هوالعلیم

تبیین اقسام اطلاق

و بی‌نتیجه‌بودن آن در اثبات مفهوم جمله شرطیه

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم - جلسه هجدهم

استاد
آیة الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

اطلاق کشفی و لفظی

محصّل مطالبی که گذشت این شد که ما دو اطلاق داریم؛ اسم یکی را اطلاق کشفی و دیگری را اطلاق لفظی می‌گذاریم.

اطلاق کشفی

اطلاق کشفی به آن اطلاقی می‌گوییم که انسان به‌واسطهٔ مقدّمات حکمت ـ که یکی از آنها این است که متکلّم در مقام بیان است ـ درصورت نبودن قید و یا نبودن قرینهٔ مقامیّه و یا مقالیّه کشف می‌کند که منظور مولا اطلاق است. در اینجا از عدم قرینه و عدم قید قرار دادن یک شیء اطلاق را انتزاع می‌کنیم.

لا محاله وجود این اطلاق، دائر مدار عدم وجود قرینهٔ مشکّکه‌ای است که قبلاً عرض کردیم و با وجود این قرینهٔ مشکّکه یا با وجود یک احتمال جدّی عقلایی، این اطلاق تبدیل به اجمال می‌شود. وقتی که تبدیل به اجمال شد طبعاً باید اخذ به قدرمتیقن شود و این دیگر اطلاق نیست.

اطلاق لفظی

و اطلاق لفظی این است که خود کلام و لفظ با وجود قرینهٔ لفظیّه و یا قرینهٔ مقامیّه، بر این معنا دلالت کند که متکلّم و مولا جمیع مصادیق آن عنوان را به لحاظ واحد و یکسان و در یک ردیف، موردِ برای تکلیف و متعلق تکلیف قرار داده است. اطلاق به این کیفیت هم‌دوش و هم‌طراز با عامّ خواهد بود.

عام، به دلالت لفظیه بر جمیع مصادیقش علی‌السواء دلالت می‌کند، مانند دلالت «أکرم العلماء» که بر تک‌تک افراد علماء، به‌صورت علی‌السواء دلالت می‌کند و وجوب به تعداد افراد عالِم، منحل می‌شود. این وجوب بر همهٔ آنها به‌صورت تک‌تک تعلق می‌گیرد. و همین‌طور اطلاق لفظی و کلامی که به‌وسیلهٔ قرینه، چه مقامیّه و چه مقالیّه احراز شده باشد نیز بر جمیع افراد تحت تکفل خود علی‌السواء و به لحاظ واحد دلالت می‌کند.

بنابراین وقتی که شارع می‌گوید: «توضّأ بالماء القراح» این وضوءِ به ماء قراح که اطلاق دارد هم شامل ماء بئر می‌شود، هم شامل نهر جاری می‌شود و هم شامل آب باران و امثال‌ذلک می‌شود. و این دلالت می‌کند بر اینکه تمام مصادیق این مطلق به لحاظ واحد در تحتِ تکفل این تکلیف قرار گرفته‌اند، به‌نحوی که هر کدام از این مصادیق متعلِّق برای تکلیف هستند.

چطور اگر در باب عام خاصّی داشته باشیم باید آن خاصّ را با آن عام لحاظ کنیم. ما در ترجیح خاصّ بر عام، از این نقطه‌نظر خاصّ را برعام ترجیح می‌دهیم که ممکن است آن خاص نسبت به عام که ظاهر است، اظهر باشد. و یا ممکن است آن خاص نسبت عام که ظاهر یا اظهر است، نصّ باشد.

اما در آنجا اگر یک خاصّ پیدا کردیم که دلالت و تقارن آن با عام موجب ارجحیّت عام نسبت به آن خاص بود، دیگر نمی‌توانیم با آن خاص عام را تخصیص بزنیم، بلکه در آنجا با آن عام از خاص رفع ید می‌کنیم؛ همین‌طور در اطلاقِ کلامی که به‌واسطهٔ قرائن و به‌واسطهٔ خود لفظ دلالت آن اطلاق بر جمیع مصادیق آن عنوان از باب تطباق اثباتِ با ثبوت علی‌السواء است، اگر قیدی بیاید ما لحاظ می‌کنیم که آیا آن قید بر اطلاق أقوائیت دارد یا اطلاق بر آن قید أقوائیت دارد؟ اگر اطلاق أقوائیت داشت ما از آن قید رفع ید می‌کنیم و عمل به اطلاق می‌کنیم.

چطور اینکه در باب عام اگر بعد از مقام بیان آن خاص آمده باشد حکم نسخ زمانی را دارد، در باب اطلاق هم اگر مقیِّدی بیاید و این اطلاق را قید بزند، در اینجا نیز حکم نسخ زمانی و یا در بعضی از موارد حکم نسخ افرادی را دارد.

اطلاق در باب مفهوم شرط، کشفی است یا لفظی؟

حال صحبت در باب مفهوم در این است که وقتی می‌گوییم که اخذ به اطلاق می‌کنیم، باید ببینیم که این اخذ به اطلاق کدام اطلاق است؟ آیا اطلاق کشفی است؟ یا اطلاقی است که با قرائن مقامیّه و مقالیّه آن را احراز کرده‌ایم؟ قطعاً و قطعاً در قضیهٔ شرطیه یک‌هم‌چنین اطلاقی که قرینهٔ مقامیّه و مقالیّه دلالت بر احرازش بکند به‌نحوی‌که وجود عند الوجود و انتفاء عند الإنتفاء باشد نداریم.

غایت چیزی که می‌توانیم در قضیهٔ شرطیه اثبات کنیم این است که همچون مرحوم نائینی بگوییم: اینکه متکلم شرطی را نیاورده است و جزاء را بدون قید و بدون هیچ قرینه‌ای، مطلق بیان کرده است و در مقام بیان، سیرهٔ عقلائیه حاکم بر این است که اگر منظور متکلم در مقام ثبوت نه در مقام اثبات، لحاظ تمام مصادیق این عنوان علی‌السواء نبود به‌نحوی که هر کدام از این مصادیق متعلق برای تکلیف واقع شوند، قطعاً می‌باید در اینجا قید و شرطی بیاورد و چون در اینجا هم‌دوش و هم‌طراز با این شرطی که در این قضیّه است شرطی نیاورده است، ما اثباتاً کشف می‌کنیم که متکلم در مقام بیان، فقط این شرط را لحاظ کرده است، و این می‌شود اطلاق کشفی. این اطلاق کشفی دائر مدار وجود قید، وجود قرینه، وجود احتمال جدّی و عدم احتمال جدّی است.

اگر یک احتمال جدّی وجود داشته باشد بر اینکه ممکن است علت دیگری جایگزین این علت شود و یا یک قید عام و یا قرینهٔ عامی که ممکن است به عمومیّت خودش شامل این اطلاق شود وجود داشته باشد، این اطلاق دیگر از بین می‌رود و تبدیل به اجمال می‌شود.

ماحصل مباحث گذشته

عدم دلالت جمله شرطیه بر مفهوم مخالف

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا اینکه در قضیهٔ شرطیه هیچ مفهومی نیست؛ بلکه فقط و فقط صرف قضیهٔ شرطیه دلالت بر لزوم به‌نحو ترتّب می‌کند. یعنی جزاء بر وجود شرط مترتّب است، همین. و دیگر اینکه آیا مولا خارج از محدودهٔ منطوق نظری به توسعه در حکم دارد یا ندارد، قضیهٔ شرطیه هیچ کاری به این مسئله ندارد. فقط اینکه اگر قرینه‌ای در اینجا نبود، ما از باب اطلاق کشفی حکم می‌کنیم که منظور مولا از ترتب جزاء بر شرط، وجود عند الوجود و انتفاء عند الانتفاء است، آن هم تا وقتی که احتمال جدّی نیاید. ولی در مورد اطلاق کلامی، ما احتمال جدّی را با خود اطلاق کنار می‌زنیم، قرینهٔ خاص را با خود اطلاق کنار می‌زنیم و خود اطلاق را به‌عنوان دلیل مستقل با سایر ادله لحاظ می‌کنیم.

خلاصه در اینجا که اطلاق ما اطلاق کشفی است، این اطلاق دست کمی از اجمال ندارد. بله، فقط اینکه چون مولا در این مقام ساکت است، ما از سکوت مولا سوءاستفاده می‌کنیم و هر عنوان و مصداقی را که خواستیم اتیان می‌کنیم؛ فقط همین مقدار است و دیگر بیش از این مقدار نیست.

و غالب اطلاقاتی که شما در ادله و روایات می‌بینید تمام این اطلاقات، اطلاقات کشفی است که خلاصه خیلی نمی‌توان روی آن بحث کرد. من‌باب‌مثال اگر مولا در جایی بگوید: «إن استطعت فحجّ؛ اگر استطاعت پیدا کردی حج انجام بده»، ممکن است دلیل دیگری بیاید و بگوید که اگر در فلان قضیّه این مسئله را پیدا کردی باز باید حج انجام بدهی. آنچه قضیهٔ شرطیه می‌رساند این است که این جزاء مترتب بر این شرط است و علت برای این شرط است همین!

انتفای شخص حکم در فرض قول به علیت

اگر هم بخواهیم در قضیهٔ شرطیه قائل به علیّت شویم ما در ناحیهٔ جزاء قائل به شخص حکم هستیم، یعنی وجوب حجّی که به‌واسطهٔ استطاعت است وجوداً و عدماً بر استطاعت مترتب است، یعنی جزاء را به شرط محمول می‌گیریم، یعنی وجوب حجی که از ناحیهٔ استطاعت می‌آید وجوداً و عدماً مترتب بر استطاعت است.

اما ممکن است وجوب حج از یک ناحیهٔ دیگری هم بیاید، مثلاً شارع از باب دفع کفار بگوید: اگر کافری در مکّه بود واجب است بروید حج انجام بدهید و کفار را دفع کنید؛ این هم یک وجوب است. یا ممکن است وجوب حج از باب امر والدین بیاید، مثلاً والدین امر کنند که ولو مستطیع هم نیستی باید حج انجام بدهی. پس در اینجا قضیهٔ شرطیه هیچ دلالتی بر وجود عند الوجود و انتفاء عند الانتفاء نمی‌کند.

تلمیذ: اینها قرینه است.

استاد: نه، هر کدام از اینها خودش یک موجب حکم است، قرینه نیست. و کجا قرینه است؟! وقتی که مولا می‌گوید: إن استطعت فحجّ آیا شما از این کلام می‌فهمید که در هیچ مورد دیگری حج واجب نیست؟ نه، استطاعت فقط شرط برای حج است.

اگر ماقبل از فحص، کتابی مثل کافی را باز کردیم و این حدیث را دیدیم که إن استطعت فحجّ؛ آیا به صرف این روایت فوراً شما می‌گویید که هیچ علت دیگری، هیچ موجب دیگری، هیچ سبب دیگری برای وجوب حج نداریم؟ چه کسی این را می‌فهمد؟! اگر من می‌گویم: «إن رزقت ولدًا فاطعم الفقراء» آیا این دلالت می‌کند بر اینکه اطعام فقرا فقط درصورت رزق ولد است و در هیچ مورد دیگر نیست؟! این حرف یعنی چه؟!

تلمیذ: آنجا قرینه است؟

جواب: کجایش قرینه است؟! اینکه همه‌اش شد قرینه، پس اصلاً قضیهٔ شرطیه که همه‌اش قرینه شد.

الآن مولا به شما می‌گوید: إن رزقت ولدًا فاطعم، آیا این قضیّه دلالت می‌کند بر اینکه هیچ موجب دیگری برای سور دادن در عالم وجود ندارد؟!

تلمیذ: ما این را می‌فهمیم.

استاد: کجا ما این را می‌فهمیم؟! آنچه که ما می‌فهمیم این است که یکی از علل سور دادن رزق ولد است، یکی از عللش ارث است، یکی از عللش حج است، یکی از عللش منزل جدید است.

تلمیذ: اینها همه با قرینه هستند.

استاد: پس شما می‌گویید: اصلاً ما قضیهٔ شرطیه بدون قرینه نداریم. ما هم همین را می‌گوییم که آن‌قدر قرائن زیاد شده است که عرف اصلاً از قضیهٔ شرطیه هیچ نمی‌فهمد، فقط ترتب را می‌فهمد.

تلمیذ: وقتی که به عرف ارائه دهند از قضیهٔ شرطیه این علیت را می‌فهمد.

استاد: کجا علیت را می‌فهمد؟! چیزی که می‌فهمد لزوم است؛ یعنی این شرط، موجب جزاء است اما آیا یک شیء دیگری غیر از این شرط هم موجب جزاء هست یا نه، اصلاً از آن ساکت است. چیزی که عرف می‌فهمد این است که الآن چرا این جزاء واجب شده است؟ به‌خاطر این شرط واجب شده است. حال در مورد اینکه آیا شرط دیگری نمی‌شود بیاید و این جزاء را واجب کند، ساکت است و عرف به آن کار ندارد.

پس شرط اصلاً مفهوم ندارد و کسانی که قائل به مفهوم هستند می‌گویند که خود مفهوم مخصص است، یعنی بین مفهوم و چیز دیگر تعارض است. اینها می‌گویند: وقتی که شما می‌گویید: إن جاءک زید فأکرمه، اصلاً نمی‌شود یک دلیل دیگری بیاید و با آن مفهوم معارضه کند. اگر یک دلیلی آمد و با مفهوم معارضه کرد، ما باید حکم تعارض را در اینجا جاری کنیم.

لذا من عرض کردم چه فرقی می‌کند بین اینکه متکلم در مجلس واحد به بیان واحد دو شرط را ذکر کند، مثلاً بگوید: إن جاءک زیدٌ و إن کان تقیًا فاکرم زیدًا، و یا اینکه این دو شرط را در دو جملهٔ مجزّا بیان کند؟

زیرا این قضیّه واحده به دو قضیهٔ شرطیه منحل می‌شود؛ إن جاءک زیدٌ فاکرمه و إن جاءک زیدٌ تقیًا فاکرمه.

حالا اگر شما قائل به مفهوم باشید چه جوابی می‌دهید؟ شما در اینجا چه می‌گویید؟ چه فرق می‌کند؟!

تلمیذ: اینجا اطلاق دارد.

استاد: کجا اطلاق دارد؟! اطلاق ندارد.

تلمیذ: در اینجا دو اطلاق با هم تعارض پیدا می‌کنند؟

استاد: این اطلاق دیگر با مقید چه فرق دارد؟ اگر یک قضیهٔ شرطیه باشد و ما با اطلاقی که دارد هزار تا قید بزنیم این دیگر می‌شود همان «شیر بی پا و دم و اشکم که دید؟»[1] شما یک قضیهٔ شرطیه را می‌آورید و می‌گویید که اطلاق دارد و بعد برای اطلاق آن هزار تا موجب می‌آید. می‌گویید: اگر تقی بود مقیدش کن و اکرامش کن. اگر لباس زرد پوشید مقیدش کن و اکرامش کن و.... تازه خود آنها هم اطلاق دارند و با هم در تعارض هستند، خود آنها هم بر سر و کلهٔ هم می‌زنند، چون آن دلیل هم با این دلیل دیگر دعوا می‌کند.

تنها چیزی که قضیهٔ شرطی می‌رساند این است که این جزاء به یک موجبی متعلق برای تکلیف واقع شده است. این موجب چیست؟ این موجب شرط است. اما اینکه آیا اصلاً امکان ندارد یا امکان دارد که شرط دیگری به‌جای این شرط بنشیند، قضیهٔ شرطیه نسبت به آن ساکت است. شما الآن یک قضیهٔ شرطیه‌ای را پیدا کنید که اصلاً علت دیگری جایگزینش نشده باشد. قبلاً عرض کردم که مرحوم ملاّ امین استر آبادی ـ رحمة الله علیه ـ در قرآن، هزار مورد شرط ذکر کرده است که هیچ‌کدام مفهوم ندارند.[2]

مقام بیان یعنی چه؟

اما یک مطلب دیگری که در اینجا خیلی باید لحاظ کرد و مخصوصاً در استنباط از روایات به‌درد می‌خورد این است که اصلاً مقام بیان یعنی چه؟ و به چه چیزی مقام بیان می‌گویند؟ یک وقت امام علیه السّلام در مقام تدریس است و یک مطلبی را بیان می‌کند و یک وقت هم راوی یک مطلب را از حضرت سؤال می‌کند. مثلاً راوی پیش امام علیه السّلام می‌رود و می‌گوید: آقا من غنم سائمه دارم. حضرت می‌فرمایند: «باید زکاتش را بدهی». آن وقت او برای مردم می‌گوید که امام فرمودند: «فی الغنم السائمة زکاة». سؤال اینجاست که آیا شما از غنم مألوفه هم پرسیدی و حضرت فرمودند: فی الغنم السائمة زکاة، یا اینکه نه، فقط از غنم سائمه سؤال کردی؟

---

[1] . مثنوی معنوی (میرخانی)، دفتر اول:
گفت در عالم کسی را این فتاد *** شیر بی‌دمّ و سر و اشکم که دید

[2] .الفوائد الطوسیّه، الفائدة ۶۳، ص ۲۷۹ ـ ۲۹۱:
هذا حال مفهوم الشرط مع اتفاقهم علی أنه أقوی المفهومات قد وجدناه غیر معتبر فی القرآن فی أکثر من مئة و خمسة و عشرین موضعا و لو أردت الأمثلة من غیر قرآن لوجدناه ألوفًا متعدده. الشیخ الحرّ العاملی ـ رحمةالله علیه ـ.

مشکل اینجا است که این روایاتی که الآن در کتب مدوّنه وجود دارد مقام بیانیّت آنها برای ما احراز نشده است که آیا اولاً بلااول امام علیه السّلام در مجلس درس با توجه به جوانب، این روایات را القاء کرده‌اند تا ما اخذ به مقدمات حکمت در مقام بیان بکنیم یا اینکه نه، راوی سؤال کرده است؟

لذا ما در روایات این‌همه اختلاف و این‌همه تضاد می‌بینیم، چون آن راوی از یک قسمت سؤال کرده و حضرت جواب داده است و دیگری از یک قسمت دیگر سؤال کرده و حضرت جواب داده است؛ در نتیجه بین این دو تضارب واقع شده است.

تلمیذ: شاید بتوان بین آنها جمع کرد.

استاد: اگر بشود ما که ابایی نداریم. لذا ما می‌گوییم که باید بین روایات جمع کنیم. من‌باب‌مثال علت اینکه الآن در باب خمس اختلاف است همین است. در یک روایت پنج مورد را ذکر کرده‌اند[1] در یک روایت ارباح مکاسب را اضافه کرده[2]، در یک روایت «**فی المعدن و الغوص**» را اضافه کرده، در یک روایت ارث را اضافه کرده[3]، در یک روایت هبه را اضافه کرده، هدیه را اضافه کرده است[4]. به همین دلیل گیر کرده‌اند.

حالا در اینجا چه‌کار می‌توانیم بکنیم؟ بعضی‌ها گفته‌اند: آن روایات که پنج‌تا آورده است در مقام استقصاء بوده است، یعنی راوی استقصاء کرده و امام پنج‌تا را گفته است. ولی صحبت در این است که شاید راوی این پنج مورد را استقصاء کرده و امام در مقام استقصاء نبوده و از این پنج‌تا سؤال کرده و امام گفته‌اند: در این پنج‌تا خمس است. و یک راوی دیگر از ارباح مکاسب سؤال کرده و امام گفته‌اند خمس دارد. اصلاً اینکه ما روایات هبه داریم دلیل بر این است که امام در مقام استقصاء نبوده است، ما در مورد هبه روایت داریم. و فتوای خود این آقایان بر این است که هبه خمس دارد.[5]

البتّه نظر مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالی علیه ـ بر این است که هبه خمس ندارد؛ ولی من قائل به خمس هستم، حتی در مورد ارث؛ مگر ارث أقربین که آنها استثنا شده است. ما پدر و مادر و خواهر و... را استثناء می‌کنیم و یک مقدار دورتر از اینها، یعنی از پسر عمو به آن طرف را وارد می‌کنیم.

و جهت تمام اینها این است که مقام، مقام درس نبوده است و روایاتی که از ائمه به روات القاء شده در مقام بیان نبوده‌اند و اغلب اینها سؤال شخصی بوده است. حالا یک وقت راوی خودش آدم عالمی است و اهل روایت است که خودش متوجه جوانب مسئله است و سؤال می‌کند، مثل أبی‌بصیر و محمد بن أبی‌عمیر و محمد

---

[1] . وسائل الشیعة، کتاب الخمس، باب ۲، ح ۹ و ۱۱.

[2] . همان، باب ۸، ح ۱ و ۷.

[3] . همان، باب ۸، ح ۵.

[4] . همان، باب ۸، ح ۱۰.

[5] . جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۵۶.

بن مسلم و امثال‌ذلک. اما یک‌وقت راوی آدم خوبِ معمولی است و آمده و سؤال می‌کند که یا ابن‌رسول‌الله در این قضیّه جواب چیست؟ و می‌بینیم که قضیّه را به یک عنوان کلی بیان می‌کند.

بازگشت اطلاقات روایات به اطلاق کشفی

لذا به مجرّد اینکه یک عام می‌بینیم نباید فوراً عمل کنیم. علت اینکه می‌گویند: عمل به عام قبل از فحص از مخصص نمی‌شود، همین است. و تمام اینها به‌خاطر این است که مقام بیان در روایات برای ما محرز نیست. لذا تمام این اطلاقات، به اطلاقات کشفی برمی‌گردد! یعنی ما خاص را نمی‌بینیم و نمی‌دانیم. وقتی به علت ندیدن، کشف اطلاق کردیم دیگر نمی‌توانیم حکم کنیم بر اینکه این اثبات مطابق با ثبوت است.

ما در عام می‌توانیم بگوییم که این کلام مطابق با ثبوت است، چون خود متکلم گفته است: «أکرم کلّ عالم». این می‌شود اثبات منطبق با ثبوت. همین‌طور در مقام اطلاق ما از سایر قرائن و... به‌دست می‌آوریم که متکلم از این کلام عموم را قصد کرده است. فقط فرقش این است که آن لفظی که دالّ بر عام است در اینجا نیست اما از نقطه‌نظر محتوا بین اطلاق و عام هیچ فرقی نیست.

تلمیذ: «ما من عام إلّا و قد خصّ»، پس ما نمی‌توانیم عمل به عام کنیم.

استاد: بله، البتّه این مطلب را گفته‌اند که چون خیلی عمل به عام شده است می‌گویند که عمل به عام قبل از فحص از مخصص نیست، ولی صحبت در این است که می‌خواهیم بگوییم: خود عام لو خُلّی و طبعه منطبق بر ثبوت است، چون خود متکلم می‌گوید: آقا من این را می‌خواهم. خودش می‌گوید دیگر.

ولی صحبت در این است که ما اصلاً در اطلاق کشفی نمی‌توانیم احراز کنیم، در اطلاق کشفی از نبود قرینه و چون متکلم قید نیاورده، می‌خواهیم اطلاق را برعهدهٔ متکلم بگذاریم. در اینجا متکلم می‌تواند بگوید که چون ساکت هستم، قید نیاوردم؛ و شما به همین ظهوری که هست عمل کن.

الآن مولا گفته است: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[1] یعنی باید ﴿بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ حکم بشود. آیا متکلم گفته است که چه کسی حکم کند؟ مرد باشد یا زن؟ نگفته است دیگر! آیا شما می‌توانید اخذ به اطلاق بکنید و بگویید که زن هم می‌تواند حاکم باشد؟

تلمیذ: نمی‌شود.

استاد: چرا نمی‌شود؟

تلمیذ: چون در لسان شرع نیست.

استاد: خود لسان شرع همین است دیگر. و اصلاً بحث ما در لسان شرع است. ما در محاورات، در همه‌جا فقط به سیرهٔ عقلائیّه عمل می‌کنیم. ما اصلاً دلیل شرعی نداریم. کدام اصول لفظی از طرف شارع آمده؟!

---

[1]. سوره مائده (۳) آیه ۴۴.

اصل عمل به ظاهر و عام و... مگر از طرف شارع آمده است؟! همه‌اش سیرهٔ عقلا است که ما داریم سیرهٔ عقلا را در شرع پیاده می‌کنیم.

این حساسیت‌ها به‌خاطر این است که چون مسئلهٔ شرع، مسئلهٔ عقاب و ثواب و... است، یک مقداری دست و پای انسان را می‌بندد و انسان بیشتر مقید است، ولی اصل تمام اینها سیرهٔ عقلا است.

اگر رئیس یک اداره‌ای به زیردستش بگوید: برو فلان کتاب را از کتابخانه برای من بیاور، و او بداند که آن آقا خیلی آدم خوبی است و می‌خواهد همیشه روی سند اصلی دقت بکند، آیا چون نگفته برو سند اصلی کتاب را بیاور، او می‌تواند برود هر کتابی را بیاورد؟ آیا می‌تواند بگوید: این کلام که برو فلان کتاب را بیاور، نسبت به تمام چاپ‌ها اطلاق دارد؟ نمی‌تواند. پس این کلام مجمل می‌شود.

تلمیذ:....

استاد: همیشه قرینهٔ حالیّه، قرینهٔ بالخصوص روی مورد است. فرض کنید که مولا برای ده کتاب گفته است که چاپ اصل را بگیر و برای یازدهمی نگفته است. در اینجا ما بر اساس یک قرینهٔ عامّه می‌توانیم بگوییم که شاید مولا در مورد یازدهمی یادش رفته است، ولی برای این چند کتاب دیگر قرینه آورده است. آیا شما در اینجا می‌توانید اخذ به اطلاق کنید و بگویید که چون یازدهمی را نگفته است پس مطلق است؟ یا نه، آن قرینهٔ عامّه احتمال جدّی را در اینجا مطرح می‌کند. احتمال جدّی که مطرح شد دیگر نمی‌توانیم به اطلاق عمل کنیم و باید قدرمتیقن را بگیریم.

تمام صحبت من این است که ما می‌خواهیم بر گُردهٔ متکلم بگذاریم که تو منظورت این بود. متکلم می‌گوید: از کجا منظور من این بود؟ می‌گوییم: آقا شما نگفتید! می‌گوید: من نگویم، آیا تو عقل داری یا نداری؟! بله، اگر من هیچ قرینه‌ای را نیاورم، تو از این نیاوردن هیچ قرینه، می‌توانی با توجه به عقلت و ارتکازاتت به اطلاق عمل کنی؛ ولی وقتی که تو در اینجا این قرینهٔ جدّی را داری که من در ده مورد گفته‌ام: چاپ اصل را بیاور، ولی در مورد یازدهم نگفتم، آیا عقل تو به‌عنوان قدرمتیقن هم اجازه نداد که به قدرمتیقن عمل کنی؟! باید به قدرمتیقن عمل می‌کردی و قدرمتیقن این است که آن طبع اصلی را بیاوری. این می‌شود اطلاق کشفی و این می‌شود مقام اجمال. لذا تمام اطلاقات کشفی وجوداً و عدماً دائر مدار احتمال و عدم احتمال است. یعنی ما تا وقتی می‌توانیم به این اطلاق کشفی عمل کنیم که احتمال جدّی در سر راه ما نیاید.

اما اگر اطلاق، اطلاق کلامی بود، آن اطلاق کلامی احتمال را کنار می‌زند. یعنی اگر ما از قرائن فهمیدیم که منظور مولا از جلد یازدهم هر چاپی است. مثلاً می‌خواهد به کسی هبه کند، می‌خواهد هدیه بدهد. اینکه می‌خواهد هدیه بدهد قرینه است برای‌اینکه اگر هر چاپی را بیاوری فرقی نمی‌کند. اینجا اطلاق، اطلاق کلامی می‌شود. یعنی در اینجا این قرینه، قرینه برای احراز اطلاق می‌شود و در اطلاق کلامی باید اطلاق را احراز کنیم، همان‌طوری‌که در عام، احراز عام می‌کنیم.

مگر بی‌حساب و کتاب است که با نبود قرینه برای احراز بگوییم که در اینجا اطلاق و مقدمات حکمت را داریم پس کار تمام است و باید به اطلاق عمل کرد؟ نه، اطلاق مثل عام می‌ماند و بر جمیع افراد علی‌السواء دلالت دارد. هر کدام از این افراد مبرئ ذمه هستند. کجا در اطلاق کشفی قضیّه این‌طور است؟ لذا از باب ناچاری و از باب تمسک به سیرهٔ عقلاء، برعهدهٔ مولا می‌گذاریم که چون قرینه نیاوردی پس منظور تو در اینجا اطلاق است. مولا هم می‌گوید: قبول، بر گردن من بگذار. اما وقتی به احتمال جدّی رسیدی باید دست از اطلاق برداری و باید قدرمتیقن را بگیری.

روی این حساب قضیهٔ شرطیه **لو خُلّی و طبعه** دلالت بر مفهوم ندارد. انشاءالله در جلسات بعد به سراغ مسائل دیگر برویم.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل‌محمّد