هو العلیم

مقدمات حکمت، نقد دو پایه برداشت از کلام مطلق

تفاوت موضوع و مصداق و معنای سکوت گوینده

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ مطلق و مقیّد ـ جلسه صدوسی‌وهفتم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر شهید صدر از مقدمات حکمت

بحث در مقدمات حکمت بنا بر تقریر مرحوم صدر است.

ظهور ایجابی و سلبی در کلام مطلق

بنابر فرمایشی که عرض شد، در کلام مطلق و در قضیهٔ مطلقه دو ظهور وجود دارد؛ طبق فرمایش ایشان و همین‌طور بقیه آقایان، ظهور اول، ظهور ایجابی است که لازمهٔ عنایت متکلم به تمام موضوع است که در قضیهٔ مطلقه ذکر شده است. در «أکرم العالم»، قضیهٔ ما ظهور دارد در اینکه تمام موضوع در این قضیه عبارت است از همان عالم بدون قید عدالت.

ظهور دوّمی که در این قضیه است که ظهور سلبی است که این مسئله برمی‌گردد به اینکه آن چیزی را که متکلّم ذکر نکرده است، لایریدُ.

از انضمام بین دو ظهور ایجابی و سلبی نتیجه‌ای که حاصل می‌شود عبارت است از عنایت متکلم به اطلاق در قضیهٔ مطلقهٔ غیر مقیّده. مطلبی که به نظر می‌رسد این است که منظور از تمام موضوع در صغرای شکل اول منتجهٔ ما به اینکه متکلم عنایت دارد به اطلاق در قضیهٔ غیر مقیده این چیست؟

تقدم ظهور ایجابی بر ظهور سلبی

و بر این اساس بار می‌کنند این مسئلهٔ تقدم ظهور لفظی را بر ظهور سلبی؛ یا به‌عبارت دیگر، ظهور ایجابی را بر ظهور سلبی؛ می‌فرمایند:

> «چون در ظهور ایجابی عنایت متکلّم است به یک مراد که با لفظ آن مراد را بیان می‌کند و این مقدم است طبعاً بر ارادهٔ متکلم به عدم شیء به‌واسطهٔ عدم ذکر آن شیء؛ فلهذا در قضیهٔ مطلقه اگر تعارضی بشود با یک قضیهٔ منفصله که مقیّد این قضیهٔ مطلقه است، ما قائل به رجحان آن قضیهٔ منفصله هستیم، ولو اینکه آن قید به انفصال آورده بشود؛ چون در آنجا ظهور، ظهور ایجابی است و بر این ظهور سلبی مقدم است.[1]»

نقد مقدمهٔ اول و معنای تمام موضوع

بحثی که در اینجا به‌نظر می‌رسد این است که منظور از تمام الموضوع در اینجا چیست؟ چون متکلم در مقام ارادهٔ جدّی نسبت به القای حکم در مقام بیان تمام الموضوع است دیگر! چون در مقام بیان است، متکلّم در مقام بیان و در مقام القای تمام الموضوع است. خلطی که در اینجا به‌نظر می‌رسد شده، این است که در مقام بیان، تمام الموضوع، مراد متکلّم است یا تمام المصادیق؟ تمام الموضوع ربطی به تمام المصادیق ندارد.

یک‌وقت متکلّم یک مصداق مشخصی را متعلق برای حکم و تمام الموضوع برای قضیه قرار می‌دهد؛ مثلاً می‌گوید: «أکرم زیداً فی ظُهر یوم الجمعه فی دار الکذایی بهذا النوع من الإکرام.» در اینجا تمام حدود و قیود ذکر شده است. امّا اگر شما هر کدام از این قیدها را حتّی [یکی را] بردارید، قضیهٔ ما می‌شود قضیهٔ کلیّه؛ ولو اینکه موضوعش موضوع زید است.

تمایز متعلق حکم از ذات شخص

به‌عبارت دیگر، بنابر یک دقت ادقّ، گرچه زید موضوع برای اکرام است ولی ذات زید موضوع برای اکرام نیست. یعنی اکرام به بدن زید تعلق نگرفته است به‌عنوان یک قضیهٔ شخصیه؛ بلکه اکرام

---

۱ *دروس فی علم الأصول*، ج ۲، ص ۲۴۱.

زید متعلق برای حکم است. و اکرام زید عبارت است از یک قضیهٔ کلیّه، نه قضیهٔ شخصیه و اکرام هم دارای مصادیق إلیٰغیرنِهایه‌ای است؛ فلهذا ما باید ببینیم منظور از تمام الموضوعی که در السنه اعیان و اعلام وجود دارد، چیست که این‌قدر می‌گویند که متکلّم در مقام بیان به تمام الموضوع عنایت دارد.

تفاوت تمام موضوع با تمام مصادیق

بله، اگر متکلم قیدی را در قضیه نیاورد، نفس ذکر موضوع خاصّی در قضیه، این اشاره به تمام الموضوع است در السنهٔ اعلام. وقتی که متکلم می‌گوید: «أکرم العلماء» و قید دیگری را نمی‌آورد، تمام الموضوع برای ما، علماء هستند. تمام الموضوع برای ما فقها نیستند، علماء هستند؛ اطباء نیستند؛ علماء هستند. این، تمام الموضوع است. امّا اینکه تمام الموضوع یعنی تمام المصادیق، این را از کجا شما اثبات می‌کنید؟! پس در خلطی که در اینجا در مقدمه اولی از مقدمات حکمت است، خدشه در عنوان تمام الموضوع است. چون قبول داریم که متکلم در مقام بیان است و در این حرفی نداریم؛ متکلّم لاغی نیست، ساهی نیست، نائم نیست، مجنون نیست.

همهٔ اینها را قبول داریم و متکلم هم در مقام بیان است؛ در مقام بیان تمام الموضوع است؛ ولی تمام الموضوع به چه می‌گویند؟ تمام الموضوع به این می‌گویند که یک حکمی تعلق گرفته است به یک عنوان غیر مقیّد. اما این به تمام المصادیق چه ربطی دارد؟! وقتی که مولا می‌گوید: «اشتَرِ العنب»، تمام الموضوع در اینجا عنب است؛ امّا اینکه چه عنبی است و مصداقش را مشخص کند که از دکان فلانی یا از منزل فلانی بخر؛ کجا این نظر مولاست؟! نظر مولا تعلق گرفته است به عنب؛ به طبیعت تعلق گرفته است.

استحالهٔ لحاظ همهٔ مصادیق نزد متکلم

و به‌عبارت دیگر امکان ندارد مولا در القای قضیهٔ حکمیه نظرش بر مصادیق باشد و مصادیق را لحاظ کرده باشد. این عقلاً مستحیل است. وقتی که مولا می‌گوید: «اشتَرِ العنب»، امکان ندارد که مولا یک‌یک از مصادیق جزئی را لحاظ کند؛ چون اطلاع ندارد.

تلمیذ: چون قضیهٔ شخصیّه هم نداریم.

استاد: قضیهٔ شخصیّه نداریم.

تلمیذ: ...

نقش متعلق حکم در شخصی یا کلی بودن قضیه

استاد: نه، آن تقسیم شخصیّه به‌لحاظ این است که آن متعلق، موضوع برای متعلق حکم است؛ این را می‌گویند. اما اگر خود متعلق را در نظر بگیریم که اکرام باشد، آن‌وقت به آن اکرام می‌شود یک قضیهٔ کلیّه؛ به‌لحاظ متعلق برای متعلقات حکم که عبارت است از همان زید، به آن لحاظ، می‌گویند قضیهٔ شخصیّه و قضیهٔ کلیّه.

یا اینکه ما در لحاظ خود قضیه بایستی که ببینیم؛ یک‌وقت حکم ما روی ذات آن متعلق رفته است، یک‌وقت منظور از بیان قضیه ولو قضیهٔ شخصیه اوصاف و عوارض عارضه بر ذات است که آن‌وقت آن می‌شود کلی.

مثال آمدن زید و کلیت مجیء

ببینید یک‌وقت امر دائر است بین اینکه زید آمده است یا عمرو آمده است؛ در اینجا شما می‌گویید: «جاء زید.» الآن حکم رفته است روی ذات زید یعنی بدن زید، به این خصوصیّات لب و اُذن و چشم و ابرو، به این کیفیت آمده است؛ این قضیه می‌شود قضیهٔ شخصیّه.

اما یک‌وقت بحث بر سر زید و عمرو نیست بلکه بحث بر سر مجیء است و می‌گویید: «جاء زید؛ زید آمد.» و منظور شما مجیء زید است، نه رفع تردید بین زید و عمرو؛ در اینجا مجیء می‌شود کلی.

التفات فرمودید؟ اینکه گفتم نظر ادق است، یعنی ما باید حتی در قضایای شخصیه ببینیم متعلق

حکم در اینجا چیست؟ یک‌وقت ذات شخص است، یک‌وقت اوصاف و عوارض عارضه بر ذات شخص است، این قضیه می‌شود قضیهٔ کلیّه. آمدن خیلی مراحلی دارد: آمد با مرکوب، آمد بدون مرکوب، آمد از این در، آمد از آن در، آمد از آسمان. در اینجا این آمدن مورد نظر ماست نه‌اینکه رفع تردید بین خود ذات در اینجا مورد لحاظ است.

بناءً‌علی‌هذا مستحیل است که متکلم در مقام بیان مصادیق در نظرش باشد؛ یعنی متکلم بگوید که: «منظور من از اشتَر العِنب، آن جعبه کذایی در فلان دکّان است و علی‌البدلش در فلان دکان است و ...» چون اصلاً این اطلاع ندارد. چه می‌داند اصلاً چند تا دکّان در قم است و آیا این دکّان‌ها عنب آوردند یا نیاوردند؟ و چندتا عنب آوردند؟ و چه قسم است؟ چه رنگی است؟ هیچ‌کدام از اینها را عنایت ندارد؛ پس عقلاً مستحیل است که متکلم در مقام بیان، مصادیق در نظرش باشد.

دلالت اسم جنس بر مصادیق و نقش لغت

همیشه و همیشه متکلّم در مقام تخاطب حکم را متعلق به طبیعت مهمله می‌کند؛ به جنس متعلق می‌کند، نه‌اینکه به مصادیق؛ اصلاً به مصادیق نگاه ندارد؛ بلکه مصادیق به‌واسطهٔ دلالت آن جنس بر آن افراد مورد لحاظ قرار می‌گیرد.

اما دلالت یک اسم جنس و طبیعت بر مصادیق، نه در اختیار متکلم است و نه در اختیار مخاطب؛ در اختیار هیچ‌کدام نیست. این یک دلالت لفظیّهٔ وضعیّه دارد. عنب دلالتش بر مصادیقش در اختیار متکلم نیست. در اختیار مخاطب هم نیست؛ نه‌اینکه متکلم بخواهد از این عنب، عنب خاص را قصد کند (البته منظور عنب خاص جزئی است، نه عنب خاص کلی؛ بله، ممکن است بگوید: «اشتَر العِنب الأحمر» یا «عنب الأسود» یا «عنب الأبیض»؛ اما اینکه بگوید: «اشتر عنب با این خصوصیت و به این کیفیت»، متکلم اصلاً در مقام این لحاظ نیست)؛ یعنی متکلّم و مولا هیچ‌وقت دلالت لفظ بر مصادیق خودش را به عهده نمی‌گیرد. دلالت لفظ بر مصادیق بر عهده لغت است؛ این اصلاً کاری به مولا ندارد، مخاطب هم این را بر عهده نمی‌گیرد؛ نه مخاطب دلالت طبیعت و جنس را بر مصادیق بر عهده می‌گیرد و نه مولا؛ هیچ‌کدام.

آن چیزی را که مولا بر عهده می‌گیرد، فقط طبیعت مهمله است. و آن چیزی را که مخاطب بر عهده می‌گیرد تلقی این طبیعت مهمله است. پس این می‌شود تمام الموضوع.

تمام موضوع در طبیعت مطلق و مقید

پس تمام الموضوع عبارت است از متعلق حکمی که متکلّم این متعلق حکم را غیر مقیّد یا مقیّد، ملحوظ در ترتب حکم قرار داده است؛ این می‌شود تمام الموضوع. اما اینکه چه فردی از این مصداق مورد نظر مولاست، نه متکلّم این را بر عهده می‌گیرد و نه مخاطب بر عهده می‌گیرد. تمام این طبیعت مهمله یا طبیعت مقیّدهٔ مهمله (چه قید بیاید، چه قید نیاید، در اهمالش و در اسم جنس فرق نمی‌کند؛ چون اسم جنس مقیّد هم خارج از طبیعت نیست) و این اسم جنس دلالت می‌کند بر مصادیقی که به دلالت لفظیّهٔ وضعیّه واضع برای آن قرار داده است. حالا در اینجا بحث عام و دلالت به الفاظ عموم و ...، خُب بحث‌های دیگری است که به اینجا مربوط می‌شود و ما ذکر نمی‌کنیم.

وظیفهٔ مخاطب در تعیین مصداق با قرائن

بناءً‌علی‌هذا مخاطب در اینجا باید ببیند که چه نحوه با این طبیعت و با این اسم جنس برخورد کند. مولا یک طبیعتی را گفت و رفت، مولا یک اسم جنسی را گفت و رفت؛ صحبت در این است که حالا این مخاطب چطور باید با این برخورد کند؟ مخاطب باید بر حسب قرائن حالیه و مقالیه، به‌عنوان قرینهٔ منفصله، مصداق را از روی این طبیعت و این اسم جنس بیرون بکشد. این دیگر بر عهدهٔ مخاطب است.

قیمت و محبوبیت فروشنده در مثال خرید انگور

مثالی می‌زنم؛ آن‌وقت دیگر در اینجا مسئله تفاوت می‌کند. اگر مولا بگوید: «اشتر العنب»، آیا مخاطب می‌تواند پیش خود بگوید که: «چون مولا مطلق گفته است و قیدی را نیاورده و مصداقی را

تعیین نکرده است، پس من از گرانفروش‌ترین دکّان قم عنب می‌خرم.» آیا می‌تواند چنین کاری بکند؟! نه، چون در اینجا این عنب گرچه در اینجا از نقطه‌نظر مولا قیدی برایش نیامده است؛ ولی به‌لحاظ قرائن دیگر، این مخاطب نمی‌تواند از آن قرائن دیگر تخطی کند و بگوید: «مولا که نگفته است: "برو از یک جایی که ارزان است بخر."»

با اینکه اصلاً ارزانی و گرانی یکی چیزی است که اصلاً دخلی به عنب ندارد. یک‌وقت می‌گوید: «عنب اسود و ابیض و ...» که از اوصاف ذات عنب است؛ اما یک‌وقت ارزانی و گرانی است که از اوصاف عنب نیست؛ این از عوارض خارجیّه است که مترتب بر عنب می‌شود؛ از عوارض اعتباریّه و انتزاعیه است که این مترتب بر اشتراء می‌شود، نه بر خود عنب.

یا اینکه فرض کنید که مولا می‌گوید که: «برو عنب بخر» و آن از جایی می‌خرد که آن مبغوض مولاست. مبغوض و محبوب مولا بودن از عوارض ذات عنب نیست؛ بلکه این از عوارض خارجیّهٔ اعتباریّه است.

بنابراین وقتی که مسئله این‌قدر دایره‌اش وسیع است که حتی مخاطب در مقام عمل نمی‌تواند عوارض خارجیّهٔ اعتباریّه را در اشتراء عنب لحاظ نکند، پس شما ببینید که در اینجا دیگر امکان ندارد مولا تمام الموضوع را نفس العنب قرار بدهد و مخاطب بگوید که: «چون در اینجا نفس العنب مورد لحاظ است، بنابراین تمام عوارض خارجیّه و اوصاف منضمه و ملصقهٔ این ذات این طبیعت جنسیه در اینجا اصلاً مورد لحاظ نیست.» این اشکال اول بر مقدمهٔ اولی از مقدمات حکمت است.

پرسش از تفاوت قیود و مصادیق

تلمیذ: اصولیین که در اینجا مصادیق را اراده نکرده‌اند؛ قیود را اراده کرده‌اند. در اینکه می‌خواهند تمام الموضوع را مطلق بگیرند یا مقیّد بگیرند، این مصادیق را ملحوظ واقع قرار ندادند؛ بلکه خود موضوع را با قید قرار دادند که آیا این قیود داخل است یا قیود داخل نیست؟ کار به مصادیق در خارج ندارند.

استاد: نه، منظور این نیست. ببینید خُب در «أکرم العلما» مشخص است که مثلاً قید عدالتی در اینجا مولا نیاورده است؛ کسی به این کاری ندارد. این را می‌دانیم. بحث بر سر مصادیق است. ما از مقدمات حکمت می‌خواهیم پی ببریم به اینکه منظور مولا این است که تمام مصادیق این اسم جنس بالنسبه به نظر مولا علی السوی است. یعنی اگر عنب، عنب اسود باشد، علی السوی است؛ عنب ابیض باشد علی السوی است؛ عنب از فلان دکان باشد علی السوی است؛ عنب از فلان بستان و حدیقه باشد علی السوی است؛ فرق نمی‌کند.

بحث ما بر سر این است که تمام الموضوع با تمام المصادیق دو تا است. از کجای تمام الموضوع، شما تمام المصادیق استفاده می‌کنید؟! هر قیدی را شما بر این موضوع بار کنید، آن می‌شود یک مصداق؛ ولو اینکه مصداقش وسیع است، باز آن مصداق هم دارای مصداق وسیع است. فرض کنید که عنب ابیض یکی از مصادیق عنب است، اگرچه خود عنب ابیض هزار جور است. بعد عنب اسود یکی از مصادیق است، اگرچه آن هم هزار جور است.

تعلق ارادهٔ مولا به طبیعت مهمله

ما این را می‌خواهیم بگوییم؛ می‌خواهیم بگوییم که آن چیزی که تمام الموضوع است نفس الطبیعة المهمله است که در لسان مولا متعلق برای حکم واقع شده است. اما این قیود اضافی بر این طبیعت مهمله اصلاً ملحوظ مولا نیست تا اینکه شما بگویید که: «تمام الموضوع عبارت است از اشتمال این موضوع بر جمیع قیود، قیود جزئیه یا قیود کلیّه.» منظور این است. تمام الموضوع یعنی نفس الطبیعتی که هست، همین و تمام شد. اصلاً کاری به مصداق ندارد.

مطلبی که ایشان فرمودند اتفاقاً خیلی جایش خوب بود. چیزی که مورد نظر من است این است که مولی در اینجا چه چیزی را می‌خواهد بگوید؟ اینکه من گفتم که دلالت این طبیعت بر عهدهٔ مولا و

مخاطب نیست، این است؛ اینکه مولا در اینجا فقط می‌خواهد بگوید که: «من این طبیعت را می‌خواهم و به مصداق کاری ندارم.»

اصلاً مولا نمی‌تواند مصداق تعیین کند. فرض کنید که وقتی مولا می‌گوید: «أکرم العلماء»، آیا آن موقع منظورش آن عالم خاص کذایی است؟! یا اصلاً اینها را هیچ در نظر نمی‌آورد و فقط به غلامش می‌گوید: «أکرم العلماء فی هذا اللیل»؛ یعنی آن کسی که معنون به‌عنوان عالم است بایستی اکرامش کنیم؛ چه‌بسا علمایی که من اصلاً اطلاع ندارم از آنها و نسبت به آنها جاهلم؛ چه کسی به قم آمده است و چه کسی رفته است و چه کسی عالم است اصلاً اطلاع ندارم.

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

نقد مقدمهٔ دوم و دلالت سکوت بر عدم اراده

مقدمهٔ دومی که در اینجا ضمیمهٔ این می‌شود، این است که از ظاهر حال استفاده می‌شود بر اینکه آن چیزی را که مولا نگفته است و آن قیدی را که نیاورده است، لایریدُ؛ یعنی اراده ندارد. که عرض شد این را هم از کجا اثبات می‌کنید؟! اشکالی که در اینجا به این قضیهٔ «أنّ ما لا یقولُه لا یریدُه»، وارد می‌شود این است که در اینجا هیچ چیزی دلالت بر اثباتش نمی‌کند. ما مسئله را به دو نحو تقریر می‌کنیم: یکی بنابر اصطلاح عرف عام، یکی هم بر عرف خاص؛ یعنی در مقام عرف و در مقام شرع.

احتمال استثنا در مثال دعوت عالمان

اما قبل از اینکه اصلاً به این مطلب برسیم مسئله را به این نحو تقریر می‌کنیم که آیا واقعاً مردم این‌طورند که می‌گویند: «مولا آن قیدی را که نیاورده است، لایریدُ»؟ من‌باب‌مثال اگر مولا لفظ اطلاق که هیچ، حتی عام را بیان کند و بگوید: «أکرم العلماء» و این مخاطب می‌داند یا حتی احتمال می‌دهد که شاید مولا از میان علماء بعضی را استثنا کند (احتمال عقلایی است دیگر)، واقعاً بیننا و بین الله در موقعی که می‌خواهد دعوت کند، آیا اول سراغ علمایی که مبغوض مولا هستند می‌رود یا در مرحلهٔ اول علماء محبوب مولا را دعوت می‌کند؟

اول می‌رود سراغ آنهایی که می‌داند مولا اینها را صددرصد دعوت می‌کند؛ یعنی به این خدشه وارد نمی‌شود. شروع می‌کند به طبقه‌بندی کردن و رده‌بندی کردن؛ فرض کنید که چند نفر را می‌بیند که هر وقت مولا دعوت می‌کند [به قول معروف] این چند نفر روی شاخش است؛ اول آنها همه را دعوت می‌کند؛ بعد ردیف دوم را دعوت می‌کند تا اینکه در مقام عمل اگر مولا قبل از وقت عمل و قبل از وقت حاجت استثنایی کرد، بخورد به آنهایی که هنوز دعوت نکرده است.

احتمال سکوت یا تأخیر بیان در عدم قول

پس معلوم می‌شود که در اینجا این‌طور نیست که از عدم قول، عدم اراده را ما استفاده کنیم؛ ممکن است منظور از عدم قول، سکوت باشد یا احالهٔ عنایت بر وقت دیگر باشد؛ نه‌اینکه از عدم قول عدم اراده را بخواهیم به دست بیاوریم و استفاده کنیم.

تفاوت محاورات عرفی و شرعی

و لذا یکی از مواردی که ما باید بین محاورات عرفیّه و بین محاورات شرعیّه فرق بگذاریم که سابقاً دائم من تذکر می‌دادم اینجاست. [در محاورات عرفیّه ممکن است بیان دیگر بیاید و اطلاق] بدوی را از بین ببرد و یا نه، واقعاً اطلاق را از بین ببرد. واقعاً اول در مقام اطلاق است (اطلاقی که ما قبول داریم و به تعریفی که ما می‌کنیم) و با آن اطلاق همهٔ علماء را مدّنظر قرار داده است؛ بعداً پشیمان

می‌شود؛ فرض کنید که با یکی به‌هم می‌زند؛ در مورد یکی، از رأیش برمی‌گردد؛ می‌گوید: «غیر از این فرد و غیر از این فرد، بقیه را اکرام کن.»

خُب این در مورد موالی عرفیّه اشکالی ندارد؛ ولی در اینجا صحبت این است که در موالی شرعیّه که ما نمی‌توانیم این حرف را بزنیم. این را عرض می‌کنم به‌عنوان تأیید برای اینکه «کل ما لا یَقول لا یُرید»، این اشتباه است.

امتناع تغییر اراده در کلام امام

پیغمبر اکرم (صلّی الله علیه و آله و سلّم) یا امیرالمومنین علیه‌السلام، یا یکی از ائمه علیهم‌السلام در مقام اطلاق یک مطلبی را مطلق بیان کنند، بعد ما بگوییم که: «کل ما لا یَقول لا یُرید»؛ بر عهدهٔ امام بگذاریم که حضرت اراده نکرده است یا ارادهٔ عدمش را دارد، بعد با یک قرینهٔ منفصله بگوید که: «نه، من با این ظهور ایجابی دست از آن ارادهٔ عدمی قبلی خودم برمی‌دارم»؛ این در مورد امام که مستحیل است؛ اینکه امکان ندارد.

اجمال در بیان و علم امام به مصادیق

امام در مقام بیان یا مطلب را عنایت دارد؛ یعنی عنایت دارد به آن فرد مُخرَج ملحوظ در این قضیه، یا عنایت ندارد؛ اگر بگوییم عنایت ندارد، این جهل امام علیه‌السلام است نسبت به تمام مصادیق؛ جهل امام است به تمام الموضوع با حدوده و با ثغوره، با قیوده و بدون قیوده؛ این جهل امام را می‌رساند. اگر عنایت دارد بر اینکه این فرد خارج شده است، بنابراین شما دیگر نمی‌توانید بگویید: «کل ما لایقول لایرید.» نه، اینجا می‌شود مقام، مقام اجمال.

مثال زکات گوسفند سائمه و معلوفه

پس بین موالی عرفیّه و بین موالی شرعیّه فرق اینجاست که در موالی عرفیّه ما می‌توانیم بگوییم که مولا یک قصدی دارد بر اطلاق، بعد انصراف پیدا می‌کند؛ اما در موالی شرعیّه شما چگونه این حرف می‌زنید؟! فرض کنید که امام بگوید: «فی الغنم زکاةٌ.» ما بگوییم که منظور واقعاً اطلاق است؛ چون نگفته است: «فی الغنم السائمة»؛ پس در اینجا منظورش هم غنم سائمه است و هم غنم معلوفه؛ بعد با قرینه منفصله آن مقیّد می‌آید و این مطلق را قید می‌زند. این خلاف است. از اول امام یا می‌داند معلوفه خارج است یا نمی‌داند خارج است.

پس صحیح نیست ما بگوییم که متکلم در مقام بیان، کل ما لا یقوله لا یُریده؛ بعد این مقدمهٔ ثانیه، به آن مقدمه اول منضم بشود و کبرا برای شکل ما را تشکیل بدهد. صغری این است که آنچه متکلم بگوید، تمام الموضوع برای حکم او خواهد بود؛ کبری این است که آنچه نگوید، ارادهٔ آن را نکرده است؛ از این استفاده می‌شود که آن موضوعی که در آنجا هست از باب عدم ذکر قید، ارادهٔ فرد خاصی از آن نکرده است. خُب این، با این قضیه مورد خدشه قرار می‌گیرد.

نتیجهٔ نقد دو مقدمهٔ حکمت

بنابراین نتیجه بحث این شد که مقدمات حکمت و این دو مقدمه‌ای که بر اساس آن استفاده اطلاق می‌شود در قضایای مطلقه، در قضایای مهمله، آن مقدمات صغرویّاً و کبرویّاً مورد خدشه قرار می‌گیرد. صغری به اینکه منظور از تمام الموضوع تمام المصادیق و القیود نیست؛ بلکه تمام الموضوع این است که حکم روی این طبیعت رفته است.

خُب مسئله این است؛ آیا طبیعت در این قضیه بر همهٔ افراد دلالت می‌کند یا بر همهٔ افراد دلالت نمی‌کند؟ این یک مسئله‌ای است که مربوط به لغت است، نه بر عهدهٔ متکلم که بگوییم چون طبیعت دلالت می‌کند بر همهٔ افراد پس متکلم منظورش همهٔ افراد است. استفادهٔ دلالت طبیعت بر مصادیق، بر عهدهٔ متکلم نیست و بر عهدهٔ مخاطب هم نیست؛ این مسئله یک دلالت وضعیّهٔ لفظیّه بر آن است؛ پس تمام الموضوع تمام القیود و المصادیق نیست؛ این یک.

در مقدمهٔ دوم، ما لایقوله لایریده، هم گفتیم که از عدم قول، استفاده عدم اراده نمی‌شود کرد؛

چون ممکن است منظور متکلم فقط بیان صرف است. یعنی منظور، صرف تعلق حکم بر آن موضوع باشد؛ بدون لحاظ مصداقی و بدون لحاظ قیدی. این هم مورد خدشه قرار می‌گیرد.

پرسش از علم شارع و لحاظ جزئیات

تلمیذ: در مقدمهٔ اول فرمودید استحاله دارد که متکلم عنایت به جزئیات داشته باشد. در فرق بین موارد عرفیّه و موارد شرعیّه چطور می‌فرمایید ما اگر این‌گونه بخواهیم لحاظ کنیم برای آنها جهل لازم می‌آید؛ چون به تمام جزئیات، علم حضوری دارند؛ پس می‌توانند تمام جزئیات را در وجود خودشان لحاظ نکند.

استاد: بله، منتهی به‌طور اجمال می‌کنند. اینکه گفتم مربوط به خود عرف است. یعنی حتی در مسائل عرفی، حتی در خطابات عرفی متکلم امکان ندارد عنایتی به مصادیق و جزئیات داشته باشد. مقصود عرفی است.

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

استاد: بله، می‌تواند، ولیکن خُب نگفته است. اینکه نمی‌گوید دلیل نیست؛ خُب نمی‌خواهد بگوید. عرض کردم در مقام بیان امام علیه‌السلام فقط نظرش به این است که حکم را بر موضوع متعلق کند؛ اما به جزئیاتش کاری ندارد؛ می‌گوید که: «فعلاً کاری ندارم، می‌گذارم بعداً، هفته دیگر می‌گوییم.» الآن فقط می‌گویم که: «فی الغنم زکاة»؛ معلوفه و سائمه‌اش را الآن من کاری ندارم. یعنی می‌داند معلوفه زکات ندارد، ولی نمی‌گوید. و این اشکال ندارد.

یعنی الآن تمام الموضوع در این کلام امام فقط غنم است، نه غنم سائمه. با اینکه می‌داند ولی دانستن دلالت نمی‌کند بر اینکه در مقام بیان آن را لحاظ کند؛ نه، لحاظ نمی‌کند؛ یک منظور دیگری دارد.

طبیعت مهمله و لابشرط مقسمی

تلمیذ: اینجا لابشرط قسمی می‌شود یا مقسمی می‌شود؟

استاد: مقسمی است؛ قسمی نیست. هیچ‌وقت قسمی نیست؛ همیشه در اینجا مقسمی است. عرض کردم که اصلاً به‌طورکلی در طبیعت مهمله در اینجا حکم روی مقسم قرار می‌گیرد، روی قسم قرار نمی‌گیرد. بله، اگر بخواهد بیان کند و در مقام بیان جزئیات مورد نظر باشد، آن‌وقت می‌شود لابشرط قسمی.

تلمیذ: یعنی الآن به‌نحو اجمال مدّنظر دارند؟

استاد: نه، اجمال را ما انتزاع می‌کنیم، نه‌اینکه اجمال را مدّنظر دارند. ما اجمال را انتزاع می‌کنیم؛ ما می‌گوییم که: «در اینجا منظور از این کلام امام فقط غنم است.» خیلی خوب! دیگر مسئله دیگری نیست. خب بحث رفته است روی طبیعت، روی طبیعت نفس الغنم رفته است.

آن‌وقت هر لابشرط مقسمی، آن می‌شود اجمال؛ دیگر قسمی نمی‌شود. مقسمی اجمال است، قسمی اجمال نیست. مقسمی که نفس الطبیعه است و می‌تواند هم خود را با قید و هم عدم قید وفق بدهد، این می‌شود مقام اجمال. گرچه مقیّد هم باشد، ممکن است خیلی از اینها اصناف داشته باشد ولی تا وقتی که بحث روی مصداق نرفته است، این می‌شود نفس الطبیعه و می‌شود مطلق ولو اینکه مقیّد هم باشد.

تأثیر قرینه در خروج از اهمال

تلمیذ: در لابشرط مقسمی یک اشکالی دارد چون ممکن است قرائنی باشد که مراد متکلم از این تمام الموضوع بعضی از مصادیق مقیّدات است...

استاد: اصلاً بحث ما در بدون قرینه است.

تلمیذ: حالا فرض کنید اگر قرینه داشته باشیم. خود لفظ، بما هو لفظ، مهمل است؛ با قرینه از اهمال در می‌آید. چطور می‌شود که هم مراد متکلم این مهمل باشد و هم ارادهٔ با قرائنش آن موارد بشرط لا یا بشرط شیء باشد؟

استاد: ببینید، خود قرینه این را تعیین می‌کند دیگر! وقتی که یک قرینهٔ خارجی، چه حالیه و چه مقالیه، با این لابشرط مقسمی منضم بشود، آن را قسمی‌اش می‌کند.

تلمیذ: دیگر لابشرط مقسمی نیست؟

استاد: بله، نیست دیگر!

تلمیذ: پس ما اینجا که بحث می‌کنیم، راجع به لابشرط مقسمی بحث می‌کنیم.

استاد: بله، بحث در همین است. صحبت در این است که قرینه‌ای نداریم. اگر قرینه داشته باشیم که این آقایان مقدمات حکمت را نمی‌آورند. صحبت در آنجایی است که قرینه‌ای که دال بر خود لفظ باشد، ما نداریم؛ یعنی قرینه‌ای که عارض شود بر خود ذات موضوع ما نداریم. و در تمام این موارد، این مقام می‌شود مقام اجمال. یعنی در آن مواردی که ما قرینه نداریم این مقام، مقام اجمال است. یعنی قرائن به خود موضوع تعلق نمی‌گیرد؛ قرائن به اشیاء دیگر تعلق می‌گیرد؛ خُب بگیرد. آن قرائنی که به خود موضوع حمل بشود، این قرائن، آن را از اجمال بیرون می‌آورد.

تفاوت قرائن موضوع و قرائن خارجی

فرض کنید مولا می‌گوید: «اشتَرِ العنب»؛ شب که شد می‌گوید: «اشتَرِ الأسود من العنب»؛ این به خودش تعلق می‌گیرد. اما یک‌وقت قرائن به خود عنب تعلق نمی‌گیرد؛ به یک قرائن ارتکازیه است مثل گرانی یا محبوب و مبغوض بودن نسبت به او که اصلاً به عنب تعلق نمی‌گیرد و به یک جهات خارجی تعلق می‌گیرد. آن را داخل در قید نمی‌کنند. در اینجا ما آن را به او تخصیص می‌زنیم و مقیّد می‌کنیم.

پرسش‌های زکات و اختیارات حاکم شرع

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

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

حکم ثانوی و تأمین نیاز با مالیات

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

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

تلمیذ: نه، حاکم شرع واقعی.

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

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

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

زکات نقدین و سکهٔ بهار آزادی

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

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

منقرض بشود.

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

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

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

استاد: البته خُب آن موقع فرق داشته است؛ یک قیمت ثابتی داشته و قیمت اجناس با طلا و نقدین سنجیده می‌شد؛ این درست است. ولی الآن در شرایط فعلی خودِ نقدین خودش فی‌حدّنفسه یک عنوان برای زکات است ولو قیمتش فرض کنید که حتی به صفر برسد. می‌گویند: «کسی که این‌قدر طلا دارد، باید زکات بدهد.» این به حد است و باید بدهد؛ چه‌کار دارد به اینکه آیا این ارزش روی نفس طلا رفته است یا نه.

ملاک ارزش پول و درآمد ملی

اصلاً به‌طورکلی در شرایط فعلی، در زماننا هذا، طلا و نقره معیار برای درآمد ملی یک مملکت نیست؛ بلکه درآمد ملی مملکت را آن نتیجهٔ ارزش‌ها و ملاکات قابل قیمت عرفی می‌دانند. فرض کنید که یک مملکتی هیچ چیزی ندارد و فقط یک مشت گاو و الاغ در آن هست؛ ولی نفت دارد، ارزش پولی این مملکت بیشتر است از یک مملکتی که تمام اینها ابن‌سینا هستند ولی نفت ندارد.

فرض می‌کنیم یک مملکتی هست اصلاً این مملکت نفت ندارد؛ ولی ارزش اقتصادی دارد مثلاً زراعتش خیلی زراعت مهمی است؛ خب اینکه زراعت مهم است به این معناست که این سیب، این پرتقال، این گندم، یک مال با ارزشی مانند نفت است که مطلوب و مورد تقاضای عموم است و به‌واسطهٔ این مال احترام و ارزش به این مملکت می‌دهند و حرفش را حساب می‌کنند.

نقش اعتبار در ارزش مالی با مثال ضمانت

مثل اینکه به یکی بگویید: «یک مقدار پول به من قرض بدهید.»

و او بگوید: «چه کسی را ضامن می‌کنید؟»

می‌گویید: «فلان شیخ را ضامن می‌کنم.»

در اینجا می‌گوید: «اینکه خودش پول ندارد کرایهٔ خانه‌اش را بدهد؛ تو می‌خواهی این را ضامن کنی؟! یکی را ضامن کن که پولش مثلاً این‌قدر باشد.»

تازه می‌گوید که: «مشهدی حسین هم نباشد؛ چون مشهدی حسین پول دارد؛ ولی نم پس نمی‌دهد. اینکه ضامن نشد؛ هزار خروار هم که پول داشته باشد، نم پس نمی‌دهد.»

می‌گویید: «دیگر چه کسی را ضامن کنیم؟ مشهدی تقی خوب است؟»

می‌گوید: «بابا! مشهدی تقی همیشه دروغ می‌گوید.»

بنابراین شما می‌گردید، می‌گردید، می‌گردید و یک نفر را پیدا می‌کنید که هم پول داشته باشد و هم نم پس بدهد و هم صادق باشد؛ با این سه ملاک کلام او ارزش پیدا می‌کند. به‌واسطهٔ ارزش کلام او، این شخص به شما پول می‌دهد. این را می‌گویند ارزش مالیت.

نیروی کار و مجموع ملاک‌های ارزش اقتصادی

آن‌وقت ممکن است اصلاً در یک مملکتی، نه نفت باشد و نه زراعتی، چیزی باشد مثل نیروی کار؛ یعنی یک مملکتی هست که از نظر صنعت و از نظر نیروی کار در سطح جهانی مورد توجه است. افراد مراجعه می‌کنند به این از نظر تخصص علم و ...

اعتماد بین‌المللی و ارزش پول

در شرایط فعلی ارزش مالی مملکت به نقدین نیست؛ به نفت هم نیست. چون ممکن است نفت هم تمام بشود؛ ارزش مالی هر مملکتی به نتیجهٔ مجموع ملاکات مطلوبهٔ برای عرف بین‌الملل است؛ به آن

می‌گویند ارزش مالی یک مملکت.

الآن ما روی دریای نفت قرار گرفتیم؛ ولی ارزش مالی ما صد برابر تنزل کرده است. یعنی اگر در زمان شاه، در زمان سابق یک دلار، ۷ تومان بود الآن به ۷۰۰ تومان رسیده است، یعنی صد برابر. این به‌خاطر این است که مسئله فقط مسئلهٔ نفت که نیست، بلکه یک سری مسائل دیگری که نمی‌توانم الآن عرض کنم، ضمیمه شده است و این پول ما و این ارزش ما، این ارزش پولی ما را متنزل کرده است به این مقداری که مشاهده می‌کنیم. حالا اگر ما آدم خوبی باشیم و اخلاق خودمان را خوب کنیم، به‌طوری که دنیا نسبت به ما و به کردار ما اعتماد پیدا کند، ارزش پولی بالا می‌رود.

کاهش ارزش پول عراق با وجود نفت و زراعت

پس فقط مسئله، مسئلهٔ نفت نیست. اگر نفت است که الآن عراق روی دریای نفت قرار گرفته است؛ ولی می‌دانید چقدر الآن پولش ارزش دارد؟ اگر شما در عراق ۵۰ دلار بدهید، به شما یک کیلو پول می‌دهند؛ ما که رفته‌ایم و دیده‌ایم دیگر! اسکناس‌هایش ۲۵۰ دیناری است همه‌اش هم فتوکپی و زیراکس است؛ زرد، سفید، قرمز، آبی و ...؛ یعنی این‌قدر ارزش ندارد که اینها را چاپ کنند؛ چون اگر بخواهند چاپ کنند نمی‌صرفد.

ارزش پول عراق پنج هزار برابر تنزل کرده است. یعنی سابق در عراق قبل از این جنگ‌ها و ... سه دلار و نیم یا بیشتر، قیمت یک دینار عراقی بود، اما الآن قیمت هر دینار عراقی، ۳ قران، ۳ ریال ماست؛ یعنی ۲۵۰ دینار، می‌شود ۷۵ تومان ما. در حالی که الآن روی دریای نفت است و زراعتش هم خیلی زراعت عالی است؛ از ما خیلی زراعتش عالی‌تر است، دو تا نهر بسیار وسیع از عراق عبور می‌کند.

خُب برای چه این‌طور است؟ به‌خاطر این است که موقعیت عراق از نظر عرف بین‌الملل یک موقعیت مردود است؛ نه به حرفش کسی عمل می‌کند و نه روی کلامش کسی بار می‌کند. نفتش را هم دیگر کسی نمی‌خرد. اینها همه مسائلی است که ضربه می‌زند. آن‌وقت روی این حساب دیگر اصلاً به‌طورکلی ملاک‌ها تغییر پیدا می‌کند.

نقش مسکوک بودن در زکات طلا و نقره

تلمیذ: مسئله نقدین چه شد؟! آیا سکهٔ بهار آزادی را می‌شود به‌عنوان نقدین حساب کرد با اینکه با آن معاملهٔ پولی قرار نمی‌گیرد و هیچ‌کس در بازار سکه نمی‌دهد تا جنس بخرد. نقدین سابق به‌عنوان پول بوده است؛ یعنی ثمن بوده است، الآن که این حالت را ندارد؟

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

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

اعتبار دولت و ارزش سکه

استاد: سکه هم اتفاقاً همین‌طور است. در مورد سکه، الآن هم که سکه می‌زنند در دنیا و در کشورهای دیگر هم همین‌طور است؛ سکه زدن به این ارزش می‌دهد؛ ارزش پولی. الآن اگر شما یک النگو و گوشواره برای فروش داشته باشید، در بازار یکی می‌گوید که: «می‌خرم»، یکی می‌گوید که: «نمی‌خرم»؛ ولی اگر سکه داشته باشید [این‌طور نیست.] یعنی دولت به این طلا ارزش داده است، این طلا تقلبی نیست؛ این طلا مورد تأیید یک دولت است. یعنی پشتوانهٔ این مقدار از طلا آن اعتباری است که آن دولت به این داده است؛ به‌اضافهٔ خود جنسیتش، این می‌شود نقدین که مورد تقاضاست. البته نقره‌اش که الآن نیست به‌خاطر اینکه دیگر فایده‌ای ندارد؛ ولی طلا مورد استفاده است.

تلمیذ: پس تعلق می‌گیرد؟

استاد: بله، می‌گیرد.

پرسش‌های نصاب، خرید طلا و هبه

تلمیذ: اگر طلا به حد نصاب نرسد، باید عرفش را بخریم؟

استاد: بله.
تلمیذ: غیر از طلا پولی بخرد چه؟ طلایی که خودش بخرد چه؟
استاد: از چه پولی؟
تلمیذ: یعنی خودش کار بکند؟
استاد: در مورد هبه، چرا، باز تعلق می‌گیرد.
تلمیذ: در مورد چیزی که بخرد چه؟ تعلق نمی‌گیرد؟
استاد: مگر اینکه مختصر باشد، اگر زیاد باشد، چرا [تعلق می‌گیرد]؛ اگر کم باشد، نه؛ هبهٔ کم تعلق نمی‌گیرد.

اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد