

هو العليم

مقدمات حکمت بنابر تقریر شهید صدر

بررسی مقدمه اول و دوم

سلسله دروس خارج اصول فقه - مطلق و مقید -

جلسه صدوسی و هفتم

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سرّه



اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمات حکمت بر اساس تقرير مرحوم

صدر

بحث در مقدمات حکمت بنا بر تقرير مرحوم

صدر است.

دو ظهور در قضیه مطلقه

بنابر فرمایشی که عرض شد در کلام مطلق و در

قضیه مطلقه دو ظهور وجود دارد؛ طبق فرمایش

ایشان و همین طور بقیه آقایان:

ظهور اول، ظهور ایجابی است که لازمه عنایت

متکلم به تمام موضوع است که در قضیه مطلقه ذکر

شده است. در **أکرم العالم** قضیه ما ظهور دارد در

اینکه تمام موضوع در این قضیه عبارت است از

همان عالم بدون قید عدالت.

ظهور دوّمی که در این قضیه است که ظهور سلبی

است. که این مسئله برمی گردد به اینکه آن چیزی را

که متکلم ذکر نکرده است **لایریدُ**.

مقدمه اول: بودن متکلم در مقام بیان

تمام الموضوع

از انضمام بین دو ظهور ایجابی و سلبی نتیجه‌ای که حاصل می‌شود عبارت است از عنایت متکلم به اطلاق در قضیه مطلقه غیر مقیده. مطلبی که به نظر می‌رسد این است که منظور از تمام موضوع در صغرای شکل اول منتجّه ما به این که متکلم عنایت دارد به اطلاق در قضیه غیر مقیده این چیست؟ و بر این اساس بار می‌کنند این مسئله تقدم ظهور لفظی را بر ظهور سلبی؛ یا به عبارت دیگر، ظهور ایجابی را بر ظهور سلبی؛ می‌فرمایند چون در ظهور ایجابی عنایت متکلم است به یک مراد که با لفظ آن مراد را بیان می‌کند، و این مقدم است طبعاً بر اراده متکلم به عدم شیء به واسطه عدم ذکر آن شیء؛ فلذا در قضیه مطلقه اگر تعارضی بشود با یک قضیه منفصله که مقید این قضیه مطلقه است، ما قائل به رجحان آن قضیه منفصله هستیم، ولو اینکه آن قید به انفصال آورده بشود. چون در آنجا ظهور، ظهور ایجابی است

و بر این ظهور سلبی مقدم است.^۱

اشکال بر مقدمه اول از مقدمات حکمت

تمام الموضوع یعنی نفس الطبيعة المهملة و نه

مصادیق

بحثی که در اینجا به نظر می رسد این است که منظور از تمام الموضوع در اینجا چیست؟ چون متکلم در مقام اراده جدی نسبت به القاء حکم در مقام بیان تمام الموضوع است دیگر! چون در مقام بیان است، متکلم در مقام بیان و در مقام القاء تمام الموضوع است. خلطی که در اینجا به نظر می رسد شده، این است که در مقام بیان، تمام الموضوع، مراد متکلم است یا تمام المصادیق؟ تمام الموضوع ربطی به تمام المصادیق ندارد. یک وقت متکلم یک مصداق مشخصی را متعلق برای حکم و تمام الموضوع برای قضیه قرار می دهد؛ مثلاً می گوید: **أَكْرَمَ زَيْدًا فِي ظَهْرِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فِي دَارِ الْكَذَابِ** بهذا النوع من الإكرام. در اینجا تمام حدود و قیود

^۱ دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۴۱.

ذکر شده است. اما اگر شما هر کدام از این قیدها را حتی [یکی را] بردارید قضیه ما می شود قضیه کلیه؛ ولو اینکه موضوع اش موضوع زید است. به عبارت دیگر بنابر یک دقت ادقّ، گرچه زید موضوع برای اکرام است ولی ذات زید موضوع برای اکرام نیست. یعنی اکرام به بدن زید تعلق نگرفته است به عنوان یک قضیه شخصیه؛ بلکه اکرام زید متعلق برای حکم است. و اکرام زید عبارت است از یک قضیه کلیه، نه قضیه شخصیه و اکرام هم دارای مصادیق إلى غیرنهایه ای است؛ فلهذا ما باید ببینیم منظور از تمام الموضوعی که در السنه اعیان و اعلام وجود دارد چیست که این قدر می گویند که متکلم در مقام بیان به تمام الموضوع عنایت دارد.

بله اگر متکلم قیدی را در قضیه نیاورد، نفس ذکر موضوع خاصی در قضیه، این اشاره به تمام الموضوع است در السنه اعلام. وقتی که متکلم می گوید: **أکرم العلماء** و قید دیگری را نمی آورد، تمام الموضوع برای ما، علماء هستند. تمام الموضوع برای ما فقها نیستند، علماء هستند؛ اطباء نیستند، علماء هستند.

این، تمام الموضوع است. امّا اینکه تمام الموضوع یعنی تمام المصادیق، این را از کجا شما اثبات می‌کنید؟ پس در خلطی که در اینجا در مقدمه اولی از مقدمات حکمت است، خدشه در عنوان تمام الموضوع است. چون قبول داریم که متکلم در مقام بیان است و در این حرفی نداریم؛ متکلم لاغی نیست، ساهی نیست، نائم نیست، مجنون نیست.

مراد متکلم در مقام بیان، تمام الموضوع است

یا تمام المصادیق

همه اینها را قبول داریم و متکلم هم در مقام بیان است در مقام بیان تمام الموضوع است؛ ولی تمام الموضوع به چه می‌گویند؟ تمام الموضوع به این می‌گویند که یک حکمی تعلق گرفته است به یک عنوان غیر مقید. اما این به تمام المصادیق چه ربطی دارد؟! وقتی که مولا می‌گوید: **اشتر العنب**، تمام الموضوع در اینجا عنب است؛ امّا اینکه چه عنبی است و مصداقش را مشخص کند که از دکان فلانی یا از منزل فلانی بخر؛ کجا این نظر مولا است؟! نظر مولا تعلق گرفته است به عنب، به طبیعت تعلق گرفته است. و به عبارت دیگر امکان ندارد مولا در القاء

قضیه حکمیه نظرش بر مصادیق باشد و مصادیق را لحاظ کرده باشد. این عقلا مستحیل است. وقتی که مولا می گوید: **اشتر العنب**، امکان ندارد که مولا یک یک از مصادیق جزئی، را لحاظ کند؛ چون اطلاع ندارد.

تلمیذ: چون قضیه شخصیّه هم نداریم.

استاد: قضیه شخصیّه نداریم.

تلمیذ: ???

استاد: نه، آن تقسیم شخصیّه به لحاظ این است که آن متعلق، موضوع برای متعلق حکم است؛ این را می گویند. اما اگر خود متعلق را در نظر بگیریم که اکرام باشد آن وقت به آن اکرام می شود یک قضیه کلیّه؛ به لحاظ متعلق برای متعلقات حکم که عبارت است از همان زید، به آن لحاظ، می گویند قضیه شخصیّه و قضیه کلیّه. یا اینکه ما در لحاظ خود قضیه بایستی که ببینیم؛ یک وقت حکم ما روی ذات آن متعلق رفته است، یک وقت منظور از بیان قضیه ولو قضیه شخصیّه اوصاف و عوارض عارضه بر ذات است که آن وقت آن می شود کلی. ببینید یک وقت

امر دائر است بین اینکه زید آمده است یا عمرو آمده است؛ در اینجا شما می‌گویید: **جاء زید**. الآن حکم رفته است روی ذات زید یعنی بدن زید، به این خصوصیات لب و اُذن و چشم و ابرو، به این کیفیت آمده است؛ این قضیه می‌شود قضیهٔ شخصیّه. اما یک وقت بحث بر سر زید و عمرو نیست بلکه بحث بر سر مجیء است و می‌گویید: **جاء زید**، زید آمد؛ و منظور شما مجیء زید است، نه رفع تردید بین زید و عمرو؛ در اینجا مجیء می‌شود کلی. التفات فرمودید این که گفتم نظر اداست یعنی ما باید حتی در قضایای شخصیه ببینیم متعلق حکم در اینجا چیست؟ یک وقت ذات شخص است، یک وقت اوصاف و عوارض عارضه بر ذات شخص است، این قضیه می‌شود قضیهٔ کلیّه. آمدن خیلی مراحل دارد؛ آمد با مرکوب، آمد بدون مرکوب، آمد از این در، آمد از آن در، آمد از آسمان. در اینجا این آمدن مورد نظر ماست نه اینکه رفع تردید بین خود ذات در اینجا مورد لحاظ است.

بناء علی هذا مستحیل است که متکلم در مقام بیان مصادیق در نظرش باشد؛ یعنی متکلم بگوید که

منظور من از **اشتر العنب** آن جعبه کدایی در فلان دکان است و علی‌البدلش در فلان دکان است و

چون اصلاً این اطلاع ندارد. چه می‌داند اصلاً چند تا دکان در قم است و آیا این دکان‌ها عنب آوردند یا نیاوردند؟ و چندتا عنب آوردند؟ و چه قسم است؟ چه رنگی است؟ هیچ‌کدام از اینها را عنایت ندارد؛ پس عقلاً مستحیل است که متکلم در مقام بیان، مصادیق در نظرش باشد. همیشه و همیشه متکلم در مقام مخاطب حکم را متعلق به طبیعت مهمله می‌کند؛ به جنس متعلق می‌کند، نه‌اینکه به مصادیق؛ اصلاً به مصادیق نگاه ندارد؛ بلکه مصادیق به واسطه دلالت آن جنس بر آن افراد مورد لحاظ قرار می‌گیرد. اما دلالت یک اسم جنس و طبیعت بر مصادیق، نه در اختیار متکلم است و نه در اختیار مخاطب؛ در اختیار هیچ‌کدام نیست. این یک دلالت لفظیّه وضعیّه دارد. عنب دلالتش بر مصادیقش در اختیار متکلم نیست. در اختیار مخاطب هم نیست؛ نه‌اینکه متکلم بخواهد از این عنب، عنب خاص را قصد کند - البته منظور عنب خاص جزئی است، نه عنب خاص کلی؛ بله،

ممکن است بگوید: **اشتر العنب الأحمر** یا **عنب الأسود** یا **عنب الأبيض** اما اینکه بگوید **اشتر عنب** با این خصوصیت و به این کیفیت؛ متکلم اصلاً در مقام این لحاظ نیست - یعنی متکلم و مولا هیچ وقت دلالت لفظ بر مصادیق خودش را به عهده نمی گیرد. دلالت لفظ بر مصادیق بر عهده لغت است؛ این اصلاً کاری به مولا ندارد، مخاطب هم این را بر عهده نمی گیرد؛ نه مخاطب دلالت طبیعت و جنس را بر مصادیق بر عهده می گیرد و نه مولا، هیچ کدام. آن چیزی را که مولا بر عهده می گیرد، فقط طبیعت مهمله است. و آن چیزی را که مخاطب بر عهده می گیرد تلقی این طبیعت مهمله است. پس این می شود تمام الموضوع.

پس تمام الموضوع عبارت است از متعلق حکمی که متکلم این متعلق حکم را غیر مقید یا مقید، ملحوظ در ترتب حکم قرار داده است؛ این می شود تمام الموضوع. اما اینکه چه فردی از این مصداق مورد نظر مولا است، نه متکلم این را بر عهده می گیرد و نه مخاطب بر عهده می گیرد. تمام این طبیعت مهمله یا طبیعت مقیده مهمله - چه قید بیاید،

چه قید نیاید در افعالش و در اسم جنس فرق نمی‌کند؛ چون اسم جنس مقید هم خارج از طبیعت نیست - و این اسم جنس دلالت می‌کند بر مصادیقی که به دلالت لفظیّه وضعیّه واضح برای آن قرار داده است. حالا در اینجا بحث عام و دلالت به الفاظ عموم و، خُب بحث‌های دیگری است که به اینجا مربوط می‌شود و ما ذکر نمی‌کنیم.

وظیفه مخاطب: تعیین مصداق بر حسب قرائن

بناء علیٰ هذا مخاطب در اینجا باید ببیند که چه نحوه با این طبیعت و با این اسم جنس برخورد کند. مولا یک طبیعتی را گفت و رفت، مولا یک اسم جنسی را گفت و رفت؛ صحبت در این است که حالا این مخاطب چطور باید با این برخورد کند؟ مخاطب باید بر حسب قرائن حالیه و مقالیه به عنوان قرینه منفصله، مصداق را از روی این طبیعت و این اسم جنس بیرون بکشد. این دیگر بر عهده مخاطب است. مثالی می‌زنم آن وقت دیگر در اینجا مسئله تفاوت می‌کند. اگر مولا بگوید: **اشتر العنب** آیا مخاطب می‌تواند پیش خود بگوید که چون مولا

مطلق گفته است و قیدی را نیاورده و مصداقی را تعیین نکرده است، پس من از گرانفروش‌ترین دگان قم عنب می‌خرم. آیا می‌تواند یک هم‌چنین کاری بکند؟! نه، چون در اینجا این عنب گرچه در اینجا از نقطه نظر مولا قیدی برایش نیامده است؛ ولی به لحاظ قرائن دیگر، این مخاطب نمی‌تواند از آن قرائن دیگر تخطی کند و بگوید مولا که نگفته است برو از یک جایی که ارزان است بخر. با اینکه اصلاً ارزانی و گرانی یکی چیزی است که اصلاً دخلی به عنب ندارد. یک وقت می‌گوید عنب اسود و ابیض و ... که از اوصاف ذات عنب است اما یک وقت ارزانی و گرانی است که از اوصاف عنب نیست؛ این از عوارض خارجیّه است که مترتب بر عنب می‌شود؛ از عوارض اعتباریّه و انتزاعیه است که این مترتب بر اشتراء می‌شود، نه بر خود عنب. یا اینکه فرض کنید که مولا می‌گوید که برو عنب بخر و آن از جایی می‌خرد که آن مبعوض مولا است. مبعوض و محبوب مولا بودن از عوارض ذات عنب نیست؛ بلکه این از عوارض خارجیّه اعتباریّه است. بنابراین وقتی که مسئله این قدر دایره‌اش وسیع است که حتی مخاطب

در مقام عمل نمی‌تواند عوارض خارجیّه اعتباریّه را در اشتراء عنب لحاظ نکند، پس شما ببینید که در اینجا دیگر امکان ندارد مولا تمام الموضوع را نفس العنب قرار بدهد و مخاطب بگوید که چون در اینجا نفس العنب مورد لحاظ است بنابراین تمام عوارض خارجیّه و اوصاف منضمه و ملصقه این ذات این طبیعت جنسیه در اینجا اصلاً مورد لحاظ نیست. این اشکال اول بر مقدمه اولی از مقدمات حکمت است. تلمیذ: اصولیین که در اینجا مصادیق را اراده نکرده‌اند؛ قیود را اراده کرده‌اند. در اینکه می‌خواهند تمام الموضوع را مطلق بگیرند یا مقید بگیرند، این مصادیق را ملحوظ واقع قرار نداند؛ بلکه خود موضوع را با قید قرار دادند که آیا این قیود داخل است یا قیود داخل نیست کار به مصادیق در خارج ندارند.

استاد: نه، منظور این نیست. ببینید خُب در **أکرم**

العلما مشخص است که مثلاً قید عدالتی در اینجا مولا نیاورده است؛ کسی به این کاری ندارد. این را می‌دانیم. بحث بر سر مصادیق است ما از مقدمات

حکمت می خواهیم پی ببریم به اینکه منظور مولا این است که تمام مصادیق این اسم جنس بالنسبه به نظر مولا علی السوی است. یعنی اگر عنب، عنب اسود باشد علی السوی است؛ عنب ابیض باشد علی السوی است؛ عنب از فلان دکان باشد علی السوی است؛ عنب از فلان بستان و حدیقه باشد علی السوی است؛ فرق نمی کند. بحث ما بر سر این است که تمام الموضوع با تمام المصادیق دوتا است. از کجای تمام الموضوع، شما تمام المصادیق استفاده می کنید؟! هر قیدی را شما بر این موضوع بار کنید آن می شود یک مصداق؛ ولو اینکه مصداقش وسیع است، باز آن مصداق هم دارای مصداق وسیع است. فرض کنید که عنب ابیض یکی از مصادیق عنب است، اگرچه خود عنب ابیض هزار جور است. بعد عنب اسود یکی از مصادیق است، اگرچه آن هم هزار جور است. ما این را می خواهیم بگوییم؛ می خواهیم بگوییم که آن چیزی که تمام الموضوع است نفس الطبیعة المهملة است که در لسان مولا متعلق برای حکم واقع شده است. اما این قیود اضافی بر این طبیعت مهملة اصلاً ملحوظ مولا نیست تا اینکه شما

بگویند که تمام الموضوع عبارت است از اشمال این موضوع بر جمیع قیود، قیود جزئیة یا قیود کلیة. منظور این است. تمام الموضوع یعنی نفس الطبیعی که هست، همین و تمام شد. اصلاً کاری به مصداق ندارد.

مطلبی که ایشان فرمودند اتفاقاً خیلی جایش خوب بود. چیزی که مورد نظر من است این است که مولی در اینجا چه چیزی را می‌خواهد بگوید؟ اینکه من گفتم که دلالت این طبیعت بر عهدهٔ مولا و مخاطب نیست، این است؛ اینکه مولا در اینجا فقط می‌خواهد بگوید که من این طبیعت را می‌خواهم و به مصداق کاری ندارم. اصلاً مولا نمی‌تواند مصداق تعیین کند فرض کنید که وقتی مولا می‌گوید: **أکرم العلماء**، آیا آن موقع منظورش آن عالم خاص کذایی است؟! یا اصلاً اینها را هیچ در نظر نمی‌آورد و فقط به غلامش می‌گوید: **أکرم العلماء فی هذا اللیل**؛ یعنی آن کسی که معنون به عنوان عالم است بایستی اکرامش کنیم؛ چه بسا علمایی که من اصلاً اطلاع ندارم از آنها و نسبت به آنها جاهل؛ چه کسی به قم

آمده است و چه کسی رفته است و چه کسی عالم است را اصلاً اطلاع ندارم. این منظور من است که مسئله این است که عنایت مولا فقط به طبیعت تعلق گرفته است؛ این شد تمام الموضوع؛ به مصادیق اصلاً کاری نداریم. وقتی به مصادیق کاری نداشت شما نمی‌توانید بر عهدهٔ مولا بگذارید که منظور از تمام الموضوع، تمام المصادیق است؛ و بعد قرینهٔ دوم ضمیمهٔ این مقدمهٔ اول بشود بر اینکه آن را که مولا نگفته است، اراده نکرده است. ما اصلاً مقدمهٔ اول از ریشه برمی‌اندازیم. می‌گوییم که منظور از تمام الموضوع فقط طبیعت مهمله است. به مصداق اصلاً چه ربطی دارد؟! اصلاً به مصداق ما کاری نداریم. خُب این مسئله مربوط به اول.

مقدمهٔ دوم: ما لا یقولُه لا یریدُه

مقدمهٔ دومی که در اینجا ضمیمهٔ این می‌شود این است که از ظاهر حال استفاده می‌شود بر اینکه آن چیزی را که مولا نگفته است و آن قیدی را که نیاورده است، لا یریدُه؛ یعنی اراده ندارد. که عرض شد این را هم از کجا اثبات می‌کنید؟! اشکالی که در اینجا به این قضیه اَنَّ ما لا یقولُه لا یریدُه، وارد می‌شود این

است که در اینجا هیچ چیزی دلالت بر اثباتش نمی‌کند. ما مسئله را به دو نحو تقریر می‌کنیم یکی بنابر اصطلاح عرف عام یکی هم بر عرف خاص؛ یعنی در مقام عرف و در مقام شرع.

اشکال مقدمهٔ دوم: عدم تلازم بین عدم

قول و عدم اراده

اما قبل از اینکه اصلاً به این مطلب برسیم مسئله را به این نحو تقریر می‌کنیم که آیا واقعا مردم این طورند که می‌گویند: مولا آن قیدی را که نیاورده است لایرید؟ من باب مثال اگر مولا لفظ اطلاق که هیچ، حتی عام را بیان کند و بگوید: **أكرم العلماء** و این مخاطب می‌داند یا حتی احتمال می‌دهد که شاید مولا از میان علماء بعضی را استثناء کند؛ - احتمال عقلایی است دیگر - واقعا بیننا و بین الله در موقعی که می‌خواهد دعوت کند، آیا اول سراغ علمایی که مبعوض مولا هستند می‌رود یا در مرحلهٔ اول علماء محبوب مولا را دعوت می‌کند؟ اول می‌رود سراغ آنهایی که می‌داند مولا اینها را صددرصد دعوت می‌کند؛ یعنی به این خدشه وارد نمی‌شود. شروع می‌کند به طبقه‌بندی کردن و رده‌بندی کردن؛ فرض

کنید که چند نفر را می‌بیند که هر وقت مولا دعوت می‌کند [به قول معروف] این چند نفر روی شاخش است؛ اول آنها همه را دعوت می‌کند؛ بعد ردیف دوم را دعوت می‌کند تا اینکه در مقام عمل اگر مولا قبل از وقت عمل و قبل از وقت حاجت استثنایی کرد، بخورد به آنهایی که هنوز دعوت نکرده است. پس معلوم می‌شود که در اینجا این طور نیست که از عدم قول، عدم اراده را ما استفاده کنیم؛ ممکن است منظور از عدم قول، سکوت باشد یا احواله عنایت بر وقت دیگر باشد؛ نه اینکه از عدم قول عدم اراده را بخواهیم به دست بیاوریم و استفاده کنیم.

لزوم فرق گذاشتن بین محاورات عرفیه و

محاورات شرعیه

و لذا یکی از مواردی که ما باید بین محاورات عرفیه و بین محاورات شرعیه فرق بگذاریم که سابق دائم من تذکر می‌دادم اینجا است. [در محاورات عرفیه ممکن است بیان دیگر بیاید و اطلاق] بدوی را از بین ببرد و یا نه، واقعا اطلاق را از بین ببرد. واقعا اول در مقام اطلاق است - اطلاق که ما قبول داریم و به تعریفی که ما می‌کنیم - و با آن اطلاق همه علماء

را مدّ نظر قرار داده است بعدا پشیمان می شود؛ فرض کنید که با یکی به هم می زند؛ در مورد یکی، از رأیش برمی گردد؛ می گوید: غیر از این فرد و غیر از این فرد، بقیه را اکرام کن. خُب این در مورد موالی عرفیه اشکالی ندارد؛ ولی در اینجا صحبت این است که در موالی شرعیّه که ما نمی توانیم این حرف را بزنیم. این را عرض می کنم به عنوان تأیید برای اینکه **کل ما لا یقول لا یرید**، این اشتباه است. پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلّم - یا امیرالمومنین علیه السلام، یا یکی از ائمه علیهم السلام در مقام اطلاق یک مطلبی را مطلق بیان کنند، بعد ما بگوییم که **کل ما لا یقول لا یرید**؛ برعهده امام بگذاریم که حضرت اراده نکرده است یا اراده عدمش را دارد، بعد با یک قرینه منفصله بگوید که نه، من با این ظهور ایجابی دست از آن اراده عدمی قبلی خودم برمی دارم؛ این در مورد امام که مستحیل است؛ این که امکان ندارد. امام در مقام بیان یا مطلب را عنایت دارد؛ یعنی عنایت دارد به آن فرد مُخرَج ملحوظ در این قضیه، یا عنایت ندارد؛ اگر بگوییم عنایت ندارد این جهل امام

عليه السلام است نسبت به تمام مصادیق؛ جهل امام است به تمام الموضوع با حدوده و با ثغوره، با قيوده و بدون قيوده؛ این جهل امام را می‌رساند. اگر عنایت دارد بر اینکه این فرد خارج شده است؛ بنابراین شما دیگر نمی‌توانید بگویید: **كل ما لا يقول لا يريد**. نه، اینجا می‌شود مقام، مقام اجمال.

پس بین موالی عرفیه و بین موالی شرعیّه فرق اینجا است که در موالی عرفیه ما می‌توانیم بگوییم که مولا یک قصدی دارد بر اطلاق، بعد انصراف پیدا می‌کند؛ اما در موالی شرعیّه شما چگونه این حرف می‌زنید؟! فرض کنید که امام بگوید: **فی الغنم زکاة**. ما بگوییم که منظور واقعا اطلاق است؛ چون نگفته است: **فی الغنم السائمة**؛ پس در اینجا منظورش هم غنم سائمه است و هم غنم معلوفه؛ بعد با قرینه منفصله آن مقید می‌آید و این مطلق را قید می‌زند. این خلاف است. از اول امام یا می‌داند معلوفه خارج است یا نمی‌داند خارج است. پس صحیح نیست ما بگوییم که متکلم در مقام بیان، **كل ما لا يقوله لا يُريد**؛ بعد این مقدمه ثانیه، به آن مقدمه اول منضم بشود و کبرای برای شکل ما را تشکیل بدهد. صغری

این است که آنچه را که متکلم بگوید تمام الموضوع برای حکم او خواهد بود؛ کبری این است که آنچه را که نگوید اراده آن را نکرده است؛ از این استفاده می‌شود که آن موضوعی که در آنجا هست از باب عدم ذکر قید، اراده فرد خاصی از آن نکرده است. خُب این، با این قضیه مورد خدشه قرار می‌گیرد.

نتیجۀ بحث: خدشه در هردو مقدمه

صغروی و کبروی مقدمات حکمت

بنابراین نتیجه بحث این شد که مقدمات حکمت و این دو مقدمه‌ای که بر اساس آن استفاده اطلاق می‌شود در قضایای مطلقه، در قضایای مهمله، آن مقدمات صغرویی و کبرویی مورد خدشه قرار می‌گیرد. صغری به اینکه منظور از تمام الموضوع تمام المصادیق و القيود نیست؛ بلکه تمام الموضوع این است که حکم روی این طبیعت رفته است. خُب مسئله این است؛ آیا طبیعت در این قضیه بر همه افراد دلالت می‌کند یا بر همه افراد دلالت نمی‌کند؟ این یک مسئله‌ای است که مربوط به لغت است، نه بر عهده متکلم که بگوییم چون طبیعت دلالت می‌کند بر همه افراد پس متکلم منظورش همه افراد است.

استفاده دلالت طبیعت بر مصادیق، بر عهده متکلم نیست و بر عهده مخاطب هم نیست، این مسئله یک دلالت وضعیه لفظیه بر آن است؛ پس تمام الموضوع تمام القيود و المصادیق نیست؛ این یک. در مقدمه دوم، **ما لایقوله لایریده**، هم گفتیم که از عدم قول، استفاده عدم اراده نمی شود کرد؛ چون ممکن است منظور متکلم فقط بیان صرف است. یعنی منظور، صرف تعلق حکم بر آن موضوع باشد؛ بدون لحاظ مصداقی و بدون لحاظ قیدی. این هم مورد خدشه قرار می گیرد.

پرسش و پاسخ

تلمیذ: در مقدمه اول فرمودید استحاله دارد که متکلم عنایت به جزئیات داشته باشد. در فرق بین موارد عرفیه و موارد شرعیّه چطور می فرمایید ما اگر این گونه بخواهیم لحاظ کنیم برای آنها جهل لازم می آید؛ چون به تمام جزئیات، علم حضوری دارند پس می توانند تمام جزئیات را در وجود خودشان لحاظ نکند.

استاد: بله، منتهی به طور اجمال می کنند. این که گفتم مربوط به خود عرف است. یعنی حتی در

مسائل عرفی، حتی در خطابات عرفی متکلم امکان ندارد عنایتی به مصادیق و جزئیات داشته باشد. مقصود عرفی است.

تلمیذ: پس در عبارت‌هایی که از منبع شریعت می‌رسد شارع می‌تواند جزئیات را لحاظ کند.

استاد: بله، می‌تواند، ولیکن خُب نگفته است. اینکه نمی‌گوید دلیل نیست؛ خُب نمی‌خواهد بگوید. عرض کردم در مقام بیان امام علیه‌السلام فقط نظرش به این است که حکم را بر موضوع متعلق کند؛ اما به جزئیاتش کاری ندارد؛ می‌گوید که فعلاً کاری ندارم، می‌گذارم بعداً، هفته دیگر می‌گوییم. الآن فقط می‌گوییم که **فی الغنم زکاة**؛ معلوفه و سائمه‌اش را الآن من کاری ندارم. یعنی می‌داند معلوفه زکات ندارد، ولی نمی‌گوید. و این اشکال ندارد. یعنی الآن تمام الموضوع در این کلام امام فقط غنم است، نه غنم سائمه. با اینکه می‌داند ولی دانستن دلالت نمی‌کند بر اینکه در مقام بیان آن را لحاظ کند؛ نه، لحاظ نمی‌کند؛ یک منظور دیگری دارد.

تلمیذ: اینجا لا بشرط قسمی می‌شود یا مقسمی

می شود؟

استاد: مقسمی است؛ قسمی نیست. هیچ وقت
قسمی نیست؛ همیشه در اینجا مقسمی است. عرض
کردم که اصلاً به طور کلی در طبیعت مهمله در اینجا
حکم روی مقسم قرار می گیرد، روی قسم قرار
نمی گیرد. بله اگر بخواهد بیان کند و در مقام بیان
جزئیات مورد نظر باشد، آن وقت می شود لابلشروط
قسمی.

تلمیذ: یعنی الآن به نحو اجمال مد نظر دارند؟

استاد: نه، اجمال را ما انتزاع می کنیم، نه اینکه
اجمال را مد نظر دارند. ما اجمال را انتزاع می کنیم؛
ما می گوئیم که در اینجا منظور از این کلام امام فقط
غنم است، خیلی خوب! دیگر مسئله دیگری نیست.
خب بحث رفته است روی طبیعت، روی طبیعت
نفس الغنم رفته است. آن وقت هر لابلشروط مقسمی،
آن می شود اجمال؛ دیگر قسمی نمی شود. مقسمی
اجمال است، قسمی اجمال نیست. مقسمی که نفس
الطبیعه است و می تواند هم خود را با قید و هم عدم
قید وفق بدهد، این می شود مقام اجمال. گرچه مقید
هم باشد، ممکن است خیلی از اینها اصناف داشته

باشد ولی تا وقتی که بحث روی مصداق نرفته است این می شود نفس الطبیعه و می شود مطلق ولو اینکه مقید هم باشد.

تلمیذ: در لابشرط مقسمی یک اشکالی دارد چون ممکن است قرائنی باشد که مراد متکلم از این تمام الموضوع بعضی از مصادیق مقیدات است... استاد: اصلاً بحث ما در بدون قرینه است.

تلمیذ: حالاً فرض کنید اگر قرینه داشته باشیم. خود لفظ بما هو لفظ مهمل است؛ با قرینه از اهمال در می آید. چطور می شود که هم مراد متکلم این مهمل باشد و هم اراده با قرائنش آن موارد بشرط لا یا بشرط شیء باشد؟

استاد: ببینید، خود قرینه این را تعیین می کند دیگر! وقتی که یک قرینه خارجی، چه حالیه و چه مقالیه با این لابشرط مقسمی منضم بشود، آن را قسمی اش می کند.

تلمیذ: دیگر لابشرط مقسمی نیست؟

استاد: بله، نیست دیگر!

تلمیذ: پس ما اینجا که بحث می کنیم، راجع به

لابشرط مقسمی بحث می‌کنیم.

استاد: بله، بحث در همین است. صحبت در این است که قرینه‌ای نداریم. اگر قرینه داشته باشیم که این آقایان مقدمات حکمت را نمی‌آورند. صحبت در آنجایی است که قرینه‌ای که دال بر خود لفظ باشد ما نداریم؛ یعنی قرینه‌ای که عارض شود بر خود ذات موضوع ما نداریم. و در تمام این موارد، این مقام می‌شود مقام اجمال. یعنی در آن مواردی که ما قرینه نداریم این مقام، مقام اجمال است. یعنی قرائن به خود موضوع تعلق نمی‌گیرد؛ قرائن به اشیاء دیگر تعلق می‌گیرد؛ خُب بگیرد. آن قرائنی که به خود موضوع حمل بشود، این قرائن، آن را از اجمال بیرون می‌آورد. فرض کنید مولا می‌گوید: **اشتر العنب؛** شب که شد می‌گوید: **اشتر الأسود من العنب؛** این به خودش تعلق می‌گیرد. اما یک وقت قرائن به خود عنب تعلق نمی‌گیرد؛ به یک قرائن ارتکازیه است مثل گرانی یا محبوب و مبغوض بودن نسبت به او؛ که اصلاً به عنب تعلق نمی‌گیرد و به یک جهات خارجی تعلق می‌گیرد. آن را داخل در قید نمی‌کنند. در اینجا به اصطلاح ما آن را به او تخصیص

می‌زنیم و مقید می‌کنیم.

تلمیذ: موارد زکات، همان موارد نه‌گانه، بعد روایات در مورد برنج یا مثلاً مال التجاره یا امثال اینها، هم داریم؛ پس این قدر صریح نمی‌توانیم بگوییم نه‌تا است.

استاد: این استفاده استحباب می‌شود. درباره عدس هم هست. استحباب است؛ الزامی نیست.

تلمیذ: بحث اینکه می‌گویند که حاکم شرع می‌تواند حکم کند. آیا می‌تواند به عنوان ثانوی حکم کند؟

استاد: حاکم شرع [، هر کاری می‌تواند بکند.]

تلمیذ: نه، حاکم شرع واقعی.

استاد: واقعی که گردن آدم را هم می‌تواند بزند. زن آدم را هم می‌تواند طلاق بدهد. البته حاکم شرع واقعی!

تلمیذ: می‌خواهم این را عرض کنم که وقتی این حکم ثانوی پیدا می‌شود، آیا از باب عدم کفایت آن چیزی است که برای زکات می‌دهند یا نه، یک عده اصلاً نمی‌دهند والا کفایت می‌کند؟

استاد: آن دیگر مربوط به نحوه تحقق شرایط
ملزمه برای اهل زکات است. ممکن است که آنها هم
اگر بدهند باز کفاف نکند. یا آنها نمی‌دهند، و حاکم
زورش نمی‌رسد بگیرد. وقتی زورش نمی‌رسد از
یک جای دیگر می‌گیرد. چطور اینکه حالا برنج
و ... نباشد، فرض کنید می‌گویند که اصلاً از
درخت‌های خانه‌تان باید به ما زکات بدهید. اصلاً به
مقدار ارضی که دارید به آنها هم تعلق می‌گیرد و باید
زکات بدهید که حالا البته این مالیات است. آن دیگر
بسته به این است که شرایط جوری است که حاکم
را ملزم می‌کند به اینکه خُب مالیات بگیرد. اما عنوان
زکات، نه، این عنوان زکات فقط در خصوص
اینهاست.

تلمیذ: پس نقدین را چکار می‌کند چون الآن در
خارج نقدین نداریم؟

استاد: وقتی نقدین نداریم، خُب نداریم دیگر!
فرض کنید که اصلاً کسی انگور روی زمین نکارد.
اگر نکارد این یک قسم از زکات هم از بین می‌رود
دیگر! یا فرض کنید یک وقت نسل شتر کم‌کم
منقرض بشود.

تلمیذ: خُب این عنوان مثلاً با عنوان سکهٔ بهار
آزادی عوض نمی‌شود؟

استاد: خُب همین است دیگر! چه فرق می‌کند؟!
سکهٔ بهار آزادی مسکوک است دیگر!

تلمیذ: مسکوک نیست. چون قیمتش تغییر
می‌کند و در مبادله آن را عوض شیء قرار نمی‌دهند
و خودش مورد معوّض است؛ یعنی مبیع است و
خودش را خرید و فروش می‌کنند؛ هیچ‌کس هزار
تومانی را نمی‌خرد اما سکهٔ بهار آزادی را می‌خرند.

استاد: البته خُب آن موقع فرق داشته است؛ یک
قیمت ثابتی داشته و قیمت اجناس با طلا و نقدین
سنجیده می‌شد؛ این درست است. ولی الآن در
شرایط فعلی خود نقدین خودش فی حد نفسه یک
عنوان برای زکات است ولو قیمتش فرض کنید که
حتی به صفر برسد. می‌گویند کسی که این قدر طلا
دارد باید زکات بدهد. این به حد است و باید بدهد؛
چکار دارد به اینکه آیا این ارزش روی نفس طلا رفته
است یا نه. اصلاً به‌طور کلی در شرایط فعلی، در
زماننا هذا، طلا و نقره معیار برای درآمد ملی یک

مملکت نیست؛ بلکه درآمد ملی مملکت را آن نتیجه ارزش‌ها و ملاکات قابل قیمت‌عرفی می‌دانند. فرض کنید که یک مملکتی هیچ چیزی ندارد و فقط یک مشت گاو و الاغ در آن هست؛ ولی نفت دارد، ارزش پولی این مملکت بیشتر است از یک مملکتی که تمام اینها ابن‌سینا هستند ولی نفت ندارد. فرض می‌کنیم یک مملکتی هست اصلاً این مملکت نفت ندارد؛ ولی ارزش اقتصادی دارد مثلاً زراعتش خیلی زراعت مهمی است؛ خب اینکه زراعت مهم است به این معناست که این سیب، این پرتقال، این گندم، یک مال با ارزشی مانند نفت است که مطلوب و مورد تقاضای عموم است و به‌واسطه این مال احترام و ارزش به این مملکت می‌دهند و حرفش را حساب می‌کنند.

مثل اینکه به یکی بگویید: یک مقدار پول به من قرض بدهید و او بگوید: چه کسی را ضامن می‌کنید؟ می‌گویید: فلان شیخ را ضامن می‌کنم. در اینجا می‌گوید: این که خودش پول ندارد کرایه خانه‌اش را بدهد؛ تو می‌خواهی این را ضامن کنی؟! یکی را ضامن کن که پولش مثلاً این قدر باشد. تازه

می گوید که مشهدی حسین هم نباشد، چون مشهدی حسین پول دارد؛ ولی نم پس نمی دهد. این که ضامن نشد؛ هزار خروار هم که پول داشته باشد، نم پس نمی دهد. می گوید: دیگر چه کسی را ضامن کنیم؛ مشهدی تقی خوب است؟ می گوید: بابا! مشهدی تقی همیشه دروغ می گوید. بنابراین شما می گردید، می گردید، می گردید و یک نفر را پیدا می کنید که هم پول داشته باشد و هم نم پس بدهد و هم صادق باشد؛ با این سه ملاک کلام او ارزش پیدا می کند. به واسطه ارزش کلام او، این شخص به شما پول می دهد. این را می گویند ارزش مالی. آنوقت ممکن است اصلاً در یک مملکتی، نه نفت باشد و نه زراعتی، چیزی باشد مثل نیروی کار؛ یعنی یک مملکتی هست که از نظر صنعت و از نظر نیروی کار در سطح جهانی مورد توجه است. افراد مراجعه می کنند به این از نظر تخصص علم و

در شرایط فعلی ارزش مالی مملکت به نقدین نیست؛ به نفت هم نیست. چون ممکن است نفت هم تمام بشود؛ ارزش مالی هر مملکتی به نتیجه

مجموع ملاکات مطلوبه برای عرف بین الملل است؛ به آن می گویند ارزش مالی یک مملکت. الآن ما روی دریای نفت قرار گرفتیم؛ ولی ارزش مالی ما صد برابر تنزل کرده است. یعنی اگر در زمان شاه، در زمان سابق یک دلار، هفت تومان بود الآن به هفتصد تومان رسیده است، یعنی صد برابر. این به خاطر این است که مسئله فقط مسئله نفت که نیست، بلکه یک سری مسائل دیگری که نمی توانم الآن عرض کنم، ضمیمه شده است و این پول ما و این ارزش ما، این ارزش پولی ما را متنزل کرده است به این مقداری که مشاهده می کنیم. حالا اگر ما آدم خوبی باشیم و اخلاق خودمان را خوب کنیم، به طوری که دنیا نسبت به ما و به کردار ما اعتماد پیدا کند؛ ارزش پولی بالا می رود.

پس فقط مسئله، مسئله نفت نیست. اگر نفت است که الآن عراق روی دریای نفت قرار گرفته است؛ ولی می دانید چقدر الآن پولش ارزش دارد؟ اگر شما در عراق ۵۰ دلار بدهید، به شما یک کیلو پول می دهند؛ ما که رفته ایم و دیده ایم دیگر! اسکناس هایش ۲۵۰ دیناری است همه اش هم

فتوکپی و زیراکس است؛ زرد، سفید قرمز، آبی و ...؛
یعنی این قدر ارزش ندارد، که اینها را چاپ کند؛
چون اگر بخواهند چاپ کنند نمی صرفد. ارزش پول
عراق پنج هزار برابر تنزل کرده است. یعنی سابق در
عراق قبل از این جنگ‌ها و ... سه دلار و نیم یا
بیشتر، قیمت یک دینار عراقی بود، اما الآن قیمت هر
دینار عراقی، سه قران، سه ریال ما است؛ یعنی ۲۵۰
دینار، می شود هفتاد و پنج تومان ما. در حالی که الآن
روی دریای نفت است و زراعتش هم خیلی زراعت
عالی است؛ از ما خیلی زراعتش عالی تر است، دوتا
نحر بسیار وسیع از عراق عبور می کند. خُب برای
چه این طور است؟ به خاطر این است که موقعیت
عراق از نظر عرف بین الملل یک موقعیت مردود
است؛ نه به حرفش کسی عمل می کند و نه روی
کلامش کسی بار می کند. نفتش را هم دیگر کسی
نمی خرد. اینها همه مسائلی است که ضربه می زند.
آنوقت روی این حساب دیگر اصلاً به طور کلی
ملاک‌ها تغییر پیدا می کند.

تلمیذ: مسئله نقدین چه شد؟! آیا سکه بهار

آزادی را می‌شود به عنوان نقدین حساب کرد با اینکه با آن معامله پولی قرار نمی‌گیرد و هیچ کس در بازار سکه نمی‌دهد تا جنس بخرد. نقدین سابق به عنوان پول بوده است؛ یعنی ثمن بوده است، الآن که این حالت را ندارد؟

استاد: چرا؟! ببینید در هر صورت الآن زکات به طلا و نقره خورده است.

تلمیذ: این مسکوک بوده است. مسکوک یعنی آن چیزی که سکه شده است به عنوان مبادله.

استاد: سکه هم اتفاقاً همین‌طور است. در مورد سکه، الآن هم که سکه می‌زنند در دنیا و در کشورهای دیگر هم همین‌طور است؛ سکه زدن به این ارزش می‌دهد؛ ارزش پولی. الآن اگر شما یک النگو و گوشواره برای فروش داشته باشید، در بازار یکی می‌گویید که می‌خرم، یکی می‌گویید که نمی‌خرم؛ ولی اگر سکه داشته باشید [این‌طور نیست.] یعنی دولت به این طلا ارزش داده است، این طلا تقلبی نیست، این طلا مورد تأیید یک دولت است. یعنی پشتوانه این مقدار از طلا آن اعتباری است که آن دولت به این داده است؛ به اضافه خود

جنستیش این می شود نقدین که مورد تقاضا است.
البتہ نقرہ اش کہ الآن نیست بہ خاطر اینکه دیگر
فایده ای ندارد ولی طلا مورد استفادہ است.

تلمیذ: پس تعلق می گیرد؟

استاد: بلہ می گیرد.

تلمیذ: اگر طلا بہ حد نصاب نرسد باید عرفش

را بخریم؟

استاد: بلہ.

تلمیذ: غیر از طلا پولی بخرد چی؟ طلایی کہ

خودش بخرد چی؟

استاد: از چہ پولی؟

تلمیذ: یعنی خودش کار بکند؟

استاد: در مورد ہبہ چرا باز تعلق می گیرد.

تلمیذ: در مورد چیزی کہ بخرد چی؟ تعلق

نمی گیرد؟

استاد: مگر اینکه مختصر باشد، اگر زیاد باشد

چرا [تعلق می گیرد] اگر کم باشد نہ، ہبہ کم تعلق

نمی گیرد.

اللہمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد