



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



درس خارج اصول

سال ۹۴-۹۵

(دوم نوبت)

آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی

به همراه صوت دروس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۴-۹۵

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۴-۹۵
۷	مشخصات کتاب
۷	تداخل اسباب و یا مسببات (۹۴/۰۷/۰۵)
۱۲	مقتضای اصل در تداخل در اسباب و مسببات (۹۴/۰۷/۰۶)
۱۹	اقوال در علاج تعارض (۹۴/۰۷/۰۷)
۲۶	اصل لفظی ظهورات (۹۴/۰۷/۱۱)
۳۰	اصل لفظی (۹۴/۰۷/۱۲)
۳۵	تداخل و عدم تداخل (۹۴/۰۷/۱۳)
۴۰	ادامه بحث قبل (۹۴/۰۷/۱۴)
۴۶	مفهوم وصف (۹۴/۰۸/۰۹)
۵۰	ادامه مفهوم وصف (۹۴/۰۸/۱۱)
۵۵	ادامه مفهوم وصف ۲ (۹۴/۰۸/۱۲)
۵۹	مفهوم غایت (۹۴/۰۸/۱۶)
۶۵	در ذیل بحث مفهوم غایت (۹۴/۰۸/۱۸)
۷۰	مفهوم استثناء (۹۴/۰۸/۱۹)
۷۵	مفهوم حصر (۹۴/۰۸/۲۳)
۷۹	عام و خاص (۹۴/۰۸/۲۴)
۸۴	اقسام عموم (۹۴/۰۸/۲۵)
۹۰	بحث سه گانه عام (۹۴/۰۸/۲۶)
۹۵	دفع توهمی (۹۴/۰۸/۳۰)
۱۰۰	ادامه بحث قبل (۹۴/۰۹/۰۱)
۱۰۴	ادوات عموم یا صیغ عموم (۹۴/۰۹/۲۸)
۱۰۸	ادوات عموم (۹۴/۰۹/۳۰)

۱۱۳	ادامه بحث قبیل (۹۴/۱۰/۰۱)
۱۱۹	دلالت ادوات عموم (۹۴/۱۰/۰۵)
۱۲۳	ادامه بحث قبیل (۹۴/۱۰/۰۶)
۱۲۸	در بحث کل (۹۴/۱۰/۰۷)
۱۳۴	ادامه بحث قبیل (۹۴/۱۰/۱۴)
۱۳۹	جمع محلی به لام (۹۴/۱۰/۱۵)
۱۴۳	ادامه بحث قبیل (۹۴/۱۰/۱۹)
۱۴۹	دلالت صیغه جمع محلی باللام (۹۴/۱۰/۲۰)
۱۵۵	درباره مرکز

سرشناسه: هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۳۲۸

عنوان و نام پدیدآور: درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۴-۹۵ / سید محمود هاشمی شاهرودی .

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

تداخل اسباب و یا مسببات (۹۴/۰۷/۰۵)

Your browser does not support the audio tag

خلاصه بحث گذشته:

بحث مفهوم شرط تمام شد و فقط تنبیه هشتم باقی ماند که قبلاً هم عرض کردیم مربوط به مفهوم داشتن جمله شرطیه نیست و آن بحث از تداخل اسباب و مسببات است که یک بحث کلی و مستقلی است که اگر سبب و یا موضوع حکمی مکرر شد یا دو عنوان، موضوع یک حکم قرارداد شده همانند (اذا افطرت فکفر) و (اذا ظاهره فکفر) و هم افطار را انجام داد و هم اظهار کرد آیا دو کفاره بر او واجب است یا یک کفاره که اگر دو کفاره باشد پس تداخلی در اسباب نیست و هر سبب، حکم و مسبب مستقلی را ایجاد کرده است و اگر دو حکم فعلی شد باز این بحث است که آیا برای این دو حکم یک امتثال کافی است یا خیر که اگر یک امتثال کافی باشد دو حکم یا دو مسبب فعلی شده در مرحله امتثال تداخل کرده اند و اگر بگوئیم دو امتثال لازم است مسببات هم تداخل نکرده اند .

اشکال تداخل:

این بحث تداخل اسباب و یا مسببات دو شکل هم دارد یک وقت سبب دو شرط است و از دو سنخ است مثل افطار و اظهار و برخی از اوقات هم یک سبب است که در وجود و مصداقش تکرار می شود مثلاً دو بار اظهار کرده است یا دو بار افطار کرده است و موضوع یا سبب در هر دو از یک سنخ است ولی دو مصداق از آن در خارج محقق شده است مثلاً دو بار آیه سجده را بخواند آیا دو سجده بر او واجب است و باید دو سجده انجام دهد چون یک بار مثلاً خوانده و یک بار شنیده است و یا یکبار

کافی است این را بحث از تداخل در اسباب و یا مسببات می گویند

ص: ۱

جایگاه بحث:

این بحث، موضوع تنبیه هشتم است و تناسبش با بحث مفهوم شرط این بوده است که یکی از بحث های مفهوم شرط این است که اگر شرطیه مفهوم داشت جائی که شرط متعدد باشد و جزا واحد، مثل (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفیت الجدران فقصر) و یا همان مثال گذشته (اذا ظاهره فکفر) و (اذا افطرت فکفر) در این جا گفته شده که اگر جمله مفهوم داشته باشد هر کدام از دو جمله با مفهومش جزای دیگری را نفی می کند چون مفهوم نفی سنخ حکم است و سنخ حکم جزای شرط دیگر را هم می گیرد و مفهوم هر کدام منطوق دیگر را نفی می کند و این از مباحث مفهوم شرط است که بحث آن در تنبیه هفتم گذشت که چگونه می توان تعارض میان مفهوم هریک را با منطوق دیگری حل نمود و به این مناسبت چون آن جائی که شرط دو تاست و جزاء یکی است نسبت به حکم منطوق اگر دو شرط متحقق شود موضوع بحث تداخل اسباب و یا مسببات هم پیش می آید.

موضوعات تنبیه هفتم:

پس در موضوع بحث تنبیه هفتم که تعارض مفهوم احدالشرطیتین با منطوق شرط دیگر است یک بحث دیگری هم وجود دارد که اگر تعارض مفهوم و منطوق هم در بحث گذشته نبود و مثلاً مفهوم را قید زدیم به منطوق دیگری، حال اگر دو شرط فعلی شد، دو کفاره فعلی می شود یا خیر به این مناسبت بحث از تداخل به میان آمده است و الا بحث از تداخل ربطی به مفهوم داشتن جمله شرطیه ندارد

نستب دو بحث:

ص: ۲

البته بحث تداخل با بحث تعارض مفهوم در هریک از دو شرطیه با منطوق دیگری از نظر مورد نسبتشان عموم من وجه است یعنی ممکن است در تنبیه هفتم، بحث در جائی باشد که این نکته در آن جاری نباشد و آن جائی است که جزاء قابل تکرار نباشد مثل (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفیت الجدران فقصر) که تقصیر در نماز قابل تکرار نیست یعنی هر جا جزاء قابل تکرار نباشد و دو جمله شرطیه مفهوم داشته باشند بحث تنبیه هفتم هست ولی بحث دوم نیست چون جزاء قابل تکرار نیست تا که بگوئیم مسبب و حکم دو تا می شود یا یکی و اگر دو جمله شرطیه باشند و مفهوم داشته باشند و جزاء آنها هم قابل تکرار باشد این جا مورد هر دو بحث است.

مورد افتراق:

مورد افتراق بحث تداخل هم روشن است و آن جائی است که جمله حملیه باشد و یا اگر شرطیه است مفهوم نداشته باشد مثلاً شرط مسوق برای بیان موضوع باشد و انحصاری نباشد و یا یک شرطیه بیشتر نباشد ولی موضوعش مکرراً موجود شود مثلاً دو بار آیه سجده را بخواند و یا دو بار افطار کند پس نسبت میان دو بحث و دو تنبیه عموم من وجه است از نظر موردی و چون نسبت میان دو بحث عموم من وجه است در جائی که هر دو بحث جا دارد یک بحث دیگری در رابطه با تعارض ظهورات دو دلیل به میان می آید زیرا که بحث گذشته در تعارض میان منطوق هریک با مفهوم دیگری

به عبارت دیگر:

به تعبیر دیگر تعارض میان اطلاق «واوی» در منطوق هر یک با اطلاق «اؤئی» در دیگری است و در بحث تداخل هم خواهیم گفت که مبتنی است بر ظهور جمله شرطیت و یا حملیه مستقل بودن شرط و موضوع در سببیت برای حکم است که از این ظهور، عدم تداخل استفاده می شود و از طرف دیگر از اطلاق متعلق هم تداخل استفاده می شود چنانکه خواهد آمد پس بین ظهور منطوق در استقلالیت شرط و یا همان اطلاق «واوی» که دال بر عدم تداخل است با اطلاق متعلق که دال بر تداخل است، تعارض وجود دارد حال چه در جمله شرطیه باشد و چه در جمله حملیه پس در بحث تداخل، بین این دو ظهور تعارض است و این تعارض با تعارض مفهوم احدالشرطیتین با منطوق دیگری در یک ظهور با هم شریک هستند یعنی ظهور منطوق در این که هر شرطی مستقل است در ایجاد جزاء _ اطلاق واوی _ و این که مجموع یک سبب نیست و این ظهور در استقلالیت، هم در معارضه تداخل و عدم تداخل طرف معارضه است و هم در بحث تقدیم منطوق بر مفهوم یا بالعکس و این بدان معناست که یک ظهور واحد طرف مشترک در دو معارضه هم عرض می شود یعنی اگر اطلاق «واوی» در منطوق را نداشته باشیم و بگوئیم مجموع دو شرط، شرط است بحث تداخل هم حل می شود پس یک ظهور در دو معارضه هم عرض شرکت می کند و این دو معارضه هم عرض است و دو معارضه مستقل از همدیگر هستند و اگر جمله شرطیه مفهوم نداشته باشد باز هم معارضه در بحث تداخل هست و این به معنای عرضی بودن دو معارضه است نه این که در یک معارضه در یک طرف دو تا دال داشته باشیم که تعدد معارض، معارضه را متعدد و دو تا نمی کند ولی این جا تعدد معارضه است.

شهید صدر (رحمه الله) در این جا بحثی را مطرح می کند (۱) _ که ما وارد این بحث نمی شویم _ که جائی که یک دال و ظهوری با دو دال و دو ظهور در دو معارضه هم عرض تعارض کند مقتضای قاعده جمع عرفی چیست که ما فعلاً وارد اقسام و احکام هر قسم آن نمی شویم و آن را به مباحث تعارض ادله موکول می کنیم و ما بحث تداخل را مطرح می کنیم که بحث تداخل مبتنی بر این بحث نیست زیرا جائی که در جمله مفهوم هم نباشد و یا یک جمله هم باشد و مصداق شرط متعدد شود باز هم بحث تداخل می آید.

معنای تداخل در اسباب:

معنای تداخل در اسباب این بود که هر کدام از دو سبب و شرط و یا دو موضوع مستلزم فعلی شدن یک حکم مستقل برای خودش است و اگر، هم ظاهر انجام داد و هم افطار دو وجوب کفاره فعلی می شود پس در حقیقت تداخل در اسباب به معنای تداخل در جعل و یا مجعول فعلی است که مسبب از شرط یا موضوع است یعنی دو سبب یک سببیت داشته اند که همان تداخل در سبب است و عدم تداخل یعنی دو مجعول فعلی است و هر سبب و شرطی سببیت خودش را داشته است و معنای تداخل در مسببات یعنی تداخل در مرحله امتثال یعنی دو حکم که دو مسبب است با یک فعل ساقط می شوند و مانند (اکرم العالم) و (اکرم الهاشمی) است که با یک اکرام عالم هاشمی هر دو امتثال می شود و یا در مورد اغسال حدث که با یک غسل همه حدث ها رفع می شود.

ص: ۴

شروط بحث تداخل:

پس این بحث تداخل چند شرط دارد .

شرط اول:

یکی این که حکم قابل تکرار باشد و جائی که حکم قابل تکرار نباشد این بحث جا ندارد مثل وجوب تقصیر در نماز یا جائی که حکم فی نفسه قابل تکرار نباشد مثلا- در باب احکام وضعی گفته شده حکم به نجاست جسم قابل تکرار نیست و نمی شود متنجس نجس بشود مگر این که نجاست دوم اشد باشد ولی در مثال وجوب کفاره حکم تکلیفی قابل تکرار است و همچنین در احکام وضعی برخی از احکام وضعی قابل تکرار هستند مثل خیار که ممکن است سه حق خیار داشته باشد و یا دارای دو حق قصاص باشد هر چند فعل فسخ و یا قتل قابل تکرار نباشد که در این جا ها بحث تداخل به میان می آید ولی در بعضی از احکام تکلیفی و یا وضعی این بحث جا ندارد مثل حکم تکلیفی به تقصیر در نماز و یا حدودی که حق الله است مثل این که دو بار سبّ النبی کرده باشد که بیش از یک حد قتل ندارد.

خلاصه احکامی که خود حکم قابل تکرار نیست خارج از بحث تداخل است زیرا که تعدد مسبب در آنجا معقول نیست.

شرط دوم:

شرط دیگر این است که سبب و موضوع حکم هم قابل تکرار باشد و سبب صرف وجودی نباشد که اگر قابل تکرار نشد باز هم این بحث جا ندارد مثل بحث افطار که نسبت به یک روز قابل تکرار نیست زیرا که اگر در یک روز دو بار بخورد نسبت به بار دوم، افطار صدق نمی کند یا این که مثلا هم بول بکند و هم بخوابد دو ناقض وضوء انجام نداده است بلکه تنها اولی ناقض است و خواب بعد از بول ناقض وضو نیست پس جائی که شرط قابل تکرار نباشد هم مورد بحث تداخل نیست و در حقیقت در این قبیل جاها شرط عنوانی است که بر صرف وجود و اول الوجود صادق است نه مطلق وجود .

ص: ۵

شرط سوم:

شرط سوم این است که دلیل خاصی بر تداخل و یا عدم تداخل نباشد که این هم از بحث ما خارج است مثل باب غسل که دلیل خاص داریم که یک غسل از احداث مختلف کفایت می کند و بحث در این است که مقتضای اصل در موردی که شرایط فوق شکل بگیرد چیست آیا تداخل در اسباب و یا مسببات است یا خیر؟ و مقصود از اصل، یا اصل لفظی است و یا اصل عملی که بحث آینده است .

مقتضای اصل در تداخل در اسباب و مسببات (۹۴/۰۷/۰۶)

Your browser does not support the audio tag.

خلاصه بحث گذشته:

بحث ما در مساله معروف تداخل اسباب و مسببات بود، معنای تداخل اسباب را مشخص کردیم و توضیح دادیم ان جایی که اگر دو سبب و دو موضوع برای حکم _ حال از یک جنس باشد یا دو جنس باشد _ انجام بگیرد آیا هر کدام از این ها سبب و موضوع مستقلی برای حکم جدای از دیگری می شود یا خیر؟

مثال:

مثلا هم افطار کند و هم ظهار نماید دو وجوب کفاره دارد یا خیر؟ آیا این ها دو جنس هستند و یا دو فرد از یک سنخ؟ دو بار آیه سجده را بخواند و یا در احکام وضعی مثلاً دو موجب خیار داشته باشد، یا قاتل دو نفر از اولیاء را کشته باشد، آیا دو حق خیار یا قصاص ثابت است یا یک حق؟ و یا جسمی با دو نجس ملاقات کند این جا را تداخل اسباب می گویند

مفهوم تداخل در اسباب:

چون اگر که هر کدام سبب مستقل است و مسبب خود را دارد این استقلال در سببیت بوده است و عدم تداخل در اسباب است و اگر که این دو سبب یک حکم را می آورند و در نهایت یک حکم ثابت می شود این تداخل در سببیت بوده و تداخل در اسباب در حقیقت به معنای تداخل در استلزام حکم فعلی و تداخل در مجعول فعلی است که مجعول فعلی دو تاست یا یکی است

ص: ۶

مفهوم تداخل در مسببات:

بعد از این که فرض کردیم مجعول دو تاست در مقام سقوط این دو حکم آیا یک فعل کافی است یا خیر؟ که این تداخل در مسببات یعنی در امتثال دو حکم و دو مسبب است چون گاهی دو حکم داریم ولی با یک فعل هر دو امتثال می شود مثل (اکرم العالم) و (اکرم الهاشمی) که دو حکم است ولی با اکرام عالم هاشمی هر دو امتثال می شود پس ممکن است دو حکم

باشد ولی یک امتثال داشته باشند که به این معنا است که حکم فعلی و مسبب در مقام امتثال یکی شده و تداخل پیدا می کنند.

مراحل بحث از تداخل و عدم تداخل:

بدین ترتیب موضوع بحث روشن شد و نکات دیگری هم گفته شد و باید در این جلسه وارد اصل بحث بشویم و بحث از تداخل و عدم تداخل هم در دو مرحله است

مرحله اول:

یک مرحله این است که مقتضای اصل عملی چیست یعنی اگر دلیلی بر تداخل و یا عدم آن نداشتیم مقتضای اصل عملی چیست؟

مرحله دوم:

و بحث دیگر این که مقتضای ظاهر ادله و احکام کدام است و ظهور دلیل حکم در تداخل است و یا عدم تداخل و هیچکدام؟ که بایستی به ادله خاصه و یا به مقتضای اصل عملی رجوع شود و ما در اینجا بحث از مقتضای اصل عملی را جلو می اندازیم و بعد وارد بحث اصل لفظی می شویم چون بحث اصل عملی راحت تر است .

مقتضای اصل عملی :

در بحث اصل عملی بعضی از بزرگان تفصیل داده اند و گفته اند در حکم تکلیفی مثل وجوب سجده و وجوب کفاره و ... اگر شک ما در تداخل در اسباب باشد و شک کردیم آیا یک حکم فعلی است یا دو حکم، مقتضای قاعده و اصل عملی تداخل است چون برگشتش به شک در اصل تکلیف است و شک در تکلیف مجرای اصل برائت یا استصحاب عدم است به عبارت دیگر این از موارد اقل و اکثر انحلالی است زیرا یک حکم فعلی معلوم است و حکم دیگر مشکوک الفعلیه است که شک در اصل تکلیف زائد است اما اگر شک ما در تداخل در مسیبات بود بعد از علم به تعدد تکلیف فعلی و این که چگونه احتمال تداخل را در مسبب می دهیم این صورت وجهی دارد که بعدا می آید مثل این که کسی قائل شود احدالحکمین به عنوان دیگری خورده است و مثل اکرام عالم هاشمی باشد.

ص: ۷

تکلیف در زمان شك در تداخل مسببات:

پس اگر در تداخل در مسببات شك کردیم فرموده اند چون می دانیم تکلیف فعلی شده دو تا است، شك ما در سقوط تکلیف دوم است چون ثبوت آن تکلیف را می دانیم و اشتغال ذمه به آن یقینی است لیکن در مسقط آن شك داریم و شك در سقوط تکلیف مورد اصاله الاشتغال است و این جا مجرای اصاله الاشتغال است و در احکام وضعی هم گفته اند اگر در تداخل در اسباب شك باشد و مثلاً در یک معامله در صورتی که هم مغبون باشد و هم معیوب، احتمال می دهیم یک حق خیار بیشتر ندارد همان مطلب ذکر شده در حکم تکلیفی این جا هم جاری است البته با استصحاب نه برائت که مخصوص تکالیف است یعنی حکم وضعی دوم چون که مشکوک الفعلیه است با استصحاب نفی می شود

مثال:

همچنین اگر کسی محدث به جنابت است اگر شك کردیم که محدث به حدث دیگری هم می شود یا خیر اصل عدم حدث دیگر است و ایشان هم استصحاب عدم را جاری می داند و استصحاب تنجیزی نیست و ایشان استصحاب عدمی را در شبهات حکمیه جاری می داند بنابراین حکم آن روشن است که در شك در تداخل اسباب استصحاب نفی بیش از یک حکم جاری است چه آن حکم تکلیفی باشد و چه وضعی و فرقی با شك در حکم تکلیفی این است که آن جا برائت هم جاری بود ولی از حکم وضعی برائت جاری نیست.

تکلیف در زمان کش در تداخل مسببات دو حکم وضعی:

اما اگر شك ما در تداخل مسببات دو حکم وضعی باشد چون که شك در سقوط هر دو حکم است باز هم استصحاب بقای حکم وضعی دوم جاری است هر چند اصاله الاشتغال جاری نیست ولی همان نتیجه با استصحاب ثابت است البته بنابر جریان استصحاب مثبت حکم در شبهات حکمیه.

ص: ۸

قول به عدم تفاوت میان حکم وضعی و تکلیفی:

برخی از اعلام فرقی بین حکم وضعی و تکلیفی نگذاشته اند و گفته اند در شک در تداخل اسباب، اصل تداخل است و در شک در تداخل مسببات اصل عدم تداخل

نظر مرحوم میرزا:

ولیکن برخی هم مثل مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) (۲) تفصیل داده اند ولی در تکالیف مطلب فوق را قبول کرده اند ولی در احکام وضعی در شک در تداخل اسباب گفته اند به اختلاف موارد فرق می کند و در برخی از موارد استصحاب بقاء حکم وضعی - یعنی همان یک حکم معلوم - جاری است مثل استصحاب بقای نجاست چنانچه شک کنیم چیزی که با خون نجس شده است با بول هم نجس به نجاست دیگری می شود یا خیر؟ که در این صورت استصحاب بقاء آن نجاست بعد از یک بار شستن جاری است چون اگر دو باره به بول نجس شده باشد یک شستن در رفع آن کافی نیست و استصحاب بقای نجاست جاری می شود.

اشکالات:

بر مطلب ذکر شده اشکالاتی وارد است که به دو اشکال اصلی آن اشاره می کنیم.

اشکال اول:

اولین اشکال بر جریان اصل اصاله الاشتغالی است که ایشان فرموده اند در شک در تداخل مسببات در احکام تکلیفی جاری است که این مطلب اشکالش روشن است چون اگر منظور از اصل اشتغال، اصل عقلی است یعنی قاعده عقلی اشتغال یقینی فراغت یقینی می طلبد که باید عرض کنیم این مطلب تمام نیست زیرا که متعدد عرض شده است مجرد شک در سقوط، بودن مجرای اصاله الاشتغال عقلی نیست بلکه شک در سقوطی مجرای اصاله الاشتغال عقلی است که از ناحیه فعل و عدم فعل مکلف باشد نه از ناحیه این که تکلیف مولی به چه متعلقی تعلق گرفته است و این جا از این جهت است که نمی دانیم متعلق تکلیف مولی چیست و آیا عنوانی است که با آن امتثال واحد ساقط می شود مثل اکرام عالم و هاشمی و یا به فرد دیگری از همان عنوان تعلق گرفته است که ساقط نمی شود و باید فرد دیگری آورده شود و این شک در سقوط شک در متعلق تکلیف و دوران آن بین اقل و اکثر یا تعیین و تخییر است .

ص: ۹

۱- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج ۲، ص ۴۹۰.

۲- اجود التقريرات، السيد أبو القاسم الخوئی، ج ۱، ص ۴۲۶.

به عبارت دیگر:

به تعبیر دیگر وقتی در این جا شک در تداخل مسببات داریم، معنایش این است که احتمال می دهیم تکلیف دوم به فرد دیگری نخورده باشد بلکه به عنوانی متوجه است که با امثال آن عنوان اول هم حاصل می شود پس درست است که فعلی بودن تکلیف و مسبب دوم را می دانیم ولیکن نمی دانیم متعلقش چیست و آیا عنوانی است که با امثال اول ساقط می شود و یا فرد دیگری می خواهد یعنی آیا مثل عنوان هاشمی و عالم در اکرم العالم و اکرم الهاشمی است که قائلین به امتناع هم در این جا قائل به جواز اجتماع در امثال هستند یا نه و اگر این گونه باشد پس تکلیف دوم هم ساقط شده است و اگر به فرد دیگری از همان عنوان خورده است که بر فرد اول منطبق نیست پس باقی است و ساقط نشده است و این گونه شک در سقوط، مورد حکم عقل به اشتغال نیست بلکه این شک در دوران تکلیف بین تعیین و تخیر و یا اقل و اکثر است که اگر امکان تعلق تکلیف به یک عنوان جامع را قبول کردید شک در تداخل مسبب دوران بین اقل و اکثر است و اگر قبول نکنیم و بگوییم تداخل در مسبب تنها از طریق تعدد عنوان معقول است شک مذکور دوران بین تعیین و تخیر است در اینجا ما و ایشان در هر دو، قائل به براءت هستیم نه اشتغال، بنابراین در این جا درست است که شک ما در سقوط تکلیف دوم است ولی مجرای براءت عقلی است نه اشتغال .

ص: ۱۰

چنانچه می خواهید با استصحاب بقاء تکلیف دوم را ثابت کنید به نحو استصحاب قسم ثانی کلی یعنی حکم دوم را می دانیم که موجود هست ولی نمی دانیم به عنوان فرد آخر خورده است که باقی است یا به عنوان دیگری خورده است که منطبق بر فرد اول است پس ساقط شده است جوابش این است این استصحاب جاری نیست چون اگر جاری باشد در همه موارد اقل و اکثر و تعیین و تخییر این استصحاب جاری خواهد بود زیرا در همه آنها می دانیم تکلیفی داریم که یا به اقل و تخییر خورده پس ساقط شده است و یا به اکثر و تعیین تعلق گرفته پس هنوز باقی است و باید این استصحاب را جاری بکنیم و حاکم بر براءت باشد و حال این که آن را جاری نمی کنیم.

پاسخ:

حل این مطلب به این است که بگوییم چنین استصحابی منجز نیست چون جامع بین حکمی است که علی احد التقدیرین قابل تنجیز نیست و تفصیل آن در بحث اقل و اکثر خواهد آمد.

تفصیل در استصحاب:

ولذا ما در استصحاب قسم ثانی کلی بین استصحاب کلی حکم تکلیف الزامی و استصحاب کلی موضوع و احکام وضعی تفصیل داده ایم و در کلی میان دو حکم الزامی قائلیم که استصحاب کلی قسم ثانی هم جاری نیست و تفصیلش در بحث اقل و اکثر و بحث استصحاب می آید .

نتیجه:

بنابراین در اینجا غفلت شده است در این بیان که گفته شده است در شك در تداخل مسبب در احکام تکلیفی اصاله الاشتغال جاری است و گفتیم اگر مقصود اصاله الاشتغال عقلی باشد که جاری نیست و اگر مقصود استصحاب بقای تکلیف باشد بعید است که این مراد باشد چون ایشان استصحاب را در شبهات حکمیه الزامیه جاری نمی داند ولی اگر جاری هم بدانند این استصحاب جاری نیست همانگونه که در سایر موارد دوران بین اقل و اکثر جاری نیست فلذا کلام آقای خوئی (رحمه الله) و مرحوم میرزا (رحمه الله) در اینجا قابل قبول نیست چون گویا مرحوم میرزا (رحمه الله) هم این قسمت را قبول کرده است که در شك در تداخل مسببات در احکام تکلیفی مقتضای اصل عملی، براءت از تعیین و یا براءت از اکثر است یعنی تداخل است نه عدم تداخل .

اشکال دیگر نسبت به مطلب ایشان در شک در تداخل اسباب در احکام وضعی است که حق با مرحوم میرزا(رحمه الله) است یعنی آن چه را که ایشان در شک در مسببات در حکم وضعی گفته اند _ که استصحاب می شود بقاء آن حکم _ صحیح است و اشکالی ندارد جز اشکال عدم جریان استصحاب در شبهه حکمیه در احکام لزومی نزد ایشان و اما اشکال قسم ثانی کلی بودن در اینجا وارد نیست زیرا که استصحاب جامع حکم وضعی و مثل استصحاب جامع موضوع خارجی می ماند که جاری است ولی آنچه در شک در تداخل اسباب در حکم وضعی گفته اند که مانند شک در تداخل اسباب در حکم تکلیفی است این مطلب هم درست نیست یعنی مطلب ایشان در احکام وضعی نسبت به شک در تداخل اسباب درست نیست و در احکام تکلیفی هم مطلب ایشان در شک در تداخل مسبب درست نیست .

حق با مرحوم میرزا است:

در اینجا باید گفت که حق با مرحوم میرزا(رحمه الله) است یعنی در برخی از موارد استصحاب بقاء حکم وضعی سابق به نحو استصحاب شخصی و یا کلی قسم ثانی جاری است مثلاً اگر شک کنیم با ملاقات جسم متنجس به خون با بول بازم متنجس می شود یا نه چون ممکن است عدم تداخل اسباب این گونه باشد که حکم به نجاست که وضعی همان یک حکم باشد ولیکن تشدید شده باشد و یا متبدل به نجاست بولی شده باشد که با یک بارشستن رفع نمی شود در این دو صورت استصحاب بقای مرتبه ای از آن نجاست شدید جاری است و استصحاب بقاء مرتبه استصحاب شخصی است چنانکه در جای خودش خواهد آمد و یا اگر شدت و ضعف در کار نباشد و تداخل از باب تبدل باشد به این معنا که احتمال می دهیم شی نجس به دم که با بول ملاقات کرده، نجاست دمیه آن به نجاست بولیه مبدل شده است که پس از شستن اول هم هنوز باقی است در اینجا استصحاب کلی قسم ثانی یعنی جامع آن نجاست معلومه قبل از شستن جاری است زیرا علم اجمالی به یک نجاست داریم که احتمال بقاء آن را می دهیم و استصحاب عدم وجود مسبب و حکم دوم جامع را نفی نمی کند مگر به نحو اصل مثبت بنابراین در شک در تداخل اسباب در احکام وضعی این گونه نیست که همه جا استصحاب عدم مسبب و حکم وضعی بیشتر جاری باشد .

نتیجه دو اشکال:

خلاصه دو اشکال ذکر شده این است که مقتضای اصل عملی در احکام تکلیفی در شک در تداخل اسباب جریان براءت از تکلیف زائد است و در شک در مسببات هم جریان براءت از تعیین و لزوم فرد دیگر می باشد _ بنابر جریان براءت در دوران بین تعیین و تخییر و اقل و اکثر _ و در احکام وضعی در شک در تداخل مسببات استصحاب بقای حکم وضعی دوم درست است و استصحاب بقاء آن حکم بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه جاری می شود ولی در شک در تداخل در اسباب در برخی از مواقع نیز استصحاب بقای حکم وضعی سابق معلوم به نحو استصحاب کلی قسم ثانی و یا استصحاب مرتبه جاری می شود و استصحاب عدم وجود حکم وضعی زائد جاری نیست زیرا که آن جامع را نفی نمی کند و مانند استصحاب عدم فرد طویل در استصحاب کلی قسم ثانی است که اصل مثبت است و جاری نیست.

اقوال در علاج تعارض (۹۴/۰۷/۰۷)

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقوال در علاج تعارض

خلاصه بحث گذشته:

بحث به مقتضای اصل لفظی رسید، که باید دید مقتضای ظاهر ادله و اصل لفظی چیست؟ در مورد اصل عملی بحث شد و مقصود از اصل لفظی ظهور خطابات و ادله است یعنی اگر حکم یکی باشد و شرط و سبب یا موضوع آن دو تا در این جا قهرا دو مساله مطرح است یک مساله این است که نسبت به تداخل اسباب مقتضای اصل لفظی چیست و یکی هم نسبت به تداخل مسببات.

تداخل در اسباب:

مساله اول - که بحث از تداخل اسباب است و این که با تعدد سبب و شرط حکم هم متعدد است یا خیر - خوب است به دو بخش تقسیم نمود یک بحث تداخل و عدم تداخل در صورت تعدد سبب از دو سنخ است مثل ظهار و افطار و گاهی تعدد در وجود و مصداق یک شرط و یک سنخ از سبب است مثل کسی که دو بار افطار کرده ولو در دو روز که افطار صدق کند یا دو بار آیه سجده را تلاوت کرده باشد خلاصه آیا تکرر وجودی یک شرط موجب تعدد حکم است که معنایش عدم تداخل است یا موجب بیش از یک حکم نیست که معنایش تداخل است مثل اینکه کسی دو مرتبه بول کند که دو وضو بر او واجب نیست این هم بحث دوم است.

ص: ۱۳

تعدد سبب از دو سنخ:

هم اکنون بحث در بخش اول از تداخل و عدم تداخل در مورد تعدد سبب از دو سنخ و تعدد دو عنوان است و در این بخش اول می‌خواهیم ببینیم آیا با تحقق دو شرط دو حکم تکلیفی و یا دو حکم وضعی فعلی می‌شود مثلاً در سجده تلاوت دو تکلیف و دو وجوب سجده می‌آید یا یک وجوب و در احکام وضعی - مثلاً هم شرب خمر کرده و هم قذف نموده - دو حد و هشتاد ضربه شلاق می‌آید یا یک حد و در این موارد مقتضای قاعده و ظهورات دو دلیل تداخل است یا خیر؟

مقتضی لفظی و دال و ظهور لفظی:

در این جا باید دید که چه ظهورات و دلالاتی در دو دلیل هست؟ آیا دلالتی در این دو دلیل برای تعدد حکم و عدم تداخل هست یا خیر؟ یعنی آیا مقتضی لفظی و دال و ظهور لفظی که اقتضاداشته باشد عدم تداخل را در اینجا داریم یا نه؟ حال اگر داشتیم آیا دالی بر عدم تداخل هم داریم یا خیر؟ و اگر چنین دالی را داشتیم بدین معناست که هم ظهوری بر تداخل و هم ظهوری بر عدم تداخل داریم در این صورت میان آنها تعارض رخ می‌دهد

نحوه علاج تعارض:

در اینجا لازم است ملاحظه شود که کدام را باید مقدم کرد و چه گونه باید تعارض را علاج کرد. ادعا شده که ظهوری بر عدم تداخل داریم و ظاهر خطابات عدم تداخل است و از آن طرف گفته شده ظهوری بر تداخل هم داریم و بعد هم گفته شده که ظهور اول مقدم است بر ظهور دوم پس باید بحث در سه مرحله طی شود .

ص: ۱۴

اما در مرحله اول _ یعنی در ظهوری که بر عدم تداخل در صورت تعدد شرط دلالت دارد _ بیانات و تعبیراتی برای این مطلب ذکر نموده اند که ذیلاً به آنها اشاره می کنیم .

نظر شیخ انصاری:

تقریب اول منسوب به شیخ انصاری (رحمه الله) (۱) است که تقریر آن را این گونه بیان می کنیم که دو ظهور در قضیه شرطیه موجود است که تعدد حکم و عدم تداخل را اثبات می کند یکی این که شرط در قضیه شرطیه علت تامه و سبب مستقل حکم در جزاء است و این ظهور در منطوق جمله شرطیه است و ما قبلاً عرض کردیم که در قضیه شرطیه یک بحث در تمامیت سببیت یا استلزام شرط برای جزاء است و یک بحث انحصاریت آن است که از انحصاریت مفهوم استفاده می شد و از تمامیت استقلالیت شرط استفاده می شود که این ظهور دوم بر عدم تداخل دلالت دارد زیرا که اگر شرط سبب تام و مستقل در ترتب حکم است و جزء السبب نیست پس هر شرط اقتضای یک حکم مستقل را دارد ظهور دوم این است که ظاهر منطوق شرطیه این گونه است که شرط ذکر شده در آن سبب و شرط اصل حکم است نه تأکد و یا شدت آن زیرا که اصل حکم در جزاء بر آن مترتب شده است و لازمه جمع بین این ظهور این است که در موردی که هر دو شرط موجود شود اصل حکم متعدد می شود و این همان عدم تداخل در اسباب است که اگر یکی باشد یا باید هر دو جزء العله یک حکم باشند که خلاف ظهور اول است و یا یکی سبب اصل حکم و دیگری سبب شدت و تأکد آن حکم باشند که این هم خلاف ظهور دوم است .

ص: ۱۵

شهید صدر (رحمه الله) (۱) نسبت به این تقریب می فرماید ما ظهور دوم را قبول می کنیم که ظهوری وضعی و یا سیاقی در جمله شرطیه است ولی ظهور اول مدرکی ندارد غیر از همان اطلاق «واوی» یعنی اطلاق مقابل تقييد به «واو» که قبلاً گذشت زیرا همانگونه که گفته شد از جمله شرطیه اصل علت هم فهمیده نمی شود و تنها ترتب و یا استتباع شرط برای جزاء از آن فهمیده می شود و اطلاق «واوی» یا سکوت از ذکر قید و جزء دیگری برای شرط که بر تمامیت شرط دلالت دارد هم بیش از این اقتضا ندارد که این شرط برای ترتب اصل حکم نیازمند جزء دیگری نیست و لذا اگر به تنهایی حاصل شود باز هم آن حکم هست اما اگر با شرط دیگر موجود شود هر دو، دو حکم می آورند یا یک حکم اطلاق «واوی» اقتضای این مورد را ندارد

بعبارت دیگر:

به عبارت دیگر تمامیت و استقلالیت فی نفسه را می رساند اما اگر با یک شرط دیگر همراه باشد مجموع می شود علت، این را دیگر نفی نمی کند یعنی اطلاق «واوی» اقتضای استقلالیت شرط در استلزام و استتباع حکم را داشت و این به آن معنی است که هر جا شرط باشد حکم است ولی اگر با یک شرط دیگر باشد هر دو جزء العله می شوند یا خیر در این مورد اقتضائی ندارد بنابراین ظهور اول تمام نیست هر چند ظهور دوم تمام است.

نظر صاحب کفایه:

تقریب دوم را مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) (۲) ذکر کرده است ایشان به دلالت جمله شرطیه بر تمامیت و استقلالیت شرط تمسک نکرده است با این که در بحث مفهوم آن را آورده بود و در این جا می گوید ظاهر منطوق جمله شرط این است که هرگاه شرط حاصل شود حکم جزاء حادث می شود یعنی جمله، در حدوث اصل حکم عند حدوث شرط ظهور دارد و حکمی که نبوده حادث می شود و این در صورتی است که در مورد اجتماع دو شرط تعدد حکم باشد چون مثلاً قبلاً افطار کرده است و یک وجوب کفاره حادث شده است و اگر بعد اظهار کند چنانچه همان حکم باشد هر چند موکد یا شدید شود این حدوث اصل حکم نیست با این که ظاهر جمله شرطیه حدوث اصل حکم است و اصل حکم بر آن مترتب می شود یعنی باید در این تقریب مقدمه دوم هم ضمیمه شود که آن چه که حادث می شود اصل حکم است نه تأکد و شدتش .

ص: ۱۶

۱- بحوث فی علم الاصول، السيد محمود الهاشمی الشاهرودی، ج ۲، ص ۱۹۶.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص ۲۰۲.

اشکالات شهید صدر بر صاحب کفایه:

شهید صدر (رحمه الله) بر این تقریب و بیان هم سه اشکال وارد می کند.

اشکال اول:

این که این حدوث را از کجا استفاده می کنیم؟ در جمله شرطیه دالی بر مفهوم حدوث نیامده است و این که سنخ حکم در جزاء عند تحقق شرط حادث می شود در جایی است که جزاء بر حدوث آن حکم دلالت داشته باشد و این دالی می خواهد که اگر جزاء جمله فعلیه بود مثل (وجب) یا (یجب) در افعال گفته شده است که فعل ظاهر است در حدوث اما اگر جمله جزاء اسمیه بوده مثلاً بگوید (اذا جاء زید فاکرامه واجب) دال بر حدوث در جمله نیست. بله، اگر می گفت (وجب اکرامه) می توان گفت که ظهور دارد در حدوث حکم و وجوب اما جمله اسمیه این ظهور را ندارد و دلالت ندارد بر این که آیا این وجوب حادث شده است یا نه؟ و در این جهت فرقی بین حکم تکلیفی و وضعی نیست.

اشکال دوم:

اشکال دوم این است که این ظهور در حدوث در جایی تعدد را اثبات می کند که دو شرط متعاقباً ایجاد شده باشد و با هم حادث نشده باشند اما اگر باهم ایجاد شده باشند باز هم حدوث اصل حکم و ترتب آن بر هر دو شرط محفوظ است فلذا این تقریب برای جایی مفید است که احدالشرطین قبل از دیگری حادث شده باشد.

اشکال سوم:

اشکال سوم هم ذکر شده به این نحو که این دلالت متوقف است بر اینکه دلیل شرط اول اطلاق ازمانی داشته باشد نسبت به زمان تحقق شرط دوم اما اگر مقید و معینی باشد به جایی که شرط دوم حاصل نشود باز هم دلالت بر تعدد نخواهیم داشت زیرا که هنگام حصول شرط دوم، حکم دوم حادث می شود چون که حکم اول مرتفع شده است.

ص: ۱۷

البته ایشان می گویند این اطلاق ازمانی معمولاً ثابت است بلکه از نظر فقهی احتمال مغیبی بودن معمولاً وجود ندارد و عمده اشکال اول است که از کجا ظهور در حدوث را اثبات کنیم و اشکال دوم هم قابل دفع است به این که اگر در جایی که حصول دو شرط و دو سبب به نحو متعاقب باشند، تعدد حکم را قبول کردیم دیگر احتمال نمی دهیم جایی که با هم حاصل می شوند یک حکم فعلی باشد و از منظر فقهی احتمال فرق میان این دو نیست.

بنابراین عمده اشکال اول است که دلالت جمله شرطیه بر حدوث در جایی است که باید ثبوت حکم در جزا به نحو جمله فعلیه باشد تا بر حدوث آن حکم دلالت کند و اشکال اصلی به تقریب دوم این است.

نظر فخر المحققین:

تقریب سوم بیانی است که ممکن است از کلمات مرحوم شیخ (رحمه الله) هم استفاده شود و شاید اصل این تقریب هم مربوط به فخر المحققین (رحمه الله) [\(۱\)](#) است که گفته است شرائط شرعی اگر اسباب و علل احکام باشند مقتضای عدم تداخل است و اما اگر معرفات باشند می شود دو عنوان معرف از برای یک سبب باشند و یک مسبب هم بیشتر وجود نداشته نباشد. در این تقریب سوم این گونه گفته اند که همان گونه که در اسباب تکوینی اگر دو سبب ایجاد شود دو مسبب ایجاد می شود زیرا که مسبب متدلی و متحد با سبب و علت خود است پس تعدد علت عقلاً و برهاناً مقتضی تعدد مسبب است و این در اسباب و مسببات تکوینی ثابت است.

ص: ۱۸

۱- ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، فخر المحققین، ج ۱، ص ۱۴۵.

ما نمی خواهیم در شرایط احکام شرعی حرف مرحوم فخر(رحمه الله) را بزنیم تا گفته شود شرایط احکام اسباب تکوینی نیستند بلکه موضوعات هستند و حکم هم امر اعتباری و قائم به نفس اعتبار کننده است نه وجود شرط در خارج ولی عرف این را در ذهنش قیاس می کند با تکوینیات و جایی که شارع یک چیز را سبب قرار می دهد گرچه به دقت عقلی آن شرط سبب حکم نیست ولی چون که عرف این دو را مثل هم قیاس می کند استظهار عرفی از جمله شرطیه نیز همان می شود که تعدد و شرط شرعی مستلزم تعدد سبب می شود و عرف این را از دلیل دو شرطیه می فهمد.

اشکالات نظر فخر:

این تقریب نیز تمام نیست زیرا که

اولاً:

اگر کسی بخواهد آن را به نحو عقلی مطرح کند جوابش روشن است که شرایط احکام سبب و مسبب عقلی و تکوینی نیستند و اگر کسی آن را عرفی مطرح کند این بیان هم قابل مناقشه است زیرا که عرف هم می فهمد که فرق است بین سبب و مسبب تکوینی و شرایط احکام شرعی و عرف هم می فهمد که این ها موضوعات احکام هستند و احکام هم امور اعتباری هستند نه حقیقی و نه شرط جمله شرطیه مثل جمله حملیه تقدیر و فرض برای جعل حکم است.

ثانیاً:

مطلب مذکور در فرض سبب و علت تامه بودن شرط است که آن هم در صورتی است که دالی بر آن در جمله شرطیه داشته باشیم و قبلاً عرض شد که دالی بر آن بجز اطلاق (واوی) نداریم و آن هم در رد تقریب اول گفتیم که اقتضای استقلالیت و تمامیت را در فرض اجتماع و شرط ندارد.

Your browser does not support the audio tag.

بحث در اصل لفظی ظهورات جمله شرطیه بود مثل (ان ظاهره فکفر) و (ان افطرت فکفر) و این که آیا ظهور دارد در عدم تداخل؟ و اگر دو شرط محقق شد دو حکم فعلی می شود و یا ظهور ندارد در عدم تداخل حال اگر ظهور در عدم تداخل اسباب داشت آیا ظهور معارضی هم دال بر تداخل اسباب هسدر بحث اول بیاناتی برای استظهار عدم تداخل اسباب و تعدد حکم ذکر شد و این که هر سببی حکم خودش را دارد که سه تقریب از آن بیانات گذشت.

۴_ تقریب چهارم که می توان این تقریب را اینگونه تحریر کرد که ظاهر دو جمله شرطیه تعدد جعل است و این که آنها دو جعل هستند نه یک جعل چون ظاهر هر کدام از دو شرطیه این است که شرط، بعنوانه در آن حکم شرط است و وقتی می گوئی (ان افطرت فکفر) افطار عمدی به عنوان قید در وجوب اخذ شده است و (ان ظاهره فکفر) ظاهر قید و شرط برای وجوب کفاره است پس وقتی دو جمله حملیه و شرطیه داشتیم و شرط هر کدام غیر از شرط دیگری بود قهراً ظاهرش تعدد جعل است نه یک جعل زیرا که یک جعل نمی تواند دو موضوع و یا دو قید داشته باشد و اگر یک جعل باشد یا باید موضوع و شرط آن مجموع دو شرط باشد و یا جامع میان آن دو و این هر دو خلاف ظهور قضیه شرطیه وضعاً و یا خلاف اطلاق (واوی) و (اوی) است بنابراین ظاهر دو شرطیه آن است که دو وجوب را جعل کرده است و هر کدام هم دارای مبادی خود را دارد و به عبارت دیگر چون هر جعلی نمی تواند بیش از یک موضوع و سبب نمی تواند داشته باشد و اگر بخواهیم بگوئیم این دو شرطیه کاشف از یک جعل است یا باید بگوئیم عنوان دیگری که جامع میان آن دو است شرط باشد که این خلاف ظاهر است یا هر دو و مجموع با هم شرط باشند که این هم خلاف ظاهر یا اطلاق (واوی) است پس ظاهر این است که هر کدام به عنوانه شرط است و مجموع یا جامع هر دو خلاف ظاهر شرطیه است ممکن است گفته شود که با تاکد هم تعدد جعل محفوظ است .

ص: ۲۰

پاسخ آن است که اولاً: این نحو جعل هم معنایش عرفاً جعل بر جامع احد الشرطین است و این هم خلاف اطلاق اوی و یا باطن هر شرط است و به بیان دیگر تاکد در جایی است که امر بر دو عنوان باشد مثل اکرام عالم و اکرام الهاشمی و اطلاق در متعلق آنها است که با تاکد در مورد اجتماع سازگار است و مخالف اطلاقی نیست چنانکه توضیح آن خواهد آمد اما اگر متعلق دو امر عنوان واحدی باشد که قابل تکرار و تقیید به فرد آخر است حمل بر تاکد نمی شود زیرا که این تقیید در اطلاق خود امر است که بر اطلاق صرف الوجودی متعلق مقدم است چنانکه تفصیل بیشتر آن می آید.

ثانیاً: تاکد خلاف ظهور دو شرطیه در انحلالیت است و این که وجود هر فرد از یک شرط و یا هر شرط مستلزم یک فرد از حکم است و این ظهور در مواردی است که شرط در جمله شرطیه انحلالی باشد و این جواب را می توان وجه دیگری از برای ظهور مثبت عدم تداخل در اسباب دانست همانگونه که مرحوم میرزا(رحمه الله) این گونه تقریب کرده است.

حال اگر قبول کردیم که دو جعل داریم بر دو سبب و شرط پس باید دو مجعول هم داشته باشیم زیرا که مجعول امر تصویری

است و حقیقی و تصدیقی نیست و آن محذور _ که خواهد آمد و می گوید تعلق دو امر به یک طبیعت به نحو صرف الوجود ممکن نیست و اجتماع مثلین است _ در عالم جعل است که اگر دو جعل که مبادی حقیقی است متعلقش یکی باشد امتناع شکل می گیرد فلذا باید متعلق آنها دو فرد از یک عنوان و یا دو عنوان باشد و این ظهور دو شرطیه در وجود دو جعل مطلق ظهور قوی است و قهراً دو جعل مطلق بر دو شرط دو مجعول فعلی هم در مورد اجتماع می طلبد و مجعول فعلی هم چیزی غیر از اطلاق جعل نیست و امتناع اجتماع تعدد جعل بر یک طبیعت به نحو صرف الوجود هم به لحاظ عالم جعل است و میزانش همان است و این همان ظهور اطلاق یا وضعی مقتضی تعدد مجعول در مورد اجتماع دو سبب یعنی عدم تداخل در اسباب است و این بیان قابل قبول است. ولی همه این بیانات در موارد تعدد جمله شرطیه و تعدد دو شرط از دو سنخ است و ما گفتیم که این یک صورت، از بحث عدم تداخل اسباب است و یک بحث از تداخل هم در جایی است که یک شرطیه بیشتر نداریم ولی دو بار آن شرط در خارج محقق شده باشد مثلاً دو بار آیه سجده را تلاوت کرده باشد و یا دوبار سرقت کرده است و آن بیانات گذشته در اینجا که دو فرد از یک شرطیه واقع می شود نمی آید زیرا یک جمله شرطیه و یک جعل بیشتر نداریم و بحث در تعدد یا وحدت مجعول یک جعل است و در این موارد در حقیقت بحث به این نکته بر می گردد که آیا حکم و مجعول مذکور انحلالی است یا خیر؟ اگر آن جمله شرطیه ظهور در شرط بودن صرف الوجود آن شرط داشت به هر نکته ای قهراً یک حکم فعلی است و تداخل است زیرا که صرف الوجود متکرر نمی شود ولی اگر جمله شرطیه ظهور در انحلالیت داشت و این که هر فرد و وجودی از آن شرط که محقق می شود حکم خاص خودش را دارد پس اگر وجود خارجی سبب و شرط متعدد شد احکام و مجعولات هم متعدد می شود پس بحث در این است که جمله شرطیه یا حملیه ظهور در چه چیز دارد و این به اختلاف موارد فرق می کند برخی از اوقات شرط، در انحلالیت ظهور ندارد یا به جهت آن که عنوانی است که انحلالیت در آن معنی ندارد مثل عنوان افطار در یک روز یا نقض وضو که متعدد نمی شود و یا در حدود مثلاً می گوید (الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلده) (۱) یا (السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما) (۲) که عنوان زانی و سارق متعدد نمی شود ولی یک وقت می گوید (اذا زنی فاجلده) یا (اذا تلی الایه فلیسجد) این ظهور در انحلالیت دارد پس باید دید شرط و موضوع جعل انحلالی است یا صرف وجودی، و معنای انحلالی بودن این است که هر حصه ای از وجود آن شرط، سبب یا موضوع مستقلی برای یک فرد از حکم است که قهراً با تعدد افراد شرط تعدد حکم افراد خواهد بود پس جایی که خطاب شرعی ظهور در انحلالیت داشته باشد قهراً تعدد مجعول و مسبب و عدم تداخل درست می شود.

ص: ۲۱

۱- نور، آیه ۲.

۲- مائده، آیه ۳۸.

بنابراین در مورد اول دلالت دو جمله شرطیه که جزائشان یکی است ولیکن شرطشان دو عنوان است زیرا که مقتضای انحلالیت تعدد حکم و عدم تداخل است بر تعدد حکم و عدم تداخل قابل تشکیک نیست البته نسبت به این ظهور یک استثنایی است که در خاتمه این بحث به آن اشاره خواهیم کرد و در مورد دوم جائی که جمله شرطیه به لحاظ وجودات و افراد شرطش ظهور در انحلالیت داشته باشد بازهم دلالت بر عدم تداخل روشن است پس در موارد مذکور ظهور در عدم تداخل را داریم .

از این به بعد وارد بحث دوم می شود که آیا ظهوری که دال بر تداخل و نفی تعدد حکم باشد هم داریم یا خیر؟ گفته شده است این ظهور هم در جایی که حکم یکی باشد موجود است مثل جمله شرطیه (ان ظاهره فکفر) و (ان افطرت فکفر) زیرا که اگر دو وجوب بخواهد به عنوان کفاره تعلق بگیرد که یک عنوان است لازمه اش اجتماع مثلین و محال می باشد و اگر هر کدام به یک فرد از کفاره غیر از دیگری تعلق بگیرد و یا یکی به جامع کفاره و یکی به عنوان دیگری که منطبق بر آن می شود تعلق بگیرد خلاف ظاهر است زیرا که اولی بر خلاف اطلاق متعلق دو امر است و دومی بر خلاف ظهور متعلق است که در هر دو عنوان مثلاً کفاره است پس اگر بخواهد مسببات تعدد داشته باشد باید یکی از این دو شق را انتخاب کنیم که هر دو خلاف یک ظهور وضعی و یا اطلاقی هستند و در حقیقت مجموع این دو ظهور، عدم تداخل را نفی می کند و تداخل را اثبات می کنند و اگر بخواهیم این دو ظهور را حفظ کنیم باید بگوئیم یک امر بیشتر نیست و در مورد احکام وضعی نیز تعدد آنها مستلزم تقييد دال بر آن حکم _ که جامع حق و یا حدث و یا نجاست است _ به فرد دیگری از آن است که آن هم خلاف اطلاق است و این اطلاق در متعلق یا در خود حکم مقتضی تداخل است و میان آن و ظهور دال بر عدم تداخل تعارض شکل می گیرد .

در این جا ممکن است کسی اشکال کند که تعلق دو وجوب به یک عنوان و طبیعت به نحو صرف الوجود خورده و این خالی از اشکال است؟ و بگوئیم که مولا- یک طبیعت را دو بار می خواهد و اثرش این است که اگر آن را ترک کرد مرتکب دو عصیان شده است و دو تا چوب می خورد و این که گفته شده اجتماع مثلین بر عنوان واحد لازم می آید آن هم تمام نیست چون هر کدام شرطی غیر از شرط دیگری دارد چون قیود حکم به نحوی قید ماده و واجب هم قرار می گیرد گرچه تحصیلش واجب نیست پس عنوان متعلق هم دو تا شد یکی کفاره بعد از ظهار و دیگری کفاره بعد از افطار، و لذا اگر قبل از افطار کفاره بدهد و بعد افطار کند باید قهراً کفاره بدهد پس اجتماع مثلین هم در کار نیست تا میان دو دلالت تعارض رخ بدهد .

این مطلب صحیح نیست چون بالا-خره عنوان کفاره جزء مشترک در هر دو متعلق است و نمی شود دو امر و دو حب _ که مبادی امر است _ به آن تعلق بگیرد و در حقیقت محبوب ذات کفاره است در فرض تحقق شرط که در فرض تحقق دو شرط نمی شود صرف وجود آن دو محبوبیت داشته باشد و این به مثابه آن است که ابتداً دو امر مطلق بتواند به یک عنوان، تعلق بگیرد که به لحاظ مبادی امر اجتماع مثلین و محال است و بیش از تعلق محبوبیت _ ولو مؤکد _ به آن معقول نیست و همچنین تعدد، به لحاظ حکم و جعل _ که امر اعتباری است _ نیز معقول نیست چون که منظور از اعتباری بودن لقلقه لسان و اعتبار نیست بلکه مقصود از اعتبار تحریک مولوی و بعث است و قوام جعل و مصحح آن، محرکیت آن است و تعدد محرکیت باوحدت عنوان متعلق معقول نیست پس اگر تعدد جعل و عدم تداخل در فرض وحدت متعلق امر و ظهور اطلاقی در متعلق تمام شد معارض می گردد با ظهور در عدم تداخل چرا، اگر امتناع را قائل نشدیم دیگر معارض نیست ولی امتناع واضح است و قهراً اگر قائل به عدم تداخل شدیم هر کدام متعلق می خواهد غیر از دیگری لهذا ظهور جزا در جمله شرطیه در این که به نحو صرف وجود است و قیدی ندارد و همچنین عنوان دیگری هم نیست، این دو ظهور اقتضای تداخل را دارند.

بحث به مرحله سوم می رسد که کدام ظهور مقدم است مشهور ظهور جمله در عدم تداخل را مقدم کرده اند بر ظهور در تداخل و گفته اند که آن ظهور سبب تقييد متعلق امر و یا خود حکم به فرد ديگر می شود حال چرا این را مقدم کرده اند بیاناتی ذکر کرده اند که خواهد آمد.

اصل لفظی (۹۴/۰۷/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما به این جا رسید که در دو جمله شرطیه که جزا واحد است و شرط متعدد است دو ظهور داریم یکی ظهور در تعدد جعل و حدوث عند الحدوث که اقتضا داشت تعدد حکم و نفی تداخل را، و یک ظهور دیگر هم در متعلق امر بود که مثلاً ظاهر امر به کفاره این بود که امر به جامع و طبیعت کفاره به نحو صرف الوجود خورده است و نمی شود به طبیعت واحدی به نحو صرف الوجود دو امر تعلق بگیرد و اجتماع مثیلین در مبادی امر و لغویت در جعل پیش می آید و لذا باید یا مقید می شد به فردی از طبیعت غیر فرد دیگری یا این که عنوان واحد را به دو عنوان برگردانیم که در این صورت بر یک امثال قابل انطباق باشد و همه این ها خلاف ظهور است پس این دو ظهور اقتضای تداخل را دارد و بین این دو ظهور و ظهور دو شرط در عدم تداخل تعارض می شود و نمی دانیم ظهور در جزا را مقدم کنیم یا ظهور شرط را و بگوئیم دو امر است و دو کفاره واجب است که مشهور به همین دومی ملترم شده اند یعنی ظهور در عدم تداخل اسباب را مقدم کرده اند و متعلق را قید زده اند به فرد دیگر و جوهی هم ذکر شده است.

ص: ۲۴

وجه اول: ظاهر کلام مرحوم شیخ (رحمه الله) (۱) در این تقریب اول است ایشان فرموده ظهور جمله شرطیه در این است که هر شرطی علت تامه است این بیان و دال بر تعدد و لزوم تقييد ماده امر در جزاء است و اطلاق متعلق در جائی است که بیانی نباشد و این ظهور در علیت تامه وضعی است و ظهور جزا اطلاقی است و اطلاق در جائی است که بیانی نباشد و بیان رافع اطلاق است چون اطلاق وقتی جاری است که بیان بر خلاف این اطلاق نباشد.

اشکال: این تعبیر تمام نیست چون بیانی که گفته اند لازم است، بیان متصل است نه منفصل و این جا دلیل دو شرطیه از هم منفصل است مضافاً به اینکه ظهور در استقلال هم اطلاق بود و اطلاق «واوی» است و وضعی نیست. پس اولاً: عدم البیان عدم البیان متصل است و در این بیان بر تعدد مجموع ظهورات دو دلیل منفصل است که در حکم منفصل است بله اگر دو شرطیه در یک مجلس خطاب وارد شده بود این حرف موضوعیت داشت و ثانیاً: ظهور در استقلالیت بر اطلاق است و وضعی نیست تا اقوی باشد .

وجه دوم: بیان دوم این است که ظهور در جزا اطلاقی است ولی ظهور در شرط بر تعدد مسبب بنا بر بعضی از بیانات گذشته وضعی بود مثل تقریب مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) (۲) که حدوث عند الحدوث را استفاده می کرد و این را وضعی می دانست و همچنین ظهور در تعدد جعل که یا وضعی است و از اصل دلالت جمله شرطیه استفاده می شود نه اطلاق «واوی» در آن و یا اگر هم اطلاق باشد اطلاقی اقوی از اطلاق متعلق جزاء و یا اگر هم اطلاقی باشد اطلاقی اقوی از اطلاق متعلق جزاء و

تقیید صرف الوجود به فرد دیگر است و ظهور وضعی اقوی از ظهور اطلاقی است و داخل می شود در تقدیم اظهر بر ظاهر یا ظهور وضعی بر ظهور اطلاقی.

ص: ۲۵

۱- مطارح الانظار (ط جدید)، ج ۲، ص ۴۸.

۲- کفایه الاصول (ط آل البیت)، ص ۲۰۲.

البته ما اطلاق این مطلب را که ظهور وضعی مقدم است بر اطلاق، قبول نداریم و ممکن است برخی از ظهورات اطلاقیه به اندازه ظهور وضعی قوی باشد ولی تقدیم اقوی الظهورین را قبول داریم و این جا انصافاً ظهور وضعی اقوی است از تقیید متعلق امر به فرد آخر.

وجه سوم: این که چون جزا از نظر قضیه شرطیه، مترتب است بر شرط و تابع شرط است ثبوتاً این نکته مستلزم این است که تبعیت در مقام اثبات هم باشد یعنی وقتی ثبوتاً جزاء تابع شرط است اثباتاً هم این گونه می شود و ظهور جزا تابع ظهور شرط می باشد و چنانچه شرط، اقتضای تعدد جزا را داشته باشد، جزا هم به تبع آن متعدد می شود.

اشکال: نه کبرای این بیان درست است و نه صغرای آن یعنی این که تقدم در عالم ثبوت باعث تقدم در عالم اثبات است یک قاعده و جمع عرفی ثابت نشده است بلکه اگر ظهوری در جزا اقوی از ظهوری در شرط بود بر آن مقدم می شود و این شبیه قواعد فلسفی است.

نکته دیگر هم این است که اصلاً شرایط شرعی اسباب نیستند و اسباب متعلق _ که فعل مکلف هست _ نمی باشند پس اگر صغرای آن کبری هم قبول شود در خطابات شرعی تمام نیست.

وجه چهارم: بیان چهارمی هم این در جا هست که این بیان هم در بعضی از کلمات آمده است و گفته اند در تعارض بین این دو ظهور یا دو اطلاق، ظهور در عدم تداخل مقدم است بر اطلاق متعلق امر چون امر اطلاق در متعلق، دائر است بین تخصیص و تخصص که اصاله العموم در آن حجت نیست زیرا اگر امر دوم باشد پس متعلق آن باید به فرد دیگری مقید بشود که تخصیص است و اگر نباشد پس اصلاً امری نیست و موضوعی برای اطلاق در متعلق آن نیست و این عدم تقیید در متعلق از باب تخصص و عدم موضوع است پس یقین به سقوط اطلاق این امر دوم به جهت فردی که امثال امر اول است داریم یا تخصیصاً و یا تخصصاً و در چنین مواردی نمی شود به اصاله عدم التخصص یا عدم تقیید تمسک کرد و تخصص را اثبات کرد و این مثل این است که می دانیم زید واجب الاکرام نیست ولی نمی دانیم چون عالم نیست و یا اگر هم عالم است اکرم العلما نسبت به او تخصیص خورده است و در این گونه موارد کسی به اصاله العموم تمسک نمی کند؛ درست است که لازمه عدم تخصیص و اصاله العموم تخصص است و اصاله العموم هم لوازمش حجت است ولی این گونه موارد اصل لفظی جاری نیست و این اصل در جائی است که می خواهند به حکم برسند و حکم عام را اثبات کنند اما جائی که حکم معلوم العدم است و می خواهند موضوع عام یا مطلق رانفی کنیم این اصول لفظی هم جاری نیست این جا هم از این قبیل است چرا که ما می خواهیم به اطلاق امر دوم تمسک کنیم و بگوئیم فرد اول را هم می گیرد و این اگر دو امر باشد محال است پس یک امر است و معنایش این است که می دانیم این اطلاق نیست یا تخصصاً _ اگر امر دوم موجود باشد _ و یا تخصصاً _ اگر اصلاً امر دومی در کار نباشد _ و می خواهیم با اطلاق و عدم تخصیص امر دوم را نفی کنیم و تخصص را اثبات کنیم و این همان تمسک به اصاله الاطلاق و العموم در دوران امر بین تخصص و تخصص است که حجت نیست.

اشکال: این بیان هم قابل قبول نیست چون در اینجا ما اثباتاً انشاء امر دوم را داریم و لذا اثباتاً اطلاقش را هم داریم بله ثبوتاً نمی دانیم امر دیگری است و یا تأکید و تشدید همان امر است ولی در عالم اثبات اطلاق فعلی و شامل است پس تخصیصی در کار نیست تا دوران بین تخصیص و تخصص باشد بلکه دوران بین اطلاق و تقیید است که اگر امر تأکیدی باشد پس اطلاق متعلقش باقی است و اگر امر دیگر تاسیسی باشد اطلاقش مقید به فرد دیگری است و این دوران امر بین تخصیص و تخصص نیست و آن در صورتی است که علی تقدیر تخصص اطلاق اثباتی نباشد و اطلاق موضوع نداشته باشد و آن فرد را نگیرد .

وجه پنجم: بیان خوبی هم مرحوم میرزا(رحمه الله) در این جا دارند(۱)ایشان فرموده که اصلاً در این موارد تعدد شرط چه به نحو تعدد دو سنخ باشد و چه به نحو تعدد دو فرد از یک شرط باشد در این گونه موارد اصلاً اطلاق در متعلق امر مقید نمی شود تا تعارض شکل گیرد و ظهور دو شرط در تعدد مسبب و عدم تداخل معارضی ندارد و اطلاق معارضی در مقابل آن نیست و بیان ایشان مشتمل بر دو مقدمه است .

مقدمه اول: این است که صرف الوجود اگر به معنای اول الوجود باشد این که متعلق او امر نیست بلکه متعلق امر ذات طبیعت است که قهراً بر اول الوجود صدق می کند و امثال می شود.

مقدمه دوم: این که در موارد تعدد شرط متعلق همان جامع و طبیعت است و مقید نیست به فرد دیگری قبل از عروض امر و لزوم تعدد طبیعت بعد از عروض امر می آید و متعلق آن دو امر همان ذات طبیعت است و صرف طبیعت لحاظ شده است و متعلق هر دو امر بر فرض تعدد باز هم صرف طبیعت است نه فرد اول یا دوم از طبیعت و در مورد امر واحد اکتفا به یک فرد از باب عدم مقتضی تعدد در ایجاد طبیعت است نه از باب مقتضی و دالی بر عدم آن حال اگر دالی ر تعدد و وجود دو امر به صرف طبیعت داشتیم این مقتضی تکرار طبیعت و تعدد ایجاد آن است و مقتضی با عدم الاقتضاء تعارضی ندارد.

ص: ۲۷

۱- فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۹۳ و أجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۲۸.

به تعبیر دیگر این تعدد در طول تعدد امر است نه قیدی در متعلق آن زیرا که تعدد امر مستلزم تعدد ایجاد متعلق در طول آن است که منافاتی با اطلاق در متعلق امر قبل از تعلق ندارد و ایشان آن را به مسیبات تکوینی تشبیه می کنند که مثلاً اصطکاک دوسنگ که علت صدا است علت ذات و طبیعت صدا است نه حصه خاصی از آن و این تخصص در طول علیت و ایجاد است البته تعبیر بهتر آن است که شهید صدر (رحمه الله) بیان کرده است که امر بعث و تحریک است که مصادف با انبعاث و تحرک است و اگر دو بار به طبیعتی بعث کند دو بار انبعاث به همان طبیعت را می طلبد و قهراً یک بار دیگر هم باید انجام گیرد و ایشان می گویند وقتی ما ظهور اول را قبول کردیم معنایش این است که من طبیعت را دو بار می خواهم و کانه گفته من صرف طبیعت را دو بار می خواهم ولی این را گاهی با لفظ اسمی دو بار می گویند و گاهی به نحو معنای حرفی بیان می کند که همان ظهور دو شرطیه در تعدد جعل یا انحلالیت است و آنچه که خلاف اطلاق است این است که در متعلق امر قیدی در طبیعت بیاید ولی این جا قبل از عروض امر به طبیعت قیدی لحاظ نشده است ولی چون به طبیعت دو بار امر شده است مستلزم تکرار آن شده است که ربطی به تقييد اطلاق در متعلق امر ندارد و این تعدد قید طولی است که دو بعث دو انبعاث می طلبد و طبق این بیان اصلاً تعارضی در کار نیست .

این بیان فوق یک بیان عرفی و صحیحی است و بیان خوبی است و وجدان انسان هم همین را می گوید که اگر دو بار طبیعتی را بخواهد باید دو بار آن طبیعت موجود شود و هم می تواند لفظ دو را بیاورد و هم می تواند آن را از طریق دو جعل مستقل و جدای از هم برساند و این عدم تعارض در جایی که دو فرد و دو مصداق از یک شرط انحلالی است روشن تر است چون معنای انحلال همین است و همچنین در تعدد احکام وضعی که مستلزم تقیید سنخ حکم به فرد دیگر نه تقیید در متعلق است روشن تر و واضح تر است.

پس اصل لفظی در مساله اول که تداخل و عدم تداخل در اسباب است تعدد حکم و عدم تداخل است و ظهور معارضی هم ندارد و مقتضایش این است که اگر تکلیف بود دو بار طبیعت را ایجاد کند باقی می ماند بحث از اصل لفظی در تداخل در مسببات که بحث آینده است.

تداخل و عدم تداخل (۹۴/۰۷/۱۳)

Your browser does not support the audio tag.

بحث تداخل و عدم تداخل در دو مساله مطرح می شود

مساله اول: که این مسئله در مورد عدم تداخل در اسباب است و این که هر سببی موجب یک حکم است و اگر دو شرط موجود شد و مثلاً دو بارظهار کرد و یا دو بار افطار کرد و یا هم افطار کرد و همظهار دو وجوب كفاره بر عهده اش می آید و از ظهوری که مقتضی عدم تداخل است بحث شد و گذشت و در اینجا ذیلی هست که باید در این بحث عدم تداخل در اسباب گفته شود زیرا که مربوط به ظهور و یا بیانات گذشته _ که اقتضای عدم تداخل اسباب را داشت _ می باشد زیرا که اصل عدم تداخل در شرط واحد یا موضوعی که انحلالی است خیلی روشن است چون انحلال آن شرط واحد مقتضی تعدد حکم و متعلق حکم در فرض تعدد وجود آن شرط است اما در جایی که تعدد از دو سنخ شرط باشد مثل افطار وظهار عدم تداخل مبتنی بود بر ظهوراتی که در شرطیه گفته شد و در این جا استثنائی هست که بعداً ذکر می کنیم چون مرتبط به مساله دوم هم هست بنابراین اصل لفظی در مساله اول عدم تداخل است .

ص: ۲۹

مساله دوم: که تداخل در مسببات است یعنی جایی که حکم و مسبب هم دو تا است مثل افطار وظهار که دو وجوب بیاورند بحث بر سر این است که می شود این دو امر و دو حکم در مقام امثال تداخل کنند یعنی بگوئیم این دو مجعول با یک مصداق خارجی از فعل، هر دو امثال می شوند یا نه؟ این مطلب را تداخل در امثال یا در مسببات می گویند.

این بحث در جایی است که عدم تداخل در اسباب موجب تقیید متعلق دو امر به فرد دیگر نشود زیرا که در صورت تقیید متعلق امر به فرد آخر نوبت به بحث تداخل در مسببات نمی رسد و تعدد امثال در خود امر اخذ شده است لهذا بحث از تداخل مسببات در جایی است که شرط ها دو سنخ باشند و هر کدام شرط مستقلی برای حکم و وجوب مستقلی باشد و این جا است که گفته می شود ما قائل به دو امر می شویم ولیکن متعلق هر یک، عنوانی غیر از دیگری است که در مجمع صادق است

مثلاً در واقع امر تعلق گرفته به كفاره ای که در ظهار آمده و فرق دارد با عنوان كفاره ای که در افطار آمده است حال اصلشان یا قیدشان فرق دارد و لذا اگر یک كفاره بدهد مصداق هر دو عنوان قرار می گیرد و هر دو امر امتثال می شوند ولی این جا هم اگر بگوئیم امر به كفاره به فرد یا مرتبه دیگری از كفاره تعلق گرفته است باز هم از بحث خارج می شود پس تداخل در مسیبات با فرض عدم تداخل در اسباب جائی است که محتمل باشد که این دو حکم هر کدام به عنوانی خورده است که می تواند با عنوان دیگر جمع شود و هر یک امر مستقلی داشته باشند.

ص: ۳۰

اما اگر تعدد مسبب و حکم به نحو تقييد به فرد آخر باشد فرد آخر با يك امثال انجام نمی شود ولذا این بحث در جائي که يك شرط داشته باشیم که دو فرد از مصاديقش موجود شده و حکم هم انحالی باشد وارد نیست و در جائي است که دو شرط یا دو موضوع از دو سنخ حاصل شده باشد که در بحث عدم تداخل در اسباب گفتيم مقتضای ظاهر شرطیه این است که هر شرط امری می آورد غیر از امر دیگر و در این مسأله می گوئيم بله دو امر است ولی ممکن است که امثالشان یکی باشد چون که متعلقشان دو عنوان است مثل جائي که مولا می گوید (اکرم العالم) و باز می گوید (اضف العالم) که هم ماموربه ضیافته است و هم ماموربه اکرام، و گفته می شود که اگر با مهمانی او را اکرام کند این جا هر دو امر امثال شده است هر چند دو أمر فعلی است لیکن متعلقشان دو عنوان است که یکی به اکرام خورده و دیگری به ضیافت که اگر اکرام غیر ضیافتی کند باید بعد، ضیافتش را هم انجام دهد ولی اگر هر دو را در يك فعل جمع کرد این جا هر دو حکم امثال شده است و از آنجا که بحث اصولیون در جائي بوده است که وحدت عنوان جزا فرض شده است سریع از این بحث گذشته اند و گفته اند حمل عنوان جزاء در یکی از دو شرطیه بر عنوان دیگر خلاف ظاهر است و این که يك عنوان را به دو عنوان برگردانيم دليل می خواهد و بر خلاف ظهور آن عنوان است و لذا مقتضای اصل لفظی، هم عدم تداخل در اسباب و هم عدم تداخل در مسیبات است .

در فرض تداخل در مسیبات و این که با یک کفاره هر دو انجام شود باید بگوئیم متعلق احدالامرین کفاره نیست بلکه عنوان دیگری است که بر کفاره منطبق می شود و این خلاف ظاهر عنوان کفاره است. بله، اگر قائل به امکان تعلق دو امر به عنوان واحد بشویم _ ولو به جهت تعدد و تباین شرط و سبب هریک با دیگری _ در این صورت تداخل در مسیبات طبق قاعده و اصل لفظی _ که اطلاق متعلق امر است _ خواهد شد ولیکن قبلاً گفتیم که در مواردی که شرط، قید متعلق امر نباشد و او امر محیب ظاهر شرطیه در جمله جزاء به یک عنوان تعلق گرفته باشد تقیید امر معقول نیست لهذا مقتضای قاعده و اصل لفظی در فرض وحدت عنوان و متعلق دو امر عدم تداخل در مسیبات است ولیکن اگر عنوان متعلق امر دو عنوان شد که در مجمع قابل انطباق بر هم باشند تداخل در مسیبات معقول خواهد شد ولذا مشهور و مرحوم شیخ انصاری (رحمه الله) فرموده اند که اصل لفظی در فرض وحدت عنوان عدم تداخل در مسیبات است و در فرض تعدد عنوان و امکان اجتماع آنها در مجمع تداخل در مسیبات است ولی اصولیون در اینجا وارد این بحث نشده اند که جایی که عنوان دو تا است کجا می شود تداخل در مسیبات باشد و در کجا تداخل دو مسیبات نمی شود که ما این بحث را وارد می شویم .

بنابراین در احکام تکلیفی جائی که عنوان یکی است مقتضای اصل لفظی این است که نه در اسباب تداخل است و نه در مسیبات و در احکام وضعیه هم بحث تداخل و عدم تداخل در اسباب آن حکم وضعی همانند احکام تکلیفی است که قبلاً ذکر شده و نسبت به مسأله مسیبات بحث تداخل در آن هم مطرح است ولیکن نه به لحاظ خود حکم وضعی چون امثال ندارد تا از تداخل و عدم تداخل در امثالشان بحث شود. بله، تداخل در اسبابی معقول است که دو سبب یک حدث یا دو حدث بیاورد اما اگر حدثی غیر از حدث دیگری بود این جا تداخل در امثال به لحاظ خود حکم وضعی حدث معقول نیست ولی از آن جا که احکام وضعی موضوع آثار تکلیفی یا وضعی قرار می گیرند مثل ارتفاع نجاست با شستن و ارتفاع حدث با غسل و یا احکام تکلیفی مترتب بر آن می شود در این صورت نسبت به آن آثار بحث از تداخل در صورت تعدد احکام وضعی پیش می آید مثلاً اگر زنی هم مس میت کرده و هم حائض بوده و هم جنب است یک بحث این است که آیا این جا سه حدث حاصل می شود و یا یک حدث، که در این جا ممکن است گفته شود که سه تا حدث است و این عدم تداخل در اسباب است و بحث دیگر این است که اگر سه تا حدث باشد آیا با یک اغتسال همه آنها رفع می شود یا خیر و این بحث تداخل در مسیبات نسبت به احکام وضعی است که اگر مثلاً سه حدث بود آیا سه غسل نیاز دارد یا با یک غسل مرتفع می شود و آیا در آن غسل واحد قصد همه یا جامع را بکنند و یا با قصد یکی همه آنها رفع می شوند ولی این نوع تداخل بحث کلی در آن نیست و باید در هر مورد به ادله خاصه اش را نگاه کرد و نمی توان یک اصل لفظی کلی مانند اطلاق متعلق در احکام تکلیفی برای آن ذکر کرد. ولهذا موکول به فقه شده است .

نکته ای که باقی می ماند همان بحثی است که اشاره کردیم که در احکام تکلیفی اگر دو عنوان داشتیم و هر عنوانی یک امر و حکم مستقلی داشت و دو عنوان قابل صدق بر هم باشند آیا مقتضای اصل لفظی تداخل در مسیبات _ امثال _ است مطلقاً همانگونه که مشهور و مرحوم شیخ (رحمه الله) فرموده است یا این که تفصیلی در کار است چون تعدد عنوان دو نحو است یک وقت به نحو تباین دو عنوان از نظر مفهوم است مثل دو عنوان اکرام و ضیافت و یا قرائت قرآن و صلاه که قابل اجتماع در مجمع واحد هم می باشند و نسبتشان عموم من وجه است و یک نوع تعدد عنوان هم به نحو اشتراک دو عنوان در یک جزء مفهومی است مثل (اکرم العالم) و (اکرم الهاشمی) که این جا اکرام عالم و یا اکرام هاشمی که مقید هستند مأموریه است و اگر مقید را حساب کنیم دو عنوان است یعنی متعلق دو امر مطلق اکرام نیست تا گفته شود تعلق دو امر به آن محال است بلکه متعلق هر یک از دو امر عنوان مقیدی غیر از عنوان مقید دیگر است و تقید آنها نیز تحت امر است .

علماء در نوع اول از تعدد عنوان مطلقاً قائل به تداخل در مسیبات شده اند چه دو حکم از نظر موضوع حکم بدلی باشند چه انحلالی، حتی در یک موضوع مثلاً اگر گفت اکرم زیدا و اصف زیدا و دلیل خاصی بر لزوم تعدد نبود در این جا هم مقتضای اطلاق و اصل لفظی تداخل در امثال است زیرا که دو مفهوم با هم حد مشترک ندارند و در این گونه موارد چه هر دو در یک موضوع بیاید و یا موضوعاتشان انحلالی باشد و بگوید اصف العلماء و اکرم الهاشمیین و چه بدلی باشد مثل اکرم عالما و اصف هاشمياً یا عالماً تعدد حکم و تداخل آنها در امثال تداخل در مسیبات معقول است چون بحث اجتماع گفته شد متعلق اوامر عناوین هستند پس دیگر اجتماع مثلین و ضدین در کار نخواهد بود و از نظر تحریک و محرکیت چون متعلقات اوامر بدلی هستند ولو موضوعاتشان انحلالی باشد می شود در هر فردی اکرام بلا استضافه نماید و استضافه بلا اکرام کند و لذا لغویت از جهت دو امر وجود ندارد و در این قبیل تعدد عنوان ها مقتضای اصل لفظی تداخل در مسیبات است و در حقیقت با یک امثال می تواند هر دو را انجام دهد و در حقیقت دو محرکیت و انبعاث موجود است پس در تباین عنوانین مفهوماً حرف مشهور و مرحوم شیخ (رحمه الله) (۱) تمام است اما در نحوه دیگر از تعدد عنوان که دو عنوان یک حد مفهومی مشترک دارند بحث است که خواهد آمد.

ص: ۳۳

Your browser does not support the audio tag

عرض کردیم که در موارد وحدت عنوان گفته شده است که مقتضای اصل لفظی اگر دو امر به یک عنوان بخورد مثل (ان افطرت فکفر) و (ان ظاهره فکفر) عدم تداخل در اسباب و در مسببات است اما اگر به دو عنوان خورد، در این صورت مشهور گفته اند اصل تداخل در مسببات است و با یک امتثال، هر دو ساقط می شود و ما عرض کردیم که این نکته، در شق اول روشن است اما باید در شق دوم _ که مشهور و مرحوم شیخ (رحمه الله) هم گفته اند که در فرض تعدد عنوان اصل تداخل در مسببات است و به یک امتثال اکتفا می شود _ آن را توضیح داد.

عرض شد که تعدد عنوان به دو شکل است یک وقت به نحو تباین مفهومی است مثل (اکرام) و (ضیافت) و یک وقت هم به شکل دو عنوانی است که حد مشترک دارند مثل (اکرام عالم) و (اکرام هاشمی) در نوع اول چه این امر به لحاظ موضوع و قید متعلق انحلالی باشد مثل (اکرم العلماء) و (استصف الهاشمین) یا بدلی باشد مثل (استصف هاشمیا) و (اکرم عالماً) در این جا تداخل در مسبب درست است چون که مامور به دو عنوان است و عنوان ها متباین با هم دیگر هستند و در این جا محذوری در اجتماع دو عنوان بر یک معنون نیست و حکم از عنوان به معنون سرایت نمی کند تا اجتماع مثیلین لازم بیاید و یا لغویت در تعدد امر باشد چون مکلف می تواند عالم را بدون ضیافت و به غیر آن اکرام کند و هاشمی را ضیافت کند به غیر اکرام، و یا با ضیافت اکرام کند.

ص: ۳۴

اما در فرض دوم که دو عنوان با هم یک جزء مشترک مفهومی دارند مثل (اکرم هاشمیا) و (اکرم عالما) که «اکرام» متعلق وجوب است ولی مقید به اکرام هاشمی یا اکرام عالم شده است حال اگر کسی، هم عالم بود و هم هاشمی با اکرام عالم هاشمی هر دو وجوب ساقط می شود و تداخل در مسببات است یا دو اکرام لازم است صحیح این است که اگر قید متعلق بدلی باشد تداخلی در اسباب نیست و دو وجوب می تواند فعلی باشد ولیکن هر دو وجوب با اکرام عالم هاشمی ساقط می شود و از باب تداخل در مسببات است اما این که تداخل در اسباب نیست زیرا که این دو عنوان می توانند هر دو متعلق امر باشند ولی هر دو با یک اکرام عالم هاشمی امتثال شوند و این جا تعدد حکم و اجتماع دو عنوان بر یک معنون محذوری ندارد زیرا که هر چند دو عنوان یک حد مفهومی مشترک دارند ولی این اکرام در هر طرف، مقید به قیدی شده که غیر از قید در طرف دیگر است و با تعابیر قید مقیدها هم دو عنوان و دو مفهوم جدای از هم در ذهن و مقید بما هو مقید مقید متعلق امر و مبادی آن است و در یک فرد با هم جمع می شوند ولی چون بدلی هستند حکم از آن عنوان مقید به فرد سرایت نمی کند تا اجتماع مثیلین لازم بیاید و لذا متعلق هم در امر و هم در مبادی دو امر دو تا است و اجتماع مثیلین لازم نمی آید و ما این مطلب را در بحث اجتماع امر و نهی نیز بیان کردیم پس امتناعی در عالم جعل نیست و چون مکلف هم می تواند این دو امر را در غیر مجمع انجام دهد از نظر محرکیت هم لغویت و محذوری در کار نیست پس نه در محرکیت محذوری و نه در مبادی امر اجتماع مثیلین بر یک عنوان شده است و لازم می آید که از خلال عنوان بدلی امر به فرد سرایت نکند که بگوئیم در فرد اجتماع مثیلین می شود بله اگر حب جامع بدلی به فرد سرایت کند اشکال اجتماع مثیلین پیش خواهد آمد پس در جایی که دو

عنوان بخش مشترک هم دارند ولیکن بدلی هستند همان اصلی را که مشهور گفته اند که تداخل در مسیب است _ نه در اسباب _ قابل قبول است .

ص: ۳۵

فرض دوم این است که متعلق دو امر به لحاظ قیدش و موضوعش انحلالی و شمولی باشد مثل (اکرام کل عالم) و (اکرام کل هاشمی) یا (اکرم العالم) و (اکرام الهاشمی) که العالم هم انحلال دارد و در این جا به عدد هر فردی از افراد علما و هاشمیون یک وجوب اکرام ثابت می شود و حکم هم بتبع موضوع آن انحلالی می شود حال در عالمی که هم عالم است و هم هاشمی ، این بحث صورت می گیرد که آیا یک اکرام کافی است یا باید در این جا دو اکرام بشود و نمی توان به یک اکرام اکتفا کرد و اگر کافی است از چه باب است از باب تداخل در مسببات است یا از باب تداخل در اسباب ؟

این جا هم مشهور گفته اند که یک اکرام کافی است و قائل به تأکد و تداخل شده اند حال این تداخل از چه بابی است؟ از باب تداخل در مسبب است یا از باب تداخل در سبب است که البته برخی تعبیرات این گونه است و می گویند در اکرام عالم هاشمی یک وجوب موکد است و شاید بگویند که معنای آن تداخل در اسباب است یعنی یک وجوب، فعلی است نه دو وجوب این جا این بحث پیش می آید که چرا مشهور در این جا قائل به تداخل شده اند با این که در مثل (ان ظاهره فکفر) و (ان افطرت فکفر) قائل به عدم تداخل نه در اسباب و نه در مسببات و لزوم تکرار عمل شده اند ولی این جا نشده اند؟ ممکن است گفته شود که در اینجا چون دو عنوان است این فردی که هم عالم است و هم هاشمی ، به عنوان عالم یک وجوب اکرام دارد و به عنوان هاشمی یک وجوب دیگر و دو وجوب متعلق هر یک مفهوم مقیدی است که غیر از دیگری است پس اجتماع مثلین بر یک عنوان نخواهد بود و دو وجوب با یک اکرام ساقط شده و از باب تداخل در مسببات است و با تعدد عنوان محذور اجتماع مثلین رفع می شود و این جا هم مثل (اکرم هاشمیا) و (اکرم عالما) از موارد تداخل در مسببات می شود و اشکالی ندارد.

ولی این مطلب را نمی توان قبول کرد چون ما قبلاً گفتیم شمولیت اقتضای سریان حکم به فرد را دارد و می گوید این فرد از اکرام به لحاظ اضافه به موضوع و قید متعلق دو وجوب دارد و حکم به جامع و صرف وجود آن مثل (اکرم عالماً) نیست و حکم متکثر شده و به فرد می خورد چون معنای انحلالیت این است که از خلال آن عنوان واحد حکم را به فرد فرد افراد آن جامع سرایت دهیم که در این صورت یک فرد از اکرام در عالم هاشمی دو امر خواهد داشت که معقول نیست و هم به لحاظ مبادی و هم خود حکم محذور و امتناع دارد و مثل اکرام و ضیافت عالم هاشمی نیست که می تواند اکرامش کند به غیر ضیافت و یا ضیافتش دهد به غیر اکرام. بنابراین انحلالیت آن مفهوم مشترک اقتضای تکثر و دیدن افراد را دارد و در نتیجه به یک یک فرد از اکرام خارجی دو امر تعلق می گیرد که گفته می شود اجتماع مثلین است و همانند اجتماع ضدین محال است و نمی شود یک فرد دو اراده و دو امر به آن تعلق بگیرد و محذور اجتماع مثلین در مبادی امر و لغویت در محرکیت امر پیش می آید لهذا تداخل در مسبب با فرض تعدد حکم و عدم تداخل در اسباب در این قسم معقول نیست بلکه در اینجا هم باید قائل به تعدد اکرام در عالم هاشمی شد _ همانند تعدد کفاره _ زیرا که اطلاق امر اقتضای تعدد انبعاث را دارد و در نتیجه متعلق آن مقید می شود به فرد دیگری از اکرام با این که مشهور آن را قائل نشده بلکه به کفایت یک اکرام و تأکید قائل شده اند.

حال این بحث پیش می آید که چرا مشهور در این قبیل موارد قائل بعدم تداخل و وجوب دو اکرام در عالم هاشمی نشده اند یعنی چرا ظهور دو امر را در تعدد بعث و انبعاث حفظ نکرده اند و نگفته اند که دو امر فعلی می شود و دو مسبب هم می طلبد که هر کدام به یک فرد از اکرام غیر از دیگری تعلق گرفته است همان طور که در مثال کفاره می گوئیم دو کفاره واجب شده است و این همان نکته ای است که در ذیل مسئله اول گفتیم که بعد خواهد آمد و در حقیقت استدراکی در مساله اول است و دلیل این که چرا در این جا قائل نیستیم چون دو جعل و دو بعث است و دو بعث دو انبعاث می خواهد پس باید دو اکرام واجب باشد و این سؤالی است که نیازمند پاسخ است .

در حلّ این سؤال، می توان یک پاسخ عرفی داد به این ترتیب که گفته شود در این جا آن نحو تقیید طولی که در آن جا گفته شد و یا تقدیم ظهور وضعی بر ظهور اطلاقی متعلق و تقیید آن به فرد دیگر عرفی نیست زیرا که آن، در جایی است که متعلق دو امر که در جمله حکمیه اخذ شده است یک عنوان باشد مانند مثال کفاره ظهار و افطار تا بگوئیم ظهور در تعدد قرینه و دال است بر این که یک فرد دیگری از آن طبیعت را می خواهد و یک فرد دیگری از همان طبیعت را می طلبد .

اما در موارد تأکید متعلق دو امر دو عنوان است که میان آنها عموم من وجه است و حکم به لحاظ آنها انحلالی است و تعدد جعل در آن محفوظ است و تنها اطلاق و توسعه در مجعول آنها نسبت به مورد صدق آنها است که با تأکید قابل جمع است و جمع عرفی در آن حمل بر تأکید است نه تقیید متعلق به فرد دیگر.

این بیان را می توان به نحو فنی و دقیق تر تقریر نموده و اینگونه گفت: در جایی است که متعلق دو امر دو عنوان به نحو عموم من وجه و انحلالی باشد که اطلاق در آن سعه در متعلق امر و مجعول را اثبات می کند نه نفس امر و جعل را، یعنی هر چند براساس انحلال مورد اجتماع دو عنوان مشمول هر دو امر است و حکم هم به فرد سرایت می کند لیکن این بدان معنا نیست که دو امر به آن فرد به عنوانه تعلق می گیرد بلکه باز هم دو امر با همان عنوان مثلاً (اکرام هاشمی) و (اکرام عالم) آن فرد را شامل می شود نه به عنوان (اکرم هذا) و یا (اکرم العالم الهاشمی) لهذا تعدد یک امر به یک عنوان از اطلاق دو متعلق در مجمع آنها استفاده نمی شود حتی بنابر سرایت، بر خلاف اطلاق در دو جمله شرطیه مانند (ان ظاهرهت فکفر) و (ان افطرت فکفر) که اطلاق در خود جعل و امر است و در مورد تحقق دو شرط تعدد امر متعلق به آن عنوان واحد (کفر) را ثابت می کند که بر اساس نکته ذکر شده اقتضای تعدد انبعاث و تکرار آن را دارد.

حاصل این که نکته استفاده عدم تداخل در اسباب و مسببات و لزوم تکرار تعدد امر به یک عنوان در مورد اجتماع است و این با اطلاق در شرطیتین در مورد تحقق دو شرط یا انحلالیت بودن آنها ثابت می شود اما با اطلاق در متعلق امر ثابت نمی شود حتی بنابر سرایت زیرا که انحلال و سرایت متعلق دو امر را تغییر نمی دهد بلکه در مرحله صدق مجعول را توسعه می دهد و لهذا با این اطلاق تعلق دو امر به یک عنوان ثابت نمی شود تا ظهور در تکرار و انجام دو بار آن استفاده شود بلکه همان تأکید از آن استفاده می شود زیرا که طبق قاعده است و مقتضای اطلاق دو متعلق است و اطلاق آنها در مورد اجتماع امتناعی ندارد و تنها کاشف از شدت محبوبیت و تأکید آن در مورد اجتماع است نه دو محبوبیت مستقل که محال است و این مدلول تصدیقی و التزامی است و با ظهورات و اطلاقات در مدلول مطابقی آنها مخالف نیست و اطلاق متعلق دو امر در مورد اجتماع به نحو عموم من وجه باشند لغو و ممتنع نیست بلکه معقول و عرفی است و محذوری ندارد و کاشف از شدت و تأکید محبوبیت و مبادی است که مدلول التزامی و تابع آنها است و لازمه انطباق دو متعلق است و ظهور مستقلی نیست تا معارضی با اطلاق در مدلول مطابقی داشته باشد یعنی لازمه اطلاق در دو متعلق تأکید در مبادی است و مقصود از تأکید نیز همین معناست نه این که دو مجعول اعتباری یک مجعول بشوند و تداخل در اسباب شود تا خلاف اطلاق دو مدلول مطابقی باشد زیرا که تأکید در امور اعتباری معقول نیست و لهذا در موارد تأکید متعلق هر دو امر اطلاق داشته و لغویت یا محذوری در آن نیست و کاشف از تأکید در محبوبیت و تعدد ملاک است و تقیید آنها به فرد دیگر لازم نیست بلکه خلاف اطلاق است و در حقیقت موارد تأکید از باب تداخل در مسببات است به لحاظ عالم حکم به معنای اعتبار و جعل که متعدد است و از باب تداخل در اسباب است به لحاظ عالم مبادی حکم و این مقتضای اطلاق متعلق دو امر است. بنابراین تداخل به نحو تأکید در مورد عامین من وجه در متعلقات انحلالی اوامر طبق قاعده و مقتضای اطلاق در متعلق آنها است بر خلاف اطلاق امر واحد در دو شرطیه و یا انحلالی بودن آنها که مقتضای اطلاق دو امر به عنوان واحدی است و در نتیجه عدم تداخل در اسباب و مسببات و لزوم تکرار انبعاث، مقتضای قاعده در آن جاری است و این نکته در موارد امر به دو عنوان جاری نیست حتی اگر متعلق آنها عموم من وجه باشد و حکم انحلالی باشد بلکه در آن تأکید مقتضای قاعده است.

و بدین ترتیب بحث از تداخل اسباب و مسببات پایان می یابد و با خاتمه یافتن این بحث مبحث مفهوم شرط نیز به پایان می رسد.

مفهوم وصف (۹۴/۰۸/۰۹)

Your browser does not support the audio tag

مفهوم وصف

بحث در مفاهیم بود و مفهوم شرط تمام شد و در اینجا وارد بحث از مفهوم وصف می شویم که آیا جمله وصفیه مثل جمله شرطیه است و اگر گفت (اکرم العالم العادل) یعنی عالم غیر عادل واجب الا-کرام نیست و مثل این است که بگویند (اکرم العالم ان کان عادلاً) و یا این که نسبت به غیر عادل ساکت است مشهور این است که جمله وصفیه مفهوم ندارد برخلاف جمله شرطیه که مشهور قائل به مفهوم دار بودن آن هستند اما این که چرا مفهوم ندارد، کلمات علماء مختلف است قبل از این که متعرض کلمات آن ها بشویم، باید چند نکته را توضیح داده تا که آن بیانات بیشتر قابل فهم شود.

۱ - نکته اول این است که جمله وصفیه بر انتفاء شخص حکم دلالت دارد و وصف در شخص حکمی که برای موصوف جعل شده است دخیل می باشد یعنی اگر عالم عادل نبود قطعاً این وجوب اکرام شاملش نمی شد و شخص حکم منتفی بود چون ظهور جمله در این است که آن قید و وصف و عنوان در موضوع شخص آن جعل اخذ شده و در آن دخیل است که در کلام آمده است و این حکم برای فاقد قید نیست و این ظهور اثباتی است و مقدمات حکمت و سکوتی نیست یعنی مقتضای اخذ این قید در موضوع حکم اثباتاً آن است که در حکم ثبوتاً نیز دخیل است - اصالة التطابق بین اثبات و ثبوت - بله این نافی این نیست که یک حکم دیگری هم باشد غیر از این حکم و جعل دیگری هم باشد یعنی سنخ حکم را نفی نمی کند و مفهوم، نفی سنخ حکم است نه نفی هر حکم دیگری یعنی مفهوم، سالبه کلیه است و سالبه کلیه از اخذ قید و وصف استفاده نمی شود چنانچه بیان آن خواهد آمد ولیکن از اخذ قید فهمیده می شود که شخص این حکم هم اطلاق ندارد و اگر قید نبود شخص حکم نخواهد بود و لذا می گوئیم این مفهوم نیست چون مفهوم نفی سنخ حکم است ولیکن در اینجا بحث دیگری هست که نباید با مفهوم اشتباه شود و آن این است که ظهور اثباتی که گفتیم اخذ وصف دلالت دارد بر این که شخص این حکم مقید به آن وصف است، می شود از آن مفهوم به نحو سالبه جزئی استفاده کرد یعنی این گونه نیست که همه موارد عالم واجب الاکرام باشد و الا ذکر قید مذکور لغو خواهد بود و این بحث دیگری است که آیا می توان نفی فی الجملة و سالبه جزئی را استفاده کرد یا خیر که این بحث احترازی قید است و بحث مهمی است ولی این مفهوم نیست و مفهوم سالبه کلیه است و بحث از آن نیز بعداً خواهد آمد.

ص: ۴۰

مساله دیگر هم باز نسبت به انتفای شخص حکم است که مفهوم نیست و آن این که جایی که وصف یا قید در یک خطاب آمده است و در یک خطاب دیگر هم مطلق آن ذکر شده است مثل (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مومنه)، بحث می شود که معمولاً فقها مطلق را بر مقید حمل کرده اند و خیال شده است که این هم یک نوع مفهوم است و از دلیل مقید انتفاء مطلق به نحو

سالبه کلیه استفاده می شود ولی جوابش روشن است که حمل مطلق بر مقید از باب اخذ مفهوم در مقید نیست بلکه براساس نکته دیگری است زیرا که جائی فقها مطلق را بر مقید حمل می کنند که علم به وحدت مطلوب وجود داشته باشد و بدانند یک جعل و یک مطلوب بیشتر نیست که باید یا مطلق باشد و یا مقید پس این از باب مفهوم و دلالت جمله وصفیه بر سالبه کلیه نیست بلکه براساس یک نکته عقلی است که وقتی یک کفاره بیشتر واجب نبود عقلاً موضوع یا متعلق این مطلوب واحد نمی تواند دو چیز باشد و الا- دو حکم می شود، بنابراین جائی که به وحدت حکم علم نداریم مطلق را قید نمی کنیم مانند موارد احکام انحلالی (اکرم الفقیه و اکرم العالم) و یا (ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان افطرت فاعتق رقبه مومنه) اما در جائی که علم به وحدت حکم داریم که در متعلقات این گونه است و برای یک افطار یک کفاره بیشتر واجب نیست که یا عتق مطلق رقبه است و یا عتق رقبه مومنه است که وقتی این گونه شد عقلاً تنافی و تعارض بین این دو دلیل شکل می گیرد و این تعارض به جهت وحدت مطلوب است که از خارج و یا از خود خطاب معلوم حاصل شده است و ربطی به دلالت قید بر مفهوم ندارد و چون می گویند ظهور قید در وحدت اقوی از ظهور اطلاقی است زیرا که ظهور اثباتی است نه سلبی لذا این را مقدم می دارند و مطلق را بر مقید حمل می کنند پس تنافی به جهت مفهوم داشتن جمله قیدیه یا وصفیه نیست و این دو نکته با مفهوم خلط نشود و هر قیدی در حکمی اخذ شود بر دخالت در شخص این حکم دلالت دارد ولی دلیل بر انتفا سنخ حکم نیست و حمل مطلق بر مقید نقض بر این مطلب نیست و استفاده سالبه جزئی و احترازی قیود هم نقض این مطلب نیست.

۲ - نکته دوم در رابطه با مطلبی است که قبل از بحث مفهوم شرط گفته شد که گفتیم ثبوتاً استفاده مفهوم یعنی سالبه کلیه از منطوق یک جمله، سه طریق دارد.

یک راه این بود که قید یا شرط مطلق افراد حکم باشد به نحو شمولی مثل این که بگویید کل وجوب های اکرام عالم مشروط است به عدالت و اطلاق در حکم به معنای مطلق الحصاص حکم باشد و گفتیم که اگر چنین اطلاق شمولی در حکم جاری شود مفهوم از آن فهمیده می شود.

ولیکن همان جا گفتیم این راه و طریق، نه از جمله وصفیه قابل استفاده و نه از جمله شرطیه و اطلاق به معنای مطلق الحصاص در موضوع قابل استفاده است نه در حکم یا محمول و لذا این راه را حذف می کنیم و دو راه دیگر می ماند .

راه دوم این است که مستفاد از مدالیل لفظی جمله، سالبه کلیه است یعنی جمله ای که می گوئیم مفهوم دارد لفظاً و تصوراً دلالت کند بر معنایی که مستلزم مفهوم و سالبه کلیه باشد که این دلالت بر مفهوم در حد دلالت تصویری باشد که اقوی الدلالات است و قبلاً عرض کردیم که این راه دو نکته و دو رکن لازم دارد.

یکی این که از جمله شرطیه یا تقییدیه تعلیق یا توقف فهمیده شود که حکم معلق و متوقف است بر آن شرط یا قید و دیگر این که معلق هم سنخ حکم نه به معنای مطلق الحصاص بلکه به معنای ذات طبیعت و صرف الوجود باشد که در این صورت باز هم مفهوم فهمیده می شود یعنی فهمیده می شود که معلق ذات طبیعت وجوب اکرام است و طبیعی وجوب اکرام عالم منوط است به عدالت که اگر این دو نکته تمام شد ثبوت هر حکم و جعل دیگری هم منافی است با تعلیق طبیعت بر آن قید و نشان می دهد طبیعت منوط به آن نیست و قبلاً این راه را در جمله شرطیه دنبال کردیم و گفتیم که این طریق متوقف بر این دو رکن است که اولاً: هئیت دال بر نسبت تعلیقیه یا توقفیه داشته باشد و ثانیاً در حکم - که طرف این نسبت تعلیقیه است - نیز اطلاق جاری شود و ذات طبیعت حکم معلق و منوط بر شرط باشد .

راه سوم اثبات مفهوم و سالبه کلیه است نه از باب اثبات تعلیق و توقف تا این که مدلول تصویری جمله بشود بلکه جمله شرطیه مثلاً- دال بر اصل لزوم است و بیش از این دلالت ندارد ولی به جهت یک برهان عقلی و یا نکته عرفی و عقلانی استفاده می کنیم که این قید یا شرط علت منحصره است که این دلالت لفظی نیست و لفظ تنها دلالت می کند بر این که آن وصف شرط یا قید است ولی نکته ای عرفی یا عقلی می گوید باید در صورت انتفای آن سنخ حکم هم منتفی باشد مانند استفاده از قاعده واحد در بحث مفهوم شرط که گذشت.

این سه راه که برای اثبات مفهوم استفاده می شد در بحث مفهوم شرط در مورد آنها مفصل بحث کردیم، حال باید دید آیا یکی از دو راه دوم و یا سوم در مفهوم وصف و جمله وصفیه قابل پیاده کردن است یا خیر؟

نکته سوم - که این نکته هم خیلی مهم است و قبلاً هم در مقدمات مفهوم شرط به آن اشاره کردیم - آن است که میان جمله شرطیه و وصفیه یا لقبیه یک فرق اساسی موجود است از نظر معنی و مدلول وضعی جمله زیرا که جمله شرطیه مرکب از دو جمله تامه شرط و جزاء است که جزائش جمله حکمیه است و جزاء فی نفسه یک جمله تامه است و با شرط به جمله تامه دیگری که جمله شرط است ربط داده شده است و لذا گفته می شود که جمله شرطیه جمله کبری است یعنی مرکب از دو جمله شده است و این برخلاف جمله وصفیه و قیدیه است که یک جمله تامه است و وصف، قید و لقب قید موضوع در این جمله واحده و نسبت تامه واحده است و به عبارت دیگر وصف قید موضوع نسبت حکمیه است و یک نسبت ناقصه است بر خلاف جمله شرطیه که شرط قید در موضوع نسبت حکمیه نیست زیرا معقول نیست گفته شود) اکرم العالم العادل اذا كان عادلاً) بلکه موضوع نسبت حکمیه در جمله شرطیه مطلق عالم است و این یک فرق روشنی است و فرق مدلولی است و همین هم منشا فرق بین این دو جمله شده است که جمله شرطیه مفهوم دار شده است حال همه جا یا در برخی از جاها به خلاف جمله وصفیه که یک جمله و یک نسبت تامه است و وصف، قید در طرف آن به نحو نسبت ناقصه است چون که بیش از یک نسبت تامه در آن نیست و به عبارت اخیری وقتی جمله حکمیه تامه باشد و شرط، قید در آن نباشد اطلاق در نسبت حکمیه و جوب اکرام عالم جاری است و می توان این اطلاق را در طرف نسبت تعلیقیه جاری نمود و گفت که سنخ حکم معلق است بر شرط پس وقتی که شرط نیست سنخ حکم هم منتفی است و آن دو رکن در راه دوم در این جا تمام می شود ولی در جمله وصفیه اتفاق نمی افتد چون ما جمله حکمیه و جوب اکرام عالم بدون عدالت را نداریم تا اطلاق در آن نسبت به وصف قابل جریان باشد چنانکه به تفصیل خواهد آمد و پس از توضیح این سه نکته وارد توضیح تقریبات عدم مفهوم در جمله وصفیه می شویم.

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مفهوم وصف بود و عرض شد که وصف مفهوم ندارد و بیانات فنی آن هم گذشت و مشخص شد که حمل مطلق بر مقید در جائی است که وحدت مطلوب باشد و یا قاعده احترازیت قیود ربطی به مفهوم و استفاده انتفاء عند الانتفاء به نحو سالبه کلیه در جمله وصفیه ندارد آنچه که باقی مانده بیاناتی است که در کلمات برخی از بزرگان برای توضیح عدم مفهوم در جمله وصفیه آمده است که این جا تنها به سه بیان از آنها اشاره می کنیم .

۱ - یکی از این بیانات بیانی است که محقق عراقی (رحمه الله) (۱) آورده است برای توضیح و تبیین این که چرا جمله وصفیه مفهوم ندارد ولی جمله شرطیه مفهوم دارد کلام ایشان سه بخش دارد.

بخش اول این است که ایشان رکن اول از دو رکن مفهوم که استفاده علیت منحصره یا توقف باشد در جمله وصفیه را قبول می کند و می فرماید از این جهت مثل جمل شرطیه است به دلیل این که آقایان مطلق را بر مقید حمل می کنند و این مطلب بدین معناست که از دلیل تقیید می فهمند که این قید سبب منحصره است.

نکته دوم این است که ایشان می گوید حکم و محمول در جمله های وصفیه و لقیبه مهمل است نه مطلق و نه مقید است چون قضایا چه خبریه و چه انشائیه که یک نسبت تامه و یک نسبت حکمیه در آن است از نظر محمولات مهملند و از نظر عقد موضوعات در آنها اطلاق و تقیید جاری است اما محمولات آنها مهمل ملحوظ شده است و لذا سور قضیه را در منطق به لحاظ موضوع لحاظ می کنند و آن را به کلیه و جزئی تقسیم می کنند نه محمول .

ص: ۴۴

۱- نهاییه الافکار، ج ۲، ص ۴۹۹ و مقالات الاصول، ج ۱، ص ۴۱۲.

نکته سوم این است که نسبت حکمیه هر چند به لحاظ موضوعش مهمل است اما اگر این حکم منتسب به نسبت دیگری باشد مثل شرط می تواند نسبت به آن مطلق باشد که در این جمله در حقیقت دو نسبت داریم یکی نسبت اکرم به عالم و یک نسبت هم بین اکرم و شرط که (ان کان عادلاً) و این نسبت دیگر است و به لحاظ این نسبت دیگر اطلاق در حکم جاری می شود ولیکن به لحاظ موضوع خود آن حکم اطلاق جاری نیست و چون که این نسبت دیگر در جمله شرطیه موجود است و لذا اطلاق در حکم برای اثبات علت انحصاری شرط برای سنخ حکم جاری می شود و از آن مفهوم فهمیده می شود ولی در جمله وصفیه نسبت دیگری نیست و به عبارت دیگر در این جهت جمله شرطیه و وصفیه مشترک هستند که از هر دو علیت انحصاری استفاده می شود ولی فرقی در این است که در شرطیه یک نسبت دیگری غیر از نسبت حکم به موضوعش موجود است و آن نسبت حکم به شرط است که به لحاظ آن اطلاق جاری است و سنخ حکم منتفی می شود که همان مفهوم و سالبه کلیه است و هر دو رکن مفهوم در جمله شرطیه تمام می شود اما در جمله وصفیه درست است که ما وصف و موصوف داریم و وقتی حکم بر موصوف بار شد، بر موصوف بماهو موصوف بار است نه بر ذات موصوف و لذا حکم با قید هم نسبتی پیدا

می کند ولی این نسبت تحلیلی است و عرفی نیست و عرف وصف و موصوف را طرف یک نسبت قرار می دهد و عرفاً یک نسبت است و در این نسبت هم حکم مهمل لحاظ می شود نه مطلق و لهذا نمی توان از آن استفاده مفهوم کرد.

ص: ۴۵

این بیان ناقص است و نواقصش هم روشن است و هر سه نکته به شکلی که در بیان ایشان آمده قابل قبول نیست .

اما نکته اول قابل قبول نیست چون حمل مطلق بر مقید دلیل بر استفاده علیت قید نیست فضلاً از علیت انحصاری، بلکه این حمل از جهت نکته دیگری است که قبلاً به تفصیل شرح داده شد و ربطی به علیت انحصاری بودن وصف و قید ندارد .

نکته دوم ایشان که فرمود محمول و حکم مهمل لحاظ می شود این حرف هم درست نیست و اهمال در عالم ثبوت معقول نیست و محمول یا مطلق به معنای ذات طبیعت است و یا مقید، بله، مطلق نه به معنای مطلق الوجود و کل الحصص یا اول الوجود قرینه و لحاظ زائد می خواهد و این چنین اطلاقی در طرف محمول، نیست ولی اطلاق به معنای ذات الطبیعه در جمله خبری هست مثلاً- اگر گفت اکرام عالم واجب است این جا مطلق و ذات وجوب در محمول در نظر گرفته شده است ، ولی ثبوت ذات وجوب برای موضوع، ثبوت فرد دیگری از وجوب برای موضوع دیگر را نفی نمی کند؛ در جمله انشائی که حکم نسبت ارسالیه است حکم و نسبت ارسالیه مقید است به طرفش چون نسبت است و نسبت قائم به طرفین است و نسبت به موضوع و قیودش جزئی می شود و در آن اطلاق تمام نیست چون که متقوم به آن موضوع و قیودش است یعنی نسبت ارسالیه قائم به مرسل و مرسل الیه است و بدون آن نسبتی نیست و از این جهت مقید و مشخص حکم است .

اشکالات نکته سوم ایشان هم روشن است زیرا که اولاً: نسبت به موضوع که مقید و موصوف است اگر عرفاً هم دو نسبت با حکم داشته باشد فرقی نمی کند زیرا اگر قائل هستید که حکم، نسبت به جزء اول از موضوع مهمل است، نسبت به جزء دوم موضوع هم مهمل خواهد بود و ثانیاً: جریان اطلاق در حکم و نسبت حکمیه برای اثبات توقف یا تعلیق سنخ حکم بر شرط و یا قیدی، در صورتی است که جمله حکمیه طرف یک نسبت تامه دیگری قرار گیرد مانند نسبت تامه شرطیه _ که قبلاً گذشت نسبت ذهنی و تامه است _ اما نسبت حکم به قید موضوعش و با قید متعلقش و یا قید و ظرف زمانی خودش مانند (اکرم زیدا عند مجیئه) نسبت ناقصه است که قوام آن حکم و نسبت حکمیه است و نسبت تامه نیست تا در حکم اطلاق جاری شود و سنخ حکم منوط و مشروط به آن وصف شود .

بنابراین نسبت بین حکم و وصف حتی اگر عرفی و دو نسبت بوده و غیر از نسبت به موصوف باشد چون نسبت ناقصه است در قوام شخص آن حکم دخیل است و نمی شود اطلاق در حکم به لحاظ آن جاری کرد .

۲ _ مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) در این جا بیان دیگری دارد و ایشان فرموده است اگر وصف قید موضوع یا متعلق حکم باشد نمی تواند مفهوم داشته باشد چون قید موضوع و متعلق شدن معنایش این است که مجموع این موصوف و وصف موضوع یا متعلق است و تقیید موجب تخصیص و مفهوم افرادی است و یک حصه خاصه درست می کند درست است که به تحلیل یک قید داریم و یک مقید و یک نسبت تقییدیه ولی در نتیجه یک مفهوم مقید واحدی درست می شود که یک مفهوم است و مفهوم افرادی است و این مفهوم افرادی شده موضوع حکم یا متعلق حکم است و اگر این مفهوم داشته باشد باید بگوئیم هر موضوعی مفهوم دارد و باید قائل شویم که لقب هم دارای مفهوم است و این بین البطلان است و کسی به چنین ادعایی ملتزم نمی شود که اگر حکمی روی موضوعی رفت آن حکم روی موضوع دیگری نمی رود پس چون بازگشت و وصف به یک مفهوم مقید است انتفا موضوع مفهوم نخواهد داشت.

ص: ۴۷

اما اگر قید به حکم برگردد و بخواهد بگوید این وجوب این قید را داراست نه این که این را در موضوع وجوب و یا متعلق آن اخذ کند بلکه بگوید این وجوب مقید است، که در جمله شرطیه این گونه است و شرط قید موضوع و متعلق نیست و قید خود نسبت حکمیه است در این صورت مفهوم خواهد داشت زیرا که مقید با انتفاء قیدش منتفی می شود ولو با تمسک به اطلاق «اوئی» و «واوی» در آن _ که در مفهوم شرط گذشت _ و در ذیل می فرماید که اگر از خارج قرینه ای داشتیم که وصفی قید و سبب یا علت حکم است آن جا می توانیم مفهوم استفاده کنیم ولی وصف معمولاً قید موضوع یا متعلق است و لذا معمولاً جمله وصفیه مفهوم ندارد .

پاسخ این بیان هم از ما سبق روشن شد این که گفته شد که اگر وصف قید حکم باشد مفهوم دارد و اگر قید حکم نباشد مفهوم ندارد درست نیست و اگر قید حکم هم باشد باز هم مفهوم ندارد مثل (اکرم زیداً عند مجیئه) که از نظر ادبی ظرف حکم است و وجوب به زمان مقید شده است ولی باز هم مفهوم ندارد چون ملاک مفهوم داشتن آن دو رکن است که گذشت یکی این که جمله دال بر نسبت توقفیه و تعلیقیه باشد و دیگری این که اطلاق در نسبت حکمیه جاری شود و این جایی است که آن نسبت حکمیه طرف یک نسبت تامه توقفیه قرار بگیرد و در جمله وصفیه اگر وصف قید حکم هم باشد بالاخره نسبت ناقصه است و تامه نیست و نسبت ناقصه تخصیصیه است و هیچ کدام از دو رکن در آن تمام نمی شود یعنی نه نسبت تامه توقفیه در کار است و نه در حکم، اطلاق جاری است تا سنخ حکم بر آن وصف معلق شود و این دو رکن جمله شرطیه قابل حصول است که نسبت تامه حکمیه جمله جزاء طرف نسبت تامه تعلیقیه یا توقفیه با شرط قرار می گیرد و لکن می توان در آن اطلاق به معنای سنخ حکم جاری کرده و انتفاء سنخ را عندالانتفاء ثابت نمود و این دو رکن جا پیدا می کند و هیچکدام از این دو رکن در جمله وصفیه موجود نیست حتی اگر وصف قید حکم باشد چون باز هم یک نسبت ناقصه است و انتفائش موجب انتفاء شخص آن حکم است پس این بیان هم تمام نیست که اگر قیدی راجع به حکم و قید آن باشد مفهوم درست می شود بلکه میزان و ضابطه آن است که نسبت حکم با موضوعش تمام شود و این نسبت حکمیه طرف یک نسبت تامه دیگری _ توقفیه یا تعلیقیه _ قرار بگیرد همانگونه که مفصلاً گذشت.

آنچه ایشان در ذیل کلامشان گفته اند که اگر از خارج علیت و قیدیت وصف برای حکم فهمیده شود همین نکته برای مفهوم کافی است و برخی اضافه کرده اند که باید به نحو انحصاریت باشد باز هم کافی نیست چون قیدیت انحصاری برای شخص آن حکم است نه سنخ حکم و اطلاق در حکم به لحاظ قیود ناقصه، جاری نیست و این بیانات به جهت عدم توجه به آن دو رکن و ضابطه فنی مفهوم است.

ادامه مفهوم وصف ۲ (۹۴/۰۸/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

— بیان محقق اصفهانی (رحمه الله) (۱)

عرض شد که مرحوم اصفهانی (رحمه الله) بیان سومی هم در این جا دارد و کلام ایشان دارای سه مقدمه و یا سه بخش دارد.

۱ — بخش اول می فرماید که ظاهر قضیه وصفیه این است که وصف در حکم دخیل است و قیود ظهور در احترازیت دارند و در حکم دخیل است ولو شخص حکم.

۲ — ظهور جمله وصفیه در این که وصف بخصوصیت در حکم دخیل است نه عنوان دیگر و یا جامع میان آن و وصف دیگری مثلاً عدالت به خصوصیه در وجوب اکرام در مثال (اکرم العالم العادل) دخیل است.

۳ — ظهور سوم این است که می شود در حکم به لحاظ وصف اطلاق جاری کرد و گفت سنخ حکم مقید است به این وصف.

سپس می گویند اگر این جا وجوب دیگری برای عالم، مثلاً به جهت کریم بودن باشد چنانچه آن وصف دیگر بخصوصیت هم دخیل باشد و عدالت هم بخصوصیت دخیل باشد در این صورت لازم می آید صدور حکم وجوب اکرام العالم که واحد بالنوع است از دو موثر متباین با هم که این مطلب خلاف قانون (الواحد بالنوع لا یصدر الا عن واحد بالنوع) است و اگر بگوئیم جامع موثر است خلاف ظهور دوم است و اگر بگوئیم اصلاً عدالت تاثیر ندارد خلاف ظهور اول است و بعد می گوید ما این وجه را قبول نداریم چون ما قانون واحد را در واحد شخصی قبول داریم ولی در واحد بالنوع قبول نداریم و کسی که قائل به آن است مثل مرحوم آخوند (رحمه الله) باید این بیان را قبول کند و قائل به مفهوم وصف شود.

ص: ۴۹

۱- نهاییه الدراییه (ط جدید)، ج ۲، ص ۴۳۵.

در این جا در حقیقت یک خلطی شده است و لذا شهید صدر (رحمه الله) (۱) فرموده این کلام ایشان دو بیان است که با هم خلط شده است زیرا که اگر بخواهیم از قاعده عقلی واحد بالنوع استفاده کنیم نیاز به استظهار سوم دیگر نداریم که سنخ حکم را با اطلاق اثبات کنیم بلکه کافی است که ظاهر جمله وصفیه این باشد که وصف در شخص حکم دخیل باشد زیرا که اگر

وصف دیگری در شخص دیگری از آن حکم دخیل باشد خلاف قاعده (الواحد بالنوع لایصدر الا من الواحد بالنوع) است چون همان طور که این وجوب اکرام عالم است آن هم وجوب اکرام عالم است و اگر وصف را بر جامع حمل کنیم خلاف ظهور دوم است پس نیاز به ظهور سوم و اثبات سنخ حکم نداریم و لذا شهید صدر (رحمه الله) می فرماید: می توان این بیان را به دو بیان برگرداند .

۱ _ یک بیان اثبات مفهوم در مرحله مدلول تصدیقی و یا برهان الواحد که گفتیم نیاز به ظهور سوم نداریم و یک دلالت تصدیقی می شود .

شهید صدر (رحمه الله) پاسخ می دهد که همانند این مطلب در باب شرطیت هم گذشت که جواب دادیم که قاعده واحد چه بالنوع و چه بالشخص در احکام جاری نیست چون مقصود از اثر صادر و معلول در این جا چیست اگر مقصود جعل حکم و اعتبار باشد و این که دو موثر و دو علت نمی تواند داشته باشد قبلاً گفتیم که جعل و اعتبار فعل اختیاری جاعل است و او قادر است جعل کند و می تواند جعل نکند یعنی در جعل و عدم آن مجبور نیست و اوصاف و شروط قیود در متعلق جعلش است که چه چیز را شرط بداند و چه چیز را شرط نداند و شرط و وصف به معنای علت و موثر در جعل و اعتبار مولی نیست و جعل فعل مباشر جاعل است و بخواهد جعل می کند و اگر بخواهد جعل نمی کند البته داعی و غرضی دارد ولیکن آنها علت جعل نمی باشند و اگر مقصود از اثر حکم فعلی به معنای مجعول باشد نسبت به آن هم قبلاً گفتیم که مجعول چیزی غیر از جعل نیست و امر تصدیقی نیست بلکه امر تصویری و انطباق جعل بر خارج است و یک امر وهمی و لحاظی است و تطبیق جعل بر خارج است .

ص: ۵۰

اگر مقصود ملائک جعل است که ممکن است یک امر تکوینی باشد و نسبت به ملائک هم ممکن است وصف و قید در آن دخیل باشد ولیکن ملائکات احکام اولاً: لازم نیست امور تکوینی باشند و ممکن است امور اعتباری باشند و ثانیاً: اگر هم ملائک امر تکوینی باشد و وصف یا قید در آن دخیل و مؤثر باشد و مثلاً اکرام عالم عادل یک ملائک داشته باشد و اکرام عالم کریم ملائک دیگری داشته باشد و مولی در هر دو، وجوب اکرام قرار دهد که این نحو امتناعی ندارد بلکه همواره واقع می شود و به عبارت دیگر تعدد یک نوع جعل و حکم نیازی به وحدت نوعی ملائک آنها ندارد و این واضح است بنابراین تمسک به قاعده الواحد بالنوع اگر هم فی نفسه در تکوینیات صحیح باشد در احکام صحیح نمی باشد.

۲_ تقریب دوم تقریبی است که در آن قاعده واحد را حذف کنیم و به خود آن سه استظهار اکتفا کنیم که بیانی می شود شبیه بیان مرحوم میرزا(رحمه الله) (۱) که ظهور جمله وصفیه در این است که قید، ثبوتاً در حکم دخیل است و آن چه که دخیل است به خصوصیت دخیل است نه به جامع بین آن و وصف یا قید دیگری و در خطاب و حکم هم اطلاق جاری کنیم و بگوئیم سنخ حکم مقید به آن وصف است که با انتفای آن طبیعی وجوب اکرام منتفی می شود و این بیان شبیه بیان مرحوم میرزا(رحمه الله) است منتها بیان مرحوم میرزا(رحمه الله) دقیق تر است که گفته قید باید قید حکم باشد نه موضوع یا متعلق .

ص: ۵۱

جواب این بیان هم روشن است زیرا که اولاً: اگر مقصود از سنخ حکم اطلاق شمولی حکم است که قبلاً گفتیم این اطلاق در شرطیه هم نیست تا چه رسد به جمله وصفیه و اگر مقصود ذات طبیعت و صرف وجوب اکرام است انتفای قید طبیعت به نحو صرف الوجود موجب انتفای جامع وجوب نیست مگر با برهانی علیت انحصاری و یا با دلالتی نسبت تعلیقیه و یا توقفیه ثابت شود پس باید برای مفهوم نسبت تعلیقیه یا علیت انحصاری هم استفاده شود تا مفهوم درست شود و این همان فقدان رکن اول مفهوم است و ثانیاً: اگر نسبت تعلیقیه هم فرض شود از نسبت وصفیه استفاده می شود _ که نمی شود _ و یا بگوئیم نسبت تقییدیه هم کافی است و نسبت تعلیقیه نمی خواهیم همانگونه که مرحوم میرزا (رحمه الله) به اطلاق اوئی و واوی اکتفا می کرد ولی رکن دوم هم در اینجا نیست و در حکم جمله وصفیه و قیود ناقصه نسبت به آنها اطلاق جاری نیست و رکن دوم را هم در جمله وصفیه و قیود ناقصه نداریم به همان معنائی که گفتیم که اجرای اطلاق در حکم زمانی است که آن حکم با موضوع و قیودش تمام شده باشد و بتواند طرف یک نسبت تامه قرار گیرد مانند جمله جزاء در شرطیه و ارکان داخل نسبت حکمیه تمام شده باشد زیرا که قوام نسبت حکمیه به موضوع و قیود و متعلقاتش و این اطلاق در جائی است که قید، قید ناقص حکم نباشد و ارتباطش با قید به نحو نسبت تامه باشد همانگونه که در جمله شرطیه است نه حملیه چه وصف قید متعلق یا موضوعش باشد و چه قید خود حکم باشد.

بنابراین اشکال دوم هم این است که مقدمه سوم تمام نیست و اگر علیت انحصاری هم نخواهیم رکن دوم _ که اطلاق و اثبات سنخ حکم است _ موجود نیست .

اشکال سومی را هم شهید صدر(رحمه الله) کرده اند و ایشان فرموده اند در استفاده از ظهورات سه گانه یک تناقضی هست زیرا که ظهور اول که گفته قید در احترازیست ظهور دارد این یک ظهور تصدیقی است یعنی از این کشف می کنیم این قید ثبوتاً هم در حکم دخیل است و مدلول تصدیقی حکم جزئی است که دیگر ظهور سوم و اطلاق در آن جاری نخواهد شد.

بله، اگر مانند تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) و صف را قید در مدلول تصویری حکم قرار دهیم دیگر این اشکال وارد نخواهد بود.

بدین ترتیب بحث مفهوم وصف به پایان می رسد و نکته اصلی این است که وصف چه قید موضوع و چه متعلق و چه حکم باشد چون یک نسبت ناقصه است و داخل در قوام نسبت حکمیه است انتفائش موجب انتفای شخص آن نسبت حکمیه است نه مفهوم که انتفاء سنخ حکم و به نحو سالبه کلیه است و همچنین مشخص شد که بحث احترازیست صحیح است و همچنین جائی که وحدت حکم و مطلوب باشد تنافی بین حکم مطلق و مقید درست می شود و لذا مطلق بر مقید حمل می شود ولی هیچ کدام از این ها مفهوم نیست و همین ها باعث خلط شده است .

مفهوم غایت (۹۴/۰۸/۱۶)

Your browser does not support the audio tag

بحث بعدی ما بحث مفهوم غایت است ادوات غایت مثل (حتی) و (الی) مثل (اتموا الصیام الی اللیل) ، (کل شی حلال حتی تعرف انه حرام) و غیره، اینها غایاتی است که برای احکام قرار گرفته است و مورد بحث قرار گرفته که آیا مفهوم دارد یا خیر؟

ص: ۵۳

مشهور اصولیون تفصیل داده اند که غایت، گاهی غایت موضوع است و گاهی متعلق و گاهی غایت برای خود حکم است اگر غایت موضوع حکم بود مثل این جمله (سر من الکوفه الی البصره) یا (اغسلوا ایدیکم الی المرافق و امسحوا ارجلکم الی الکعبین) که این ها موضوع وجوب غسل هستند در چنین مواردی قید موضوع می شود و مفهوم ندارد و در مقام تحدید موضوع است و می خواهد بگوید مقدار مسافت و یا مغسول و ممسوح چه قدر است و مثل باقی قیود موضوع می شود همچنین اگر به متعلق برگشت کند مثل (اتموا الصیام الی اللیل) که صوم و امساک شما تا شب می باشد و این جا هم قید متعلق است و مثل (اعتق رقبه مومنه) است که مفهوم ندارد و این حصه واجب است. اما اگر غایت برای حکم بود نه موضوع و یا متعلق ، در این صورت گفته اند که مفهوم دارد مثلاً اگر گفت (صم حتی تصیح شیخا) که این زمان شیخوخت زمان وجوب صوم است که بیان می کند تا چه زمان واجب است و یا (یحرم الخمر الی ان تضطر الیه) یا (کل شی لک حلال حتی تعرف انه حرام) که غایت حلیت است در این صورت غایت به خود حکم بر می گردد که در کل شیء حلال جمله حکمیه با مفهوم اسمی بیان شده است و در (صم حتی تصیح شیخا) غایت جمله انشائی قرار گرفته است و می گوید این امر و وجوب تا آن موقع است و

این نوع سوم که غایت برای حکم است یک نوع جمله انشائیة است و با معنای حرفی بیان شده است و یک وقت جمله خبریه و به نحو معنای اسمی است و فرقی ندارد و هر جا غایت غایت حکم شد نه غایت متعلق یا موضوع در آن جا مفهوم دارد زیرا که معنای غایت همین است که حکم منتفی می شود. مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) در این جا بحث را در دو قسمت کرده است و گفته یک بحث ثبوتی است که همان تفصیلی که مشهور گفته اند درست است و یک بحث اثباتی است که غایت کجا به حکم بر می گردد به موضوع یا متعلق حکم و می فرماید که غایت و وصف و شرط با هم فرق دارند، شرط در جمله شرطیه همیشه قید حکم است چون حکم در جزا تمام شده و مستقل است و شرط به جمله جزا بر می گردد که نسبت حکمیه است و وصف معمولاً وصف و قید موضوع است ولیکن غایت بین این دو تا است و می تواند غایت حکم باشد و می تواند غایت موضوع یا متعلق باشد و ادوات غایت با ادوات وصف و توصیف فرق می کند چون توصیف برای موصوف است و نسبت حکمیه توصیف نمی شود پس از نظر عالم اثبات و ادبیات عرب، وصف یا به مفهوم موضوع یا به متعلق بر می گردد و شرط هم همیشه به حکم در جمله جزا که نسبت حکمیه است بر می گردد و شرط حکم می شود ولیکن غایت بین این دو تا است و هم می تواند غایت موضوع و متعلق قرار گیرد و هم می تواند غایت حکم و نسبت حکمیه قرار گیرد.

ایشان یک بحث اثباتی را در اینجا شروع می کند و بیاناتی را در این رابطه اضافه می کند و می فرماید که اگر قرینه ای باشد که غایت مربوط به موضوع یا متعلق است روشن است مثل (اغسلوا ایدیکم الی المرافق) که غایت برای مقدار مغسول از دست است و غایت وجوب وضو نیست و غایت دست است و جائی که قرینه ای نباشد اگر جمله حکمیه ما انشائی باشد مثل (صم الی اللیل) از آنجا که غایت هم یک قید است و یک مغیی می خواهد ظاهر جمله انشائیه این است که غایت از برای فعل است که متعلق نسبت ارسالیه قرار گرفته است و آن صیام است زیرا که امر یک متعلقی دارد که آن صوم است و الی اللیل به فعل بر می گردد مثل (صل فی المسجد) که فی المسجد به صلاه بر می گردد نه به وجوب و این جا هم معنایش آن است که صوم الی اللیل واجب است اما اگر جمله اسمیه بود و نسبت و یا معنای حرفی نبود، و حکم به نحو معنای اسمی افاده شده بود و خود حکم معنای اسمی و قابل تفسیر به غایت بود مثل این که در جائی بگوید (الامساک واجب الی اللیل) یا (الخمیر حرام الی ان تضطر الیه) که حکم به حرمت به صورت معنای اسمی بیان شد نه معنای حرفی، ایشان در این جا می فرماید که اگر جمله اسمیه در اینگونه موارد چنانچه متعلق حکم ذکر نشده باشد و مقدر باشد در این نکته ظهور دارد که غایت برای حکم است نه متعلق مثل (یحرم الخمر الی ان یضطر الیه) چون متعلق حرمت مقدر است و نگفته شرب الخمر حرام و برگرداندن قید به مقدر خلاف ظاهر است و می شود قید حرمت باشد و لذا فرموده، از این می فهمیم که قید حرمت است ولی اگر جائی گفت (شرب الخمر حرام الی ان تضطر الیه) و یا (الصوم واجب الی اللیل) ممکن است به هر دو برگردد و لهذا مجمل می شود خلاصه ایشان بیشتر وارد بحث اثباتی شده است و در بحث ثبوتی با مشهور موافقت کرده است که هر جا غایت برگشت به حکم داشت غایت مفهوم دارد در صورتی که اشکال اصلی که به مطلب مشهور وارد است و در همان بحث ثبوتی است که چگونه قائل به مفهوم شده اند با این که مفهوم داشتن به گونه ای که از مدلول تصویری مفهوم فهمیده شود _ که راه اول بود نه راه دوم که به مدلول تصدیقی و برهان الواحد و امثال آن برگشت دارد _ این جا جایش نیست و کسی در اینجا قائل نیست و این راه اول دو رکن لازم داشت. یکی این که بر انتفا حکم با حصول غایت استفاده کنند که این مقدار را غایت بر آن دلالت دارد و معنای غایت این است که آن منتهای حکم است و دیگری رکن دوم است که آن چه که باید منتفی شود باید سنخ حکم و مطلق حکم باشد نه شخص آن حکم و جعل پس تنها دلالت غایت بر انتها و حکم برای مفهوم و سالبه کلیه کافی نیست و باید اثبات شود که آن چه که منتفی می شود سنخ و مطلق حکم است اما اگر فقط شخص آن حکم منتفی باشد مفهوم نیست و انتفا سنخ حکم _ که رکن دوم مفهوم است _ نیازمند آن است که در حکم اطلاق جاری شود و این اطلاق وقتی جاری می شود که نسبت حکمیه تمام شده باشد با قطع نظر از آن قید یا غایت و آن نسبت حکمیه طرف این قید یا وصف در یک نسبت تامه ای قرار گیرد تا بشود در آن اطلاق جاری کرد اما اگر نسبتی که میان حکم و قید است نسبت ناقصه باشد چون که نسبت ناقصه مقوم نسبت حکمیه بوده در آن حکم اطلاق جاری نمی شود چون قبل از تکمیل حکم است و محصص آن است و آن اطلاقی که سنخ حکم را معلق یا مقید به چیزی می کند جایی است که جمله حکمیه تمام شده باشد و طرف یک نسبت تامه ای مانند نسبت شرطیه (تعلیقیه یا توقفیه یا تقدیریه) باشد و لذا وقتی می گوید (صم حتی تصبح شیخا) این منافات ندارد با این که یک وجوب صومی هم باشد اگر شیخ شد به جهت دیگری مثلاً (صم لداء المعده) که بر او واجب باشد و این را نفی نمی کند و تنها صومی که بر هر مکلفی قرار داده شده است مغیی شده به (حتی تصبح شیخا) مخصوصاً اگر گفت (صم شهر رمضان حتی تصبح شیخا) که ممکن است یک صوم دیگری غیر از صوم شهر رمضان بر شیخ واجب شود و آن را نفی نمی کند و انتفاء شخص حکم در هر وصف و قیدی هم همین گونه است این مساله با این توضیح خیلی روشن است ولی می شود برای آن منبه وجدانی و تحلیلی برهانی هم ذکر کرد .

در اینجا دو نکته ذکر شد یعنی این که برای این که سنخ حکم را نفی کنیم تا مفهوم و سالبه کلیه به دست بیاید نیاز داریم که حکم طرف نسبت تامه باشد و اگر نسبت ناقصه بود اطلاق جاری نمی شود این متضمن دو نکته است یکی این که نسبت غائیه ناقصه است و یکی این که جائی که نسبت ناقصه است اطلاق جاری نمی شود این دو نکته را در این جا شرح می دهیم. اما این که غایت نسبت ناقصه است این هم وجدانی است و هم تحلیل برهانی دارد وجدانیتش روشن است که ادوات غایت هم مثل باقی حدود و قیود شی است و لذا به تنهایی یصح السکوت علیها نیست مثلاً (السیر الی الکوفه) یصح السکوت علیها نیست. برهانی هم می شود بر آن اقامه کرد از براهین تحلیلی که در باب نسب و معانی حرفیه و ناقصه گذشت و در آنجا گفته شد که فرق بین نسب ناقصه و تامه در چیست و شهید صدر (رحمه الله) در آنجا فرمود که هر نسبتی که در خارج از ذهن موجود باشد در ذهن که می آید ناقصه می شود مثل ظرفیت، فوقیت، تحتیت و غایت هم از این قبیل است و به شکل مفهوم وجدانی انفرادی مقید و محصص به ذهن می آید نه به شکل نسبت حقیقی میان دو مفهوم در ذهن که این محال است بلکه یک مفهوم محصص و مقید می شود و در ذهن نسبت بودنش تحلیلی است و مفهوم وحدانی مقید و محصص است البته وقتی آن را تحلیل کرده و متصور آن مفهوم را نگاه می کنیم می بینیم که از ذات مقید و قید و تقید تشکیل شده است ولیکن در یک مفهوم مقید است و لذا یصح السکوت علیها هم نیست پس نسبی که در واقع وجود دارد این نسب ناقصه است و در ذهن تحلیل شده است. نوع دیگر نسبت واقعی در ذهن است که در خارج نیست و ظرفش در ذهن است و ربط حقیقی در عالم ذهن بین دو مفهوم است و ذهن این دو را به هم ربط می دهد مثل نسبت حملیه و انشائیه که نسبت حملیه در خارج نیست و دو تا شی در خارج نیست یکی انسان و یکی حیوان بر یک موجود است که هم انسان است و هم حیوان در مثال (الانسان حیوان ناطق) ولی در ذهن دو مفهوم مستقل و ربط حقیقی ذهنی میان آنها است لیکن در خارج این گونه نیست این نسبت فقط در عالم ذهن است و بین مفهوم انسان و مفهوم حیوان ناطق که در عالم ذهن است یک ربطی ذهنی حقیقی که همان نسبت تامه حملی است برقرار می شود و هیچ کدام از دو مفهوم را هم به دیگری مقید نمی کند بلکه هر دو مفهوم بر استقلال و اطلاق خود باقی است و این دو را در یک مصداق خارجی فانی می کند و این همان نسبت ذهنی حملی یا تصادقی است و نسبت واقعی و حقیقی در ذهن است و این را نسبت تامه می گویند و برخی از اقسامش یصح السکوت علیها است مثل اخبار و انشاء و برخی هم لا یصح السکوت علیها است که تفصیل آن در مباحث نسبت ناقصه و تامه گذشت طبق آن تحلیل، در اینجا یک برهان می شود بر این که نسبت غائیه نسبت ناقصه است چون انتها و غائیت حد خارجی شیء و در خارج است مانند ظرفیت و ابتدائیت.

نکته دوم هم وجدانی است یعنی وجدانا چیزی که طرف نسبت ناقصه است در آن اطلاق جاری نمی شود و همیشه اطلاق در اطراف نسبت تامه مثل موضوع با محمول در جمله حملیه و یا جمله جزاء در جمله شرطیه جاری می شود و لذا اگر بگوییم (وجوب الصوم مشروط بعدم الشیخوخه) می شود و در وجوب صوم اطلاق جاری کرد که هر وجوب صومی مشروط به آن است زیرا که موضوع در نسبت تامه قرار گرفته است و اما اگر بگوییم (وجوب الصوم المشروط بعدم الشیخوخه ثابت) اطلاق در وجوب صوم نسبت به تقیید به شیخوخت جاری نمی شود بلکه وجوب صوم مقید شده فی نفسه به عدم شیخوخت ثابت است اما آن کدام است اطلاق در وجوب نسبت به آن جاری نمی شود و این وجدانی و واضح است و برهانش هم این است که اطلاق یعنی نفی قید و این نکته مطلق آن مفهوم و طبیعت مراد است در جائی است که آن مفهوم طرف یک نسبت تامه ای قرار بگیرد اما جائی که نسبت ناقصه است، نسبت ناقصه مفهوم وحدانی است و ذات مقید در آن مستقل نیست لذا معنی ندارد در آن اطلاق جاری کنید. پس هر دو نکته ذکر شده هم وجدانی است و هم برهانی بنابراین جمله غائیه هم مثل جمله وصفیه است و غایت مانند قید وصف است بلکه مراد ما از وصف و قید معنای اعم است که غایت را هم در بر می گیرد و آن جا هم مرحوم میرزا (رحمه الله) گفت که اگر وصف قید حکم باشد مفهوم دارد و ما نیز همین ایراد را ذکر نمودیم. مواردی که تخیل شده است غایت مفهوم دارد مثل (کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام) این مفهوم نیست بلکه از باب قرینه و نکته عقلی و امثال آن است زیرا که با علم به حرمت دیگر حلیت ممتنع است لهذا همه حلیتها رفع می شود و نمی شود با حرمت جعل هیچ حلیتی موجود باشد و لذا اگر این گونه بود که (هذا حلال الی ان تطلع الشمس) شخص آن حلیت رفع می شود نه بیشتر و لذا ممکن است حلیت دیگری هم بعد از طلوع آفتاب به جهت دیگری جعل شود و همچنین مثال (کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابيض) می خواهد مبدا وجوب صوم را بیان کند که باید از طلوع شمس باشد و با حلیت اکل جمع نمی شود و این، مفهوم را افاده نمی کند و این ها مفهوم نیست. البته جمله غائیه هم مثل جمله وصفیه نکته احترازی را دارد که اگر سنخ آن حکم مغیبی به آن غایت در همه حالات و شرایط بعد از تحقق غایت باشد، غایت لغو است و این همان احترازی قیود است بنابراین غایت هم مانند سایر قیود است و مثل وصف است و که دلالت بر سالبه کلیه ندارد.

Your browser does not support the audio tag

در ذیل بحث مفهوم غایت آقایان بحث دیگری کرده اند که مربوط به منطوق است که آیا ظهور جملائی که غایت در آن ها ذکر شده است این است که غایت داخل در مغیی است یا خارج از مغیی است مثلاً وقتی می گوید (اتموا الصیام الی اللیل) غایت داخل در مغیی است یا خارج البته اگر جائی که غایت اجزا نداشته باشد مانند مرفق در (اغسلو ایدکم الی المرافق) روشن است اما جائی که اجزاء داشته باشد مانند لیل در (اتموا الصیام الی اللیل) یا که اجزاء دارد یا (انتظر الی یوم الجمعه) که یوم الجمعه اجزاء دارد مقصود چیست آیا یوم جمعه را هم باید منتظر باشد یا خیر و یا (سر الی البصره) بدان معناست که باید داخل در بصره هم بشود یا خیر؟ و یا در قرائت القرآن الی الجزء العاشر یعنی جزء العاشر را هم خوانده یا تا اولش خوانده است خلاصه آیا غایت در این قبیل موارد در مغیی داخل است یا خیر البته در مثل (اتموا الصیام الی اللیل) خیلی روشن است که لیل خارج است و لازم نیست باشد و این جا خارج از مغیی است و مقصود تا اول اللیل است ولی در موارد دیگر تفصیلاتی داده شده است برخی مثل مرحوم میرزا (رحمه الله) بین ادوات غایت (حتی) و (الی) تفصیل داده اند و گفته اند در (اکلت السمکه حتی راسها) حتی ظهور دارد که مدخولش داخل در مغیی است اما (الی) ظهور دارد در این که غایت خارج است البته از این مطلب جواب داده اند که این (حتی) عاطفه است و (حتی) غایت نیست و مانند (جاء القوم حتی حمارهم) است و برخی تفصیل داده اند که اگر غایت از جنس مغیی باشد داخل است و اگر جنس مغیی نباشد داخل نیست.

ص: ۵۸

برخی از اعلام گفته اند که ظاهر غایت این است که انتهای مغیی است و ظاهر اولی انتها بودن این است که بمجرد صدق جزئی از غایت مغیا تمام شده و منتهی شده است لهذا مقتضای اصل اولی جمله خروج غایت از مغیا است ولیکن برخی از جاها قرائنی است که اقتضا می کند که غایت داخل در مغیی باشد و این مطلب قابل قبول است و مطابق با وجدان لغوی است مثلاً وقتی می گوید (قرأت القرآن الی الجزء العاشر) در این جا چون عدد را لحاظ کرده است و می خواسته مقدار عددی را از اجزاء قرآن که خوانده ذکر بکنند این قرینه می شود که جزء ده را هم خوانده است و همچنین در مثال (انتظر الی یوم الجمعه) می خواسته بگوید تا آخر مدت و غایت یعنی روز جمعه انتظار بکشد و این قرینه است که در این مورد غایت در مغیی داخل است پس اگر این چنین قرائنی نباشد ظاهر اطلاق غایت همان است که عرض شد یعنی بمجرد این که غایت صدق کند و اولین جزاء آن محقق شود انتهای مغیا است و به عبارت دیگر مقتضای اطلاق آن است که صرف وجود غایت انتهای مغیا است و لازم نیست که همه اجزایش صدق کند و فرقی نمی کند که غایت موضوع باشد و یا غایت حکم باشد بنابراین مطلبی را که برخی از اعلام گفته اند مطلب قابل قبول است.

مفهوم استثناء:

در استثناء هم بحث شده است که آیا استثناء هم مفهوم دارد یا خیر؟ استثناء بر دو قسم است یعنی گاهی ادوات استثناء وصف برای موضوع یا متعلق است و استثناء از نسبت حکمیه نیست مثل (اکرم العالم غیر الفاسق) که غیر الفاسق که استثناء به نحو

مفهوم اسمی است و وصف عالم است و یا مثال (لو كان فيهما آله الا الله لفسدتا) که به معنای (غیر الله) است و نمی خواهد آن را از حکم به فساد استثنا کند بلکه (الا) به معنای (غیر) است و به معنای آن است که (ان كان هناك آلهه غير الله لفسدتا).

ص: ۵۹

پس اگر استثناء قید و وصف موضوع شد بحثی نیست که مفهوم ندارد و مانند سایر قیود و اوصاف است و این روشن است و بحث در استثنائی است که استثنا از حکم است نه از موضوع یا متعلق مثل جائی که بگویند (اکرم العلماء الا الفساق منهم) که نمی خواهد بگویند اکرم العلماء غیر الفساق بلکه کأنه می خواهد بگویند (یجب اکرام العلماء و لایجب اکرام الفساق من العلماء) و این مورد بحث است و بحث می شود که آیا از این فهمیده می شود که عالم فاسق و جوب اکرامی ندارد مطلقاً یعنی حتی اگر عالم فاسق خدمتی بکند یا نه که اگر این استثنا می خواهد بگویند شخص آن حکم در عالم فاسق نیست پس مفهوم ندارد و مثل غایت می شود که انتهای شخص حکم است و در عالم فاسق ممکن است و جوب اکرام ولو با یک قید دیگری قرار داده شود.

بله همه علماء فساق اگر واجب الاکرام باشند این استثناء لغو بلکه مستهجن است و به این مقدار دلالت دارد که همه موارد عالم فاسق این حکم را ندارد که این همان احترازیست قیود است و سالبه جزئی است که در وصف و غایت هم هست ولی بحث در بیش از آن و در سالبه کلیه است که بگوئیم سنخ آن حکم در مستثنی مطلقاً نفی می شود البته در جائی است که جمله (اکرم العلماء الا الفساق) نسبت به مستثنی هم در مقام بیان باشد نه تنها در مقام بیان مستثنی منه باشد و همچنین مقصود از مفهوم، نفی سنخ همان حکم مستثنی منه با همان متعلق و موضوع است اما نفی حکم دیگری که بر عنوان عالم نباشد و بر عنوان دیگری باشد آن را نفی نمی کند مثلاً اگر فاسق فقیر واجب الاکرام باشد آن را نفی نمی کند همچنانکه در شرطیه نیز بیش از این مراد از سنخ حکم نیست مثلاً اگر گفت (اکرم العلماء ان كانوا عدولاً) همه انحاء و جوب اکرام عالم را از عالم فاسق نفی می کند و در اکرامی که بر عالم هست و اطلاق جاری می شود و سنخ آن را معلق بر عدالت می کند ولی و جوب اکرامی که اصلاً برای عالم نیست آن را نمی گیرد مثل و جوب اکرام فقیر که این از مصادیق (اکرم العالم) نیست و از مصادیق اکرم الفقیر است که سنخ متفاوت است با نسبت حکمیه در جزاء و مفهوم نفی می کند سنخ حکم را با حفظ موضوعش و در استثناء نیز همین گونه است و لذا کسی این را نقض قرار ندهد.

جواب بعضی از مثال‌ها را هم که به عنوان نقض قرار داده اند روشن است مثل (لا صلاه الا بطهور) که معنایش این نیست که اگر طهور بود هیچ شرط دیگری لازم نیست و نماز کامل است زیرا که جوابش این است که اصلاً این استثنا از وجوب نیست بلکه مقصود بیان شرطیت طهور است و می‌خواهد بگوید طهور شرط و رکن در نماز است و نمی‌خواهد بگوید چیز دیگر شرط نیست بنابر این محل بحث در جایی است که یک جمله حکمی ای باشد و یک استثنائی از آن باشد چه نسبت حکمیة موجبه باشد و چه سالبه، مثل (لا یجب اکرام العلماء) و یا (لا تصدق ای خیر الا خیر الثقه) که بنابر مفهوم مطلق و سنخ عدم وجوب اکرام عالم در فقها منتفی است و این مطلب در جملات سالبه خیلی روشن است و از آن مفهوم استفاده می‌کنند یعنی ظاهر این جمله آن است که در فقهاء عدم وجوب اکرام نیست چه فقیه فاسق باشد و چه نباشد و مدلول استثناء آن است که همه آنها دارای وجوب اکرام هستند و نکته روشن تر بودن را بعداً بیان خواهیم کرد.

گفته می‌شود که استثناء از موجه هم مفهوم دارد و وجدان عرفی می‌گوید این مفهوم به نحو سالبه کلیه استفاده می‌شود مثل (اکرام العلماء الا-الفساق منهم) و فساق علماء مطلقاً وجوب اکرام ندارند حتی به عنوان عالم خدوم و استثناء سنخ حکم را منتفی می‌کند و اطلاق در مستثنی نه به لحاظ استثناء و اقتطاع جاری می‌شود و این مفهوم است زیرا که مدلول التزامی استثناء است و جمله استثناء از نظر مدلول لغوی و تصویری صریحاً حکم را نفی نکرده بلکه آن لازمه اقتطاع و استثناء از سنخ حکم است و لذا مفهوم می‌شود نه مفطوف و اگر می‌گفت (لا- یجب اکرام الفساق من العلماء) این منطوق بود ولی آن را نگفته بلکه نفی از مفهوم استثناء و اقتطاع بالملازمه استفاده می‌شود که مفهوم می‌شود و شهید صدر (رحمه الله) و اکثر اعلام این مفهوم را قبول کرده اند و یک منبه وجدانی و عرفی هم شهید صدر (رحمه الله) ذکر می‌کند که اگر جمله خبری بود مثل (کل انسان اسود الا الزنجی) که قبیلۀ زنج باشد اگر در انسان غیر زنجی فرد سفیدی باشد و در زنج هم فرد سیاهی باشد مبتلا به دو دروغ شده است نه یک دروغ بر خلاف این که اگر استثناء از شخص حکم باشد مانند این که بگوید (کل انسان غیر زنجی اسود) که تنها اخبار از سیاه بودن غیر زنجی است و در صورت عدم صحت یک دروغ است و این شاهد بر آن است که استثناء از سنخ حکم است نه شخص آن حکم و شاهد بر این که در جمله استثناء دو نسبت تامه دو مدلول تصدیقی است یکی در طرف مستثنی منه و دیگری در طرف مستثنی است.

در این جا اشکالی است که چه فرقی هست بین جمله استثنا و غایت که در غایت و وصف گفتیم که اگر به حکم هم برگردد مفهوم ندارد ولی در استثنا می گوئید مفهوم دارد با این که استثنا هم مثل غایت نسبت ناقصه ای است که حکم را محصص می کند و قید نسبت ناقصه برای حکمیه است و لذا استثناء به تنهایی یصح السکوت علیه نیست و قبلاً در تحلیلات برهانی گفته شد که نمی شود در نسبت ناقصه و مفهوم محصص اطلاق جاری کرد زیرا که طبق تحلیل هایی که گذشت باید نسبت حکمیه طرف یک نسبت تامه قرار بگیرد تا اطلاق در آن جاری شود و سنخ حکم مقید شود و بدون اطلاق نمی شود سنخ حکم را منوط کرد و یا معلق و مقید نمود و منتفی کرد.

ایشان این اشکال را پاسخ می دهد که نسبت استثنائیه تامه و ذهنیه است و ناقصه و تخصیصیه نیست چون استثنا یعنی اقتطاع و برگشتن از حکمی که داده شده است و نسبت حکمیه تامه در ذهن است نه در خارج و برگشتن از آن هم در ذهن است و در خارج استثناء یا اقتطاع و برگشت نیست و این قبیل نسبتها مانند نسبت تعلیقی یا تقدیری در جمله شرطیه نسب ذهنی و حقیقی هستند نه خارجی که در ذهن تحلیلی و ضمن یک مفهوم مقید و افرادی است و چون طرفش یعنی مستثنی منه نسبت حکمیه است پس در نسبت حکمیه مستثنی منه که طرف یک نسبتی در ذهن حقیقی و تامه است اطلاق جاری می شود و این نسبت ذهنی مثل همان نسبت شرطیه می شود که تامه است بلکه از آن هم روشن تر است زیرا که دو مدلول تصدیقی هم دارد در صورتی که در جمله شرطیه یک مدلول تصدیقی بیشتر نبود گرچه نسبتهای تامه در آن متعدد بود.

بنابر این اشکال مذکور هم دفع می شود و روشن می شود که استثناء نسبت ذهنی و تامه است و مانند قیود و اوصاف که نسب خارجی هستند نیست آنها نسبتهای حقیقی در خارج هستند که در ذهن به عنوان یک مفهوم وحدائی محصص می آید و اطلاق در اطراف آنها جاری نمی شود حتی اگر قیود حکم باشند و این که جمله مستثنی به تنهایی یصح السکوت علیها نیست دلیل بر عدم تامه بودن و حقیقی بودن آن در ذهن نیست بلکه به جهت ناتمام بودن اطراف نسبت تامه است که تا کامل نشود و ذکر نشود مفید فائده نبوده و صحت سکوت ندارد و اساساً عدم صحت سکوت بر نسبتی دلیل بر نقصان آن نسبت نیست.

مفهوم استثناء (۹۴/۰۸/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث مفهوم استثناء تقریباً تمام شد و به این نتیجه رسیدیم که جائی که استثناء از نسبت حکمی باشد نه از موضوع و متعلق آن مفهوم دارد و از آن اطلاق در مستثنی فهمیده می شود (لا یجب اکرام العلما الا الفقیه) یعنی فقیه واجب الاکرام است و مستثنی و مستثنی منه از هم جدا است و نقیض او در مستثنی ثابت است مطلقاً پس اصل مفهوم تمام شد و چند نکته باقی ماند .

۱) نکته اول این است که گفته شد جمله استثناء از جمله سالبه دلالتش بر مفهوم از استثناء از جمله موجه روشن تر است مثلاً اگر گفت (لا یصدق الخبر الا خبر الثقه) یا (لا یجب اکرام العلما الا الفقیه) این مفهوم روشن تر است از (یجب اکرام العلما الا النحوی) در این جا ممکن است کسی بگوید اگر نحوی کریم بود اکرامش ممکن است واجب باشد و این احتمال هست ولی در (لا یجب اکرام العلما الا الفقیه) این جا اگر اکرام فقیه فاسق واجب نباشد درست نیست و خلاف اطلاق استثناء است و هیچ فرد مستثنی داخل در مستثنی منه نیست و عدم اکرام در هیچ فردی از مستثنی نیست چرا، این جا این گونه است؟

ص: ۶۳

نکته ای این جا بیان می کنند که نکته خوبی است که وقتی استثناء از سلب بود انتفاء طبیعت که مفهوم جمله سالبه است به انتفا تمام افراد آن است و این مفهوم اجرای اطلاق را در مستثنی منه نمی خواهد زیرا که سلب طبیعت به سلب تمام افراد است و این یک نکته عقلی است و دلالتی اقوی از دلالت اطلاق است زیرا که (لا یجب اکرام العلما) یعنی همه حصص وجوب اکرام در علماء نیست و وجوب اکرام عالم به هر قید و سببی بخواهد باشد نفی می شود به نکته این که سلب افراد به سلب همه حصص است نه این که تنها وجوب مجعول عنوان عالم فقط نفی شده است پس وقتی فقیه را استثناء کردی، نمی شود در آن یک حصه باشد که وجوب اکرام نداشته باشد ولی عنوان فقیه فاسق و این خلف استثناء از سلب است و نیاز به اطلاق در مستثنی منه و اثبات سنخ نداریم زیرا که خود سالبه سنخ را نفی می کند و خود سلب طبیعت وجوب اکرام از علما سلب سنخ آن است و نفی به طبیعت خورده و نفی طبیعت به نفی همه حصص است و همان طور که در بحث فرق بین نفی و امر گفته شد نفی تمام حصص را نفی می کند و این از باب اطلاق نیست و از این باب است که نفی طبیعت به نفی تمام حصص و افراد آن است و یک مطلب عقلی است ولی در وجود طبیعت وجود یک فرد کافی است.

این نکته فوق این جا اثر دارد به خلاف استثناء از ایجاب که نیاز به اطلاق در مستثنی منه داریم و وقتی می گوئیم (یجب اکرام العلما الا-النحوی) که این جا کافی است یک وجوب اکرام عالم جعل شده باشد و به عنوان عالم فقط باشد و از آن عالم

نحوی استثناء شود زیرا که در آن نیست ولیکن ممکن است عالم نحوی هم با قید خاصی مثلاً فقیه و جوب اکرام داشته باشد و با آن قید خاص که فعل دیگری است و جوب اکرام دیگری داشته باشد مثل عالم فقیر نحوی و لذا برای صدق استثناء از مستثنی منه موجب همین که یک و جوب اکرام بر علما که نحوی از آن خارج باشد کافی و درست است و اگر جعل و جوب اکرام دیگری بود ولی نه بر تمام علما بلکه با یک قید خاصی مثل عالم خدوم با قید خدوم بودن یا فقیر بودن و جوب اکرام داشت چه عالم باشد و چه نباشد این را چگونه نفی می کنیم؟ اولی را با اجراء اطلاق در مستثنی منه نفی می کنیم، که همه و جوب اکرام عالمی با هر قیدی دیگر اضافی هم باشد مشمول سنخ و اطلاق (و جوب اکرام عالم) است و آن ها یعنی سنخ آن از عالم نحوی نفی می شود و این اطلاق در فرض اول صحیح است که آن و جوب دیگر که در مستثنی محتمل است به عنوان عالم فقیر باشد چون در عالم فقیر عالم هم دخیل و موضوع است و مشمول اطلاق نسبت حکمی مستثنی منه است چونکه مطلق بر مقید هم صادق است .

اما اگر عالم دخلی در آن جعل نداشت مثل وجوب اکرام کل فقیر این دیگر مصداق وجوب اکرام عالم نیست چون که حکم منسوب به عالم نیست تا مصداق آن قرار گیرد و وجوب اکرام عالم فقیر به خاطر عالم بودنش نیست بلکه بخاطر فقیر بودنش است چه عالم باشد و چه نباشد و این نسبت حکمی دیگری است غیر از نسبت حکمیه در مستثنی منه و این یک حکم دیگر است و از مصادیق مستثنی منه نیست و حکمی از مصادیق مستثنی منه است که موضوع و محمول مستثنی منه در آن باشد ولو بایک قید اضافی ولی اگر موضوع مستثنی منه نبود و موضوع دیگری بود نسبت حکمیه در مستثنی منه دیگر بر آن صادق نیست پس مفهوم به این اندازه است که تنها هر چه مصداق وجوب اکرام عالم باشد در مستثنی نیست اما وجوب اکرامی که بر موضوع دیگری باشد مانند فقیر چه عالم باشد و چه نباشد نفی نمی شود و مثل آن است که حکم حرمت داشته باشد که استثناء مذکور آن را نفی نمی کند.

پس در جمله سالبه اطلاق را نیاز نداریم و خود سلب نفی طبیعت و سنخ را می رساند و لذا استثناء از سالبه دلالت روشن تر را دارد ولی در موجه نیاز به اطلاق داریم و صدق مدلول لفظی استثناء از ایجاب با یک جعل مطلق در مستثنی منه که شخص حکم است هم می شود و با اجرای اطلاق سنخ حکم در مستثنی منه که طرف نسبت استثنایی و اقتطاعی است همه افراد وجوب اکرام در مستثنی نفی می شود و لیکن این نفی افرادی است از وجوب اکرام که بر عالم باشد نه بر موضوع دیگری مثل فقیر یعنی باید که موضوع نسبت حکمی در مستثنی منه باشد .

۲) نکته و بحث دیگری این جا هست که ممکن است بعضی در این جا اشکالی وارد کنند که این که گفته شده ما از استثنا سالبه مفهوم می فهمیم این گونه نیست و ما خیلی از جاها از جمله استثناء از جمله سالبه مفهوم نمی فهمیم مثل (لا- اقرء ای کتاب الا کتاب الفقه) که معنایش این نیست که همه کتاب های فقه را می خوانم و اطلاق در مستثنی نیست و این مطلب را به عنوان نقض قرار داده اند.

جواب این نقض روشن است زیرا که در این جا استثنا از جمله سالبه نیست بلکه استثنا از سلب عموم است نه عموم سلب و جایی استثنا از سالبه مفهوم دارد که مستثنی منه عموم سلب باشد نه سلب عموم زیرا که استثناء از سلب عموم تنها موجب جزئی را ثابت می کند نه بیشتر و این جا می خواهد خواندن عموم کتابها و کلیت آن را نفی کند و استثنا از سلب عموم ایجاب جزئی است زیرا که نقیض سلب عموم موجب جزئی است و نقیض عموم سلب موجب کلیه است پس این نقض ها وارد نیست.

۳) یک نکته دیگر هم در حاشیه تقریرات آمده است که گفته شده چرا فرق است بین استثنا در امور تکوینی و در امور انشائی که گفتیم مفهوم به اندازه نفی حکم مستثنی منه است که بر موضوع مستثنی باشد اما اگر بر موضوع دیگر باشد مثل فقیر، این را دیگر استثناء نفی نمی کند با این که در اخبار از امور تکوینی این گونه نیست مثلاً وقتی می گوئی (کل انسان اسود الا الزنجی) در این صورت اگر یک زنجی سواد داشته باشد ولو نه به خاطر زنجی و انسان بودنش بلکه به خاطر حیوانیتش باز هم نفی می شود ولیکن در جمله انشائی این گونه نیست که اگر اکرام برای موضوع دیگری مثل فقیر بودن واجب باشد این دیگر نفی نمی شود این بیان نقض قرار داده شده است .

این نقض هم تمام نیست چون در جمله تکوینی وقتی می گوئی (کل انسان اسود الا الزنجی) هر سیاهی در او باشد بالاخره انسان اسود است و به خاطر حیوانیت هم باشد انسان اسود صدق می کند ولی در جمله انشائی وجوب اکرامی که به واسطه فقر ثابت شود مابین با وجوب اکرام عالم است و مثل آن است این که یک زنجی احمر باشد که جمله خیریه تکوینی نیز آن را نفی نمی کند چون مصداق اسود و مستثنی منه نیست پس در جمله تکوینی هم استثناء، به مقدار صدق مستثنی منه استثناء حکم را نفی می کند و اگر صفتی و حکمی مشمول آن نباشد نفی نمی شود و در انشائیات وجوب اکرام کل فقیر هم خارج از مدلول جمله مستثنی منه (یجب اکرام عالم) و مابین با آن است و مثل دو سبب از برای سیاهی زنجی نیست بلکه مثل سیاهی و سرخی زنجی می ماند دو سیاهی حیث تعلیلی اش هم اگر فرق کند هر دو سیاهی است و مشمول مستثنی منه (کل انسان اسود) است .

۴) نکته دیگری نیز ممکن است مطرح شود و آن این که دلالت استثناء از باب مفهوم نیست بلکه از باب منطوق است زیرا که استثناء بر ثبوت نقیض مستثنی منه بر مستثنی دلالت دارد که در آن اطلاق جاری می شود و این اطلاق در منطوق است و مفهوم نیست و نیاز به اجراء اطلاق در مستثنی منه و اثبات سنخ حکم ندارد مثلاً (یجب اکرام العالم الا النحوی) برگشت به دو جمله دارد (یجب اکرام العالم) و (لا یجب اکرام النحوی من العلماء) و جمله دوم منطوق است و مجرای اطلاق و مقدمات حکمت مستقل از جمله اول است.

این مطلب هم تمام نیست زیرا که ادوات استثناء مدلول لفظی و لغویش اقتطاع و جداسازی و استثناء است و اما جمله و نسبت حکمیہ نقیض حکم مستثنی منہ مدلول التزامی آن است و لهذا تعریف مفهوم بر آن صادق است همانگونه که قبلاً نیز اشاره کردیم .

همچنین گفته می شود اطلاق و مقدمات حکمت ابتداء در نسبت حکمیہ دوم که مدلول التزامی است جاری نمی شود بلکه در مستثنی منہ جاری می شود زیرا اگر که استثناء از شخص جعل واحد وجوب اکرام بر عالم باشد با وجوب اکرام عالم نحوی _ ولو به عنوان نحوی فقیر مثلاً _ منافات ندارد و در صورتی مفهوم دارد و سالبه کلیه نفی وجوب اکرام در نحوی ثابت می شود که استثناء از سنخ و جامع وجوب اکرام العالم باشد حتی اگر وجوباتی بر عالم مقید به قیدی باشد مثل عالم فقیر و این اطلاق در مستثنی منہ است که مفهوم و سالبه کلیه را در جمله مستثنی ثابت می کند نه اجرای اطلاق ابتداءً و مستقلاً در جمله مستثنی و شاهد بر آن این است که اگر ابتدا اطلاق در جمله مستثنی جاری شود باید وجوب اکرام نحوی حتی به عنوان (وجوب اکرام کل فقیر) نفی شود با این که نفی نمی شود و این شاهد بر آن است که اطلاق و مقدمات حکمت مستقلاً جدای از مستثنی منہ در مستثنی جاری نمی شود.

مفهوم حصر (۹۴/۰۸/۲۳)

Your browser does not support the audio tag.

قبل از این که وارد مفهوم حصر شویم یک نکته ای که از بحث استثنا باقی ماند در اینجا اضافه می کنیم و آن این که در بعضی از بیانات آمده است که استثنا مفهوم نیست بلکه منطوق است یعنی مثلاً در (اکرم العلماء الا النحوی) گفته اند که این مفهوم نیست و منطوق است زیرا که استثنا یعنی حکم مستثنی منہ در مستثنی را نفی می کند و این یعنی دو جمله ایجاد می شود یک جمله مستثنی منہ و یکی دیگر نقیض مستثنی منہ و نکته اثبات سالبه کلیه در جمله مستثنی اجرای اطلاق در خود جمله دوم است و این ربطی به ملاک مفهوم ندارد یعنی در جمله نقیض مستثنی منہ که موضوعش مستثنی است مثل (لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجاره عن تراض منکم)^(۱) اطلاق را ابتداء در تجارت عن تراض جاری می کنیم و می شود هر تجارت عن تراض صحیح است و این نیازی به آن دو رکن در ضابطه مفهوم ندارد و مثل باقی منطوق ها است و شاید ثمراتی هم بر این بار شود.

ص: ۶۸

۱- النساء، آیه ۲۹

این مطلب نادرست است زیرا که اولاً مفهوم در استثناء منطوق نیست چون در تعریف مفهوم گفته شده است دلالتی که مدلول التزامی باشد مفهوم است و منطوق نیست زیرا که دال لفظی مستقیماً دال بر انتفای کلی نیست بلکه دال بر خصوصیتی است که مستلزم آن است و این جا هم همین طور است زیرا که ادوات استثنا دال بر معنای حرفی استثنا و اقتطاع است و لازمه این نیز انتفاء حکم مستثنی منہ در مستثنی است مانند این که لازمه تعلیق جزاء بر شرط منتفی بودن آن در فرض انتفاء شرط است و

جمله شرطیه منطوقاً دال بر تعلیق یا توقف و ترتب است و لازمه توقف و تعلیق انتفا عند الانتفا است نه این که انتفاء مدلول مطابقی باشد و در تعریف مفهوم گفته شد که هر چیزی که مدلول التزامی باشد و نکته دلالتش و استلزامش در مدلول مطابقی باشد مفهوم است .

اما نکته دوم که گفته شد ابتداءً و مستقلاً در جمله دوم که جمله مستثنی است اطلاق جاری می شود و این ربطی به نکته مفهوم ندارد و به عبارت اخری نکته مفهوم که سنخ حکم معلق است را نیاز نداریم و نتیجتاً به آن دو رکن در اینجا نیاز نداریم که انحصار و تعلیق استثناء از سنخ حکم باشد بلکه در این جا ابتداء جمله دوم که مستقل است و موضوعش مستثنی است اطلاق جاری می کنیم و این ربطی به باب مفهوم ندارد.

جواب این نکته هم روشن است زیرا که وقتی می توانیم از استثناء انتفاء کلی به دست بیاوریم که اولاً این استثنا به شخص حکم بر نگردد و ثانیاً: به اندازه ای که اطلاق در مستثنی منه جاری است حکم در مستثنی نفی می شود نه بیشتر از آن و این یعنی اطلاق در مستثنی منه جاری نیست بلکه در مستثنی برای اثبات سنخ حکم جاری است که همان نکته و ضابطه مفهوم است و اگر کسی بگوید (الا-الفساق) به این جعل خاص که (وجوب اکرام العالم) است بر می گردد و به شخص حکم کلی که بر این موضوع در مستثنی منه قرار داده شده نه هر کدام عالمی بر می گردد دیگر مفهوم ندارد و برای نفی این نیاز به اجرای اطلاق در مستثنی منه و اثبات سنخ حکم دارید تا که بگوئید این اقتطاع از سنخ حکم وجوب اکرام عالم است و این همان نکته مفهوم است که اگر این استظهار نشود و کسی بگوید به شخص حکم بر می گردد و یا اگر به سنخ حکم بر می گردد در آن اطلاق نداریم انتفاء کلی استفاده نمی شود.

پس نکته دلالت انتفاء کلی حکم در مستثنی همان نکته دلالت مفهوم و استثناء از سنخ حکم در مستثنی منه جریان اطلاق در آن است نه اجرای اطلاق در جمله مستثنی مستقلاً از مستثنی منه و بر این مطلب اثری بار می شود که شاهد بر صحت مدعای ما است و آن این که اگر کسی بگوید باب استثنا کاری به مفهوم ندارد و مثل منطوق مستقلاً در موضوعش اطلاق جاری می شود مثل این که بگوید (یجب اکرام العالم) و (لا یجب اکرام النحوی) معنایش آن است که اکرام اینگونه ای به هیچ وجه و عنوان دیگری واجب نیست که اگر مجرای اطلاق مستقل بود و ربطی به مفهوم نداشت باید این هم نفی می شد که از باب وجوب اکرام فقیر هم اکرامش واجب نباشد ولی ما قبلاً گفتیم که احتمال این حکم در جمله استثناء نفی نمی شود و این نشان می دهد که دلالت بر انتفاء از باب نکته مفهوم است و در حدود اطلاق جاری در مستثنی منه می باشد و در مستثنی منه بیش از این اطلاق نیست و وجوب اکرام بر فقیر مشمول مستثنی منه نیست تا این که آن هم از مستثنی نفی شود و این تفکیک شاهد این است که این دلالت از باب مفهوم است .

مفهوم حصر:

بدون شک ادوات حصر دلالت بر مفهوم دارد و بلکه گفته شده است مفهوم حصر اقوی المفاهیم است اینکه ادوات حصر چه هستند وارد بحث آن نمی شویم و قطعاً (انما) و (تقدیم ما حقه التأخیر) و سیاق نفی و اثبات بر حصر دلالت دارد و حصر دلالت بر مفهوم می کند مثل (انما الصدقات للفقراء...) (۱) و یا (انما ولیکم الله) (۲) یعنی تنها همین ها ولی هستند و دیگران نیستند و این ها دال بر حصر است و همچنین (تقدیم ما حقه التأخیر) دال بر حصر است (فی الغنم السائمه زکاه) (۳) (فی الفریضه جماعه) از این ها حصر و سالبه کلیه فهمیده می شود و لازمه حصر همین است یعنی دو رکنی که در ضابطه مفهوم گفته شد در این جا هست یکی انحصاریت است که از حصر صریحاً فهمیده می شود و یکی هم این که محصور سنخ حکم است نه شخص حکم که این هم استفاده می شود چون در شخص حکم حصر معنی ندارد و انتفائش عقلی است و نیاز به حصر ندارد بلکه حصر در آن معقول نیست و حصر به این است که سنخ حکم در آن شیء محصور باشد و الا حصری در کار نیست و این بدان معناست که دلالت حصر بر رفع سنخ حکم دلالت وضعی است و نیاز به اطلاق نداریم آن گونه که در جمله شرطیه برای اثبات سنخ حکم در جزاء نیازمند اطلاق بودیم زیرا که رجوع شرط یا استثناء به شخص آن حکم معقول بود ولیکن با اجرای اطلاق آن را نفی می کردیم و تعلیق سنخ حکم بر شرط یا استثنای از سنخ حکم مستثنی منه ثابت می شد و اما در مورد حصر نفس حصر اقتضای انتقای سنخ حکم را دارد ولذا دلالت ادوات حصر بر مفهوم و سنخ حکم وضعی است و اقوی است.

ص: ۷۰

۱- توبه، آیه ۶۰

۲- المائده، آیه ۵۵.

۳- وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۷.

البته به این موارد نقض‌هایی هم وارد شده است که آن‌ها یا حصر اضافی است یا از باب قرینه است مثل (أئما المومنون اخوه) (۱) که این حصر اضافی است و در مقابل کفار و یا منافقین است که اختلاف و دشمنی با هم دارند و این حصرهای اضافی و امثال آن قرینه می‌خواهد و الا ظاهر حصر حقیقی است که از آن مفهوم کلی فهمیده می‌شود.

در کلمه توحید هم که می‌گوییم (لا اله الا الله) بحث شده است که خبر مقدر چیست (وجود) است و یا (ممکن) است و بر هریک اشکالی شده است و این ربطی به بحث ما ندارد و بحث دیگری است که ما وارد آن نمی‌شویم.

مفهوم لقب و عدد:

از آنچه ذکر شد مشخص می‌شود که در لقب و عدد مفهوم نیست و آن هم به نکته که در مفهوم وصف ذکر شد بلکه این جا روشن تر است که اثبات حکمی برای موضوعی دال بر نفی حکم از موضوعات دیگر نیست و این جا سالبه جزئیه هم که از احترازیست قیود استفاده می‌شد در کار نیست مگر این که از لقب وصفی فهمیده شود مثل (اکرم العالم) که معنایش این است که (اکرم الانسان العالم).

عدد هم مفهوم ندارد و روشن است که اگر گفته شد (صم ثلاثین یوما) عدد قید شخص این وجوب است که در آن سی روز صوم واجب است و اگر دلیل دیگری دو روز دیگر را از باب جعل دیگری واجب کرد عدد در جعل اول آن را نفی نمی‌کند مگر این که در مقام تحدید همه صومهای واجب باشد که قرینه خاص و بیان اضافی لازم دارد پس عدد هم مثل باقی قیود است و می‌گوید این حکم بیش از این مقدار نیست و کاری به جعل دیگر ندارد و به این ترتیب بحث مفاهیم هم تمام می‌شود

ص: ۷۱

Your browser does not support the audio tag

عام و خاص

بحث بعدی ما بحث عام و خاص است که ابتدا از عموم عام بحث می شود و بعد هم از خاص قبلاً عرض کردیم که در مباحث لفظی اصول از دلالات لفظی عام که سیال است در فقه و مخصوص به ماده خاصی نیست بحث می شود که ادله لفظی عام در فقه هستند مثل عام و خاص ، اطلاق و تقييد و مفهوم و دلالت امر و نهی که اینها از مباحث و قواعد لفظی در علم اصول هستند و در فقه سیال هستند و مخصوص باب خاصی نیست و مثل کلمه «صعيد» یا «طهارت» نیستند که آن ها مربوط به باب خاص خودشان هستند و این ضابطه اصولی بودن قاعده است که در اینجا نیز محفوظ است و یکی از مباحث لفظی اصول بحث از عام و خاص است که هم از عموم و هم از خصوص بحث می شود.

در بحث عموم دو بخش است یکی این که معنای عام و تعریف عموم و اقسامش چیست یک بخش دیگر هم این است که ادوات عموم چه ادواتی هستند که در لغت دال بر عموم هستند و چه فرق هایی با هم دارند .

بخش اول که بحث از معنای عام و اقسامش است از جهاتی مورد بحث قرار می گیرد (۱) یک جهت در تعریف عام و معنای عام است گفته شده است که کلمه عموم در لغت به معنای شمول است (عَمَّ يَعْمُ) ای (شمل) و این معنای لغوی است ولی اصولیون یک معنای اصطلاحی خاصی را اراده کرده اند و برای عام اصطلاحی تعاریف مختلفی شده است و در کفایه (۱) این تعریف آمده است (شمول و استيعاب المفهوم لما يصلح ان ينطبق عليه من افراده) مثل (کل انسان) که همه مصادیق انسان را شامل می شود در بعضی از تعبیرات هم آمده که (شمول اللفظ لكل ما يصلح ان ينطبق عليه من افراده بالوضع) که باید وضعاً شامل باشد.

ص: ۷۲

۱- کفایه الاصول، (ط آل البيت)، ص ۲۱۶.

تعبیر دیگری هم از محقق عراقی (رحمه الله) (۱) وارد شده است که می فرماید (شمول او استيعاب المفهوم لما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله) یعنی «کل» دلالت می کند بر شمول تمام افراد مدخولش که مثلاً انسان باشد این ها تعبیراتی است که نکته هر کدام در اثنا بحث روشن می شود.

مقصود این است که می خواهند در معنای اصطلاحی این مطلب را بگویند که شمول افراد و مصادیق یک معنا بر دو نوع است گاهی شمول و استيعاب افراد از با انطباق قهري و عقلي عنوان واحدی بر تمام مصادیق آن است که این اطلاق است و عموم نیست و گاهی این شمول به جهت این است که افراد به نحوی لحاظ شده است در آن مفهوم زائد بر طبیعت و این خصوصیتی است که در مفهوم لفظ لحاظ شده است که این عام و عموم اصطلاحی است یعنی شمول افراد در آن مفهوم دیده می شود و

لفظ برای آن وضع شده است در نوع اول در مدلول لفظ فقط طبیعت دیده می شود ولی در نوع دوم شمول افراد طبیعی در مدلول لفظی دیده می شود و لذا در تعریف دوم گفته شده که باید وضعی باشد و نوع اول اطلاق است و مقدمات حکمت نیاز دارد البته به جهت این که قید نفی شود و اگر قید نفی شد انطباق طبیعت بر افراد عقلی است و اگر به آن لغتاً هم عموم و شمول بگویند آن شمول عقلی است و در مدلول لفظ فقط ذات طبیعت اخذ شده و ملحوظ می شود افراد و انطباق بر آن لحاظ نشده است و به آن اطلاق می گویند حتی اگر در انطباق عقلی و قهری شمول داشته باشد و مقدمات حکمت دال بر اطلاق به معنای انطباق قهری عقلی نیست بلکه نافی قید است.

ص: ۷۳

۱- نهاییه الافکار، ج ۲، ص ۵۰۴.

اما عموم اصطلاحی این نیست و جایی است که شمول افراد طبیعت در مفهوم دیده شود و در مفهوم لحاظ شوند و هر جا چنین نباشد عموم نیست هر چند انطباق عقلی بر افراد و یا انتفای افراد عقلاً نیز ثابت باشد و لذا نکره در سیاق نفی از باب عموم نیست و قسمی از آن نیست بلکه اطلاق است و مدلول لفظ همان نفی ذات طبیعت است که عقلاً نفی ذات طبیعت مستلزم نفی تمام افراد است ولی این هم انتفاء عقلی است و انتفاء افراد در مفهوم لفظ اخذ نشده و ملحوظ نیست و این ها همه مصادیق شمول اطلاق است که اصطلاحاً عموم و شمول نیست و اطلاق است یعنی دلالت وضعی بر افراد طبیعت در کار نیست به خلاف جایی که می‌گوییم (کل عالم) که افراد عالم ملحوظ می‌شود.

جهت دوم آن است که این شمول وضعی بر دو نوع است گاهی به نحو معنای اسمی است و گاهی به نحو معنای حرفی یعنی گاهی لفظی برای این عموم وضع شده است که برخی از ادوات عموم به گونه معنای اسمی و مستقل هستند و مبتدا یا خبر قرار می‌گیرند مثل «کل» یا «جمع» یا «عموم» و «کافه» و این لحاظ عام به نحو معنای اسمی است و گاهی به نحو معنای حرفی است مثل این که گفته شده جمع محلی به لام دال بر عموم است و (اکرم العلماء) اگر به معنای (اکرم کل عالم) باشد که به این معناست که تک تک افراد عالم در مفهوم (العلماء) لحاظ می‌شود لی این فرق می‌کند زیرا هر چند که در این جا هم استیعاب و عموم افراد عالم را داریم ولی به نحو معنای اسمی نیست و اسمی نیامده که دلالت بر افراد و استیعاب کند بلکه از الف و لام وارد بر جمع که حرف است و صیغه جمع هم هیئت است که هر دو معنای حرفی هستند و تنها ماده جمع که عالم است اسم جنس است از مجموع این سه، عموم و استیعاب استفاده می‌شود ولی اگر (اکرم کل عالم) می‌گفت دال بر استیعاب مفهوم اسمی بود ولی در جمع محل باللام تنها یک ماده جمع که اسم جنس است معنای اسمی است و هیئت معنای حرفی است و لام جنس هم حرف است لهذا اگر بخواهد دال بر استیعاب فرد فرد باشد به نحو معنای حرفی باید استفاده شود و چون می‌گویند معنای حرفی نسبی و اضافی است پس باید در این جا هم بگوئیم هیئت و لام دلالت می‌کند بر نسبت احاطه و نسبت استیعابی و اشتمالیه افراد ماده جمع که اسم است که این نسبت احاطه ای و استیعابی از مجموع لام و هیئت استفاده می‌شود و یا هر نسبت دیگری که لازمه اش استیعاب و شمول است مانند اشاره به بالاترین حد جمع که همان عموم و استیعاب همه علماء است و این یک معنای حرفی و قائم به غیر است. در نوع اول که گفته شده است مفهوم عموم به نحو معنای اسمی از اسمی استفاده می‌شود بعضی آن را این گونه تصور کرده اند که یک معنای اسمی و اسم جنس را می‌گیریم و طبیعت را در افراد خودش فانی می‌کنیم و این عموم می‌شود ولی این اشتباه است هر چند ظاهر کلام صاحب کفایه (رحمه الله) این است و ما و در بحث وضع گفتیم که هیچ مفهومی نمی‌تواند در غیر از ذات خودش فانی باشد و فرد را نشان نمی‌دهد و ذات طبیعت _ که حیثیت مشترک میان افراد و جامع است _ را نشان می‌دهد و افناء هم غیر از حکایت چیزی نیست و محکی هم ذات طبیعت است و در بحث وضع عام و موضوع له خاص گفته شد که این با استفاده از مفاهیم دیگر ممکن است که در آن مفهوم دیگر جزئیت و خصوصیت اخذ و لحاظ شده است و آن مفاهیم به اسم جنس اضافه می‌شود و به نحو تعدد دال و مدلول فرد و جزئی آن طبیعت دیده می‌شود و لفظ برای آن وضع می‌گردد.

در اینجا این جا هم مطلب همین گونه است که اگر بخواهیم مفهومی را فانی در افرادش کنیم و افراد را لحاظ کنیم اسم جنس نمی تواند افراد خودش را لحاظ کند بلکه باید مفهوم عموم و استیعاب افراد و تکثر بر آن اضافه شود و لذا تعبیر مرحوم محقق عراقی (رحمه الله) که فرموده است (شمول المفهوم و استیعابه لما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله) دقیق تر و درست تر است که افراد برای مدخول است ولی استیعاب و شمول را از مفهوم دیگر که بر آن اضافه شده است می فهمیم از این جهت تعبیر مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) این اشکال را دارد و شاید به همین جهت آغا ضیاء (رحمه الله) تعریف را تعدیل کرده است پس در حقیقت عموم به نحو معنای اسمی شمول و استیعاب مفهومی برای افراد مفهوم اسم دیگری که مدخول آن است و در عموم به نحو معنای حرفی دلالت بر نسبتی است میان جمع و تکثر با اسم جنس که نتیجه اش شمول و استیعاب همه افراد آن است.

در این جا دو اشکال بر مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) وارد شده است که غیر از اشکالی است که مورد توجه مرحوم عراقی (رحمه الله) بوده و آن را در تعریف خود تعدیل کرده است یک اشکال این است که عموم صفت لفظ است و در تعریف صاحب کفایه (رحمه الله) صفت مفهوم قرار داده شده است و گفته شده (شمول و استیعاب مفهوم).

اشکال دیگر هم این است که (ما يصلح ان ينطبق عليه) شامل همه انواع عموم نیست چون یکی از آنها (جمع محلی به لام) است که فقط بر جمع صادق است و بر فرد صادق نیست هر دو این اشکال را پاسخ داده اند.

اشکال اول را مرحوم عراقی (رحمه الله) پاسخ داده که صحیح این است که عموم صفت مفهوم است و از این جهت به لفظ عام می‌گویند که دال بر آن مفهوم است و (الا- لفظ بما هو لفظ) متصف به عموم و خصوص نمی‌شود و بالدقه باید شمول در مفهوم و مدلول لفظ باشد و صفت مدلول است و به عبارت دیگر صفت دال بما هو دال است که باید در مدلول باشد و لفظ به لحاظ معنایش عام است.

جواب اشکال دوم هم با تحلیلی که برای عموم به نحو معنایی حرفی کردیم روشن است که «العلماء» به لحاظ «ما یصلح ان ینطبق علیه» ماده اش استیعاب و عموم دارد زیرا که معنای اسمی در جمع ماده اش است نه هیئت و یا ماده و هیئت با هم و معنای حرفی نسبی و عرضی قائم به معنای اسمی باید باشد و آن چه که معنای اسمی دارد و دارای مصادیق است همان مدلول ماده است که طبیعت عالم است و عالم هم بر زید و عمرو صادق است پس (ما یصلح ان ینطبق علیه) در استیعاب به نحو معنای حرفی و نسبی همان مدلول ماده جمع است که بر هر فردی از آن طبیعت منطبق است پس مقصود از افراد در تعریف افراد طبیعت و معنای اسمی است که در عام است و معنای اسمی در جمع محلی عالم است پس تعریف بر جمع محلی به لام نیز صادق است و تنها مسامحه یا اشکالی که بر تعریف صاحب کفایه (رحمه الله) وارد است اشکال مرحوم عراقی (رحمه الله) است که باید (شمول افراد ما یصلح ان ینطبق علیه مدخوله) می‌گفت در صورتی که ظاهر تعبیر این است که عموم شمول مفهوم ما ینطبق علیه خودش است که این نمی‌شود مگر این که دو لفظ و دو دال را یک شیء لحاظ کنیم که البته وجهی ندارد.

جهت سوم اقسام عموم است که بحث مهمی است و عموم را به سه قسم استغراقی و مجموعی و بدلی تقسیم کرده اند که بحث آینده است.

اقسام عموم (۹۴/۰۸/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

قسام عموم: جهت سوم در اقسام عموم است که در اصول عموم را به سه قسم تقسیم کرده اند :

نوع اول: عموم استغراقی که همه افراد مدخول عام یا طبیعت در عرض واحد لحاظ شود و اگر حکمی بشود بر همه افراد در عرض واحد می باشد مثل (اکرم کل عالم) یا (اکرم العلماء) که همه در عرض واحد دیده شده اند و این را عموم استغراقی و انحلالی می گویند .

نوع دوم : عموم بدلی است که باز هم هر فرد لحاظ شده ولی نه هم عرض بلکه علی سبیل البدل و شمول و استیعاب در بدلیت ، مثل (اکرم أياً من العلماء) یکی از علما را اکرام کن حال هر عالمی می خواهد باشد این هم عموم هست منتها به این نحو که یکی منتشر است علی سبیل البدل در همه و این بدان معناست که این را در هر کدام می توانی پیاده کنی .

نوع سوم: عموم مجموعی است که همه افراد ملحوظ است مانند عموم استغراقی نه یک فرد از آن طبیعت بلکه همه به عنوان یک موضوع واحد و مجموع نه جمع و اگر بخواهیم در فارسی به این سه قسم اشاره کنیم اینگونه است که یک وقت می گوئیم (جمع این ها) و یک وقت می گوئیم (مجموع این ها) و یک وقت هم می گوئیم (یکی از آنها) و این سه قسم هم در عام و هم در مطلق تصویر دارد و اصلش مورد اشکال نیست مثل (اکرم عالما) که این اطلاق بدلی است و (اکرم علماء العسکر) مثلاً مجموعی است و (اکرم العالم) که استغراقی است .

ص: ۷۷

پس شمولیت و استغراقیت و بدلیت و مجموعی بودن هم در عمومات هست و هم در اطلاقات، لکن فرق بین عام و مطلق در این است که دلالت بر عام لفظی و وضعی است و در اطلاق بعد از جریان مقدمات حکمت و نفی قید از باب انطباق قهری طبیعت است و در این جهت بحث شده است که شاید یک نکته بحث هم این باشد _ که دیده اند اینها در مطلق هم هست _ آیا واقعاً این سه قسم سه نوع از عموم است و سه کیفیت از عموم و استیعاب داریم یا این که استغراقیت و مجموعیت و بدلیت خارج از استیعاب و عموم است و مربوط به نکته و دال دیگری است و عموم در همه آنها یک قسم است و لذا در تحلیل این که آیا سه کیفیت در استیعاب و عموم است و یا عموم یک کیفیت بیشتر نیست و این ها مربوط به نکات دیگری است که نظریاتی در این باره ذکر شده است .

۱ _ نظریه اول مربوط به صاحب کفایه (رحمه الله) (۱) است که می گوید عموم یک کیفیت بیشتر ندارد و آن دال بر استیعاب است و خصوصیت استغراقیت و بدلیت و مجموعیت مربوط به کیفیت تعلق حکم و موضوع قرار گرفتن عام است که یک وقت

موضوع یک حکم قرار می گیرد به صورت مجموعی که این می شود عام مجموعی و یک وقت موضوع احکام متعددی قرار می گیرد که این عموم استغراقی است و یک وقت موضوع یک حکم علی سبیل البدل قرار می گیرد این را عام بدلی می گویند پس نسبت حکمیه سه شکل دارد و عام همان شمول افراد است. اشکال بر این نظریه روشن است زیرا که مشخص است که این سه معنایی که گفته شد برای عام بدون حکم و نسبت حکمی هم تصور دارد و اگر مربوط به حکم بود نمی بایست در مفهوم افرادی تصور داشته باشد و ما (کل عالم) که می گوئیم با (ای عالم) متفاوت است یعنی چه حکم باشد و چه نباشد هر کدام یک معنی دارد و عموم در (کل عالم) استغراقی است و در (ای عالم) بدلی است و در (کل العلماء) مجموعی است و سه تصور داریم.

ص: ۷۸

۱- کفایه الاصول، (ط آل البیت)، ص ۲۱۶.

ایشان یک حاشیه ای هم دارد که بله، این سه قابل تصور است ولی تاویلی دارد که این سه نحوه نگاه به لحاظ حکم است و کانّ می خواهد بگوید جائی که می خواهیم موضوع قرار دهیم به لحاظ حکم، این گونه نگاه می شود که اگر مقصودشان این است که در طول وحدت و تعدد حکم این بدلیت و مجموعیت و استغراقیت درست می شود، بطلان این مطلب هم روشن است چون اگر مقصود جعل است که جعل همیشه واحد است و اگر نظر به مجعول جعل است که مجعول همیشه تابع موضوع یا متعلق است از حیث وحدت و تعدد و با انحلالیت و عدم انحلالیت آن منحل می شود یا نمی شود و اگر مثلاً تنوین در متعلق باشد وحدت استفاده می شود و اگر به جای تنوین «کل» قرار بگیرد استغراقی می شود و وحدت و کثرت حکم تابع وحدت و تکثر موضوع است و اینکه موضوع تابع حکم باشد معنی ندارد بنابراین هم وجدانا روشن است که این سه مفهوم از عموم جدای از حکم است و هم این که نمی شود از جانب حکم باشد زیرا که حکم در طول آن است نه بر عکس .

۲ _ نظریه دوم نظر مرحوم عراقی (رحمه الله) (۱) است که مطلب استاد را تعدیل نموده و فرموده است نسبت به عام مجموعی و استغراقی که (کل العلماء) یک وقت مجموعی می شود و یک وقت استغراقی و یک دال دارد که (کل) است بر خلاف عام بدلی که دال مستقل دارد که (ای) است مجموعیت و استغراقیت مربوط به موضوعیت عام نسبت به حکم است و اگر یک حکم باشد مجموعی می شود و اگر متعدد باشد استغراقی می شود.

ص: ۷۹

اما نسبت به عام بدلی و استغراقی با قطع نظر از حکم چنین تقسیمی در عموم صحیح است ولیکن در عین حال این بدلیت و استغراقیت ناشی از نکته دیگری است غیر از لفظ عام اما نه نکته حکم بلکه به لحاظ کیفیت لحاظ مدخولش است که اگر در مدخول عام جنس طبیعت لحاظ شود عموم استغراقی می شود و اما اگر در مدخول عام قید وحدت اخذ شود و تنوین وحدت در آن باشد مثل (اکرم عالما) که مطلق است این تنوین وحدت افاده می کند بدلیت را حتی اگر عموم بر آن داخل شود زیرا که تنوین وحدت در مدخول با استغراقیت قابل جمع نیست و لهذا عموماً بدلی می شود اما اگر تنوین نبود مثل (اکرم العلماء) و یا تنوین وحدت نبود بلکه تنوین تمکین بود مثل (اکرم کل عالم) در این صورت جنس عالم لحاظ شده و وحدت در مدخول آن لحاظ نشده است و استغراقیت افاده می شود.

بنابراین یک وقت عموم و استیعاب را به جنس طبیعت مدخول اضافه می کنید می شود استغراقی و یک وقت قید وحدت را با جنس اخذ می کنید در این صورت اضافه استیعاب به جنسی که با وحدت است با استغراق سازگار نیست و بدلی می شود و ادوات عموم تنها برای شمول و استیعاب وضع شده اند و بدلیت و استغراقیت به دوال دیگری مربوط می شود و ایشان اصل نظریه مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) را قبول کرده و این اقسام سه گانه را خارج از عام دانسته است.

اشکال این نظریه هم با بیانی که گفته شد روشن است زیرا که قسمت اول آن که فرمود مجموعیت و استغراقیت مربوط به جعل حکم است پاسخ داده شد که حکم تابع مفهوم موضوع است اگر مفهوم مجموعیت را در آن بگیرد حکم یکی می شود و اگر (جمع علما) را در موضوع اخذ کنید می شود احکام متکثر و حکم تابع موضوع است و باید دید در موضوع حکم چه چیزی لحاظ شده است اگر جمع ملاحظه شده تكثر است و مجعول متعدد می شود البته جعل همیشه واحد است و انحلال و استغراقیت در مجعول است پس اگر موضوع هر فردی مستقلاً لحاظ شده قهراً در مقام تطبیق مجعول منحل به احکام عدیده می شود و حکم تابع موضوعش است نه این که این دو کیفیت مربوط به خود حکم و یا نسبت حکمی باشد. قسمت دوم مطلب ایشان هم قابل نقد است که استغراقیت و بدلیت در عموم فرقی با هم ندارند و هر دو دال بر عموم هستند و استغراقیت جائی است که مضاف الیه آن جنس باشد و بدلیت جائی است که مضاف الیه تنوین وحدت داشته باشد زیرا که دال بر عموم غیر از مدخول است که اسم جنس و طبیعت می باشد و لذا ممکن است در آن دال بر عموم بدلیت و استغراقیت اخذ شود چه بر نکره و اسم با تنوین داخل شود و چه به غیر از آن و لهذا لفظ عام (ای) اگر بر مدخولی بدون تنوین هم داخل شود افاده بدلیت می کند مانند (اکرم أياً من العلماء) و (کل) بر اسم با تنوین هم داخل شود مانند (اکرم کل عالم) باز هم استغراقیت می شود. بنابراین دو کیفیت در لفظ دال بر عموم قابل تصویر است و شاهد بر آن تعدد لفظ عام استغراقی و لفظ عام بدلی می باشد که (کل) برای استغراقیت وضع شده است و (ای) برای بدلیت، حتی اگر بر اسم جنس اضافه شود و همین تعدد ادوات عام استغراقی و عام بدلی قرینه است که این دو نحو و کیفیت از عموم در مدلول لفظ عام اخذ شده است و بدلیت و استغراقیت به لحاظ معنا و مدلول دال بر عموم است و به لحاظ نکته ای خارج از آن نیست و در حقیقت دو نوع دال بر عموم داریم؛ برای یکی (ای) وضع شده و برای دیگری (کل) وضع گردیده است.

۳- نظریه سوم از مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) است که شهید صدر (رحمه الله) آن را مطرح نکرده و فقط دو نظر اول را ذکر کرده و رد نموده است و می گوید حق این است که این سه کیفیت، سه کیفیت برای دال بر عموم است که مشهور نیز این را می پذیرند ولیکن یک تعبیری مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) در [دراسات \(۱\)](#) و [محاضرات \(۲\)](#) دارند که می شود آن را نظریه سوم دانست ایشان می گوید منشا استغراقیت و مجموعیت و بدلیت عام در کیفیت ملاحظه کلی طبیعی است که یک وقت در قضیه لحاظ می شود بماهو ذات ماهیت و طبیعت غیر فانی در خارج مثل قضایای طبیعی (الانسان نوع) (الحيوان جنس) که ماهیت بما هی لحاظ شده، بماهو ماهیت نه بماهو فانی در خارج که در این جا دیگر عموم و خصوص نیست و معنی ندارد و قضایای شرعیه هم این گونه نیست و ناظر به خارج است نه عالم ذهن و ماهیات نفس الامری پس این قسم خارج از بحث است. نوع دوم این است که همین طبیعت بماهو فان فی الخارج لحاظ شود و این طبیعت است که منقسم می شود به عام و خاص و موضوعات احکام هم از این قبیل است بعد می فرماید این جا سه نوع فنا متصور است .

۱- یکی این که طبیعت فانی می شود در خارج به نحو مطلق الوجود که به تعبیر ایشان به نحو وحدت در کثرت است یعنی از خلال یک طبیعت کثرت مصادیق خارجی آن لحاظ می شود و با این نگاه فنائی و موضوع قضیه قرار می گیرد و جهت وحدتش لغو شده و کثرتش دیده می شود این می شود استغراق، یعنی مرآت یک عنوان واحد است ولی مرئی متعدد است و مصادیق آن به نحو مطلق الوجود است و در موضوع حکم این مرئی متکثر دیده می شود و لذا استغراق درست می شود .

ص: ۸۱

۱- دراسات فی علم الاصول، ج ۲، ص ۲۳۴.

۲- محاضرات فی اصول الفقه (ط دار الهادی)، ج ۵، ص ۱۵۱.

۲- این که طبیعت در خارج فانی می شود ولی نه در مطلق الوجود آن بلکه در صرف الوجود آن که منطبق بر اول الوجود است و در نتیجه این نحو از نگاه فنائی بدلیت شکل می گیرد و یک واجب می شود ولی مدلول التزامی آن جواز تطبیق آن واحد بر همه افراد آن طبیعت است.

۳- نوع سوم هم این است که طبیعت به نحو مطلق الوجود فانی در خارج شود ولی کثرتش لغو شود و وحدتش اخذ شود و به تعبیر دیگر وحدت در جمع لحاظ می شود و عام مجموعی می شود یعنی مانند عام استغراقی فناء طبیعت در مطلق الوجود خارج است ولی وحدت و کثرت با هم لحاظ شده و عام مجموعی می شود که یک موضوع بوده و یک حکم خواهد داشت خلاصه ایشان اقسام سه گانه عموم را به کیفیت لحاظ طبیعت و افناء آن در خارج برگشت داده .

این بیان مبهم است زیرا که اگر مقصود این است که این سه قسم در جائی است که حکمی و موضوع حکمی داشته باشیم این حرف، بازگشت به نظریه صاحب کفایه (رحمه الله) است که جوابش داده شد و خود ایشان هم مطلب صاحب کفایه (رحمه الله) را قبول نکرد و الفاظ (کل)، (جمیع) و (ای) در ذهن سه نوع تصور از عام است و مربوط به موضوعیت برای حکمی نیست و مربوط به خود مفهوم افرادی است چه موضوع قرار بگیرد و چه نگیرد و اگر مقصود این است که این ها سه نوع مفهوم است که بدون حکم متصور است پس از آنجا که دلالت عام باید لفظی و وضعی باشد _ همانگونه که خود ایشان هم در تعریف عام فرمودند _ پس باید در مدلول ادوات عموم اخذ شود و در نتیجه سه نوع عموم و سه کیفیت برای آن است که در مدلول لفظ دال بر عموم باید لحاظ گردد علاوه بر این که اسم جنس و طبیعت فناهای مختلف ندارد و یک فنا بیشتر ندارد و دلالت بر صرف الوجود و مطلق الوجود خارج از طبیعت و اسم جنس است و این ها دال دیگری می خواهد همانگونه که در مباحث وضع عام و موضوع له خاص و دیگر مباحث گذشته است و ممکن نیست که مربوط به کیفیت لحاظ طبیعت و معنای اسم جنس باشد و اگر باشد استغراقیت و بدلیت و مجموعیت در مطلق و عام یکی می شود .

۴_ نظریه چهارم نظریه مشهور است که استغراقیت و بدلیت و مجموعیت سه کیفیت در عام است و در لفظ عام اخذ شده است ولی این نظریه نیاز به توضیح بیشتری دارد و شبهاتی در این جا مطرح است که باید پاسخ داده شود.

بحث سه گانه عام (۹۴/۰۸/۲۶)

Your browser does not support the audio tag

بحث در اقسام سه گانه عام بود و نظراتی هم بیان شد که این ها سه کیفیت از عموم است یا نه عموم و ادوات عموم تنها بر استيعاب و شمول دلالت دارد و بدلیت و استغراقیت و مجموعیت از دوال دیگری به نحو تعدد دال و مدلول فهمیده می شود و برخی این نظریه را قبول کرده اند و اشکالاتی وارد شد و ما گفتیم صحیح نظر چهارم است که این ها سه نحو عموم است و خود عام تقسیم می شود به عموم استغراقی و بدلی و مجموعی و گفته شد گرچه این بیان مطابق با وجدان ادبی و لغوی نیز هست ولی ممکن است بر این اشکالاتی شود که باید جواب داده شود عمده نقدها و اشکالات را در سه اشکال می توان خلاصه کرد .

اشکال اول: این که عین همین سه _ یعنی مجموعیت و بدلیت و استغراقیت _ در مطلقات هم هست پس در اطلاق هم ما همین تقسیم سه گانه را داریم با این که در مطلقات لفظی دال بر عموم نداریم و این دلیل بر آن است که دال بر این سه کیفیت از شمول یک چیز مستقلاً است از دال لفظی بر عموم و استيعاب یعنی دال بر بدلیت و استغراقیت و مجموعیت می تواند دال دیگری باشد که در مطلقات هم هست چون در این جا اطلاق است و عموم لفظی ن یست ولی این سه نوع کیفیت هست و حال که در مطلقات هست پس در عام هم همین گونه است و در مدخول عام که طبیعت است و عام فقط عمومش را لفظاً اضافه می کند این سه کیفیت محفوظ است و دال بر عموم هم بر آن اضافه می شود از باب تعدد دال و مدلول و در نتیجه این کیفیات سه گانه مربوط به عموم نیست و کیفیتی در معنای عمومی که لفظ عام برای آن وضع شده است نمی باشد و حاصل این اشکال این است که وجود این سه کیفیت در مطلقات دلیل بر این است که این ها مربوط به ادواتی که برای عموم وضع شده اند، نیست و ادوات عموم بر غیر از استيعاب افراد یا اجزاء دلالت ندارد.

ص: ۸۳

اشکال دوم: گفته می شود که ما می بینیم مثلاً نکره منونه به تنوین وحدت مثل (رجلاً) و (رقبه) بر بدلیت دلالت دارد و هرگاه موضوع حکم قرار بگیرد مثل (اکرم عالماً) حکم را بدلی می کند و اطلاق بدلی است حال اگر ادوات عموم را بر آن اضافه کردیم و گفتیم (اکرم ای رجل) می شود عام بدلی و در این صورت اگر این هم دال بر بدلیت باشد باید در حقیقت دو بار بدلیت را بفهمیم و دو دلالت بر آن در کلام باشد یک بار از رجل که مدخول است به تنهایی بدلیت استفاده شود و یک بار هم از (ای) چون دو دال بر بدلیت داریم با این که وجداناً ما یک بار دلالت بر بدلیت را می فهمیم و تکرار یا تأکید هم احساس نمی کنیم.

اشکال سوم: ممکن است کسی اینگونه اشکال وارد کند که اگر فرض کردیم که استغراقیت و مجموعیت دو نوع و دو کیفیت از عموم است نه این که یک دال دیگری بر آن ها است و عموم یک معنا است لازمه اش آن است که (کل) مشترک لفظی

میان دو معنا باشد و موارد استعمال اگر کل بر مفرد وارد شود استغراقی است و اگر بر جمع یا معرف باللام وارد شود مثلاً می شود مجموعی مثل (قرئت کل الكتاب) یا (اکلت کل السمکه) و این همان اشتراک لفظی است اما اگر یک نوع عموم و مجموعیت یا بدلیت و استغرائیت از دال دیگری استفاده شود و (کل) تنها برای استیعاب افراد باشد یک معنا به نحو مشترک معنوی خواهد بود و مشترک لفظی هم در لغت عرب خلاف وجدان است و همین طور است در لغات دیگر که همه موارد استعمالات (کل) در یک معنا است و از باب اشتراک معنوی است نه اشتراک لفظی و متحد المعنی است نه متعدد المعنی .

این اشکالات شواهدی است بر این که بدلیت و استغراقیت و مجموعیت از دوال دیگری فهمیده می شود و اضافه ادوات عموم به آنها استیعاب بدلیت و یا انحلالیت در همه افراد یا اجزاء از باب تعدد دال و مدلول می باشد و این نظریه پنجمی است که بر خلاف نظریه چهارم است این حاصل نقدی است که می شود بر نظریه چهارم وارد کرد .

حل این سه اشکال به این است که ما تحلیل کنیم آن تفاوت میان بدلیت و استغراقیت را در مطلقات با عمومات تا روشن شود که چرا مشهور نظریه چهارم را انتخاب کرده اند که این ها سه کیفیت از عموم هستند و برای توضیح این مطلب باید به این نکته توجه کرد که ادوات عموم که برای عموم وضع شده اند بر دو قسم هستند برخی مثل (جمع) یا (مجموع) و یا (احدالافراد) یک نوع اسامی عام هستند که بر خود مفهوم اسمی عمومیت و استیعاب به نحو استغراقیت و یا بدلیت و یا مجموعیت به نحو معنای اسمی دلالت می کند و دلالتشان هم مبهم نیست بلکه بر معنای اسمی معین است و مثل اسماء اجناس جواهر و اعراض است که معانی مستقل دارند و یک معنای افرادی کاملی است .

نوع دیگر از الفاظ عام (کل) و (ای) است که این ها و امثالشان هم اسم هستند ولی معنایی مثل معنای طبائع و اجناس ندارند بلکه شبیه اسماء اشاره است و از مبهمات است مثل (هذا) (هولاء) که اشاره به عالم وجود ماهیات در خارج است و حالت اشاریت در آن ها اخذ شده است و (کل) که به اسم جنس اضافه می شود ناظر به همه افراد و وجوداتش در خارج است که طبیعت و مدخول بر آنها دلالت ندارد و تنها ذات طبیعی را حکایت می کند مثل اسم اشاره که مشارالیه مصداقی و وجودی می خواهد تا به واقعه اشاره کند نه به مفهومش و به خاطر همین به آن ها اسماء مبهمات می گویند یعنی مبین نیستند و نظر به محکی و خارج دارند و حالت اشاریت در آن ها هست و می خواهد مصداق و وجود خارجیش را نشان دهد.

حال در نوع اول (جمع) و (مجموع) استغراقیت و بدلیت به نحو معنای اسمی مستقل در آنها اخذ شده است که روشن است دو نوع معنا است و با مطلقات فرق می کند و در نوع دوم است که ممکن است گفته شود بدلیت و استغراقیت و مجموعیت از دال دیگری به نحو تعدد دال و مدلول استفاده می شود.

ولیکن این مطلب با تحلیلی که در معنای این نوع از ادوات عموم ذکر شد قابل قبول نیست زیرا که آن معنای اسمی اشاری به همه افراد در عرض واحد یا اشاره به یکی از آنها به نحو بدلیت نوع اشاره را عوض می کند و این ها دو نوع اشاره خواهند بود و یک نوع اشاره نیستند و در آنها نوع اشاره عوض می شود و در نتیجه معنای اشاری موضوع له را عوض می کند و ذات و کیفیت اشاره عوض می شود و این گونه نیست که بتوان اصل اشاره از آنها را جدا کرد و برای کیفیت آن دال دیگری به نحو تعدد دال و مدلول قرار داد مگر مفهوم اشاره که اشاره نیست و مفهوم اسمی محض است مثل مفهوم نسبت که نسبت نیست و مفهوم اسمی است و لذا باید استغراقیت و بدلیت در ادوات عموم اخذ شود و لذا می بینیم که ادوات عموم بدلی غیر از عموم استغراقی هستند این تحلیل اقسام سه گانه در عموم است.

اما در باب مطلقات اصلاً اشاره وجود ندارد و استغراقیت و بدلیت خارج از مدلول لفظ مطلق و اسم جنس است و از باب انحلال عقلی است نه این که چیزی که دال بر بدلیت یا استغراقیت است در اسم جنس اخذ شده باشد و وقتی می گوید (اکرم العالم) جنس و طبیعی عالم در موضوع حکم به نحو مقدر الوجود لحاظ می شود که هیچ گونه دلالتی بر اشاره کردن به افراد ندارد ولیکن استغراقیت در مرحله تطبیق عقلی از آن فهمیده می شود زیرا وقتی که حکمی بر ذات طبیعتی حمل شود قهراً هر جا که طبیعت صدق کند آن حکم هم ثابت می شود و چون طبیعت بر همه افرادش صادق است استغراقیت در مرحله تطبیق و انحلال عقلی ثابت می شود چون که موضوع مقدر الوجود فرض شده است و عقل می گوید که هر فردی که باشد دارای این حکم است بدون این که این تعمیم یا انطباق از باب مدلول لفظ باشد و دال لفظی وضعی بر آن در مطلقات باشد.

بدلیت در مطلقات هم همین گونه است با این فرق که با تنوین یا غیره قید وحدت هم بر معنای اسم جنس و ذات طبیعت اضافه می شود و طبیعت واحده لحاظ شده است نه این که بدلیت در تنوین افاده شده است و طبیعت با قید وحدت در مرحله انطباق عقلی بر وجود خارجی طبیعی هم عرض صادق نبوده بلکه بدلاً قابل صدق است و این هم از باب انطباق عقلی است نه دلالت وضعی لفظی .

بنابراین استغراقیت و بدلیت که در باب مطلقات است در مرحله تطبیق عقلی است نه دلالت وضعی و دال لفظی ندارد در حالی که استغراقیت و بدلیت در عمومات در هر دو نوع ادوات عموم در لفظ عام وضعاً اخذ شده است یا به نحو مفهوم اسمی مستقل مثل (جمع) و (مجموع) و (احد الافراد) که استغراقیت در (جمع) و (مجموع) و بدلیت در (احد الافراد) مانند خود اسماء در (استغراقی) و (مجموع) و (بدلیت) اخذ شده است و یا به نحو معنای اسمی ابهامی یعنی اشاره کردن وجود خارجی مدخول خود وضع شده است و این ها نیز سه کیفیت در اشاره و آن معنای اشاری است و کیفیتی در ذات این نحو عموم است و بحث تعدد دال و مدلول منتفی می شود.

همچنین اشکال دوم هم دفع می شود که چرا ما تاکید یا تکرار دلالت را نمی فهمیم در مثل (اکرم ای رجل) چونکه تنوین دال لفظی و وضعی بر بدلیت نیست تا تکرار باشد بلکه پس از مرحله دلالت و در مرحله تطبیق فهمیده می شود که با آمدن عام (ای) لفظاً و وضعاً یک بار افاده شده است و تنوین تنها دال بر وحدت است پس تکرار و دو دلالت در کار نیست.

رفع اشکال سوم هم به این است که بگوئیم درست است که (کل) هم در موارد عام مجموعی استفاده می شود و هم در استغراقی ولیکن در هر دو مورد اشاره به همه وجودات خارجی به نحو هم عرض است که یک معناست ولیکن اگر مدخولش طبیعت باشد که وجود خارجیش افرادش است اشاره هم عرض به همه وجودات طبیعت اشاره به هر فرد از افراد آن است و اگر مدخولش طبیعت نباشد بلکه مرکب یا شبه مرکبی باشد که دارای اجزاء باشد می شود اشاره به همه اجزا آن مدخول و این مجموعیت و استغراقیت لازمه اشاره هم عرفی به تمام وجود خارجی مدخول است که از اضافه (کل) به سنخ مدخولش استفاده می شود ولیکن مدخول دلالتی بر استغراقیت و یا مجموعیت ندارد و باز هم از همان معنای واحد اشاری (کل) دو نحو عموم استفاده می شود بدون این که اشتراک لفظی لازم بیاید .

لهذا صحیح همان است که مشهور محققین گفته اند که این اقسام سه گانه اقسام عام است نه این که یک دال دیگری بر آنها موجود است و عام فقط بر استیعاب و تمامیت دلالت می کند.

دفع توهمی (۹۴/۰۸/۳۰)

Your browser does not support the audio tag.

جهت چهارم در بحث _ بعد از این که عموم و اقسام عموم بیان شد _ در دفع توهمی است که مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) [\(۱\)](#) متعرض آن شده است که کسی تصور نکند که اسماء اعداد هم از ادوات عموم و شمول است مثلاً (صم ثلاثین یوما) هر روز را هم شامل می شود و این اسماء هم از ادوات عموم است ولذا از آن استثناء می شود و می گوئی (الا خمساً) پس این هم یک نوع عموم دارد و اعداد هم مثل جمیع و کل است .

ص: ۸۸

۱- کفایه الاصول، (ط آل البیت)، ص ۲۱۶.

مرحوم آخوند (رحمه الله) بعد از مطرح کردن آن پاسخ می دهد که در اسماء اعداد، عدد اجزاء آن است در صورتی که عموم استیعاب افرادی است.

این پاسخ ایشان جواب درستی نیست یعنی اصل مدعای مرحوم آخوند (رحمه الله) درست است که اسماء اعداد دال بر عموم نیستند اما جوابشان درست نیست چون در باب عموم، عموم اجزائی هم داریم و اگر گفت (اکلت کل السمکه) یا (قرأت کل الکتاب) این عموم، اجزائی است و این گونه نیست که عموم مخصوص به عموم افرادی باشد و شامل عموم اجزائی هم می شود.

جواب صحیح این است که گفته شود که اولاً: در تعریف عموم اینگونه گفته شده است که عام دلالت بر استیعاب افراد مفهوم دیگری یعنی مدخول می کند نه مدلول خودش و این تعریف بر اعداد و اسماء مرکبات دیگر صادق نیست چون اجزاء در مفهوم همان مدلول مرکب داخل است نه مفهوم دیگری ثانیاً: صدق اسم مرکب بر اجزای خودش عموم نیست و بر استیعاب

حتی به لحاظ همه اجزاء دلالت نمی کند بلکه لفظ عدد وضع شده است برای آن عدد که اجزاء دارد مانند اسم مرکب که واقعاً بر اجزایش دلالت می کند که از باب انطباق واقعی است زیرا که مرکب بدون اجزایش منطبق نیست ولی مفهوم عموم در آن نیست و از باب انطباق قهری است همانگونه که در اطلاق هم گفتیم در صورتی که در عموم مفهوم استیعاب و عموم لحاظ شده است حال یا بدلی و یا مجموعی و یا استغراقی و این نکته در اسامی اعداد نیست همانگونه که در اسامی مرکبات نیست حتی نسبت به اجزایش و این که استثناء از آن صحیح است دلیل بر اخذ مفهوم استیعاب در آنها نیست بلکه از این باب است که می توان جزء هر مرکبی را از آن استثنا کرد مثل (اکلت السمکه الا راسها) و در استثناء نیاز به مفهوم عموم نیست تا شاهد بر آن باشد و الا هر مرکبی عام می شود.

پس اسماء اعداد هم مثل باقی اسماء مرکبات است که هیچ گونه دلالتی بر مفهوم عموم و استیعاب نه افرادی و نه اجزائی ندارد و لهذا (کل) و ادوات عموم بر مرکبات هم داخل می شود و افاده عموم و استیعاب اجزائی می کند مثل (اکلت کل السمکه) چون درست است که اسم مرکب بر اجزا خودش دلالت می کند اما از باب استیعاب اجزائی نیست و افاده مفهوم استیعاب اجزاء احتیاج به اضافه ادوات عموم دارد هر چند بدون آن هم از باب انطباق صدقش نیاز به وجود اجزاء دارد ولیکن از باب عموم نیست و همانند اطلاق در صدق مطلق است که انطباق آن قهری و ذاتی است و (کل) که می آید استیعاب اجزاء را می رساند .

جهت پنجم بحث جالبی است که اینگونه مطرح شده است: عموم به دو قسم تقسیم شده است (۱) استیعاب افراد و آن جائی است که (کل) بر نکره داخل شود مثل (قرأت کل کتاب) و مقصود همه کتابها می باشد و (۲) استیعاب و عموم اجزائی و آن جائی است که بر معرفه داخل شده مثل (قرأت کل الکتاب) که عموم اجزا مراد می باشد و در لغت فارسی (همه) برای عموم اجزائی وضع شده است و (هر) برای عموم افرادی است اما در عربی لفظ (کل) برای هر دو استعمال می شود هم گفته می شود (قرأت کل الکتاب) و هم (قرأت کل کتاب) لهذا بحث شده است که آیا (کل) مشترک لفظی است یا به گونه دیگری است؟ گفته اند ثبوتاً اشتراک لفظی معقول است که دو وضع داشته باشد هم به معنای (همه) و هم (هر) ولی این مستبعد است و خلاف وجدان لغوی است و اگر بشود هر دو را به یک معنی بر گرداند و معنای جامعی گرفت نیازی به این که بگوئیم دو معنی دارد نیست و در این جا تحلیل هایی داده شده است .

یک تحلیل بیان مرحوم عراقی (رحمه الله) (۱) است ایشان گفته است که کل برای استیعاب افرادی است ولی وقتی بر معرفه داخل می شود چون که الف و لام تعریف، ظهور دارد در تعیین، دیگر با استیعاب افرادی تناسب ندارد و لذا بر عموم اجزائی حمل می شود.

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) (۲) این بیان را قبول نمی کند و می فرماید این خلاف وجدان است و دو اشکال بر آن وارد می کند یکی این که کل به معنای استیعاب اجزائی هم می آید و تنها در معرفه نمی شود استیعاب افرادی باشد لکن در نکره می شود استیعاب اجزائی هم باشد پس چرا همیشه در آن جا در استیعاب افرادی به کار می رود و (قرئت کل کتاب) به معنای همه اجزاء کتابی را خواندم نمی باشد با این که معقول است.

اشکال دیگری که ایشان دارند این است که می فرمایند این که گفته اند در معرفه استیعاب اجزائی است زیرا که لام، ظهور در تعیین دارد که با استیعاب افرادی سازگار نیست صحیح نمی باشد زیرا که همه جا الف و لام برای عهد و تعیین نیست و خیلی از جاها الف و لام جنس است و با استیعاب افرادی هم سازگار است (مثل اکرم العالم) چرا (کل) در جنس معرف باللام هم که به کار می رود استیعاب افرادی را نمی رساند و در اینجا هم باز استیعاب اجزائی است مثل (لا تاکل کل الشاه) او (لا تاکل کل السمکه) چرا در این جا استیعاب افرادی خلاف ظاهر است با این که لام برای جنس است پس این به جهت تعیین نیست و همچنین به این جهت نیست که استیعاب افرادی غیر مقول است و برخی از اوقات معرفه لام هم ندارد مثل (قرئت کل کتاب زید) و اگر زید کتاب های متعددی هم داشته باشد باز هم استیعاب افرادی مقول است ولیکن اینکه مراد این باشد که همه کتاب های زید را خواندم خلاف ظاهر است و چرا ظهور در استیعاب اجزائی دارد پس باید وجه دیگری پیدا کرد که اگر بر معرفه داخل شود استیعاب اجزائی می شود و اگر بر نکره داخل شود استیعاب افرادی می شود و چگونه این دو معنا را برای (کل) به نحو اشتراک معنوی توجیه کنیم.

ص: ۹۱

۱- نهاییه الافکار، ج ۲، ص ۵۰۹ و (مقالات الاصول، ج ۱، ص ۴۳۳).

۲- بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۲۳.

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) عکس تفسیر مرحوم عراقی (رحمه الله) توجیه می کند ایشان می خواهد معنای جامعی را درست کند که اشتراک معنوی باشد و در عین حال بر معرفه که داخل می شود استیعاب اجزائی باشد و بر نکره و امثال نکره که داخل می شود استیعاب افرادی باشد و حاق مقصود ایشان این است که (کل) در لغت عرب به معنای «همه» است که از آن تعبیر می کند به استیعاب اجزائی و مقصود آن معنای در مقابل بعض است و معادل فارسیش «همه» و «تمام» است و به معنای (هر) نیست زیرا که کل ضد بعض است ولی این تمامیت اگر مدخولش یک قیدی داشته باشد که اقتضا کند که بر فرد واحد صادق است مثل تنوین وحدت در (کتاب) در این صورت اضافه (کل) به معنای تمام و همه و استیعاب افرادی است یعنی همه و تمام آن واحدهای افرادی است چون نکره بر تک تک آن ها صادق است و همه یعنی همه واحدهای آن طبیعت و همه افراد آن اما اگر در مدخول (کل) این خصوصیت اخذ نشده باشد بلکه مفهومی اخذ شده بود که در آن نظر به افراد نداشته باشد بلکه یا نظر به یک فرد معین خارجی است و یا اگر نظر به جنس است ذات جنس بماهو ذات معینه باشد و به مصادیق نظر ندارد مثل (لا تاکل کل السمکه) و جنس را به این جهت که دارای اجزا است لحاظ کند اضافه همه به آن مدخول نتیجه استیعاب اجزائی خواهد بود و خلاصه این که هر جا که نظر به اجزا مدخول است، مدخول با دال دیگری فهمیده می شود استیعاب اجزائی می شود و به معنای همه اجزا می شود و لیکن معنای کل همان تمامیت وجودی و به معنای (همه) است که معنای واحد و مشترک معنوی است و در برخی موارد مدخول دال بر نوع است که به معنای همه انواع است مثل (کل الطعام کان حلالاً لبنی اسرائیل) (۱) که نه عموم افرادی است و نه اجزائی بلکه مقصود همه اصناف و انواع غذاها است یعنی انواع مأكولات از گوشت حیوانات بری و بحری و حبوبات و چیزهای دیگر که همه آنها برای بنی اسرائیل حلال بوده است پس تکثر وجودی در مدخول به دال دیگری است که با اضافه (کل) که به معنای تمامیت وجود مدخول و همه آن است به نحو تعدد دال و مدلول استفاده می شود و به اختلاف آنها استیعاب فرق می کند.

ص: ۹۲

بنابراین (کل) برای همه وجود وضع شده است و همه وجودی که در مدخولش لحاظ شده باشد و لهذا برخی از اوقات مدخول معرفه است مثل (الطعام) ولی اجزا و افراد ملحوظ نیست و انواع آن ملحوظ است و برخی از اوقات مدخول معرفه است ولی معرفه ای که در آن وحدت لحاظ شده است مثل (کل من علیها فان) و این جا استیعاب افرادی است زیرا که در اسم موصول (من) و یا (الذی) قید وحدت لحاظ شده است مانند نکره هر چند که معرفه باشد پس اختلاف در مضاف الیه کل است و اما معنای (کل) در همه جا به یک معنی است و به معنای همه و تمام است ولی با توجه به آنچه در مدخول اخذ می شود افرادی و اجزائی و انواعی می شود و بعد ایشان یک بحث اضافی دارد در باب اضافه شدن (کل) به جمع و مثنی که خواهد آمد.

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۹/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

در بحث های سابق عرض کردیم که (کل) به معنای (همه) است و اگر بر نکره وارد شود به معنای (هر) است و اما اگر بر معرفه وارد شود معنایش استیعاب اجزائی است و بیانش گذشت حال اگر بر جمع وارد شود مثل (اکرم کل العلماء) یا (اکرم کل علماء البلد) در این گونه موارد معنای (کل) چیست؟ در این جا شهید صدر(رحمه الله) فرموده اند می شود استیعاب افرادی باشد و می شود اجزائی باشد یعنی ممکن است منظور همه فرد فرد از علما باشد و می شود هم اجزائی باشد یعنی به معنای جمع لحاظ شود و همه مراتب و اجزای این جمع مقصود باشد که هر مرتبه ای از جمع جزئی از همه علما است که مثل (اکرم کل العشره) و (مثل اکتل کل السمکه) است زیرا که هر عددی دون عشره جزء عشره است و این جا هم هر مرتبه ای از علما جزئی از جمع علماء البلد یا العلماء است و لذا می گوید همه این مراتب و اعداد جمع در علما داخل است و استیعاب اجزای می شود البته باید توجه داشت که عموم در (اکرم کل العشره) اجزائی است و لیکن در مثل (اکرم کل واحد من العشره) افرادی است و همچنین در (اکرم کل عشره) یعنی سه نحو (کل) بر عشره وارد می شود که یکی هم (اکرم کل عشره) است که این هم افرادی است ولی مدخول عشره عشره است و به بعض عشره اشاره ندارد و (اکرم کل واحد من العشره) هم همین گونه است و مدخول واحد است که مفرد منکر است و عموم آن افرادی است ولی دائره عشره عشره دارد مثل (اکرم کل واحد من الناس) و این جا دائره اش محدود تر است حال بحث این است که (اکرم کل العلماء) چگونه است آیا مثل (اکرم کل العشره) است که عموماً اجزائی است یا مثل (اکرم کل واحد من العشره) است که عموماً افرادی است که اگر اجزائی باشد می توان گفت که عموم آن مجموعی است اما اگر اکرم کل واحد من العشره باشد مثل اکرم کل واحد من الناس است و استیعاب افرادی است و هر کدام موضع مستقل است. شهید صدر(رحمه الله) می فرماید ظاهر (کل) وقتی بر جمع وارد می شود استیعاب اجزائی است چون مدخول آن جمع بماهو جمع است و جمع بر مفرد صادق نیست تا این که استیعاب افرادی باشد پس نه جمع بر یک فرد صادق است و نه تنوین دارد و نه مفهوم واحد در آن اخذ شده است تا استیعاب افرادی می شود و درست است که ماده جمع اسم جنس است و ماده قابل صدق بر تک تک افراد بود ولی چون که ضمن هیئت آمده است و جمع بماهو جمع مدخول (کل) قرار گرفته است پس مقتضای قاعده این است که استیعاب آن اجزائی باشد و مثل جائی است که (العشره) موضوع قرار بگیرد و لذا می گوید مقتضای قاعده استیعاب اجزائی است و استیعاب افرادی لازمه اش این است که مدخول کل مفرد باشد که بر فرد صدق کند و این جا این مطلب مفقود است و تنوین وحدت و قید واحد را هم نداریم و

مقصود کل سه تا سه تا هم نیست و جمع را آورده که بر قلیل و کثیر صادق است و منظور همه مراتب آن است.

ص: ۹۳

سپس یک نقض وارد می کنند که اگر این گونه باشد که عموم اجزائی است پس چرا استثنا اجزاء از آن درست نیست مثل (قرأت کل الکتب الا- صفحه) که درست نیست و عنایت دارد و باید فرد استثنا شود (الا کتاباً) استثنا جزء یک فرد از آن یا غلط است و یا رکاکت دارد پس این عموم افرادی است و اجزائی نیست.

جواب می دهند که این مطلب صحیح نیست و این در (کل العشره) همین گونه است که باید بگوئی (قرأت کل العشره الا واحداً) چون درست است که این اجزائی است ولی افراد اجزاء آن جمع شده اند و نه اجزاء یک فرد و مثل جائی است که اسم جمع باشد مثل (اکرم کل القوم الا زیدا) پس جمع و مرکبی که لحاظ شده است هر فردی جزئش می باشد و عموم اجزائی به این لحاظ است و لذا آن استثنا درست نیست یا عنایت و رکاکت دارد و عدم صحت آن استثنا و صحت استثنا فرد از این بابت است.

بله، در دخول (کل) بر مثنی اگر معرفه باشند استثنا اجزائی نسبت به جزء جزء هریک از دو فرد است مثل (قرأت کل الکتابین) یعنی جزء جزء هر کدام را قرائت کرده است چون استیعاب افرادی بر دو فرد در مثنای معرفه مناسب نیست زیرا که کثرت فردی ندارد تا مناسب باشد چرا، استیعاب افرادی نسبت به مثنای نکره یعنی (کل کتابین) که به معنای هر دو تا دو تا کتاب است صحیح است که خارج از بحث مثنی و جمع معرفه است لهذا در اینجا (قرأت کل الکتابین الا صفحه) درست است و (الا کتاباً) درست نیست چون مثنی افراد ندارد و دو فرد بیشتر نیست و مصادیق متعدد ندارد برخلاف جمع پس وقتی کل بر مثنای معرفه اضافه شد مثل اضافه اش به فرد معین است که به معنای اجزاء هر فرد می شود.

ص: ۹۴

ذیل این بیان را قبول داریم و این نقض و پاسخ هم درست است ولی ظاهر صدر عبارت ایشان قابل قبول نیست و در (اکرم کل العلماء) یا (اکرم کل علماء البلد) از این ها استفاده عموم افرادی می شود و شبیه (اکرم کل واحد من العلماء) و یا (اکرم کل واحد من العشره) است نه (اکرم کل العشره) یعنی تک تک این افراد منظور می شود و نظر به استیعاب و عموم هر فردی از علما را دارد و نمی خواهد علما را یک مجموع واحدی محسوب کند مانند یک مرکب و یا عدد و بگوید همه اجزاء این مجموع واحد منظور است و این خلاف فهم عرفی است و شاید در معادل فارسی هم همین گونه باشد و وقتی می گوید همه علما را اکرام کن یعنی تک تک آن ها را اکرام کن .

ما براین مطلب یک بیان حلّی و تحلیلی داریم و یک بیان نقضی⁷ اما بیان حلّی این است که هیئت جمع ناظر به تکثر است ولی تکثر فردی نه تکثر جزئی و مثل عشره نیست که مرکب است بلکه هیئت جمع ناظر به تکثر فردی مصادیق ماده جمع که اسم جنس است می باشد که از سه تا به بالا و بشرط لا از حیث نقیصه و لا بشرط از حیث زیاده است و این مفاد جمع است پس تکثری که در آن لحاظ شده است تکثر افرادی است و (کل) که به معنای همه و استیعاب وجود است وقتی برای تکثر وارد می شود معنایش این است که این مصادیق و کثرت ها همه شان منظور است و این قهراً ملازم و مساوی با استیعاب افراد متکثر آن طبیعت می شود و کأنه گفته همه افراد طبیعت منظور است و شبیه هر واحد از آن ها می شود و می خواهد همه آن آحاد و افراد طبیعت را در برگیرد این عموم اجزائی نیست هر چند با کلمه (هر) فرق می کند و بدلیت در آن لحاظ نشده است ولیکن قبلاً گفتیم که بدلیت به تنهایی، مدلول (کل) نیست بلکه از اضافه شدن آن به مفرد نکره و امثال آن این نحو اشاریت استفاده می شود که در موارد اضافه (کل) به جمع نیست. اما این که ایشان می گویند جمع را به شکل یک مرکب در نظر بگیریم و افراد اجرائش باشند این گونه هم نیست بلکه اشاره به نحو استغراق در افراد جمع است.

اما بیان نقضی آن است که اگر بخواهد استیعاب اجزائی برای جمع به عنوان یک مرکب باشد این معنا نیازمند یک دالی است که جمع را به عنوان یک مفهوم مرکب واحدی افاده کند که هر فردی جزئی در آن مفهوم واحد باشد و آن مفهوم واحد ماده جمع نمی تواند باشد الا استیعاب به لحاظ اجزاء هر فرد خواهد بود که ایشان در پاسخ نقضی آن را رد کردند پس باید عنوان دیگری باشد مثل اخذ عنوان (مجموع) که این دال دیگری می خواهد غیر از هیئت و ماده که موجود نیست و یا باید بگوییم که مراد از هیئت و ماده جمع مرتبه اعلائی جمع _ که همه افراد است _ می باشد زیرا که این مرتبه در خارج متعین است و هر مرتبه کمتری مردد است و بیان اضافی می خواهد و (کل) افاده استیعاب اجزائی این مرتبه را می کند که این مطلب هم قابل قبول نیست زیرا که این به معنای اجرای اطلاق در جمع است جهت تعینی آن در مرتبه اعلائی و این عموم را در طول اطلاق و مقدمات حکمت می کند با این که چنین نیست _ همانگونه که در آینده خواهد آمد _ علاوه بر این که همه جا هم این اطلاق جاری نیست و چنین تعینی هم وجود ندارد و به عبارت دیگر جمع بر نصف جمع هم صادق است اگر جمع باشد ولی مقتضای اطلاقش این است که بر مرتبه معنیه مثلاً که همه علماست صادق باشد مثل این که اگر (کل) نبود و گفت (اکرم علماء البلد) مقتضای اطلاق همه آنها است و این جا استیعاب اطلاقی و از باب مقدمات حکمت است و اگر ربع را مثلاً بخواهد باید بیان کند حال وحدت جمع اگر از این باب باشد این هم قابل قبول نیست چون خیلی از اوقات این اطلاق را نداریم و اگر باشد هم اطلاق است و معنایش این است که عموم اجزائی بعد از دخول (کل) در طول اطلاق است و این خلاف ظاهر است و الا (اکرم کل علماء البلد) با (اکرم علماء البلد) از این جهت یکی می شود و هر دو نیازمند اطلاق هستند با این که این گونه نیست و بعداً خواهیم گفت و این مبنا را رد می کنیم و می گوئیم (کل علماء البلد) خود (کل) قید را نفی می کند و در طول مقدمات حکمت نیست پس این یک نقض است که اگر بخواهید وحدت مفهوم جمع را به نحوی که افراد جزء آن مفهوم مرکب واحد باشد را از یک مفهوم دیگر استفاده کنید مانند مفهوم مجموع و امثال آن دال دیگری می خواهد و اگر بخواهید از اطلاق استفاده کنید که مرتبه اعلائی جمع و تکثر مراد است این مطلب در طول اطلاق و مقدمات حکمت خواهد بود که قابل قبول نیست .

نقض دومی نیز بر فرض اول وارد است که اگر بخواهید مفهوم واحدی مانند مجموع و امثال آن را در جمع بگیرید (اکرم کل العلماء) عام مجموعی می شود با این که شما می گوئید عام مجموعی نیست و مجموعیت قرینه اضافی می خواهد چنانکه در آینده خواهد آمد و این هم منبهی است که (کل) وارد بر جمع استیعابش افرادی است زیرا اگر که مدخولش که جمع محلی و یا مضاف باشد استیعابش استغراقی باشد نه مجموعی دخول (کل) بر آن نیز افاده استیعاب همه آن افراد را خواهد نمود نه اجزائی پس استیعاب (اکرم کل علماء البلد) یا (اکرم کل العلماء) افرادی است نه اجزائی هر چند با (اکرم کل عالم) فرق دارد که در آن عموم و استیعاب افرادی از طریق لحاظ (عالم واحد) افاده شده است که به جهت اخذ قید وحدت در مدخول (کل) است و کأنه اشارات متعدد به افراد شده است به همه آنها و اما در جمع کأنه اشاره واحدی به همه آن افراد شده است ولیکن هر دو استیعاب و عموم افرادی است نه اجزائی .

یک بحث دیگری در مسئله دخول (کل) بر جمع محلی به لام است که در بخش بحث از ادوات عموم به تفصیل خواهد آمد و آن چگونگی دخول (کل) که ادوات عموم است بر جمع محلی به لام بنا بر این که خودش هم از عمومات بوده و دلالت بر استیعاب افرادی است و این گفته می شود که یا معقول نیست و یا خلاف وجدان است.

ادوات عموم یا صیغ عموم (۹۴/۰۹/۲۸)

Your browser does not support the audio tag.

جهت دوم، بحث در تشخیص ادوات عموم یا صیغ عموم است البته صاحب کفایه (رحمه الله) (۱) در این جا بحثی را مطرح می کند که خیلی مهم نیست که آیا اصلاً صیغ عموم داریم یا خیر؟ چون مثلاً گفته شده (ما من عام الا و قد خص) پس لفظی که بر عموم دلالت داشته باشد نداریم و تمامی عام ها یا اکثر آن ها تخصیص خورده اند و این نشان می دهد که در خصوص استعمال شده اند و مجاز هم نیستند پس لفظ دال بر عموم نداریم.

ص: ۹۷

۱- کفایه الاصول، (ط آل البیت)، ص ۲۱۶

جواب داده اند که تخصیص، با این که لفظ در عام استعمال شده باشد منافات ندارد و مثلاً «کل» در عموم به کار رفته باشد حتی بعد از تخصیص چون تخصیص مستلزم مجازیت نیست و ادوات عموم در عام های تخصیص خورده هم در عموم استعمال شده است و تخصیص به لحاظ عالم جدّ است و مخصص کشف می کند که در عالم جدّ عموم مراد نیست و این ها قرینه بر مجاز نیست پس اصل این که در لغت عرب ادوات عموم داریم بلکه در هر لغتی، قابل مناقشه نیست لهذا باید در تک تک آن ادوات بحث شود که آن ها کدامند و کیفیت دلالتشان بر عموم یا مبنای دلالتشان چیست و بعد هم بر کدام یک از انواع عموم استغراقیت و بدلیت یا مجموعیت دلالت می کنند.

اولین ادوات عموم کلمه (کل) است که وقتی بر معرفه داخل شود دلالتش بر عموم و استیعاب همه افراد یا همه اجزاء روشن است و یکی از روشن ترین و بارزترین ادوات عموم است و در آن از این جهت بحثی نیست ولیکن دو بحث دیگر در «کل»

هست، ۱) این که کیفیت دلالت آن بر استیعاب بر عموم چگونه است و از این جهت بحث شده است که آیا دلالت «کل» بر استیعاب همه افراد مدخولش نیاز به اجرای اطلاق و مقدمات حکمت در مدخولش دارد یا خیر؟ و این بحثی است که صاحب کفایه (رحمه الله) مطرح کرده است و بعد در کلمات اصولیین دنبال شده است (۲) بحث دیگر این است که آیا «کل» دال بر عموم استغراقی است یا عموم مجموعی؟

اما بحث اول که دلالت «کل» بر استیعاب و عموم مدخولش چگونه است در این جا صاحب کفایه (رحمه الله) دو احتمال را مطرح می کند و می گوید کلمه کل که در لغت عرب برای استیعاب معنای مدخول است کدام معنی از مدخول مقصود است؟ آیا معنای مراد متکلم از مدخول مقصود است یا معنایی که مدخول قابل انطباق بر آن است چه مراد متکلم باشد و چه نباشد؟ پس در این جهت دو احتمال است چون ممکن است مراد متکلم از عالم، عالم عادل باشد نه هر عالمی اگر چه قید را در لفظ نیاورده باشد ولی در مرادش هست و طبیعت مطلقه مرادش نیست که طبق تحلیل اول که استیعاب مراد از مدخول باشد لازمه اش این است که اول باید روشن کنیم که مراد متکلم از مدخول چیست آیا طبیعت مطلقه عالم است یا طبیعت مقیده؟ و اثبات این مطلب نیاز به اجرای مقدمات حکمت دارد چون اگر طبیعت مقیده را اراده کرده باشد مجاز نمی شود و فقط قید را نگفته است بنابراین اگر گفتیم دلالت «کل» بر ما یراد من المدخول است اول باید ما یراد را مشخص کنیم که باید این را با مقدمات حکمت ثابت کنیم که چون فقط عالم را گفته و قیدی را نیاورده و در مقام بیان بوده است پس از این سکوت، کشف می کنیم که مراد طبیعت مطلقه است و طبق این تحلیل، همیشه دلالت «کل» به لحاظ قیود محتمل در مدخولش در طول اجرای مقدمات حکمت در مدخول است و مثل سائر مطلقات می شود که اگر گفت (اکرم العالم) از سکوت، کشف می کنیم که قید دیگری ثبوتاً در کار نیست و در اینجا هم اثبات ما یراد هم از راه مقدمات حکمت است.

اما طبق تحلیل دوم که می گوئیم «کل» دلالت می کند بر استیعاب تمام افرادی که ينطبق عليه الاسم المدخول در این صورت افاده عموم ربطی به مراد متکلم ندارد و (کل) شامل آن چه را که لفظ مدخول و مدلول وضعی و تصویریش منطبق بر آن است، می گردد پس اگر کلمه (کل) وضع شده باشد برای استیعاب ما ينطبق عليه المدخول دیگر نیازی به مقدمات حکمت در مدخول (کل) نداریم و انطباق اسم جنس بر مصادیق خودش قهری است و بر عالم فاسق هم (عالم) صادق است و نیازی به سکوت و عدم سکوت متکلم ندارد و خود کلمه «کل» کار مقدمات حکمت را انجام می دهد و «کل» شمول را می رساند چون وضع شده برای استیعاب همه افرادی که ينطبق عليه المدخول و عالم فاسق _ بلکه هر فردی از افراد طبیعت _ ينطبق عليه المدخول و این مثل جائی می شود که با لفظ بیان کند که قیدی در کار نیست در این جا هم «کل» بالملازمه افاده نفی قید می کند چون که می گوید من شامل آن چه را که مدخول بر آن منطبق است، می گردم.

و این دو مبنا آثاری دارد یکی از آثارش در بحث تعارض ظاهر می شود که اگر در بحث تعارض گفتیم دلالت لفظی اقوی از دلالت اطلاقی و سکوتی است در این صورت اگر بین عام و مطلق تعارض شد طبق مبنای دوم / عام مقدم می شود چون دلالت بر شمول، لفظی و با دلالت خود «کل» است که وضع شده است برای شمول ما ينطبق عليه المدخول پس دلالت اثباتی و وضعی است اما اگر مبنای اول را قبول کردیم هر دو دلالت سکوتی و اطلاقی می شود و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد و اثر دیگر این که در موارد عدم جریان مقدمات حکمت مثلاً اگر قائل شویم که یکی از مقدمات حکمت عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است عام هم مجمل می شود و نسبت به غیر مورد متیقن عموم نخواهد داشت.

اما کدام یک از این دو مبنی درست است؟ مرحوم میرزا (رحمه الله) (۱) مبنای اول را انتخاب کرده است و این که «کل» وضع شده است برای ما یراد من المدخول و لهذا اول باید ما یراد مشخص شود و بعد «کل» دلالت می کند که همه افراد آن مراد است یعنی مطلقه بودن مدخول «کل» با اطلاق و مقدمات حکمت ثابت می شود و ظاهر عبارات صاحب کفایه (رحمه الله) با مبنای دوم سازگار است البته عبارت ایشان خیلی صریح نیست و برخی از آن عبارات نیز با مبنای اول سازگار است ولی شاید بتوان از مجموع عبارات و حواشی ایشان استظهار کرد که مبنای دوم را قبول دارند و مشهور متاخرین نیز همین مبنی را انتخاب کرده اند و شاید نظر مشهور قدما هم همین باشد و مبنای اول را مشهور قبول ندارند و خواسته اند محاذیری را برای آن ذکر کنند که ما اول این محاذیر را _ که به صورت نقض بر این مطلب آورده اند _ بیان می کنیم و سپس دلیل مرحوم میرزا (رحمه الله) را هم که بر مبنای خودش دارد، مطرح می شود.

اما بحث اول در نقض ها و محاذیر ذکر شده بر مبنای مرحوم میرزا (رحمه الله) است که بیانات مختلفی است .

۱ _ یک بیان در کلمات آقای خوئی (رحمه الله) (۲) آمده است این است که اگر «کل» وضع شده باشد برای استیعاب ما یراد من المدخول به نحوی که باید در مرحله سابق با مقدمات حکمت و سکوت ثابت کنیم که طبیعت مطلقه مراد است لازمه اش لغویت وضع «کل» برای عموم است چون اگر مقدمات حکمت را جاری نکنیم که نمی توانیم از «کل» عموم هم استفاده کنیم و اگر مقدمات حکمت را جاری کنیم، در این صورت دیگر نیازی به عموم هم نداریم و اگر کسی بگوید در این جا با وضع کل برای عموم استیعاب تاکید می شود و دلالت صریح و قوی می شود جواب داده می شود که تاکید هم در اینجا نیست زیرا که تاکید در جایی است که دلالت لفظی وضعی هم عرض باشد ولی این جا در طول است و باید نسبت به شمول هر فردی در مرحله سابقه ثابت شود که خارج از مراد نیست که با دلالت سکوتی ثابت می شود پس تصریح و تاکید هم در کار نیست و تاکید و تصریح در جایی است که دلالت لفظی در طول دلالت سکوتی نباشد و هم عرض باشد و الا نتیجه تابع احس مقدمتین است و در این جا دلالت لفظی قوتی هم به آن نمی دهد چون تا آن دلالت سکوتی نباشد این دلالت هم نیست لهذا گفته شده است که چنین وضعی لغو محض است.

ص: ۱۰۰

۱- فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۸ _ اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۰

۲- محاضرات (ط _ دارالهادی) ج ۵، ص ۱۵۹.

شهید صدر (رحمه الله) (۱) این اشکال را به وجوه مختلفی رد کرده است.

ادوات عموم (۹۴/۰۹/۳۰)

Your browser does not support the audio tag

بحث در ادوات عموم و «کل» _ که اولین ادوات و اسم از اسماء دال بر عموم است _ بود و گفته شد که بحث شده است که آیا «کل» لغتاً وضع شده است برای عموم و استیعاب ما یراد من المدخول و یا ما ینطبق علیه المدخول؟ و به این مناسبت بحث شده که این عموم و استیعاب با «کل» ثابت می شود و یا نیاز به مقدمات حکمت دارد که اگر گفتیم «کل» وضع شده است برای استیعاب ما یراد من المدخول باید در مرحله سابقه مراد از مدخول مشخص شود که طبیعت مطلقه است یا مقیده پس دلالت بر استیعاب در طول اطلاق می شود و یک تحلیل دیگر این بود که نیاز به مقدمات حکمت نداریم و «کل» بر هر اسم جنس و مدخولی که وارد شود می گوید تمام افراد آن مقصود است و استیعاب شامل همه افراد ما ینطبق علیه المدخول است که دیگر نیاز به اجرای اطلاق و مقدمات حکمت در مدخول «کل» نخواهیم داشت و مشهور و صاحب کفایه (رحمه الله) (۲) این را انتخاب کرده اند اما میرزا نائینی (رحمه الله) (۳) احتمال اول را انتخاب کرده است که نتیجه اش این است «کل» که دلالت بر عموم در طول جریان اطلاق و مقدمات حکمت در مدخول می شود عرض شد که مشهور بر مطلب مرحوم میرزا (رحمه الله) نقض هایی وارد کرده اند و خود ایشان هم ناظر به کلامشان بیانی دارد که آن را در دو مقام بحث می کنیم. اما بحث اول که بررسی نقض ها می باشد مشهور که مبنای دوم را قائل شده اند محاذیری را برای قول اول ذکر کرده اند.

ص: ۱۰۱

۱- بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۲۷.

۲- کفایه الاصول، (ط _ آل البیت)، ص ۲۱۷.

۳- فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۸ و اجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۴۰.

۱ _ یک محذور لزوم لغویت است که اگر مراد از مدخول با مقدمات حکمت ثابت شود که طبیعت مطلقه است و قیدی ندارد لازم می آید که وضع «کل» برای عموم لغو باشد چون اگر مقدمات حکمت جاری نباشد استیعاب و عموم هم ثابت نمی شود و اگر جاری شود خود مقدمات حکمت هم استیعاب را اتیان می کند و این استیعاب دوم که بخواهد از راه «کل» بیاید لغو محض است و تاکید و صراحت هم از آن استفاده نمی شود چون که در حقیقت استیعاب عمومی در طول استیعاب مقدمات حکمتی است و از چنین استیعابی که همواره و در هر فردی در طول آن است تاکید و صراحت هم استفاده نمی شود و بالاخره باید آن دلالت اطلاقی باشد و آن هم دلالتش سکوتی است و تبدیل به صراحت و لفظی نمی شود حتی بعد از ورود «کل» بر آن. خلاصه، لازمه مبنای مرحوم میرزا (رحمه الله) لغویت وضع «کل» برای استیعاب به این نحو است.

این ایراد فوق بناء به جهاتی تمام نیست اولاً: یک جهت این است که استیعابی را که «کل» افاده می کند استیعاب به معنای لحاظ افراد طبیعت است و اما استیعاب مقدمات حکمت به معنای استیعاب افراد نیست بلکه به این معنی است که طبیعت مطلقه

است که قهراً بر افراد صادق است ولیکن موضوعیت فرد را افاده نمی کند به خلاف «کل»، که فرد فرد طبیعت را در مقام تصور و موضوع حکم لحاظ می کند و این افاده مفهوم و تصور اضافی است و اغراض لغوی هم اغراض تصویری است نه اغراض شرعی زیرا که لغت برای اغراض شارع وضع نشده است بلکه برای محاوره و افاده مفاهیم و تصورات متنوع وضع می شود و هر جا که یک مفهوم و تصور جدیدی باشد لفظی برای آن وضع می شود بنابراین غرض وضعی و لغوی غیر از غرض شرعی است و اگر در جایی مفهوم و معنای جدید باشد غرض لغوی حاصل است هر چند نتیجه عملی شرعی هر دو یکی باشد و این که می گوئید که لغویت لازم می آید شاید به لحاظ غرض شرعی درست باشد که البته آن هم مورد قبول نیست و فرق می کند که حکم روی تک تک افراد رفته باشد یا روی طبیعت مطلقه ولی علی کل حال از نظر تصویری و مفهومی دخول «کل» یک مفهوم و تصور جدیدی می آورد که قبلاً نبود پس لغو نیست و مقدمات حکمت فقط می گوید طبیعت قید ندارد و «کل» می گوید هر فرد فرد آن ملحوظ و موضوع است و این مفهومی جدید است که در عموم و استیعاب اطلاقی این مفهوم نیست و این مفهوم از «کل» استفاده می شود و هر جا وضع لفظی برای معنای جدیدی باشد دیگر لغویت در کار نیست چون غرض لغوی وضع برای القای این معانی متنوع است .

یک نکته لحاظی و مفهومی دیگر این است که با وضع «کل» می شود اطلاق و مقدمات حکمت را در مدخول «کل» و به لحاظ عموم و استیعاب جاری کرد و سپس آن عموم را موضوع و طرف حکم به وجوب اکرام - مثلاً - قرار داد و این نحو اطلاق با این که ابتداءً در طرف حکم اطلاق جاری شود از نظر تصویری و لحاظی فرق می کند و این دو لحاظ اطلاق است؛ یکی لحاظ اطلاقی در طرف وجوب است و دیگری لحاظ اطلاقی در طرف عقد الوضع، و بعد از این مطلقاً که مدخول عام قرار گرفت موضوع حکم می شود پس هر جا با وضعی بتوان تصور و لحاظ جدیدی در ذهن ایجاد کرد لغویت در کار نیست.

ثانیاً: این مطلب که گفته شد اگر عموم در «کل» در طول مقدمات حکمت باشد لغویت لازم می آید چون همیشه در طول مقدمات حکمت است و طولیت، برای تأکید مناسب نبوده، درست نیست زیرا که مقدمات حکمت و دلالت سکوتی تنها بر این مطلب دلالت می کند که قیدی ثبوتاً نیست اما شمول طبیعت برای تمام افراد از سکوت استفاده نمی شود بلکه از نکته عقلی سریان طبیعت در همه افرادش استفاده می شود و قبلاً گذشت که عموم اطلاقی از باب انطباق قهری عقلی طبیعی بر هر فرد است که اگر طبیعتی موضوع حکمی بود و قیدی نداشت قهراً عقلاً در تمامی افراد منطبق است و استیعاب در مرحله انطباق است و به نکته عقلی است و «کل» در طول این دال عقلی نیست و هم عرض با این دال عقلی است بلکه در طول مدلول سلبی اطلاق یعنی نفی قید در مراد است و «کل» می گوید اگر قیدی ثبوتاً نبود تمام افراد طبیعت را شامل می شوم چه عقل هم سریان و عموم را افاده بکنند و چه نکنند. بنابراین استیعاب اطلاقی که به نکته عقلی است در عرض دلالت «کل» بر استیعاب است و در طول آن نیست و آنچه در طول آن است تنها نفی قید است پس یک دال عقلی بر شمول و استیعاب داریم و یک دال لفظی «کل» است و آن نیز با دال عقلی بر استیعاب هم عرض می شود و وقتی هم عرض شد و تاکید و یا استیعاب مفهومی لفظی هم استفاده می شود و دلالت لفظی با دلالت عقلی منافات ندارد و اگر «کل» نبود فقط دلالت عقلی در مرحله تطبیق اقتضای استیعاب را داشت ولی «کل» که آمد در عالم دلالت لفظی هم استیعاب و عموم لحاظ می شود و در ذهن هم مفهوم استیعاب می آید که این همان تاکید و یا تصریح به استیعاب است.

بنابراین آنچه که گفته شد _ که چون عموم «کل» در طول اطلاق مدخول است پس هیچ گاه تاکید و تصریح هم در استیعاب استفاده نمی شود _ صحیح نیست .

ثالثاً: اگر «کل» وارد نشود در خیلی از موارد استیعاب و اطلاق مدخول، بدلی می باشد و «کل» که وارد می شود شمولی و استغراقی می شود مثل موارد دخول بر نکره منونه که استیعاب و اطلاق (اکرم عادلا) بدلی است ولی اگر بگویید (اکرم کل عادل) این جا شمولی می شود بله، در برخی از موارد بدون «کل» هم اطلاق شمولی است مثل (اکرم العلماء) لیکن در عدم لغویت وجود مورد اول کافی است.

روح جواب این است که غرض لغوی با غرض شرعی فرق می کند و غرض لغوی ایجاد مفهوم جدید در ذهن به وسیله وضع است و در باب ادوات عموم این گونه است که با وضع آن ادوات حتی بنا بر قول اول مفهوم جدیدی افاده می شود که اطلاق و مقدمات حکمت آن را نمی رساند.

اشکال دوم بر قول اول هم شبیه اشکال اول است و آن تعبیری است که مرحوم اصفهانی (رحمه الله) (۱) مطرح کرده و فرموده است اگر بگوئیم «کل» وضع شده است برای استیعاب مدخول که در مرحله سابقه نیاز به مقدمات حکمت داشته باشد لازمه اش این است که «کل» وضع شده باشد برای استیعاب مستوعب و این قبول مماثل للمماثل است که محال بوده و اجتماع مثلین است و این غیر از بیان لغویت است و این بیان امتناع است و اجتماع مثلین است .

جواب این هم از آنچه گفته شد روشن می شود که با مقدمات حکمت تنها نفی قید ثابت می شود و این غیر از استیعاب افراد است و «کل» مفهوم استیعاب افراد را می آورد و چنین عموم و استیعابی مفاد «کل» است یعنی اطلاق قید را در دخول و طبیعت نفی می کند و طبیعت را مطلقه قرار می دهد که هر چند عقلاً هم در همه افراد صادق باشد لیکن بر خلاف استیعاب افاده شده از ادوات عموم افراد را ملحوظ نمی دارد .

ص: ۱۰۴

ثانیاً: نقض می شود به جایی که «کل» وارد می شود بر الفاظی که عام هستند مثل (اکرم کل العلماء) بنا بر دلالت جمع محلی باللام بر عموم و استیعاب که لازمه اش اجتماع مثلین و قبول مماثل للمماثل خواهد بود جوابش هم این است که این دو نوع استیعاب است و در (العلماء) استیعاب حرفی است و «کل» استیعاب اسمی است و یا در (کل الکتاب) که کتاب دلالت بر اجزاء را هم می رساند و لیکن با دلالت «کل» بر استیعاب فرق می کند و مرکز هریک دال مستقلی است .

ثالثاً: این که اصلاً اجتماع مثلین لازم نمی آید چون که یک استیعاب در مدخول بیشتر نیست که دو دال دارد یکی مقدمات حکمت و حکم عقل به سریان طبیعت بر افرادش و دیگری هم «کل» چه در طول هم باشند و چه در عرض هم، پس اصلاً منجر به اجتماع مثلین و یا قبول مماثل للمماثل نمی گردد و در بحث های لغوی اصلاً جای این قواعد عقلی نیست و این اشکال به روش و منهج ایشان است.

مرحوم آقای خوئی (رحمه الله) (۱) _ اضافه بر نقض اول _ نقض سومی را بر مرحوم میرزا (رحمه الله) وارد کرده است که اگر این قول را اختیار کنیم در هیچ جا نمی توانیم به عموم تصریح کنیم چون دلالت بر عموم همیشه در طول مقدمات حکمت و اطلاق خواهد بود که همیشه دلالت سکوتی می باشد و نمی توان با «کل» _ که صریح ترین لفظ عام است _ تصریح به عموم کرد و همه جا نیاز به اطلاق و دلالت سکوتی داریم و همیشه نتیجه تابع احسن مقدمتین است و دلالت بر عموم همیشه سکوتی است.

ص: ۱۰۵

جواب این نقض هم این است که اولاً: اگر مقصود شما این است که در موارد استعمال «کل» طبق این قول تا قید در مدخولش نفی نشود استیعاب ثابت نیست این ادعای همین قائل است اما اگر مقصود آن است که هیچ جا به عموم بدون نیاز به اطلاق و مقدمات حکمت تصریح نمی شود، این درست نیست و می شود در موردی نفی قید را با تصریح ثابت کرد مثل این که بگوید که در مدخول «کل» هیچ قیدی وجود ندارد و یا مدخول به گونه ای باشد که در آن تقیید به قیدی محتمل یا ممکن نباشد و ثانیاً آنچه که بنابر جریان اطلاق در مدخول «کل» به آن تصریح نمی شود نفی قید است و اما استیعاب و شمول تمام افراد آن مدخول دلالت تصریحی و لفظی خواهد بود که تصریح لفظی و زاید بر استیعاب اطلاق و دال عقلی خواهد بود و مقصود لغت نیز امکان همین تصریح است پس با این نقض ها نمی شود حرف مرحوم میرزا (رحمه الله) را رد کرد و این اشکالات اشکالاتی نیستند که آن مبنی را رد کنند البته محذور دیگری بر این قول وارد است که خواهد آمد.

ادامه بحث قبل (۱۰/۱۰/۹۴)

Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که آیا «کل» که از ادوات عموم است وضع شده است برای استیعاب و عموم ما یراد از مدخولش پس در طول مقدمات حکمت عموم را می رساند یا این که وضع شده است برای استیعاب و عموم ما ینطبق علیه المدخول و معنای حقیقی و موضوع له مدخول که قهراً دیگر نیاز به تشخیص مراد متکلم از مدخول را نداریم تا مقدمات حکمت را لازم داشته باشیم و گفتیم طبق مبنای اول عموم در طول اطلاق مدخول است و باید ابتدا اطلاق ثابت شود و بعد عموم فهمیده می شود و این مساله مورد اشکال قرار گرفته بود که برخی از محاذیر ذکر شده بر آن یا جوابهایش گذشت.

ص: ۱۰۶

۴ _ محذور چهارم: محاذیری است که شهید صدر (رحمه الله) (۱) ذکر کرده است ایشان می فرماید این که مقصودتان از «مراد»، در این مطلب که می گوئید «کل» وضع شده است برای استیعاب و عموم ما یراد من المدخول چیست؟ ما یک مراد و مدلول جدی داریم و یک مدلول استعمالی، که از آن تعبیر می شود به معنای حقیقی که به آن مراد استعمالی می گویند شما مقصودتان در اینجا چیست.

فرض اول: این است که گفته شود «کل» وضع شده است برای استیعاب افراد معنایی که مدلول جدی و مراد تصدیقی متکلم از مدخول است زیرا که در مباحث گذشته گفته شد که در لفظ یک مدلول تصویری و وضعی داریم و یک مدلول استعمالی که قصد اخطار آن معنی به ذهن مخاطب در مقام محاوره است و یک مدلول جدی داریم که متکلم آنچه را که اخطار کرده است جداً هم اراده نموده و قصد اخبار یا انشاء آن را دارد حال این جا کدام یک از اینها مقصود است یک فرض این است که مقصود استیعاب افراد مراد جدی از مدخول باشد که اگر این باشد دارای محاذیر متعددی است و معلوم است که واضع نمی تواند «کل» را برای اضافه مفهوم استیعاب به مدلول جدی به این معنا، وضع کند چون که:

اولاً: لازمه اش آن است در صورتی که متکلم در مقام جد نباشد و از باب شوخی یا تقیه یا امتحان اکرام «کل عالم» را بر زبان جاری نماید، «کل» فاقد معنی باشد در حالی «کل» که در این موارد هم دارای مدلول است.

١- بحوث فى علم الاصول، ج٣، ص ٢٣٠.

ثانیاً: همچنین لازمه اش آن است که باقی الفاظ جمله دارای مدالیل تصویری باشند ولی در آنجا که «کل» وضع شده است برای اضافه به مدلول جدی متکلم در مرحله مدلول تصویری فاقد مدلول باشد و هیچ ارتباطی بین «کل» و مدخولش در مرحله مدلول تصویری جمله نباشد و باید صبر کرد دید آیا کلام و جمله دارای مراد جدی است یا خیر؟ و اگر چنین مرادی وجود دارد، مراد از مدخول مطلق است یا خیر، اما در مرحله مدلول و معنای تصویری جمله هیچ ارتباط و اضافه ای میان معنای «کل» و مدخولش نباشد که این خلاف وجدان است بلکه قبلاً گذشت که نمی شود معنای موضوع له الفاظ مقید باشد به مدلول تصدیقی مضاف به آن بلکه باید مضاف الیه آنها نیز مدلول و معنای تصدیقی و ذات معنا باشد نه معنای مقصود، مگر این که مفهوم مراد جدی از مدخول مضاف الیه «کل» باشد که هم محتمل نیست و هم مانع از جریان اطلاق و مقدمات حکمت در مدخول خواهد شد.

ثالثاً: چنین معنایی مستلزم تهافت در لحاظ و ذهن متکلم خواهد شد چون مراد جدی متکلم به مراد استعمالی تعلق می گیرد و متأخر از آن است پس اگر بخواهید معنای «کل» را متعلق به مدلول جدی کنید که متأخر از معنای جدی خواهد بود این تهافت در لحاظ متکلم را در پی دارد و لهذا بعید است که مقصود مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) این فرض اول باشد.

فرض دوم: مقصود از ما یراد من المدخول مدلول استعمالی آن باشد یعنی استیعاب و «کل» را به معنای استعمالی اسم جنس اضافه می کنیم که غیر از مدلول جدی است و در همه استعمالات حتی مقام امتحان، تقیه و غیره مراد استعمالی موجود است حال اگر مقصود از معنای استعمالی ذات معنایی است که لفظ در آن استعمال شده است نه معنای مقصود به قید مقصود بودن که امر تصدیقی است و اضافه استیعاب به معنای حقیقی تصویری اسم جنس مراد است که ذات طبیعت است این نکته برگشت می کند به مبنای دوم و قهراً دلالت بر استیعاب و عموم ما ینطبق علیه الاسم المدخول می شود که همان قول دوم است و چیز دیگری نخواهد بود.

ص: ۱۰۸

فرض سوم: چنانچه مقصودتان از مراد استعمالی معنای حقیقی مدخول نیست که اصله الحقیقه آن را ثابت می کند و همان ذات طبیعت ما ینطبق علیه است بلکه مقصودتان معنای تصویری است که از این لفظ در ذهن متکلم منعقد می شود که ممکن است معنای مقید باشد نه از این باب که مقید معنای حقیقی لفظ است یا لفظ در آن استعمال شده است تا مجاز باشد بلکه از این باب که متکلم طبیعت را در ذهن مقید لحاظ کرده است که لازم است ابتداءً آن را مشخص کنیم تا «کل» را به آن اضافه کنیم مثل جائی که مطلق استعمال می کند ولی مرادش مقید است و نمی خواهد هم مجاز استعمال کند بلکه به همین مقدار قصد اخطار است نه بیشتر ولیکن قید را هم در ذهنش لحاظ کرده است اما اسم جنس را در اخطار ذات طبیعت که جامع است بین مطلق و مقید استعمال کرده است و نسبت به تقید و قید که در ذهنش با طبیعت موجود است قصد اخطار آنها را با اسم جنس ندارد تا مجاز شود بلکه از آنها ساکت شده است اگر مقصود از مراد استعمالی این معنا باشد در این صورت می توان گفت که باید دید متکلم چه معنایی را تصور کرده است تا استیعاب به آن اضافه شود .

این مطلب هم درست نیست زیرا که اولاً: محذور فرض اول را در بر دارد که اگر متکلمی نباشد نباید «کل» واجد معنایی باشد و حال این که اگر «کل» را از دیوار هم بشنویم دارای معنی است و افاده استیعاب و عموم مدخولش را می کند و همانگونه محاذیر دیگر ذکر شده و این همان محاذیر گذشته در فرض اول است که به نحو دیگری در این جا نیز جاری می شود.

ثانیاً: تصور متکلم و مراد استعمالی به این معنا قابل احراز نیست زیرا آن چه را که با آن مراد استعمالی متکلم را احراز می کنیم اصاله الحقیقه است که فقط استعمال اسم جنس در ذات طبیعت را ثابت می کند نه بیشتر اما این که تصور متکلم زائد بر آن که در مقام اخطار آن نیست، چیست؟ دلیلی بر آن نداریم. بله، نسبت به مراد جدی باید گفت که سکوت از ذکر قید کاشف از عدم وجود قید در مراد جدی است که این هم برگشت به همان فرض اول است.

حاصل این که مراد استعمالی به این معنا نه با اصاله الحقیقه ثابت می شود و نه با سکوت و مقدمات حکمت زیرا که اصاله الحقیقه تنها آنچه را که متکلم قصد افهام و اخطار آن را از لفظ دارد ثابت می کند که همان معنای تصویری حقیقی است که در اینجا نمی تواند در مقید باشد بلکه در ذات طبیعت است و الا مجاز خواهد بود و مقدمات حکمت هم به لحاظ مدلول جدی جاری می شود و ربطی به مراد استعمالی ندارد.

فرض چهارم: این است که به احتمال قوی این مراد قائلین به این مسلک بوده است که «کل» وضع شده است برای استیعاب مدلول استعمالی که همان معنای حقیقی مدخول است ولی رسیدن به استیعاب طبیعت اسم جنس متوقف بر این است که در اسم جنس قیدی ثبوتاً نباشد و لذا اگر قیدی در مدخول باشد و مضاف الیه «کل» مقید شد استیعاب را هم مقید می کند با این که اسم جنس در موارد ذکر قید باز هم در معنای حقیقتش استعمال شده است و مجاز نیست بلکه از باب تعدد دال و مدلول تقید استفاده می شود نه از باب استعمال اسم جنس در مقید که مجاز است و لذا اگر بگوئید (غلام عالم) و بخواهیم اطلاق آن را نسبت به غلام عالم غیر عادل ثابت کنیم نیاز به اطلاق و مقدمات حکمت داریم و اگر مراد جدا مقید باشد مجازیتی در استعمال اسم جنس لازم نمی آید و نمی توان آن را با اصاله الحقیقه نفی کرد و لفظ «کل» هم مثل غلام است، همچنان که استیعاب غلام را برای عادل و غیر عادل با جریان مقدمات حکمت به دست می آورید در «کل» هم همین گونه است و این دو مثل هم است و همچنانکه با اصاله الحقیقه نمی توانید ثبوتاً در مثال (غلام عالم) قید را نفی کنید و تا مقدمات حکمت و اطلاق جاری نکنید نمی توانید اثبات و استیعاب را اطلاق کنید «کل عالم» هم همین طور است و «کل» هم به عالم اضافه شده است و باید دید مضاف الیه ثبوتاً چیست که اگر ثبوتاً مقید باشد مجازیت هم لازم نمی آید و با اصاله الحقیقه در مدخول نمی شود آن را نفی کرد بلکه راهش اجرای مقدمات حکمت و اطلاق است و این با سکوت ثابت می شود و تا این اطلاق نباشد این احتمال ثبوتی نافی ندارد.

این بیان هم صحیح نیست زیرا که فرق است بین مثال (غلام عالم) و بین «کل عالم» عالم و درست است که هر دو اضافه است و ضیق مضاف الیه مستلزم ضیق مضاف است ولی این ضیق در مثل (غلام عالم) که اضافه اسم جنس به اسم جنس است توسط مقدمات حکمت نفی می شود ولی در مثل «کل عالم» خود «کل» که دال بر استیعاب است قید را نفی می کند و نیازی به مقدمات حکمت نیست چون «کل» دلالت دارد بر استیعاب و عموم مضاف الیه و مدخولش هر چند که در فرض ذکر قید استیعاب هم مقید می شود و مجازیت هم در مدخول لازم نمی آید.

توضیح این که معنای حقیقی مدخول «کل» ذات طبیعت است و جامع آن است که اگر اثباتاً غیر مقید باشد و قیدی حتی به نحو تعدد دال و مدلول بر آن اضافه نشود قابل انطباق بر همه افرادش خواهد بود یعنی ذات طبیعت از آن تصور می شود که اگر مفهوم استیعاب و عموم به آن اضافه شود قهراً استیعاب همه آن افراد و یا اجزاء تصور می شود و این دلالت لفظی و اثباتی بر عموم است و دلالت سکوتی نیست بلکه دلالت تصویری لفظی وضعی خواهد بود و لهذا نیازی به دلالت سکوتی و مقدمات حکمت نداریم بلکه احتمال قید در عالم ثبوت و مراد جدی را با دلالت اثباتی نفی می کنیم زیرا وقتی «کل» مضاف به معنای حقیقی اسم جنس در مدخولش باشد مدلول تصویری و لفظی آن عموم و شمول همه افراد ذات طبیعت خواهد بود، اگر مدخول یعنی اسم جنس در مقید استعمال شده باشد اضافه «کل» به آن اقتضای عموم را ندارد لیکن این مجاز است و بر خلاف اصالت الحقیقه است که آن هم ظهور اثباتی است و این نکته اصلی در این بحث است که مورد غفلت قرار گرفته است و این فرق بین (کل عالم) و (غلام عالم) است که اگر اسم جنس به اسم جنس دیگری اضافه شود، نمی توان احتمال قید را در عالم ثبوت با اصاله الحقیقه که دلالت اثباتی است نفی کرد زیرا که مستلزم مجازیت و استعمال اسم جنس در مقید نمی باشد و لهذا نیاز به مقدمات حکمت و دلالت سکوتی داریم اما در (کل عالم) این گونه نیست و اگر ثبوتاً مقید مقصود باشد یا بایستی (عالم) را که مدخول «کل» می باشد در مقید استعمال کرده باشد که مجاز است و بر خلاف اصاله الحقیقه است و یا بایستی دلالت اثباتی تصویری مستفاد از اضافه کردن عموم و استیعاب که مدلول وضعی «کل» است به ذات طبیعت که مدلول تصویری وضعی و اسم جنس است مخالفت کرده باشد که این هم مخالفت با ظهور اثباتی است و لهذا نیازی به مقدمات حکمت و دلالت سکوتی نداریم چون که دلالت وضعی اثباتی بر عموم داریم و لهذا اصحاب قول دوم می گویند که «کل» نیازی به مقدمات حکمت ندارد و طبیعتی که اسم جنس است وقتی ادوات عموم بر آن اضافه شد دلالت اثباتی بر شمول همه مصادیق آن را دارد و اگر قید ثابت شد خلاف دلالت اثباتی می شود نه خلاف دلالت سکوتی و می گوئیم چرا با دلالت «کل» مخالفت کردی و یا چرا مجازاً اسم جنس را در مقید استعمال کردی یعنی اگر مراد از اسم جنس و مدخول مقید باشد خلاف دلالت اثباتی اصاله الحقیقه است و مجاز مرتکب شده است و اگر مراد از اسم جنس معنای حقیقی آن باشد بر خلاف ظهور اثباتی «کل» شده است به خلاف اضافه اسم جنس به اسم جنس که اگر بگویند مراد من ثبوتاً غلام عالم عادل است نمی گویند خلاف لفظ کردی و می گویند چرا سکوت کردی و قید را نیاوردی یعنی علاوه بر عالم قید دیگری هم ثبوتاً بوده است که از آن سکوت کرده است و خلاف دلالت لفظی نکرده است زیرا اسم جنس را در همان ذات طبیعت که جامع است استعمال کرده و در قید مجازاً استعمال نکرده است بلکه تنها قید آن را که در ذهنش ثبوتاً بوده است نیاورده است و این همان مخالفت با اطلاق و مقدمات حکمت است .

پس محذورات دو فرض اول و سوم از فروض چهارگانه و جواب آنها روشن است و فرض دوم هم همان قول دوم و قول مشهور است و فرض چهارم هم جوابش این است که خلط شده است بین نفی قید با دلالت سکوتی در موارد مطلقات و نفی آن با دلالت اثباتی در عمومات یعنی فرق است بین جائی که مثلاً اسم جنس به اسم جنس دیگری اضافه شود که نفی قید است در عالم ثبوت و اطلاق، این جا مقدمات حکمت را می خواهد بر خلاف جائی که «کل» یا هر لفظ دال بر استیعاب به اسم جنس اضافه شود که دیگر نیاز به مقدمات حکمت نداریم و استیعاب را از ادوات عموم می فهمیم و دلالت اثباتی می شود و این نکته با این مطلب منافات ندارد که اگر «کل» بر مقید اضافه شود و بگوییم (کل عالم عادل) باز هم مجاز در کار نباشد.

دلالت ادوات عموم (۹۴/۱۰/۰۵)

Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که آیا دلالت ادوات عموم مثل «کل» بر استیعاب و عموم مدخولش به معنای ما ینطبق علیه المدخول است یا ما یراد من المدخول است که لازمه بحث این بود که طبق مبنای کسی که قائل است که «کل» دال بر استیعاب ما ینطبق علیه المدخول باشد دیگر نیازی به اجرای مقدمات حکمت و اطلاق در مدخول ندارد ولی کسی که قائل به مبنای دوم و ما یراد من المدخول باشد باید در مرحله قبل مراد از مدخول را با اطلاق و مقدمات حکمت مشخص کند و گفته شد این محاذیری دارد که محاذیر آن هم گذشت و گفته شد که دلیل مرحوم میرزا (رحمه الله) (۱) از این که مبنای دوم را _ که عموم، متوقف بر اجرای مقدمات حکمت و اطلاق در مدخول است _ انتخاب کرده اند چیست ؟

ص: ۱۱۲

۱- اجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۴۰ و فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۸.

شهید صدر (رحمه الله) (۱) بیان و برهانی را برای اختیار این قول تبیین و تقریر می کند حاصل بیان ایشان مرکب از دو مقدمه است .

مقدمه اول: این است که مدخول «کل» اسم جنس است و در بحث مطلق و مقید گفته شده است که اسماء اجناس وضع شده اند برای ذات طبیعت مهمله حتی از این که در عالم ذهن است یا خارج و مطلق است یا مقیده، و لذا اسم جنس، هم در موارد اطلاق استفاده می شود و هم در موارد تقیید با ذکر قید و مجاز هم لازم نمی آید با این که صورتی که به ذهن می آید صورت طبیعت مقید است زیرا که مهمله هم در آن هست و هم این اسم جنس بر ماهیت مجرد از عالم خارج که در معقولات ثانوی است وضع شده است مثل (الانسان نوع) یعنی اسم جنس برای اعم از این سه مورد وضع شده است و در همه هم استعمال حقیقی است و مجاز نیست چون موضوع له طبیعت مهمله است .

مقدمه دوم: این است که: حال که موضوع له اسم جنس طبیعت مهمله به این معنی شد این معنا قابل انطباق بر تمام افراد در خارج نیست و لذا نمی شود گفت انسان خارجی نوع است چون در این جا طبیعت مجرد از خارج لحاظ شده است و لذا باید

دید که اسم جنس چگونه لحاظ شده است و این باید در مرتبه سابقه از اضافه «کل» مشخص شود که کدام یک از این سه قسم ماهیت لحاظ شده است و الا- استیعاب فهمیده نمی شود و این که مراد کدام یک است با اطلاق و مقدمات حکمت فهمیده می شود و می گوئیم نظر به طبیعت در خارج است چون در احکام نظر به ماهیات در خارج است و به عالم ذهن نظری ندارد و در خارج اگر مقید مقصود بود باید قید می آورد و حال که قید نیاورد معلوم می شود مقصود طبیعت مطلقه است بنابراین «کل» نیاز دارد که در مرتبه سابقه اثبات شود که متکلم از این «کل» طبیعت مطلقه را لحاظ کرده است که با مقدمات حکمت ثابت می شود و ما یراد من المدخول به این معنی منظور است.

ص: ۱۱۳

۱- بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۲۷.

آقای خوئی (رحمه الله) (۱) بر این بیان اشکال کرده است و فرموده است این که اسم جنس در همه این سه مورد استعمال می شود و مجاز نیست درست است و این که باید مشخص شود که کدام مقصود است نیز درست است اما این نکته نیازمند مقدمات حکمت نیست چون که «کل» برای این وضع شده است که قید در مدخولش را نفی بکند و استیعاب آن را افاده نماید پس از خود «کل» نفی قید را هم می فهمیم بله، اگر «کل» نبود نیازمند اطلاق بودیم .

این بیان به این مقدار _ که بگوییم لفظ «کل» دال بر نفی قید و اراده طبیعت مطلقه از مدخول باشد و این شق از طبیعت در مدخول لحاظ شده است و «کل» لغتا برای این وضع شده باشد _ قابل قبول نیست و اشکالاتی دارد .

اشکال اول: این است که آیا «کل» بر دو چیز در طول هم دلالت دارد که یکی این است که مدخولش مطلقه دیده شده است نه مقیده و دیگر این که حال که مطلقه دیده شده است همه افراد را شامل می شود یا این که فقط یک مدلول دارد و آن نفی قید در مدخول است؟ اگر تنها یک معنی داشته باشد در این صورت مثل مطلقات خواهد شد و دیگر عموم از آن فهمیده نمی شود ولی نفی قید به دلالت لفظی افاده شده است نه مقدمات حکمت و این عموم و استیعاب افراد درست نمی کند و حال این که در باب «کل» ما عموم و استیعاب استفاده می کنیم پس اگر «کل» بخواهد برای افاده معنی عموم و استیعاب وضع شده باشد باید بگوئیم برای دو معنای طولی وضع شده است یکی نفی قید و یکی هم استیعاب آن و باید این دو هم در طول یکدیگر باشند و این چنین وضعی برای دو معنای طولی معلوم العدم است که افاده این معنای طولی از باب تعدد دال و مدلول است و «کل» یک مدلول بیشتر ندارد و آن هم عموم و استیعاب است و این که مدخولش مطلقه است یا مقیده با دال دیگری سلبی یا اثباتی فهمیده می شود و اگر قید بود، به نحو تعدد دال و مدلول مقیده فهمیده می شود و اگر دالی نبود مطلقه فهمیده می شود و این از باب تعدد دال و مدلول است بنابر این «کل» تنها برای استیعاب وضع شده است و نمی شود قید را از «کل» نفی کرد.

ص: ۱۱۴

ثانیاً: این دو معنای طولی در جایی که «کل» بر مفرد نکره وارد می شود خواهد بود ولی در جایی که «کل» بر معرفه وارد می شود و استیعاب اجزائی است که در این صورت دلالت مدخول معرفه بر اجزائش وضعی است و دلالت بر نفی قید را لازم ندارد پس باید «کل» اشتراک لفظی داشته باشد.

به عبارت دیگر دخول «کل» بر معرفه و افاده استیعاب اجزائی قرینه است که «کل» برای یک معنی و آن هم، همه و عموم و استیعاب وضع شده است و باقی مفاهیم دوال دیگری دارد.

ثالثاً: اشکال سوم این است که شما که می گوئید «کل» دال بر لحاظ مدخولش به نحو طبیعت مطلقه است ما گفتیم اسم جنس سه مصداق دارد (۱) طبیعت مجرد در ذهن و (۲) طبیعت مطلقه در خارج و (۳) طبیعت مقیده در خارج.

اگر شما می گوئید «کل» وضع شده است برای نفی طبیعت مجرد تنها، این مطلب برای اثبات استیعاب تمام افراد خارجی کفایت نمی کند زیرا که باز هم طبیعت مردد می شود بین مطلقه و مقیده و نیازمند مقدمات حکمت است تا مقیده را نفی کند.

اگر می گوئید «کل» وضع شده است برای اراده خصوص طبیعت مطلقه مقابل دو شق دیگر از طبیعت مهمله، این مستلزم مجازیت در استعمال مدخول است چون اگر اسم جنسی که برای جامع و طبیعت مهمله وضع شده است برای یکی از افرادش بالخصوص استعمال شود مجاز خواهد بود و همانگونه که اگر برای مقیده به کار ببریم مجاز است استعمال در مطلقه هم مجاز است پس «کل» باید قرینه باشد بر استفاده مجازی از مدخولش با این که این گونه نیست چرا که هم «کل» و هم مدخول آن در معنای حقیقی به کار رفته است و اگر با «کل» معنای استعمالی اسم جنس را عوض نمی کنیم، «کل» قرینه می شود که در عالم ثبوت قیدی اخذ نشده است نه این که کلمه مدخول که اسم جنس است استعمال شده در خصوص مطلقه تا مجاز لازم بیاید اگر این باشد معنایش این است که در مرحله مدلول استعمالی ما عموم نداریم چون عموم در مرحله مدلول تصویری به طبیعت مهمله _ که فائده ای ندارد و منطبق بر افراد نیست _ اضافه شده است و باید براساس استفاده عموم به سراغ مدلول جدی برویم و طبیعت مطلقه را ثابت کنیم البته اطلاق را یک مرتبه با مقدمات حکمت ثابت می کنیم و مرتبه دیگر با «کل» قید را ثبوتاً نفی می کنیم و این مثل تصریح به عدم قید است و این یعنی در عالم تصویری عموم نداریم و اگر جایی که اصلاً مدلول تصدیقی نباشد و یا مدلول جدی وجود نداشته باشد و استعمالی باشد مثل مقام امتحان و یا استهزا نباید عموم را از جمله استفاده کنیم چون می دانیم که مدلول تصدیقی نیست با این که این چنین نیست .

پس این که بگوئیم ما از «کل» نفی طبیعت مقیده را استفاده می کنیم، این راه حل قابل قبولی نیست.

ادامه بحث قبل (۹۴/۱۰/۰۶)

Your browser does not support the audio tag.

بیانی برای مطلب مرحوم میرزا (رحمه الله) (۱) عرض شد که چرا ایشان قائل شده اند برای این که استفاده عموم از ادوات عموم مثل «کل» نیازمند این است که در مدخولش مثل اسم جنس اطلاق و مقدمات حکمت جاری کنیم یعنی «کل» وضع شده است برای استیعاب و عموم ما یراد من المدخول که اول باید با مقدمات حکمت ثابت کنیم مراد از مدخول، طبیعت مطلقه است و بعد استیعاب را با اضافه کردن «کل» به آن استفاده کنیم و ایشان بیانی را ذکر کرده اند که دو مقدمه داشت یکی این که اسم جنس وضع شده است برای طبیعت مهمله که جامع بین مقیده و مطلقه و بلکه مجرده است که این چنین طبیعتی تا مشخص نشود کدام یک از این سه مراد است و خصوص طبیعت مطلقه مراد است قابل انطباق بر همه افراد نیست.

مقدمه دوم این که تشخیص این که کدام مراد است با مقدمات حکمت است و جواب داده شد که خود «کل» قید را نفی می کند که عرض سه این جواب تمام نیست.

ممکن است کسی در این جا بگوید که در مقدمه اول گفته شد اسم جنس برای طبیعت مهمله و جامع بین مطلقه و مقیده وضع شده است پس باز هم نیاز به مقدمات حکمت نداریم و وقتی طبیعت مهمله جامع شد «کل» که به آن اضافه شود از آن، عموم تمام افراد افاده می شود چون که هر جا طبیعت مطلقه صادق است طبیعت مهمله و جامع هم صادق است و طبیعت مطلقه بر همه افراد صادق است پس هر جا طبیعت مطلقه صادق باشد باید طبیعت مهمله هم صادق باشد پس باز هم برای افاده عموم همه افراد نیازمند مقدمات حکمت و اثبات مقدمه مطلقه نیستیم چون که طبیعت مهمله قابل انطباق بر همه افراد می باشد و با اضافه کردن «کل» بر آن، شامل همه آنها خواهد شد.

ص: ۱۱۶

۱- اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۰ و فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۸.

این مطلب در بحث مطلق و مقید جوابش گفته می شود که این که گفته اند طبیعت مهمله جامع بین مطلقه و مقیده است این یک طبیعت و مفهوم جامع سومی نیست یعنی سه طبیعت نداریم یکی مهمله، یکی مطلقه و یکی مقیده بلکه طبیعت مهمله در ذهن نمی آید الا در ضمن مطلقه یا مقیده و مثل مفهوم نسبت است که مفهوم نسبت، نسبت نیست و یک مفهوم انتزاعی اسمی است و واقع نسبت در ذهن ضمن مفهوم اسمی نسبت نمی آید بلکه ضمن طرفینش می آید اینجا هم همین گونه است طبیعت مهمله یک مفهوم سومی نیست بلکه در ذهن در ضمن یکی از آن دو می آید که یا ضمن مطلقه می آید و یا ضمن مقیده، و لذا نمی توانیم «کل» را به طبیعت مهمله اضافه کنیم بلکه باید در مرحله سابقه ثابت کنیم که مقصود از مهمله و اسم جنس کدام یکی از آن دو شق است که با اطلاق و مقدمات حکمت خواهد بود پس کسی چنین توهمی را بخودش راه ندهد.

جواب درست این است که جایی که قید نباشد طبیعت مهمله عین طبیعت مطلقه بالحمل الشایع است یعنی این که گفته اند طبیعت در ذهن یا مطلقه می آید و یا مقیده و در ذهن به شکل مهمله موجود نمی شود درست است و برهانش در بحث اطلاق و تقیید می آید اما طبیعت مطلقه دو معنی دارد (۱) این که طبیعت مطلقه طبیعتی است که در ذهن می آید و اطلاقش هم در ذهن می آید به این معنا که عدم قیدش هم لحاظ می شود یعنی این که قید ندارد هم در طبیعت مرئی است و طبیعت مقیده هم طبیعتی است که در ذهن می آید با قید که قیدش مرئی و ملحوظ است ولیکن در مطلق هم عدم تقید مرئی است ، این را اطلاق لحاظی می گویند (۲) در آینده خواهیم گفت که معنای دیگری هم برای طبیعت مطلقه هست که اطلاق ذاتی و یا طبیعت مطلقه به حمل شائع است که طبیعت در ذهن می آید ولی قیدش در ذهن نمی آید که این نیامدن قید طبیعت امر تصدیقی و بالحمل الشایع است و امر لحاظی و تصویری نیست و لحاظ عدم القید نیست ولیکن سبب می شود که مرئی طبیعت مطلقه شود و اطلاق ذاتی داشته باشد طبیعت مطلقه کدام یک از این دو است؟.

اگر مقصود اطلاق لحاظی است یعنی می گوئیم در طبیعت مطلقه باید این اطلاق را هم لحاظ کنیم و این مثل قید است و تا نباشد و لحاظ نشود مطلقه نمی شود در این صورت ممکن است گفته شود که اثبات این لحاظ که زائد بر طبیعت مهمله و معنای اسم جنس است باید با اطلاق و مقدمات حکمت ثابت شود ولیکن بعداً می گوئیم که اطلاق این گونه نیست و مراد از طبیعت مطلقه، مطلقه بالحمل الشایع و اطلاق ذاتی است و هر جا انسان طبیعت را لحاظ کرد و قیدی را با آن لحاظ نکرد این طبیعت مطلقه است و چون قید نیامده است قهراً مرئی و ملحوظ است در آن اطلاق ذاتی و بر همه افراد قابل انطباق خواهد بود که اگر ما طبیعت مطلقه را این گونه فهمیدیم پس هر جا «کل» را به اسم جنس اضافه کردیم و با اسم جنس دالی که دال بر قیدی باشد نیاوردیم و قید را لحاظ نکردیم و فقط طبیعت را لحاظ کردیم طبیعت مطلقه است یعنی در این صورت طبیعت مهمله عین طبیعت مطلقه می شود و اسم جنس در همان معنای حقیقی استعمال شده است و در زائد بر آن و یا در طبیعتی که در آن عدم قید لحاظ شده است استعمال نشده است بلکه استعمال شده است در ذات طبیعت که عین طبیعت مهمله است پس اسم جنس در موارد اطلاق ذاتی در معنای حقیقی استعمال شده است و این طبیعت مطلقه بالحمل الشایع بر همه افراد قابل صدق است و این جا وقتی «کل» بر آن اضافه شود استیعاب و شمول همه افراد طبیعت ثابت می شود و به دلالت وضعی اثباتی خواهد بود چون در این صورت اگر بخواهد اسم جنس را در خصوص طبیعت مقیده به کار ببرد این مجاز است و اصاله الحقیقه آن را نفی می کند و اگر بگوید اسم جنس در معنای حقیقی به کار برده شده ولی اضافه بر آن قیدی را هم لحاظ کرده و مرادش استیعاب مقیده است به نحو تعدد دال و مدلول نه به نحو استعمال اسم جنس در طبیعت مقیده مجازاً این هم بر خلاف دخول «کل» بر اسم جنس بدون ذکر قید است زیرا که موجب شده استیعاب همه مصادیق طبیعت متصور شود که دلالت اثباتی است پس اگر غیر این باشد یعنی ثبوتاً مرادش بعضی از افراد باشد نه همه این افراد لازمه اش مخالفت با این ظهور اثباتی است و دیگر مقدمات حکمت لازم نیست زیرا که مخالفت با ظهور اثباتی و تصویری است .

بله، اگر «کل» نباشد و تنها اسم جنس باشد احتمال مذکور را از طریق مقدمات حکمت و دلالت سکوتی نفی می کردیم ولیکن با ورود «کل» و وجود اطلاق ذاتی در اسم جنس بدون ذکر قید دلالت اثباتی شکل می گیرد که دیگر نیاز به مقدمات حکمت نخواهیم داشت بنابراین روح جواب بیانی که برای قول مرحوم میرزا(رحمه الله) ذکر شد همین است .

این نکته منافات ندارد با این که اگر قید را با اسم در مدخول «کل» آوردیم مجاز لازم نیاید بله مجاز لازم نمی آید و باز هم اسم جنس در طبیعت مهمله به کار برده شده است و «کل» را هم در معنای خودش استعمال کرده ایم و تقید و قید را در مدخول «کل» با دال دیگری افاده کردیم و این از باب تعدد دال و مدلول است ولی این که اگر قید را در مدخول «کل» بیاوریم مجاز لازم نمی آید اقتضای این را ندارد که وقتی مدخول بدون قید باشد دلالت اثباتی نداشته باشد زیرا که وجود دلالت اثباتی بر عموم منحصر نیست در این که با ذکر قید در مدخول افاده خصوص مجاز باشد بلکه ممکن است مجاز نباشد و از باب تعدد دال و مدلول باشد و مدخول مقید شود ولی درعین حال اگر قید نباشد دلالت اثباتی بر عموم و استیعاب هم تصویراً شکل می گیرد و مجاز هم نمی باشد و این مثل آن است که بگوئی (اکرم عموم العلماء) که قطعاً دلالت لفظی بر اطلاق عموم دارد ولیکن اگر مضاف الیه آن _ یعنی (علماء) _ را به نحو تعدد دال و مدلول مقید کنی و بگویی (اکرم عموم العلماء العدول) مجاز نمی شود و این نکته اصلی خلطی است که شاید در ذهن قائلین به قول اول شده است.

حاصل این که هر جا اسم جنس بدون قید ذکر شود طبیعت مطلقه بالحمل الشایع در ذهن تصور می شود که عین مهمله است و نسبتش با طبیعت مقیده اقل و اکثر است به لحاظ مرئی گرچه به لحاظ صورت ذهنی با هم متباین هستند ولی مرئی این ها یعنی مرئی طبیعت بدون قید و طبیعت با قید اقل و اکثر هستند و لهذا در موارد ذکر قید استعمال اسم جنس حقیقی است و از باب تعدد دال و مدلول و جمع مدالیل است ولی نفس دو تصور در عالم ذهن بالحمل الشایع باهم متباین هستند زیرا که مقیده هم یک مفهوم و حصه ذهنی واحد است ولی الفاظ برای ذات معانی و ملحوظ ها وضع شده است نه برای وجود ذهنی یا خارجی آنها بنابراین وقتی که قید را می آوریم مجاز لازم نمی آید و جهتش همین است و تفصیلش در بحث مطلق و مقید می آید.

لازمه این مطلب فوق همان است که گفته شد که وقتی «کل» را بر اسم جنس بدون ذکر قید اضافه کنیم عموم و استیعاب همه افراد طبیعت افاده می شود در مرحله مدلول تصویری که ظهور و دلالتی اثباتی خواهد بود و دیگر لازم نیست در مرتبه سابقه مقدمات حکمت را جاری کنیم، بله، جایی لازم است مقدمات حکمت جاری شود که «کل» را نداشته باشیم چون اگر «کل» نباشد و بگویید (اکرم العالم) احتمال دارد قید «عادل» هم در ذهنش باشد و از آن سکوت کرده باشد یعنی دال بر قید را نیاورده است نه این که عالم را در عالم عادل به کار برده باشد که در این صورت برای نفی آن قید نیازمند مقدمات حکمت هستیم تا بگوئیم قیدی اضافی هم در مراد نیست ولی جایی که «کل» بر سر اسم جنس باشد این را نیاز نداریم چون که آن دلالت تصویری و اثباتی دوم درست می شود و هم مستغنی از مقدمات حکمت می شویم و هم اقوی از مقدمات حکمت است چونکه دلالت اثباتی است و شاید نکته ای که باعث شده مرحوم میرزا (رحمه الله) بگوید مقدمات حکمت نیاز است این است که دیده است که وقتی مراد مقید هم باشد مجازیت لازم نمی آید ولی این سبب نمی شود که در صورت عدم قید نیازمند مقدمات حکمت بودیم در صورتی که «کل» باشد بلکه اگر «کل» نبود نیاز به مقدمات حکمت می باشد اما اگر «کل» بیاید دلالت وضعی بر استیعاب و شمول نسبت به همه افراد تصوراً فهمیده می شود که اگر بگویید مرادم مقید بود نمی گویند که چرا قید را نیاوردی بلکه می گویند چرا «کل» را آوردی که استیعاب همه افراد طبیعت تصوراً فهمیده شود و با حرفی که زده ای مخالفت کرده ای نه این که چیزی را که مرادت بوده است نگفتی و ساکت شدی و این مطلب، هم طبق وجدان عرفی و لغوی است و هم متقاضی برهان در بحث اطلاق ذاتی و تحلیل اطلاق در اسم جنس است.

Your browser does not support the audio tag

در بحث «کل» مشخص شد که «کل» وضع شده است برای استیعاب و عموم ما ينطبق عليه المدخول و گفتیم این یک ظهور اثباتی درست می‌کند و این مطلب هم منافاتی ندارد که وقتی مدخول مقید شود استیعاب مقید باشد و مجازیتی هم لازم نیاید ولی اگر قیدی نباشد استیعاب اثباتی است و نیازی به مقدمات حکمت نداریم و دلالت هم اثباتی است که اقوی از دلالت سکوتی است و لذا در تعارض، بر اطلاق و دلالت سکوتی مقدم است؛ عقده و مشکله اصلی آن مطلب آن است که دیده اند وقتی قید می‌آید مجازیتی لازم نمی‌آید نه در اسم جنس و نه در مدلول «کل» و لذا خواسته اند بگویند باید در مدخول، مقدمات حکمت جاری شود تا مدلول «کل» مشخص شود با این که گفته شد که عدم مجازیت در صورت وجود قید مستلزم عدم تحقق دلالت اثباتی نیست.

ایشان در تقریراتشان یک بحث دیگری را هم مطرح کرده اند که آیا قضیه حقیقه است و یا خارجی و آیا تقیید عنوانی است یا تقیید به فرد است و به فرد در قضایای خارجی تقیید منشا مجازیت هست یا خیر و می‌گوید اگر تقیید فردی محتمل باشد مثلاً بگوید (اکرم العلماء الا زیدا من الفساق) ممکن است گفته شود این نوع تقیید خلاف دلالت اثباتی است زیرا که دلالت «کل» بر استیعاب افراد وضعی است بعد می‌فرماید لکن این هم مثل همان است و بالاخره اخراج یک فرد هم حتی اگر به اخراج یک قید نوعی بر نگردد و بخواهد فقط این فرد را خارج کند، این هم مستلزم مجازیت نیست پس نفی آن نیازمند مقدمات حکمت بوده و یک نوع تقیید است و همه این‌ها علی‌حد واحد است و لذا اگر بگوید (اکرم کل عالم الا زیدا) این هم مجازیت لازم نمی‌آید و با تحلیلی که عرض کردیم همه این تشقیقها بی‌فایده است و اثری ندارد و ایشان این بحث را هم طول داده است و خیلی گسترده مطرح می‌کند و منشأ آن هم این نکته شده است که اگر از ذکر قید متصل مجازیت لازم نیاید معنایش این است که پس برای نفی قید در مدخول «کل» نیازمند مقدمات حکمت هستیم که مشخص شد این گونه نیست و برخی از اوقات دلالت اثباتی را از تعدد دال و مدلول می‌فهمیم به نحوی که اگر قید هم بیاورد، مجازیت لازم نمی‌آید ولی وقتی قید موجود نیست دلیلی وجود ندارد که نباید دلالت اثباتی وضعی هم باشد و این نکته در غیر عموم هم معقول است مثلاً می‌گوید (اکرم عموم العلماء) که قطعاً این کلام وضعاً عموم را رسانده است ولی این جا هم اگر قید را وارد کنیم و بگوییم (اکرم عموم العلماء العدول) مجازیت لازم نمی‌آید و هر کدام در معنای خود به کار رفته است به نحو تعدد دال و مدلول پس به هیچ وجه عدم مجازیت در صورت تقیید، مستلزم عدم وجود دلالت تصویری و اثباتی در صورت عدم قید نمی‌باشد و این‌ها با هم خلط شده است و این خلط ایشان را به این مسیر انداخته است.

ص: ۱۲۱

یک بحث در دلالت عموم است که آیا عموم بدلی است یا استغراقی است یا مجموعی؟ با این نکاتی که عرض شد قطعاً عموم «کل» بدلی نیست چون دال بر همه افراد به نحو هم عرض است اما آیا مجموعی است یا استغراقی؟ گفته می‌شود اگر مدخول معنایی باشد که در آن جمعیت و عنوان واحدی اخذ شده است آن جا مجموعی است به تعبیر دیگر «کل» دال بر همه است و استغراقیت و جمعیت و یا استیعاب افرادی و اجزائی به اختلاف مدخول است اگر نکره نمونه مدخول «کل» بود

چون بر تک تک افراد بدلا صادق است عموم آن استغراقی می شود زیرا که (عالم) یعنی یک فرد از عالم و وقتی «کل» وارد شود یعنی استیعاب همه فرد فردها و وقتی مدخول معرفه بود استیعاب اجزائی می شود و مجموع اجزاء یک موضوع می شود مثل (قرئت کل الكتاب) که مدخول «کل» در این جمله ناظر به یک فرد نیست بلکه ناظر به مرکب کتاب است همچنین (اکرم کل العسکر أو کل القوم) و عموم وقتی بر مرکب وارد شود بر استیعاب اجزائی دلالت می کند پس بنابراین مدلول «کل» در همه این موارد یکی است و این که اجزائی باشد یا افرادی و مجموعی یا استغراقی مربوط به مناسبات مدخول است اگر نکره باشد مدخول با افرادی مناسب است و اگر مدخول مرکب یا معرفه باشد اجزائی و مجموعی می شود مثل (اکرم کل العسکر) ولی این به جهت تعدد معنای «کل» نیست و «کل» یک معنی دارد و اجزائی و افرادی بودن با دال دیگری فهمیده می شود و لذا در برخی از جاها که در مدخول هر دو نوع محتمل است بحث شده است مثل جایی که «کل» بر جمع _ نه اسم جمع که روشن است مجموع به عنوان شی واحد لحاظ شده است _ داخل می شود یعنی اگر «کل» بر خود جمع وارد شده باشد و منون هم نباشد مثل (اکرم کل العلما) یا (کل علماء البلد) در این جا تنوین تنکیر در کار نیست که نظر به فرد داشته باشد و اسم جمع هم نیست که وحدتی در مرتبه سابقه در مدخول لحاظ شده باشد و هر دو نحو از عموم در این جا معقول است و هم می شود استیعاب استغراقی باشد که هر فرد یک موضوع شود و هم مجموعی، یعنی باید مجموع علماء را اکرام کرد که در بحث جمع محلی به لام خواهد آمد که دلالت جمع بر استیعاب چگونه است و شاید در آنجا بگوئیم ظهور در استغراقیت است نه مجموعیت و مجموعیت جائی است که اسم برای عنوان مجموع باشد نه این که بخواهد افراد عالم را متکثر ببیند و صیغه جمع قنطره ای است که افراد را ببیند و به تعبیر دیگر وضع عام و موضوع له خاص است یعنی فرد فرد را می خواهد ببیند و کان «کل» به افراد اضافه شده است و افرادی و استغراقی می شود .

۲ _ جمع محلی باللام: ادات بعدی عموم جمع محلی به لام است که در دلالت آن بر عموم اختلاف شده است در مفرد محلی به لام اتفافی است که دال بر عموم نیست و لام دال بر عهد یا تعیین است و عالم هم اسم جنس است مثل (اکرم العالم) بله، اطلاق در آن معنی دارد ولی از باب انطباق عقلی است و لفظ بر همه افراد دلالت ندارد ولی در جمع محلی به لام بحث شده است و برخی قائلند (اکرم العلماء) یعنی لازم است که همه علماء را اکرام کنی ولی اگر گفتیم (اکرم العالم) این اطلاق و مقدمات حکمت می خواهد تا قید را نفی کند و سپس انطباق عقلی بر هر فردی باشد و هر دو قول هم دارای قائلین معروفی است .

ابتدا لازم است گفته شود که برای دلالت جمع محلی به لام بر عموم دو طریق ذکر شده است یعنی کسانی که قائل به دلالت بر عموم هستند می توانند به دو طریق این ادعاء را بکنند.

۱ _ یک طریق این است که بگویند جمع محلی به لام مثل «کل» دلالت بر استیعاب می کند مثلاً وقتی صیغه جمع محلی به لام یا لام و جمع بر ماده جمع وارد می شود مثل (العلماء) دال بر استیعاب می شود مثلاً از ماده اش طبیعت را می فهمیم و از هیئت جمع محلی به لام استیعاب افرادش را، پس (اکرم العلماء) یعنی (اکرم کل العلماء).

۲ _ طریق دوم این است که گفته شود مفهوم استیعاب و عموم را از جمع محلی به لام نمی فهمیم چون ماده که طبیعت را می رساند و هیئت هم برای استیعاب وضع نشده است چرا که اشکالاتی بر آن وارد می آید لهذا اکثر قائلین به استیعاب این راه را قبول کرده اند و گفته اند «لام» که بر جمع وارد شده است مقتضی تعیین است حال یا تعیین عهدی و یا تعیین جنسی و یکی هم تعیین صدقی است _ یعنی مصادیق متعین در خارج _ حال اگر افراد خاصی معهود باشد قرینه بر آن می شود اما اگر معهود خاصی نباشد آن چه که معقول است تعیین صدقی در خارج است که همه افراد یعنی عموم و استیعاب آنها است پس عموم لازمه معنای جمع محلی باللام است.

نسبت به راه اول اشکالاتی شده است زیرا این که اگر بگوئیم خود جمع محلی به لام دال بر استیعاب است چگونه این مطلب تصویر می شود که ابتدائاً وضع شده باشد برای استیعاب معنای خودش؟ این نکته درست نیست چرا که قبلاً گفتیم که باید از باب تعدد دال و مدلول باشد و نمی تواند دال بر استیعاب نفس اسم جنس باشد بلکه باید دال دیگری باشد که افراد اسم جنس را مستوعب شود لذا در اینجا هم باید ماده جمع دلالت بر طبیعت کند و لام و هیئت جمع مثلاً دلالت کند بر استیعاب آن و لذا برای نحوه اول تصویرهایی گفته شده است و بر هر تصویر هم اشکالاتی وارد شده است و در جمع محلی به لام غیر از ماده جمع _ که اسم است _ هم لام و هم هیئت، هر دو معنای حرفی هستند و مثل «کل» و امثال آن نیستند که معنای اسمی داشته باشند مگر این که بگوئیم بعضی از معانی اسمی در حروف هم هست و لذا اشکال شده است که این نحو اول از استیعاب را چگونه تصویر می کنید و این تصویرها را می شود به چهار تصویر برگرداند.

(۱) این که استیعاب جمع محلی به لام دال بر استیعاب همه مصادیق جمع باشد یعنی می خواهد جمع ها را استیعاب کند و (اکرم العلماء) یعنی اکرام کن هر چه که بر آن جمع علماء صادق است مثل این که بگوئید (اکرم کل جمع من العلماء) که جمع هم از سه به بالا است .

اگر کسی بخواهد این نحو عموم را ادعا کند اولاً: خلاف تبادر ذهنی و وجدان لغوی است زیرا که از اکرم العلماء ما عموم افرادی می فهمیم نه عموم سه تا سه تا و عموم به لحاظ کل جمع .

ثانیاً: این که ما از جمع فرد را هم استثناء می کنیم؛ بدون احساس به عنایت مثلاً می گوئیم (اکرم العلماء الازیدا) که معنایش آن است که آن فرد مصداق مستثنی منه است با این که جمع نیست بنابراین این احتمال اول که دلالت بر عموم دسته دسته و جمع جمع بکند خلاف ظاهر است .

۲) نحوه دوم این است که استیعاب افرادی باشد یعنی هیئت جمع محلی باللام دلالت می کند بر استیعاب افرادی تمامی مصادیق ماده جمع و کان گفته (اکرم کل عالم) و دلالت و استیعاب و عموم اضافه به جمع نمی شود و نمی خواهد بگوید هر جمعی را اکرام کن بلکه می گوید هر فردی از عالم را اکرام کن .

این هم گفته می شود: اولاً این که (اکرم العلماء) مثل (اکرم کل عالم) باشد خلاف وجدان است زیرا که جمع و کثرت هم از آن استفاده می شود که در (اکرم کل عالم) اصلاً جمعیت لحاظ نمی شود و فقط استیعاب طبیعت لحاظ شده است.

ثانیاً: لازمه ای دارد که لام و هیئت جمع یا لام به تنهایی که برای استیعاب آمده باشد بر مفرد که داخل می شود استیعاب افرادی را نداشته باشد و چرا وقتی لام بر مفرد وارد می شود دلالت بر استیعاب افراد نکند؟ لازمه این حرف این است که لام و جمع هر یک وضع دیگر داشته باشند و مشترک لفظی باشند و یا مجموع آنها یک وضع دیگر داشته باشد و این هم خلاف قواعد عربی است زیرا که مرکبات یک وضع دیگری ندارند و اشتراک لفظی هم محتمل نیست .

۳- نحوه سوم این است که استیعابی که از جمع محلی فهمیده می شود استیعاب اجزائی باشد یعنی هیئت دال بر همان جمع و تکثر باشد و لام هم دال بر استیعاب اجزاء جمع باشد چون که هر فردی جزئی از این جمع می شود و عام مجموعی خواهد بود

این تصویر نیز دارای اشکالاتی است که اولاً اشتراک در مدلول لام لازم می آید و در جاهای دیگر ما استیعاب را از آن استفاده نمی کنیم مثلاً در جمله (اکلت السمکه) بر عموم و استیعاب اجزائی دلالت نمی کند و اشتراک لفظی محتمل نیست .

ثانیاً: استیعاب اجزائی هم عموم درست نمی کند چون جمع که مدخول لام است بر سه تا هم صادق است و متعین بودن در همه افراد از کجا استفاده می شود و نیازمند دال است و لام که برای تعیین نباشد تعیین مرتبه اعلی محتاج اطلاق و مقدمات حکمت و یا دال دیگری است .

ثالثاً: لازمه اش افاده عموم مجموعی است با این که ما از (اکرام العلماء) عمومی استغراقی می فهمیم نه مجموعی و استیعاب افرادی است نه اجزائی .

وجه چهارم: کسی بگوید هیئت، دال بر جمع و تکثر است ولی استیعاب هم استیعاب افرادی است و این همان وجه قبلی است لکن با یک فرق چون بر وجه قبلی اشکال سومی وارد بود که در این صورت باید از (اکرم العلماء) عموم مجموعی و یک حکم بر مجموع علماء بفهمیم با این که ما وجدانا برای هر فرد یک حکم مستقل می فهمیم در این وجه چهارم می گوید خصوصیت جمعیت در حکم دخیل نیست و کثرت فردی ملحوظ است بدون این که خود کثرت در موضوع حکم دخیل باشد یعنی کثرت در آن لحاظ می شود ولی نه به اجزاء جمع بلکه به عنوان افراد متکثر و لهذا استیعابش افرادی و استغراقی است نه اجزائی و مجموعی ولیکن مفهوم جمع و کثرت هم در آن لحاظ می شود.

براین وجه نیز اشکال لزوم اشتراک در معنای (لام) و یا (لام و هیئت جمع) وارد می شود همچنین اگر (لام) به جهت دخولش بر جمع افاده کند استیعاب افرادی آن جمع را لازم است که قبلاً مقدار آن جمع مشخص شود که کدام مرتبه است و دالی بر آن نیست که مرتبه اعلا و همه افراد است و اگر (لام) به جهت دخولش بر ماده جمع که اسم جنس است افاده استیعاب افرادی می کند چرا در مفرد محلی باللام مثل (العالم) چنین نیست؟

ادامه بحث قبل (۱۴/۱۰/۹۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جمع محلی به «لام» بود و گفته شد دلالت این جمع بر عموم به دو نحو تقریر شده است یک مسلک این است که این جمع محلی به «لام» بالمطابقه برای استیعاب تمام افراد ماده جمع وضع شده باشد و یک مسلک هم این بود که می گفت ماده برای طبیعت وضع شده است و هیئت جمع هم برای جمع که اقلش سه است و «الف» و «لام» هم همان معنایی را دارد که در مفرد دارد مثل تعیین و عهد و ... و ما به دلالت التزامی عموم را می فهمیم چون وقتی «لام» را بر جمع وارد می کند مدخولش باید معین باشد زیرا که برای تعیین است حال یا تعیین جنس یا تعیین فرد خاصی از طبیعت یا فرد معهود ذهنی یا خارجی و بالاخره یک تعیینی باید باشد و «لام» بر آن دلالت می کند و جائی که معهود ذهنی نباشد و عهد خارجی نیز نباشد و نخواهد به جنس هم اشاره کند در این صورت «لام» که بر جمع داخل می شود دلالت می کند بر این که تعیین صدقی مقصود است که عبارت است از همه افراد و چون «لام» برای تعیین وضع شده است به ضم این دال به دوال دیگر عموم را می فهمیم یعنی جمعی که متعین است صدقاً که این در صورتی است که مراد همه افراد باشد که در این صورت متعین است.

ص: ۱۲۷

در این جا شهید صدر (رحمه الله) بحث های خوبی کرده است (۱) یکی این که آیا این دو مسلک فرق و اثر عملی هم دارد یا خیر هر چند از نظر تصویر ذهنی با هم فرق می کنند چون مدلول در یکی، عموم است اما طبق مسلک دیگر مدلول عموم در کار نیست و از باب دلالت التزامی نتیجه عموم فهمیده می شود یعنی تعیین را فهمیدیم که لازمه تعیین عموم است.

مرحوم شهید صدر (رحمه الله) در این جا سه فرق را ذکر می کند که ممکن است گفته شود میان دو مسلک است ولی دو تا از آنها را رد می کند و سومی را قبول می کند.

۱_ اولین اثر و فرق عملی این است که ممکن است کسی بگوید بنا بر مسلک دوم اگر در جائی مرتبه یا بعضی از افراد جمع معهود بودند یعنی معهودیت خارجی یا ذهنی داشته باشند مثلاً صحبت در مورد فقهاء بوده و بعد امام (علیه السلام) فرموده است (اکرم العلماء) طبق مسلک اول معهودیت سبب نمی شود که ظهور العلماء در عموم از بین برود چون برای عموم وضع شده است و مثل «کل» است و کانه گفته است (اکرم کل العلماء) ولی طبق مسلک دوم می خواستیم عموم را از باب تعیین صدقی بفهمیم و در این جا چون معهود ذکری یا ذهنی موجود است معنای «لام» مردد می شود که آیا مقصود از آن همان تعیین عهدی است و یا تعیین صدقی و «لام» برای مطلق تعیین است و در نهایت مجمل می شود.

بعد ایشان پاسخ می دهد که این ثمره در صورتی درست است که «الف و لام» که بر جمع داخل شده، طبق مسلک اول تنها وضع شده باشد برای خصوص استیعاب و عموم و لامی که بر جمع وارد شود و مراد از آن جمع معهود باشد را نداشته باشیم در حالی که این گونه نیست و گاهی اوقات «لام» داخل شده بر جمع هم برای جمع معهود به کار می رود و مجاز هم نیست، پس «لام» داخل شده بر جمع طبق مسلک اول، هم برای عهد به کار می رود و هم برای عموم و هر دو استعمال حقیقی هستند و مجاز نیستند پس طبق مسلک اول هم اگر برخی از علماء معهود بودند این معهودیت سبب می شود که هیئت جمع محلی به «لام» مجمل شود از این باب که این لفظ دو معنی دارد و هر دو معنی در این جا محتمل است و عین اجمالی که طبق مسلک دوم شکل می گیرد طبق مسلک اول هم شکل می گیرد بله، اگر هیچ گاه «لام» در جمع، به معنای تعیین به کار نرود این ثمره درست است ولی این حرف درست نیست و «لام» داخل بر جمع در عهد هم به کار می رود و قیاس «لام» با «کل» قیاس مع الفارق است چرا که «کل» فقط برای عموم است.

ص: ۱۲۸

۲_ اثر دومی که ایشان ذکر می کند این است که اگر قائل به مسلک اول شدیم که وضع جمع محلی برای استیعاب و شمول است عمومی که استفاده می شود عموم استغراقی است چون مقصود از عموم، استیعاب افراد ماده است و این نکته ظهور دارد در استیعاب افرادی نه اجزائی و مجموعی اما اگر مسلک دوم را قائل شدیم عموم در کار نیست و دال بر عموم هم نداریم تا اینکه بگوئیم ظاهرش استیعاب افرادی است و نظر به جمع است و «لام» می گوید مرتبه متعینه از جمع مورد حکم است و این مرتبه متعین است لیکن به عنوان یک مجموعه و تنها مجموعه ای که یک مصداق دارد، تعین دارد پس مرتبه عالیه از جمع به ماهو مرتبه عالیه از جمع مراد است و عام در این صورت مجموعی می شود و جمع متعین بما هو جمع واحد موضوع واحد حکم قرار می گیرد که همان مجموعیت است پس طبق مسلک دوم عموم مجموعی می شود و در عموم مجموعی یک حکم بر مجموع است که اگر یکی را انجام ندادی، آن حکم امثال نشده است به خلاف عام استغراقی.

ایشان این ثمره دوم را هم جواب می دهد که بنابر مسلک دوم درست است که استفاده می کنیم از مفاد جمع که جمعیت لحاظ شده منتها واقع جمع و یا افراد جمع لحاظ شده است و از خلال عنوان جمع آن افراد دیده می شوند و تكثر افرادی ماده جمع در حکم لحاظ شده است نه تكثر اجزائی و خصوصیت مجموعیت یک وحدت لحاظی است و عرف این را الغاء می کند و هیئت جمع را مشیر به افراد ماده جمع قرار می دهد و جمع لحاظ شده طریقی برای تكثر افراد ماده است و لذا جا دارد که کسی بنابر مسلک دوم هم قائل شود خصوصیت مجموعیت یک خصوصیت در مقام لحاظ افراد متكثر است و در حکم دخیل نیست البته می شود جنس جمع مراد باشد ولی قرینه می خواهد و الا هیئت جمع تعدد افرادی ماده را لحاظ می کند و ملحوظ در این لحاظ واحد افراد متكثر است که باز هم در استغراقیت ظهور دارد پس بنابر مسلک دوم هم می شود گفت عمومی که استفاده می شود عموم افرادی و استغراقی است نه عموم مجموعی یعنی می خواهد یک حکم را بر هر فرد از علماء بار کند .

۳- فرق سومی هم ایشان بیان می کند و آن را قبول می نماید؛ می فرماید جائی که در خارج تعیین صدقی برای مجموعه ای غیر از همه باشد و می دانیم که همه یک تعیینی در صدق دارد، لیکن اگر مقادیر دیگری از جمع هم تعیین صدقی - نه عهدی - داشته باشد طبق مسلک اول عموم استفاده می شود اما بنا بر مسلک دوم اگر تعیین صدقی متعدد بود یعنی هم کل متعین است و اگر کل الا واحد هم باشد آن هم باز تعیین خارجی و صدقی دارد و ما عددی کل هم هر مرتبه ای از مراتب تعیین صدقی داشت و دارای دو مصداق نبود بلکه یک مصداق داشته باشد این جا طبق مسلک دوم مجمل می شود چون ما خواستیم از راه تعیین صدقی بگوئیم که مرتبه عالیه مراد است ولی مرتبه غیر عالیه هم طبق فرض تعیین صدقی دارد و دو مثال هم می زند یکی موارد تعیین ذاتی صدقی مثل طوابق یک ساختمان چند طبقه که در یک ساختمان ده طبقه اگر بگوید (اصعد الطوابق) همچنانکه همه ۱۰ طبقه متعین در صدق است ۹ تا هم متعین در صدق است چون از اول است تا ۹ چرا که از بالا - که نمی تواند بالا برود و ۸ تا هم باشد متعین در صدق است و اگر بگوید مقصود ۳ تا است باز هم متعین در ۳ تا اول است پس هر مرتبه ای کمتر از همه طبقات مانند همه طبقات متعین صدقی است و دو مصداق ندارد و «لام» هم که برای تعیین صدقی است حال کدام مرتبه مراد است معلوم نیست و قرینه ای در کار نیست پس مجمل می شود.

مثال دیگر این که اگر مقدار کمتر از همه ذاتا تعیین نداشته باشد ولی به جهت این که قدر متیقن در مقام مخاطب و یا مطلقا در کار است تعیین صدقی دارد مثل این که بحث از اکرام فقهاء بوده و فقهاء هم معین در صدق هستند و قدر متیقن بودند و احتمال نیست که فقیه واجب الا-کرام نباشد و غیر فقیه واجب الا-کرام باشد که اگر در این صورت گفت (اکرم العلماء) اگر مقصود فقهاء باشد مصداقشان متعین است و اگر مقصود همه علماء باشد این هم متعین است و این که مراد برخی از فقهاء و برخی از علماء باشد محتمل نیست و همچنین محتمل نیست که غیر فقیهی داخل باشد و فقیهی داخل نباشد لهذا طبق مسلک دوم در اینجا هم اجمال پیش می آید خلاصه در جائی که تعیین صدقی خارجی برای غیر کل و همه افراد باشد و آن مصداق قدر متیقن خطاب باشد چه در مقام مخاطب و چه اینکه از خارج بدانیم که نمی شود این ها خارج باشند، در این صورت هم اجمال طبق مسلک دوم لازم می آید و «لام» که برای تعیین صدقی است با هر دو معنا سازگار است به خلاف مسلک اول که می گوئیم از آنجا که هیئت جمع برای عموم وضع شده است اگر اقل تعیین صدقی هم داشته باشد اراده اش خلاف معنای موضوع له و اصالة الحقیقه است چون نه تعیین عهدی در کار است و نه تعیین صدقی زیرا که متعینهای صدقی متعدد شده و از تعیین خارج می شوند لهذا «لامی» که در اینجا بر جمع داخل شده برای تعیین نخواهد بود و در معنای دیگرش یعنی عموم و استیعاب بکار رفته است.

ایشان این فرق را قبول کرده است یعنی جائی که عهدی نیست ولی تعین صدقی برای غیر کل هم باشد که در نتیجه از نظر تعین صدقی نیز تردد و اجمال باشد در این جا طبق مسلک دوم اجمال پیش می آید ولی طبق مسلک اول اجمالی در کار نیست.

جمع محلی به لام (۹۴/۱۰/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جمع محلی به «لام» بود و عرض شد که دو بحث این جا وجود دارد یکی این که آیا فرقی بین دو مسلک در استفاده عموم از جمع محلی به «لام» هست یاخیر و بحث دیگر اینکه کدام یک از این دو مسلک صحیح است یا اصلا جمع محلی به «لام» بر عموم دلالت ندارد که در بحث اول عرض شد که شهید صدر (رحمه الله) (۱) سه فرق بین این دو مسلک ذکر کرده اند و فرق سوم را قبول کرده اند که اگر مراتب دیگر جمع هم _ غیر از عموم و همه افراد _ تعین صدقی در خارج داشته باشد مثل (اصعد الطوابق) که چون صعود طبقات از پایین به بالا است اگر مقصود نه و یا هشت طبقه و یا هر عدد دیگری هم باشد یک مصداق دارد مثل همه طبقات و از این نظر طبق مبنای دوم مجمل می شود به خلاف مسلک اول که اگر بگوئیم جمع محلی برای عموم وضع شده باشد دلالت می کند بر استیعاب عموم و مجرد تعین صدقی مراتب جمع موجب اجمال نمی شود زیرا طبق مسلک اول «لام» برای معنای دوم که عموم و استیعاب است وضع شده است و مثل جائی است که «کل» بیاید و بگوید (اصعد کل الطوابق) که ظهور در عموم دارد و مجرد تعین صدقی مراتب جمع موجب اجمال آن نمی شود همچنین جائی که قدر متیقنی در مقام مخاطب باشد که احتمال خروج برخی از افراد و دخول افراد دیگر نباشد که این جا هم مثل همین می شود.

ص: ۱۳۲

۱- بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۴۱

این فرق سوم هم قابل رد است و می توان آن را جواب داد چون بنا بر مسلک دوم هم که «لام» را برای تعین صدقی به کار برده اند و گفته شد که در غالب موارد جمع یک تعین صدقی بیشتر ندارد و آن «کل» است این نقض وارد نیست یعنی باز هم جمع محلی در اراده مرتبه اعلی یعنی همه و عموم افراد ظهور دارد و این موارد _ که گفته شد مرتبه یا مراتب دیگر جمع هم در خارج تعین صدقی دارد _ موجب اجمال نمی شود زیرا که مراد از تعین صدقی اشاره به افراد معین و منجز بدون تردید است و در حقیقت به این معنا است که ماده جمع که دال بر طبیعت است وقتی هیئت جمع بر آن عارض می شود و دلالت می کند بر لحاظ افراد متکثر از این ماده و معنای آن زمانی که «لام» بر آن داخل می شود این اینگونه می شود که اشاره به جمعی از افراد می کند که صدقش در خارج متعین است و مصداق هم عرض ندارد و اگر مصداق هم عرض بود می شود اجمال و تنها همه افراد است که مصداق هم عرض ندارد؛ درست است که کمتر از آن یعنی همه منهای یک یا دو و یا ... هم جمع است ولی این مصداق هم عرض همه افراد در اشاریت نمی باشند زیرا که داخل در اشاره به همه آن مراتب هم مشارالیه هستند بر خلاف هر کمیتی غیر از همه افراد.

خلاصه ادعا این است که «لام» تعیین وقتی بر جمع از یک طبیعتی که افرادش به نحو متکثر و جمع لحاظ شده است وارد می شود یعنی اشاره می کنیم به مجرد افرادی که اشاره به آن از نظر صدق افراد آن طبیعت _ نه طبیعت و ماده دیگری _ متعین باشد و تردیدی در آن نباشد و این فقط همه افراد است زیرا که با اشاره به آن هیچ مجموعه و یا فرد دیگری خارج از اشاره نخواهد بود و تردد و یا بدلیت در اشاره نخواهد شد بر خلاف فرض هر مقداری غیر از همه افراد که به لحاظ مصداقش برای افراد آن ماده جمع بدون اضافه کردن قید و عنوان دیگری بر آن، دارای مصداقهای هم عرض است. و لذا وقتی «لام» بر جمع وارد می شود یا باید اشاره به جنس جمع باشد که این خلاف ظاهر است چرا که اراده جنس از جمع خلاف ظاهر است و مثل مفرد نیست و «لام» مفرد در تعیین جنس استفاده می شود ولی جمع ناظر است به افراد طبیعت و تکثر وجودی را نشان می دهد و افراد را نگاه کرده نه جنس و طبیعت کثرت و جمع را بله، اگر قرینه باشد می توان «لام» را در تعیین جنسی کثرت نیز به کار ببریم ولی این موونه می خواهد و جائی که قرینه نباشد ظهور در این دارد که واقع افراد ماده جمع را لحاظ می کند و یا باید اشاره به همه افراد آن طبیعت در ماده جمع باشد تا مصداق هم عرضی نداشته باشد و تردید و یا بدلیتی در اشاره به افراد خارجی در کار نباشد و لام تعیین یک نوع اشاریت دارد و اشاره به خارج و افراد طبیعت تعیین در مشار الیه و اشاره می خواهد و غیر از همه از افراد آن طبیعت و بدون اخذ مفهوم دیگری با آن موجب تعیین اشاره نمی شود و لذا ذهن از آن این تعیین را می فهمد البته مفهوم اسمی عموم از آن طبق این مسلک فهمیده نمی شود پس تعیین صدقی یعنی نبودن مصداق هم عرض که در این موارد هم متعین در همه افراد است و شاهد بر این مطلب این است که وقتی می گوئیم (اصعد الطوابق) بدون شک امر به بالا رفتن همه طبقات از آن استفاده می شود پس بنا بر مسلک دوم هم در این موارد اجمالی در کار نیست.

در مورد وجود قدر متیقن هم اگر به معهودیت و احتمال اراده جمع معهود برگردد، باز گشت به فرق اول می کند که طبق هر دو مسلک موجب اجمال است و اگر نه فقط تعین صدقی درست کند نه معهودیت همین جواب می آید پس فرق عملی سوم بین این دو مبنی نیز خیلی روشن نیست.

اما بحث دوم که بحث اصلی این است که آیا لااقل یکی از این دو مسلک، صحیح است تا این که جمع محلی به «لام» از صیغ عموم باشد یا این که هیچ کدام صحیح نیست بر هر دو مسلک در کلمات علماء ایرادی وارد شده است .

یک اشکال را مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) (۱) بر مسلک دوم وارد کرده است که فرموده این که گفته شده است مرتبه عموم و حد اعلای افراد متعین است درست نیست زیرا که اقل جمع هم _ که سه فرد است _ متعین است پس لازمه تعیین خصوص مرتبه اعلی نیست.

از این اشکال پاسخ داده اند که درست هم فرموده اند که هر چند سه فرد هم متعین است و اقل الجمع و کمیتی از جمع است ولی این تعین تعیین در مرتبه جمع و مقدار کمیتی است نه تعیین در افراد خارجی جمع که تعین صدقی است و این که گفتیم تعیین در همه افراد دارد از این باب که اکثر الجمع و کمیتی از جمع است، نمی باشد بلکه از این باب است که صدقش متعین است و هم عرض ندارد به خلاف سه فرد از جمع که مصادیق متعدد هم عرض دارد و بر هر سه تائی جمع صدق می کند و این تنها کمیتش معین بوده اما مصادیقش مردد است به خلاف همه افراد ماده جمع مثل علماء که در خارج یک مصداق بیشتر ندارد که موجب تعیین اشاره به افراد می شود بله اگر تعین جنسی یا عهدی محتمل باشد موجب اجمال است ولی گفته می شود در جمع اراده تعین جنسی مؤونه دارد و تعین عهدی هم قرینه خاصه بر معهودیت می خواهد بنابراین در فرض نبودن معهودیتی در بین، ظهور جمع محلی در تعین صدقی است که ملازم است با همه افراد.

ص: ۱۳۴

بر مسلک اول هم اشکال شده است به این نحو که لازمه این کلام _ که می گوئیم (لام جمع) وضع شده است برای عموم _ این است که نمی شود جمع محلی را در معنای عهد در موارد وجود معهودیت جمع خاصی به کار برد و حال این که بدون شک این استعمال صحیح است و کثیراً واقع هم می شود .

به این اشکال هم جواب داده شده است که قائلین به این مسلک نمی گویند که «لام جمع» مختص عموم است بلکه می گویند «لام جمع» به صورت مشترک لفظی است یا «لام» و هیئت جمع، مجموعاً برای عموم وضع شده است و در عین حال می شود «لام» و جمع در عهد به کار برده شود و استعمال مجازی نیست و این نقض بر آن ها وارد نیست چون قائل به اشتراک شده اند .

البته اصل این مساله قابل قبول است که مستبعد است «الف و لام» برای دو معنای متباین با هم و به نحو اشتراک لفظی وضع شده باشد آن هم دو معنایی که هیچ تناسبی با هم ندارد یکی تعیین و دیگری عموم و استیعاب و لازمه مسلک اول این است که «لام» دو وضع داشته باشد یکی تعیین که در همه «لام» ها است و یکی هم استیعاب که مخصوص لامی است که بر جمع داخل می شود یعنی خصوص حصه ای از «الف و لام» که داخل بر جمع می شود مشترک لفظی باشد و شاید کسی بگوید این بسیار مستبعد است و این جا هم مثل باقی موارد «الف و لام» است و به عبارت دیگر اگر بشود استیعاب را بنابر معنای اول «الف و لام» توجیه کرد این متعین است تا آن را مشترک لفظی _ آن هم به گونه ای که گفته شد _ بگیریم و یا مجموع «لام» و هیئت جمع را دال بر استیعاب بدانیم زیرا که معمولاً مرکبات وضع دیگری ندارند و از باب تعدد دال و مدلول است و به همین جهت هم شاید برخی از بزرگان مسلک اول را رد کرده اند و مسلک دوم را اختیار نموده اند.

البته بدون شک ما از جمع محلی به «لام» شمولیت را می فهمیم یعنی اگر قرینه ای بر قید نباشد ما می فهمیم که (اکرم العلماء) یعنی همه افراد علماء را اکرام کن در صورتی که عهد و معهودیتی نباشد و قرینه ای بر اراده جنس نباشد، منتها بحث در این است که این شمولیت را از باب اطلاق می فهمیم _ همانند مفرد محلی بلام _ یا از باب دلالت وضعی اثباتی چون ممکن است شمولیت را از مفرد محلی به «لام» هم بفهمیم مثل (احل الله البيع) و آیا (احل الله البيوع) شمولش مثل (احل الله البيع) است و اطلاقی و دلالت سکوتی است و از این باب است که قید را نیاورده و عقلاً بر هر بیعی صادق است یا خیر؟ (اکرم العلماء) یک دلالت اثباتی هم بر همه افراد دارد و این روح بحث است که باید دقت شود زیرا این که برخی اصرار دارند که جمع محلی بلام دال بر عموم است و این شمولیت به خاطر دلالت وضعی است و برخی نیز گفته اند به خاطر اطلاق است .

ادامه بحث قبل (۱۹/۱۰/۹۴)

Your browser does not support the audio tag

بحث در دلالت جمع محلی به «لام» بر عموم _ مثل اکرم العلماء _ بود و عرض شد در این صیغه جمع محلی به «لام» بحث و اختلاف شده است که آیا دلالت بر عموم دارد یا خیر؟ برخی مثل مرحوم صاحب کفایه (رحمه الله) (۱) و من تبع ایشان قائل شده اند که جمع محلی به «لام» دال بر عموم نیست و شمولش از باب اطلاق است مثل مفرد محلی به «لام» و در مقابل این ها کسانی هم قائل شده اند که جمع محلی به «لام» با مفرد محلی به «لام» متفاوت است و جمع محلی به «لام» دال بر عموم است و شاید مشهور متاخرین قائل به همین نظر دوم شده اند و هر کدام از دو طرف هم به نکاتی تمسک کرده اند در این جا می توان جوهری را برای قول دوم _ که قائل شده اند که جمع محلی به «لام» دال بر عموم است _ ذکر کرد البته قبلاً هم ذکر کردیم این عموم به دو شکل تصور دارد.

ص: ۱۳۶

۱- کفایه الاصول، (ط آل البيت)، ص ۲۱۷.

الف) یکی این که جمع محلی وضع شده باشد برای عموم و استیعاب همه افراد که این استبعاد شد زیرا که مستلزم اشتراک لفظی است چون که بدون شک جمع محلی در جماعت معهودی از علماء نیز به کار می رود که اگر بگوئیم مجاز است این خلاف وجدان می باشد و عرض شد که مستبعد است و اگر بگوئیم هر دو حقیقت است اشتراک لفظی در «لام» الجمع لازم می آید که آن هم مستبعد است مضافاً به این که از جمع محلی به «لام» مفهوم عموم و استیعاب را استفاده نمی کنیم و اگر عموم را استفاده کنیم از باب مسلک دوم است و یکی از ادله ای هم که به آن، برای عدم استفاده مفهوم عموم و استیعاب استناد کرده اند، ورود «کل» بر جمع محلی باللام است که مفهومش عموم و استیعاب است و مفهوم استیعاب بر مفهوم استیعاب وارد نمی شود البته بعداً بررسی و نقد این بیان خواهد آمد.

ب) یک مبنا هم این است که جمع محلی باللام دال بر عموم است نه از این باب که برای مفهوم عموم و استیعاب وضع شده است بلکه وضع شده برای معنایی که لازمه اش شمول همه افراد است و تعیین است و جائی که تعیین عهدی نباشد و تعیین

جنسی هم نباشد _ چون هیئت جمع وضع شده است برای واقع افراد نه جنس و مفهوم اسمی جمع و کثرت _ پس وقتی «لام» تعیین آمد و عهد و جنس هم نبود منظور تعیین صدقی است که باید یک جمع معینی اراده شده باشد که همه افراد است و دیگر جمع ها معین نمی باشند و در نتیجه عموم لازمه جمع بین این سه دال است یعنی ماده جمع و هیئت جمع و «لام» تعیین و متاخرین که قائل به عمومند بیشتر به این مبنا متمایل هستند و ما هم وجدانمان با این مبنا مطابق است گرچه شهید صدر(رحمه الله)(۱) در این جا اصرار دارند که آن را نفی کند و استفاده عموم را از جمع محلی بر اساس اطلاق و مقدمات حکمت توجیه کند .

ص: ۱۳۷

۱- بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۵۰.

ما در ابتدا یک یک بیاناتی را که برای استفاده عموم ولو به دلالت التزامی گفته شده است و یا می توان گفت، ذکر می کنیم و بعد هم اشکالاتی را که وارد شده _ به خصوص اشکالاتی را که شهید صدر (رحمه الله) وارد کرده _ بررسی می کنیم که اگر جواب داشت این قول پذیرفته می شود.

۱_ اولین وجه وجدان و تبادر است که می بینیم وجداناً فرق است بین (اکرم العالم) و (اکرم العلماء) چرا که (اکرم العالم) ظهور دارد در این که طبیعت عالم را موضوع حکم قرار داده است و این نکته که آیا قید دیگری دارد یا خیر، از این نمی فهمیم بلکه از اطلاق و مقدمات حکمت می فهمیم و اگر انحلالیت هم فهمیده می شود بعد از این است که اطلاق را جاری می کنیم و موضوع حکم را در طبیعت مطلقه ثابت می کنیم اما انسان در (اکرم العلماء) وجدانا حس می کند که افراد علماء مد نظر و مشارالیه هستند پس نظر به افراد دارد ولی نه طبیعت و جنس افراد، بلکه واقع افراد عالم ، حال اینکه در صدد است که چه اندازه از این افراد را به ذهن بیاورد «لام» تعیین اقتضا می کند که آنها معین بوده و اشاره به افراد معین است و نباید مردد باشد البته اگر تنوین آورده بود تنوین نشانه اشاره تردیدی است مثل (رجال لا تلهيهم...) (۱) اما جایی که «لام» آورده باشد باید افراد مشارالیه مشخص باشد و اشاره تردیدی نباشد بلکه تعیینی باشد البته یکی از معانی «لام» هم تعیین جنس است و در جمع هم معقول است یعنی جنس جمع مردها مثلاً مراد باشد ولی این در جمع خلاف ظاهر است زیرا که جنس جمع و کثرت، معنای اسمی است مثل (الجمع) که اگر گفت (اکرم الجمع) و (اکرم الکثیر) جنس مراد است ولی هیئت جمع دال بر تکثر فردی است که معنای حرفی است و نمی خواهد جنس را نشان بدهد که معنای اسمی است بلکه هیئت جمع واقع تکثر ماده جمع را نشان می دهد بله، امکان دارد جمع محلی در این هم استعمال شود مثلاً بگویند (الرجال خیر من رجل واحد) ولی این عنایت دارد و استعمال هیئت جمع در آن نوعی مجازیت است .

ص: ۱۳۸

وجدان ما می گوید وقتی گفته شود (اکرم العلماء) و تعیین عهدی و ذکر در بین نباشد منظور همه علماء است نه از باب این که بر مفهوم استیعاب و همه دلالت دارد بلکه از این باب که آن افرادی که مشارالیه معین هستند و تعیین دارد و با «لام» تعیین به آن اشاره می شود همه علماء هستند و این در مثالها روشن است مثلاً (اصعد الطوابق) یعنی همه آنها و (اذ الفرائض) یعنی همه آنها و (جائتی العلماء) یعنی همه آنها و این یک تبادر و وجدان ادبی و لغوی است که انسان نمی تواند آن را انکار کند.

ممکن است قائلین به اطلاق این گونه بگویند که ما استفاده شمول را قبول می کنیم ولی از این باب است که جمع محلی و (العلماء) بر همه دسته ها و جمع ها صادق است؛ بر سه تا صادق است بر چهار تا نیز صادق است و ... و بر کل هم صادق است و این از باب انطباق است نه این که در لفظ دالی بر آن باشد بلکه «لام» اشاره می کند به جمع علماء و علمائی که جمع است و آن را مقدر الوجود فرض کرده مانند مفرد محلی باللام ولیکن به جهت هیئت جمع دال بر افراد متعدد و بیش از دو تا از آن است و از آنجا که این بر مازاد هر جمعی و همه صدق می کند انطباق بر آنها قهری و در طول نفی قید یا مقدمات حکمت است پس دلالت اطلاق است و نیازمند اجرای اطلاق و مقدمات حکمت هستیم و از باب سکوت از قید می گوییم بر همه این ها صادق است مانند (اکرم العالم).

جواب این بیان هم روشن است زیرا که اولاً: منظور از هیئت جمع محلی به «لام» جامع افراد علماء نیست بلکه «لام» می خواهد اشاره کند و اگر جامع افراد مراد بود و چیز دیگری لفظاً در بین نبود می توانست به معنای جامع افراد العلماء باشد ولی این گونه نیست و از العلماء تعیینیت اشاریت می فهمیم نه این که یک افراد مبهم و جامع چند فرد عالم را می فهمیم و بعد بر هر جا که منطبق است انطباقش می دهیم این گونه نیست و الا نباید در جائی که مقدمات حکمت نیست عموم فهمیده شود مثلاً اگر از دیوار (اکرم العلماء) را شنیدیم نباید عموم فهمیده شود ولی باز هم وجداناً تصوراً عموم را می فهمیم حتی اگر از دیوار هم بشنویم که قصد استعمالی یا جدی را ندارد و این نشان می دهد که عموم در مدلول تصویری ثابت است و استفاده عموم متوقف بر داشتن مدلول تصدیقی نیست .

ثانیاً: نقض می شود به این که اگر مجرد اخذ کثرت برای اطلاق کافی باشد چرا در مفهوم اسمی کثرت این گونه نیست مثلاً اگر گفت (اکرم الکثیر یا العدید من العلماء) از آن استفاده عموم نمی شود؟ و اگر جمع محلی به معنای جامع مجموعه ای از علماء باشد نه همه، پس چرا مثل الکثیر نیست و اطلاق اکرم الکثیر من العلماء اقتضا نمی کند که همه را بگیرد.

پس وجه اول وجدان ما است که می گوید از (اکرم العلماء) عموم را ما می فهمیم یعنی اشاره به جمع متعین از علماء است که همه افراد آن است و حاصل این وجه این است که ما عموم را به معنایی که ذکر شد و موافق با مسلک دوم است در مرحله مدلول تصویری حس می کنیم و این در مفرد یا در جائی که مفهوم جمع و کثرت و امثالش بیاید، نیست .

۲_ وجه دوم که می توان گفت این نکته است که اگر جمع محلی به «لام» دال بر جامع افرادی از عالم و جمعی از علماء باشد چرا در این مفهومی که در آن فقط کثرت و طبیعت جمع اخذ شده به نحو صرف وجودی به کار نمی رود و چرا جمع محلی به «لام» همیشه به معنای مطلق الوجود و همه علماء به کار می رود مثلاً (جیء بالفرائض) یعنی همه فرائض اما (جیء بالفریضه) می تواند صرف وجودی باشد همچنین (جیء بالکثیر من الفرائض) یا (جیء بفرائض)، زیرا که اطلاق، اقتضای انحلالیت بالخصوص را ندارد و اطلاق می تواند صرف الوجود باشد و قبلاً عرض کردیم که صرف الوجود و مطلق الوجود خارج از دلالت اطلاق است و مفرد محلی باللام می تواند بنحو صرف الوجود باشد ولیکن جمع محلی همیشه مطلق الوجود و مثل (کل عالم) است و این هم یک متبّه بر دلالت بر عموم است.

۳_ وجه سوم صحت استثناء است مثلاً (رأیت العالم الا زیداً) درست نیست ولی (رأیت العلماء الا زیداً) درست است و استثناء اخراجی در العلماء خیلی روشن و واضح و صحیح است اما اخراج از مفرد محلی و یا جمع منون غلط و یا مؤونه دار است مثلاً اگر بگوئی (جائنی علماء الا زیداً) درست نیست چون زید که در علماء نکره و مردد فرض نشده است .

البته نقض کرده اند به (ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا) (۱) ولی این نقض وارد نیست و این استثناء از باب استدراک است نه اخراج از (الانسان لفي خسر) و یا کأنه در اینجا «کل» در تقدیر است و می خواهد بگوید همه انسانها در خسر هستند و قاعده ای کلیه را بیان کرده است و بعد می گوید که مومنین شان دیگری دارند و لذا در مفردات دیگر رکیک است مثل (رأیت العالم الا زیداً) یا (اکرم العالم زیداً).

ص: ۱۴۱

برخی هم فائند که استثناء به لحاظ مدلول تصدیقی استعمالی یا جدی است که این هم خلاف ظاهر است و ما نیازی به داشتن مدلول تصدیقی نداریم بلکه از مفهوم تصویری (اکرم العلماء) هم در جایی که از دیوار می شنویم استثناء و اخراج را تصور می کنیم و این را می فهمیم .

۴_ وجه چهارم همان وجهی است که در اصل مساله هم گفته شد که «لام» اقتضای تعیین دارد و هیئت جمع اقتضای تکثر افرادی و وجودی، نه جنس جمع و مفهوم جمع بلکه واقع جمع و ماده جمع هم دال بر طبیعت است پس اگر در جایی معهودیتی نباشد و تعیین عهدی یا جنسی هم نباشد، چونکه خلاف معنای هیئت جمع است «لام» متعین از افراد عالم را اقتضا می کند که منحصر است در تعیین صدقی و خارجی که ملازم یا عموم است و به عبارت دیگر در جمع محلی باللام یک معنای اشاریت خوابیده است و اشاره هم تعیینی است نه تردیدی و این همان اشاره به همه افراد است که معین است و در غیر آن مردد است و این مقتضای جمع دلالت است که اقتضای عموم را دارد و نیازی به مقدمات حکمت نمی باشد و اصلاً در مرحله مدلول تصویری است و مدلول تصدیقی نیست و دلالت اثباتی است و شبیه همان مطلبی است که در (کل) گفته شد بر این مطلب اشکالاتی شده است که در جلسه بعد می آید

دلالت صیغه جمع محلی باللام (۹۴/۱۰/۲۰)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در دلالت صیغه جمع محلی باللام _ مثل اکرم العلماء بر عموم بود که آیا این جمع محلی باللام ظهور دارد در عموم و یا این انحلالیتی که از آن فهمیده می شود از باب اطلاق و مقدمات حکمت است و گفته شد که هر دو قول قائل دارد و بعضی اصرار دارند که این دلالت عمومی است و برخی هم می گویند این دلالت اطلاق است در دلالت بر عموم هم گفتیم دو مسلک است یک مسلک این است که جمع محلی باللام مثل کل وضع شده است برای عموم و دیگری این است که عموم از ظهور «لام» در جمع بر جمع معینی استفاده می شود و این یک نوع اشاریت تعیینی است که اقتضای تعیین افراد مشارالیه را دارد و جمعی که معین است در جایی که معهودیتی دیگر نباشد همان تعیین صدقی در همه افراد است و اشاره به مصداقی که معین _ که همه است _ می باشد و هر جمع دیگری غیر از همه مردد است و به این بیان گفته شده که جمع محلی بدلالت التزامی دال بر عموم است و چهار وجه نیز برای تبیین این قول ذکر شد و در مقابل آنها بیاناتی هست به عنوان اشکال بر آنها مطرح شده است و اینکه دلالت جمع محلی باللام بر انحلالیت و شمول همه افراد دلالت اطلاق است و مثل (اکرم العالم) است که وقتی طبیعت عالم موضوع قرار گیرد و قید آن با اطلاق نفی شود بر هر چه که صادق بود منطبق می شود و ما ذیلاً به این اشکالات می پردازیم .

ص: ۱۴۲

۱_ اشکال نقضی: اگر شما از انحلالیت جمع محلی عموم را می فهمید این انحلالیت در جمع مضاف هم هست مثل (اکرم علماء البلد) اگر معهودی در کار نباشد در این جا هم انحلالیت می فهمیم با این که «لام» تعیین که گفتید دال بر اشاره است در این جا نیست ولی همان انحلالیتی که در اکرم العلماء هست اگر معهودی نباشد در این جا هم از اکرم علماء القوم و یا

علماء البلد هم می فهمیم پس این دلالتی که به «لام» نسبت دادید که اقتضای تعیین دارد و تعیین ملازم با عموم و همه افراد است درست نیست بلکه این انحلالیت از باب اطلاق است.

۲_ اشکال حلّی: دلالت هیئت جمع چه با «لام» باشد و چه بدون «لام» بر جامع افراد جمع است که معنای حرفی است نه جنس جمع که مفهوم اسمی است و این دلالت، دلالت قابل قبولی است و ما این را قبول می کنیم که از طریق هیئت جمع به افراد نگاه می شود و اینکه کمیتی غیر از کل در افراد متعین نیست و مردد است و از این جهت هیئت جمع، اقتضای اشاره به کل کمیت دارد ولی این کافی نیست چون ما دو نوع قید داریم یک نوع قید کمیتی، که باید در اشاره متعین صدقی باشد و یک قید نوعی داریم مثل عالم عادل که این هم قید است و این ها قیود نوعی هستند و چون در هیئت جمع محلی به لحاظ قیود کمی نوعی اشاریت هست می توان گفت مقتضای آن این است که اگر به ماده اضافه شد کل افراد آن ماده را بگیرد اما از نظر قید نوعی تعینی که از «لام» یا هیئت جمع استفاده می شود اقتضای نفی قید نوعی را ندارد زیرا که اگر قید نوعی هم باشد افرادش تعیین صدقی و کمیتی دارد چون عالم مقید به قید نوعی _ که مثلاً عادل است _ افرادش نیز متعین صدقی است پس لام تعیین وجود قیدی اضافه بر اسم جنس و ماده جمع را نفی نمی کند چون تعیین صدقی در مقید هم هست و ماده جمع هم این را نفی نمی کند چون ماده جمع برای طبیعت مهمله است پس هم تعیین صدقی در مقید هست و هم اصالة الحقیقه در اسم جنسی که در ماده جمع است احتمال آن را نفی نمی کند زیرا آن، علی کل حال در معنای حقیقی به کار رفته است و تعیین کمیتی در آن هم محفوظ است پس اگر قیدی باشد ثبوتاً به نحو تعدد دال و مدلول است و دال لفظی و اثباتی بر نفی آن نداریم و لذا نمی توانید احتمال وجود مقید نوعی را _ نه با «لام» و نه اصالة الحقیقه در ماده و نه هیئت جمع _ دفع کنید و این را باید تنها با اطلاق و مقدمات حکمت دفع کنید و این معنایش این است که شمول و انحلالیت را با اطلاق و مقدمات حکمت درست می کنید.

بله، جمع محلی اقتضای نفی مقید کمی را _ که متعین نیست _ دارد و در مواردی که تعیین عهدی و یا جنسی نیست غیر از تمام افراد تعین صدقی ندارد ولیکن این برای عموم کافی نیست و نفی محدد و مقید نوعی هم لازم است که تنها با اطلاق و مقدمات حکمت ثابت می شود و دلالت «لام» بر تعین صدقی این را نفی نمی کند چون افراد علماء عدول هم متعین صدقی هستند و لذا جمع محلی به «لام» برای نفی وجود قید نوعی همواره نیازمند اطلاق و دلالت سکوتی است .

جواب اشکال نقضی عرض می کنیم که ما واقعا ملترم می شویم و احساس می کنیم که در جمع مضاف هم حالت اشاریت تعیینی در کار است و علماء البلد یعنی همه علماء بلد و ذوق عرفی می بیند که جمع مضاف هم همین گونه است و «لام» در مضاف الیه و یا نفس اضافه کردن هیئت جمع اشاریت تعیینی دارد.

جواب اشکال حلی: اما اشکال حلی را _ که می گفت «لام» تعیین قید کمی را نفی می کند نه قید نوعی را _ می توان به دو صورت پاسخ داد یکی همان که در وجه اول گفتیم که اگر این گونه بود که ما نیاز به اطلاق و مقدمات حکمت داشتیم مقدمات حکمت مربوط به مدالیل تصدیقی کلام متکلم است و ما نباید در مدلول تصویری جمع محلی عموم می فهمیدیم و حال این که وقتی از دیوار هم جمع محلی را بشنویم عموم را می فهمیم و حل این است که دال بر اشاریت از هیئت جمع و «لام» یا اضافه و یا هر چه که این اشاریت را دارد وقتی با طبیعت اسم جنس جمع شد و طبیعت اسم جنس مطلق به حمل شائع باشد یعنی طبیعت بدون قید از آن در ذهن لحاظ شود و قیدی هم نیاوردیم باید قهرا این اشاره فعلیت پیدا کند و چون قیدی هم در ذهن نیست اشاریت تعینی صدقی به همه افراد آن تصور می شود، اگر قید بود اشاره تعینی به افراد مقید بود و این عین همان چیزی است که در کل گفته شد منتها آن جا از اضافه شدن مفهوم عموم و استیعاب به طبیعت مطلقه بالحمل الشایع تصور می شد و این جا به خاطر اشاریت تعینی تصور می شود که دلالت اثباتی خواهد بود، اگر قید بود اشاره به افراد مقید بود و مجاز هم نبود و استعمال مطلق در مقید نبود بلکه استعمال در ذات طبیعت حقیقی است ولی وقتی قید نباشد افراد متعین و شمول تمامی افراد از اشاریت فهمیده می شود و فرقی نمی کند که نفی قید نتیجتاً از اضافه کردن مفهوم کل فهمیده شود یا از اضافه کردن چیزی که دلالت التزامیش شمول و عموم است و همانگونه که در آن جا دلالت بر عموم لفظی و اثباتی بود در این جا هم دلالت بر تعیین همه افراد اثباتی است و کم متعین از طبیعت در ماده جمع در جایی که قید نباشد همه افراد آن می شود و چون دلالت بر این تعین لفظی است قهرا دلالت لفظی و اثباتی می شود بر شمول عالم غیر فاسق و دال اثباتی پیدا می شود و احتمال مقید نوعی در این جا مثل احتمال مقید نوعی در آن جا با دلالت تصویری اثباتی نفی می شود .

۳_ اشکال سوم: اشکال سومی را نیز در این جا وارد کرده اند که اگر جمع محلی دال بر عموم باشد لازمه اش این است که در جایی که متکلم بگوید (اکرم العلماء العدول) باید به نحوی تناقض باشد زیرا اکرم العلماء یعنی همه علماء و بعد که می گوید عدول بر خلاف آن عموم است و لذا باید فساق را از آن بیرون کند نه این که عدول را قید کند زیرا که العدول در این جا مدخول هیئت جمع نیست و هیئت جمع با کل فرق می کند؛ در کل می شود گفت که مدخولش مجموع مضاف و مضاف الیه یا وصف و موصوف است و عالم عادل مدخول است و لذا کل اقتضا می کند استیعاب تمام مقید را و تناقضی در تصور پیش نمی آید و از باب تقید است ولی مدخول هیئت جمع، ماده خودش است و العدول داخل در مدخول ماده نیست و مفروض هم این است که هیئت بر کثرت آن چه که بر آن عارض شده است دلالت دارد پس باید عموم از العلماء استفاده شود و فساق از آن اخراج شود والا تناقض در تصور است و یا گفته شود که دلالت هیئت بر عموم افراد ماده اش مراعی بماند تا اوصاف جمع و توابع کلام تمام شود و هر دو نکته قابل قبول نمی باشند .

پس اگر بگوئید از اول عموم مقید را می فهمیم این خلاف دلالت جمع است و اگر می گوئید مراعی است و باید بینیم بعد از جمع چه قیدی می آید این هم خیلی خلاف قواعد وضعی است به خلاف این که بگوئید دلالت جمع محلی بر جامع افرادی از ماده است و بر عده ای از افراد دلالت اطلاقی دارد که قابل تقیید و توصیف به قیود دیگری می باشد.

جواب این بیان هم روشن است زیرا اگر کسی بخواهد ادعا کند که جمع محلی برای عموم وضع شده است _ مسلک اول _ شاید این اشکال وارد باشد ولی این اشکال بر مسلک دوم وارد نیست زیرا که قائل است به دلالت جمع محلی بر کمیت متعینی از افراد جمع که اگر وصف عادل و تقیید به آن نباشد متعین صدقی همه افراد عالم است و اگر وصف را بیاورد متعین صدقی با این وصف می شود همه افراد مقید و موصوف پس بر مسلک دوم این اشکال وارد نیست و ممکن است بر مسلک اول وارد باشد .

۴_ اشکال چهارم: این اشکال به این نحو است که اگر جمع محلی به «لام» برای عموم وضع شده است چرا کل بر آن داخل می شود و ما می گوئیم (اکرم کل العلماء) و این باید یا تاکید باشد و یا دو مرتبه عموم فهمیده شود و یا به تعبیر مرحوم اصفهانی (رحمه الله) ^(۱) از باب المقابل لا یقبل المقابل و المماثل لا یقبل المماثل محال است .

پاسخ این وجه هم روشن است و قبلاً هم اشاره شد اولاً: عرض شد در جمع محلی طبق مسلک دوم مفهوم عموم و استیعاب نیست زیرا که در مسلک دوم می گوئیم مدلول جمع محلی یک نوع اشاریت تعین صدقی به افراد دارد که لازمه این اشاره تعیینی شمول همه افراد است و این، مفهوم دیگری غیر از مفهوم «کل» است و لذا تکرار یا تأکید یا قبول مماثل برای مماثل در بین نخواهد بود و این مانند (اکرم کل هولاء) است که (هؤلاء) اشاره به افراد معین و مشخص خارجی است که دلالت لفظی دارد بر شمول همه آنها ولیکن نه با مفهوم عموم و استیعاب و لذا منافاتی با دخول «کل» بر آن ندارد.

ص: ۱۴۶

ثانیاً: قبلاً عرض کردیم که عموم هم انواعی دارد؛ عموم افرادی و اجزائی و عموم به نحو معنای حرفی و معنای اسمی دارد وقتی کل بر معرفه داخل می شود بیشتر عموم اجزائی را می رساند _ ولو تصوراً _ و ممکن است کسی این جا هم بگوید اگر کل نباشد جمع محلی به «لام» دال بر عموم استغراقی است و کل که وارد می شود در تصور، عموم اجزائی و یا مجموعی را می رساند که هر فردی جزئی از آن می شود و اینها دو نوع مفهوم می باشند .

عمده بحث نکاتی است که گفته شد که اگر ما واقعا از (العلماء) در جائی که مدلول تصدیقی در کار نباشد عموم و انحلالیت افرادی را تصوراً می فهمیم _ که وجداناً می فهمیم _ این دیگر دلالت اطلاقی نیست و باید منشا این دلالت را کشف کنیم که همان مسلک دوم قابل قبول است و (اکرم العلماء) وجداناً با (اکرم العالم) و (اکرم رجالاً) فرق می کند که اگر جمع بدون «لام» و اضافه و با تنوین بود همه افراد مراد نیست بلکه تنها جمعی مراد است ولی اگر جمع با «لام» بود و یا حتی اضافه بود دلالت التزامی بر عموم درست می شود و این یک دلالت اثباتی بر عموم است و این غیر از نفی قید در مفرد محلی با اطلاق و مقدمات است و نکاتی که در آن چهار وجه ذکر شد اطمینان می آورد که این یک دلالت اثباتی است به همان معنایی که در کل هم گفتیم که وقتی قید هم بیاید و مجازیت هم لازم نمی آید.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

