زمان ائمه، نسبت به تلقّی احکام از طرف اصحاب و سؤال و جوابی که اصحاب با ائمه داشتند و ظروف مختلفه‌ای که این سؤال و جواب در آنها مطرح می‌شد و نحوهٔ برداشت اصحاب از کلام امام داشته باشیم، کافی است به رفقای خودمان در این زمان

نگاه کنیم که چگونه از کلام آقا تلقی دارند. در زمان
ائمہ ہم مسئلہ ہمین گونه بوده است.

شخصی از مرحوم آقا سؤال پرسیده است که:

«آیا من منزلی را در مشهد با شخص دیگری اشتراکاً
بخرم یا نخرم؟» آقا می‌فرمایند: «اشتراکاً نخريد،
جداً جدا بخريد ولو اینکه منزل، منزل کوچکی
باشد.» حالا این شخص خبر می‌آورد که آقا
فرمودند: «برو در مشهد خانه بخر ولی خانه کوچک
بخر!» این شخص کلام «ولو اینکه منزل کوچک
باشد» را می‌گوید: «منزل کوچک بخر». یعنی «لو»
وصلیه را به عنوان شرط گرفته است. **و کم له من
نظیر و کم بینهما بونٌ بعید.**

یک وقت «لو»، لو شرطیه است یعنی منزل باید
کوچک باشد و خرید منزل به شرط کوچک بودن
است، یعنی اگر کوچک بود بخر. و یک وقت «لو»،
لو وصلیه است یعنی اگرچه کوچک باشد بخر. بعد
این شخص این خبر را به افراد می‌دهد و وقتی که از
من سؤال می‌کنند، من می‌بینم این جواب به آقا
نمی‌خورد. و وقتی که در مقام تحقیق برمی‌آیم
می‌بینم که این آقا بین لو وصلیه و بین لو شرطیه

اشتباه کرده است. و لذا مبنای بنده این است که هیچ خبری را از آقا به واسطهٔ رفقا نمی‌پذیرم الا اینکه شخصاً از خود آقا شنیده باشم.

لزوم تفصیل بین موضوع روایات، از نظر

شرایط پذیرش آنها

در زمان ائمه علیهم السّلام هم مسئله همین‌طور بوده است. و این مسئله خیلی مهمی است که باید این قضیه در اصول تحقیق شود. حسّاسیت خبر باید کاملاً تحقیق شود. یک وقت روایت، روایتی است که استحباب را بیان می‌کند، یک وقت روایت روایتی است که حکم شرعی را بیان می‌کند. یک وقت روایت روایتی است که در دماء و نفوس است، یک وقت روایت، روایتی است که در استحبابات عبادت است، در مسواک قبل از صلاة است، در شانه زدن قبل از صلاة است، و **بینهما بونٌ بعید**.

ما چگونه می‌توانیم با یک روایتی که در اعراض و نفوس و اموال آمده و در مقام دخالت و در مقام تصرف است همان معامله‌ای را بکنیم که آن معامله را با روایتی که در مقام بیان یک استحباب حکم ظاهر

است می‌کنیم؟! امکان ندارد! لذا می‌بینیم سیرهٔ عقلائیة در تلقی اخبار از افراد تفاوت پیدا می‌کند. من باب‌مثال یک نفر به شما می‌گوید که آقای فلانی از دنیا رفته است. آیا به محض اینکه یک نفر به شما می‌گوید: آقای فلانی از دنیا رفته است، شما فوراً منبری خبر می‌کنید و مجلس فاتحه اعلام می‌کنید و به روزنامه اطلاعیه می‌دهید یا اینکه ولو خبر عدل است دست نگه می‌دارید تا اینکه منضمّ به قرائن شود و وقتی که منضمّ به قرائن شد آن‌موقع اقدام می‌کنید؟! ولی یک‌وقت فلانی می‌گوید: «از خیابان می‌گذشتم و دیدم یک ماشین با ماشین دیگر تصادف کرد و یک نفر روی زمین افتاد»؛ در اینجا چون مسئلهٔ مهمی نیست، قبول می‌کنیم. پس حسّاسیت خبر در اینجا مهم است و مطرح است.

پس وقتی که یکی از رفقا می‌گوید: «آقا در مورد فلان چیز فلان حکم را کردند»، نباید پذیرفت. باید این کلام او محفوف به قرائن باشد. حکمی را که آقا می‌کنند با چه بیانی می‌کنند؟ به چه طریقی می‌کنند؟ آن شخصی که این حکم را شنیده است حواسش کجا بوده است؟ آیا او شخصی بوده است که مطلع

به محاورات بوده است یا نبوده است؟ هزار و یک شرط می خورد. چطور هر حرفی که از آقا می آید شما می پذیرید؟! چطور هر کسی یک چیزی می گوید شما می پذیرید؟! من باب مثال بنده نشسته بودم و آقا صحبت می کردند و شخصی هم مطالب آقا را می نوشت. من نگاه کردم و دیدم که او اشتباه می نویسد! آقا یک چیز دیگر می گفتند و او یک چیز دیگر می نوشت! آن وقت شروع می کند بین همه افراد پخش می کند! آیا شما می توانید به این شخص اعتماد کنید؟! نمی توان اعتماد کرد.

کلام ائمه علیهم السّلام هم همین طور است. لذا یکی از مسائل بسیار مهمی که در استنباط به درد می خورد این است که اولاً انسان راوی را بشناسد که چه کسی بوده است؟ آن راوی که در آنجا کاغذ و قلم به دست نداشته است تا هرچه را که امام می گفته اند بنویسد. در زمان امام صادق علیه السّلام، امام باقر علیه السّلام، موسی بن جعفر علیهما السّلام به این نحو بوده است که امام علیه السّلام مطلبی را بیان می کردند و راوی این مطلب را می شنید و بیرون

می آمد. حال در کلام او احتمال هزار دخل و تصرف و این طرف و آن طرف و خطا و اشتباه می رود. منتها ما از خارج دلیل داریم از این باب که مثلاً: «**العمری و ابنه ثقتان فما أدیا الیک عنی فعنی یوّدیان**»^۱ یا «**یونس بن عبدالرحمن ثقتی**»^۲ یا از باب اینکه ادله دیگر به تنقیح ملاک که از وثاقت و حجّیت قول راوی حکایت می کنند؛ حالا که از خارج دلیل داریم، قول راوی را تعبداً به عنوان حجّت می پذیریم. در این صورت آیا خبر مرسل به صرف وثاقت و به صرف اینکه فلان شخص در کتابش آورده است اما سند را برای او ذکر نکرده است، کفایت می کند که ما در چنین احکام مهمّی این روایت را بپذیریم؟! در مسئله تعبد دیگر به عهده امام است. در آنجا خود امام این مطلب را گفته اند و در روز قیامت هم جواب می دهند. ما اشتباه کنیم یا اشتباه نکنیم خود

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۲۹.

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۱:

«رجال الکشی: محمد بن یونس عن محمد بن نصیر عن محمد بن عیسی عن عبدالعزیز بن المهدی قال محمد بن نصیر قال محمد بن عیسی و حدّث الحسن بن علی بن یقظین بذلک ایضاً قال: قلت لأبی الحسن الرضا علیه السلام: جعلت فداک لا أكادُ أصلُ إلیک لأسألک عن کلّ ما احتاجُ إلیه من معالم دینی أ فیونس بن عبدالرحمن ثقةٌ أخذُ عنه ما احتاجُ إلیه من معالم دینی؟ فقال: «نعم.»»

امام جواب گو است و به ما هم هیچ مربوط نیست.

تلمیذ: در روایات اسم افراد برده شده است، چگونه ما سایر روایات را هم داخل می‌کنیم؟

استاد: در اینجا وقتی که حضرت افراد را تعیین کرده‌اند ما به تنقیح مناط به دست می‌آوریم. اینکه فرمودند: «**العمری و ابنه ثقتان**»، ایشان دیگر از محمد بن ابی عمیر که بالاتر نبوده است، از ابی بصیر که بالاتر نبوده است. در اینجا خود تألیف‌ها و قرائن خارجیه‌ای که در آنها شخصیت افراد به واسطه امام معلوم می‌شود، این ملاک و مناط را به ما می‌دهد که حضرت در اینجا در مقام تعیین مصداق نبوده‌اند و در مقام تمثیل مصداق بوده‌اند.

من باب مثال حضرت در مجلسی نشسته‌اند و وقتی که این دو می‌آیند، از حضرت سؤال می‌کنند که آیا اینها ثقه هستند؟ حضرت می‌فرمایند که بله اینها ثقه هستند. حضرت در اینجا تعیین مصداق نکرده‌اند، بلکه در اینجا مصداق را به عنوان مثل آورده‌اند. حضرت که نفرمودند: اینها ثقه هستند و غیر از اینها نیستند؛ در اینجا مطلب این گونه نیست.

با وجود قرائن خارجیه اگر ما در جایی که به محمد بن ابی عمیر با آن مقام و جلالت، محمد بن

مسلم با آن مقام و با آن کیفیت مقام عرفانی که داشته است، اَبی بصیر، زراره، اَبان بن تغلب و امثال ذلک که قطعاً اگر از عمری و پسرش بالاتر نبودند پایین تر هم نبودند، وثاقت را بر این افراد حمل نکنیم پس دیگر وثاقت را به چه کسی حمل کنیم؟! وثاقت مگر غیر از مأمون بودن از اشتباه است؟! آن مقدار اشتباهی هم که لازمهٔ آدمی است به واسطهٔ حکم امام علیه السلام معفو می شود.

تلمیذ: وثاقت به معنای عدم داعی بر کذب است.

استاد: عدم داعی بر کذب که مفروغ عنه است، ما به آن کار نداریم، اینکه باید این طور باشد. اگر داعی بر کذب داشته باشد که او فاسق است. آن مسئله مفروغ عنه است، صحبت در اشتباه است. آنچه که در روایت می بینیم این است که ما احتمال اشتباه را با حجّیتی که امام به آنها داده اند، تعبداً کنار بگذاریم. پس در این روایت اشتباهی نیست تعبداً، یعنی از باب حکومت نه از باب ورود. کلام امام و وثاقت از جانب امام از باب حکومت، اشتباه را کنار می زند و در نظر ما این روایت را بلا اشتباه، حجّت و متعبدفیه قرار می دهد و وقتی که حجّت قرار داد ما می توانیم

به آن عمل کنیم. و الاً ما با وجود احتمال و اشتباه نمی‌توانیم به روایت عمل کنیم پس تعبداً احتمال خطا را کنار می‌گذاریم. امام می‌گوید: احتمال خطا را نادیده بگیرید، اشتباه آدمی را نادیده بگیرید، من به این تعبد دادم.

تلمیذ: طبق آنچه در آیه نبأ فرمودید این خلاف بناء عقلا است؟!!

استاد: بناء عقلائیة در آنجا درست است. آنچه که من خدمتتان عرض کردم این بود که وقتی مفهوم آیه نبأ از تقبل خبر عادل ساکت است باید به ادله تمسک کرد. اگر ما حجیت خبر را از کلام امام استفاده نکردیم و عموماتی برای تقبل وثاقت راوی و اخبار راوی موثوق به نداشتیم و خواستیم به صرف سیره عقلائیة عمل کنیم، در آن موقع ما روایت را دسته‌بندی می‌کردیم. یعنی در آن روایاتی که مربوط به دماء و اموال بود، به خبر واحد عمل نمی‌کردیم ولی در آن روایاتی که مربوط به عبادت و امثال ذلک بود، به اخبار آحاد عمل می‌کردیم.

این مبنای ما است ولی چه کنیم که این سیره عقلائیة با مرام و ممشای ائمه علیهم‌السلام توسعه پیدا کرده است. کلام امام علیه‌السلام حکایت از

همان سیره عقلائیه می‌کند. به‌اضافه اینکه در سیره عقلائیه هر چند در مورد خبر عدل احتمال خطا وجود دارد، منتها از باب ظنّ غالب به آن خبر عدل، به آن عمل می‌شود. ولی حجّیتی که کلام امام به خبر عدل می‌دهد ولو به تنقیح مناط و به ملاک باعث می‌شود که آن احتمال خطا حکومتاً نادیده گرفته شود. بنابراین دیگر فرقی بین دماء و نفوس و اعراض و امثال ذلک نخواهد بود. آن حجّیت خبر واحد در همه حال باقی می‌ماند.

این مطلبی را که عرض کردم از این باب بود که ما مفهوم را ساکت بدانیم. یعنی برای جمله شرطی آیه نبأ مفهوم قائل نباشیم. اما اگر قائل بودیم که اصلاً در فسحه از این مسائل هستیم، بناءً علی هذا اگر شما در کتب مشیخه روایتی را می‌بینید که مرسل است و سند این روایت ذکر نشده و ما طبق قرائن نتوانستیم اسانید این روایت را اثبات کنیم و این روایت تا آخر مرسل ماند، از تحت قاعده ما خارج است و به آن نمی‌توان عمل نمود. این ما حصل بحث ما می‌شود.

روی این حساب به‌صرف اینکه آنها عمل کردند و آنها افراد بزرگی بودند و بدون توجه و تأمل به

روایت عمل نمی کردند، این مقدار فقط در خصوص استحبابات و کراهت‌ها برای عمل به روایت معمول به است؛ اما ما هیچ گاه نمی توانیم حکم الزامی را از اینها به دست بیاوریم ولو اینکه بسیاری به این مطلب متعهد و ملتزم هستند.

تلمیذ: اگر روایت مرسلی در یک طبقه متواتر باشد چه باید کرد؟

استاد: آن هم همین طور است، فرق نمی کند. اگر چندین مرسل هم باشند باز ممکن است تمام این مرسل‌ها به یک نفر برگردند.

تلمیذ: ممکن است متواتر معنوی باشد.

استاد: فرق نمی کند، راوی یک نفر است اما پنجاه نفر جلوی این یک نفر راوی هستند و هر کدام از اینها این روایت را به یک معنایی نقل می کند. آیا شما می دانید در طبقه بالا، این روایت متواتر است یا نه؟ الآن ده نفر نقل کرده اند، اما این ده نفر از یک نفر نقل می کنند؛ پس روایت، روایت آحاد است. شما از کجا می توانید اثبات کنید؟! بله، ما قرائن خارجی را منکر نمی شویم. اگر قرائن خارجی باشد ولو اینکه مرسلأ این روایت موثوق بها شود، ما به آن عمل می کنیم. ولی صحبت در این است که شما از کجا اثبات می کنید که این مراسیل در طبقه بالا هم تواتر دارند؟!

آیا اینها از ده نفر و آن ده نفر از امام نقل کردند یا این ده نفر از یک نفر نقل کرده‌اند و آن یک نفر از امام نقل کرده است؟ و **دونه خرط القتاد**، نمی‌توانید چنین چیزی را اثبات کنید. اما اگر قرائن بود اشکال ندارد.

تمام این مطلب مقدمه برای بحث در معانی الفاظ است که آیا الفاظ به دلالت وضعیه دلالت بر معانی التزامیه دارند یا نه، که بعداً بیان می‌کنیم.

تلمیذ: کسی نمی‌گوید که جمله شرطیه ظهور در علّیت تامّه دارد.

استاد: بعضی‌ها ادّعای ظهور کرده‌اند و گفته‌اند: خود جمله شرطیه ظهور در علّیت تامه دارد. مجیء زید علّت تامه برای وجوب اکرام است. حالا کاری که شما باید انجام بدهید این است که این ظهور را بردارید. شما اگر این شرط را پیش عرف ارائه بدهید و بگویید: «اگر زید آمد اکرامش کن»، عرف چه می‌فهمد؟ یعنی اگر علّیت تامه است، عرف می‌فهمد. آنهایی که قائل به مفهوم نیستند می‌گویند: «ما چنین ظهوری را نمی‌فهمیم» و آنهایی که قائل به مفهوم هستند می‌گویند: «ما چنین ظهوری را می‌فهمیم». حالا ما باید اثبات کنیم که آیا در اینجا ظهور دارد یا

ندارد؟ مرتکز عرفی در اینجا چیست؟

البته این مطالب قبلاً صحبت شده و ما اصلاً این ظهور را نفی کردیم و گفتیم که اصلاً ظهور ندارد. در بسیاری از موضوعات، در جملات شرطیه و در ناحیه عقدالوضع جنبه تأکیدی و جنبه مرآتی دارد. مثلاً من می گویم: «اگر فلانی را در خیابان دیدی این حرف را به او بزن»، آیا منظور من این است که اگر در کوچه دیدی نزن؟!

تلمیذ: آیا این را از قرائن می گوئیم؟

استاد: نه خیر! بالأخره شرط است دیگر. ما هم همین را می گوئیم. ما می گوئیم اصلاً خود نفس مجیء زید شاید یک قرینه است.

تلمیذ: ...؟

استاد: اگر ظهور داشته باشد عمل می کنیم. بنابراین ما باید در این مورد صحبت کنیم که آیا خود جمله شرطیه به تنهایی قرینه است یا قرینه نیست؟ و الا ما در آنجا که قرینه بر علیت تامه باشد حرفی نداریم. به حسب ظاهر می گوئیم: خود جمله شرطیه قرینه بر علت تامه نیست. مجیء زید فقط می گوید که وجوب اکرام مترتب بر مجیء است؛ این نمی رساند اگر نیامد اکرامش نکن. آنهایی که قائل به

مفهوم هستند می‌گویند: «اگر نیامد اصلاً اکرامش نکن». صحبت در این است که آیا چنین چیزی هست یا نیست؟

تلمیذ: در مبنای مرحوم آقاضیاء شما فرمودید...؟

استاد: من به مبنای ایشان که مفهوم این است که **انتفاء عند الانتفاء بأی وجه** باشد اعتراض کردم. من می‌گویم: **انتفاء عند الانتفاء بأی وجه نیست**، **انتفاء عند الانتفاء** است **لولا دلیل آخر**. پس اگر دلیل دیگری باشد اشکال ندارد. یعنی اعتراض ما به مبنای ایشان در ناحیه مفهوم به نحو عموم این بود که مفهوم این نیست که وقتی زید نیامد به هیچ وجه نباید اکرام شود ولو با دلیل دیگر. بلکه مفهوم این است که اگر زید نیامد اکرام واجب نیست الا اینکه دلیل دیگری جانشین مجیء شود.

آقایانی که قائل به مفهوم هستند می‌گویند: «مفهوم بر یک قضیه دیگری دلالت می‌کند که آن قضیه دیگر لازمه منطوق است». ما برعهده آنها می‌گذاریم که آن قضیه دیگر چه در مفهوم موافقت و چه در مفهوم مخالفت در صورتی است که دلیل دیگری جایگزین نشود؛ من باب مثال در جمله

شرطیه مفهوم مخالفت این است که منطوق «**إن جاءك زيد فأكرمه**» دلالت می‌کند بر **عدم إكرام عند عدم المجيء لولا دليل آخر** که آن دلیل دیگر جایگزین مجیء شود. من باب مثال اگر مولا بگوید: «**إن جاءك زيد فأكرمه و إن اشتغل بالدرس فأكرمه**» یعنی دو جمله و دو قضیه شرطیه بیاورد، این دو قضیه شرطیه با همدیگر منافاتی ندارند. هردوی اینها مفهوم دارند؛ هم این مفهوم دارد و هم آن. منتها این یکی با آن دیگری تعارض نمی‌کند، آن هم این را طرد نمی‌کند. آن می‌گوید: «اگر زید نیامد و مشغول به تحصیل نباشد اكرامش نكن. اما اگر مشغول به تحصیل باشد اكرامش كن.» این هم می‌گوید: «اگر مشغول به تحصیل نبود و اگر نیامد اكرامش نكن، اما اگر آمد اشكال ندارد.» یعنی مفهوم هر کدام از اینها با منطوق دیگری تقید می‌خورد.

تلمیذ: بالأخره مفهوم تعریف نشد!

استاد: مدلول التزامی ای که آن مدلول التزامی لازمه منطوق باشد، تعریف مفهوم است. هر مدلول التزامی که مستلزم دلالت منطوق باشد، مفهوم می‌شود. این تعریفی که ما کردیم دلالت التزامیه

بالمعنى الأعم را شامل شد و بالمعنى الأخص را شامل شد و لزوم غير بين را هم شامل شد. و در این بحثی که الآن می‌خواستم راجع به مفهوم کنم، برگشتش به همان بحث قبل است که ما در آنجا مدلول التزامی را از ناحیه عقل می‌دانیم نه از ناحیه لفظ؛ برخلاف آقایان که از ناحیه لفظ می‌دانند. در آن بحث‌های گذشته این مسئله مطرح شد، در اینجا هم همین مطلب را مطرح می‌کنیم.

تلمیذ: مصطلح فقها این است که التزامات عقلی را خارج کنند.

استاد: اگر مصطلح‌شان این بود که این همه در آن دعوا و نزاع نداشتند. یکی اصلاً لزوم غیر بین را خارج کرده است. یکی گفته که غیر بین هم باید داخل باشد، دیگری بین بالمعنى الأعم را بیرون گذاشته، یکی گفته که بین بالمعنى الأخص داخل باشد؛ هر کدام از اینها یک چیزی گفته‌اند. ما همه را کنار گذاشتیم و گفتیم: «هر مدلول التزامی‌ای که به دلالت عقلی مفهوم پیدا کند داخل در مفهوم است؛ چه اینکه متکلم مرید باشد یا مرید نباشد». و در متکلم غیر شارع باید احراز اراده را بکنیم اما در شارع چون عالم به جهات است این احراز اراده شرط

نیست.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ