

هو العليم

تنبیہات مفاہیم (2)

و نقد آراء مرحوم آقاضیاء عراقی

سلسله دروس خارج اصول فقہ - باب مفاہیم - جلسہ ہشتم

استاد

آیة اللہ حاج سید محمد محسن حسینی طہرانی
قدس اللہ سرہ

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

تنبیه چهارم: لزوم انتفاء سنخ حکم در صورت انتفاء موضوع

انتفاء حکم به انتفاء موضوع و عقدالوضع در مفهوم، خواهی نخواهی باید به اطلاق حکم و سنخ حکم باشد. شکی نیست در اینکه دو نوع حکم را می‌توانیم بر موضوع و بر عقدالوضع حمل کنیم؛ یکی حکم شخصی و دیگری حکم کلی و طبیعت کلیه و مطلقه و به عبارت دیگر سنخ الحکم.

گاهی عقدالحمل به نحو شخص الحکم لحاظ شده و بر عقدالوضع حمل و مترتب می‌شود، در این صورت دلالتی بر انتفاء حکم عند انتفاء موضوع ندارد. لذا اگر گفتیم: «إن جاءك زيد فأكرمه» و منظورم از این وجوب اکرام، خصوص اکرامی است که بر مجيء مقید است، در این صورت لاشک و لاشبهة که به انتفاء مجيء، مطلق وجوب اکرام برداشته نمی‌شود. حتی قائلین به مفهوم هم در صورتی که شخص الحکم در ناحیه عقدالحمل لحاظ شده باشد، قائل به انتفاء عند الانتفاء نیستند.

تلمیذ: چرا در شخص الحکم عند انتفاء موضوع، مطلق حکم برداشته نمی‌شود؟

استاد: چون دلیلی ندارد وقتی شخص حکم منتفی شود شخص دیگر نتواند جانشین آن نشود. ممکن است شخص دیگری با یک دلیل دیگر بیاید و جانشین آن شود. آنچه در اینجا هست این است که این حکم مترتب بر این موضوع خاص است؛ یعنی این وجوب اکرام خاص، برای آمدن است اما ممکن است وجوب اکرام دیگری برای یک جهت دیگر داشته باشیم و مولا نسبت به آن جهت ساکت باشد. یعنی قائلین به مفهوم، در قضیه شخصیّه در آنجایی که حکم در عقدالحمل به عنوان شخص باشد، باز قائل به مفهوم نیستند و در آنجا می‌گویند: قضیه و مسئله ساکت است. یعنی مولا مسئله را ساکت گذاشته است.

دیدگاه مرحوم آقاضیاء عراقی

مرحوم آقاضیاء مطلبی را مطرح کرده‌اند و یک اشکال بر آن مترتب می‌شود که خواهی نخواهی باید عرض کنم تا مرام ایشان روشن شود. ایشان می‌فرمایند: اگر در ناحیه عقدالحمل طبیعت، طبیعت مطلقه باشد یعنی مولا تمام اقسام وجوب اکرام را در اکرام خاصی منحصر کرده باشد که آن اکرام خاص بر عقدالوضع مترتب است یعنی مثلاً بر مجيء زید؛ در این صورت خواهی نخواهی به انتفاء موضوع، انتفاء اصل اکرام و وجوب اکرام خواهد شد.

به عبارت دیگر سنخ الحکم یعنی اصل وجوب اکرام بر مجيء مترتب است نه اینکه وجوب اکرام خاص

بر مجیء مترتب باشد. خود وجوب به جمیع أنحاء بر مجیء مترتب است که با انتفاء مجیء، اصل وجوب اکرام انتفاء پیدا می‌کند. همان‌طور که یک وقت می‌گوییم: «العالم زید» و تمام أنحاء عالم را در وجود زید منحصر می‌کنم. و یک وقت می‌گوییم: «زید عالم» و زید را یکی از مصادیق این کلی طبیعی قرار می‌دهم. اما وقتی که تمام اقسام و افراد عالم را در وجود زید جمع می‌کنم کأنّ می‌گوییم: غیر از زید عالمی وجود ندارد، در این صورت انحصار کلی طبیعی در فرد مشخص است که غیر از آن فرد مشخص، دیگر فردی وجود ندارد. حالا نظریه مرحوم آقاضیاء در باب مفهوم که به انتفاء موضوع انتفاء حکم است نیز باید از این قبیل باشد. یعنی تمام افراد وجوب در یک وجوب خاص جمع شود که آن وجوب خاص بر مجیء مترتب است. بنابراین با انتفاء مجیء دیگر فردی از وجوب باقی نمی‌ماند تا اینکه مسکوت باشد یا نباشد، دیگر فرقی نمی‌کند. ایشان می‌فرمایند: اما اگر طبیعت مطلقه را به این نحو لحاظ نکنیم، بلکه بگوییم: طبیعت مطلقه به اطلاق خود - نه به عنوان انحصار در یک فرد - بر مجیء مترتب است این مطلب اشکال دارد. اشکال آن در این است که در طبیعت مطلقه، طبیعت بر افراد متفقه الحقیقه‌ای دلالت می‌کند که موضوع آنها تفاوت دارد. وجوب اکرام زید یک وجوب است، وجوب اکرام عمرو وجوب دیگری است، وجوب اکرام بکر و خالد و حسن و حسین و تقی و نقی، همه اینها وجوبات متفاوتی هستند. معنا ندارد که ما بگوییم: به انتفاء موضوع، انتفاء وجوب اکرام از عمرو می‌شود یا انتفاء وجوب اکرام از بکر می‌شود.

پس ما باید طبیعت مطلقه، که وجوب اکرام به نحو اطلاق است را در یک فرد خاص تصور کنیم که آن فرد خاص، وجوب اکرام متعلق به زید است که به انتفاء موضوع، انتفاء وجوب خاص هم خواهد شد و با انتفاء او دیگر وجوب اکرامی باقی نمی‌ماند.^۱

نقد نظریه مرحوم آقاضیاء

اشکال اول

مطلبی که در اینجا به نظر می‌رسد این است که صحبت در باب طبیعت مطلقه در این است که شما طبیعت مطلقه را به غیر موضوع و عقدالوضع سریان می‌دهید، در حالی که طبیعت مطلقه بالنسبه به قید و حدی که در نظر گرفته است تفاوت پیدا می‌کند. شما یک وقت جنس را به نحو اطلاق در نظر می‌گیرید، در وقت دیگر نوعی از آن جنس را باز به نحو اطلاق در نظر می‌گیرید و یک وقت صنف از آن نوع را باز به نحو اطلاق در نظر می‌گیرید؛ تا وقتی که قضیه مطلقه به تشخیص برسد و تا وقتی که قضیه مطلقه و طبیعت مطلقه به تشخیص نرسیده باشد، دائماً اطلاق در صنف و در جنس و در نوع محقق است.

^۱. نه‌ایة الأفکار، ج ۲، ص ۴۷۲.

من باب مثال یک وقت می گوئید: حیوان، و طبیعت مطلقه از حیوان را در نظر می گیرید که جمیع انواع حیوانات در این طبیعت مطلقه داخل هستند؛ و درست هم است. می گوئید: «رأیت حیواناً» و منظور شما از این حیوان طبیعت مطلقه است. آسد را هم دیده باشید کلام شما صادق است، فرس را هم دیده باشید کلام شما صادق است، انسان را هم دیده باشید کلام شما صادق است.

یک وقت نوع را در نظر می گیرید و می گوئید: «رأیت اسداً» و به آن طبیعت مطلقه قید می زنید؛ این اگرچه از اطلاق عمومی بیرون آمد ولی هنوز بالنسبه به اصنافی که دارد طبیعت مطلقه است. تمام اصناف آسود را به اطلاق خودش در بر می گیرد و طبیعت مطلقه است. بار دیگر وقتی که من می گویم: «رأیت اسداً أبيضاً» و آسد خاصی را در نظر گرفتم یعنی آسد آبیض را در نظر گرفتم هنوز این طبیعت، طبیعت مطلقه است؛ مگر اینکه اشاره حسی کنم و این طبیعت مطلقه تشخیص پیدا کند.

حالا جناب آقاضیاء، شما در ناحیه عقدالحمل اطلاق را به معنای انحصار جمیع انواع اکرام در این فرد خاص گرفتید به خیال اینکه اگر آن عقدالحمل را به اطلاق خودش باقی بگذارید خروج اکرام عمرو و اکرام زید و امثال ذلک لازم می آید. ولی سخن در این است که ما به اکرام زید و عمرو چه کار داریم!؟

یک وقت اکرام به نحو اطلاق داریم که شامل اکرام زید و عمرو و بکر و خالد می شود. اما یک وقت اکرام زید داریم که باز مطلق است و شامل اکرام زید در صبح و در ظهر و در شام و در روز شنبه و در روز جمعه و با این خصوصیات و با آن خصوصیات می شود. هم چنین اکرام زید در روز جمعه شامل اکرام در صبح و اکرام در ظهر و اکرام در شب می شود، شامل اینکه آن اکرام در چه شهری باشد، در چه منزلی باشد، با چه طعامی باشد؛ تمامی اینها از مصادیق اطلاق است. پس چطور شما در اینجا اطلاق را فقط به اکرامی که به افراد انسان تعلق بگیرد منحصر کردید و اطلاق را نسبت به بقیه در نظر نگرفتید؟! در اینجا هم اطلاق است.

اشکال دوم

أضف الی ذلک اینکه شما کدام اطلاق را منحصر در اطلاق زید کردید؟! اگر اکرام زید و بکر و عمرو و خالد را هم منحصر در این عقدالحمل کرده باشید که این خلاف است. و اگر جمیع افراد اکرام مختص به زید را منحصر کردید که دیگر اشکال شما در این مورد پیش نمی آید. اگر شما عقدالحمل را به همان اطلاق باقی بگذارید و منحصر هم نکنید و این عقدالحمل را با اطلاقه حمل کنید، یعنی «يجب إكرام زید علی الإطلاق عند مجيء زید»، دیگر اشکال و مسئله ای پیش نمی آید.

بنابراین در ناحیه عقدالحمل، ما چاره ای نداریم که این عقدالحمل را در صورت حجیت مفهوم، یا سنخی بگیریم که از باب سنخ الحکم باشد که عبارة آخرای طبیعت مطلقه است یا به عبارت دیگر طبیعت مطلقه بگیریم. حالا اگر شما در آن فرد منحصر گرفتید یا منحصر نگرفتید، دیگر ضرری به مفهوم ما نمی رساند و آن اشکالات

شما دیگر در اینجا پیش نمی‌آید.

تنبيه پنجم: وجوه متعدده در عقد الوضع

تنبيه پنجم این است که اگر مولا وجوه متعدده‌ای را در کلام واحد بیاورد چه باید بکنیم؟ مثلاً اگر مولا گفت: «**إن جاءك زيد متلبساً بهذا اللباس و راکباً إلى يوم الجمعة فأكرمه**» در اینجا چه کنیم؟ قبل از بیان این قضیه مقدمتاً برای تنبيه پنجم این مطلب لازم‌الذکر است که ما در باب مفهوم در صدد چه هستیم؟ آیا در باب مفهوم، قائلین به مفهوم قائل هستند به اینکه به انتفاء موضوع، حکم بای‌تحوکان منتفی می‌شود؟ یعنی آیا به نحوی است که هیچ حکم مشخص دیگر و هیچ قضیه شخصی دیگری جانشین این قضیه شخصی نخواهد شد؟ به طوری که اگر قضیه دیگری بیاید، آیا بین مطلق منفی و بین آن قضیه شخصی دیگر تعارض واقع می‌شود؟ یعنی وقتی می‌گوییم: «**إن جاءك زيد فأكرمه**» بنا بر قول به مفهوم این است که به هیچ وجه من الوجوه، عند عدم المجيء تا قیام قیامت و جوب اکرامی ثابت نخواهد شد؟ و آیا این طور است که اگر دلیل دیگری بیاید بر اینکه «**إن اشتغل زيد بالدرس و العلم فأكرمه**»، یعنی سوای مجيء دلیل دیگری برای جوب اکرام که اشتغال به علم است آمد، آن قضیه اشتغال به علم با این مفهوم منافی است و در تعارض واقع می‌شود؟ یا اینکه نه، مفهوم عبارت است از اینکه لولا دلیل خاص بر جانشینی آن محمول در صورت وجود موضوع دیگر و موضوع ثانی، قضیه منفی باطلاقه متحقق است. یعنی «**إن جاءك زيد فأكرمه**» با زبان بی‌زبانی خودش می‌گوید که در صورت عدم مجيء، اکرام واجب نیست إلا اینکه دلیل دیگری همچون من بیاید و جوب اکرام را ثابت کند. قاعدتاً مراد ایشان همین است دیگر.

لذا اگر شما در یک عبارت دو دلیل آوردید «**إن جاءك زيد و إن اشتغل زيد بالعلم فيجب إكرامه**» یا «**فأكرمه**»، هر کدام از این دو عقدالوضع دخالت تامّ در جوب اکرام دارند. یعنی «**عند المجيء يجب الإكرام و عند الاشتغال بالعلم يجب الإكرام**». آیا این دو عقدالوضع و این دو دلیل با هم در تعارض هستند؟! نه خیر، در تعارض نیستند! پس این همه روایاتی که در باب مطلقات و مقیدات داریم چگونه است؟! من باب مثال «**إن أفطرت فيجب عتق الرقبة**»، اگر افطار ماه رمضان کنی باید یک رقبه بدهی؛ این یک دلیل «**إن ظاهرت فيجب عتق الرقبة**»، اگر ظاهر کنی باید یک رقبه بدهی. اینها که با یکدیگر منافات ندارند!

در قول به مفهوم، اگر کسی قائل به مفهوم باشد، آیا این دو دلیل را با هم در تعارض و تنافی می‌بیند؟! ابداً، در تعارض نیستند! این محمول بر این موضوع حمل شده است، آن محمول هم بر آن موضوع حمل شده است. خود عقدالوضع در اینجا می‌گوید که لولا دلیل دیگر، من در اینجا دخالت تامّ در این محمول دارم. یعنی اگر دلیل دیگری - که همچون ظاهر باشد - وجود نداشت، عتق رقبه هم واجب نبود. ولی اگر دلیل دیگری وجود داشته باشد آن هم مثل من است و لغویت لازم نمی‌آید.

وجوه متعدده طبق مبنای مرحوم آقاضیاء

بناءً علیٰ هذا طبق مبنای مرحوم آقاضیاء که ایشان دلالت دلیل را با مفهوم منفی در تعارض می‌بینند، در مورد قیود متعدده‌ای که در قضیه واحد آمده است چه نظری دارند؟!

قیود متعدده‌ای که در قضیه واحد می‌آید، یا این است که هر قیدی دخالت مستقیم در ترتب حکم اطلاق بر خودش دارد به نحوی که با انتفاء آن قید، آن حکم اطلاق بالکل از بین می‌رود. من باب مثال «إن جاءک زید متلبساً بهذا اللباس، راکباً الی یوم الجمعة فأکرمه» ما در اینجا چهار قید آوردیم - البته ایشان در اینجا یک قید لقبی می‌آورند که اصلاً دخلی به مانحن فیه ندارد، خود زیدیت را از باب قید لقب می‌گویند. قید لقب به زیدیت کار ندارد، اصلاً لقب با اینجا فرق می‌کند - مجيء زید یک قید، تلبس به این لباس قید دوم، رکوب قید سوم، الی یوم الجمعة که غایت است قید چهارم. حالا یا مولا تک تک این قیود اربعه را دخیل در ترتب حکم اطلاق قرار داده است یا قرار نداده است. یا اینکه بعضی را دخیل قرار داده است و بعضی را دخیل قرار نداده است. به این بیان که مثلاً مجيء در ترتب حکم اطلاق دخالت تام دارد.

یعنی بنا بر مبنای مرحوم آقاضیاء که ایشان اهمال و اطلاق در ترتب حکم را در ناحیه عقد الحمل گرفتند و بالنسبه به مجيء حکم را مطلق قرار دادند، اگر زید نیامد دیگر اکرام به هیچ وجهی واجب نیست، اما اگر زید آمد و متلبس به این لباس نیامد، می‌گوید: چون زید عالم است اگر با پیراهن و شلوار بیاید دیگر اکرامش نکن، چون هتک احترام به روحانیت شده است، باید متلبساً بالعمامة و القباء و الرداء بیاید تا اکرامش کنی. پس تلبس به این قبا و ردا هم در ترتب حکم اطلاق دخالت دارد. پس اگر زید آمد ولی با پیراهن و شلوار آمد، با لباس مبدل آمد، دیگر به هیچ وجهی اکرام واجب نیست.

اما در مورد رکوبش، اگر زید آمد و چون شخصیت زید اقتضاء می‌کند که با یک راننده بیاید و خودش عقب بنشیند، پس اکرام زید باید در صورتی باشد که راکباً بیاید و یک شخص فانوس به دست هم جلویش باشد، یکی هم زمام ناقه و استر و الاغ را گرفته باشد تا اینکه اکرام واجب باشد. اما اگر این زید بیچاره نه فانوس کشی دارد و نه کسی زمام خرش را گرفته است، خود بیچاره اش باید سوار خرش شود، اگر این طور باشد آیا باز اکرام واجب است یا نه؟ می‌گوییم: شاید زید در اینجا خواسته شکسته نفسی کند. به فانوس کش و زمامداری پول نداده که برایش مسئله‌ای شود و... هنوز آلوده به این مسائل نشده است، در این صورت می‌گوییم که این مولا در ترتب این حکم در مقام اهمال است. یعنی اگر هم من باب مثال با این حال نیامد اشکالی ندارد؛ نسبت به این قضیه در مقام اهمال است. و در مورد قید الی یوم الجمعة هم حکم همین طور بر آن بار می‌شود.^۱

^۱ . نه‌ایة الأفكار، ج ۲، ص ۴۷۳.

سؤال در اینجا به این نحو است که شما بعضی از این قیود متعدده را در این قضیه دخیل گرفتید و بعضی را دخیل نگرفتید، آیا این تعدد قیود منحل به تعدد قضایای مقیده در ناحیه عقدالوضع می شود یا نمی شود؟ قطعاً منحل می شود! یعنی وقتی که قضیه ما که می گوید: «**إن جاءك زيد ركباً متلبساً الى يوم الجمعة**» کأن مولا چهار قید آورده است: «**إن جاءك زيد فأكرمه، إن كان زيد ركباً فأكرمه، إن كان زيد متلبساً فأكرمه، إن جاءك الى يوم الجمعة فأكرمه.**» چهار قضیه آورده و هر کدام از اینها را در ترتب حکم دخیل قرار داده است.

نقد مبنای مرحوم آقاضیاء

اشکال اول

اشکال اول بر این مبنا این است که چطور شما بعضی از این قیود را مهمل می دانید درحالی که بقیه را مطلق می دانید؟! یعنی اگر این قید محقق نشد آیا باز اکرام هست یا اکرام نیست؟ شما در اینجا به چه چیزی حکم می کنید؟ اگر بگویید که این قید اگر محقق نشد و بقیه قیود محقق بودند حکم باقی است، بنابراین وجود و عدم وجود این قید در این قضیه چه نفعی دارد؟ چون شما می گوید با انتفاء این قید باز اکرام واجب است، به لحاظ اینکه بقیه قیودات وجود دارند.

پس شما که اهمال و تقیید را در ناحیه عقدالحمل می دانید و این قید را در ناحیه عقدالوضع دخیل در ترتب حکم می دانید، با انتفاء این قید در اینجا چه نظری دارید؟ اگر می گوید: باز اکرام هست، اینکه اهمال می شود. و اگر می گوید اهمال نیست، خود شما که این را مهمل قرار دادید!

اشکال دوم

اشکال دوم که به طور کلی با اشکال اول فرق می کند این است که مگر ما نگفتیم این قضایا به قضایای متعدده منحل می شوند؟! شما که مفهوم را به نحوی می بینید که به هیچ وجه نباید تعارضی با دلیل دیگر داشته باشد و اگر تعارض داشته باشد از باب مفهوم بیرون می رود و می گوید که نظر قائلین به مفهوم این است که مفهوم دلالت می کند بر عدم ترتب محمول بآی تحوکان بر عدم وجود موضوع، در اینجا شما چه حکمی می کنید؟ آیا در اینجا تعارض پیش نمی آید؟!

وقتی که شما می گوید: «**إن جاءك زيد فأكرمه**»، اگر این گونه باشد که عدم حکم بر عدم مجیء معلق باشد به نحوی که هیچ دلیل دیگری نتواند به جای این دلیل بنشیند، پس چطور شما در این قیود متعدده می گوید که انتفاء هر قید بر آسه موجب عدم ترتب آن حکم اطلاقی بر خصوص آن قید است، درحالی که ما دلیل دیگری داریم بر اینکه اگر آن قید منتفی شد باز حکم اطلاقی باقی است؟! آیا این دو با یکدیگر در تعارض نیستند؟! آن قید می گوید: اگر من نیامدم باید وجوب اکرام برداشته شود و آن قید دیگر می گوید: چون من این لباس را نپوشیدم باید وجوب اکرام برداشته شود؛ اینها با همدیگر در تعارض هستند دیگر. آن می گوید: چون

زید لباس ندارد نباید اکرام شود، درحالی که دیگری می گوید: چون در اینجا مجیء هست باید اکرام شود. مگر شما خود مجیء را دخیل نمی دانید؟! خود مجیء در ترتب حکم دخیل است، تلبس هم در ترتب حکم دخیل است. پس هر کدام از اینها به تنهایی - مرحوم آقاصیاء هر قید را به تنهایی دخیل می دانند - می گویند که عند انتفاء من نباید حکم مترتب شود. درحالی که قید دیگرش می گوید: نه، اگر تو منتفی هستی باش اما چون من هستم باید حکم بر من بار شود.

بنابراین مفهوم این طور نیست که دلالت کند بر اینکه حکم بای تحوکان عند انتفاء موضوع منتفی است؛ حکم در صورتی بای تحوکان بر انتفاء موضوع منتفی خواهد شد که دلیل دیگری جایگزین آن نشود. و اگر دلیل دیگری جایگزین آن شد دیگر مثل خود آن دلیل، حکم بار می شود.

تنبیه ششم: چگونگی تصور طبیعت مطلقه از یک معنای جزئی

و اما تنبیه ششم - إن شاء الله دیگر با این تنبیه بحث منطوق و مفهوم تمام می شود و إن شاء الله بحث را راجع به مفهوم شرط قرار می دهیم که مهم ترین و مبرزترین و ظاهرترین مصادیق از باب مفهوم است - اشکالی است که بر ترتب حکم به نحو قضیه طبیعیۀ مطلقه بر وجود موضوع شده است. گفتیم که در «**إن جاءک زید فأکرمه**» بنا بر قول به مفهوم، وجوب اکرام به نحو اطلاق بر مجیء مترتب شده است نه به نحو خصوصیت که با خصوصیت عدم مجیء، سایر موارد اکرام و وجوب اکرام دست نخورد.

اشکالی که شده این است که در باب هیئات وقتی که موضوع و معنا و منشأ هیئات را یک منشأ و معنای جزئی بدانیم، تصور اطلاق و تقیید در این باب چگونه خواهد بود؟ وقتی که وجوب اکرام، حکم خاصی است که مولا انشاء می کند، طبعاً این وجوب اکرام و انشاء مولا به امر خاصی تعلق گرفته است که همان اکرام زید است. در «**أکرّم زیداً**» وقتی که شارع و مولا انشاء اکرام می کند، دیگر اطلاق در آنها چه معنا دارد؟! چون انشاء به نحو اطلاق معنا ندارد، همیشه انشاء باید به نحو جزئیّت باشد. من باب مثال در «**زوجتی طالق**» باید یک زوجه را قصد کند، یا در «**رقبتی حرّ فی سبیل الله**» باید یک رقبه را قصد کند نه مطلق رقبه را.

به عبارت دیگر همیشه انشاء به یک امر خصوصی و مشخص تعلق می گیرد نه به یک امر عمومی. وقتی که شارع می گوید: «**صلّ**»، معنا ندارد که هم صلاة ثلاثیه و هم ثلاثیه و هم رباعیه در نظرش باشد؛ شارع یا صلاة ثلاثیه را انشاء می کند یا ثلاثیه و یا رباعیه. وقتی که مولا می گوید: «**إضرب زیداً**» معنا ندارد که مطلق ضرب را قصد کند، بلکه ضرب مختصّ به زید قصد می شود نه ضرب های دیگر. بنابراین چطور ممکن است ما در ناحیه عقدالحمل، مطلق اکرام را در نظر بگیریم؟! دیگر در آنجا این کار معنا ندارد.

در معانی انشائیه گفته اند که جزئیّت است. وضع، عام است ولی موضوع له انشاء خاص است. مثلاً خود هیئات برای ایجاب وضع شده اند، اما این وضع در حال استعمال، در یک معنای خاصی استعمال می شود. آیا

مستعمل در موقع استعمال به لحاظ آن موضوع له عایش استعمال می کند؟ این مطلب مثل اسماء اشاره است؛ در اسماء اشاره وضع عام است و موضوع له آنها هم عام است ولی مستعمل فیه آن خاص است. بنابراین نمی شود در ناحیه اشاره، مراد مشیر یک معنای اطلاقی باشد و باید یک معنای خاص باشد.

در معانی حروف و هیئات قائل هستند به اینکه اگرچه وضع عام و موضوع له هم عام است، ولی چون در ناحیه استعمال خاص می شود، این خصوصیت در ناحیه استعمال، از اطلاق آن معنای موضوع له خودش جلوگیری می کند. پس باید ترتب حکم در ناحیه عقدالحمل بر این موضوع در ناحیه عقدالوضع یک ترتب خاص باشد نه مطلق و خوب اکرام. و خوب اکرام باید متعلق بر مجیء باشد نه مطلق و خوب اکرام ولو بر اشتغال به علم یا خوب اکرام ولو بر موارد دیگر. مولا و خوب اکرام مترتب بر مجیء را انشاء می کند. «**إن جاءك زید فأكرمه**» یعنی من اکرام متعلق بر مجیء را از تو می خواهم نه مطلق اکرام را تا اینکه وقتی زید نیامد مطلق اکرام هم از بین برود. این در ناحیه عقدالحمل است.

و این مسئله از ناحیه هیئت ناشی می شود. اگرچه ماده هیئات باطلاقه دلالت بر کلیه اکرام ها می کند؛ اکرام در روز جمعه، اکرام در روز شنبه، اکرام در صبح، اکرام در ظهر، ولی وقتی که این ماده در قالب هیئت می آید این اکرام، اکرام خاص می شود. وقتی که اکرام خاص شد پس به إنتفائه انتفاء مطلق اکرام لازم نمی آید بلکه به انتفاء مجیء زید لازم می آید که خصوص اکرام متعلق بر مجیء متفی شود، ولی سایر اقسام اکرام بر اشتغال و بر عدم اشتغال و امثال ذلک به حال خودش باقی می ماند.

تلمیذ: می توانیم بگوییم وقتی که شارع مثلاً در هنگام صبح امر به صلاة می کند به یک جامع امر می کند؟

استاد: نه، صبح را می گوید. الآن شارع به شما می گوید: صلّ، آیا شما از او سؤال نمی کنید که منظور شما ثنایی است یا ثلاثی؟ آیا شارع می گوید که منظور من همه آنهاست؟! این که معنا ندارد. یک وقت می گوید که صلّ بر طبق آن صلاة ای که قبلاً گفتم؛ قبلاً احکام مقیده و جزئی صلاة آمده است، صلاة صبح آمده است، صلاة ظهر آمده است، صلاة عصر و مغرب و عشاء و امثال ذلک آمده است، بعد حکمی متعاقب آن احکام کلی مشخصه می آید و می گوید: صلّ. یعنی آن احکامی را که من قبلاً تذکر دادم و تنبیه بر آنها کردم حالا برو اتیان کن و این حکایت از آن است. ولی صحبت در این است که در مقام انشاء و عمل یک صلّ می آید که الآن صلّ. حالا نمی شود منظور در این صلّ هم ثنائیه باشد، هم ثلاثیه و هم رباعیه. بالأخره یکی از اینهاست. آن صلّ ای که شما گفتید گرچه انشاء است ولی حکایی است یعنی از یک اوامر سابقه حکایت می کند.

ما دو امر داریم، یکی اوامر مولوی است یکی هم اوامر ارشادی است. اوامر ارشادی حکایت از اوامر مولوی می کنند، نه اینکه خودش فی حدّ نفسه موجب عقاب و ثواب است. لذا شما هیچ وقت در اطاعت و اتیان به اوامر ارشادی مستوجب ثواب نیستید؛ بلکه به لحاظ آن مرشدالیه بر شما ثواب یا عقاب بار می شود. اگر شارع

بگوید که اوامر مرا اتیان کن، شما هیچ وقت به خاطر تخلف از این کلام معاقب نمی شوید؛ بلکه تخلف شما از آن اوامری است که در آنجا دارد. مثلاً در صلّ چون از صلاة تخلف می کنید مستوجب عقاب هستید نه به خاطر اینکه از این امر فعلی، من باب مثال از «**اِيتِ بِاوامری**» تخلف می کنید.

تلمیذ: این دو امر است؟

استاد: نه این یکی است. همیشه اوامر ارشادی، تابع همان اوامر مولوی هستند، حکایت از همان می کنند، ارشاد به همان اوامر مولوی دارند.

در باب هیئات، مستعمل فیهِ هیئات خاص است. وقتی که می گوید: صلّ، این صلّ یک امر خاص است و دیگر معنا ندارد که جمیع اقسام را شامل شود، چون در مقام اتیان است نه در مقام ارشاد. آن صلّی که منظور شما است صلّ ارشادی است که به آن صلّ هایی که قبلاً گفته است ارشاد می کند.

تلمیذ: وقتی مولا می گوید: نماز صبح بخوان مراد مطلق نماز صبح است.

استاد: بله، این مطلب درست است و همین است. اما اینها ممکن است قائل به این شوند که این صلّی که می گوید: الآن نماز بخوان، صلّ در این موقع منظور است، منظورش یک ساعت دیگر یا دو ساعت دیگر است، گرچه در عالم خارج منحلّ می شود ولی منظور شارع در این صلاة، روی فرد خاص می آید که البته مناقشه اش را عرض می کنم که چه بوده است.

این اصل اشکال که تصوّر طبیعت مطلقه در این قضایا بنا بر مبنای معانی حروفیه و هیئات که منشأ معنای جزئی است، تصوّر بلاملاک می شود. این دیگر درست نیست.

دیدگاه مرحوم آقاضیاء در باره تصور طبیعت مطلقه از هیئت وجوبیه

ایشان در مقام جواب می فرمایند که ما دو نوع تصوّر از این هیئات می توانیم داشته باشیم؛ یا اینکه شارع خود اصل الوجوب را محمول قرار می دهد و می گوید: «**ان جاءک زید فیجب اکرامه**»، در اینجا خود ماده وجوب برای اکرام ملاک واقع شده است و خود آن وجوب در اینجا حکم است.

ایشان می فرمایند در این صورت شکّی نیست در اینکه چون خود وجوب در اینجا از معانی مستقلّه است گرچه استعمال جزئی شده است، ولی شارع و مولا می تواند وجوب را به یک معنای کلی در نظر بگیرد. چون وجوب یک معنای کلی دارد، می گوید: وجوب اکرام. پس این وجوب اکرام یک معنای کلی است که هم وجوب اکرام صبح، هم وجوب اکرام ظهر، هم وجوب اکرام ماشیاً، هم وجوب اکرام راکباً و تمام وجوب هایی که مترتب بر اکرام زید است را شامل می شود. چون معنای وجوب یک معنای استقلالی است و داخل در هیئت نیست، و بحث ما بحث هیئت است. اما شکّی نیست در جایی که خود آن وجوب به عنوان مطلق به خود لفظ

مستقل و به اسم دال بر این معنای عام آمده است، می توان آن معنای کلی را لحاظ کرد.^۱

نقد دیدگاه مرحوم آقاضیاء

و فیه نظر؛ از این جهت که هیچ فرقی بین وجوب اکرام و بین اُکرم نیست. جهت آن این است که وقتی مولا می گوید: «یجب الإکرام» یا می گوید: «اُکرم» یک کلام نفسی را در ذهن و در نفس خودش، منشأ می کند که این وجوب اکرام و اُکرم جنبه حکایی از آن کلام نفسی دارد. اسم آن حالت نفسانی متکلم را که این وجوب اکرام از آن ناشی می شود کلام نفسی می گذاریم. حالا صحبت در این است که متکلم آن کلام نفسی را به چه نحوی در نفس خود منشأ کند؟ آیا آن کلام نفسی را به عنوان کلی منشأ کند یا به عنوان جزئی؟ دیگر در اینجا فرقی بین وجوب اکرام و اُکرم نیست؛ چه اینکه بگوید: «إن جاءک زید فأکرمه»، زود اکرامش کن و چه اینکه بگوید: «إن جاء زید یجب إکرامه»، اکرامش واجب است و فرقی نمی کند هر دو یکی است. هر دوی اینها دو کلام لفظی هستند که حکایت از آن کلام نفسی می کنند؛ اگر آن کلام نفسی کلی باشد، کلام لفظی هم کلی است و اگر آن کلام، مطلق باشد این کلام هم مطلق است و اگر آن کلام جزئی باشد، این هم جزئی است، هیچ فرقی بین اینها نمی کند. بنابراین شما باید صحبت را در آن کلام نفسی ببرید.

آن کلام نفسی قابل اطلاق است؛ به خاطر اینکه یک وقت شارع حکم را روی موضوعی بخصوصیته و شخصیته، می برد و یک وقت حکم را روی موضوعی به نحو اطلاق می برد؛ مثلاً اگر زید آمد، اکرامش بکن و اگر زید نیامد، اکرامش نکن؛ این می شود حکم طبیعت مطلقه؛ یک وقتی می گوید اگر زید آمد اکرامش کن، اگر هم نیامد و اکرامش کردی عیب ندارد، این می شود حکم شخصی؛ حکم شخصی یعنی قید را در اینها دخالت نمی دهد. یک وقت شارع می گوید: صلّ، همین الآن در این ساعت باید نماز بخوانی و یک وقت می گوید: صلّ از الآن تا عصر می توانی نماز بخوانی، این می شود حکم طبیعت مطلقه. یعنی حکم به عنوان طبیعت مطلقه بر صلاة بار شده است و شارع هم هر دوی اینها را می تواند لحاظ کند. بله، نمی توان هر دو را به یک لحاظ واحد، لحاظ کرد. یعنی شارع در آن واحد هم طبیعت مطلقه را لحاظ کند و هم طبیعت مشخصه را لحاظ کند، این قسم لحاظ نمی شود. اما می تواند بگوید: صلّ و تا فردا هم وقت داری نماز بخوانی. این صلاة در اینجا به عنوان طبیعت مطلقه لحاظ شده است. یک وقت می گوید که صلّ در ساعت فلان از بعد از ظهر در روز فلان، این می شود طبیعت مشخصه؛ طبیعتی که روی یک فرد خاص آمده و آن فرد خاص لحاظ شده است. این طرف و آن طرفش لحاظ نشده است. بنابراین فرق بین وجوب به نحو استقلال و بین وجوب در ضمن هیئت از بین می رود. و اصل این اشکال که در ناحیه عقد الحامل نمی توان طبیعت مطلقه را در نظر گرفت از بین می رود و

^۱. نه‌ایة الافکار، ج ۲، ص ۴۷۴.

اشکالی هم ندارد.

بیان مرحوم آقاضیاء در باره جزئیت هیئت از ناحیه استعمال

حالا صحبت در این است که اگر مولا این وجوب و الزام را از ناحیه هیئت بیاورد، چطور با این بیان آقایان در اینکه هیئت یک معنای جزئی است سازگار است؟ مرحوم آقاضیاء می‌فرمایند که اگرچه هیئت در اینجا به معنای جزئی است ولی این جزئیت از ناحیه استعمال پیدا می‌شود؛ یعنی شارع در مقام اطلاق حکم و در مقام ایراد حکم، معنای کلی را در نظر گرفته است، منتها وقتی که استعمال می‌کند این استعمالش دارای خصوصیت می‌شود. کأن گفته است: اُکرم، و از اُکرم وجوب مطلق را در ذهن می‌آورد ولی چون در عالم خارج این اُکرم باید به یک نوع اکرام خاص تعلق بگیرد لذا این اکرام خاص می‌شود و لذا اشکال ندارد که منظور مولا در ناحیه عقدالحمل مطلق حکم باشد نه حکم خاص.^۱

نقد بیان مرحوم آقاضیاء

آنچه که به نظر می‌رسد این است که در اینجا هم مطلب ایشان خالی از نظر نیست به جهت اینکه مولا قطعاً در ناحیه استعمال، آن استعمال را لحاظ می‌کند. این طور نیست که وقتی من با «هذا» به شیئی اشاره می‌کنم و هذا را در این شیء استعمال می‌کنم معنای کلی هذا را در نظر گرفته باشم؛ موضوع له عامّ هذا در ظرف وضع خود عام است، اما قطعاً مستعمل در ظرف استعمال، معنای خاص را در نظر می‌گیرد نه معنای عام را. معنا ندارد که مولا در مقام بیان، یک وجوب مطلق را در نظر بگیرد و آن را حمل بر مجیء زید کند اما وقتی که این کلام از دهان مولا خارج شد مخاطب آن اکرام خاص را بفهمد. اصلاً این جمع بین متنافیین است و از این نقطه نظر هم مردود است.

استفاده اطلاق از معانی حرفیه و هیئات در کلام مرحوم آقاضیاء

بله، یک مطلب باقی می‌ماند که خود ایشان به این مطلب اشاره کرده‌اند و این مطلب می‌تواند مطلب صحیحی باشد؛ اگرچه در بعضی از قسمت‌های آن وجه‌هایی هست که دیگر برای عدم اطاله متعرض آنها نمی‌شویم. ایشان می‌فرمایند در باب هیئات، چون هیئت و خود معانی حرفیه از خودشان استقلال بالمعنی ندارند بلکه معنای آنها در معنای طرفین فانی است و اینها صرفاً ارتباطات ذهنیه هستند و از سنخ ربط ذهنی هستند که قوام به طرفین دارند، از این نقطه نظر از جهت عموم و خصوص قائم به طرفین هستند.

اگر من بگویم: «سرت من البصره»، ابتدائیت در اینجا ابتدائیت عام می‌شود، چون سیر من که از بصره است مشخص نیست که آیا از فلان نقطه بصره است یا از نقطه دیگری است. پس چه اینکه طرفین در معانی

^۱. همان، ص ۴۷۴.

حروفیه عام باشند یا اینکه یکی از دو طرف آن عام باشد عمومیت حاصل می‌شود. من باب‌مثال در «سیر من البصرة»، سیر عمرو یک سیر است، سیر بکر یک سیر است، سیر خالد یک سیر است؛ حالا منظور از سیر از بصره کجای بصره است؟ آیا اول بصره است؟ آیا وسط بصره است؟ آیا انتهای بصره است؟ از کدام خیابانش است؟ از کدام محله‌اش است؟ تمام اینها سیرهای متفاوت از مناطق متفاوت است. بناءً علی‌هذا وقتی که این طور است پس این معانی حرفیه معانی عمومی می‌شوند. اما اگر گفتیم: «سرت من النقطة الكذائبة من البصرة» چون هم سیر من خاص است و هم آن نقطه مشخص است پس این معنای ابتدائیّه فانی در آن دو جهت تعلق خود است؛ یکی سیر من و یکی نقطه کذایی. لذا این معنای ابتدائی هم خاص می‌شود. چون معانی حرفیه فانی در طرفین تعلق خودشان هستند. بنابراین این معانی حرفی معنای خاص می‌شوند.

در مورد هیئات هم همین‌طور است؛ یک وقت مولا هیئت را به عنوان مفاد کلیّ ملقّای به مخاطبین متعدّدّه بیان می‌کند؛ فرض کنید که می‌گوید: «صلّوا»، این صلّوا، یعنی امر به صلاة دلالت می‌کند بر امر به صلاة بر تمام مخاطبین بأنحائهم؛ یا اینکه به مخاطب می‌گوید: «صلّ من هذا الساعة الى يوم الجمعة». این وجوب صلاة روی تک تک افراد صلاتی که از الآن تا روز جمعه محقق است رفته است. یک وقت شارع می‌گوید: صلّ همین الآن، اینجا صلاة خاص می‌شود. روی این حساب آن حکم منشأ، دائر مدار تعلق موضوعش است. اگر موضوعش خاص باشد، حکم منشأ آن هم خاص می‌شود و اگر موضوعش عام باشد حکم منشأ هم عام می‌شود.^۱ البتّه این حرف تا حدودی قابل صحّت و پذیرش است.

بنابراین شارع و مولا می‌تواند یک حکم مطلق را در ناحیه عقدالحمل در نظر بگیرد، مثل وجوب اکرام به نحو اطلاق. اگرچه عرض کردم که در بعضی از مطالبی که ذکر می‌کنند نتیجه‌اش صحیح است ولی در بعضی از موارد آن محل نظر است که دیگر برای عدم اطاله به آنها متعرض نمی‌شویم. بنابراین از این نقطه نظر دیگر اشکالی در ناحیه عقدالحمل وارد نمی‌شود. مولا می‌تواند یک حکم مطلق را بر یک موضوع بار کند. تا اینجا مبحث تمام شد.

تلمیذ: در بعضی از موارد مورد ممکن است خاص باشد، چگونه از این خاص اطلاق استفاده می‌شود؟

استاد: به همان قاعده‌ای که قبلاً عرض کردم این گونه که ممکن است خود آن خاص ذومراتب باشد. ما یک جنس عالی داریم، بعد در تحت آن جنس، نوع داریم و بعد اصناف داریم. در همین جا هم این مسئله پیش می‌آید. وقتی که شارع می‌گوید: «إضرب زیداً»، یعنی هر طور که می‌خواهی بزنی؛ به سرش می‌خواهی بزنی بزنی، به پایش بزنی بزنی. ولی یک وقت می‌گوید: «إضرب يد زید»، تازه آن ضربی هم که می‌زنی شدید باشد

^۱. همان، ص ۴۷۷.

یا مثلاً ضعیف باشد یا متوسط باشد. یک وقت اصلاً إضرب را به نحو مطلق می گوید و در مصداق به مخاطب واگذار می کند، آن اشکال ندارد. در اینجا دیگر إضرب به عنوان اطلاق آمده است و دیگر آن مسائلی که قید باید به ماده بخورد، بنا بر مبنای مرحوم شیخ در واجب مشروط و مطلق، همه اینها از میان برداشته می شود. ما قید را به همان هیئت می زنیم و خود هیئت می تواند در کلام نفسی مولا به نحو مطلق بیاید و هیچ اشکالی هم پیدا نمی شود. این مطلب تا اینجا تمام شد.

بنابراین آنچه از مجموع مطالب گذشته استفاده می شود این است که اگر در کلام قرینه ای باشد که بر انتفاء حکم عند انتفاء موضوع دلالت کند، بلاشک و لاشبهه مفهوم در اینجا متحقق است. اما اگر قرینه ای در کلام نباشد، قائلین به مفهوم قائل هستند به انتفاء حکم عند انتفاء موضوع؛ ولی قائلین به عدم مفهوم قائل هستند به عدم انتفاء حکم عند انتفاء موضوع، که در اینجا دیگر ساکت است و همان طوری که عرض کردم باید به عمومات و به اطلاقات و به اصول عملیه مراجعه کرد. این مسئله تا اینجا به دست آمد.

بنابراین الآن صحبت ما در این است که آیا خود قضیه شرطیه بنفسه می تواند برای مفهوم قرینه باشد یا نمی تواند قرینه باشد؟ بحث روی این جهت است. یعنی اگر قضیه شرطیه قرینه ای داشته باشد، مثل قرینه مقامیه یا لفظیه، یعنی اگر غیر از «إن جاءک» قرینه دیگری باشد در اینجا نزاعی در مفهوم قضیه شرطیه نیست. اما اگر قضیه شرطیه، تنهایی، مجرداً و به صرف «إن جاءک» گفتن باشد آیا نفس الشرط و نفس أدات الشرط در یک قضیه شرطیه می تواند قرینه باشد یا نمی تواند قرینه باشد؟

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد