

هو العليم

تقسیم مطلق و مقید به متوافقین و مختلفین

سلسله دروس خارج اصول فقه - مطلق و مقید -

جلسه صد و پنجاه و هفتم

استاد

آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس الله سرّه

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تقسیم مطلق و مقید به متوافقین و مختلفین

در کلام مرحوم آخوند

بحث در تقیید بعد از وجود مطلق بود، عرض

شد مرحوم آخوند بحث را به متوافقین و مختلفین

تقسیم کردند. البته در توافق همان طوری که عرض

شد مساوی است که این مطلق و مقید، هردوی اینها،

قضیهٔ موجب باشند یا اینکه هردوی اینها قضیهٔ سالبه

باشند؛ و در قبال اینها مختلفین هستند، که یکی قضیهٔ

موجب و دیگری متنافی با آن، سالبه است.

اگر قرار بر این باشد که هردوی اینها متوافقین

باشند در اینجا محل خلاف است، بعضی مانند

مرحوم شیخ قائل به تقیید شدند و بعضی هم قائل به

عدم تقیید. به عبارت دیگر افرادی که قائل به تقیید

هستند این مطلق را حمل بر مقید می کنند و منظور از

رقبه را در **أعتق رقبةً**، رقبهٔ مؤمنه می دانند، و بعض

المصادیق را متعلق برای تکلیف می دانند. اما افرادی

که قائل به عدم تقیید هستند فرد مقید را از افضل مصادیق مطلق به شمار می آورند.^۱

دیدگاه مرحوم شیخ در متوافقین

مرحوم شیخ بر اساس آن مبنایی که دارد و ما بر طبق مبنای شیخ مشی کردیم اگر نظرتان باشد مطلق را حمل بر مقید می کند به این لحاظ که قبل از ورود مقیّد، این مطلق در مقام اجمال، قابلیت صدق بر افراد مختلفه را داشت، و با مبنایی که ایشان داشتند ورود مقیّد یا حکایت از عدم بیان المراد دارد که یک مقدمه است یا اینکه حکایت از عدم فرد متیقن در خارج دارد و با ورود مقیّد، کشف از مراد متکلم در مقام مخاطب می شود. و این کشف همان طوری که عرض شد نه این است که این مطلق و مقید به نحو عام در تحت این ضابطه است در هر حال و به هر کیفیت؛ بلکه در اینجا ما این مطلب را اضافه کنیم که مبنای مرحوم شیخ در اینجا در باب محاورات شرعیه است؛ اما در باب محاورات عرفیه این مسئله غیر از این است. ممکن است مولا واقعاً در مقام بیان

^۱ کفایة الأصول، ص ۲۴۹.

منظورش جمیع افراد رقبه باشد؛ ولی بعداً انصرافی
برایش پیدا می‌شود و رقبه مؤمنه را مقید بر آن قرار
می‌دهد. این مطلب در مورد محاورات عرفیه نیست.
ولی برای تصحیح کلام شیخ، ما کلام ایشان را بر
موارد شرعیه حمل می‌کنیم. در موارد شرعیه از
آنجایی که جمیع مصالح و مفاسد حکم و موضوع در
نظر شارع مبین است، اولاً بلاوّل شارع حکم را به
نحو مجهول بیان نمی‌کند تا بعداً خلافش برای او
کشف بشود و مقیدی برایش بیاورد؛ بلکه از اوّل
به‌خاطر یک داعیه‌ای از دواعی نمی‌خواهد آن حدود
مقید را بیان کند لجهة من الجهات و بعد آن حدود را
مشخص می‌کند. اینجا است که کلام مرحوم شیخ در
نحن مافیه مفهوم پیدا می‌کند. بنا بر مبنای مرحوم
شیخ وقتی که مقیدی بعد از مطلق می‌آید از آنجایی
که مطلق من اوّل الامر ناظر بر مقید بود؛ مقید در اینجا
کاشف می‌شود و کشف از محدوده آن مقید می‌کند؛
گرچه به‌حسب ظاهر یک مطلق بدوی برای انسان
ترسیم شده بود.^۱

^۱ مطارح الأنظار، ج ۲، ص ۲۵۹.

اشکال به مبنای شیخ

اشکالی که در اینجا شده، این است که می‌گویند چه دلیلی داریم بر اینکه ما مطلق را حمل بر مقید کنیم؟ ما مقید را در اینجا به عنوان یک فرد مستحسن و مستحب برای افراد مقید می‌آوریم، **أعتق رقبة** دلالت بر وجوب عتق می‌کند بر همه افراد، **أعتق رقبة مؤمنة** دلالت بر استحباب می‌کند، اینکه رقبة مؤمنه از میان این افراد مستحب است. در این صورت ما جمع بین دلیلین در اینجا کردیم و **الجمع مهما** **امکن اولی من الطرح**؛ وقتی که ما هم به دلیل مطلق عمل کنیم، اولاً عتق رقبة را به نحو مطلق جایز بدانیم و همین‌طور به دلیل دیگر که **أعتق رقبة مؤمنة** است به آن هم عمل بکنیم جمع بین دلیلین است.^۱

پاسخ به اشکال

[باید گفت این جمع بین دلیلین نیست؛ اگر رقبة مؤمنه راجح باشد] در عتق رقبة و ما فرد مرجوح را اختیار کنیم در این صورت اصلاً به دلیل **أعتق رقبة**

^۱ کفایة الأصول، ص ۲۵۰.

عمل نکردیم. جمع بین دلیلین به این معنا نیست که انسان مخیر باشد به وجوب تخیری در فعل به احد الدلیلین. در باب وجوب تخیری اختیار انتخاب احد الدلیلین بر عهده مکلف است، مکلف یکی از دو دلیل را انتخاب می کند؛ مثل [تخیر بین] دلیل دال بر وجوب صلات جمعه یا دلیل دال بر حرمت صلات جمعه؛ در اینجا وجوب، وجوب تخیری است و انتخاب احدهما به اختیار مکلف است.

اگر شخصی بگوید که ما در اینجا راه دیگری را می توانیم اختیار کنیم، و آن اینکه در یک هفته، به وجوب صلات جمعه عمل بشود و در هفته دیگر بر حرمت صلات جمعه؛ در اینجا به هر دو دلیل ما عمل کردیم. این در اینجا جمع بین دلیلین نیست؛ جمع بین دلیلین **بِنَفْسِ الْعَمَلِ فِي دَفْعَةٍ وَاحِدَةٍ وَ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ وَ بِفَعْلٍ وَاحِدٍ** است؛ این معنای جمع بین دلیلین یا عدم جمع بین دلیلین است. اینکه ما در یک مرتبه به یک فعلی عمل کنیم و در یک وقت دیگر به عدم آن عمل کنیم، جمع بین دلیلین نیست. شما اگر به یکی عمل کردید و بعد هم عصری از دنیا رفتید که هنوز به آن دلیل دیگر عمل نکردید! بنابراین مقتضای

جمع بین دلیلین این است که مکلف در مقام عمل، در نفس آن عملی که انجام می‌دهد، این لحاظ اجتماع دلیلین شده باشد؛ این معنا، معنای جمع است. و این در هر واجب تخییری هست، در بحث وجوب تخییری ادله‌ای که دلالت بر تخییر می‌کند، آن ادله در اینجا جمع بین دلیلین نمی‌کنند، در آنجا اختیار را بر عهده مکلف می‌گذارند؛ دلیلی است که دال بر حرمت است، دلیل دیگری دال بر وجوب است، از حضرت سوال می‌کند **بأَيِّهِمَا أَخَذُ؟** حضرت می‌فرماید: **«بأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ**

وَسِيعٍ»^۱ یعنی اختیار با تو است و هر کدام را می‌خواهی عمل کن. این وجوب تخییری را در اینجا می‌رساند؛ [یعنی] به وجوب تخییری، می‌تواند الی‌الابد به یکی عمل بشود یا الی‌الابد به دیگری عمل بشود یا مختار است؛ چون حضرت می‌فرماید: **بأَيِّهِمَا عَمِلْتَ** نمی‌گوید: **بأَيِّهِمَا عَمِلْتَ مِنْ أَوَّلِ**

الأمر و استمرار در این [باید داشته باشی]؛ این را ندارد که بعضی‌ها گمان کردند در این روایت، کسی

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۶۶.

به یکی عمل کند برای همیشه باید مثلاً یا قائل به وجوب صلات جمعه باشد [استمراراً]، و یا اینکه قائل به حرمت صلات جمعه باشد [استمراراً]. چون می‌گوید: **بأَيُّهَا عَمِلْتَ وَسِيعَ** به هر کدام که خواستی برای تو وسعت دارد. **بأَيُّهَا عَمِلْتَ** یکی از این طرفین را می‌رساند و با وجوب احد الطرفین دیگر نوبت برای دیگری باقی نمی‌ماند. در اینجا ما می‌توانیم بگوییم که در مانحن‌فیه ما قائل به اطلاق می‌شویم، به‌خاطر اینکه در اینجا موردی برای احدهمای راجح نیامده است. می‌گوید **بأَيُّهَا؛** **بأَيُّهَا**ی ابتدایی یا **بأَيُّهَا**ی استمراری. چه دلیلی بر **أَيُّهَا**ی ابتدایی در اینجا وجود دارد؟! بنابراین چون این زمینه برای یک هم‌چنین مسئله‌ای هست به نفس **أَيُّهَا**، در اینجا می‌توانیم قائل به اطلاق بشویم. همان‌طوری که نحوه‌اش را عرض می‌کنم؛ نه در این مورد. در نهایت بحث و آن نحوه تقسیم اطلاق از باب مقدمات حکمت یا اطلاق از باب نفس ادله، این مسائل در آنجا خواهد آمد.

تنظیر مسئله به مبحث تقلید در

طریقی بودن آن

در اینجا ما می‌توانیم بگوییم که هم استمراری را می‌رساند و هم غیر استمراری را. چطور اینکه در باب تقلید هم مسئله از همین قرار است. در باب تقلید از اعلم، به عنوان یک تقلید ابتدایی نیست، بلکه به عنوان تقلید استمراری است. فرض کنید که شخصی از یک اعلمی تقلید می‌کند ابتدائاً، بعد برای او کشف خلاف می‌شود در اینکه آن شخص [دیگر] اعلم است؛ خُب واجب است که رجوع کند. یا اینکه از یک اعلم تقلید می‌کند بعد اعلم علی السویه‌ای که با این [اعلم]، متساویان است پیدا می‌کند، می‌بیند الآن هردوی اینها اعلم هستند؛ یک فعلش را از این تقلید می‌کند و یک فعلش را از یکی دیگر تقلید می‌کند. من باب مثال یک نماز [ظهر] را با سه تا سبحان‌الله می‌خواند به عنوان تقلید از او، یک نماز ظهر را با یک سبحان‌الله می‌خواند با عنوان تقلید از دیگری؛ اشکال ندارد. التزام جوانحی در تقلید لازم نیست، تقلید فقط صرف طریقیّت است؛ موضوعیت ندارد که شخص خاص قصد وجهی را نسبت به

نفس تقلید هم داشته باشد. آنچه که در باب تقلید برای ما مبین است این است که انسان باید آن فعل خود را با فعل اعلم تطبیق بدهد، این فقط برای ما محرز است؛ و تطبیق فعل مکلف با فعل اعلم، هم به نحو ابتدایی است و هم به نحو استمراری، و اگر قرار بر این بود که دو اعلم وجود داشته باشند و **لا یرجّح أحدهما علی الآخر**، این وجوب، من اوّل الامر برای انسان وجوب تخییری خواهد بود و این وجوب تخییری برای انسان اختیار در استمرار را هم، در آنجا می آورد. این دلیل نمی شود - چطور اینکه در رساله ها می گویند - که اگر انسان از یک نفر تقلید کند، در تقلید نمی تواند به کسی دیگر رجوع کند و باید ادامه بر این داشته باشد.

و همین طور اگر انسان در بعضی از مسائل بداند که مجتهد در خصوص این مسئله اعلم است از دیگری، در اینجا باید باز در مسائل قائل به تفریق بشود و در آن مسائلی که می داند این مجتهد اعلم است باید به او رجوع کند، در مسائل دیگری که می داند که مجتهد دیگر اعلم است در آن مسائل باید به او عمل بکند. این مسئله در باب عمل به روایتین

و عمل به حکمین، در بحث تعارض بین ادله و روایات هم خواهد آمد.

بررسی امکان حمل مقید بر استحباب

بناءً علیٰ هذا در بحث اطلاق و تقید، صحبت در این است که انسان در مقیدی که می خواهد بیاید، در حمل بر استحباب، این حمل بر استحباب را باید ببینید که آیا وجهی دارد یا وجهی در اینجا ندارد؟ و اعتراضی که بر مرحوم شیخ شده است این اعتراض آیا صحیح است یا نه؟

دیدگاه مرحوم شیخ

مرحوم شیخ در جواب از این استحباب، قائل به عدم تجوز در باب دوران امر بین حقیقت و بین مجاز شدند.^۱ ایشان می فرمایند در بحث تقید، اگر حمل مهمل بر مقید بشود به این عنوانی که ما آن لفظ را دالّ بر استحباب بدانیم، آیا مجازی در اینجا به وجود می آید یا مجازی در اینجا نیست؟ افرادی که قائل به دوران در این مسئله شدند، قائل هستند به اینکه حمل مطلق بر مقید در اینجا قول به مجاز است و تا

^۱ مطارح الأنظار، ج ۲، ص ۲۴۹.

وقتی که دلیل متقنی بر این حمل نباشد انسان نمی‌تواند مطلق را بر مقید حمل کند؛ چون مقید، که مقید در واقع هست تصرف می‌کند در معنا و تصرف در معنا مجاز است؛ پس بنابراین ما باید مؤمنی داشته باشیم، منجزی داشته باشیم در حمل مطلق بر مقید و منظور از رقبه را رقبه مؤمنه دانستن، این تصرف در لفظ است و خروج لفظ است از آن معنای حقیقی، و انصراف آن به معنای مجازی است، لذا در اینجا برای گریز از حمل لفظ بر معنای مجاز و ابقاء لفظ بر آن معنای حقیقی، قائل به استحباب هستیم، به اینکه در **أعتق رقبه** همان رقبه را نگه می‌داریم بر موضوع خودش و در **أعتق رقبه مومنه** حمل بر استحباب می‌کنیم، در این صورت به هر دو دلیل ما عمل کردیم. که آن عرض بنده و اشکالی که من در اینجا عرض کردم [پیش خواهد آمد که] این اختیار مکلف در احدهما را، عمل به دلیلین نیست.

صرف نظر از این اشکال، مرحوم شیخ در اینجا جوابی که از این می‌دهد می‌فرماید که حمل مطلق بر مقید، خروج از حقیقت و انصراف به مجاز نیست؛ چون مقید تصرف در معنا و تصرف در مفهوم

نمی‌کند تا اینکه شما این را خروج از حقیقت بدانید،
 وقتی که من می‌گویم **رَأَيْتُ اسِداً يَرْمِي**، یرمی
 تصرف در معنا می‌کند، تصرف در مفهوم می‌کند،
 مفهوم اسد را از انطباقش بر حیوان مفترس
 برمی‌دارد، و از آن معنای اسد، رجل شجاع استفاده
 می‌شود، با همان بیانی که البته عرض شد. این
 تصرف، تصرف در معنا است؛ ولی مقیّد این‌طور
 نیست، مقیّد تصرف در مطلق نمی‌کند، مقیّد مطلق را
 به حال خودش باقی می‌گذارد، بعضی از مصادیق را
 در اینجا معین می‌کند؛ یعنی می‌گوید در **أَعْتَقَ رَقَبَةً**
 مصادیق مختلفی بود رقبه مؤمنه داریم، رقبه مشرکه
 داریم، رقبه زن داریم، رقبه مرد داریم، رقبه جوان
 داریم، رقبه بچه داریم؛ بعضی از مصادیق را مشخص
 می‌کند و می‌گوید منظور از **أَعْتَقَ رَقَبَةً** فرض کنید
 که **أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً** است؛ مثل اینکه شما بگویید:
أَكْرَمَ عالِماً بعد بگویید: **أَكْرَمَ زیداً**. وقتی که من
 می‌گویم **أَكْرَمَ عالِماً** با **أَكْرَمَ زیداً** منافات ندارد؛
أَكْرَمَ زیداً بعضی از افراد عالم را مشخص می‌کند،
 معنای عالم را به معنای شجاع بر نمی‌گرداند، تا وقتی

می‌گویم **أَكْرَمَ عَالِماً** منظور أَكْرَمَ شجاعاً [باشد]! این تصرف، تصرف در معنا است. در بحث اطلاق و تقیید، مقیّد تصرف در معنا نمی‌کند؛ بلکه مصادیق این مطلق را مشخص می‌کند. پس ما در اینجا دوران بین حقیقت و مجاز نداریم تا اینکه بگویید در دوران بین حقیقت و مجاز، اصل حمل لفظ است بر معنای حقیقی، بنابراین ما نمی‌توانیم مطلق را حمل بر مقیّد کنیم، تا اشکال مجازیت در اینجا پیش بیاید. این مدّعی مرحوم شیخ در اینجا هست، که به عبارت مرحوم آخوند وجهی از وجوه این مطلق است.^۱ مثل بحث در اینکه اگر مطلق بر جهات عدیده‌ای نظارت داشته باشد یعنی اطلاق بشود، این اطلاق در بعضی از جهات، منافاتی با عدم اطلاق در بعضی از موارد دیگر ندارد.

مثال فقهی: صید با کلب

من باب مثال در بحث صید با کلب، ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمَّسَكَ نَ﴾^۲ دلالت بر حلّیت می‌کند. بعضی‌ها اصلاً این را دلیل گرفتند بر طهارت آن موضع عضو

^۱ کفایة الأصول، ص ۲۵۰.

^۲ سوره مائده (۵) آیه ۴.

کلب، یعنی آنجایی که دندان می گیرد یا ناخنش فرو
 می رود و این را دال بر طهارت گرفته اند. کَلُوا دلالت
 بر حَلِّیت می کند. حَلِّیت در اینجا منافات با عدم
 طهارت ندارد که یک چیزی حلال باشد ولی در عین
 حال آن نجس باشد. انسان به واسطه آب رفع
 نجاستش را می کند و بعد استفاده می کند. اینکه حالا
 ما ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ را مطلق نسبت به
 همه جهات بدانیم در اینجا هیچ دلیلی وجود ندارد.
 ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ دلالت می کند بر اینکه
 این خوردن و اکل آن اشکال ندارد؛ این دلیل
 نمی شود بر اینکه ناظر به آن جهت دیگر هم - که آن
 طهارت و نجاست است - باشد؛ نه، نسبت به آنجا
 اجمال دارد و چون اجمال دارد، ادله طهارت و
 نجاست و ملاقات با نجس در اینجا می آید و شامل
 می شود و عضو کلب هم در اینجا مطرح می شود،
 بدون اینکه هیچ گونه تصادمی بین فکلوا و بین ادله
 [طهارت و نجاست] باشد.

بله، ما در همین جهت اطلاقی را می توانیم اثبات
 بکنیم، آن اطلاق این است که نسبت به موضع خاص

در اینجا می‌توانیم بگوییم اطلاق است. یعنی اگر فرض کنید که آیه می‌گوید ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمَّ سَكَنَ﴾ بخورید آن چیزهایی را که این کلاب صید، آنها را گرفتند. آیا نفس آن موضعی که دندان این کلب فرو رفته، نسبت به خصوص آن موضع هم آیه ناظر است یا اینکه خصوص آن موضع باید استثناء بشود؟ فرض کنید که اگر گردنش را گرفته است و او را خفه کرده است، آیا ما باید بگوییم این مقدار از این گردن را انسان دور بریزد و قابل برای حلّیت نیست و قابل برای طهارت نیست و بقیه جاها نه. می‌گوید ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمَّ سَكَنَ﴾ از این نقطه نظر اطلاق دارد. البتّه باز از این نقطه نظر که اطلاق دارد می‌توانیم این احتمال را مطرح بکنیم که اینجا را کنار قرار بدهد، نه اینکه نفس این آیه به اطلاق جدّی دلالت دارد، نه، ما می‌گوییم ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمَّ سَكَنَ﴾ در اینجا ساکت است نسبت به غیر از موضع عضّ و موضع عضّ. و چون بعداً دیدیم دلیل بر خلاف نیامده است و قرائن نسبت به این قضیه شاهد نیستند ما در اینجا می‌گوییم که آن موضع را هم داخل در اطلاق ﴿فَكُلُوا مِمَّا

أَمْ سَكَّنَ ﴿﴾ می توانیم قرار بدهیم.

لِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ ما دلیلی داریم که در اینجا

مخالفت می کند. فرض کنید که اگر دلیل داشته باشیم

جایی را که کلب دندان بزند، یک اثری در آنجا

به وجود می آورد که آن اثر باقی می ماند و آن اثر

موجب نجاستش خواهد شد؛ اگر هم چنین دلیلی

داشته باشیم این دلیل در اینجا ﴿فَكُلُوا مِمَّا

أَمْ سَكَّنَ ﴿﴾ را مقید می کند. می گوید ﴿فَكُلُوا

مِمَّا أَمْ سَكَّنَ ﴿﴾ اگر از اوّل مطلق بود به اطلاق

جدی، می توانست تعارض کند با این دلیلی که بعد

می گوید اگر این محل عضو کلب یک اثر میکروبی

یا یک اثر غیر قابل ارتفاعی به وجود بیاورد، در

این صورت باید اجتناب کرد؛ اما در اینجا این

﴿فَكُلُوا﴾ در مقام اجمال است؛ یعنی می گوید که

بخورید آن چیزی را که سگ شکاری برای شما

گرفته است. خُب دلیلی داریم که می گوید در محل

ولوغ کلب یک خصوصیتی است، اگر ولوغش

بخواهد طاهر بشود، حتماً باید با خاک باشد؛ اگر این

باشد خُب این انسان را به شبهه می اندازد. وقتی که

انسان باید این ولوغ کلب را هفت مرتبه بشوید، با خاک طاهر کند؛ حالا که کلب این را گاز گرفته است، این را چکار کنیم؟! این مسئله در اینجا چه می‌شود؟! وقتی که یک کاسه را باید هفت دفعه با آب و با خاک، شما طاهر کنید تا اینکه نجاست از بین برود؛ اگر یک جایی را گاز گرفته است، این را که دیگر نمی‌شود با آب و با خاک طاهر کرد. این، در اینجا می‌آید و این اجمال را مبین می‌کند و اصلاً اطلاق را نسبت به این جهت حتی برمی‌دارد. پس در این صورت می‌گوید ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكَ﴾ نسبت به مورد خاص عضو در اینجا ساکت است، آن ادله طرح، ولوغ و رها کردن آن، در اینجا خصوص این موضع را استثناء می‌کند. این دیگر در اینجا یک مجتهد می‌خواهد و یک شمس الفقاهه می‌خواهد و یک اطلاع وسیع بر خصوص این [موارد]! می‌بینید چقدر قضیه، مهم است! این قدر که من دائم می‌گویم که در قضیه آیا قائل به اطلاق نمی‌شود شد، یا می‌شود شد، [به همین جهت است!] یعنی وقتی بخواهید نگاه کنید می‌بینید این بحث اطلاق بسیار بحث مهمی است، در تمام موارد فقهی ما، این قضیه

خودش را نشان می‌دهد. که ما باید نظر داشته باشیم که آیا این اطلاق، اجمال است - خُب اگر اجمال باشد قضیه خیلی فرق می‌کند - یا اینکه اطلاق، من اوّل الامر اطلاق است؟ اگر اطلاق من اوّل الامر باشد این یک مسئله دیگری خواهد بود. این را در اینجا مطرح کردند. البتّه آن قضیه از نظر فقهی فروعاً زیادى دارد که حالا اصلاً مجال برای بحثش نیست. حالا در مانحن فیه، وقتی که شارع یک اطلاقی را مطرح می‌کند، در اینجا مرحوم شیخ می‌فرماید که این مقیدی که در اینجا آمده است بعضی از وجوه را بیان کرده است، این بعضی وجوه را بیان کردن، اوّلّاً اینکه که سایر وجوه داخل است، ثانیاً دلالت نمی‌کند بر اینکه این تصرف در معنا است و خروج از حقیقت است به مجاز، تا اینکه شما این مطلب را بگویید.

تحلیل اصل تقدم حقیقت بر مجاز

بر فرض اینکه خروج از حقیقت به مجاز هم باشد، در آن بحثی که ما قبلاً کردیم آن بحث این بود که اصلاً چه کسی گفته است که خروج از حقیقت به مجاز اشکال دارد؟! این یک مسئله تعبدی [و بدون

دلیل] است که در دوران امر بین حقیقت و مجاز، حقیقت مقدم است. نه آقاجان! در دوران بین حقیقت و مجاز ما اصلاً می‌گوییم مجاز مقدم است! چه کسی می‌گوید که حقیقت مقدم است؟! صحبت در اینجا این است که مسئله حقیقت و مجاز اصلاً یک مسئله عرفی است و این مسئله باید به عرف عرضه بشود. در بعضی از موارد حقیقت بر مجاز مقدم است و در بعضی از موارد مجاز بر حقیقت مقدم است. در مواردی که شک بین حقیقت و مجاز است هیچ‌کدام اینها بر همدیگر مقدم نیستند، و ما یک اصلی نداریم بر اینکه [حقیقت مقدم است]. آن اصلی که می‌گوید اصل، عدم حقیقت است در آنجایی است که جری عرف و جری محاورات بر این باشد که این حمل لفظ ابتدائاً و اولاً بلاول بر حقیقت است مگر اینکه دلیل خلاف بیاید؛ اما نه اینکه عرف در اینجا اصلاً یک هم‌چنین جری و مسئله‌ای ندارد. یا اینکه متکلم در مقام حقیقت است و یا در مقام مجاز است. عرف در اینجا نگاه می‌کند ببیند که آیا این لفظ منزل بر حقیقت است یا منزل بر مجاز است؟ موارد استعمال چطور است؟ خود

متکلم چطور است؟ مورد استعمال چطور است؟
من حیث المجموع لحاظ می‌کند، بعد یک حکم به
این می‌کند و یک حکم به آن. پس بنابراین این اصل
اصالة الحقیقه می‌رود پی‌کارش. این اصالة الحقیقه
یک اصل تبعدی نیست، یک اصل عرفی است.

بله، اگر متکلم یک حقیقتی را بگوید، و ما دلیل
بر خلافش نداشته باشیم قرینه صارفه نداشته باشیم
و ندانیم بر اینکه عرف آیا در اینجا قرینه‌ای آورده یا
نیآورده است؟ وقتی ندانیم بر اینکه عرف چیست؟
اولاً بلاوّل می‌گوییم ما قائل به اصالة الحقیقه هستیم؛
این [مطلب] در اینجا هست. اما نه اینکه ما در اینجا
موارد استعمال را دیدیم، شبهات را دیدیم، شک را
دیدیم، تساوی الطرفین را دیدیم، باز در اینجا اصالة
الحقیقه می‌آوریم؛ این می‌شود اصالة الحقیقه تبعدی.
عرف اصل تبعدی اصلاً ندارد؛ اصولی که عرف آنها
را جاری می‌کند تمام اینها اصول عقلائی است و
اصل عقلائی اصل تبعدی نیست، بلکه اصل عملی
است؛ مانند سایر اصولی که همه این را انجام
می‌دهند و غیر از اصول شرعی است - البته نود

درصد در اصول شرعیه هم، اینها همه اصول عرفیه است مثل استصحاب و اصالة الحلیه و امثال ذلک، همه اش اصول عرفیه است؛ منتها شارع اینها را مبوب کرده و اینها را منقّح کرده است و در بعضی از موارد قائل به توسعه و تضییق شده است فقط در اینها، اما ریشه همه اینها [عرف] است - این مطلبی که مرحوم شیخ در اینجا مطرح کرده است.

اشکال مرحوم آخوند بر مرحوم شیخ

مرحوم آخوند در اینجا ایرادی به مرحوم شیخ وارد می کند و می فرماید این مطلب مرحوم شیخ بر مبنای خودشان است که در بحث اطلاق ایشان اصلاً قائل به اطلاق نیستند و تقیید را کشف از یک اجمالی می دانند. اما اگر ما قائل به اطلاق بشویم، نه اطلاق جدّی بلکه اطلاق استعمالی و مراد استعمالی همان طوری که ایشان فرمودند، دیگر در این صورت این بحث در اینجا نمی آید. البتّه مرحوم شیخ در اینجا گفته است که استحبابی را که شما در باب تقیید می دانید این استحباب هم، همین مجاز است دیگر! بالاخره لفظی را که شما از معنای حقیقی اش که وجوب است تبدیل کردید به معنای مستحب، این

هم خروج لفظ از آن معنای وجوبش خواهد بود.

اعتراضی که مرحوم آخوند دارند این است که در

باب حمل لفظ بر استحباب، در اینجا مجازی لازم

نمی‌آید؛ زیرا در **أعتق رقبة** فرض کنید که اگر مقید

فرضی که **أعتق رقبة مؤمنة** [باشد] بیاید، که ما این

را مقید بدانیم، این **أعتق رقبة مؤمنة** در اینجا

مستحب نیست، چه کسی گفته است مستحب

است؟! بلکه این در اینجا همان افضل افراد واجب

است. دلیل اول می‌گوید **أعتق رقبة** و این **أعتق**

رقبة عام است، مطلق است نسبت به همه موارد؛

مورد مؤمنه، مورد مشرکه، مورد مؤنث، مورد مذکر

و هلم جرا. **أعتق رقبة** بعدی مستحب نیست، **أعتق**

رقبة بعدی همان واجب است متنها افضل افراد

واجب است. در اینجا ما قائل به تجوز نشدیم تا

اینکه دوران امر بین تجوزین بشویم، تجوز حمل

مقید بر استحباب یا حمل مقید بر بعضی از افراد، که

شیخ بگوید که در صورتی که ما این **أعتق رقبة** را

حمل بر استحباب کنیم [مجاز است]، اما اگر ما مقید

بگیریم؛ این تقید تصرف وجهی از وجوه است،

تصرف در معنا نیست، که تصرف در معنا موجب مجازیت بشود. اگر ما یک لفظی را که ظهور در وجوب دارد حمل بر استحباب بکنیم این مجاز است دیگر! این خروج لفظ است از آن معنای لزوم! لذا در دوران بین این دو قضیه بهتر است که ما مطلق را حمل بر مقید کنیم و بگوییم که منظور از مطلق، آن مقید است و منظور بعض الافراد است که بعض الافراد همان فرد مؤمنه است. در اینجا عدم خروج لفظ است از معنای حقیقی، که آن اشکال حقیر در این زمینه مدّ نظر هست.

مرحوم آخوند در اینجا جواب می‌دهند و می‌گویند که ما در بحث استحباب مجاز نداریم، چرا مجاز نداریم؟ چون یک دلیل می‌گوید **أَعْتَقَ رَقَبَةً**، این دلیل می‌گوید **أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً** اینکه می‌گوید **أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً** در صورتی مجاز بود که رقبه مؤمنه حمل بر استحباب می‌شد، این خروج از لفظ است از معنای حقیقی به معنای غیر حقیقی، ولی **أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً** در اینجا افضل افراد واجب است. یعنی همین **أَعْتَقَ رَقَبَةً** در اینجا هست، متنها بهتر است. این **أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً** واجب است متنها این وجوب

بهتر است از وجوبی که شما نسبت به رقبه کافره در آنجا اعمال می کنید. پس خروج از معنای حقیقی به معنای مجاز نیست.^۱

تأمل بر اشکال مرحوم آخوند

این مسئله ای که مرحوم آخوند می فرماید این مسئله درست است؛ ولی نکته ای که ایشان در اینجا غفلت کردند این است که استحباب دو جور است یک وقت استحباب بدوی است، یک وقت استحباب در ضمن واجب است که آن هم مستحب است؛ و این استحباب از باب ترجیح احدا الطرفین است. یک وقت استحباب، استحباب بدوی است، یعنی یک حکمی ابتداءً می رود روی یک موضوعی، فرض کنید **إِنْ الصَّلَاةَ اللَّيْلَ مُسْتَحَبٌّ** این از ابتدا رفته است روی نماز شب. [اما یک وقت می گویند] در شب جمعه به جای ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ سورة جمعه را بخوان، نه اینکه این سورة جمعه، مستحب اصطلاحی است به همین اصطلاح در قبال واجب؛ نه، به عنوان ترجیح احدا الاطراف است؛ یعنی وقتی که شما

^۱ کفایة الأصول، ص ۲۵۰.

می‌توانید سیصد و سیزده سوره را بخوانی، از سوره حمد گرفته تا بقره و... حالا در نماز مغرب شب جمعه که مستحب است در نماز مغرب سوره جمعه و در نماز عشاء سوره منافقین را انسان بخواند، شما می‌توانید من بین هذه السور، هر سوره‌ای را بخوانید که بین آنها بهتر است سوره جمعه را بخوانید. این مستحب نیست، مستحب در ضمن واجب است.^۱

پس اصلاً بحث حقیقت و مجاز در اینجا مطرح نمی‌شود تا اینکه شیخ اشکال به آن معنای خروج از لفظ به معنای حقیقی کند و ترجیح حقیقت بر مجاز کند و مرحوم آخوند این طوری جواب بدهد که این مستحب نیست. نه‌خیر، این مستحب است منتها مستحب در ضمن واجب است. و این فرق می‌کند

^۱ خدا رحمت کند مرحوم آقا - رضوان الله تعالی علیه - به یکی گفته بودند که در نماز نافله سوره وقعه را بخوانید این خیال کرده است وقعه یعنی بقره. این بدبخت قرآن را هم خیلی بلد نبود؛ از سر کار و... برمی‌گشت و بیچاره در نافله نماز عشاء سه ساعت می‌نشست و در آن رکعت اول، سوره بقره را می‌خواند. از این قضیه دوماه، سه‌ماه، چهارماه، نمی‌دانم چقدر؟! گذشت. یک روز خدمت ایشان رسید. آقا فرمودند: خُب حال شریف چطور است و چه می‌کنید؟ گفت: هیچ آقا! این را می‌خوانیم، آن را می‌خوانیم، فرمودید سوره بقره را بخوان، آن را هم می‌خوانیم. آقا فرمودند: چه آقا؟! گفت: سوره بقره. گفتند: آقا من وقعه را گفتم بخوانید! عجب! شما چهارماه است دارید شب‌ها سوره بقره را می‌خوانید! خیلی خوب! خوب است اما در هر صورت این را ما نگفتیم. حالا گاهی اوقات این جور می‌شود دیگر!

با بحثی را که مطرح می کنند در اینکه اگر من باب مثال یک امری مترتب بشود بر امر دیگری، به عبارت دیگر حکمی بر حکم دیگر ناظر بشود، موضوع آیا موضوع و متعلق آن حکم از آن موضوع اوّلی خودش تغییر پیدا می کند یا تغییر پیدا نمی کند؟ من باب مثال نماز شب مستحب است، اگر ما در اینجا نذر کردیم، یک ماه نماز شب بخوانیم، یا نماز شب را بر خودمان واجب کنیم؛ آیا این نذر مبدّل موضوع است یا اینکه مبدّل موضوع نیست؟ به عبارت دیگر آیا این نذری که وجوب را می آورد و الزام را می آورد مستحب را از مستحب خارج می کند و آن را ملزم و واجب می کند یا مستحب را مستحب نگه می دارد اما این مستحب را لازم می کند. به عبارت دیگر ما در این نماز شبی که الآن می خوانیم عمل مستحب انجام دادیم یا عمل واجب انجام دادیم؟ کدام یک از این دو؟ و این یک بحث مفصلی است و خیلی معرکه بین آراء است و بین اعلام از سابق این بحث بوده است که نذر و امثال نذر که اینها احکام ثانوی هستند که مترتب می شوند بر موضوعات، آیا مبدّل موضوع

هستند؟ به عبارت دیگر این نفس صلاة الليل آیا تبدیل به واجب می شود و یا اینکه صلاة الليل به استحباب خودش باقی می ماند ولی این استحباب می شود استحباب لازم؟ به عبارت دیگر آیا ما عمل مستحب انجام دادیم یا عمل واجب؟ این دیگر بسته به نظر آقایان دارد که ببینید کدام یک از این طرفین در اینجا ترجیح دارد.

ولی در مانحن فیه این مسئله نیست؛ در مانحن فیه این الآن واقعاً مستحب، نه اینکه در اینجا این بشود واجب که مرحوم آخوند بگوید افضل افراد واجب. افضل افراد واجب هم مستحب است. مستحب یعنی مطلوب مولا و مطلوب مولا گاهی از اوقات از باب ترجیح احد الطرفین است مثل اینکه در قرائت تسبیحات اربعه، **سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر** در ثلاثیات و رباعیات ممکن است قائل بشویم که یکی از اینها واجب است یا اینکه قائل بشویم که سه تا واجب است. در اینجا قائل به تخییر هستیم یا یکی یا سه تا. در اینجا آنچه که استفاده می شود تخییر است. [آنچه که] در اینجا استفاده می کنیم این است که قرائت مره واحده واجب است

و قرائت ثلاث مرات مطلوب مولا است. اینکه می‌گوییم مستحب است این به معنای ترجیح احد الطرفين على الآخر است، شما می‌توانی این را انجام بدهی، می‌توانی آن را انجام بدهی هردو درست است؛ [یا] اینکه فرض کنید که دوتا جنازه الآن از این خیابان می‌رود، یکی جنازه عالم است و یکی غیرعالم و جاهل است، دوتا جنازه است، تشییع دوتا جنازه واجب است، وجوبشان هم وجوب کفایی است. حال در نفس وجوب کفایی که برای انسان هست که حالا شخص دیگری هم نیست که قیام به این امر کند. انسان اینجا گیر می‌کند که آن را تغسیل و تکفین کند یا شخص جاهل را. خُبْ مسلم مستحب است که شخص عالم را باید تغسیل و تکفین کند و بعد سراغ آن جاهل بیاید. گرچه این هم واجب است و اگر انجام بدهد تکلیف را انجام داده است. ولی مطلوب مولا در اینجا احد الطرفين است و آن رجحان دارد. پس این مستحب در [تغسیل و تکفین] می‌شود. [تازه در خود استحباب هم استحباب در استحباب داریم.] من باب مثال دوتا

تشیع جنازه است یکی عالم است و یکی جاهل.
تشیع جنازه هم من به الکفایه وجود دارد، تشیع
جنازه مستحب است. در اینجا تشیع عالم رجحان
دارد بر تشیع جاهل، این مستحب در مستحب
است.

پس بنابراین این کلام مرحوم آخوند که اینجا
مستحب نیست، خالی از تأمل نیست، بلکه مستحب
در اینجا به حال خودش هست و در عین اینکه
مستحب است احد افراد واجب هم در اینجا خواهد
بود.

تلمیذ: اما خُب تجوّزی در کار نیست.

استاد: نه خیر، تجوز نیست.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد