

هو العليم

# مراتب تحقق مفهوم شرط از دیدگاه مرحوم آخوند

با نگاهی به مفهوم شرط در آیه نبأ

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم - جلسه نهم

استاد

آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی  
قدس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم  
بسم الله الرحمن الرحيم

## تحریر محل بحث در مفهوم شرط

بحث در مفهوم شرط است. عرض شد شکی نیست که اگر منطوق‌ها با قرائنی، چه قرائن حالیه و چه قرائن مقالیه، دلالت بر مفهوم به‌عنوان انتفاء عند الانتفاء بکنند، فریقین در اینجا بر صادق بودن مفهوم متفق هستند.

صحبت در این است که آیا مفهوم‌هایی که ما به‌عنوان معنای التزامی الفاظ - و با توجه به بحث گذشته ما حتی افعال و تقييدات - در نظر می‌گیریم، به‌تنهایی و با خود دلالت لفظ، محقق می‌شوند؟ به این معنا که من‌باب‌مثال خود جمله شرطیه فی حدّ نفسه قرینه باشد برای تحقّق مفهوم؛ سوای قرائن خارجیه و سوای قرائن لفظیه منضمّه اليها. مدار بحث راجع به این جهت است.

## مراتب تحقّق مفهوم شرط از نظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند برای تحقّق مفهوم و ترتّب جزاء بر شرط در جمله شرطیه مراتبی را ذکر می‌کند. مرتبه اول اینکه این تقييد عقدالوضع و قيد شرط در جمله شرطیه تقييد صدقه‌ای نباشد بلکه به‌عنوان ترتّب و تلازم باشد، یعنی همین‌طوری از دهان متکلم بیرون نیامده باشد که شرطی را در جمله شرطیه مطرح کند. و حقّ مطلب هم همین‌طور است، زیرا قیدی را که متکلم در ناحیه عقدالوضع می‌آورد، چه قيد شرطی باشد یا وصفی یا غایی و یا غیرذلک، عنایتی به ترتّب حکم در ناحیه عقدالحمل بر این قيد دارد و این قيد را در ترتّب این حکم دخیل می‌داند.

ولی همان‌طور که قبلاً عرض شد نحوه دخالت تفاوت دارد. یک‌وقت دخالت به‌عنوان علت ناقصه است، یک‌وقت دخالت به‌عنوان علت تامه است و یک‌وقت هم دخالت به‌عنوان تلازم است نه به‌عنوان علیّت، یعنی به‌عنوان ترتّب است. در بسیاری از قضایا داریم که محمول مترتب بر موضوع است ولی نه به‌عنوان علیّت بلکه فقط به‌عنوان اینکه این حکم مترتب بر آن است ولی علیّت نیست. ترتّب با علیّت دوتا است و تلازم با علیّت تفاوت دارد. پس قائلین به مفهوم چاره‌ای ندارند از اینکه به مراتبی که در اینجا مطرح می‌شود ملتزم شوند.

بعد از فراغت از اینکه این قيد به‌عنوان قيد مترتب از ناحیه عقدالوضع در جمله مطرح شده است و عقدالحمل به‌عنوان ترتّب، بر این شرط یا بر این وصف لحاظ شده است، باید این مطلب را هم ملتزم شوند که این ترتّب به‌نحو تلازم است؛ یعنی بین وضع و حمل تلازم وجود دارد و هر دوی اینها با همدیگر ملازم هستند.

«إذا طلعت الشمس فالنهار موجود»، بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم است.

بعد از فراغت از تلازم، صحبت به اینجا می‌رسد که آیا علت هم هست یا نه؟ یعنی آیا مجیء زید علت برای وجوب اکرام است یا اینکه فقط جنبهٔ تلازم و ترتبی دارد؟ مثل اینکه اکرام متوقف بر مجیء باشد ولی خود مجیء علت برای اکرام نباشد، بلکه از باب تحقق عقدالوضع و موضوع باشد. یعنی اگر مجیء محقق نشود راهی برای اکرام وجود ندارد، نه اینکه اصل وجوب اکرام مترتب بر مجیء باشد، که اگر نیاید راهی برای اکرام نیست.

نبودن راه برای اکرام یک مطلب است و اینکه وجوب اکرام مترتب بر مجیء باشد مطلبی دیگر است. چون اگر نیاید چگونه او را اکرام کنند؟! بنابراین در اینجا عقدالحمل مترتب است بر عقدالوضع نه به نحو علی، بلکه به نحو لزوم. اما یک وقت خود آمدن هم علت برای وجوب اکرام است. یعنی در اینجا شارع و مولا اضافه بر یک علت دیگر، خود مجیء را هم علت قرار داده است.

و در آنجایی که مسئله به نحو ترتب باشد مانند این است که شرط و علت جزاء، هر دو معلول علت ثالثه‌ای باشند که آن علت ثالثه، ملاک و مناط برای ترتب حکم است. من باب مثال می‌گوییم: «إذا تلبس زید العمامة و الرداء فيجب عليك إكرامه». تلبس به عمامه و رداء معلول برای اشتغال به علم است. در اینجا علت جزاء، روحانیت و زی و زینت روحانیت است؛ خود آن روحانیت که علت است معلول برای اشتغال به علم است، یعنی حکم روی آن اشتغال به علم رفته است و اشتغال به علم موجب اکرام است. آن اشتغال به علم که موجب اکرام است دو معلول گرفته است؛ یکی تلبس به زی اشتغال به علم و یکی هم روحانیت است. باید روحانی بشوی، یعنی آن تقوی و آن خصوصیات اشتغال به علم را باید داشته باشی تا اکرام بر تو واجب باشد. اگر مشتغل به علم شدی و روحانی نبودی فایده ندارد. اگر روحانی بودی و تلبس به لباس روحانیت نداشتی باز فایده ندارد. پس تلبس به لباس و روحانیت هر دو معلول برای علت ثالثه‌ای هستند که همان اشتغال به علم است. اشتغال به علم، علت برای ترتب حکم است، منتها روحانیت و تلبس در ناحیه نازل آن اشتغال به علم خوابیده‌اند؛ این می‌شود ترتب به عنوان علت ناقصه نه ترتب تنها.

مطلب دیگری را که اینجا باید ملتزم باشند و با تحقق آن مطلب، انتفاء عند الانتفاء لازم می‌آید این است که عقدالوضع علت تامه برای ترتب حکم باشد؛ یعنی مجیء زید، علت تامه برای وجوب اکرام باشد. و الا در اینکه علت ناقصه است و در اینکه ثبوتاً وجوب اکرام مترتب بر مجیء است حرفی نیست.

و اینکه ما قائل شویم که تقید موضوع به این قید از باب صدفه و اتفاق است، بسیار حرف سخیفی است و از کلام بلغا به دور است و به لهُو بیشتر شباهت دارد. عقلا و بلغا در محاورات خود همیشه به قیدی که در ناحیه موضوع می‌آورند عنایت دارند. یعنی وقتی آن حکم را در ناحیه محمول، مترتب بر قیدی می‌کنند؛ حالا

آن قید یا بشخصه در ترتب حکم دخالت دارد و یا بعنوانه و مرآته. ولی در اینکه این قید علی‌ای حال در ترتب حکم بر موضوع دخیل است شکی نیست. بنابراین مسئله صدفه از بحث ما خارج می‌شود و این جهت می‌ماند که اثبات کنیم قید در ناحیه عقدالوضع به عنوان علت تامه برای ترتب حکم است.

اگر توانستیم این را در مفهوم شرط اثبات کنیم فبها؛ انتفاء حکم عند انتفاء موضوع ثابت می‌شود و اگر نتوانستیم ثابت کنیم که این موضوع مقیداً بنفسه و بشخصه علت تامه برای ترتب حکم است، در این صورت این حکم ثبوتاً بر موضوع حمل می‌شود، ولی در اینجا قضیه نفیاً ساکت است و همان‌طوری که عرض شد باید به عمومات مراجعه شود.<sup>۱</sup>

### بررسی مفهوم شرط در آیه نبأ

در آیه نبأ ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾<sup>۲</sup> ممکن است شخصی این‌طور فرض کند که تبیین بر مجیء فاسق مترتب است، و مجیء فاسق، علت تامه برای تبیین است، و **عند انتفاء الموضوع** که مجیء عادل است تبیین هم من‌أصله از بین می‌رود و منتفی می‌شود. در اینجا مجیء فاسق علت تامه برای تبیین می‌شود.

اما اگر این علت تامه را در ناحیه شرط منتفی دانستیم و صرف ترتب این تبیین بر فاسق را لحاظ کردیم و گفتیم که علت برای ترتب حکم تبیین بر مجیء فاسق، حساسیت موضوع و حساسیت خبر و عدم اعتناء به قول آدمی است - چون آدمی در ارسال قول و نبأ و خبر دارای اغراض و خطا و اشتباه است - در این صورت این مجیء فاسق مرآت و عنوان برای تبیین می‌شود در همه اقوال آدمی؛ چه عادل و چه غیر عادل. ولی لحاظ مجیء فاسق در اینجا به لحاظ اهمیت موضوع در فاسق و به لحاظ تأکید است. یعنی اگر در جایی یک خبر مهم از ناحیه عدل به شما برسد بدون تبیین نمی‌پذیرید و تقبل به قبول حسن نمی‌کنید، چگونه در مورد مجیء فاسق بدون تبیین قبول می‌کنید!؟

پس در اینجا به لحاظ تأکید در تبیین و به لحاظ حساسیت در مخبر، در ترتب این حکم بر آن قید عنایتی به آن قید شده است. پس نه اینکه در اینجا مجیء فاسق علت ناقصه است، بلکه مجیء فاسق به عنوان ترتب لحاظ شده است، یعنی به عنوان مرآت از یک معنون و از یک مفهوم عام و مفهوم کلی خطا و اشتباه و دخالت غرض در قول آدمی است.

و لهذا با تطرق این احتمال، استدلال به آیه نبأ بر وثاقت قول عادل غیر محفوظ به قرائن منتفی می‌شود، مگر اینکه ما از جای دیگر دلیل داشته باشیم. پس از این آیه سکوت در قول عدل روشن می‌شود؛ یعنی آیه

۱. کفایة الأصول، ص ۱۹۴.

۲. سوره حجرات (۴۹) آیه ۶.

نسبت به قول عدل ساکت است.

حالا اینکه در قول عدل هم تبیین شرط است یا تبیین شرط نیست، آیه ساکت است. وقتی که آیه ساکت شد باید به عمومات رجوع شود، باید به اطلاقات رجوع شود و باید به سیره عقلائیه رجوع شود. باید دید که عقلا در باب خبر عدل چه می‌گویند؟ آیا سیره عقلا در باب خبر عدل، به عدم تبیین است یا به تبیین است؟

### سیره عقلائیه در دسته‌بندی اخبار بر حسب حساسیت‌شان

وقتی که به سیره عقلا مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که عقلا اخبار را بر حسب حساسیت‌شان دسته‌بندی می‌کنند:

#### اخبار عادی؛ پذیرش به صرف دلالت قرائن خارجی بر وثاقت

یک وقت خبر، خبر عادی است و انسان خیلی حساسیتی در موضوع ندارد؛ در اینجا عقلا نه تنها در مورد خبر عدل بلکه در مورد خبر بچه هم تقبل او را می‌پذیرند، قبول خبر عدل و عادل را می‌پذیرند. حتی همین قدر که ثقة باشد و به قرائن خارجی و وثاقت او در این اخبار محرز شده باشد، قول او را می‌پذیرند و اگرچه عادل هم نباشد مسئله‌ای نیست.

#### اخبار مهم؛ لزوم تفحص حتی در مخبر عادل

ولی یک وقت حساسیت خبر اقتضاء می‌کند که عقلا در خبر او تفحص کنند؛ ولو مخبر، مخبر عدل است. انسان به واسطه خبر یک عدل نمی‌تواند ترتیب اثر بدهد، باید آن عدل ضمیمه شود. و ما بالوجدان این مطلب را می‌بینیم که در بسیاری از اخباراتی که ولو مخبر عادل است ولی تفاوت فاحش وجود دارد. بنده خودم اخیراً مطلبی را مشاهده کردم و شنیدم که آن مطلب بر آن نظریه خودم تأیید وافی و کافی را داشت. و به عبارت دیگر اگر ما بخواهیم زمان ائمه علیهم السّلام را خوب بسنجیم و برداشت صحیحی از زمان ائمه، نسبت به تلقی احکام از طرف اصحاب و سؤال و جوابی که اصحاب با ائمه داشتند و ظروف مختلفه‌ای که این سؤال و جواب در آنها مطرح می‌شد و نحوه برداشت اصحاب از کلام امام داشته باشیم، کافی است به رفقای خودمان در این زمان نگاه کنیم که چگونه از کلام آقا تلقی دارند. در زمان ائمه هم مسئله همین گونه بوده است.

شخصی از مرحوم آقا سؤال پرسیده است که: «آیا من منزلی را در مشهد با شخص دیگری اشتراکاً بخرم یا نخرم؟» آقا می‌فرمایند: «اشتراکاً نخرید، جدا جدا بخرید ولو اینکه منزل، منزل کوچکی باشد.» حالا این شخص خبر می‌آورد که آقا فرمودند: «برو در مشهد خانه بخر ولی خانه کوچک بخر!» این شخص کلام «ولو اینکه منزل کوچک باشد» را می‌گوید: «منزل کوچک بخر.» یعنی «لو» وصلیه را به عنوان شرط گرفته است. و کم له من نظیر و کم بینهما یون بعید.

یک وقت «لو»، لو شرطیه است یعنی منزل باید کوچک باشد و خرید منزل به شرط کوچک بودن است، یعنی اگر کوچک بود بخر. و یک وقت «لو»، لو وصلیه است یعنی اگر چه کوچک باشد بخر. بعد این شخص این خبر را به افراد می دهد و وقتی که از من سؤال می کنند، من می بینم این جواب به آقا نمی خورد. و وقتی که در مقام تحقیق برمی آیم می بینم که این آقا بین لو وصلیه و بین لو شرطیه اشتباه کرده است. و لذا مبنای بنده این است که هیچ خبری را از آقا به واسطه رفقا نمی پذیرم الا اینکه شخصاً از خود آقا شنیده باشم.

### لزوم تفصیل بین موضوع روایات، از نظر شرایط پذیرش آنها

در زمان ائمه علیهم السلام هم مسئله همین طور بوده است. و این مسئله خیلی مهمی است که باید این قضیه در اصول تحقیق شود. حساسیت خبر باید کاملاً تحقیق شود. یک وقت روایت، روایتی است که استحباب را بیان می کند، یک وقت روایت روایتی است که حکم شرعی را بیان می کند. یک وقت روایت روایتی است که در دماء و نفوس است، یک وقت روایت، روایتی است که در استحبابات عبادت است، در مسواک قبل از صلاة است، در شانه زدن قبل از صلاة است، و بینهما بونٌ بعید.

ما چگونه می توانیم با یک روایتی که در اعراض و نفوس و اموال آمده و در مقام دخالت و در مقام تصرف است همان معامله ای را بکنیم که آن معامله را با روایتی که در مقام بیان یک استحباب حکم ظاهر است می کنیم؟! امکان ندارد! لذا می بینیم سیره عقلائییه در تلقی اخبار از افراد تفاوت پیدا می کند. من باب مثال یک نفر به شما می گوید که آقای فلانی از دنیا رفته است. آیا به محض اینکه یک نفر به شما می گوید: آقای فلانی از دنیا رفته است، شما فوراً منبری خبر می کنید و مجلس فاتحه اعلام می کنید و به روزنامه اطلاعیه می دهید یا اینکه ولو خبر عدل است دست نگه می دارید تا اینکه منضم به قرائن شود و وقتی که منضم به قرائن شد آن موقع اقدام می کنید؟! ولی یک وقت فلانی می گوید: «از خیابان می گذشتم و دیدم یک ماشین با ماشین دیگر تصادف کرد و یک نفر روی زمین افتاد»؛ در اینجا چون مسئله مهمی نیست، قبول می کنیم. پس حساسیت خبر در اینجا مهم است و مطرح است.

پس وقتی که یکی از رفقا می گوید: «آقا در مورد فلان چیز فلان حکم را کردند»، نباید پذیرفت. باید این کلام او محفوف به قرائن باشد. حکمی را که آقا می کنند با چه بیانی می کنند؟ به چه طریقی می کنند؟ آن شخصی که این حکم را شنیده است حواسش کجا بوده است؟ آیا او شخصی بوده است که مطلع به محاورات بوده است یا نبوده است؟ هزار و یک شرط می خورد. چطور هر حرفی که از آقا می آید شما می پذیرید؟! چطور هر کسی یک چیزی می گوید شما می پذیرید؟! من باب مثال بنده نشسته بودم و آقا صحبت می کردند و شخصی هم مطالب آقا را می نوشت. من نگاه کردم و دیدم که او اشتباه می نویسد! آقا یک چیز دیگر می گفتند و او یک چیز دیگر می نوشت! آن وقت شروع می کند بین همه افراد پخش می کند! آیا شما می توانید به این شخص اعتماد

کنید؟! نمی‌توان اعتماد کرد.

کلام ائمه علیهم السّلام هم همین‌طور است. لذا یکی از مسائل بسیار مهمی که در استنباط به‌درد می‌خورد این است که اولاً انسان راوی را بشناسد که چه کسی بوده است؟ آن راوی که در آنجا کاغذ و قلم به‌دست نداشته است تا هر چه را که امام می‌گفته‌اند بنویسد. در زمان امام صادق علیه السّلام، امام باقر علیه‌السلام، موسی بن جعفر علیهما السّلام به این نحو بوده است که امام علیه‌السلام مطلبی را بیان می‌کردند و راوی این مطلب را می‌شنید و بیرون می‌آمد. حال در کلام او احتمال هزار دخل و تصرف و این طرف و آن طرف و خطا و اشتباه می‌رود. منتها ما از خارج دلیل داریم از این باب که مثلاً: «**العمری و ابنه ثقتان فما أدیا الیک عنی فعنی یوّدیان**»<sup>۱</sup> یا «**یونس بن عبدالرحمن ثقتی**»<sup>۲</sup> یا از باب اینکه ادله دیگر به تنقیح ملاک که از وثاقت و حجّیت قول راوی حکایت می‌کنند؛ حالا که از خارج دلیل داریم، قول راوی را تعبداً به‌عنوان حجّت می‌پذیریم. در این صورت آیا خبر مرسل به‌صرف وثاقت و به‌صرف اینکه فلان شخص در کتابش آورده است اما سند را برای او ذکر نکرده است، کفایت می‌کند که ما در چنین احکام مهمی این روایت را بپذیریم؟!!

در مسئله تعبد دیگر به‌عهده امام است. در آنجا خود امام این مطلب را گفته‌اند و در روز قیامت هم جواب می‌دهند. ما اشتباه کنیم یا اشتباه نکنیم خود امام جواب‌گو است و به ما هم هیچ مربوط نیست. تلمیذ: در روایات اسم افراد برده شده است، چگونه ما سایر روایت را هم داخل می‌کنیم؟ استاد: در اینجا وقتی که حضرت افراد را تعیین کرده‌اند ما به تنقیح مناط به‌دست می‌آوریم. اینکه فرمودند: «**العمری و ابنه ثقتان**»، ایشان دیگر از محمد بن ابی‌عمیر که بالاتر نبوده است، از ابی‌بصیر که بالاتر نبوده است. در اینجا خود تألیف‌ها و قرائن خارجیه‌ای که در آنها شخصیت افراد به‌واسطه امام معلوم می‌شود، این ملاک و مناط را به ما می‌دهد که حضرت در اینجا در مقام تعیین مصداق نبوده‌اند و در مقام تمثیل مصداق نبوده‌اند.

من‌باب‌مثال حضرت در مجلسی نشسته‌اند و وقتی که این دو می‌آیند، از حضرت سؤال می‌کنند که آیا اینها ثقه هستند؟ حضرت می‌فرمایند که بله اینها ثقه هستند. حضرت در اینجا تعیین مصداق نکرده‌اند، بلکه در اینجا مصداق را به‌عنوان مثل آورده‌اند. حضرت که نفرمودند: اینها ثقه هستند و غیر از اینها نیستند؛ در اینجا مطلب این‌گونه نیست.

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۲۹.

۲. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۵۱.

«رجال الکشی: محمد بن یونس عن محمد بن نصیر عن محمد بن عیسی عن عبدالعزیز بن المهدی قال محمد بن نصیر قال محمد بن عیسی و حدّث الحسن بن علی بن یقظین بذلک أبیّاً قال: قلت لأبی‌الحسن الرضا علیه‌السلام: جعلت فداک لا أكادُ أصلُ إلیک لأسألک عن کلِّ ما احتاجُ إلیه من معالم دینی أ فیونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاجُ إلیه من معالم دینی؟ فقال: «نعم»».

با وجود قرائن خارجیۀ اگر ما در جایی که به محمد بن ابی عمیر با آن مقام و جلالت، محمد بن مسلم با آن مقام و با آن کیفیت مقام عرفانی که داشته است، ابی بصیر، زرارۀ، ابان بن تغلب و امثال ذلک که قطعاً اگر از عمری و پسرش بالاتر نبودند پایین تر هم نبودند، وثاقت را بر این افراد حمل نکنیم پس دیگر وثاقت را به چه کسی حمل کنیم؟! وثاقت مگر غیر از مأمون بودن از اشتباه است؟! آن مقدار اشتباهی هم که لازمه آدمی است به واسطه حکم امام علیه السلام معفو می شود.

*تلمیذ: وثاقت به معنای عدم داعی بر کذب است.*

استاد: عدم داعی بر کذب که مفروغ عنه است، ما به آن کار نداریم، اینکه باید این طور باشد. اگر داعی بر کذب داشته باشد که او فاسق است. آن مسئله مفروغ عنه است، صحبت در اشتباه است. آنچه که در روایت می بینیم این است که ما احتمال اشتباه را با حجّیتی که امام به آنها داده اند، تعبداً کنار بگذاریم. پس در این روایت اشتباهی نیست تعبداً، یعنی از باب حکومت نه از باب ورود. کلام امام و وثاقت از جانب امام از باب حکومت، اشتباه را کنار می زند و در نظر ما این روایت را بلا اشتباه، حجّت و متعبد فیه قرار می دهد و وقتی که حجّت قرار داد ما می توانیم به آن عمل کنیم. و الاً ما با وجود احتمال و اشتباه نمی توانیم به روایت عمل کنیم پس تعبداً احتمال خطا را کنار می گذاریم. امام می گوید: احتمال خطا را نادیده بگیرید، اشتباه آدمی را نادیده بگیرید، من به این تعبد دادم.

*تلمیذ: طبق آنچه در آیه نبأ فرمودید این خلاف بناء عقلا است؟!*

استاد: بناء عقلانیۀ در آنجا درست است. آنچه که من خدمتتان عرض کردم این بود که وقتی مفهوم آیه نبأ از تقبّل خبر عادل ساکت است باید به ادله تمسک کرد. اگر ما حجّیت خبر را از کلام امام استفاده نکردیم و عموماً برای تقبّل وثاقت راوی و اخبار راوی موثوق به نداشتیم و خواستیم به صرف سیره عقلانیۀ عمل کنیم، در آن موقع ما روایت را دسته بندی می کردیم. یعنی در آن روایاتی که مربوط به دماء و اموال بود، به خبر واحد عمل نمی کردیم ولی در آن روایاتی که مربوط به عبادت و امثال ذلک بود، به اخبار آحاد عمل می کردیم.

این مبنای ما است ولی چه کنیم که این سیره عقلانیۀ با مرام و ممشای ائمه علیهم السلام توسعه پیدا کرده است. کلام امام علیه السلام حکایت از همان سیره عقلانیۀ می کند. به اضافه اینکه در سیره عقلانیۀ هر چند در مورد خبر عدل احتمال خطا وجود دارد، منتها از باب ظنّ غالب به آن خبر عدل، به آن عمل می شود. ولی حجّیتی که کلام امام به خبر عدل می دهد ولو به تنقیح مناط و به ملاک باعث می شود که آن احتمال خطا حکومتاً نادیده گرفته شود. بنابراین دیگر فرقی بین دماء و نفوس و اعراض و امثال ذلک نخواهد بود. آن حجّیت خبر واحد در همه حال باقی می ماند.

این مطلبی را که عرض کردم از این باب بود که ما مفهوم را ساکت بدانیم. یعنی برای جمله شرطی آیه نبأ مفهوم قائل نباشیم. اما اگر قائل بودیم که اصلاً در فسحة از این مسائل هستیم، بناء علی هذا اگر شما در کتب



مشيخه روايتی را می‌بينيد که مرسل است و سند این روايت ذکر نشده و ما طبق قرائن نتوانستيم اسانيد این روايت را اثبات کنیم و این روايت تا آخر مرسل ماند، از تحت قاعده ما خارج است و به آن نمی‌توان عمل نمود. این ما حاصل بحث ما می‌شود.

روی این حساب به صرف اینکه آنها عمل کردند و آنها افراد بزرگی بودند و بدون توجه و تأمل به روايت عمل نمی‌کردند، این مقدار فقط در خصوص استحبابات و کراهت‌ها برای عمل به روايت معمول به است؛ اما ما هيچ‌گاه نمی‌توانيم حکم الزامی را از اینها به دست بياوريم ولو اینکه بسياری به این مطلب متعهد و ملتزم هستند.

*تلمیذ: اگر روايت مرسلی در یک طبقه متواتر باشد چه باید کرد؟*

استاد: آن هم همین‌طور است، فرق نمی‌کند. اگر چندین مرسل هم باشند باز ممکن است تمام این مرسل‌ها به یک نفر برگردند.

*تلمیذ: ممکن است متواتر معنوی باشد.*

استاد: فرق نمی‌کند، راوی یک نفر است اما پنجاه نفر جلوی این یک نفر راوی هستند و هر کدام از اینها این روايت را به یک معنایی نقل می‌کند. آیا شما می‌دانيد در طبقه بالا، این روايت متواتر است یا نه؟ الآن ده نفر نقل کرده‌اند، اما این ده نفر از یک نفر نقل می‌کنند؛ پس روايت، روايت آحاد است. شما از کجا می‌توانيد اثبات کنید؟! بله، ما قرائن خارجی را منکر نمی‌شویم. اگر قرائن خارجی باشد ولو اینکه مرسل این روايت موثوق بها شود، ما به آن عمل می‌کنيم. ولی صحبت در این است که شما از کجا اثبات می‌کنيد که این مراسيل در طبقه بالا هم تواتر دارند؟! آیا اینها از ده نفر و آن ده نفر از امام نقل کردند یا این ده نفر از یک نفر نقل کرده‌اند و آن یک نفر از امام نقل کرده است؟ و **دونه خرط القناد**، نمی‌توانيد چنین چیزی را اثبات کنید. اما اگر قرائن بود اشکال ندارد.

تمام این مطلب مقدمه برای بحث در معانی الفاظ است که آیا الفاظ به دلالت وضعيه دلالت بر معانی التزاميه دارند یا نه، که بعداً بیان می‌کنيم.

*تلمیذ: کسی نمی‌گويد که جمله شرطيه ظهور در علیت تامه دارد.*

استاد: بعضی‌ها ادعای ظهور کرده‌اند و گفته‌اند: خود جمله شرطيه ظهور در علیت تامه دارد. مجيء زید علیت تامه برای وجوب اکرام است. حالا کاری که شما باید انجام بدهيد این است که این ظهور را برداريد. شما اگر این شرط را پیش عرف ارائه بدهيد و بگويد: «اگر زید آمد اکرامش کن»، عرف چه می‌فهمد؟ یعنی اگر علیت تامه است، عرف می‌فهمد. آنهایی که قائل به مفهوم نیستند می‌گویند: «ما چنین ظهوری را نمی‌فهميم» و آنهایی که قائل به مفهوم هستند می‌گویند: «ما چنین ظهوری را می‌فهميم». حالا ما باید اثبات کنیم که آیا در اینجا ظهور دارد یا ندارد؟ مرتکز عرفی در اینجا چیست؟

البته این مطالب قبلاً صحبت شده و ما اصلاً این ظهور را نفی کردیم و گفتیم که اصلاً ظهور ندارد. در بسیاری از موضوعات، در جملات شرطیه و در ناحیه عقدالوضع جنبه تأکیدی و جنبه مرآتی دارد. مثلاً من می‌گویم: «اگر فلانی را در خیابان دیدی این حرف را به او بزن»، آیا منظور من این است که اگر در کوچه دیدی نزن؟!

**تلمیذ: آیا این را از قرائن می‌گوییم؟**

استاد: نه خیر! بالأخره شرط است دیگر. ما هم همین را می‌گوییم. ما می‌گوییم اصلاً خود نفس مجیء زید شاید یک قرینه است.

**تلمیذ: ...؟**

استاد: اگر ظهور داشته باشد عمل می‌کنیم. بنابراین ما باید در این مورد صحبت کنیم که آیا خود جمله شرطیه به تنهایی قرینه است یا قرینه نیست؟ و الا ما در آنجا که قرینه بر علیت تامه باشد حرفی نداریم. به حسب ظاهر می‌گوییم: خود جمله شرطیه قرینه بر علت تامه نیست. مجیء زید فقط می‌گوید که وجوب اکرام مترتب بر مجیء است؛ این نمی‌رساند اگر نیامد اکرامش نکن. آنهایی که قائل به مفهوم هستند می‌گویند: «اگر نیامد اصلاً اکرامش نکن». صحبت در این است که آیا چنین چیزی هست یا نیست؟

**تلمیذ: در مبنای مرحوم آقاضیاء شما فرمودید...؟**

استاد: من به مبنای ایشان که مفهوم این است که **انتفاء عند الانتفاء بأی وجه** باشد اعتراض کردم. من می‌گویم: **انتفاء عند الانتفاء بأی وجه نیست**، **انتفاء عند الانتفاء** است لولا دلیل آخر. پس اگر دلیل دیگری باشد اشکال ندارد. یعنی اعتراض ما به مبنای ایشان در ناحیه مفهوم به نحو عموم این بود که مفهوم این نیست که وقتی زید نیامد به هیچ وجه نباید اکرام شود ولو با دلیل دیگر. بلکه مفهوم این است که اگر زید نیامد اکرام واجب نیست الا اینکه دلیل دیگری جانشین مجیء شود.

آقایانی که قائل به مفهوم هستند می‌گویند: «مفهوم بر یک قضیه دیگری دلالت می‌کند که آن قضیه دیگر لازمه منطوق است». ما برعهده آنها می‌گذاریم که آن قضیه دیگر چه در مفهوم موافقت و چه در مفهوم مخالفت در صورتی است که دلیل دیگری جایگزین نشود؛ من باب مثال در جمله شرطیه مفهوم مخالفت این است که منطوق «**إن جاءك زيد فأكرمه**» دلالت می‌کند بر **عدم إكرام عند عدم المجئ لولا دلیل آخر** که آن دلیل دیگر جایگزین مجیء شود. من باب مثال اگر مولا بگوید: «**إن جاءك زيد فأكرمه و إن اشتغل بالدرس فأكرمه**» یعنی دو جمله و دو قضیه شرطیه بیاورد، این دو قضیه شرطیه با همدیگر منافاتی ندارند. هر دوی اینها مفهوم دارند؛ هم این مفهوم دارد و هم آن. متنها این یکی با آن دیگری تعارض نمی‌کند، آن هم این را طرد نمی‌کند. آن می‌گوید: «اگر زید نیامد و مشغول به تحصیل نباشد اکرامش نکن. اما اگر مشغول به تحصیل باشد اکرامش کن.» این هم می‌گوید: «اگر مشغول به تحصیل نبود و اگر نیامد اکرامش نکن، اما اگر آمد اشکال ندارد». یعنی

مفهوم هر کدام از اینها با منطوق دیگری تقید می خورد.

**تلمیذ: بالأخره مفهوم تعریف نشد!**

استاد: مدلول التزامی ای که آن مدلول التزامی لازمه منطوق باشد، تعریف مفهوم است. هر مدلول التزامی که مستلزم دلالت منطوق باشد، مفهوم می شود. این تعریفی که ما کردیم دلالت التزامیه بالمعنی الأعم را شامل شد و بالمعنی الأخص را شامل شد و لزوم غیر بین را هم شامل شد. و در این بحثی که الآن می خواستم راجع به مفهوم کنم، برگشتش به همان بحث قبل است که ما در آنجا مدلول التزامی را از ناحیه عقل می دانیم نه از ناحیه لفظ؛ برخلاف آقایان که از ناحیه لفظ می دانند. در آن بحث های گذشته این مسئله مطرح شد، در اینجا هم همین مطلب را مطرح می کنیم.

**تلمیذ: مصطلح فقها این است که التزامات عقلی را خارج کنند.**

استاد: اگر مصطلح شان این بود که این همه در آن دعوا و نزاع نداشتند. یکی اصلاً لزوم غیر بین را خارج کرده است. یکی گفته که غیر بین هم باید داخل باشد، دیگری بین بالمعنی الأعم را بیرون گذاشته، یکی گفته که بین بالمعنی الأخص داخل باشد؛ هر کدام از اینها یک چیزی گفته اند. ما همه را کنار گذاشتیم و گفتیم: «هر مدلول التزامی ای که به دلالت عقلی مفهوم پیدا کند داخل در مفهوم است؛ چه اینکه متکلم مرید باشد یا مرید نباشد». و در متکلم غیر شارع باید احراز اراده را بکنیم اما در شارع چون عالم به جهات است این احراز اراده شرط نیست.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد