هو العلیم

مفهوم وصف و حدود دلالت آن در استنباط حکم

نقد دیدگاه خویی درباره قیود و رابطه ماده و هیئت

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ باب مفاهیم ـ

جلسه سی و دوم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

رابطه مفهوم وصف با مفهوم شرط

بحث در مفهوم وصف است. در مفهوم شرط عرض شد که بین مقدم و تالی و بین شرط و جزاء باید یک تلازمی باشد که آن تلازم موجب اثبات یا رفع شخص الحکم است و از این نقطه‌نظر بین قضیهٔ شرطیّه و بین قضیهٔ وصفیّه فرقی نیست إلا اینکه ادات، در قضیهٔ شرطیّه مفهوم شرط را ایجاب می‌کنند و در قضیهٔ وصفیه خود عنوان وصف مفهوم وصف را ایجاب می‌کند. در قضیهٔ شرطیه عرض شد که شرط مفهوم ندارد. حالا در قضیهٔ وصفیه ببینیم که آیا این وصف مفهوم دارد یا ندارد؟

لاشکّ و لا شبهه که تلازمی که بین شرط و بین جزاء در قضیهٔ شرطیه هست، قطعاً از تلازم بین وصف و حکم در قضیهٔ وصفیه اقویٰ است و وقتی که ما در آنجا قائل به عدم مفهوم شدیم، در اینجا به طریق أولیٰ باید قائل به عدم مفهوم شویم. در قضیهٔ شرطیه بین شرط و بین جزاء لزوم ذهنی حاکم است؛

سواءٌ اینکه آن لزوم ذهنی لزوم خارجی را هم لازم گرفته باشد یا لازم نگرفته باشد و علیٰ‌هذا اشکالی که آقای خویی بر منطقیین در قضایای شرطیهٔ اتفاقیّه وارد می‌کنند، غیرموجّه است.

اشکال خویی به قضایای شرطیه اتفاقیه

ایشان می‌فرمایند که منطقیین قضایای شرطیه را تقسیم می‌کنند به لزومیّه و اتفاقیّه. مثال برای اتفاقیّه را «إن کان الانسان ناطقا فالحمارُ ناهق» می‌آورند. ایشان می‌فرمایند که ایراد چنین کلامی اصلاً از یک متکلّم مستهجن و لغو است و من نمی‌دانم چطور منطقیین این قضیّه را به‌عنوان یک قضیهٔ شرطیهٔ اتفاقیه ذکر می‌کنند؟ و اصلاً این کلام، کلام مجانین و دیوانگان است! به‌جهت اینکه لزومی بین این قضیّه و بین قضیهٔ دیگر نیست و وقتی که لزوم ثابت نشد، دیگر گفتن به‌عنوان یک حکم مستمر مستهجن است.[1]

پاسخ به اشکال و معیار لزوم ذهنی

---

۱ الهدایة فی الأصول، ج ۲، ص ۲۵۱.

در جواب ایشان باید عرض شود که آنچه قضیهٔ شرطیه لازم گرفته است که ما مثال دیگر برای اینها بزنیم، مثل این است که می‌گوییم: «إذا أكلت الخبز فالارض كرويًا؛ هر وقت نان خوردی زمین هم کروی است!» اصلاً همه می‌گویند این قضیّه، قضیهٔ اتفاقیّه است و به‌عبارت‌دیگر: «ماست چه ربطی به دروازه دارد؟!» این کلام را کلام مستهجن می‌گویند؛ بنابراین قضایای شرطیهٔ اتفاقیه مستهجن است.

لزوم تکوینی و لزوم اعتباری

ولی باید عرض کرد که آنچه بین قضایای شرطیه باید وجود داشته باشد و لازمهٔ انعقاد یک قضیهٔ شرطیّه است، لزوم ذهنی است، نه لزوم خارجی و تکوینی. حالا این لزوم ذهنی یا لزوم تکوینی است مانند «كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» که آن لزوم، لزوم خارجی است، یا اینکه لزوم، لزوم اعتباری تشریعی است مانند اینکه می‌گویند: «كلّما حدثتَ حدثًا فجَدّد الوضوء.» در اینجا لزوم بین تجدید وضو و تحقق حدث، یک وجوب خارجی نیست بلکه لزوم تشریعی و اعتباری است و به‌طورکلی در اعتباریات شرع، این مسئلهٔ لزوم بین

شرط و جزاء می‌آید.

استمرار اتفاق در محاورات عرفی

و گاهی از اوقات لزوم بین دو قضیّه، نه اعتباری است و نه تکوینی بلکه صرفاً بر اساس استمرار صُدفه و اتفاق به‌وجود می‌آید و کَم لَهُ من نظیرٍ فی المتداوَل العرفی!

مثلاً شما به یکی می‌رسید و می‌گویید: «هر وقت من شما را دیدم، عمامه سرت بود.» آیا این قضیهٔ شرطیه، مستهجن است؟! کجایش مستهجن است؟! یا می‌گویید: «من هر وقت آمدم منزل شما، درِ خانه‌ات باز بود.» این کجایش مستهجن است؟! یا می‌گویید: «من هر وقت شما را دیدم، دست پسرت را گرفته بودی و می‌آمدی خرید کنی.» کجای این قضیّه مستهجن است؟! بلکه می‌توانیم بگوییم اغلب محاورات عرفی بر اساس قضایای شرطیهٔ اتفاقیه است.

ولی صحبت منطقیین در این است که این قضیهٔ شرطیه تلازم خارجی را به‌عنوان لزومِ عقلی و تکوینی در بر نگرفته بلکه در خیلی از این قضایای

شرطیه فقط استمرارِ اتفاق است؛ لعلّ اینکه در هزار مورد یک مورد آن شخص بیاید و ببیند درِ منزل بسته است، یا در خارج ببیند که این شخص بدون بچه‌اش خرید می‌کند، یا بدون عصا آمده است و امثال‌ذلک. بنابراین تعجب از ایشان است که چطور ایشان از این مطلب غافل شده‌اند و قضایای اتفاقیه را مستهجن می‌دانند.

منطقیین می‌خواهند بگویند قضایای شرطیهٔ صادقه دو قسم است: یا لزوم خارجی و تکوینی دارد یا لزوم ذهنی دارد. آن لزوم ذهنی بر اساس استمرار اتفاقیات است. مثلاً شخصی یک‌دفعه آمد و او درِ خانه‌اش باز بود، دفعهٔ دوم آمد باز بود، دفعهٔ سوم باز بود، دفعهٔ چهارم می‌گوید: «آقا، ما هر دفعه آمدیم جلوی خانه‌ات، درِ خانه‌ات باز بود. چرا اصلاً در خانه‌ات را نمی‌بندی؟!»

تحلیل مثال منطقیین و ارزش نطق

و مسئلهٔ «إن کانت الانسان ناطقا فالحمار ناهقٌ» را منطقیین از باب مثال ذکر کردند. اتفاقاً این هم مستهجن نیست به‌جهت اینکه ممکن است که این قضیّه از باب عدم تعلق ارزش به نطق ظاهری

باشد. مثلاً می‌گویند: «اگر انسان ناطق است، هنر نکرده است؛ حمار هم ناهق است!» چون ارزش انسان به نطق واقعی است، نه به نطق ظاهری.

می‌گوییم که اگر ارزش به خوردن شکم است، پس حیوانات هم همین‌طور هستند؛ حیوانات هم خوب می‌خورند و هم خوب زندگی‌شان را می‌گذرانند. پس این قضیهٔ شرطیه هم در جای خودش می‌بینیم قضیهٔ شرطیهٔ صحیح و واقعی و اتفاقیه است. حالا آقای خویی چون مورد این کلام را توجه نداشتند، بر منطقیین اعتراض وارد کردند.

این مثال «إذا أكلت الخبز فالارضُ كروّيا» غلط است. اصلاً این مثال نه‌تنها قضیهٔ شرطیه نیست بلکه مثال غلط و مستهجن است؛ ولی این غیر از مثال صحیح منطقیین است که اینها واقعاً قضیهٔ شرطیهٔ اتفاقیه، قضیهٔ واقعی و خارجی است و در اکثر حرف‌ها و متداول عرفی هم قضایا، قضایای شرطیه است.

شما در بین روز دقت کنید، ببینید وقتی حرف می‌زنید چند تا از این قضایایی که بیان می‌کنید،

قضایای شرطیه اتفاقیه است؟! مثلاً می‌روید خانه به همسرتان می‌گویید: «هر دفعه من وارد خانه شدم، غذا را سوزانده بودی!» این قضیهٔ شرطیهٔ اتفاقیه است. یا می‌گویید: «هر دفعه من آمدم، تو رفتی بیرون خرید کنی!» این قضیهٔ اتفاقیه است. یا «هر دفعه من وارد اتاق شدم، دیدم دستت به خیاطی است.» این هم قضیهٔ اتفاقیه است. اصلاً غالب قضایایی که شما استعمال می‌کنید، قضایای شرطیهٔ اتفاقیه است و این حرف، حرف صحیحی است.

بازگشت قضیه وصفیه به قضیه شرطیه

بنابراین در قضایای وصفیه برگشت قضیهٔ وصفیه به قضیهٔ شرطیه است ولی قضیه‌ای است که در آن ادات شرط نیامده است. وقتی که حکم «أکرم عالمًا» به‌عنوان یک قضیهٔ وصفیه می‌آید، این قضیّه این‌طوری بوده است: «أکرم الانسان إن کان عالمًا» که به‌عبارت‌دیگر، در اینجا تعلیق حکم به وصف لحاظ شده است؛ یعنی چرا عالم را اکرام کن؟ به‌جهت اینکه عالم علم دارد. یعنی معنای شرط در این قضیّه لحاظ شده است و ما می‌توانیم قضیهٔ شرطیه را به قضیهٔ وصفیه برگردانیم.

همان‌طوری‌که کلام مرحوم نائینی را عرض کردیم، وقتی می‌گوییم: «إن جاء زیدٌ فأکرمه» یعنی «أکرم زیدًا الجائی» یا اینکه به‌جای «أکرم زیدًا الجائی» ما می‌گوییم: «إن جاء زیدٌ فأکرمه»؛ هیچ فرقی نمی‌کند. یکی به‌جهت وصفی است و دیگری به‌جهت شرطی است.

باید این را هم بدانیم که منظور از وصفی که داریم درباره‌اش بحث می‌کنیم، خصوص وصف مصطلح نحوی نیست بلکه هم وصف نحوی است و هم بدل است، هم عطف بیان است و هم قید است. تمام اینها در این بحث داخل می‌شوند.

تعیین محل نزاع در مفهوم وصف

برای تحقیق این معنا که آیا وصف مفهوم دارد یا ندارد، دو مطلب را به‌عنوان مقدمه عرض می‌کنیم:

وصف معتمد و غیرمعتمد بر موصوف

مقدمه اول: اینکه ما دو نوع وصف داریم؛ یک وصف معتمد بر موصوف داریم، مثلاً می‌گوییم: «أکرم زیدا العالم» که در اینجا زید موصوف است و وصف ما معتمد بر موصوف است. یکی وصف

غیرمعتمد بر موصوف است.

نبود مفهوم در وصف غیرمعتمد و جوامد

در وصف غیرمعتمد بر موصوف اصلاً نزاع نمی‌آید به‌جهت اینکه این وصف غیرمعتمد مانند جوامد می‌ماند که در آن حکم بالنسبة به غیرمتعلّق خودش، هیچ‌گونه مفهومی ندارد. مثلاً وقتی که ما می‌گوییم: «الغیبة حرامٌ» به معنای عدم حرمت کذب نیست، به معنای عدم حرمت بهتان نیست، به معنای عدم حرمت فحش نیست بلکه در اینجا حرمت روی غیبت رفته است که غیبت جامد است و این حکم حرمت، دلالت بر غیر حرمت غیبت نمی‌کند.

همین‌طور حکمی که روی وصف غیرمعتمد بیاید، آن هم هیچ‌گونه تصوّر و توهم مفهومی برای عدم تسری آن حکم به غیر مورد خودش را نمی‌کند. مثلاً وقتی که می‌گوییم: «أکرم العالم» هیچ‌گونه مفهومی برای عدم اکرام فاضل نیست، عدم اکرام شخص تقی نیست، عدم اکرام شخص غیر عالم نیست بلکه در اینجا حکمی است که اختصاص به این دارد و در آن هیچ مفهومی وجود ندارد.

تعلیق حکم به وصف و شخص حکم

اگر شما بگویید که ما در اینجا داریم: «تعلیق حکم به وصف، مُشعر به علیّت است» و وقتی که حکم روی عالم رفته است، پس علیّت برای اکرام منحصر در علم است. چرا «أکرم العالم»؟ پاسخ این است که: «لِعلمه» و غیر علم موجب اکرام نیست.

در اینجا باید این جواب عرض شود که این تعلیق حکم به وصف، به شخص الحکم برمی‌گردد، نه به سنخ الحکم. این اکرامی که الآن برای علم است، لِعلمه است؛ ولی کجای این مسئله دلالت بر عدم اکرام برای غیر علم را دارد؟! پس شخص الحکم در اینجا یعنی اکرام علم. وجوب این شخص الحکم که اکرام به‌خاطر علم است، در اینجا به‌جهت علت که همان علم است آمده؛ اما اینکه دلالت کند بر عدم وجوب در سنخ الحکم که اصلاً وجوب اکرام به‌عنوان سنخ الحکم از غیر متعلق علم بر مورد علم برداشته شود، هیچ‌گونه عرف چنین مطلبی را نمی‌فهمد.

و در مورد جوامد هم مطلب همین‌طور است. وقتی که در مورد حرمت غیبت شما می‌گویید: «الغیبة حرام»، این به این معناست که هر کلامی که مصداق برای غیبت باشد، به‌جهت اینکه مصداق غیبت است، حرام است و کجای این مسئله حرمت را از غیر مورد غیبت نفی می‌کند؟! پس در جوامد هم مسئله به‌همین کیفیت است.

خروج وصف مساوی و اعم از محل نزاع

همین‌طور لاشکّ برای اینکه اگر وصف ما معتمد بر موصوف است، ولی از نقطه‌نظر سعه و ضیق، مساوی با موصوف است یا اینکه اعمّ از موصوف است، در آنجا هم محلّ نزاع نیست؛ به‌جهت اینکه اگر بگوییم: «أکرم الانسان إذا کان کاتباً بالقوة» یا «أکرم الانسان الکاتب بالقوة» در اینجا کتابت بالقوه، وصفی است که مساوی با انسان است؛ در این‌صورت به هر مقدار که حکم روی کاتب رفته، به همان مقدار هم دائرهٔ انسان را در بر گرفته است. شما نمی‌توانید مورد جدا و خارج از این کاتب پیدا کنید که ببینید آیا آن مفهوم وصف، متعلّق به آن می‌شود یا نمی‌شود؟ هرجا انسان باشد،

کتابت بالقوه هست؛ هرجا کتابت بالقوه باشد، انسان هم هست.

و همین‌طور اگر مورد اعم باشد؛ فرض کنید که می‌گوییم: «أکرم الرجل الکاتب بالقوة»؛ چون وصف ما که کتابت بالقوه است، در اینجا اعم از موصوف است، وقتی که اعم از موصوف شد، ما دیگر در اینجا نمی‌توانیم بگوییم که در غیر مورد کتابت آیا در اینجا وصف ما مفهوم دارد یا مفهوم ندارد؟ شما هیچ مردی را پیدا نمی‌کنید که این مرد کتابت بالقوه را نداشته باشد.

تلمیذ: ـ این مساوی است.

استاد: ـ نه، کتابت بالقوه اعم از رجل و مرأة است. بحث راجع به رجل و مرأة است. در وهلهٔ اول، انسان بود که شامل مرأة و رجل می‌شد، در اینجا فقط رجل را آوردیم؛ ولی چون حکم روی کتابت رفته است، بنابراین دیگر موردی برای عدم اکرام مرأة در اینجا نمی‌ماند؛ چون حکم روی کتابت یعنی اعم رفته است. به‌خاطر آن کتابت، حکم روی رجل رفته است. مثال‌ها زیاد است.

وصف اخص از موصوف در محل نزاع

مورد نزاع شامل آن موردی است که این وصف ما یا اخص از موصوف باشد یا اینکه آن وصف اعم باشد. اینکه اخص باشد مثل‌اینکه می‌گوییم: «أکرم العالم». در اینجا موصوف ما انسان است و وصف ما عالم است. ما مواردی داریم که داخل در تحتِ این وصف نیست. در آنجا باید ببینیم که آیا وصف مفهوم دارد یا ندارد؟ اکرامی که روی عالم رفته، آیا دلالت می‌کند بر عدم اکرام غیرعالم یا نه؟

وصف اعم من وجه و مثال زکات

دوم اینکه وصف ما اعم مِن وجه از موصوف باشد مانند «فی الغنم السائمة زکاة». در اینجا غنم دو قسم است: یا سائمه است و یا غیرسائمه. سائمه هم دو نوع است: یا غنم است و یا غیرغنم که ابل باشد و امثال‌ذلک. در اینجا بحث پیش می‌آید که در غنم معلوفه که غیرسائمه است، حکم چیست؟ پس محل نزاع، آن موردی است که وصف ما یا اعم من وجه باشد و یا اخص باشد.

احترازیت قید و مفهوم وصف

مقدمهٔ دوم: اینکه بعضی‌ها مسئلهٔ مفهوم وصف

را بر مسئلهٔ احترازیت قید و عدم احترازیت قید مبتنی کردند؛ چون یک بحثی است که اگر متکلم در یک کلام قیدی آورد، آیا اصلِ اولی در این قید این است که احترازی باشد یا اینکه تأکیدی باشد؟ به‌عبارت‌دیگر، یا قید، قید تأسیسی است و یا تأکیدی و تأییدی است.

اصل تأسیسی بودن قیود

اصل لفظی این است که متکلم برای بیان مطلب خودش هر کلمه‌ای را که می‌گوید منظوری دارد، غیر از آن منظوری که برای کلمهٔ دیگر دارد، اِلّا ما ثبت بالدّلیل خِلافُه؛ بنابراین اگر شما دو کلمه را از یک متکلم شنیدید که هر کدام از این دو کلمه معانی مختلفی دارند و معنای مشترکی هم دارند، مشترک لفظی دارند، اصل اولی در لفظ اقتضاء می‌کند که کلمهٔ دوم را بر معنای دیگری حمل کنید تا معنای تأکیدی.

روی این حساب که گفتند اصل در الفاظ این است که قید احترازی باشد، گفتند که اگر قرار باشد قید احترازی نباشد، مفهوم وصف گرفتن و این

حرف‌ها هم فایده‌ای ندارد. در صورتی شما می‌توانید وصف را دارای مفهوم بدانید که قید، قید احترازی باشد. وقتی که می‌گوییم: «أکرم العالم»، در این عالم در صورتی مفهوم ثابت است که ما عالم را احترازی بدانیم. اگر احترازی ندانستیم، دیگر معنا ندارد که نسبت به غیرعالم مفهوم داشته باشد. پس چون عالم احتراز می‌کند از غیرعالم، لذا در اینجا این بحث پیش می‌آید که آیا مفهوم دارد یا ندارد؟

بازگشت احترازیت به شخص حکم

این هم مخدوش است به اینکه احترازیّت قید و عدم احترازیّت قید به شخص الحکم برمی‌گردد، نه به سنخ الحکم. بله، «أکرم العالم» که شما می‌گویید، «أکرم زیدًا العالم» من باب مثال، این احتراز است از زید غیرعالم؛ یعنی در خصوص زید می‌گویید: «اکرام کن زید را اگر عالم باشد»؛ یعنی در خصوص اکرام این زید، از غیرعالم احتراز می‌کنید، یعنی همین زید را در صورتی باید اکرام کنی که عالم باشد.

پس می‌گوید که وجوب اکرام برای این عالم آمده و این وجوب اکرام، اکرام غیرعالم را

نمی‌رساند. یعنی اینکه شارع و مولا که اکرام را واجب کرده است، در اینجا شخص الحکم که وجوب اکرامی باشد که با این جمله بیان شده، این شخص الحکم در اینجا به‌جهت علم است، نه به‌جهت خوشگلی‌اش، نه به‌جهت درازی قدش، نه به‌جهت مالش، نه به‌جهت ریاستش، نه به‌جهت موقعیتش؛ یعنی حکمی را که متکلم در اینجا روی این زید بار کرده است، به‌جهت علمش است نه به‌جهت چیزهای دیگر.

تمایز شخص حکم از سنخ حکم

این احتراز در شخص الحکم است و اما کجای این احترازیّت قید، سنخ الحکم را هم در بر می‌گیرد؟! سنخ الحکم به جای خودش هست. ممکن است یک شخص قائل به مفهوم باشد درعین‌حال قائل به احترازیّت قید باشد. درعین‌حال ممکن است یک شخصی قائل به مفهوم نباشد و قید را هم احترازی بداند. من‌باب‌مثال می‌گوید که: «أکرم زیدًا العالم.» عالم، خصوص اکرامِ در این جمله را برای زید ثابت می‌کند؛ غیر اکرام از ناحیه

علم را ثابت نمی‌کند.

الآن وقتی که من می‌گویم: «أكرم زيدًا العالم» اگر فقط یک دلیل برای اکرام وجود داشته باشد و آن هم همین یک جمله باشد، شما فقط به‌خاطر علم باید زید را اکرام کنید؛ به‌خاطر ریاستش نباید اکرام کنید، چون دلیل نیست؛ به‌خاطر مال و منالش هم دلیل نیست؛ به‌خاطر موقعیت‌های دیگرش هم دلیل نیست. پس اینکه وجوب اکرام را بر سر علم می‌آورد، در اینجا قید احترازی می‌شود.

سازگاری قید احترازی با نبود مفهوم

و ممکن است درعین‌حال قائل باشد به عدم مفهوم، یعنی بگوید: «چه اشکال دارد دلیل دیگری در عرض این دلیل بیاید و اکرام زید را مثلاً به‌خاطر ریاست، یا به‌خاطر موقعیت اجتماعی اثبات کند؟» پس هیچ منافاتی بین احترازیت قید و بین قول به عدم مفهوم در وصف وجود ندارد.

بنابراین اول اینکه محلّ نزاع در مواردی که در مقدمه اول بیان شد نیست و دوم اینکه محل نزاع مبتنی بر اینکه ما ابتدائاً قائل به احترازیت قید شویم هم نیست. البتّه عکسش هست، یعنی نمی‌شود

شخصی قائل به عدم احترازیت قید باشد ولی درعین‌حال قائل به مفهوم در وصف باشد. ولی خودِ اصل احترازیت قید این‌طور نیست که در مفهوم داشتن وصف مؤثر باشد.

البتّه این مطالب دنباله دارد ولی اینها را به‌عنوان تیتروار می‌گوییم به‌جهت اینکه ما وقتی در اصل که همان شرط باشد مفهوم را نفی کردیم دیگر در وصف خیلی قلیل المئونه است.

دیدگاه خویی درباره قید ماده و هیئت

یک مطلبی را مرحوم آقای خویی در اینجا بیان کردند و آن این است که نزاع را مبتنی کردند بر اینکه این قید، قید ماده باشد نه قید هیئت. به‌عبارت‌دیگر اگر در وصف، قید را برای هیئت بگیرند قطعاً باید قائل به مفهوم بشوند. مثلاً وقتی می‌گوییم: «أکرم العالم»، عالم قید است برای اِکرام یا قید است برای وجوب، برای هیئت، برای همان نسبت بین اکرام با أکرم که به آن نسبت وجوبیّه می‌گویند؟ حالا چه نسبت اثباتیّه باشد یا نسبت نفییّه.[1]

---

۱ الهدایة فی الأصول، ج ۲، ص ۲۸۱.

نقد تفکیک اطلاق هیئت از تقیید ماده

در بحث شرط اگر یادتان باشد ما این مطلب را عرض کردیم و در آنجا رد کردیم. حالا با عبارت دیگر در اینجا تکرار می‌کنیم. در آنجا گفتیم متکلم در مقام بیان هیچ‌وقت ماده را جدای از هیئت تصور نمی‌کند که یک وجوب را به‌نحو اطلاق تصوّر کند ولی مادهٔ آن را به‌نحو تقیید تصور کند.

یعنی به مخاطب بگوید: «وجوبی که من از تو می‌خواهم آن وجوب به‌نحو اطلاق است و در هر حالی آن وجوب برعهدهٔ تو هست؛ چه در امروز، چه در فردا، چه در این سال، چه در سال دیگر، چه در شب و چه در روز، چه در فقر و چه در غیر فقر و در هر حالی، آن وجوب دامن‌گیر تو است، ولی اکرامی را که از تو می‌خواهم آن اکرام اکرامی باشد با این خصوصیت، مثلاً اکرام در روز شنبه باشد نه در روز یک‌شنبه، اکرام با پلو باشد نه با غیر پلو؛ اکرامی باشد در شب نه در روز.» این امکان تفکیک بین اطلاق در وجوب و تقیید و تضییق و تحدید در ماده، عقلاً محال است.

و لیت شعری این آقایان چه تصوری از فرق بین

ماده و هیئت دارند که در جانب هیئت قائل به اطلاق می‌شوند ولی در جانب ماده ممکن است که قائل به تضییق بشوند؟! و عکسش هم همین‌طور است که وجوب را مقیّد بداند اما اکرام را مطلق بداند، این هم امکان ندارد.

همراهی ماده و هیئت در اعتبار و انشا

به‌جهت اینکه وجوب هیچ معنایی سِوایِ تحقق نفسی ماده در نفس متکلم ندارد. متکلم آن ماده را در نفس خودش اعتباراً و انشاءً محقق می‌کند، لا خارجاً و واقعاً. بناءً علیٰ هذا، به مقدار سعه‌ای که آن ماده را اعتباراً در نفس خودش محقق می‌کند، به همان مقدار باید وجوب را اعتباراً محقق کند و به همان مقدار که هیئت را محقق می‌کند، به همان مقدار باید ماده را محقق کند.

چطور ممکن است شما قید را برای هیئت بیاورید ولی برای ماده نیاورید؟! این اصلاً عقلاً محال است. چطور انفکاک بین هیئت و بین ماده در محاورات ممکن است؟! وقتی که [انفکاک بین هیئت و بین ماده عقلاً ممکن] نشد، بنابراین لا فرق

بین اینکه عالم قید برای هیئت باشد و آن وجوب را به علم مقیّد کند نه به غیرعلم یا اینکه عالم قید برای ماده باشد و اکرام را به علم مقیّد کند نه به غیرعلم، هیچ فرقی نیست.

تقریر تفاوت قید ماده و قید هیئت

بناءً علیٰ هذا، تفکیکی قائل شدند در اینکه اگر قید، قید برای ماده باشد لاشکّ و لا شبهه که وصف مفهوم ندارد؛ چون وقتی که قید برای اکرام است، یعنی می‌گوید: «این اکرام مقید به علم است در زمینهٔ این حکم، اما ممکن است حکم مطلق باشد.» پس وجوب مطلق است ولی الآن اکرام به علم تعلق گرفته، اما ممکن است که اکرام به غیرعلم هم تعلق بگیرد. بنابراین وصف مفهوم ندارد.

انحصار وجوب در فرض قید هیئت

حالا اگر این قید تعلق بگیرد به هیئت که وجوب باشد، در این‌صورت وصف مفهوم دارد. یعنی اصلاً متکلم در مقام وجوب از اول وجوب را به این علم مقید کرده است. از اول وجوب مقید به علم شده است؛ پس دیگر وجوبی باقی نمانده تا به غیرعلم تعلق بگیرد. مثلاً تعلق بگیرد به مسائل اجتماعی، یا

به مسائل ریاستی و مال‌ومنال و سایر جهات ارزشی که در بین مردم متعارف است. وجوبی که از اول انشاء شده، این وجوب از اول محدود است؛ دیگر وجوبی باقی نمانده است تا به غیرعلم تعلق بگیرد.

مثال استغراق مجازی و انحصار علم

من‌باب‌مثال در استغراق مجازی ما چه می‌گوییم؟ یک‌وقت می‌گوییم: «زید العالم»، اما یک‌وقت می‌گوییم: «العالم زیدٌ»؛ یعنی مجازاً ما تمام علوم دنیا را با الف و لام استغراق جنسی منحصر کرده‌ایم در زید! دیگر علمی برای کسی باقی نمانده، دیگر علمی برای عمرو و بکر و خالد باقی نمانده، گفتیم: «العالم زیدٌ»؛ همهٔ عالم‌ها در زید منحصر شده! دیگر کسی باقی نمانده است. یک‌وقت می‌گوییم: «زیدٌ العالم»؛ زید عالم است، زید از همهٔ علم‌ها بهره‌مند است؛ در اینجا دلیل بر این نیست که عمرو بهره‌مند نباشد، بکر و امثال‌ذلک بهره‌مند نباشند.

یک‌وقتی این‌طور است و ما می‌گوییم که وجوب به اکرامِ متعلّق به علم، تعلق گرفته است.

بسیار خوب! ولی در اینجا لعلّ به اکرام مقیّد به تقوا هم وجوب تعلق گرفته باشد، یا به اکرام مقیّد به مال و ثروت هم وجوب تعلق گرفته باشد، پس در اینجا لاشکّ که وصف مفهوم ندارد.

اما اگر گفتیم که اصل وجوبی که به اکرام تعلق می‌گیرد، اصلاً آن وجوب فقط روی علم رفته است، پس اصلاً برای اکرام، غیر از این علم دیگر وجوبی باقی نمانده که اکرام به آن تعلق بگیرد یا نگیرد؛ این می‌شود استغراق عرفی و مجازی که ما همهٔ وجوبی که ممکن است برای اکرام بیاید، همهٔ آن وجوب را در علم منحصر کنیم. بنابراین برای غیرعلم دیگر وجوبی باقی نمی‌ماند، درصورتی‌که آن قید علم تعلق به هیئت بگیرد، به أکرم تعلق بگیرد نه به اکرام.

این تقریر است که می‌گویند و ما عرض کردیم که انفکاک بین هیئت و بین ماده، عقلاً مستحیل است. اگر شما می‌خواهید اشکال بکنید، به منطقیین نباید اشکال کنید. اینجا جای انفکاک دارد. منطقیین حرف درستی می‌زنند؛ شما متوجه نشده‌اید.

نتیجه نقد مبنای خویی

بنابراین از اینجا به دست آوردیم اینکه ایشان

آوردند که نزاع در آنجایی است که آیا قید، قید برای هیئت باشد یا قید، قید ماده باشد و بعداً قید ماده را ترجیح دادند و می‌فرمایند که در محاورات خیلی شذ و ندر است که قید، قید هیئت باشد. و در اغلب محاورات، قید، قید ماده است و چون قید ماده است پس دیگر وصف مفهوم ندارد. اصل اینکه وصف، مفهوم ندارد درست است ولی راهی را که انتخاب کرده‌اند این راه مخدوش است و قابل تأمل است. این بیانی است که ما به نتیجهٔ این مطلب می‌رسیم، مسائل و بیانات دیگر إن‌شاءالله برای بعد.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد.