هو العلیم

کلی طبیعی و اختلاف در معنای لابشرط مقسمی

نقد پاسخ خوئی و تبیین نسبت ماهیت مطلقه با اطلاق

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ مطلق و مقیّد ـ

جلسه صدوبیست‌ونهم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

اقسام ماهیت و اختلاف در لابشرط مقسمی

عرض شد که در تقسیم ماهیات و اخذ ماهیات و لحاظ آنها، یک وقت ماهیت به لحاظ عدم تقیّد آن به قیدی و تعنون آن به‌عنوانی و اتّصاف آن به وصفی لحاظ می‌شود. ما اسم این را ماهیت مهمله و مبهمه می‌گذاریم؛ گرچه در چنین وضعی خیلی‌ها مانند مرحوم آقای خوئی این ماهیت را جزء لابشرط‌های قسمی می‌آورند، نه جزء لابشرط مقسمی. اصلاً این ماهیت را لابشرط قسمی برای سایر اقسام می‌آورند.

در قبال این ماهیت، لحاظ‌های دیگری هم وجود دارد که لحاظ مجرّدیت و معرّای از تحققش در افراد خارجیّه و تعیّنش در افراد خارجیّه باشد و به‌عبارت‌دیگر ظرف تحققش فقط ذهن خواهد بود. این هم می‌شود ماهیت بشرطلا که به آن ماهیت مجرّده می‌گویند.

باز به لحاظ دیگر همین ماهیت را با توجه به

قیدی می‌آورند: قید خارجی، قید صنفی یا قید فردی؛ می‌شود ماهیت به شرط شیء و مقیّده و مخلوطه. باز به لحاظ تحققش و صدقش بر افراد خارجی این ماهیت را مطلقه می‌آورد. این می‌شود ماهیت مطلقه و مرسله. این قسم همان کلی طبیعی و اطلاقی است که منظور ما در بحث مطلق و مقیّد است.

در مقابل این اطلاق که لابشرط قسمی است، یک لابشرط مقسمی قرار دارد که در این لابشرط مقسمی بین اعلام اختلاف افتاده است.

کلی طبیعی در دیدگاه آخوند و سبزواری

مرحوم آخوند و مرحوم محقق سبزواری[1] لابشرط مقسمی را کلی طبیعی می‌دانند و کلی طبیعی را جدای از ماهیت مرسله می‌دانند. بیان مرحوم آخوند در اینجا این است که کلی طبیعی عبارت است از آن کلی که نفس طبیعة الشیء و جنسیة الشیء در او لحاظ شده است و آن کلی طبیعی مقسم است برای جمیع اقسام: بشرط شیء و بشرطلا و

---

۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۳۴۴.

تقیّد به عدم بشرط شیء و بشرطلا.[1] بناءً علی هذا در کلی طبیعی، در عین اینکه مرحوم آخوند این را مشمول حمل بر مصادیق خارجی قرار داده‌اند، در عین حال این کلی طبیعی را مقسم برای سایر لحاظات قرار می‌دهند.

اشکال نائینی به مقسم بودن کلی طبیعی

اشکال مرحوم نائینی بر مرحوم آخوند این است که ایشان می‌فرمایند که: «در مقسم، ما باید اجتماع آن را با جمیع اقسام لحاظ کنیم. به‌طورکلی هر مقسمی باید با جمیع اقسام خود اجتماع داشته باشد.» من‌باب‌مثال وقتی که می‌گوییم: «الکلمة إسم أو فعل أو حرف»، این الکلمه باید با همهٔ اقسام قابل اجتماع باشد. یا وقتی که ماهیت صلاة را می‌آوریم، این ماهیت صلاة مرسلةً باید با جمیع اقسام صلواة مثل صلاة مسافر، صلاة حاضر، صلاة مریض، صلاة صحیح، صلاة استسقاء، صلاة عید و طواف و ... اجتماع داشته باشد. وقتی که می‌گوییم: «الکلمة إسم أو فعل أو حرف»، این الکلمه با جمیع انواع و

---

۱ کفایة الأصول، ص ۲۴۳.

اقسامش باید اجتماع داشته باشد.

ماهیت مجرد و احکام انتزاعی نماز

حالا صحبت در این است که کلی طبیعی را شما مقسم قرار می‌دهید برای لحاظ‌های مختلف. ما بعضی از اقسام ماهیتمان ماهیت مجرّده بود، ماهیتی که ظرف و وعائش فقط در ذهن است؛ مانند ماهیتی که ما معقولات ثانویه را بر آن حمل می‌کنیم؛ من‌باب‌مثال: «الانسان نوع»، «الانسان فصل»، «الانسان له جنس» و امثال‌ذلک.

یا اینکه ممکن است که انتزاعیات شرعی و اعتباری را مثلا بر صلاة حمل کنیم؛ مانند فرض کنید که: **«الصلاةُ خیرٌ من الصَّوم»**؛ یا دربارهٔ صلاة داریم که: **«إن قُبِلت قُبل ما سواها و إن رُدّت ردّ ما سِواها.»**[1]

این انتزاعیات و احکامی را که ما بر صلاة حمل می‌کنیم، این صلاة ناظر به افراد خارجیّه نیست؛ بلکه مفهوم و ماهیت صلاة در اینجا مورد حکم و مورد حمل یک انتزاع شرعی قرار گرفته است؛ لذا بر این

---

۱ فلاح السائل و نجاح المسائل، ص ۱۲۷.

صلاة خارجی صدق نمی‌کند. **«الصّلاة خيرُ موضوع»**[1]، **«إن قُبلت قُبل ما سواها»**، این بر صلاة زید که صدق نمی‌کند؛ چون در اینجا منظور ما از این صلاة، صلاة مقسمی است، نه صلاة قسمی. صلاة زید خیر موضوع نیست؛ الصلاة به‌عنوان کلی خیر موضوع است؛ یعنی ماهیت صلاة **«خیر موضوع»**، **«إن قُبلت قُبل ما سواها»**. یا اینکه فرض کنید که در «الكلمة إما إسم أو فعل أو حرف» که در اینجا کلمه مقسم است، این کلمه باید با همهٔ اقسام بسازد.

ناسازگاری لحاظ ذهنی و خارجی در مقسم

ولی سخن ما این است که این ماهیت کلی طبیعی را که مرحوم آخوند آن را مقسم برای انواع لحاظ‌های مختلفه در ماهیت قرار داده‌اند، چطور در عین اینکه قائلند که این کلی طبیعی ناظر به افراد خارجی است، در عین حال می‌گویند که این کلی طبیعی ناظر به ماهیت مجرّدهٔ در ذهن است؟! اینکه نشد! اینها که در اینجا لایجتمعان هستند.

---

۱ مکارم الأخلاق، ص ۴۷۲.

اگر ما ماهیت را مجرّدهٔ از نظارت بر لحاظ افراد خارجی قرار بدهیم، ظرف و وعاء تحقق آن، تحقق در ذهن خواهد بود، نه تحقق افراد خارجیّه. بنابراین چگونه این مقسمِ شما که ناظر بر افراد خارجی است، در عین حال ناظر بر ماهیت ذهن است؟! این در اینجا جمع بین متضادین خواهد بود.

بنابراین همان‌طوری که مرحوم نائینی می‌فرمایند، مقسم آن چیزی است که در جمیع اقسام موجود باشد؛ در همهٔ اقسام آن مقسم تحقق داشته باشد و اگر یک ماهیتی به‌عنوان قسم مقسم ناظر به بعضی از افراد مقسم باشد، طبیعتاً لا یجوزُ انطباقُ هذا القسم علی قسم آخر و إلاّ لازمه‌اش این است که دو قسیم در یک جا اجتماع پیدا کنند و این اجتماع متضادین خواهد بود و متقابلین خواهد بود فی نقطةٍ واحدة و هو مستحیل و محال. لذا از این نقطه‌نظر اشکال مرحوم نائینی بر مرحوم آخوند وارد است.[1]

پاسخ خوئی و تمایز استعداد از فعلیت

آقای خوئی در مقام جواب از مرحوم آخوند در

---

۱ أجود التقریرات، ج ۱، ص ۵۲۲.

اینجا این نکته را می‌فرمایند. بیان ایشان این است که این چیزی که شما می‌گویید که مقسم باید در همهٔ اقسام وجود داشته باشد و کلی طبیعی چون نظارت بر افراد خارجی دارد، نمی‌تواند نظارت بر آن ماهیت مجردهٔ در ذهن داشته باشد، چون لازمه‌اش اجتماع متقابلین فی نقطة واحدة خواهد بود، این محل اشکال است؛ چون آنچه ما در مقسم می‌خواهیم، استعداد نظارت بر فرد خارجی است و استعداد تهیّؤ و قابلیّت آن برای افراد خارجی است، نه فعلیّت. فعلیّت برای لابشرط قسمی است؛ ولی استعداد را خود مقسم هم دارد.

ایشان می‌فرمایند که ممکن است یک شیئی مقسم باشد (نه ممکن است بلکه همین‌طور است) و در عین اینکه مقسم است، قابلیّت دارد برای اینکه بر افراد خارجی منطبق باشد. انسان مقسم است برای لحاظ ماهیت‌های مختلفه از او. این انسان در عین اینکه مقسم است، یعنی فقط و فقط جنبهٔ حیوان و ناطقیت در این مقسم لحاظ شده است، بدون توجه به ثبوت قید یا عدم قید و ارتفاع قید، این انسان قابلیّت حمل بر زید را دارد.

اما کدام انسان بالفعل بر این زید حمل می‌شود؟ آن انسانی که لابشرط قسمی این انسان است. آن انسان اگر لابشرط قسمی باشد، نه لابشرط مقسمی؛ یعنی منظور از انسان همین افراد خارجیّه باشند، آن‌وقت آن می‌شود تحقق فعلیه؛ اما خود انسان که مقسم است، نه‌خیر، او قابلیّت دارد.

ألاتری اینکه می‌گوییم: «الکلمة إما إسم أو فعل أو حرف»؛ این الکلمة قابلیّت دارد برای تحقق در ضمن اسم، برای تحقق در ضمن حرف، برای تحقق در ضمن فعل. الکلمة قابلیّت دارد؛ ولی آنچه جنبهٔ فعلی و خارجی دارد، یا اسم است که جنبهٔ فعلی دارد و یا حرف است و یا فعل.

یعنی وقتی که لحاظ، لحاظ فعلیّت است، آن فعلیّت دیگر می‌شود لابشرط قسمی برای کلمه. اسم می‌شود لابشرط قسمی برای کلمه، فعل می‌شود لابشرط قسمی برای کلمه، یا بشرط شیء؛ فرق نمی‌کند، بالاخره قیدی در اینجا داریم. قِسم را ما در اینجا داریم؛ یا اسم را بشرط شیء بگیرید، یا فعل را بشرط شیء بگیرید و یا حرف را بشرط شیء

بگیرید. درهرصورت آنچه جنبهٔ فعلی دارد در خارج، آن ماهیتی است که در آن لحاظ قسمیت برای کلمه شده است، نه خود کلمه؛ خود کلمه استعداد است.[1]

گفت‌وگو درباره حمل کلمه بر اقسام

تلمیذ: بنابراین اطلاق لفظ کلمه بر فعل غلط است.

استاد: نه، درست است؛ چون ایشان می‌گویند استعداد دارد. عرض می‌شود این مقسم مستعد است برای اطلاق بر افراد خارجی؛ ولکن این استعداد وقتی به فعلیّت می‌رسد که یک قیدی به آن بخورد. وقتی یک قیدی به آن می‌خورد، این می‌شود قسم، دیگر از مقسمیّت بیرون می‌آید.

الآن هنوز قیدی به آن نخورده است. وقتی قیدی به آن نخورده است، این الآن مستعد است برای اینکه به صورت اسم در خارج تحقق پیدا کند؛ یا به صورت فعل یا به صورت حرف، این استعداد را دارد.

---

۱ همان، ص ۵۲۳.

حالا که این استعداد را دارد، این استعداد چه وقت در خارج منجّز می‌شود؟ آن‌وقتی که این معنای کلمیّت و معنای کلمه که عبارت است از خروجُ صوتٍ عن الفم، مقیّد بشود به شیئی، یا مقیّد به زمان بشود. حالا که مقیّد به زمان شد، الآن قسم برای آن معنای اوّل شد؛ یا مقیّد به استقلال بشود که بشود اسم، بشود قسم برای آن معنای اوّل، یا مقیّد به حرف بشود که معنای ربطی داشته باشد.

بنابراین به فرمایش مرحوم آقای خوئی و تقریر مرحوم آقا رضوان‌الله‌علیه، مقسم آن چیزی است که استعداد حمل بر افراد خارجی را داشته باشد؛ اما بالفعل نه، بالفعل چنین مسئله‌ای نیست؛ یعنی مصحح این حمل، تقیّد آن به قید است و وقتی که مقیّد به قید شد، از مقسمیّت درمی‌آید و می‌شود قسم. این کلام آقای خوئی بود؛ البته ما به این اشکال داریم.

نقد پاسخ خوئی به اشکال نائینی

جوابی که از این حرف باید داد این است که منظورتان از استعداد مقسم برای حمل چیست؟ یک

وقت منظور این است که در مقسم یک معنا و مفهومی است که این مفهوم در خارج در ضمن افراد باید تحقق پیدا کند؛ خب، این حرف را ما هم قبول داریم. شما که می‌گویید مقسم، از اوّل این حرف را در دهان ما گذاشتید که مقسم یعنی یک مفهوم و یک ماهیتی که این ماهیت در ضمن یکی از اقسام، در خارج می‌تواند تحقق پیدا کند. به‌عبارت‌دیگر حضور مقسم در افراد خارجی بالامکان هست؛ مقسم بالامکان فی ضِمن الاسم أو فی ضِمن الحرف أو فی ضمن الفعل تحقق پیدا می‌کند. خب این معنای روشنی است.

یک وقت نه، منظورتان این است که صرف‌نظر از این معنا، خود مقسم فی‌حدّنفسه عین آن افراد خارجی است؛ منتهیٰ آن افراد خارجی با شرط قیدی، قسم برای مقسم هستند. اگر این‌طور است، بنابراین این مقسم که ما می‌گوییم در ضمن افراد خارجی است، یعنی در عین اینکه در اسم تحقق پیدا می‌کند، در حرف هم تحقق پیدا می‌کند و در فعل هم تحقق پیدا می‌کند؛ هذا خلافٌ، این مستحیل است.

منظور از اینکه می‌گویند که مقسم برای تحقق

خارجی استعداد دارد، یعنی استعداد ماهوی دارد؛ یعنی هر خارجی که بخواهد تحقق پیدا کند، قسمی از اقسام مقسم است و سهمی از این مفهوم را به خود اختصاص می‌دهد. در این حرفی نیست؛ اما اگر منظور از استعداد این است که در عین اینکه در ضمن فردی از افراد است بالفعل، در عین حال در ضمن فرد دیگری هم هست بالفعل، خب این اجتماع متقابلین است و محال است.

کلی طبیعی آن کلی است که خود شما می‌گویید که ناظر به افراد خارج است. اگر شما کلی طبیعی را به‌عنوان نظارت بر فرد خارج لحاظ می‌کنید، یعنی وقتی که می‌گویید که: «زید، عمرو و بکر ما هو؟» می‌گوییم: «انسان.» منظور از انسان در اینجا کلی طبیعی است؛ یعنی یک کلی طبیعی است که قابلیّت حمل بر افراد خارجی را دارد. اگر منظور این است، بنابراین امکان ندارد شما همین کلی طبیعی را لحاظ کنید به لحاظ ماهیت مجرّده‌ای که وضع و وعائش فقط در ذهن است. این جمع بین متقابلین است؛ چون معنایش این است که همان کلی که

ظرفش در ذهن است، همان قابلیّت انطباق بر خارج دارد.

آزمون حمل نوعیت بر فرد خارجی

از شما می‌پرسم: آیا «الانسان نوعٌ» قابلیّت انطباق بر خارج دارد؟! یعنی وقتی که ما می‌گوییم: «الانسان نوعٌ»، آیا می‌توانیم بگوییم زیدی که اینجا راه می‌رود نوع است؟! در «الانسان نوعٌ» الآن ما این لحاظ کلی را به غیر حمل و مصداقیت بر خارج در اینجا تصوّر کردیم. تصور ما از این ماهیت، یک ماهیت کلی است، نه ماهیتی که زید مصداق اوست؛ لذا نوعیّت را حمل بر این کردیم.

شما می‌توانید بگویید که: «هذا انسانٌ، هذا انسانٌ، هذا انسانٌ» و تمام افرادی که انسان هستند. چرا الآن می‌گوییم: «هذا انسانٌ»؟ چون ما این انسان و ماهیت را به‌نحوی لحاظ کردیم که می‌تواند محمول برای زید واقع بشود تا بگوییم که: «زید انسانٌ.» خب حالا اینکه الآن محمول برای زید است، همین‌طور می‌شود موضوع برای زید قرار بگیرد؛ یعنی می‌توانیم بگوییم که: «الانسان زیدٌ.» فرض کنید بپرسند که: «الانسان ما هو؟» جواب

می‌دهیم که: «الانسان زیدٌ، الانسان عمروٌ»؛ یعنی الانسان الخارجی، الانسان بلحاظ فرد الخارجی. این انسانِ به لحاظ فرد خارجی، زیدٌ و عمروٌ و بکرٌ.

اگر همین انسان قابلیّت داشته باشد برای اینکه ماهیت مجردهٔ عند العقل و عند الذهن [را بر آن حمل کنیم] و هوهویت را حمل کنیم و بگوییم: «الانسان نوعٌ»، بنابراین می‌توانیم بگوییم که: «الزید نوعٌ.» آیا می‌توانیم این حرف را بزنیم؟! نمی‌توانیم بزنیم. یک انسان است؛ مگر شما نمی‌گویید که مقسم در اینجا استعداد و قابلیّت دارد برای اینکه در ضمن اقسام باشد؟ بسیار خوب، کلی طبیعی مگر مقسم نیست؟ البته ایشان از این نظر اشکال نمی‌کنند، کلی طبیعی را مقسم نمی‌دانند؛ ولی اشکالی که به مرحوم نائینی کرده‌اند، از این نظر خدشه در آن وارد است.

شما می‌گویید اشکال ندارد کلی طبیعی مقسم باشد؛ چون کلی طبیعی استعداد دارد بر افراد خارجی حمل شود و اشکال ندارد حمل شود بر فرد ذهنی.

اینکه می‌گویید اشکال ندارد، بنابراین هر محمولی که برای کلی طبیعی آمد، آن محمول می‌تواند برای آن ماهیت مجرّده بیاید و هر موضوعی که می‌تواند موضوع برای آن ماهیت مجرّده قرار بگیرد، می‌تواند موضوع برای فرد خارجی بیاید.

بنابراین در کلی مجرّد، وقتی که می‌گوییم که: «الانسان نوعٌ»، نوعیّت را محمول برای انسان قرار می‌دهیم. همین نوعیّت را باید محمول برای زید قرار بدهیم و بگوییم که: «الزید نوعٌ» و هو باطلٌ.

یا اینکه عکس، وقتی که ما آن زید را موضوع برای انسان خارجی قرار می‌دهیم، همین‌طور باید آن زید را بتوانیم موضوع قرار بدهیم برای آن ماهیت مجرّده. چطور در خارج می‌گوییم: «زید انسانٌ»؛ الآن زید موضوع برای انسان است. خب همین زید را ما موضوع قرار می‌دهیم برای آن ماهیت مجرّدهٔ در ذهن، می‌گوییم: «زید انسانٌ که نوعٌ»؛ زید انسانی است که نوع است.

تلمیذ: ببخشید، ماهیت مجرّده را قسیم می‌دانند. قسیم که بر قسیم نمی‌تواند حمل بشود؛ بنا بر این فرضی که ایشان می‌گویند.

لزوم حضور ذاتیات مقسم در همه اقسام

استاد: ما هم اشکالمان از همین‌جا به ایشان وارد است. مرحوم نائینی بر آخوند اشکال می‌کند، می‌گوید که شما کلی طبیعی را مقسم گرفتید برای اقسام. مقسم آن چیزی است که در ضمن همهٔ اقسام وجود داشته باشد. آیا شما کلی طبیعی را که از یک طرف آن را ناظر به افراد خارجی می‌دانید، در عین حال مقسم قرار می‌دهید؟ بنابراین باید این نظارت بر افراد خارجی داشته باشد. نظارت بر افراد خارجی که نمی‌شود از این حذف بشود. آیا شما می‌توانید از مقسم ذاتیات خود مقسم را حذف کنید؟!

پس شما الآن کلی طبیعی را به لحاظ نظارت بر افراد خارجی لحاظ کردید. این لحاظ با افراد خارجی را باید در کلی طبیعی ملحوظ کنید. با توجه به این قید، همین کلی طبیعی مقسم برای ماهیت مجرّده است. خودتان می‌گویید مقسم است دیگر! پس در اینجا استحاله لازم می‌آید. استحاله این است که لحاظ قید خارج با لحاظ معرّای از قید خارج هردو با هم در یک نقطه جمع می‌شوند.

تلمیذ: این درست است؛ ولی اینکه ما بخواهیم محمولی که بر آن ماهیت مجرّده حمل می‌کنیم بر ماهیت موجود خارجی حمل کنیم، در اینجا این لازمه درست نیست.

استاد: چرا؟ به‌جهت اینکه در مصداق، صحبت در این است که وقتی که می‌گویید مقسم با همان خصوصیاتش در اقسام وجود دارد، بنابراین هر محمولی که برای مقسم می‌آورید، همان محمول را بعینه باید برای اقسام هم بیاورید.

تلمیذ: بنابراین ما ماهیت مجرّده را قسم قرار دادیم، نه مقسم؟

اشتراک ذاتی نماز با وجود اختلاف قیود

استاد: آخر شما کلی طبیعی را مقسم قرار می‌دهید. اگر شما ماهیت مرسله را قسم قرار بدهید، آن‌وقت در این‌صورت بحثی نیست. ماهیت مجرّده فقط به لحاظ ذاتیاتش، در همهٔ اقسام وجود دارد؛ یعنی وقتی که شما می‌گویید که: «الصلاة إما قصرٌ أو إتمامٌ»، «الصلاة إما بالجلوس أو بالقیام»، «الصلاةُ إما بالثُّنائیه أو بالثُّلاثیه أو بالرُّباعیه»، «الصلاة إما بالإخفات أو بالجهر.»

در اینجا ذاتی صلاة با توجه به تمام اختلافی که در انواع صلاة وجود دارد، صلاة ثنائیه با ثلاثیه با رباعیه، صلاة إخفاتیه با جهریه، صلاة قصریه با إتمام، صلاة خوف و مُطارده با صلاة تمام، این صلاة با تمام اختلافی که در اصنافش وجود دارد، ذاتی صلاة در همه اینها واحد است. ذاتی صلاة النية و التكبير است. حتی در صلاة در مورد غرقیٰ داریم النية و التكبير. «الله اكبر» می‌گوید و این می‌شود صلاة ظهر. بلافاصله می‌رود پایین؛ یا فرض کنید که یک مجال دیگر هم داده بشود، «الله اكبر» بگوید، نماز عصر را هم بخواند. بعد هم به او می‌گویند که: «دیگر برو در بهشت، نمازت را بخوان.»

خب در اینجا الصلاة که ذاتش عبارت است از نیّت و توجه به مبدأ، این نیّت و تکبیر و توجه به مبدأ، حالا چه اینکه حمد و اینها را بخواند یا نخواند، این ذاتی این صلاة در همهٔ صلواة وجود دارد. ذاتی در همه باید وجود داشته باشد؛ منتهیٰ تحقق خارجی و تحقق فعلی، مشروط به یک قید است. اگر در سفر باشد، مشروط به قصر است؛ در حضر باشد، مشروط

به تمام است؛ در مرأه باشد، مشروط به اخفات است؛ در رجل باشد، مشروط به جهر است. این مشروط التقیّد او را از ذاتیات خارج نمی‌کند؛ یعنی در عین اینکه ذاتی این صلاة در همهٔ صلواة وجود دارد، یک قیود خارج از ذات می‌آید، این صلاة را تقسیم می‌کند. صحبت در این است.

حالا کلی طبیعی را ایشان با توجه به اینکه لحاظ حمل بر افراد خارجی می‌کنند، مقسم قرار می‌دهد برای اقسام؛ یعنی لحاظ فرد خارج، ذاتی برای کلی طبیعی است. آن‌وقت این می‌شود مقسم. خب چطور می‌شود این لحاظ با افراد با لحاظ تعرّی از قید جمع بشود؟! خب این نمی‌شود جمع بشود. اشکال مرحوم نائینی از این نقطه‌نظر بر مرحوم آخوند وارد است.

مرحوم آقای خوئی بر مرحوم نائینی اشکال می‌گیرند، می‌گویند: «نه آقا، اشکال ندارد! اینکه مقسم نمی‌تواند حمل بشود بر افراد، از نقطه‌نظر فعلیّت است، نه از نقطه‌نظر استعداد. از نقطه‌نظر استعداد اشکال ندارد مقسم در همهٔ اقسام وجود داشته باشد.»

اشکال نخست، قسم بودن کلی طبیعی

اشکالی که به نظر حقیر می‌رسد، این است که بله، مطلب شما صحیح است؛ اما نه در کلی طبیعی. مطلب شما در مقسم صحیح است که مقسم استعداد تحققش را در اقسام دارد؛ ما این را قبول داریم. هر مقسمی استعداد دارد فی ضمن الاقسام تحقق داشته باشد؛ اما کلی طبیعی که مقسم نیست. کلی طبیعی قسم برای این است و دلیلش هم این است که لحاظ صدق افراد خارجی در کلی طبیعی لحاظ شده است. وقتی که کلی طبیعی مقیّد شده است به صدق افراد خارج، منافات دارد با آن طبیعت مجرّده یا طبیعت مقیّدهٔ به نوعیت، یا طبیعت مقیّدهٔ به فصلیت که فقط ظرف آن، ذهن خواهد بود. این یک مسئله.

اشکال دوم، تفاوت استعداد ذاتی و وقوعی

اشکال دوم: اینکه شما می‌گویید که مقسم مستعد است برای حمل بر افراد خارجی و بر افراد غیر خارجی و امثال‌ذلک، این استعداد چه استعدادی است؟! آیا استعداد ذاتی یا استعداد وقوعی است؟

یک وقت منظور شما از استعداد، استعداد

وقوعی است، نه استعداد ذاتی؛ معنای استعداد ذاتی این است که این استعداد دارد درصورتی‌که مقیّد بشود با یک قید، در ضمن فردی از افراد محقق بشود. الکلمة استعداد ذاتی دارد که درصورتی‌که مقیّد بشود با یک قید، در ضمن اسم یا در ضمن فعل و یا ضمن حرف تحقق پیدا کند.

ولی صحبت ما در استعداد ذاتی نیست، در استعداد وقوعی است؛ یعنی این قابلیّت به‌نحوی است که اگر فردی برای او الآن وجود داشته باشد، نفس همین ماهیت بتواند بر او صدق کند و مقسم این‌طور نیست. و مقسم کجا این‌طور است؟! وقتی که ما می‌گوییم که کلی طبیعی لابشرط قسمی است، منظور این است که سواءٌ اینکه در خارج فردی برای این کلی طبیعی باشد یا در خارج فردی لهذا الکلّی الطبیعی نباشد، در هردو حال این کلی طبیعی قابلیّت صدق بر خارج را دارد. این را ما داریم می‌گوییم. این می‌شود لابشرط قسمی. پس لازمهٔ لابشرط قسمی و کلی طبیعی، تحقق خارجی فرد نیست؛ نه‌خیر، استعداد حمل بر فرد خارجی است، سواءٌ اینکه فرد خارجی باشد یا فرد خارجی نباشد.

وقتی که شما انسان را بر زید حمل می‌کنید و می‌گویید: «زید انسانٌ»، این انسانِ به این لحاظی که الآن شما در نظر گرفتید، این قابل صدق بر زید است. حالا اگر زید در خارج باشد، این انسان بر زید حمل می‌شود و می‌گوییم: «زید انسانٌ» و اگر زید در خارج نباشد، این انسان مصداقی را ندارد که به آن حمل بشود؛ اما قابلیّت دارد؛ یعنی لحاظی را که ما کردیم، لحاظی است که در خارج قابلیّت وقوعی دارد.

برعکس در مقسم، مقسم اصلاً قابلیّت وقوعی ندارد. مقسم استعداد ذاتی دارد، نه استعداد وقوعی.

استعداد وقوعی یعنی استعداد خارجی دارد؛ یعنی الآن بالفعل حیّ حاضر، همین الآن شما می‌توانید این را برای زید در خارج حمل کنید. دیگر نقص ناشی از این نیست، نقص ناشی از تعیّن خارجی است؛ یعنی عیب کار در انسان نیست که حمل نمی‌شود بر زید. شما یک فرد در خارج را پیدا کنید، این انسان بر او حمل می‌شود؛ ولی در مقسم این‌طور نیست که فرض کنید که این می‌تواند حمل

بشود یا نمی‌تواند حمل بشود. در مقسم باید یک قید دیگری بیاید ضمیمه بشود، آنگاه مقسم می‌تواند بر او حمل بشود.

و إلاّ اینکه خود کلمه من حیث‌هی‌هی، نفس الکلمة که خروجُ الصوت عن الفَم است، اصلاً قابلیّت ندارد بر اسم و فعل و حرف حمل بشود. کجا قابلیّت دارد؟! خود این خروج باید مقیّد به یک قیدی بشود، متدلّی به زمان بشود، آن‌وقت می‌شود قابلیّت بر فعل. این خروج الصوت عن الفَم باید معنای استقلالیت و بنفسه بودن و یصح أن یخبر عنه بودن پیدا کند تا اینکه بشود در خارج تحقق پیدا کند، یا آن معنای حرفیِ دیگر؛ اما نفس این مقسم و نفس این الکلمه فی‌حدّنفسه، نه‌خیر، قابلیّت وقوعی ندارد. این قابلیّت ذاتی دارد با تقیّد به یک قیدی. این اشکال دومی که بر این اعتراض مرحوم آقای خوئی وارد است.

تفکیک ماهیت مطلقه از کلی طبیعی در نظر آخوند

و اما مطلب دیگری که در اینجا هست، این است که (و بعد از این می‌رویم سراغ آن مطلب خودمان

و آن مطلب را نتیجه می‌گیریم تا فردا برویم به دنبال اینکه اطلاق به چه چیزی می‌گویند؟ بحث در مورد اطلاق به چه چیزی هست؟)مرحوم آخوند ماهیت مرسله را یعنی همان ماهیت مطلقه را قابل صدق بر افراد خارجی نمی‌دانند. می‌گویند: «نه‌خیر، کلی طبیعی قابل صدق بر افراد خارجی است، نه ماهیت مطلقه.» به‌عبارت‌دیگر ایشان قائل به انفکاک بین کلی طبیعی و بین ماهیت مطلقه شدند و کلی طبیعی را مقسم برای اقسام قرار دادند.

ایشان می‌گویند شما وقتی که می‌گویید ماهیت مطلقه، مثل صلاة مطلقه، صوم مطلقه، فرض کنید که ماهیت انسان مطلقه، این اطلاق قید برای انسان است، اطلاق قید برای صلاة است، اطلاق قید برای صوم است و ما در وجود خارجی و در افراد خارجی که اطلاق نداریم. در زید خارجی اطلاق یعنی چه؟! فرض کنید که آیا می‌توانیم بگوییم که: «الانسانُ المطلَق من کل قید هو زید»؟! نمی‌توانیم این‌طور بگوییم، معنا ندارد. زید مصداق برای انسان است و انسانِ به قید اطلاق هیچ‌گاه نمی‌تواند ناظر بر افراد

باشد. بنابراین این ماهیت مطلقه قسمٌ من الاقسام و لا یکون کلیّا طبیعیّاً و لا یصدُق علی الافراد الخارجی. این بیان مرحوم آخوند.[1]

پاسخ به تفکیک با تبیین معنای حرفی اطلاق

اشکالی که به این مطلب وارد می‌شود، این است که اطلاق در اینجا به معنای اسمی نیست؛ اطلاق در اینجا به معنای حرفی است؛ یعنی اطلاق یک معنای انتزاعی از ماهیت است، نه‌اینکه یک قید خارجی و قید انفصالی برای ماهیت باشد. قید انفصالی درصورتی است که ماهیت ما ماهیت مجرّده باشد. در آنجا انسانِ معرّای از لحاظ خارجی و مطلق، آن انسان نوعٌ و فصلٌ که وعائش وعاء ذهن است.

اما در اینجا وقتی که ما می‌گوییم ماهیت مطلقه، یعنی این اطلاق را ما انتزاع می‌کنیم از نفس این ماهیت؛ یعنی عدم لحاظ قیدی برای این ماهیت. خود انسان را در نظر می‌گیریم. خود الانسان بدون توجه به قیدی و بدون لحاظ به قیدی، این انسان می‌تواند ناظر به افراد خارجی باشد؛ یعنی ما در اینجا

---

۱ کفایة الأصول، ص ۲۴۳.

همین انسان را محمول برای مصداق خارجی قرار می‌دهیم و می‌گوییم: «زید انسانٌ.» «زید انسانٌ» یعنی زیدٌ مرکبٌ من الحیوانیة و الناطقیة. این انتزاع یک انتزاع حرفی است، نه انتزاع اسمی؛ یعنی نه معنای اسمی که معنای استقلالی در اینجا داشته باشد.

البته باز روی این مطالب و ماهیات که عرض کردم، یک مقداری تأمل و تکرار می‌کنیم تا اینکه حقیقت قضیه اطلاق آن‌طوری که باید و شاید و به‌نظر می‌رسد، روشن بشود.

بنابراین هیچ فرقی بین ماهیت مطلقه و بین کلی طبیعی وجود ندارد و همان ماهیت مطلقه، کلی طبیعی است و کلی طبیعی، ماهیت مطلقه است. و آن اطلاقی که منظور ما از بحث مطلق و مقیّد است، این اطلاق است؛ یعنی این لابشرط قسمی است، لابشرط قسمی‌ای که معرّای از قیدی باشد، قید ثبوتی یا قید نفیی، یا معرّای من کل قیدٍ؛ یعنی به‌عنوان قیدیت که ظرفش وعاء ذهن است و همین‌طور منظور معنای لابشرط مقسمی نیست که دیروز

عرض شد که لابشرط مقسمی در بحث اطلاقی جایی ندارد.

محل بحث اطلاق و حدود دلالت کلام متکلم

آنچه در بحث اطلاق ما می‌خواهیم راجع به آن صحبت کنیم، این است که متکلم ماهیت را به لحاظ نظارت بر افراد خارجیّه لحاظ کند، بدون توجه به قیدی و فقط صرف تحقق ذاتیات در اینجا موردنظر متکلم باشد؛ نه خصوص فردی و نه سکوت از افراد؛ بلکه لحاظ متکلم در اینجا فقط لحاظ تحقق این ذاتیات در فرد است. آن چیزی که متکلم می‌خواهد، آن چیزی است که این ذاتیّات در آن باشد، حالا بأیّ‌نحوٍ‌کان؛ سیاه باشد، سفید باشد، شیرین باشد، ترش باشد، بلند باشد، کوتاه باشد، کم باشد، زیاد باشد، اهل این منطقه باشد یا اهل آن منطقه باشد. هیچ‌کدام از اینها موردنظر نیست؛ بلکه آنچه موردنظر متکلم است، فقط تحقق این ذاتیات در آن است.

حالا ببینیم آیا می‌توانیم چنین اطلاقی را از کلام متکلم احراز کنیم یا نمی‌توانیم؟ و اگر متکلم در جایی آن ماهیت را مرسله بیان کرد، بدون توجه به

افراد، آیا نتیجه این ارسال، کلی طبیعی و ماهیت مطلقه است یا لابشرط مقسمی خواهد بود؟ تمام بزنگاه مسئله فقط در اینجاست. آن‌وقت خیلی دیگر مطلب فرق می‌کند.

نمونه زکات و تفاوت ارسال با اطلاق

فرض کنید که یک وقت راوی از امام علیه‌السلام سؤال می‌کند که: «فی الابل زکاةٌ؟» حضرت می‌فرمایند: «لیس فی الابلِ زکاةٌ، فی الغنم زکاةٌ.» الآن در اینجا با توجه به مطلب دیروز و امروز شما باید بگویید که این کلام حضرت که گفته است: «فی الغنم زکاةٌ»، آیا منظور حضرت ماهیت مرسله است یا ماهیت مطلقه است؟ فوراً باید بگویید ماهیت مرسله است؛ چون حضرت در مقام اطلاق نیست. حضرت که نگفته است: «کلّ غنم»! اگر بیان حضرت این بود که یک‌دفعه هر چیزی که ذاتی غنم در آن هست، متعلق برای زکات است، این می‌شود ماهیت مطلقه.

من‌باب‌مثال ولی یک وقت حضرت این را نمی‌خواهند بگویند. حضرت می‌خواهند بگویند که

آن حکمی که مربوط به زکات است، برای ابل نیست، برای غنم است. خب کدام‌یک از اقسام غنم، سائمه یا معلوفه، منظور است؟ آن را که دیگر حضرت در اینجا نگفتند! فقط حضرت زکات را از ابل نفی کردند (از اینجاها هست که مجتهد باید بفهمد که منظور از این ماهیت در اینجا چه چیزی است). حضرت در اینجا نمی‌خواهند زکات را بر همهٔ اقسام غنم اثبات کنند. اگر بخواهند بر همهٔ اقسام غنم اثبات کنند، این می‌شود ماهیت مطلقه؛ ولی وقتی که می‌خواهد زکات را از ابل نفی کنند، اثباتش می‌شود روی غنم. غنم می‌شود غنم مرسله. در اینجا می‌شود لابشرط مقسمی، این دیگر لابشرط قسمی نیست. در اینجا دیگر شما نمی‌توانید استفاده اطلاق کنید.

اللهمّ صلّ علی محمّد و آل‌محمّد.