هو العلیم

مطلق و مقید، الزام یا ترجیح فرد بهتر؟

نقد استدلال شیخ و آخوند درباره استحباب در واجب

سلسله دروس خارج اصول فقه، مطلق و مقیّد، جلسهٔ صدوپنجاه‌وهفتم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم

تقسیم مطلق و مقید به متوافقین و مختلفین

بحث در تقیید بعد از وجود مطلق بود. عرض شد مرحوم آخوند بحث را به متوافقین و مختلفین تقسیم کردند. البته در توافق همان‌طوری‌که عرض شد مساوی است که این مطلق و مقید (هردوی اینها) قضیهٔ موجبه باشند یا اینکه هردوی اینها قضیهٔ سالبه باشند و در قبال اینها مختلفین هستند که یکی قضیهٔ موجبه و دیگری متنافی با آن، سالبه است.

اگر قرار بر این باشد که هردوی اینها متوافقین باشند در اینجا محل خلاف است؛ بعضی مانند مرحوم شیخ قائل به تقیید شدند و بعضی هم قائل به عدم تقیید. به‌عبارت‌دیگر افرادی که قائل به تقیید هستند این مطلق را حمل بر مقید می‌کنند و منظور از رقبه را در «أعتق رقبةً»، رقبهٔ مؤمنه می‌دانند و بعض المصادیق را متعلق برای تکلیف می‌دانند. اما افرادی که قائل به عدم تقیید هستند فرد مقید را از افضل مصادیق مطلق به شمار می‌آورند.[1]

مبنای شیخ در حمل مطلق بر مقید

مرحوم شیخ بر اساس آن مبنایی که دارد و ما بر طبق مبنای شیخ مشی کردیم اگر نظرتان باشد مطلق را حمل بر مقید می‌کند به این لحاظ که قبل از ورود مقیّد، این مطلق در مقام اجمال، قابلیت صدق بر افراد مختلفه را داشت و با مبنایی که ایشان داشتند ورود مقیّد یا حکایت از عدم بیان المراد دارد که یک مقدمه است یا اینکه حکایت از عدم فرد متیقن در خارج دارد و با ورود مقیّد، کشف از مراد متکلم در مقام تخاطب می‌شود.

تفاوت محاورات شرعی و عرفی

و این کشف همان‌طوری‌که عرض شد نه این است که این مطلق و مقید به نحو عام در تحت این ضابطه است درهرحال و به هر کیفیتی؛ بلکه در اینجا ما این مطلب را اضافه کنیم که مبنای مرحوم شیخ در اینجا در باب محاورات شرعیه است؛ اما در باب محاورات عرفیه این مسئله غیر از این است. ممکن است مولا واقعاً در مقام بیان منظورش جمیع افراد رقبه باشد؛ ولی بعداً انصرافی برایش پیدا می‌شود و رقبهٔ مؤمنه را مقیّد بر آن قرار می‌دهد. این مطلب در مورد محاورات عرفیه نیست.

ولی برای تصحیح کلام شیخ، ما کلام ایشان را بر موارد شرعیه حمل می‌کنیم. در موارد شرعیه از آنجایی که جمیع مصالح و مفاسدِ حکم و موضوع در نظر شارع مبیّن است، اوّلاً بلااوّل شارع حکم را به نحو مجهول بیان نمی‌کند تا بعداً خلافش برای او کشف بشود و مقیّدی برایش بیاورد؛ بلکه از اوّل به‌خاطر یک داعیه‌ای از دواعی نمی‌خواهد آن حدود مقیَّد را بیان کند لجهة من الجهات و بعد آن حدود را مشخص می‌کند. اینجاست که کلام مرحوم شیخ در مانحن‌فیه مفهوم پیدا می‌کند.

بنا بر مبنای مرحوم شیخ وقتی که مقیّدی بعد از مطلق می‌آید از آنجایی که مطلق من اوّل الامر ناظر بر مقیّد بود، مقیّد در اینجا کاشف می‌شود و کشف از محدودهٔ آن مقیَّد می‌کند؛ گرچه به‌حسب ظاهر یک مطلق بدوی برای انسان ترسیم شده بود.[2]

اشکال حمل مقید بر استحباب برای جمع میان دلیل‌ها

اشکالی که در اینجا شده، این است که می‌گویند:

---

۱ *کفایة الأصول*، ص ۲۴۹.
۲ *مطارح الأنظار*، ج ۲، ص ۲۵۹.

«چه دلیلی داریم بر اینکه ما مطلق را حمل بر مقیَّد کنیم؟ ما مقیّد را در اینجا به‌عنوان یک فرد مستحسن و مستحب برای افراد مقیَّد می‌آوریم؛ "أعتق رقبةً" دلالت بر وجوب عتق می‌کند بر همهٔ افراد؛ "أعتق رقبةً مؤمنةً" دلالت بر استحباب می‌کند: اینکه رقبهٔ مؤمنه از میان این افراد مستحب است. در این‌صورت ما جمع بین دلیلین در اینجا کردیم و "الجمع مهما امکن اولیٰ من الطرح"؛ وقتی که ما هم به دلیل مطلق عمل کنیم، اوّلاً عتق رقبه را به نحو مطلق جایز بدانیم و همین‌طور به دلیل دیگر که "أعتق رقبةً مؤمنةً" است به آن هم عمل بکنیم جمع بین دلیلین است.[1]»

تفاوت جمع میان دلیل‌ها با تخییر مکلف

[باید گفت این جمع بین دلیلین نیست؛ اگر رقبهٔ مؤمنه راجح باشد] در عتق رقبه و ما فرد مرجوح را اختیار کنیم در این‌صورت اصلاً به دلیل «أعتق رقبةً» عمل نکردیم. جمع بین دلیلین به این معنا نیست که انسان مخیّر باشد به وجوب تخییری در فعل به احد الدلیلین. در باب وجوب تخییری اختیار انتخاب احد الدلیلین برعهدهٔ مکلف است. مکلف یکی از دو دلیل را انتخاب می‌کند؛ مثل [تخییر بین] دلیل دال بر وجوب صلات جمعه یا دلیل دال بر حرمت صلات جمعه؛ در اینجا وجوب، وجوب تخییری است و انتخاب احدهما به اختیار مکلف است.

اگر شخصی بگوید که ما در اینجا راه دیگری را می‌توانیم اختیار کنیم و آن اینکه در یک هفته، به وجوب صلات جمعه عمل بشود و در هفتهٔ دیگر بر حرمت صلات جمعه؛ در اینجا به هردو دلیل ما عمل کردیم. این در اینجا جمع بین دلیلین نیست؛ جمع بین دلیلین «بنَفس العَمل فی دفعةٍ واحدة و فی وقتٍ واحدٍ و بفعلٍ واحد» است؛ این معنای جمع بین دلیلین یا عدم جمع بین دلیلین است. اینکه ما در یک مرتبه به یک فعلی عمل کنیم و در یک‌وقت دیگر به عدم آن عمل کنیم، جمع بین دلیلین نیست. شما اگر به یکی عمل کردید و بعد هم عصری از دنیا رفتید که هنوز به آن دلیل دیگر عمل نکردید!

روایت تخییر و امکان استمرار در انتخاب

بنابراین مقتضای جمع بین دلیلین این است که مکلف در مقام عمل، در نفس آن عملی که انجام می‌دهد، این لحاظ اجتماع دلیلین شده باشد؛ این معنا، معنای جمع است. و این در هر واجب تخییری هست. در بحث وجوب تخییری ادلّه‌ای که دلالت بر تخییر می‌کند، آن ادلّه در اینجا جمع بین دلیلین نمی‌کنند؛ در آنجا اختیار را بر عهدهٔ مکلف می‌گذارند؛ دلیلی است که دال بر حرمت است؛ دلیل دیگری دال بر وجوب است. از حضرت سؤال می‌کند: «بأیّهما آخُذُ؟» حضرت می‌فرماید:

«بأیّهما أخذتَ من باب التسلیم وَسِعک؛[2] **یعنی اختیار با توست و هرکدام را می‌خواهی عمل کن.**»

این وجوب تخییری را در اینجا می‌رساند؛ [یعنی] به وجوب تخییری، می‌تواند الی‌الابد به یکی عمل بشود یا الی‌الابد به دیگری عمل بشود یا مختار است؛ چون حضرت می‌فرماید: «بأیّهما عملت»؛ نمی‌گوید: «بأیّهما عملتَ من اوّل الأمر» و استمرار در این [باید داشته باشی]؛ این را ندارد که بعضی گمان کردند در این روایت، کسی به یکی عمل کند برای همیشه باید مثلاً یا قائل به وجوب صلات جمعه باشد [استمراراً] و یا اینکه قائل به حرمت صلات جمعه باشد [استمراراً]. چون می‌گوید:

«بأیّهما عملتَ وسِعک؛ **به هرکدام که خواستی برای تو وسعت دارد.**»

«بأیّهما عمِلت» یکی از این طرفین را می‌رساند و با وجوب احد الطرفین دیگر نوبت برای دیگری باقی نمی‌ماند.

در اینجا ما می‌توانیم بگوییم که در مانحن‌فیه ما قائل به اطلاق می‌شویم، به‌خاطر اینکه در اینجا موردی برای احدهمای راجح نیامده است. می‌گوید: «بأیّهما»؛ بأیّهمای ابتدایی یا بأیّهمای استمراری. چه دلیلی بر أیّهمای ابتدایی در اینجا وجود دارد؟! بنابراین چون این زمینهٔ برای چنین مسئله‌ای هست

---

۱ ***کفایة الأصول***، ص ۲۵۰.
۲ ***الکافی***، ج ۱، ص ۶۶.

به نفس أیّهما، در اینجا می‌توانیم قائل به اطلاق بشویم. همان‌طوری‌که نحوه‌اش را عرض می‌کنم؛ نه در این مورد. در نهایت بحث و آن نحوهٔ تقسیم اطلاق از باب مقدمات حکمت یا اطلاق از باب نفس ادله، این مسائل در آنجا خواهد آمد.

تخییر در تقلید از دو مجتهد اعلم

در اینجا ما می‌توانیم بگوییم که هم استمراری را می‌رساند و هم غیر استمراری را. چطور اینکه در باب تقلید هم مسئله از همین قرار است. در باب تقلید از اعلم، به‌عنوان یک تقلید ابتدایی نیست، بلکه به‌عنوان تقلید استمراری است. فرض کنید که شخصی از یک اعلمی تقلید می‌کند ابتدائاً، بعد برای او کشف خلاف می‌شود در اینکه آن شخص [دیگر] اعلم است؛ خُب واجب است که رجوع کند. یا اینکه از یک اعلم تقلید می‌کند بعد اعلم علی السویه‌ای که با این [اعلم] متساویان است پیدا می‌کند، می‌بیند الآن هردوی اینها اعلم هستند؛ یک فعلش را از این تقلید می‌کند و یک فعلش را از یکی دیگر تقلید می‌کند. من‌باب‌مثال یک نماز [ظهر] را با سه‌تا سبحان‌الله می‌خواند به‌عنوان تقلید از او، یک نماز ظهر را با یک سبحان‌الله می‌خواند با عنوان تقلید از دیگری؛ اشکال ندارد.

طریقی بودن تقلید و نبود التزام به شخص

التزام جوانحی در تقلید لازم نیست؛ تقلید فقط صرف طریقیّت است؛ موضوعیت ندارد که شخص خاص قصد وجهی را نسبت به نفس تقلید هم داشته باشد. آنچه در باب تقلید برای ما مبیّن است این است که انسان باید آن فعل خود را با فعل اعلم تطبیق بدهد، این فقط برای ما محرز است و تطبیق فعل مکلف با فعل اعلم، هم به نحو ابتدایی است و هم به نحو استمراری و اگر قرار بر این بود که دو اعلم وجود داشته باشند و «لا یرجَّح أحدُهما علی الآخر»، این وجوب، مِن اوّل الامر برای انسان وجوب تخییری خواهد بود و این وجوب تخییری برای انسان اختیار در استمرار را هم، در آنجا می‌آورد. این دلیل نمی‌شود (چطور اینکه در رساله‌ها می‌گویند) که اگر انسان از یک نفر تقلید کند، در تقلید نمی‌تواند به کسی دیگر رجوع کند و باید ادامهٔ بر این داشته باشد.

تفکیک تقلید در مسائل با توجه به اعلمیت

و همین‌طور اگر انسان در بعضی از مسائل بداند که مجتهد در خصوص این مسئله اعلم است از دیگری، در اینجا باید باز در مسائل قائل به تفریق بشود و در آن مسائلی که می‌داند این مجتهد اعلم است باید به او رجوع کند؛ در مسائل دیگری که می‌داند که مجتهد دیگر اعلم است در آن مسائل باید به او عمل بکند. این مسئله در باب عمل به روایتین و عمل به حکمین، در بحث تعارض بین ادله و روایات هم خواهد آمد.

حمل مقید بر استحباب و مسئله حقیقت و مجاز

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

شبهه مجازی شدن مطلق با تقیید

مرحوم شیخ در جواب از این استحباب، قائل به عدم تجوز در باب دوران امر بین حقیقت و بین مجاز شدند.[1] ایشان می‌فرمایند: «در بحث تقیید، اگر حمل مهمل بر مقید بشود به این عنوانی که ما آن لفظ را دالّ بر استحباب بدانیم، آیا مجازی در اینجا به‌وجود می‌آید یا مجازی در اینجا نیست؟» افرادی که قائل به دوران در این مسئله شدند، قائل هستند به اینکه حمل مطلق بر مقید در اینجا قول به مجاز است و تا وقتی که دلیل متقنی بر این حمل نباشد انسان نمی‌تواند مطلق را بر مقیَّد حمل کند؛ چون مقیَّد

---

۱ *مطارح الأنظار*، ج ۲، ص ۲۴۹.

(که مقیِّد در واقع است) تصرف می‌کند در معنا و تصرف در معنا مجاز است.

بنابراین ما باید مؤمِّنی داشته باشیم، منجّزی داشته باشیم در حمل مطلق بر مقیَّد و منظور از رقبه را رقبهٔ مؤمنه دانستن، این تصرف در لفظ است و خروج لفظ است از آن معنای حقیقی و انصراف آن به معنای مجازی است، لذا در اینجا برای گریز از حمل لفظ بر معنای مجاز و ابقاء لفظ بر آن معنای حقیقی، قائل به استحباب هستیم، به اینکه در «أعتق رقبةً» همان رقبه را نگه می‌داریم بر موضوع خودش و در «أعتق رقبةً مؤمنةً» حمل بر استحباب می‌کنیم؛ در این‌صورت به هردو دلیل ما عمل کردیم که آن عرض بنده و اشکالی که من در اینجا عرض کردم [پیش خواهد آمد که] این اختیار مکلف در احدهما عمل به دلیلین نیست.

پاسخ شیخ با تفکیک مفهوم از مصادیق

صرف‌نظر از این اشکال، مرحوم شیخ در اینجا جوابی که از این می‌دهد می‌فرماید که حمل مطلق بر مقیَّد، خروج از حقیقت و انصراف به مجاز نیست؛ چون مقیِّد تصرف در معنا و تصرف در مفهوم نمی‌کند تا اینکه شما این را خروج از حقیقت بدانید، وقتی که من می‌گویم: «رأیتُ اسداً یرمی»، یرمی تصرف در معنا می‌کند، تصرف در مفهوم می‌کند؛ مفهوم اسد را از انطباقش بر حیوان مفترس برمی‌دارد و از آن معنای اسد، رجل شجاع استفاده می‌شود، با همان بیانی که البتّه عرض شد. این تصرف، تصرف در معناست؛

ولی مقیِّد این‌طور نیست: مقیِّد تصرف در مطلق نمی‌کند؛ مقیِّد مطلق را به حال خودش باقی می‌گذارد؛ بعضی از مصادیق را در اینجا معین می‌کند؛ یعنی می‌گوید در «أعتق رقبةً» مصادیق مختلفی بود: رقبهٔ مؤمنه داریم، رقبهٔ مشرکه داریم، رقبهٔ زن داریم، رقبهٔ مرد داریم، رقبهٔ جوان داریم، رقبهٔ بچه داریم؛ بعضی از مصادیق را مشخص می‌کند و می‌گوید منظور از «أعتق رقبةً» فرض کنید که «أعتق رقبةً مؤمنةً» است؛ مثل اینکه شما بگویید: «أکرم عالماً.» بعد بگویید: «أکرم زیداً.» وقتی که من می‌گویم: «أکرم عالماً» با «أکرم زیداً» منافات ندارد؛ «أکرم زیداً» بعضی از افراد عالم را مشخص می‌کند، معنای عالم را به معنای شجاع برنمی‌گرداند، تا وقتی می‌گویم: «أکرم عالماً» منظور «أکرم شجاعاً» [باشد]! این تصرف، تصرف در معناست.

در بحث اطلاق و تقیید، مقیِّد تصرف در معنا نمی‌کند؛ بلکه مصادیق این مطلق را مشخص می‌کند. پس ما در اینجا دوران بین حقیقت و مجاز نداریم تا اینکه بگویید در دوران بین حقیقت و مجاز، اصل حمل لفظ است بر معنای حقیقی؛ بنابراین ما نمی‌توانیم مطلق را حمل بر مقیَّد کنیم، تا اشکال مجازیت در اینجا پیش بیاید. این مدّعای مرحوم شیخ در اینجا است که به عبارت مرحوم آخوند وجهی از وجوه این مطلق است.[1] مثل بحث در اینکه اگر مطلق بر جهات عدیده‌ای نظارت داشته باشد یعنی اطلاق بشود، این اطلاق در بعضی از جهات، منافاتی با عدم اطلاق در بعضی از موارد دیگر ندارد.

مثال قرآنی صید با سگ و تفاوت حلیت با طهارت

من‌باب‌مثال در بحث صید با کلب، ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمْسَكْنَ﴾[2] دلالت بر حلّیت می‌کند. بعضی اصلاً این را دلیل گرفتند بر طهارت آن موضع عضّ کلب، یعنی آنجایی که دندان می‌گیرد یا ناخنش فرو می‌رود و این را دال بر طهارت گرفته‌اند. «کلوا» دلالت بر حلّیت می‌کند. حلّیت در اینجا منافات با عدم طهارت ندارد که یک چیزی حلال باشد ولی در عین حال آن نجس باشد. انسان به‌واسطهٔ آب رفع نجاستش را می‌کند و بعد استفاده می‌کند.

اینکه حالا ما ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمْسَكْنَ﴾ را مطلق نسبت به همهٔ جهات بدانیم در اینجا هیچ دلیلی وجود

---

۱ *کفایة الأصول*، ص ۲۵۰.
۲ سوره مائده (۵)، آیه ۴.

ندارد. ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ﴾ دلالت می‌کند بر اینکه این خوردن و اکل آن اشکال ندارد؛ این دلیل نمی‌شود بر اینکه ناظر به آن جهت دیگر هم (که آن طهارت و نجاست است) باشد؛ نه، نسبت به آنجا اجمال دارد و چون اجمال دارد، ادلهٔ طهارت و نجاست و ملاقات با نجس در اینجا می‌آید و شامل می‌شود و عضّ کلب هم در اینجا مطرح می‌شود، بدون اینکه هیچ‌گونه تصادمی بین فکلوا و بین ادلهٔ [طهارت و نجاست] باشد.

حدود اطلاق آیه درباره محل گازگرفتگی

بله، ما در همین جهت اطلاقی را می‌توانیم اثبات بکنیم، آن اطلاق این است که نسبت به موضع خاص در اینجا می‌توانیم بگوییم اطلاق است. یعنی اگر فرض کنید که آیه می‌گوید: ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ﴾؛ «بخورید آن چیزهایی را که این کلاب صید، آنها را گرفتند.» آیا نفس آن موضعی که دندان این کلب فرو رفته، نسبت به خصوص آن موضع هم آیه ناظر است یا اینکه خصوص آن موضع باید استثنا بشود؟ فرض کنید که اگر گردنش را گرفته است و او را خفه کرده است، آیا ما باید بگوییم این مقدار از این گردن را انسان دور بریزد و قابل برای حلّیت نیست و قابل برای طهارت نیست و بقیهٔ جاها نه. می‌گوید ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ﴾ از این نقطه‌نظر اطلاق دارد.

البتّه باز از این نقطه‌نظر که اطلاق دارد می‌توانیم این احتمال را مطرح بکنیم که اینجا را کنار قرار بدهد، نه‌اینکه نفس این آیه به اطلاق جدّی دلالت دارد؛ نه، ما می‌گوییم ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ﴾ در اینجا ساکت است نسبت به غیر از موضع عضّ و موضع عضّ. و چون بعداً دیدیم دلیل بر خلاف نیامده است و قرائن نسبت به این قضیه شاهد نیستند ما در اینجا می‌گوییم که آن موضع را هم داخل در اطلاق ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ﴾ می‌توانیم قرار بدهیم.

نقش دلیل نجاست در محدود کردن اطلاق

لقائلٍ أن يقول: «ما دلیلی داریم که در اینجا مخالفت می‌کند.» فرض کنید که اگر دلیل داشته باشیم جایی را که کلب دندان بزند، یک اثری در آنجا به‌وجود می‌آورد که آن اثر باقی می‌ماند و آن اثر موجب نجاستش خواهد شد؛ اگر همچنین دلیلی داشته باشیم این دلیل در اینجا ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ﴾ را مقیَّد می‌کند. می‌گوید ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ﴾ اگر از اوّل مطلق بود به اطلاق جدّی، می‌توانست تعارض کند با این دلیلی که بعد می‌گوید: «اگر این محل عضّ کلب یک اثر میکروبی یا یک اثر غیر قابل ارتفاعی به‌وجود بیاورد، در این‌صورت باید اجتناب کرد.» اما در اینجا این ﴿فَكُلُوا﴾ در مقام اجمال است؛ یعنی می‌گوید که: «بخورید آن چیزی را که سگ شکاری برای شما گرفته است.»

خُب دلیلی داریم که می‌گوید در محل ولوغ کلب یک خصوصیتی است؛ اگر ولوغش بخواهد طاهر بشود، حتماً باید با خاک باشد؛ اگر این باشد خُب این انسان را به شبهه می‌اندازد. وقتی که انسان باید این ولوغ کلب را هفت مرتبه بشوید، با خاک طاهر کند، حالا که کلب این را گاز گرفته است، این را چه کار کنیم؟! این مسئله در اینجا چه می‌شود؟! وقتی که یک کاسه را باید هفت دفعه با آب و با خاک، شما طاهر کنید تا اینکه نجاست از بین برود؛ اگر یک جایی را گاز گرفته است، این را که دیگر نمی‌شود با آب و با خاک طاهر کرد. این در اینجا می‌آید و این اجمال را مبیّن می‌کند و اصلاً اطلاق را نسبت به‌این‌جهت حتی برمی‌دارد. پس در این‌صورت می‌گوید ﴿فَكُلُوا مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ﴾ نسبت به مورد خاص عضّ در اینجا ساکت است؛ آن ادلهٔ طرح، ولوغ و رها کردن آن، در اینجا خصوص این موضع را استثنا می‌کند.

اهمیت تشخیص اطلاق و اجمال در اجتهاد

این دیگر در اینجا یک مجتهد می‌خواهد و یک شم الفقاهه می‌خواهد و یک اطلاع وسیع بر خصوص این [موارد]! می‌بینید چقدر قضیه مهم است! این‌قدر که من دائم می‌گویم که در قضیه آیا قائل به اطلاق نمی‌شود شد، یا می‌شود شد، [به‌همین جهت است!] یعنی وقتی بخواهید نگاه کنید می‌بینید این بحث اطلاق بسیار بحث مهمی است؛ در تمام موارد فقهی ما، این قضیه خودش را نشان می‌دهد که ما باید نظر داشته باشیم که آیا این اطلاق، اجمال است (اگر اجمال باشد قضیه خیلی فرق می‌کند) یا اینکه اطلاق، من اوّل الامر اطلاق است؟ اگر اطلاق من اوّل الامر باشد این یک مسئلهٔ دیگری خواهد بود. این را در اینجا مطرح کردند. البتّه آن قضیه از نظر فقهی فروعات زیادی دارد که حالا اصلاً مجال برای بحثش نیست.

بازگشت به پاسخ شیخ درباره تعیین برخی مصادیق

حالا در مانحن‌فیه، وقتی که شارع یک اطلاقی را مطرح می‌کند، در اینجا مرحوم شیخ می‌فرماید که این مقیدی که در اینجا آمده است بعضی از وجوه را بیان کرده است؛ این بعضی وجوه را بیان کردن، اوّلاً اینکه سایر وجوه داخل است؛ ثانیاً دلالت نمی‌کند بر اینکه این تصرف در معناست و خروج از حقیقت است به مجاز، تا اینکه شما این مطلب را بگویید.

نقد تقدم همیشگی حقیقت بر مجاز

بر فرض اینکه خروج از حقیقت به مجاز هم باشد، در آن بحثی که ما قبلاً کردیم آن بحث این بود که اصلاً چه کسی گفته است که خروج از حقیقت به مجاز اشکال دارد؟! این یک مسئله تعبدی [و بدون دلیل] است که در دوران امر بین حقیقت و مجاز، حقیقت مقدم است. نه آقاجان! در دوران بین حقیقت و مجاز ما اصلاً می‌گوییم مجاز مقدم است! چه کسی می‌گوید که حقیقت مقدم است؟! صحبت در اینجا این است که مسئله حقیقت و مجاز اصلاً یک مسئله عرفی است و این مسئله باید به عرف عرضه بشود. در بعضی از موارد حقیقت بر مجاز مقدم است و در بعضی از موارد مجاز بر حقیقت مقدم است. در مواردی که شک بین حقیقت و مجاز است هیچ‌کدام اینها بر همدیگر مقدم نیستند و ما یک اصلی نداریم بر اینکه [حقیقت مقدم است].

وابستگی اصالت حقیقت به روش عرف

آن اصلی که می‌گوید اصل، عدم حقیقت است در آنجایی است که جری عرف و جری محاورات بر این باشد که این حمل لفظ ابتدائاً و اوّلاً بلااوّل بر حقیقت است مگر اینکه دلیل خلاف بیاید؛ اما نه‌اینکه عرف در اینجا اصلاً چنین جری و مسئله‌ای ندارد. یا اینکه متکلم در مقام حقیقت است و یا در مقام مجاز است. عرف در اینجا نگاه می‌کند ببیند که آیا این لفظ منزّل بر حقیقت است یا منزّل بر مجاز است؟ موارد استعمال چطور است؟ خود متکلم چطور است؟ مورد استعمال چطور است؟ من‌حیث‌المجموع لحاظ می‌کند؛ بعد یک حکم به این می‌کند و یک حکم به آن. بنابراین این اصل اصالة الحقیقه می‌رود پی کارش. این اصالة الحقیقه یک اصل تعبدی نیست؛ یک اصل عرفی است.

بله، اگر متکلم یک حقیقتی را بگوید و ما دلیل بر خلافش نداشته باشیم قرینهٔ صارفه نداشته باشیم و ندانیم بر اینکه عرف آیا در اینجا قرینه‌ای آورده یا نیاورده است، وقتی ندانیم بر اینکه عرف چیست، اوّلاً بلااوّل می‌گوییم ما قائل به اصالة الحقیقه هستیم؛ این [مطلب] در اینجا هست. اما نه‌اینکه ما در اینجا موارد استعمال را دیدیم، شبهات را دیدیم، شک را دیدیم، تساوی الطرفین را دیدیم، باز در اینجا اصالة الحقیقه می‌آوریم؛ این می‌شود اصالة الحقیقه تعبدی.

ریشه عقلایی اصول عرفی و شرعی

عرف اصل تعبدی اصلاً ندارد؛ اصولی که عرف آنها را جاری می‌کند تمام اینها اصول عقلائیه است و اصل عقلائیه اصل تعبدی نیست، بلکه اصل عملی است؛ مانند سایر اصولی که همه این را انجام می‌دهند و غیر از اصول شرعیه است (البته نود درصد در اصول شرعیه هم، اینها همه اصول

عرفیه است مثل استصحاب و اصالة الحلّیه و امثال‌ذلک، همه‌اش اصول عرفیه است؛ منتها شارع اینها را مبوّب کرده و اینها را منقّح کرده است و در بعضی از موارد قائل به توسعه و تضییق شده است فقط در اینها، اما ریشهٔ همه اینها [عرف] است) این مطلبی که مرحوم شیخ در اینجا مطرح کرده است.

اعتراض آخوند به استدلال شیخ

مرحوم آخوند در اینجا ایرادی به مرحوم شیخ وارد می‌کنند و می‌فرماید:

«این مطلب مرحوم شیخ بر مبنای خودشان است که در بحث اطلاق ایشان اصلاً قائل به اطلاق نیستند و تقیید را کشف از یک اجمالی می‌دانند. اما اگر ما قائل به اطلاق بشویم، نه اطلاق جدّی بلکه اطلاق استعمالی و مراد استعمالی همان‌طوری‌که ایشان فرمودند، دیگر در این‌صورت این بحث در اینجا نمی‌آید.»

اشکال شیخ درباره مجازی بودن حمل بر استحباب

البتّه مرحوم شیخ در اینجا گفته است که استحبابی را که شما در باب تقیید می‌دانید این استحباب هم، همین مجاز است دیگر! بالاخره لفظی را که شما از معنای حقیقی‌اش که وجوب است تبدیل کردید به معنای مستحب، این هم خروج لفظ از آن معنای وجوبش خواهد بود.

پاسخ آخوند با ترجیح بهترین فرد واجب

اعتراضی که مرحوم آخوند دارند این است که در باب حمل لفظ بر استحباب، در اینجا مجازی لازم نمی‌آید؛ زیرا در «أعتق رقبةً» فرض کنید که اگر مقیّد فرضی که «أعتق رقبةً مؤمنةً» [باشد] بیاید که ما این را مقیّد بدانیم، این «أعتق رقبةً مؤمنةً» در اینجا مستحب نیست. چه کسی گفته است مستحب است؟! بلکه این در اینجا همان افضل افراد واجب است. دلیل اوّل می‌گوید: «أعتق رقبةً» و این «أعتق رقبةً» عام است؛ مطلق است نسبت به همه موارد: مورد مؤمنه، مورد مشرکه، مورد مؤنث، مورد مذکر و هلمجرّا. «أعتق رقبةً» بعدی مستحب نیست؛ «أعتق رقبةً» بعدی همان واجب است منتها افضل افراد واجب است.

مقایسه مجاز در تقیید و استحباب

در اینجا ما قائل به تجوّز نشدیم تا اینکه دوران امر بین تجوزین بشویم، تجوز حمل مقید بر استحباب یا حمل مقید بر بعضی از افراد که شیخ بگوید که درصورتی‌که ما این «أعتق رقبةً» را حمل بر استحباب کنیم [مجاز است]، اما اگر ما مقید بگیریم، این تقید تصرف وجهی از وجوه است؛ تصرف در معنا نیست که تصرف در معنا موجب مجازیت بشود. اگر ما یک لفظی را که ظهور در وجوب دارد حمل بر استحباب بکنیم این مجاز است دیگر! این خروج لفظ است از آن معنای لزوم! لذا در دوران بین این دو قضیه بهتر است که ما مطلق را حمل بر مقید کنیم و بگوییم که منظور از مطلق، آن مقید است و منظور بعض الافراد است که بعض الافراد همان فرد مؤمنه است. در اینجا عدم خروج لفظ است از معنای حقیقی که آن اشکال حقیر در این زمینه مدّنظر است.

توضیح آخوند درباره باقی ماندن معنای وجوب

مرحوم آخوند در اینجا جواب می‌دهند و می‌گویند که:

«ما در بحث استحباب مجاز نداریم؛ چرا مجاز نداریم؟ چون یک دلیل می‌گوید: ”أعتق رقبةً.“ این دلیل می‌گوید: ”أعتق رقبةً مؤمنةً.“ اینکه می‌گوید: ”أعتق رقبةً مؤمنةً“، درصورتی مجاز بود که رقبه مؤمنه حمل بر استحباب می‌شد، این خروج از لفظ است از معنای حقیقی به معنای غیر حقیقی؛ ولی ”أعتق رقبةً مؤمنةً“ در اینجا افضل افراد واجب است. یعنی همین ”أعتق رقبةً“ در اینجا هست، منتها بهتر است. این ”أعتق رقبةً مؤمنةً“ واجب است منتها این وجوب بهتر است از وجوبی که شما نسبت به رقبهٔ کافره در آنجا اعمال می‌کنید. پس خروج از معنای حقیقی به معنای مجاز نیست.[1]»

---

۱ ***کفایة الأصول***، ص ۲۵۰.

نقد پاسخ آخوند با تفکیک دو نوع استحباب

این مسئله‌ای که مرحوم آخوند می‌فرماید این مسئله درست است؛ ولی نکته‌ای که ایشان در اینجا غفلت کردند این است که استحباب دو جور است: یک وقت استحباب بدوی است؛ یک وقت استحباب در ضمن واجب است که آن هم مستحب است و این استحباب از باب ترجیح احدالطرفین است. یک وقت استحباب، استحباب بدوی است، یعنی یک حکمی ابتدائاً می‌رود روی یک موضوعی؛ فرض کنید: «إن الصلاةَ الليل مستحبٌ.» این از ابتدا رفته است روی نماز شب.

مثال قرائت سوره و استحباب در ضمن واجب

[اما یک وقت می‌گویند] «در شب جمعه به‌جای ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ سورهٔ جمعه را بخوان.» نه‌اینکه این سورهٔ جمعه، مستحب اصطلاحی است به‌همین اصطلاح در قبال واجب؛ نه، به‌عنوان ترجیح احدالاطراف است؛ یعنی وقتی که شما می‌توانید ۳۱۳ سوره را بخوانی، از سوره حمد گرفته تا بقره و... حالا در نماز مغرب شب جمعه که مستحب است در نماز مغرب سورهٔ جمعه و در نماز عشاء سورهٔ منافقین را انسان بخواند، شما می‌توانید من بین هذه السور، هر سوره‌ای را بخوانید که بین آنها بهتر است سورهٔ جمعه را بخوانید. این مستحب نیست؛ مستحب در ضمن واجب است.[1] پس اصلاً بحث حقیقت و مجاز در اینجا مطرح نمی‌شود تا اینکه شیخ اشکال به آن معنای خروج از لفظ به معنای حقیقی کند و ترجیح حقیقت بر مجاز کند و مرحوم آخوند این‌طوری جواب بدهد که این مستحب نیست. نه‌خیر، این مستحب است منتها مستحب در ضمن واجب است.

تمایز استحباب در واجب با الزام ناشی از نذر

و این فرق می‌کند با بحثی که مطرح می‌کنند در اینکه اگر من‌باب‌مثال یک امری مترتب بشود بر امر دیگری، به‌عبارت‌دیگر حکمی بر حکم دیگر ناظر بشود، موضوع آیا موضوع و متعلق آن حکم از آن موضوع اوّلی خودش تغییر پیدا می‌کند یا تغییر پیدا نمی‌کند؟ من‌باب‌مثال نماز شب مستحب است. اگر ما در اینجا نذر کردیم، یک ماه نماز شب بخوانیم، یا نماز شب را بر خودمان واجب کنیم؛ آیا این نذر مبدّل موضوع است یا اینکه مبدّل موضوع نیست؟ به‌عبارت‌دیگر آیا این نذری که وجوب را می‌آورد و الزام را می‌آورد مستحب را از مستحب خارج می‌کند و آن را ملزم و واجب می‌کند یا مستحب را مستحب نگه می‌دارد اما این مستحب را لازم می‌کند.

به‌عبارت‌دیگر ما در این نماز شبی که الآن می‌خوانیم عمل مستحب انجام دادیم یا عمل واجب انجام دادیم؟ کدام‌یک از این دو؟ و این یک بحث مفصلی است و خیلی معرکه بین آراء است و بین اعلام از سابق این بحث بوده است که نذر و امثال نذر که اینها احکام ثانوی هستند که مترتب می‌شوند بر موضوعات، آیا مبدّل موضوع هستند؟ به‌عبارت‌دیگر این نفس صلاة اللیل آیا تبدیل به واجب می‌شود و

---

[1] خدا رحمت کند مرحوم آقا (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) به یکی گفته بودند که: «در نماز نافله سورهٔ وقعه را بخوانید.» این خیال کرده است وقعه یعنی بقره. این بدبخت قرآن را هم خیلی بلد نبود؛ از سر کار و ... برمی‌گشت و بیچاره در نافله نماز عشاء سه ساعت می‌نشست و در آن رکعت اوّل، سورهٔ بقره را می‌خواند. از این قضیه دو ماه، سه ماه، چهار ماه، نمی‌دانم چقدر؟! گذشت. یک روز خدمت ایشان رسید.
آقا فرمودند: «خُب حال شریف چطور است و چه می‌کنید؟»
گفت: «هیچ آقا! این را می‌خوانیم، آن را می‌خوانیم، فرمودید: "سورهٔ بقره را بخوان." آن را هم می‌خوانیم.»
آقا فرمودند: «چه آقا؟!»
گفت: «سورهٔ بقره.»
گفتند: «آقا من وقعه را گفتم بخوانید! عجب! شما چهار ماه است دارید شب‌ها سورهٔ بقره را می‌خوانید! خیلی خوب! خوب است اما در هرصورت این را ما نگفتیم.»
حالا گاهی اوقات این‌طوری هم می‌شود دیگر!

یا اینکه صلاة اللیل به استحباب خودش باقی می‌ماند ولی این استحباب می‌شود استحباب لازم؟ به‌عبارت‌دیگر آیا ما عمل مستحب انجام دادیم یا عمل واجب؟ این دیگر بسته به نظر آقایان دارد که ببینید کدام‌یک از این طرفین در اینجا ترجیح دارد.

مثال تسبیحات اربعه و ترجیح سه بار قرائت

ولی در مانحن‌فیه این مسئله نیست. در مانحن‌فیه این الآن واقعاً مستحبٌ، نه‌اینکه در اینجا این بشود واجب که مرحوم آخوند بگوید افضل افراد واجب. افضل افراد واجب هم مستحب است. مستحب یعنی مطلوب مولا و مطلوب مولا گاهی از اوقات از باب ترجیح احد الطرفین است مثل اینکه در قرائت تسبیحات اربعه، «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر» در ثلاثیات و رباعیات ممکن است قائل بشویم که یکی از اینها واجب است یا اینکه قائل بشویم که سه‌تا واجب است. در اینجا قائل به تخییر هستیم یا یکی یا سه‌تا. در اینجا آنچه استفاده می‌شود تخییر است. [آنچه] در اینجا استفاده می‌کنیم این است که قرائت مرة واحده واجب است و قرائت ثلاث مرات مطلوب مولاست. اینکه می‌گوییم مستحب است این به معنای ترجیح احد الطرفین علی الآخر است؛ شما می‌توانی این را انجام بدهی، می‌توانی آن را انجام بدهی؛ هردو درست است.

ترجیح عالم در رسیدگی به جنازه

[یا] اینکه فرض کنید که دوتا جنازه الآن از این خیابان می‌رود، یکی جنازهٔ عالم است و یکی غیرعالم و جاهل است، دوتا جنازه است، تشییع دوتا جنازه واجب است، وجوبشان هم وجوب کفایی است. حال در نفس وجوب کفایی که برای انسان هست که حالا شخص دیگری هم نیست که قیام به این امر کند، انسان اینجا گیر می‌کند که آن را تغسیل و تکفین کند یا شخص جاهل را. خُب مسلم مستحب است که شخص عالم را باید تغسیل و تکفین کند و بعد سراغ آن جاهل بیاید. گرچه این هم واجب است و اگر انجام بدهد تکلیف را انجام داده است. ولی مطلوب مولا در اینجا احد الطرفین است و آن رجحان دارد. پس این مستحب در [تغسیل و تکفین] می‌شود.

ترجیح تشییع عالم در عمل مستحب

[تازه در خود استحباب هم استحباب در استحباب داریم.] من‌باب‌مثال دوتا تشییع جنازه است یکی عالم است و یکی جاهل. تشییع جنازه هم من به الکفایه وجود دارد؛ تشییع جنازه مستحب است. در اینجا تشییع عالم رجحان دارد بر تشییع جاهل، این مستحب در مستحب است.

نتیجه بحث درباره استحباب بهترین فرد واجب

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

تلمیذ: اما تجوّزی در کار نیست.

استاد: نه‌خیر، تجوز نیست.

اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد