

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جزوه تدریس حلقه استاد جواد سلیمان

مدرس مرکز تخصصی فقه و اصول النفیسہ اصفهان

سال تحصیلی ۱۳۹۸-۱۳۹۷

به همت طلبه‌های ورودی ۱۳۹۷

منبع جزوه کانال ایتنا @alnafiseh3

۳۶ درس از اول کتاب حلقه ثالثه تا صفحه ۱۳۶

درس اول (ص ۱۵) تعریف علم اصول

تعریف علم اصول: «العلم بالقواعد الممهده لإستنباط الحكم الشرعی».

چند اشکال به تعریف اشکال اول: مانع از اغیار نیست زیرا شامل قواعد فقهی نیز می شود. اشکال دوم: جامع افراد نیست زیرا شامل اصول عملیه نمی شود زیرا اصول عملیه نمی تواند حکم شرعی را استنباط کند بلکه تنها وظیفه عملی مکلف شاک را بیان میکند. اشکال سوم: مانع از اغیار نیست زیرا شامل مسائل لغوی نیز می شود.

پاسخ اشکالات: جواب اشکال اول: حکم شرعی یعنی جعل کردن یک حکم کلی شرعی بر یک موضوع کلی، قواعد اصولی همگی ما را برای رسیدن به چنین حکمی یاری می کند لکن قاعده فقهی خودش همان جعل است نه اینکه ما را کمک کند تا به یک جعل شرعی رسیم به عبارت دیگر قاعده فقهی خود نتیجه یک قاعده اصولی است. مثلاً همان قاعده ضمان خودش یک جعل شرعی است که نتیجه یک قاعده اصولی به نام حجیت خبر ثقه است. اشکال: قاعده فقهی هم کلی است و از دل آن می توان صدها حکم شرعی جزئی در آورد. جواب: در قاعده فقهی ما استنباط حکم نمی کنیم بلکه یک قاعده کلی را بر مصادیقش تطبیق می دهیم ولی در قاعده اصولی از یک قاعده در صدها حکم شرعی استفاده می کنیم.

جواب اشکال دوم: پاسخ آخوند خراسانی: ما این اشکال را می پذیریم و برای رفع اشکال یک قید دیگر به آن اضافه میکنیم و در آخر تعریف می گویم: «او التي ينتهي اليها في مقام عمل». پاسخ استاد خوئی: این اشکال وارد نیست استنباط حکم شرعی که در تعریف آمده است یعنی اثبات حجیت قواعدی که آماده می کنند ما را برای اینکه حجیت را ثابت کنیم و اثبات حجیت هم شامل تنجیز می شود و هم شامل تعذیر و این تنجیز و تعذیر نیز در اصول عملیه نیز وجود دارد.

جواب اشکال سوم: پاسخ محقق نائینی: این اشکال را می پذیریم لذلک قید به تعریف اضافه می کنیم بعد از قواعد قید کبرویه را اضافه میکنیم «العلم بالقواعد الكبرى التي الممهده لإستنباط الحكم الشرعی» چون مباحث اغوب صغروی هستند ولی مسائل اصولی همگی کبروی هستند. اشکال به پاسخ محقق نائینی: برخی قواعد اصولی هم صغروی هستند، مثلاً ظهور صیغه امر در وجوب یا ظهور صیغه نهی در حرمت یا بحث مفاهیم همه صغروی هستند. پاسخ استاد خوئی: این اشکال را میپذیریم، منتها قیدی اضافه میکنیم: «قواعدی که به تنهایی برای استنباط حکم شرعی بکار میروند و نیازمند ضمیمه کردن قاعده اصولی دیگری نیستند». اشکال شهید صدر بر پاسخ استاد خوئی: یکی از مسائل اصولی ظهور صیغه امر در وجوب است

ولی ما به تنهایی نمیتوانیم از آن حکم شرعی استخراج کنیم بلکه باید ظهور صیغه امر در وجوب را ضمیمه کنیم به حجیت اصالة الظهور تا بتوانیم حکم شرعی را استخراج کنیم پس باید گفت ظهور صیغه امر در وجوب اصولی نیست در حالی که این اشتباه است. دفاع استاد خوئی: من گفتم قواعدی که نیازمند ضمیمه شدن قاعده اصولی دیگری نباشد مثالی که شما زدید «حجیت اصالة الظهور» قاعده اصولی نیست، زیرا همه بر آن اتفاق نظر دارند و محل نزاع نیست و هر قاعده ای که اتفاقی باشد و محل نزاع نباشد اصولی نیست بلکه عقلی است. ردیه شهید صدر بر پاسخ استاد خوئی: اولاً ملاکی که شما راجع به قاعده اصولی دادید اصلاً ملاک صحیحی نیست و هیچ دلیلی بر آن نداریم. ثانیاً مقصود شما از اینکه میگوید: قاعده اصولی نیاز به ضمیمه ندارد، چیست؟ این عدم احتیاج ۲ معنا میتواند داشته باشد: ۱- قاعده ای که در هیچ حالتی احتیاج به ضمیمه ای نداشته باشد که ما چنین قاعده ای نداریم شما هر چه بگویید باید یک چیزی کنارش بگذارید. ۲- یعنی ولو در یک حالت احتیاج نداشته باشد میشود قاعده اصولی، مسائل لغوی هم میتوانند در بعضی حالات به تنهایی ما را به حکم شرعی برسانند.

پس تعریف درست این است: علم به عناصر مشترک فی مقام استنباط حکم شرعی.

درس دوم (ص ۱۹) موضوع علم اصول

«ادله مشترکه فی الاستدلال الفقہی» عده ای از علماء این نظریه را قبول نکردند. زیرا اعتمادشان بر این است که علم اصول یک موضوع خاص واحد ندارد بلکه تشکیل شده است از موضوعات متعدد و متباین مثل الفاظ، عقل، کتاب، سنت و لذا اعتقادشان بر ایناست که بطور کلی لزومی ندارد هر علمی یک موضوع واحد داشته باشد.

سؤال: آیا هر علمی نیازمند یک موضوع واحد است؟ - ۱ موافق — ۲ مخالف. ادله موافقین: **دلیل اول:** زیرا تمایز بین علوم به موضوعاتشان است. اشکال به این استدلال: این دلیل شما مصادره به مطلوب است یعنی هنوز اصل مطلب اثبات نشده ولی شما از نتایج آن استفاده میکنید، اینکه تمایز علم به موضوعاتشان است فرع وجود موضوع واحد برای هر علم است. و این خود محل نزاع ماست. و شاید تمایز علوم به اغراضشان باشد نه موضوعشان. **دلیل دوم:** برهان سبر و تقسیم: تمایز علوم یا به موضوعشان است یا به غرضشان، اگر به موضوع باشد که مطلباً ثابت شده است، اما اگر بخواهد به اغراضشان باشد، تالی فاسد دارد. (اگر تمایز علوم به غرض آنها باشد چون غرض از هر علمی واحد است و یک قاعده فلسفی میگوید: «الواحد لا یصدر إلا من الواحد» پس منشأ این غرضواحد باید خودش واحد باشد و منشأ اغراض علوم همان مسائل آن علم میباشند و چون مسائل هر علم متکثرند محال است منشأ یک غرض واحد قرار گیرد. پس باید گفت تمام مسائل یک علم به یک موضوع واحد میرسند که موضوع همان علم است. اشکال به این استدلال: در مورد قاعده ای که شما ذکر کردید باید روشن شود مقصود از کلمه «واحد» چه نوع واحدی است؟ زیرا ما ۳ نوع واحد داریم: ۱- واحد شخصی: که همان مصادیق خارجی هستند مثل: زید، مریم. ۲- واحد نوعی: که همان مفاهیم کلی منطقی هستند مثل: انسان، حیوان. ۳- واحد بالعنوان (انتزاعی): که از قدر مشترک انواع مختلف انتزاع میشود مثلاً: غرض علم نحو «حفظ لسان عن الخطاء فی المقال» حال منظور از واحد، در این قاعده فلسفی فقط واحد شخصی میباشد ولی واحدهای نوعی و انتزاعی مشمول قاعده نمی باشند پس غرض علوم میتوانند از منشأ های متفاوت و متعدد حاصل شود.

ادله مخالفین: مخالفین برای رد ضرورت وجود موضوع واحد برای یک علم مثال نقض میآورند. بعضی از علوم مثل فقه مسائلشانهم شامل امور وجودی است هم شامل امور عدمی است و بین اینها هیچ قدر مشترکی وجود ندارد. مثلاً: فعل صلاة _____ ترک کذب.

شهید صدر: ما برای علم اصول میتوانیم یک موضوع واحد فرض کنیم آن هم عناصر مشترک است.

درس سوم (ص ۲۲) احکام شرعی و تقسیمات آن

انواع حکم شرعی: تکلیفی: حکمی است که مستقیماً به فعل مکلف تعلق میگیرد. حکم وضعی: حکمی است که مستقیماً به فعل مکلف تعلق نمیگیرد بلکه تعلق میگیرد به روابط بین مکلفین یا بین اشیاء یا بین مکلفین و اشیاء.

انواع حکم وضعی: ۱- جعلی: حکم وضعی که خود موضوع حکم تکلیفی است مثل زوجیت که موضوع وجوب نفقه است. مثال زوجیت که موضوع وجوب نفقه می شود. ۲- **انتزاعی:** حکم وضعی که انتزاع شده از یک حکم تکلیفی است مثل: وجوب صلاه انتزاع می شود جزئیت سوره.

سوال: آیا حکم وضعی مثل احکام تکلیفی نیازمند جعل مستقل از طرف شارع هستند یا نه؟ **پاسخ:** در مورد نوع دوم پرواضح است که نیاز به جعل مستقل ندارد زیرا ما از دل جعل حکم تکلیفی میتوانیم حکم وضعی را نیز انتزاع کنیم ولی در مورد نوع اول که خود موضوع بود اختلاف نظر هست: بعضی میگویند جعل مستقل میخواهد، بعضی می گویند نیاز به جعل مستقل ندارد. دلیل کسانی که می گویند نیاز به جعل مستقل ندارد: زیرا این احکام وضعیه اگر جعل مستقل داشته باشند لغویت حاصل میشود. **بیان لغویت:** چون اگر حکم تکلیفی بعد از این حکم وضعی جعل نشود وجود این حکم وضعی لغو است و اگر بعد از این احکام وضعی حکم تکلیفی جعل شود نیازی به جعل جداگانه حکم وضعی نداشتیم زیرا هنگام جعل حکم تکلیفی موضوعش نیز به همراهش جعل میشود و هر دو در یک قضیه واحد قرار میگیرند. **ردیه شهید صدر:** (که همان دلیل موافقین می باشد) زیرا جعل مستقل چنین احکام وضعی موجب نظم و انضباط در اغراض شارع و عقلاء میشود. (منظور شهید از نظم یعنی تنظیم احکام تکلیفی و تسهیل قانون گذاری).

اشتراک احکام و تکالیف بین عالم و جاهل: آیا جاهل به حکم شرعی مثل عالم به حکم مکلف است یا نه؟ (آیا علم به حکم شرعی شرط تعلق گرفتن آن حکم شرعی به مکلف است یا خیر؟). **دو نظر وجود دارد:** نظر اول: احکام فقط مخصوص عالم است یعنی نمازی که معلوم الحکم باشد واجب است: اشکال بر این نظر: دور لازم میآید. پاسخ شهید صدر: خیر دور لازم نمیآید بلکه مقصود از علم به موضوع در حکم علم به جعل حکم است نه علم به مجعول حکم. نظر دوم: اشتراک احکام بین عالم و جاهل دلیل این نظر: احادیث مستفیض (به حد استفاضه میرسد بیش از حد تواتر + سیره عقلاء + اجماع).

در مورد نقش علم در تعلق احکام ۳ نظر هست: **تخطئه** (نظر شیعه): مکلف در رسیدن به حکم شرعی گاهی مصیب است (به حکم واقعی دست پیدا میکند) و گاهی مخطئ (به حکم واقعی دست پیدا نمیکند)، اگر مخطئ باشی معذوری و عقاب نداری. **للمصیبة اجران وللمخطئ اجر واحد.** **تصویب محال:** در اصل شارع ابتداءً هیچ حکم واقعی را جعل نفرمودند و در ادامه احکام واقعی اسلام بر طبق فتاوی علماء شکل میگیرد. یعنی شرط تحقق یک حکم علم به آن حکم است. که دور است. **تصویب باطل:** هر چند شارع ابتداءً حکم واقعی را جعل کرده بودند لکن در ادامه ۲ نوع حکم واقعی پیدا میکنیم: یک حکم واقعی برای عالم ها یک حکم واقعی برای جاهل ها.

درس چهارم (ص ۲۵) حکم واقعی و حکم ظاهری

انواع حکم:

۱- **حکم واقعی:** در واقع عندالله نزد خدا جعل شده و در موضوع آن شک لحاظ نشده است.

۲- **حکم ظاهری:** در واقع عندالله نزد خدا جعل نشده و در موضوع آن شک لحاظ شده است. یعنی این حکم ظاهری مشروط بر این است که مکلف به حکم ظاهری شک (جهل) داشته باشد.

مراحل حکم واقعی

۱- مرحله ثبوت (ملکوت):

الف) ملاک: مصلحت و مفسده در فعل (مثال: مصلحت و مفسده که در فعل وجود دارد)

ب) اراده: اراده الهی بر تحقق آن فعل (شوق و بغض مولا برای اراده و تحقق فعل در خارج)

ج) اعتبار: جعل حکم (مولا فعل را بر گردن مکلف جعل می کند)

۲- مرحله اثبات: تنجیز و فعلیت

مرحله اعتبار نقش تنظیمی برای جعل حکم شرعی دارد یعنی محور اصلی تکلیف و حق الطاعه در مرحله سوم مشخص می شود حال گاهی مجعول در مرحله سوم همان شیء است که در دو مرحله قبل بود و گاهی هم بنابر حکمت الهی مقدمات آن شیء است که در مرحله قبل بوده است. مثلاً کمال انسان ملاک دارد اراده هم دارد ولی در مرحله سوم به جای وجوب کمال مقدمات آن را واجب می کند مانند عبادات.

شبهات پیرامون احکام ظاهری: در مورد اصل وجود حکم ظاهری سه شبهه از طرفه علما وارد است.

۱- (شبهه ابن قبه): قبلاً گفتیم احکام مشترک است بین عالم و جاهل است حال می گویم این حکم ظاهری دو حالت بیشتر ندارد، اگر مخالف حکم واقعی باشد طبق قاعده ی اشتراک اجتماع ضدین می شود و اگر موافق حکم واقعی باشد اجتماع مثلین می شود که هر دو محال است.

۲- جعل احکام ظاهری زمانی که این حکم مخالف حکم واقعی باشد موجب نقض غرض مولا می شود زیرا منجر به این می شود که مصلحت های واقعی فوت شوند و مکلف در مفسده بیوفتد مثلاً اگر در واقع نماز جمعه واجب باشد ولی حکم ظاهری به ما بگوید واجب نیست مکلفین مصلحت نماز جمعه را از دست می دهند و دچار مفسده می شوند و مولا هم به غرض خود نمی رسد.

۳- حکم ظاهری به هیچ وجه نمی تواند منجز حکم واقعی باشد زیرا حکم واقعی در نهایت باز هم مجهول است و حکمی که مجهول باشد طبق حکم عقل به براءت نمی تواند تکلیف ساز باشد. (نمی تواند منجز باشد).

درس پنجم (ص ۲۷) پاسخ شبهات اول و دوم

پاسخ محقق نائینی: احکام ظاهری خود حکم تکلیفی هستند و حجّیت حکم ظاهری به معنای این است که یک حکم مماثل با حکم واقعی توسط شارع جعل شده است، بنابر این اگر این دو مثل هم باشند اجتماع مثلیین و اگر ضد هم باشند اجتماع ضدین لازم می آید. در پاسخ به این شبهه می گویم ما نظریه به حکم مماثل را نمی پذیریم بلکه نظریه جعل طریقت را می پذیریم.

توضیح جعل طریقت: حجّیت امارات که مفید حکم ظاهری هستند به این معنا است که شارع اماره را به عنوان یک کاشف تام (تمام نما از واقع) قرار داده است و آن را به منزله ی علم جعل فرموده است. لذا امکان ندارد برای مکلف دو علم ضد هم یا دو علم مثل هم به وجود آید چون حکم ظاهری به دست آمده از اماره خود به منزله حکم واقعی است. پس ما اصلاً دو حکم نداریم که بخواهند ضد هم یا مثل هم باشند.

ردیه شهید بر جعل طریقی: اشکال تضاد بین دو حکم ناشی می شود از تضاد بین مبادی آنها یعنی تضاد در عالم جعل در مرحله ملاک، اراده و جعل پس تضاد بین دو حکم مربوط به مبادی می شوند. یعنی عالم جعل و ثبوت، به صرف اینکه شما حکم ظاهری را نازل منزل حکم واقعی کنید این اشکالات بر طرف نمی شود. حتماً ملاکی که در نماز جمعه بوده با ملاکی که در نماز ظهر بوده متفاوت است.

اراده خدا در نماز جمعه با اراده خدا در نماز ظهر متفاوت است و به صرف عملیات جعل طریقی این مشکل حل نمی شود، ظاهر آن درست می شود ولی باطن آن هنوز مشکل دارد.

مثال: حرمت شرب توتون اگر حکم واقعی باشد و ما در حکم ظاهری به مباح بودن آن برسیم نمی توان گفت ملاک حرمت با ملاک اباحه یکسان است و این دو واقعا تضاد دارند و به صرف نامگذاری جعل طریقت مشکل تضاد حال نمی شود.

نظریه استاد خوبی به شبهات یک و دو: تنافی و تضاد بین دو حکم یا در مرحله مبادی آن دو حکم است یا در مقام امتثال آن دو حکم، حال ما باید بررسی کنیم که آیا بین حکم واقعی و ظاهری تضاد در کدام مرحله واقع می شود. خواهیم گفت که در مرحله ملاک و مبادی تضاد بین احکام ظاهری و واقعی وجود ندارد. زیرا ملاک و مبادی احکام ظاهری در نفس جعلشان می باشد نه در مجعولشان مثلاً در مثال شرب توتون حکم ظاهری اباحه است لکن مصلحت اباحه در خود مجعولش (شرب توتون) نیست بلکه در نفس حکم اباحه به شرب توتون است. یعنی مصلحت در پیروی کردن از خبر ثقه است که دلالت بر اباحه شرب توتون دارد (اوامر امتحانی). ولی در حکم واقعی مصلحت یا مفسده در خود مجعول است. مثلاً اگر واقعاً فعل نماز جمعه واجب باشد به عنوان حکم واقعی مصلحت در خود نماز جمعه است و به عنوان حکم ظاهری وقتی می گویم نماز ظهر لازم است مصلحت در فعل نماز ظهر نیست بلکه مصلحت در پیروی کردن از آن دلیلی است که می گوید نماز ظهر واجب است. بنابراین حکم ظاهری و حکم واقعی نقطه مشترک ندارند که بخواهند با هم تضاد پیدا کنند. پس مرحله ملاک و مبادی تضادی وجود ندارد. و در مرحله امتثال نیز با هم تنافی ندارند زیرا ما اصلاً به حکم واقعی علم نداریم که بخواهیم امتثالش کنیم و تنها می توانیم حکم ظاهری معلوم را امتثال کنیم. پس هیچ گاه دو امتثال هم پدید نمی شود.

نتیجه آن که: حکم ظاهری و واقعی هیچ تنافی و تضادی نه در مرحله ملاک و نه در مرحله امتثال باهم ندارند.

ردیه شهید به نظریه استاد خوئی: این که فرمودید ملاک در احکام ظاهری در مجعولشان نیست بلکه در نفس جعل آنها است قابل قبول نیست. زیرا معنایش این است که شارع مقدس به وجوب اهمیت می دهد ولی به واجب اهمیت نمی دهد، حرمت برایش مهم است ولی حرام برایش مهم نیست. مثلاً واجب شدن نماز ظهر برایش اهمیت دارد ولی انجام نماز ظهر برایش هیچ اهمیتی ندارد. و این نفی غرض و خلاف حکمت است. پس ناچاریم بگویم مبادی حکم ظاهری در مجعولشان است و در نتیجه با حکم واقعی تنافی پیدا می کند.

نظریه شهید بر شبهات یک و دو: ملاک و مصلحت احکام ظاهری فقط در جعل آنها نیست بلکه در مجعولشان نیز مصلحت وجود دارد و برای این که تضاد و تمائل پیش نیاید ما می گویم ملاک احکام ظاهری دقیقاً همان ملاک احکام واقعی است. شارع مقدس هنگامی که برای مکلف جهل به احکام واقعی محقق می شود به خاطر رعایت حال مکلفین جاهل از بین ملاکات واقعی موجود آن ملاکی که اهمیت بیشتری دارد انتخاب کرده و به عنوان تکلیف جعل می کند. مثلاً فرض کنید ملاک شرب توتون مفسده و حرمت است ولی مکلف به آن علم ندارد در مورد مکلف جاهل در عالم واقع یک ملاک واقعی دیگر به وجود می آید به نام تسهیل حال، خداوند متعال از بین دو ملاک واقعی یکی مفسده یکی تسهیل طبق حکمتش آن ملاکی که مهم تر است انتخاب می کند مثلاً تسهیل را انتخاب می کند پس برای ابلاغ این ملاک اهم حکم ظاهری را جعل می کند (اصاله الاباحه) به تعبیر شهید احکام ظاهری خطابات شرعی است که معین کننده ملاک اهم از نظر شارع می باشد و در زمانی جعل می شوند که بین دو حکم واقعی تراحم پیش آید.

جواب شبهه سوم: جواب طبق مبنای محقق نائین: طبق مبنای محقق نائینی یعنی جعل طریقت با آمدن حکم ظاهری و جعل آن به منزله علم ما دیگر جهل نداریم. وقتی جهل نداریم اصالت البرائت قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود. زیرا حکم ظاهری علم است و بیان و ما نمی توانیم بگویم بیان نداریم.

جواب طبق مبنای نظریه شهید: طبق مبنای شهید یعنی مسلک حق الطاعه اصلاً قاعده ی به نام قبح عقاب بلا بیان نداریم این شبهه جاری نمی شود.

توضیح تکمیلی نظریه شهید در باب احکام ظاهری: در قالب یک مثال ملاک (مبادی) حرمت واقعی تشکیل شده اند از ملاکات اقتضای یعنی مفسده مُلزمه و مغبوضیت عند مولا و مبادی اباحه دو نوع است یک ملاک اقتضایی دو ملاک غیر اقتضایی. ملاک اقتضایی اباحه یعنی اینکه اراده شارع بر این است که مکلفین مطلق العنان باشند، و ملاک غیر اقتضایی اباحه یعنی اینکه فعل مباح نه مصلحت و نه مفسده دارد. حال در صورت اختلات حلال و حرام مبادی و ملاک واقعی تغییر نمی کند لکن شارع در مقام مکلف جاهل که دچار شبهه و سرگردانی شده است دو انتخاب دارد ۱- ترخیص در ارتکابِ محتمل اباحه ۲- منع از محتمل الحرام شرب توتون هم محتمل الاباحه است و هم محتمل الحرام لکن در برخی مقامات مثل شبهات همراه با علم اجمالی آن ملاکی که در نظر شارع مهم تر است ملاک اقتضای حرام است لذا شارع آن ملاک را مهم تر می داند و طبق حکم ظاهری ما را مأمور به احتیاط می کند. یعنی باید از آنچه که احتمال حرمت می دهیم اجتناب کنیم. لکن در برخی مواضع دیگر مثل شبهات بدوی که علم اجمالی نداریم اگر مباح ما دارای ملاک اقتضای باشد ملاک مباح را (تسهیل بر عباد مطلق العنان بودن) اهم می داند و لذا حکم ظاهری را به صورت اصالت الاباحه جعل می کند.

درس شش (ص ۳۲) اماره و اصول

تفاوت اماره و اصول از نظر مشهور: احکام ظاهری به دو نوع اماره و اصول عملی تقسیم می شود. طبق نظر مشهور امارات کاشفیت از واقع دارند و اصول عملیه هیچ کاشفیتی از واقع نداشته بلکه فقط تعیین کننده ی وظیفه عملی ملکف شاک هستند.

نظر محقق نائینی در بیان تفاوت بین اماره و اصول: تفاوت را در نوع مجعول این دو می نامند به این صورت که می فرمایند: مجعول در امارات طریقت و کاشفیت است و مجعول در اصول عملیه انشاء وظیفه عملی است که انشاء خود دو نوع است یا مؤدی (محتوا) اصل را به منزله یقین جعل می کند که در نتیجه به این اصل می گویند اصل عملیه تنزیلی و یا وظیفه عملی را بدون توجه به واقع جعل می کنند که می شود اصل عملیه بحت.

مثال اصل عملیه تنزیلی: اصالت الاباحه، اصالت الطهارت،

مثال اصل عملیه بحت: برائت، احتیاط، تخییر

نظر شهید در بیان تفاوت بین اماره و اصول: تفاوت بین اماره و اصل یک تفاوت ذاتی و جوهری است. نه اینکه محقق نائینی فرموده اند. تفاوتی که محقق نائینی فرمودند فقط یک تفاوت صوری و اعتباری است و حق این است که تفاوت این دو طبق مبنای شهید در کیفیت تعیین ملاک اهم از بین ملاکات واقعی است بدین شکل که اگر شارع احتمال مطابقت حکم ظاهری را با عالم واقع قوی تر ببیند آن را به صورت اماره بیان می کند. مثل خبره ثقه، ظواهر کتاب و سنت، شهرت، اجماع و سیره. ولی اگر مطابقت با واقع اندک باشد لکن محتمل و خروجی آن حکم ظاهری اهمیت بیشتری داشته باشد آن را به صورت اصل عملی جعل می کند. اصول عملی خود دو نوع است برخی فقط محتمل قوی است و احتمال موافق با واقع بسیار ضعیف است که این اصول به نام اصل عملی بحت (بسیط) نام گذاری می شود. در برخی دیگر علاوه بر آن که محتمل قوی است میزان احتمال با واقع اندکی از اماره کمتر است به این اصول عملی تنزیلی یل محرز گویند مثل: اصالت الاباحه، اصالت الطهارت، اصالت الحلیه، استصحاب، اصالت الصحه، قاعده ثوق، قاعده فراغ.

درس هفتم (ص ۳۵) تنافی بین احکام ظاهری

آیا همان طور که بین احکام واقعی تضاد است و آن ها قابل اجماع با هم نیستند بین احکام ظاهری نیز تضاد و عدم امکان اجتماع وجود دارد؟ خواهیم گفت طبق مبنای مختلف متفاوت است.

طبق مبنای محقق نائینی: مبنی بر آن که مؤدای حکم ظاهری به منزله حکم واقعی می ماند و به منزله ی علم و یقین به واقع می باشد پس تنافی وجود دارد و امکان اجتماع دو حکم ظاهری منتفی است.

طبق مبنای استاد خوئی: یعنی بنا بر این که ملاک در نفس جعل اماره است نه در مجعولش دو صورت محتمل است صورت اول دو حکم ظاهری در یک زمان در یک موضوع به دست یک مکلف برسد حتماً در این حالت تنافی وجود دارد زیرا یکی تکلیف می آورد و یکی تکلیف بر می دارد و با هم قابل جمع نیست. اما صورت دوم در یک زمان در یک موضوع به دست یک مکلف برسد در این صورت تنافی وجود ندارد چون ملاکشان در اصل جعلشان است پس ملاکات تنافی ندارند و چون با هم نرسیده اند امثال هایشان هم با هم تنافی ندارد پس کلاً تنافی ندارند.

طبق مبنای شهید صدر: یعنی احکام ظاهری بیان کننده ملاک اهم در نظر مولا است و چون ما نمی توانیم دو ملاک اهم متضاد داشته باشیم پس همیشه بین احکام ظاهری تنافی وجود دارد چه با هم برسند و چه با هم نرسند.

وظیفه احکام ظاهری (ص ۳۶)

طبق مبنای شهید وظیفه احکام ظاهری ۱- تنجیز ۲- تعذیر

یعنی ما با عمل به احکام ظاهری می توانیم به احکام واقعی دو حالت پیدا کنیم، در صورتی که حکم موافق با واقع باشد واقع برای ما منجز و حتمی شده و با انجام آن از عهده تکلیف واقعی خارج می شویم، و در صورت مخالف حکم ظاهری با حکم واقعی ما نسبت به ترک حکم واقعی معذور هستیم. البته احکام ظاهری خود موضوع مستقلی برای حکم عقل به وجوب طاعت نیستند بلکه احکام ظاهری ابزاری طریقی هستند که می توانند ما را به واقع برسانند اگر به واقع رسیدیم، واقع را اطاعت کرده و به همان خاطر ثواب می بریم و در صورت نرسیدن به واقع هم معذور هستیم.

مثال: وجوب احتیاط عنوان یک حکم ظاهری یعنی لازم بودن رعایت واجب واقعی احتمالی و اگر من احتیاط نکنم و به مخالفت به مولا برسم به خاطر احتیاط نکردن عقاب نمی شوم بلکه به خاطر اینکه تنها راه رسیدن به واقع را ترک کرده ام و به واقع نرسیده ام عقاب می شوم.

تصویب نسبت به بعضی احکام ظاهری (ص ۳۷) قبلاً گفتیم که احکام واقعی مشترک بین جاهل و عالم هستند و ما شیعه معتقد به مذهب تخطئه هستیم و تصویب را در هیچ نوع نه محال و نه باطل قبول نداریم. لکن مرحوم آخوند خراسانی (صاحب کفایه) مبنای دارند که ظاهراً تصویب را پذیرفته اند ایشان می فرمایند که اصول عملیه جاری در موضوعات مثل اصالت الطهاره در حکم واقعی تصرف کرده و حکم واقعی را تغییر می دهد و به این صورت که موضوع حکم واقعی را تغییر می دهد به این صورت که موضوع حکم واقعی را توسعه می دهد.

مثال: حکم واقعی می گوید در نماز شرط لباس این است که طاهر باشد منظور طاهر واقعی است حال اصالت طهاره موضوع این حکم را تغییر داده عام می کند و هم شامل طاهر واقعی می شود و هم شامل طاهر ظاهری می شود پس بنابر این نتیجه این می شود که در واقع ما می توانیم اعم از طاهر واقعی و طاهر ظاهری نماز بخوانیم پس طاهر واقعی عین طاهر ظاهری است و بعد از اینکه نماز خواندم خلافت آشکار شد می فهمیم که این واقعا پاک نبوده نیاز به ادا و قضا ندارد البته این تصویب بدین شکل فقط مخصوص اصول عملیه موضوعی است. شهید می فرمایند این مبنا باطل است ولی مجال بیان نسبت بعداً رد میکنند.

درس هشت (ص ۳۸) قضایای حقیقی و قضایای خارجی

احکام می توانند به دو صورت جعل شوند: ۱- به صورت قضییه حقیقیه ۲- به صورت قضییه خارجی

تفاوت این دو قضییه

۱- در قضیه حقیقه احکام کلی بر روی یک موضوع کلی مفروض می رود ولی در قضیه خارجی موضوع باید در همان لحظه جعل بالفعل در خارج موجود باشد. مثال: قضیه حقیقه: الخمر حرام است. قضیه خارجی: خمیری که اینجا در مجلس جلوی من با این صفات است حرام است.

۲- موضوع در قضایای حقیقه کلی و ذهنی هستند حال می تواند عرض باشد یا ذات. عرض: عالم بودن ذات: انسان ولی در قضیه خارجی موضوعات فقط می توانند ذوات و مصادیق خارجی باشند و هیچ تقدیر و افتراضی معنا ندارد. و در قضیه خارجی اگر بخواهیم صفتی را برای موضوع قید کنیم این وظیفه خود مولاست در عالم خارج آن صفت را در موضوع خارجی عرض کند و ما را به آن امر کند. اما در قضایای حقیقه این وظیفه بر عهده مکلفین است. اگر شارع فرمود که از مجتهد جامع الشرایط می توانی تقلید کنی این مکلف است که می تواند شرایط را احراز کند.

۳- در قضایای حقیقه با منتفی شدن وصف و قیود، حکم نیز منتفی می شود. زیرا وصفی که در موضوع لحاظ شده به منزله علت حکم است. ولی در قضایای خارجی اوصاف و قیود شرط نیستند و هیچ دخالتی در حکم ندارند بنابر این اگر موضوعی آن وصف را نداشته باشد باز هم باید حکمش را اطاعت کنیم چون دستور مستقیم خود موات بوده و مسولیتی در تطبیق آن شروط نداشته ایم.

نتیجه: احکام شرعی از نوع قضایای حقیقی هستند یعنی متعلق احکام شرعی همگی عناوین ذهنی و مفروض الوجود هستند خود حکم شرعی نیز امری ذهنی و مفروض الوجود است.

درس نه (ص ۴۵) حجه القطع

مفهوم حجیت چیست؟ ۱- طبق نظر شهید (مسلك حق الطاعة) ۲- طبق نظر مشهور علما (مسلك قبح عقاب بلا بیان)

حجیت قطع در نگاه شهید صدر (حق الطاعة): حجیت متشکل است از دو جزء: منجزیت و معذوریت.

منجزیت یعنی حق الطاعة در تمام تکالیف جاری است و مولا می تواند بر علیه ما احتجاج کند. معذوریت یعنی حق الطاعة در برخی از تکالیف جاری نمی شود و لذا ما می توانیم بر علیه مولا احتجاج کنیم.

سوال: طبق مبنای حق الطاعة حجیت شامل چه تکالیفی می شود؟

پاسخ: شامل سه نوع تکلیف می شود: ۱- مقطوع ۲- تکالیف مضمون ۳- تکالیف محتمل و مشکوک. زیرا در تمام این موارد موضوع حق الطاعة موجود است و آن مطلق انکشاف می باشد چه قطعی چه ظنی و چه احتمالی.

سوال: طبق مبنای حق الطاعة حجیت شامل چه احکامی نمی شود؟

پاسخ: حجیت در تکالیف بالا شامل مواردی که ما یک ترخیص جدی از طرف مولا داشته باشیم نمی شود. زیرا این ترخیص از طرف شارع به منزله این است که ملاک اهم واقعی از در نظر شارع تسهیل بر عباد بوده است نه تکلیف، و شارع در این مورد از حق الطاعة خویش اعراض فرموده اند.

نکته: قابل تذکر است که ورود این ترخیص جدی در تکالیف مقطوع و قطعی محال است و نمی توان حجیت قطع را زائل کرد و به تعبیر شهید حجیت قطع را سلب نمود.

حجیت قطع در نگاه مشهور علماء (قبیح عقاب بلا بیان): در نگاه مشهور نیز حجیت به معنای منجزیت و معذوریت است. لکن با این تفاوت که در مورد تکالیف قطعی مشهور قائل هستند که منجزیت ربطی به حق الطاعه ندارد بلکه از لوازم ذاتی قطع است. و لذا نتیجه می گیرند که با انتفاء قطع منجزیت و تکلیف نیز منتفی می شود. یعنی همان قبیح عقاب بلا بیان در مورد مشکوک و مضمون تکلیفی وجود ندارد مگر اینکه دلیل خاصی بر خلافش پیدا کنند.

سوال: بنا بر مبنای مشهور آیا امکان سلب منجزیت از قطع توسط مولا وجود دارد؟

جواب: خیر چنین امکانی نیست زیرا زمانی که مکلف قطع به تکلیف پیدا کند عقلش حکم به قبیح مخالفت با آن می دهد و مخالف با قطع را معصیت می داند حال اگر ترخیصی برخلاف آن از طرف شارع بیاید ترخیص در معصیت است که قبیح است و محال پس نمی شود.

اشکال شهید بر پاسخ مشهور:

۱- منجز و تکلیف ساز بودن قطع در مواردی است که ما قطع به تکلیف مولوی داشته باشیم نه هر قطع به هر تکلیفی ولو تکلیف عقلی پس باید ابتدا یک مولویتی باشد و مولویتی یعنی داشتن حق الطاعه پس ما ابتدا در بحثمان باید دایره حق الطاعه را مشخص کنیم که آیا شامل همه تکالیف می شود یا فقط شامل تکالیف مقطوع می شود.

۲- طبق گفته ی شما ترخیص مولا با حکم عقل به قبیح معصیت تناقض دارد در حالی که ما قبلاً گفته بودیم حق الطاعه حق خود مولاست و او باید دایره آن را تعیین کند نه عقل، پس مولا خود می تواند در برخی موارد ترخیص دهد و از حق طاعتش صرف نظر کند. وقتی صرف نظر کرد دیگر معصیتی نیست تا به حکم عقل قبیح باشد **نکته:** البته قبلاً گفته بودیم که هر چند این ترخیص ممکن است لکن در مورد تکالیف قطعی چنین ترخیصی وارد نمی شود چون لغو است و شخص قاطع آن را نمی پذیرد.

سوال: آیا طبق مبنای مشهور می توان معذوریت قطع را سلب کرد؟ **پاسخ:** خیر چنین امکانی وجود ندارد زیرا برای چنین سلبی دو احتمال وجود دارد یک سلب معذوریت با جعل تکلیف حقیقی دو سلب معذوریت با جعل تکلیف طریقی (یا ظاهری) و هر دو محال است. علت محال بودن اولی (حکم واقعی): زیرا مکلفی که قطع به اباحه دارد در همان حال نمی تواند قطع به مخالفت یعنی قطع به تکلیف پیدا کند، می شود اجتماع دو امر متضاد لذا این جعل لغو است و اثری ندارد. علت محال بودن دومی (حکم ظاهری): زیرا مکلفی که قطع به اباحه و عدم تکلیف دارد در همان حال خود را شاک نمی داند که بخواهد به دنبال یک حکم ظاهری باشد و طبق مبنای شهید هم که بین ملاکات واقعی تنافی و تضاد وجود داشت و امکان جمع وجود ندارد.

درس ده (ص ۴۹) علم اجمالی

قبلاً گفتیم که علم و قطع حجت هستند حال می خواهیم اقسام این علم را بیان کنیم. علم دو قسم است: اول علم تفضیلی که مباحث گذشته است. دوم: علم اجمالی یعنی علم همراه با شک و اجمال. در علم اجمالی ما نسبت به اصل تکلیف علم داریم ولی نسبت به متعلق یا موضوع یا مکلف شک داریم.

مثال متعلق: ما می دانیم ظهر جمعه یک نمازی بر ما واجب است نمی دانیم وجوب به نماز ظهر است یا نماز جمعه.

مثال موضوع: ما می دانیم یکی از دو ظرف روی میز نجس است نمی دانیم نجاست در ظرف یک است یا ظرف دو.

مثال مکلف: شخص خنثی که نمی داند احکام مذکر بر او جاری می شود یا احکام مؤنث.

علم اجمالی در موضوع را بررسی می کنیم

۱- مخالفت قطعی ۲- امکان ترخیص جدی از طرف شارع در مخالفت قطعی

۱- مخالفت قطعی: مخالفت قطعی قطعاً حرام است شکی در آن نیست مثلاً به این صورت که نه ظهر بخوانیم نه جمعه، هم ظرف یک را بخوریم هم ظرف دو را زیرا چه مبنای مشهور چه مبنای شهید هر دو معصیت هستند و علم اجمالی هر چند همراه با شک است لکن شامل یک علم به قدر جامع می شود (قدر جامع بین ظهر و جمعه این ظرف یا آن ظرف) و این قدر جامع قطعی است و گفتیم مخالفت با قطع جایز نیست هم بنا به نظر مشهور و هم نظر شهید.

۲- امکان ترخیص جدی از طرف شارع در مخالفت قطعی: طبق نظر شهید اگر ترخیص جدی از طرف مولا بیاید تکلیف برداشته می شود. و حال آیا در علم اجمالی این ترخیص جدی امکان دارد؟ بنا بر نظر مشهور چنین ترخیصی، ترخیص در معصیت بود و محال. ولی بنا بر نظر شهید در علم تفصیلی چنین ترخیصی امکان نداشت چون لغو بود. لکن در مورد علم اجمالی به خاطر آن که متعلق یا موضوع یا مکلف هنوز مجهول هستند در عالم ثبوت امکان چنین ترخیصی وجود دارد و لغو نیست چون مکلف خود را شک می داند و لذا آمادگی چنین ترخیصی را دارد. البته چنین ترخیصی در عالم اثبات و عالم امثال ممکن نیست زیرا معنای چنین ترخیصی اهم بودن غرض ترخیصی نسبت به غرض الزامی است و این اهمیت هر چند معقول است لکن برخلاف ارتکاز (سیره) عقلای است زیرا عقلاً غالباً اغراض الزامی را بر اغراض ترخیصی مقدم می دانند و شارع امر غیر عقلای انجام نمی دهد.

پس نتیجه گرفتیم: مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام است لکن این حرمت مخالفت قطعی با علم اجمالی به دو صورت تحلیل شده است:

تحلیل اول مشهور به علم اجمالی: یعنی منجزیت علم اجمالی حجت است برای حرمت مخالفت قطعی و بین علت و معلول هیچ انفکاک وجود ندارد. پس در مورد علم اجمالی بدون نیاز به هیچ دلیل دیگری به صرف عنوان علم اجمالی بودن ما به حرمت می رسیم. البته بین مشهور و شهید صدر اختلاف بود مشهور می گفتند این حرمت عقلی است و شهید صدر می فرمودند این حرمت عقلای است.

تحلیل دوم اقتضای علم اجمالی برای حرمت مخالفت قطعی: یعنی هر چند علم اجمالی منجز است و این منجزیتش اقتضا دارد حرمت مخالفت قطعی را لکن به خاطر همان اجمالی بودن امکان جواز این مخالفت از طرف مولا وجود دارد هم عقلاً و هم عقلاًین.

مثال اول: فرض کنید زید و امر در مورد یک خانه اختلاف دارند زید می گوید خانه از من است و امر هم می گوید خانه از من است هیچ کدام دلیلی هم ارائه نمی دهند. قاضی حکم می دهد که این خانه نصف شود نصفش برای زید و نصف دیگرش برای امر ما علم اجمالی داریم که یکی از آن دو غاصب هستند و نصفش غصبی است لکن شخص ثالث کل این خانه را می خرد و کل آن را شرعاً مالک می شود در حالی که می داند نصف آن غصبی است.

مثال دوم: دو لاشه وجود دارد که ما می دانیم یکی از آن ها میته است و قابل خرید و فروش نیست ولی شخص می تواند این دو را به عنوان ثمن یک معامله قرار دهد در حالی که می داند که قسمتی از این ثمن باطل است. این مخالفت قطعی است ولی حرام نیست.

مثال سوم: واجدی المنی فی ثوب مشترک اگر دو نفر که یک لباس مشترک داشته باشند و منی بر این لباس دیده شده که از یکی از این دو نفر است و برای این منی هم غسل نشده است و هر دو جنب بودن را دفع می کنند یکی از آن ها می تواند پیش نماز باشد و نماز بخوانند نماز هر دو آن ها صحیح می باشد.

درس یازده (ص ۵۲) حجه القطع غیر مصیب و حکم التجری

بررسی معنای اصابت در باب قطع: برای اصابت دو معنا ذکر شده است. **معنای اول:** اصابت قطع با واقع، مثلاً قطع به وجوب نماز جمعه داشته باشیم، در عالم واقع هم نماز جمعه نماز واجب باشد. **معنای دوم:** اصابت قاطع در قطع خودش، به این معنا که اسباب و عواملی که سبب ایجاد قطع شده اند عرفی و عادی هستند و برای عموم مردم و عموم عقلاً هم موجب قطع می شوند. مثل خبر متواتر یا اجماع. لکن اگر کسی به صرف خبر واحد به قطع رسید غیر مصیب است. مثلاً وسواس ها غیر مصیب هستند.

نکته ۱: دو معنای مذکور از اصابت از نظر مصداق هم قابل جمع و هم قابل انفکاک هستند.

مثال مورد اجتماع: قطعی که از غیر متواتر حاصل شود و مطابق با واقع باشد هم اصابت به معنای اول را دارد و هم اصابت به معنای دوم.

مثال مورد انفکاک: وسواس

نکته ۲: دو معنای مذکور از اصابت که ذکر شد در ذهن هم جاری است. ظن مصیب ظنی است که موافق با واقع باشد مثل ظن حاصل از خبر ثقة که مطابق با واقع باشد. و ظان (اسم فاعل ظن) مصیب یعنی کسی که ظنش را از راه عادی بدست آورده است. مانند ظواهر آیات و روایات.

توضیح چند اصطلاح: مبررات (یعنی مجوزات) موضوعی: عوامل موجهی که در اصابت به معنای دوم موجب پیدایش قطع می شوند. مثل وجود خبر متواتر، اجماع، برهانی که تمام شرایط را داشته باشد.

یقین موضوعی: در مواردی است که قطع توسط مبررات موضوعی حاصل شده باشد یعنی قطعش به جا بوده است. مثال یقینی که بر اثر خبر متواتر به وجود آمده است.

دقت کنید: یقین موضوعی با قطع موضوعی فرق می کند قبلاً گفتیم که قطع موضوعی در مقابل قطع طریقی است.

قطع ذاتی: به قطعی گفته می شود که فاقد مبررات موضوعی باشد. مثل قطع آدم های وسواس.

نکته: قاطع در قطع ذاتیش حتماً دچار انحراف شده است لکن این انحراف در برخی از افراد بسیار اندک است ما در علم اصول در مورد این افراد حرفی باهم نداریم بلکه محل بحث ما پیرامون مکلفینی است که به تعداد و کثرت دچار چنین قطع ذاتی می شوند و اصطلاحاً به آنها قطع می گویند.

قطع: کسی که از راه های غیر عادی و غیر معمول به کرات و مراتب به قطع می رسند.

سوال: آیا حجیت قطع نسبت به اصابت و عدم اصابت مشروط است؟ شهید صدر معتقد هستند که حجیت قطع اصلاً مشروط نیست نه اصابت به معنای اول و نه اصابت به معنای دوم. اما در بین علما مخالفینی نیز وجود دارد. مثلاً مرحوم کاشف الغطاء (شیخ جعفر) و همچنین شیخ انصاری ثمره ی این اختلاف در بحثی به نام تجری نمود پیدا کرده است.

تعریف متجری: کسی که قطع به تکلیف دارد ولی قطعش مخالف با واقع است و او نیز با قطعش مخالفت می کند. مثال: شخصی قطع دارد که این مایع خمر است باید از آن اجتناب کند ولی مخالفت نموده و آن را می نوشد در حالی که آن مایع آب بوده است.

آیا تجری حرام است؟ آیا متجری مستحق عقاب است؟

نظر شهید: حجیت قطع اصلاً مشروط به اصابت نیست بنابر این این شخص عاصی و مستحق عقاب است.

نظر مرحوم شیخ انصاری: خیر این شخص فعل مباح انجام داده و لذا عاصی نیست مستحق عقاب هم نیست.

دلیل شهید: متجری هتک حرمت مولا کرده حق الطاعه را زیر پا گذاشته مستحق عقاب است.

دلیل شیخ انصاری: متجری صرفاً نیت معصیت داشته ولی فعل معصیت نداشته لذا قبح فاعلی دارد ولی قبح فعلی ندارد. یعنی عقلاً او را مذمت می کنند اما مستحق عقاب نیست.

منقادی: کسی که قطع به تکلیف دارد با قطعش موافقت می کند و قطعی غیر مصیب است. مثلاً قطع دارد فلان ذکر یا فلان نماز مستحب است در حالی که در شریعت چنین ذکر یا نمازی وارد نشده است.

نظر شهید صدر: چون حجیت قطع مشروط به اصابت و عدم اصابت نبود این شخص مستحق ثواب است و اطاعت کرده است.

نظر شیخ انصاری: چون قطعش موافق با واقع نیست مستحق ثواب هم نیست. بلکه ممدوح است و نباید منتظر ثواب باشد.

عدم اشتراط قطع به موضوع بودن آن: شهید صدر: موضعی بودن شرط حجیتش نیست و لذا شارع نمی تواند از عمل به قطع ذاتی مثل قطع قطع ممانعت کند. زیرا اگر مولا به مکلفی که قطع ذاتی دارد امر کند که مطابق قطع خود عمل نکن همانند آن است که به غیر قطع امر کند که به قطع عمل نکن و قبلاً گفتیم که این سلب منجزیت قطع و محال است.

آیا معذوریت را می توان مشروط به اصابت کرد؟

شهید صدر: خیر ولی برخی دیگر مثل مرحوم محقق عراقی معتقد هستند که قطع ذاتی در مرحله معذوریت حجیت نیست و شارع می تواند معذوریت را سلب کند باطل کند پس قطع معذور نیست و باید احتیاط کند.

دلیل محقق عراقی: هر چند شارع نمی تواند مستقیماً مانع عمل بر طبق ذات باشد لکن می تواند از دو طریق دیگر اقدام کند.

طریق اول: شارع پیروی کردن از مقدمات غیر موجه قطع ذاتی را ممنوع کند. مثلاً بفرماید مکلفین نباید از قطع ها و استدلال های عقلی خود برای تشخیص حکم شرعی استفاده کنند.

طریق دوم: شارع امر به اعتدال کند یعنی امر کند که مجتهدین (یا مکلفین) باید بدون افراط و تفریط بر اساس اعتدال به دنبال انجام وظایف شرعی خود باشند و هر کس که از مسیر اعتدال خود خارج شد معصیت کرده است و معذور نیست.

نظر شهید صدر در مورد دلیل محقق عراقی: دلیل اول ایشان دلیلی معقول است و ثبوتاً امکان دارد ولی در مقام اثبات دلیلی که بتوان آن را اثبات کرد نیافتیم. موافقین مرحوم عراقی دلیل دیگری ذکر نموده بر این که می توان معذوریت قطع را سلب نمود بدین شکل که شارع قبل از این که قطع به قطع برسد او را متوجه حالت غیر عادی می کند بدینال آن برای قطع یک علم اجمالی به وجود می آید به این که بعضی از قطع ها که در آینده برایش محقق می شوند مخالف واقع هستند این علم اجمالی برای قطع منجزیت می آورد و تکلیف او احتیاط است بدین معنا که نباید هر قطعی که برایت حاصل می شود اعتماد کند و اگر اعتماد کند دیگر معذور نیست.

ردیه شهید صدر: اگر منظور این است که این قطع در زمانی که قطع پیدا کرده باید احتیاط کند چنین معنی از طرف شارع لغو است زیرا در زیر قطعش متوجه قطع بودن نیست و خود را مخاطب منع شارع می داند لکن اگر ما شرط تکلیف را قدرت حدوثی بدانیم و به صرف اینکه در ابتداء تکلیف قطع علم به تکلیف داشت قدرت انجام نیز داشت بگویم او مکلف است دیگر مهم نیست در ادامه متوجه تکلیف باشد یا نباشد به هر حال مکلف بوده و معذور نیست.

درس دوازده (ص ۵۹) اصل در هنگام شک در حجیت یا عدم حجیت چیست؟

سوال: هنگام شک در حجیت بودن یک دلیل اصل چیست حجیت آن است یا عدم حجیت؟

دلیل شرعی: ۱- دلیل شرعی قطعی مثل خبر متواتر ۲- دلیل شرعی غیر قطعی مثل خبر واحد. در دلیل شرعی غیر قطعی یا الف) دلیلی قطعی بر حجیتش داریم. مثل خبر ثقه ب) دلیلی قطعی بر حجیتش نداریم. مثل قیاس اصول یا همان استقراء منطقی.

محل نزاع ما دلیل شرعی غیر قطعی که دلیل قطعی بر حجیتش نداریم، که در این جا اصل عدم حجیت است به خاطر جریان اصل عدم ازلی و منظور ما از عدم حجیت این است که این دلیل اثر عملی برای ما ندارد. مثلاً یک خبر واحد غیر ثقه دلالت کند بر واجب بودن دعا هنگام رویت حلال ماه به خاطر اصل عدم حجیت نمی توانیم قائل به وجوب این دعا شویم و لذا هیچ اثر عملی برای ما ندارد.

اصالت عدم ازلی: در تمام ممکن الوجودها در هنگام شک که آیا وجود دارند یا وجود ندارند اصل این است که وجود ندارند مگر اینکه خلافش صادر شود.

نظر مشهور (قائلین به قبح عقاب بلا بیان): نظر مشهور در این مسئله نیز عدم حجیت است لکن دلیل آنها متفاوت است.

دلیل مشهور: بر اساس قاعده قبح عقاب بلا بیان هر جا شک در حجیت داشته باشیم یعنی بیانی نداریم وقتی بیانی نباشد حجیت و تکلیف نیز حاصل نمی شود زیرا صرف احتمال حجیت و احتمال حکم شرعی تکلیف ساز نیست و گرنه ما با احتمال حکم واقعی نیز تکلیف داشتیم در حالی که چنین نیست.

ردیه شهید بر قول مشهور: قبلاً گفتیم که موضوع حق الطاعه تکلیف با احتمال حکم نیز محقق می شود لذا اگر احتمال حجیت وجود داشته باشد احتمال حکم هم وجود دارد لذا ما مکلف هستیم مگر آنکه یک ترخیص و رخصت جدی از طرف مولا صادر شود. حال سوال این است که آیا چنین ترخیص جدی از طرف شارع داریم؟ بله چنین ترخیصی از طرف شارع به ما رسیده است. (که بعداً صحبت می کنیم)

پس نتیجه می گیریم: که به واسطه احتمال حکم واقعی تکلیف منجز می شود ولی به واسطه احتمال حجیت مستقیماً حکمی منجز نمی شود و باید به دنبال دلیل خاص بود.

اصل در حجیت با توجه به براءت شرعی چیست؟ هنگام چنین شکی براءت شرعی جاری می باشد پس براءت شرعی مقدم است زیرا بر اساس ادله براءت شرعی مثل حدیث رفع هنگام عدم علم به تکلیف (عدم علم به حجیت) آثار شرعی از مکلف برداشته شده است حتی اگر یک اماره ظنی مثل خبر ثقه بر وجود تکلیف شرعی دلالت کند طبق براءت شرعی ما تکلیف نداریم و مستحق عقاب نیستیم لکن بعداً اثبات خواهیم کرد که دلیل حجیت اماره ظنی مثل خبر ثقه آن اماره را به منزله ی علم و بیان قرار می دهد و لذا دیگر براءت شرعی جاری نیست.

آنچه تا کنون بیان شد اصل عدم حجیت بر اساس براءت عقلی و براءت شرعی بود لکن با مراجعه به ادله مثل آیات قرآن به راحتی می توان اصل عدم حجیت را اثبات کرد به عنوان مثال آیه: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً** (آیه ۳۶ سوره یونس) **اللَّهُ أَدْنُ لَكُمْ** **أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ** (آیه ۵۹ سوره یونس) **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** (آیه ۳۶ سوره اسراء). نمونه های که به راحتی می توان اصل عدم حجیت را از آنها استخراج کرد.

اشکال: اگر بخواهیم به اطلاق این آیات عمل کنیم هیچ ظنی حجت نیست حتی ظنون معتبر پس چه طور علماء قائل به حجیت بعضی ظنون معتبر هستند.

پاسخ مشهور: علت آنکه علما بعضی از امارات ظنی را حجت می دانند به خاطر وجود ادله حجیت آنهاست و ادله حجیت آنها این امارات را تعبداً از دایره ظن خارج نموده و داخل در دایره علم می کند پس ما وقتی به آنها عمل می کنیم در حقیقت به علم عمل می کنیم و علم که ذاتاً حجت است.

اشکال محقق نائینی بر پاسخ مشهور: محقق در ادامه بر این استدلال اشکال وارد می کند که این استدلال به شرطی قابل قبول است که ما برای آن ادله حجیت امارات یک پشتیبانه علمی و قطعی داشته باشیم لکن اگر ما شک کنیم در این که آن ادله دارای پشتیبان علمی و قطعی هستند در حقیقت شک کرده ایم در این که امارات علم هستند یا همان ظن باقی مانده اند لذا نمی توانیم به علم بودن آنها تعبد داشته باشیم و نمی توانیم به ظن بودن آنها مطمئن باشیم نه علم بودن آنها احراز می شود و نه ظن بودنشان اصطلاحاً به آنها می گویم شبهه مصداقیه نمی توان به عموم عام عمل کرد پس نمی توان به این آیات استدلال کرد چون دچار شبهه مصداقیه می شویم.

جواب شهید صدر بر محقق نائینی: مقصود مشهور علما از استدلال این آیات این نبوده که شارع تبعیت از ظن را حرام کرده باشد نهی که در این آیه آمده اصطلاحاً نهی مولوی نیست بلکه نهی ارشادی است به این معنا که خداوند نسبت به عبادش می فرماید عمل کردن به ظن موجب مخالفت با واقع می شود پس به آن عمل نکنید چون که معذور نیستیم به عبارت دیگر مفاد آیه این است که امارات ظنی مثل علم واقع نمی توانند شما را به واقع برسانند همین را می خواهند بگویند.

درس سیزده (ص ۶۱) میزان مثبتات در امارات و اصول

مقصود از مثبتات چیست؟ یعنی آن محتوای که می توان در امارت و اصول می توان به شارع نسبت داد و آن را به عنوان حجیت محسوب کرد. به عنوان مثال آیا هر سه مدلول مطابقی، تضمینی و التزامی امارات حجت است؟ آیا هر سه مدلول مطابقی، تضمینی و التزامی اصول حجت است؟

در دو صورت مدلول مطابقی، تضمینی و التزامی حجیتش از نظر شرعی ثابت می شود.

۱- دلیل ما قطعی باشد. مثل خبر متواتر

۲- دلیل دال بر حجیت یک شی دارای یک عنوان عام باشد که شامل همه مدالیش می شود. مثلاً دلیلی که می گوید خبر ثقه حجیت است دارای عنوان عام خبر ثقه است و شامل تمام مدلول های خبر ثقه می شود. اما در بحث حجیت ظواهر اولاً دلیل حجیت قطعی نیست ثانیاً منظور از ظواهر مدلول مطابقی است نه مدلول التزامی. (مادامی که قرینه خاصی برای سرایت حجت بر دلالت التزامی واقع نشود حجت نیست)

قول مشهور در مورد مثبتات امارات و اصول: مشهور قائل به تفصیل شده اند بدین شکل که در مورد امارت همه مثبتات حجت هستند ولی در مورد اصول عملیه فقط مدلول مطابقی حجت است.

مثال برای اماره: اگر به حیات زید شک کنیم خبر ثقه بگویند که زید زنده است تمام آثار می آید، اموالش از خودش است، نذر قسم بر او مترتب می شود، تمام آثار عرفی را دارد.

مثال برای اصول: اگر در زنده بودن زید شک کنیم و زنده بودن آن را استصحاب کنیم فقط آثار شرعی می تواند ثابت شود بقیه را نه (مثلاً او چند سالشه، ریش دارد یا نه).

قول محقق نائینی: (جعل طریقت) می فرمایند چون مفاد ادله حجیت امارات آن امارات را به منزله علم قرار می دهیم و ما با علم به یک شیء علم به آثار آن شیء را نیز ثابت می کنیم بنابر این در امارات تمام آثار مثبتات آن اماره حجت است. ولی در اصول عملیه مفادشات صرفاً تعبد به جریان عملی بر طبق آن اصل است (نه آن که آن را به منزله علم قرار دهد) بنا بر این تنها مدلول مطابقی در اصول حجت است.

اشکال آیه الله خوئی بر محقق نائینی: دلیل حجیت امارات آن ها را به منزله یک علم جعلی تعبدی قرار می رهد و نه به عنوان یک علم وجدانی و حقیقی و آن چه که شما گفتید مبنی بر این که علم به یک شیء مستلزم علم به تمام آثارش می باشد فقط در مورد علم حقیقی ثابت است لکن در مورد علم تعبدی جعلی ما باید به اندازه ای که آن جعل از طرف مولا تشریح شده است قائل به حجیت شویم و آن چه از ظاهر ادله حجیت امارات بر می آید آن است که این علم تعبدی فقط در محدود مدلول مطابقی آن هاست نه بیشتر.

نظر شهید: ملاک حجیت امارات بر طبق حیثیت کاشفیت آن هاست هر جا این حیثیت کاشفیت موجود بود حجیت هم موجود است و به نظر شهید حجیت کشف در مدلول مطابقی، تضمینی و التزامی به یک میزان است و فرقی ندارد. ولی در مورد اصول عملی چنین حیثیت کشفی وجود ندارد صرف تعبد است کاشفیت ندارد.

درس چهارده (ص ۶۴) تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجت

سوال: آیا با ابطال حجیت مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز از حجیت ساقط می شود؟

مدلول التزامی خود دو نوع است: ۱- مدلول التزامی مساوی با مدلول مطابقی ۲- مدلول التزامی اعم از مدلول مطابقی.

مدلول التزامی می گوید زید داخل آتش شد مدلول التزامی مساوی می گوید زید بر اثر سوختگی مرد مدلول التزامی اعم آن می گوید زید مرد به صورت مطلق کیفیت مرگ مشخص نیست.

نظر مشهور: در مدلول التزامی مساوی تبعیت وجود دارد یعنی با منتفی شدن مدلول مطابقی حتماً مدلول التزامی مساوی آن هم منتفی می شود ولی در مدلول التزامی اعم تبعیت وجود ندارد. ممکن است مرده باشد ولی به علت دیگر.

استدلال قائلین به تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی: دلیل اول: دلالت التزامی فرع دلالت مطابقی است یعنی دلالت مطابقی به وجود نیاید دلالت التزامی هم به وجود نمی آید بنابر این با انتفای اصل (مدلول مطابقی) فرع آن (مدلول التزامی) هم منتفی می شود.

اشکال: مدلول التزامی در اصل وجودش فرع مدلول مطابقی است ولی در حجیت تابع آن نبوده بلکه حجت بودن یا نبودن تابع جعل و نظر شارع است و ما نمی توانیم به صرف تبعیت در وجود تبعیت در حجت هم اثبات کنیم.

دلیل دوم: (از استاد خوئی) می فرمایند مدلول التزامی دائماً مساوی با مدلول مطابقی است و اصلاً ما مدلول التزامی اعم نداریم و به خاطر رابطه ی تساوی آن دو منتفی شدن یکی باعث منتفی شدن دیگری می شود.

مثال: زید داخل آتش شد — تنها نتیجه اش — بر اثر سوختگی مردن است.

اشکال شهید صدر بر نظر خوئی: ما در ملازمه ای دو طرف ملازمه داریم که یک طرف آن در بحث ما مدلول التزامی است، این مدلول التزامی که طرف ملازمه ماست خودش دو حالت دارد. **حالت اول:** مدلول التزامی ما حصه خاصی باشد متناسب با مدلول مطابقی. مثال زید سوخت مدلول التزامی آن در اثر سوختن مرد. فرمایش استاد خوئی در مورد این حالت درست است و مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است. **حالت دوم:** در حالت دوم مدلول التزامی ما طبیعت و ماهیت مطلق آن شیء است (نه یک حصه خاص) که در این صورت مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی نمی باشد. مثلاً در مثال قبلی ماهیت مردن مدلول التزامی باشد قطع نظر از علت و منشأ آن اینجا دیگر فرمایش استاد خوئی قابل قبول نمی باشد و مدلول مطابقی با مدلول التزامی تبعیت نمی کرد.

نظر شهید: هر دو مدلول التزامی و مطابقی ملاکشان کاشفیت است و هر دو کشف بر اساس یک نکته و محور واحد جعل شده اند و آن محور واحد میزان مطابقت آن ها با عالم واقع است. حال اگر این نکته واحد به دلیلی خدشه دار شود مثلاً مدلول مطابقی ما خلاف واقع باشد و ما به آن علم پیدا کنیم در این صورت آن حیثیت کشف و نقطه محوری واحد نیز مخدوش است لذا مدلول التزامی نیز حجیت خود را از دست می دهد. به عبارت دیگر ملاک حجیت مدلول التزامی در طول ملاک حجیت مدلول مطابقی است. در رابطه ی طولیه انتفاع یکی باعث انتفاع دیگری می شود. (برخلاف مواردی که رابطه آن ها عرضی است. مثل دو خبر ثقه که هر دو خبر از یک واقعه ی واحد خبر می دهند کذب یکی مستلزم کذب دیگری نیست و در رابطه عرضی با انتفاء یکی دیگری همچنان باقی می ماند).

نکته: مدلول تضمینی تابع مدلول مطابقی نیست با انتفاء کل نمی توان به انتفاء جزء رسید.

درس پانزده (ص ۶۶) بررسی امکان جانشینی ادله به جای قطع طریقی و قطع موضوعی

مثال قطع طریقی: حکم شرعی حرمت شرب خمر اگر قطع به حرمت شرب خمر داشته باشیم قطعاً قطع ما حجیت دارد و تکلیف ساز است اسم قطع آن هم قطع طریقی است. حال سوال این است اگر قطع نداشتیم و یک خبر ظنی بر آن دلالت کرد آیا مثل حالت قطع حجیت است و تکلیف ساز است؟

مثال قطع موضوعی: اگر قطع به ضرر داشتن روزه برای بدنمان داریم این قطع برای ما معذوریت می آورد که این قطع موضوعی است حال اگر قطع نداشتیم و یک دلیل ظنی دلالت بر این ضرر می کرد آیا مثل قطع برای ما معذوریت می آورد یا نه؟

پاسخ: ادله یا قطعی هستند یا غیر قطعی در مورد ادله قطعی مانند خبر متواتر چون منتهی به قطع می شود حتماً می توانند جانشین قطع طریقی و موضوعی شوند.

محل نزاع ما در ادله غیر قطعی است که باید به دو سوال پاسخ دهیم.

- ۱- چگونه و با چه تحلیلی می توان جانشینی را تقریر نمود؟
- ۲- آیا دلیل حجیت امارات ظنیه بر این جانشینی دلالت می کند یا نه؟

پاسخ اول: ما با دو اشکال مواجه هستیم.

اشکال اول: جانشین شدن غیر قطع به جای قطع غیر ممکن است زیرا برخلاف قاعده ی قبح عقاب بلا بیان است چون این قاعده می گوید در صورت عدم قطع (عدم بیان) عقابی نیست. حال اگر بپذیریم باید بگویم در صورت عدم قطع و وجود دلیل ظنی استحقاق عقاب وجود دارد.

پاسخ اشکال اول: اولاً می توان اصل قاعده قبح عقاب بلا بیان را انکار نمود و حق الطاعه را پذیرفت. ثانیاً: بر فرض همچنان ما بر مبنای مشهور بمانیم خواهیم گفت که قاعده همیشه مطلقاً جاری نیست و اختصاص دارد به احکام مشکوکی که ما علم به اهمیت آنها در نزد مولا نداشته باشیم ولی در جای که ما از طریق خاص علم پیدا کردیم که شارع رضایت به ترک آن حکم ندارد این قاعده جاری نیست. (در دماء، آبرو، مال عظیم قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نیست).

اشکال دوم: بر فرض این جانشینی ممکن هم باشد ما دلیلی بر آن نداریم.

پاسخ اشکال دوم: (محقق نائینی) دلیل ما برای این جانشینی این است که خود شارع امارات ظنیه را در منجزیت و معذوریت به منزله ی علم و قطع قرار داده است و آنچه نازل منزله ی علم و قطع است حتماً می تواند جانشین علم و قطع هم شود.

اشکال بر پاسخ محقق نائینی: عملیات تنزیلیه یک شیء به منزله شیء دیگر از طرف شارع زمانی صحیح است که منزل علیه دارای اثرات شرعی باشد که شارع بتواند آن آثار را توسعه دهد و برای منزل ثابت کند. بنا بر این عملیات تنزیلی فقط در محدوده شرعیات جایز است ولی در غیر شرعیات مثل عرفیات و عقلیات جاری نیست حال منزل علیه ما در محل نزاع قطع است لکن مقصود ما اثر شرعی اش نیست. بلکه آثار عقلی آن است. یعنی اثر تنجیزی و تعذیری بنابر این عملیات تنزیلی در این جا باطل است.

تنزیل: ۱- مُنَزَّل — شارع ۲- مُنَزَّل — الطواف ۳- منزل علیه — صلاه

دفاع محقق نائینی: بنا بر نظریه جعل طریقی می توان این جا نشینی را به طریق دیگر اثبات کرد بدین شکل که به جای عملیات تنزیلی که مورد اشکال واقع شد از عملیات تجوّز استفاده کنیم. بدین شکل که به نحوی یک مجاز عقلی ادعا شود ظن معتبر یکی از افراد علم و قطع است و بر اساس این ادعا آثار غیر شرعی علم و قطع به آن دلیل ظنی تسری می یابد.

انواع مجاز: مجاز دو نوع است ۱- مجاز لغوی ۲- مجاز عقلی

مجاز لغوی: در مرحله ی استعمال لفظ است در عالم خارج محقق می شود استعمال یک لفظ در غیر معنای ما وُضع

له

مجاز عقلی: در عالم عقل شکل می گیرد قبل از مرحله استعمال است و بر پایه یک ادعا ی ذهنی است مثلاً متکلم قبل از آن که لفظ اسد را به کار ببرد در ذهنش رجل شجاع را به عنوان یکی از مصادیق اسد فرض می کنیم و برای اسد یک معنای جدید تعریف می کنیم به نحوی که هم شامل حیوان مفترض می شود و هم شامل رجل شجاع می شود. مثلاً حیوان متهور (بی باک) و سپس لفظ اسد را حقیقتاً در رجل شجاع به کار می بریم.

پاسخ محقق اصفهانی بر اشکال تنزیلی: این اشکال به عملیات تنزیلی را می پذیریم و به جای آن نظریه دیگری ارائه می دهیم و نام جعل حکم مماثل بدین شکل که به محض آن که یک دلیل ظنی معتبر بر یک حکم تکلیفی اقامه شد

شارع مقدس بر طبق محتوای آماره یک حکم تکلیفی مثل مماثل با حکم واقعی جعل می کند سپس تمام آثار حکم واقعی به این حکم جدید منتقل می شود پس این دلیل ظنی می تواند جانشین دلیل قطعی شود.

نظر شهید: نه اشکال و نه پاسخ ها هیچ کدام صحیح نیز و همه دچار اشتباه شده اند. طبق مبنای ما هیچ کدام از این مشکلات پیش نمی آید مبنای شهید حکم ظاهری که توسط آماره ظنی به دست ما می رسد نه منزله ی حکم واقعی است نه مماثل با حکم واقعی بلکه تنها کاشف است از درجه اهمیت شارع به آن تکلیف مشکوک و تنها ملاک واقعی اهم را برای ما کشف می کند و معنای منجزیتی که ما به دنبال آن هستیم یعنی هر چند ما قطع به واقع نداریم ولی آنچه فعلاً برای شارع اهمیت دارد همین ملاکی است که در عمل به این آماره است.

طریقه جانشین شدن آماره ظنی به جای قطع موضوعی

نظر مشهور: در این مورد قائل به تفضیل شده اند بدین شکل که اگر قطع موضوعی به عنوان این که یک معذور یا یک منجز است در موضوع حکم شرعی لحاظ شده باشد شکی در این جایگزینی و جانشینی وجود ندارد. زیرا هر منجز و معذور دیگری چه قطعی باشند چه غیر قطعی می توانند در موضوع حکم لحاظ شوند. مثلاً حکم شارع این بوده که اگر قطع داری به ضرر وضوء تیمم کن این قطع از باب منجز و معذور لحاظ شده است و آماره ظنی مثل خبر ثقه هم می تواند منجز و معذور باشد. پس اگر خبر ثقه به ما گفت ضرر در وضوء است تیمم واجب می شود. ولی اگر قطع به عنوان یک کاشف تام از واقع در موضوع لحاظ شده بود امارات نمی توانند جایگزین شوند زیرا کاشف تام نیستند در این صورت برای جانشینی آماره نیازمند دلیل جداگانه هستیم. علما بنا بر مسلک های مختلف ادله متعددی ارائه می دهند. مثلاً مرحوم محقق نائینی آن دلیل جداگانه را همان مسلک جعل طریقت می دانند به این شکل که شارع امارات را به منزله علم جعل فرموده بنابر این دایره علم و قطع را توسع داده آماره هم نوعی علم به شمار می رود. (علم تعبدی)

ردیه شهید بر محقق نائینی

شهید می فرماید: ادعای شما مشروط به این است که ادله حجیت امارات نسبت به دلیل حجیت قطع نوعی حکومت توسیعی (یعنی ادله حجیت امارات دایره علم را توسع داده و آماره ظنی معتبر را نیز علم می دانند) در حالی که شرط حکومت این بود که دلیل حاکم (ادله حجیت امارات) بر دلیل محکوم (دلیل حجیت علم و قطع) نظارت داشته باشد. یعنی شارع در دلیل حاکم در مقام تبیین و تفسیر موضوع دلیل محکوم باشد. لکن حق این است که چنین نظارتی وجود ندارد و قدر متقین از ادله حجیت امارات فقط اثبات خاصیت تنجیزی و تعذیری است و لا غیر، مؤید این مطلب این است که مهمترین دلیل حجیت امارات سیره ی عقلاء است و ما می دانیم که عقلاء در مقام تبیین و تفسیر موضوعات و احکام شرعی نیستند.

درس شانزده (ص ۶۹) حرمت اسناد ما لم یصدر من الشارع الیه

نسبت دادن احکامی که از طریق شارع صادر نشده اند به شارع قطعاً حرام است. و در نتیجه می توان گفت قطع و علم به صدور یک حکم از طرف شارع طریق است برای نفی موضوع حرمت اسناد این قطع ما قطع طریقی است و اما می توان قطع موضوعی هم لحاظ کرد بدین صورت که بگویم اسناد آنچه که ما علم به صدورش نداریم حرام است. یعنی فقط اسناد احکام مقطوع الصدور به شارع جایز است (این قطع موضوعی است) در نتیجه این دو قطع چه طریقی و چه موضوعی باید گفت که تنها اسناد امارات معتبر به شارع جایز است زیرا ما تنها به اعتبار آن ها قطع و علم داریم. حال می توان گفت در مقام اسناد و نسبت

دادن محتوای اماره به شارع حرمت به نحو قطع طریقی منتفی است چون دلیل حجیت امارات آن اماره را به عنوان یک قطع طریقی مطرح می کند اما در مورد حرمت مربوط قطع موضوعی باید گفت هر چند ظاهراً اسناد محتوای اماره اسناد آن چیز است که ما علم به صدورش نداریم و ظاهراً باید حرام باشد لکن قبلاً گفتیم که اماره از حیث آن که یک حجت است (منجزیت و معذوریت) می تواند در جایگاه یک قطع موضوعی قرار گیرد و اگر این را نپذیریم می توان گفت که ما از راه سیره عقلاء یا اجماع می توانیم از بین اسنادهای غیر علمی حرام اسناد به اماره را تخصیص بزنیم و حکم به جوازش دهیم همه ی اسناد های غیر علمی به شارع حرام است الا اسناد از طریق امارات ظنی معتبر سیره ی عقلاء و اجماع.

سوال: آیا شارع می تواند حجیت ادله قطعی را ابطال کند؟ **پاسخ:** بله، لکن از طریق عملیات تبدل یعنی تبدیل کردن قطع طریقی به قطع موضوعی و سپس تضییع دایره ی آن موضوع (تبدیل قطع طریقی به قطع موضوعی). **مثلاً:** شارع می تواند در موضوع یک حکم شرعی شرط کند که آن موضوع یا شروطش نباید از طریق دلیل عقلی قطعی اثبات شده باشد به عنوان مثال شارع به جای اینکه بفرماید الخمر حرام بفرماید الخمر حرام به شرط عدم قیام دلیل عقلی قطعی علیه.

اشکال: آیا این عملیات تبدل و ابطال حجیت قطع با ذاتی بودن حجیت قطع منافات ندارد. **جواب شهید:** خیر منافات ندارد زیرا تمام آنچه که قبلاً پیرامون محال بودن ابطال قطع گفتیم مربوط به قطع طریقی بود ولی الان بحث ما قطع موضوعی است و قطع موضوعی هم تابع جعل و نظر شارع است و قابل ابطال. بر همین اساس عده ای از اخباریون علم و قطع مستند به عقل را حجیت نمی دانند و تنها اخبار را دارای حجیت معتبر محسوب می کنند.

اشکال مرحوم شیخ انصاری به اخباریون: منظور شما از این ادعا چیست؟ اگر منظور شما از طریق عملیات تبدل است در عالم ثبوت ممکن است ولی ما دلیلی بر آن در عالم اثبات نداریم. روایات هم که ناظر بر این مطلب هستند (مثل این دین الله لایصاب بالعقول) حمل بر ادله اجتهادی عقلی ظنی می شوند نه قطع و اماره، اما اگر مقصود شما این است که بدون عملیات تبدل و مستقیماً ابطال حجیت قطع طریقی قبلاً گفتیم که محال است زیرا حجیتش ذاتی بود.

اقسام ادله محرزه: تعریف ادله محرزه: ادله کاشف از حکم شرعی واقعی را ادله محرزه گویند.

ادله محرزه دو قسم هستند: 1- قسم اول دلیل شرعی: الف) دلیل شرعی لفظی (آیات و قول معصوم) ب) دلیل شرعی غیر لفظی (فعل و تقریر معصوم). 2- قسم دوم دلیل عقلی.

فواید بحث از دلیل شرعی

- ۱- مشخص کردن ضابطه های کلی برای کیفیت دلالت آن دلیل شرعی.
- ۲- تعیین مصداق آن دلیل شرعی به عبارت دیگر بررسی صدور یا عدم صدور آن دلیل شرعی که به سه نحو می توان آن را بررسی کرد: تواتر، اجماع و شهرت.
- ۳- بررسی حجیت ظواهر و ظنون.

درس هفده (ص ۷۷) دلیل شرعی لفظی

ادله شرعی لفظی دارای دو نوع دلالت هستند: دلالت عام و دلالت خاص.

مثلاً دلالت امر بر وجوب عام است — موضوع علم اصول. دلالت کلمه صعید بر تراب خاص — موضوع علم اصول نیست.

الفاظ ادله شرعی اگر دارای دلالت خاص باشند مربوط به علم لغت می شوند. ولی غرض ما در علم اصول تعیین معنای ظاهری آن لفظ بود و سپس اثبات حجیت آن ظاهر. لکن در مورد دلالات خاص ما یا باید از طریق مراجعه به لغویین یا از طریق تبادل به آن معنای خاص برسیم و این عملیات نیازمند به تخصص اصولی نیست هر کس می تواند کتاب لغت باز کند و بخواند تبادل هم که نیاز ندارد پس علم اصول در مباحث مربوط به الفاظ به دنبال چه غرضی است چرا ما الفاظ را بررسی کنیم؟

پاسخ: مباحث الفاظ در اصول شامل دو نوع بحث می شوند: یک بحث های لغوی و دوم بحث های تحلیلی در بحث لغوی یک عام اصولی به دنبال کشف دلالت لفظ بر یک معنای معینی است که بتوان آن معنای معین را به مراد متکلم نسبت داد. ولی در علم لغت صرفاً به دنبال کشف دلالت هستند نه مراد متکلم. در علم لغت فقط امر دلالت بر طلب دارد در علم اصول می خواهیم بفهمیم که این طلب فعل وجوب است یا استحباب، رجحان دارد کدام را می توان به متکلم نسبت داد.

مباحث تحلیلی در جای است که هر چند معنای الفاظ مشخص است و معلوم، لکن در مقام تحلیل آن ها نیاز به دقت و تحلیل بیشتری است و صرف تبادل یا نقل اهل لغت نمی توانیم به حقیقت آن دلالت پی ببریم. مثلاً در علم لغت تنها ذکر می شود که حروف دارای معنای غیر مستقل هستند ولی ما در علم اصول باید مشخصاً به دنبال تعیین این معنا غیر مستقل باشیم و مشخص کنیم آیا معنای حروف اخباری هستند یا انشای هستند و نیاز به یک تحلیل دارد و هیچ علمی مانند علم اصول چنین تحلیلی ارائه نمی دهد.

سه مثال برای مباحث لغوی که در اصول مورد بررسی قرار می گیرد.

مثال اول: فرض کنیم یک دلالت کلی وجود داشته باشد مثلاً دلالت قرائن حکمت بر شمولیت و استیعاب. لکن ما در علم اصول به دنبال یافتن مجرای این قرائن حکمت هستیم به عنوان مثال هنگام شک بین وجوب نفسی و وجوب غیری آیا قرائن حکمت جاری می شوند؟ آیا اصالت الاطلاق جاری است؟ طبق اصالت الاطلاق کدام یک اول هستند وجوب نفسی بودن یا وجوب غیری بودن؟ این سوالاتی هست که غیر از در علم اصول نمی توانیم جواب پیدا کنیم.

مثال دوم: فرض کنید یک معنا از یک لفظ متبادر است مثلاً از لحاظ اسم جنس مانند انسان معنای شمولیت متبادر است لکن منشأ شمولیت مشخص نیست منشأ شمولیت اسم جنس ها چیست؟ آیا لفظی است یا عقلی؟ باید بحث شود و در علم اصول از آن بحث می شود.

مثال سوم: در برخی موارد از بعضی از الفاظ برخی معانی متبادر به ذهن هستند لکن در تحلیل آن معنای متبادر به ذهن شبهاتی وجود دارد که در هیچ علمی از آن ها بحث نشده است و عالم اصولی تا نتواند آن شبهات را برطرف کند نمی تواند به آن معنا استناد کند. مثلاً جمله شرطیه دلالت دارد بر مفهوم و این مفهوم مشروط است به اینکه شرط

علت انحصاری باشد برای جزاء لکن شبهاتی مطرح است که اگر شرطی یافتیم که علت انحصاری نبود آیا جمله شرطیه ما مجاز می شود یا همچنان حقیقت است؟ آیا می توانیم اصالت الحقیقه جاری کنیم یا نه؟

درس هجده (ص ۸۰) معنایه حرفیه

نظرات فقها پیرامون معنای حرفی: نظر مرحوم صاحب کفایه: (مرحوم آخوند خراسانی) معنای حرفی ذاتاً همان معنای اسمی هستند (من و ابتدائیت) (فی و ظرفیت) ذاتاً دارای یک معنا هستند و اختلاف آن ها عرضی است ذاتی نیست اختلافشان باز می گردد به نحوی تصور آن ها در ذهن. مثلاً ابتدائیت که یک اسم است دارای معنای غیر مستقلی است معنای من هم همین است غیر مستقل است لکن ما می توانیم معنای ابتدائیت را به دو صورت در ذهنمان تصور کنیم. صورت اول با لحاظ استقلالی صورت دوم به لحاظ آلی و ربطی اگر به لحاظ استقلالی باشد اسم می شود اگر به لحاظ آلی و ربطی باشد حرف می شود پس تفاوت در نوع لحاظ و تصور ماست و گرنه ذاتاً مساوی هم هستند.

مثال: آینه — یک بار ما می رویم خود آینه را بخیریم جنس و طرح آینه برای ما مهم است — لحاظ استقلالی است. ولی در جای که ما به خاطر این می رویم سراغ آینه که تصویر خودمان را ببینیم به جنس آینه توجه نداریم لحاظ آلی و ربطی است.

سوال از مرحوم آخوند: آیا این لحاظ استقلالی یا لحاظ آلی از مقومات (عناصر سازنده) موضوع له (معنا) است یا نه؟

پاسخ مرحوم آخوند: خیر از مقومات نیست زیرا اگر بخواهیم از مقومات بگیریم لازم می آید که معنای اسمی و حرفی برای همیشه تبدیل به یک امر ذهنی شوند جایگاهشان همواره در ذهن باشد قابل تحقق خارجی نباشند و مصداق خارجی نداشته باشند در حالی که این خلاف مطلوب ماست، بلکه مقصود ما این است که این لحاظ ها قید آن علاقه است که در عملیات وضع بین لفظ و معنا توسط واضع در نظر گرفته شده بود.

نظر دوم پیرامون معنای حرفیه: بین معنای حرفیه و اسمیه تباین ذاتی است این ها از دو سنخ هستند نقطه اشتراک ندارند سنخ معنای اسمیه اخباری است و سنخ معنای حرفیه اخباری نیست در همان دم می خواهید یک معنا ایجاد کنید یک ارتباط ایجاد کنید.

نقد و بررسی: اشکال بر نظریه اول: (آخوند) مثلاً فرض کنید جمله ای داریم به این مضمون سافر زید من بصره الی کوفه در این جمله برخی از کلمات معنای اصل جمله را می سازند و برخی دیگر معنای غیر اصلی و ربطی جمله را می سازند. مثلاً (زید، بصره، کوفه) معنای اصلی (من و الی) معنای ربطی هستند. حال سوال ما از شما این است که این معنای ربطی اگر خاصیت ربطی بودنش عرض باشد یعنی خودشان ربط نبوده اند و ذاتشان یک معنای غیر ربطی مستقل بوده است و ما می دانیم که هر معنای مستقلی نیازمند رابط است تا بتواند با بقیه اجزای جمله مرتبط شود حال این رابطه ها چیستند اگر آن رابطه ها هم صفت ربطی بودنشان عرضی باشد باز نیاز به رابطه دارند و تسلسل پیش می آید که باطل است پس ما ناگزیریم یک سنخ از معنای که ذاتاً ربط هستند داشته باشیم یعنی معنای که عین ربط است و نیاز به ربط دیگر ندارد این معنا که ذاتاً ربط هستند نمی توانند اسم باشند زیرا در تعریف معنای اسمی قید شده بود که باید مستقل باشند به تنهای قابل تصور باشند پس تنها نوع معنا می ماند و آن هم معنای حرفی است سنخ معنای حرفی عین ربط بودن است و سنخ معنای اسمی این است که نیازمند رابط باشند غیر ربط باشند.

تغییر می کند پس تغییر طرفین نسبت در تغییر خود نسبت (معنای حرفی) مؤثر است حال ما دو نوع تغییر داریم ۱- تغییر ذاتی
۲- تغییر موطنی

مثال تغییر ذاتی: نسبت بین آتش و منقل با نسبت بین آب و لیوان.

مثال تغییر موطنی: نسبت بین آتش و منقل در عالم خارج در ذهن زید در ذهن عمر در ذهن...

سوال: آیا با وجود این همه تعدد و تکرار بین معنای حرفی می توان یک قدر جامع بین آن ها در نظر گرفت؟

پاسخ: خیر محال است زیرا قدر جامع بین اشیاء و مفاهیم یا ذاتی است یا عرضی، در قدر جامع ذاتی مقومات ذاتی افراد حفظ می شود مثل قدر جامع بین افراد انسان (حی ناطق) ولی در قدر جامع عرضی فقط اعراض حفظ می شوند و ذاتیات از بین می روند، یک انسان یک الاغ یک بلبل همه ماشی هستند ولی ذاتیات آنها همه فرق دارد، از طرف دیگر در مقام انتزاع قدر جامع باید جهات مشترک بین افراد حفظ شود و جهات ما به الامتیاز افراد ترک شود در معنای حرفیه ما به الامتیاز ما به الاشتراک آن ها چیست؟ ما به الامتیاز در معنای حرفیه به واسطه ی ممیزات اطرافشان لحاظ می شود از طرف دیگر تمام معنای حرفیه قوامشان به همان اطرافشان است یعنی ما بالاشتراک آن ها همان اطراف آن ها است حال اگر بخواهیم ما به الامتیاز معنای حرفیه را ترک کنیم در حقیقت ما به الاشتراکشان را ترک کرده ایم و اصل آن معنای حرفی و ارتباط از بین می رود. لذا با ترک ما به الامتیازها هیچ ما به الامتیازی باقی نمی ماند که بخواهیم از آن ها قدر جامع انتزاع کنیم.

نکته: هر چند بین معنای حرفی یک قدر جامع حقیقی وجود ندارد لکن با اندکی تسامح می توان بین آن ها یک قدر جامع اسمی در نظر گرفت (ظرفیت، ابتدائیت) و این معنای اسمی اشاره دارد ما به الاشتراک تمام معنای حرفیه.

نکته: بر اساس این مطالب نوع وضع در حرف وضع عام موضوع له خاص یعنی ابتداً ما یک قدر جامع اسمی عام مثل ظرفیت در نظر می گیریم لکن به هنگام کاربرد هر حرفی یک نوع خاصی از آن را ایجاد می کنیم .

سوال: آیا این که گفتید معنای حرفیه خاص هستند یعنی جزئی هستند باعث می شود که معنای حرفیه فقط دارای یک مصداق باشند یا می توانند کلی منطقی باشند و قابل صدق کثیرین باشند؟

پاسخ: بله می توانند زیرا منظور ما از جزئی منطقی نبود بلکه مقصود این بود که هر معنای حرفی اختصاص به اطراف خودش دارد ولی اگر اطراف کلی باشند می تواند دارای مصادیق متعدد باشد.

معنای جزئی بودن حرف به لحاظ طرفین خاص هر نسبت حرفی است نه به لحاظ انطباق در عالم خارج.

درس بیست (ص ۸۶) تفاوت بین جمله تام و جمله ناقص

در بیان تفاوت بین این دو دو احتمال وجود دارد **احتمال اول:** بین آن ها در مرحله مبنای موضوع له و معنای حقیقی اختلافی وجود ندارد یعنی هر دو برای یک مدلول تصویری واحد وضع شده اند، لکن اختلافشان در مرحله مدلول تصدیقی است.
احتمال دوم: اختلافشان در همان مدلول تصویری است و در اصل معنای موضوع له با هم متفاوت هستند.

بررسی تحلیل دوم: احتمال اول باطل است زیرا اگر در مرحله مدلول تصدیقی جمله ناقصه و جمله تامه یکسان باشند با توجه به این که همین مدلول تصویری است که مدلول تصدیقی را می سازد پس چه طور در مرحله مدلول تصدیقی این دو از هم جدا شده و اختلاف دارند. اما راجب احتمال دوم زمانی که اختلافشان از همان ابتدای مرحله تصویری است بنابر این باید گفت ما باید در جمله تامه و ناقصه دو نوع نسبت با دو سنخ متفاوت فرض کنیم تا تمامیت و نقصان محقق شود.

نظر نهایی شهید: تمامیت و نقصان از شؤن نسبت در عالم ذهن است نه در عالم خارج یعنی تام و ناقص فقط در عالم ذهن داریم نه در عالم خارج. به عنوان مثال دو لفظ زید و عالم اگر به صورت مبتدا و خبر (زید عالم) در نظر بگیریم جمله تام هستند و اگر به صورت صفت و موصوف (زید العالم) بگیریم جمله ناقصه هستند و نسبتشان نیز ناقص است ولی این نسبت تام و ناقص در عالم ذهن اتفاق می افتد و در خارج ما فقط با نتیجه عملیات ذهنی مواجه هستیم. این نسبت ذهنی (که در خارج فقط اثر آن را می بینیم) به دو شکل می تواند محقق شود.

شکل اول: نسبت فعلیه یعنی نسبتی که طرفین آن با یک دیگر متغایر هستند.

شکل دوم: نسبت اندماجیه یعنی نسبتی که طرفین آن در دیکدیگر فرورفته اند مُندمج شده اند و به صورت یک مفهوم واحد در آمده اند، حال اگر نسبت فعلیه بود جمله ما تام است و اگر اندماجیه بود ناقص می شود.

نتیجه: (نظر شهید) هیئت جمله ناقصه به نوع نسبت اندماجیه است طرفین آن در حکم یک مفهوم می باشند لذا یصحُ السکوت نیست. ولی هیئت جمله تامه به نحوه فعلیه است و طرفین آن دارای دو مفهوم متغایر مستقل هستند لذا یصحُ السکوت است.

نظریه استاد خوئی: بر اساس مسلک تعهد که در وضع داشتند تفاوت بین جمله تام و جمله ناقصه را به نحو دیگری بیان کرده اند فرموده اند هیئت جمله ناقصه وضع شده است برای مراد استعمالی (یعنی مدلول تصدیقی اولی) ولی هیئت جمله تامه وضع شده اند برای مدلول تصدیقی ثانویه (مراد جدی).

ردیه شهید بر نظر استاد خوئی: مدلول تصدیقی اولی و ثانوی در مرحله وضع نیستند بلکه پس از مرحله وضع و در مرحله استعمال از سیاق کلام استفاده می شوند، یعنی از ظواهر کلام و متکلم فهمیده می شوند نه از دلیل وضعی.

درس بیست و یک (ص ۸۷) تحلیل جمله خبریه و انشائیه

در مورد بین اختلاف جمله خبریه و انشائیه سه قول وجود دارد.

قول اول: جمله خبری و انشائی در مدلول تصویرشان اتحاد دارند ولی در مدلول تصدیقی مختلف هستند مثلاً جمله یَفْعَلُ و لِيَفْعَلُ در مدلول تصویرشان یکسان هستند یعنی هر دو دلالت می کنند بر نسبت صدوریه بین فعل و فاعل، ولی در مرحله ی مدلول تصدیقی متفاوت هستند یَفْعَلُ بر قصدحکایت و اخبار دلالت می کند و لِيَفْعَلُ دلالت بر جعل و ایجاد می کند.

قول دوم: اختلاف بین این دو در همان مرحله ی مدلول تصویری است بدین صورت که کیفیت دلالات در جملات انشاء و خبر از دو سنخ است. در جمله های انشائیه دلالت به معنای ایجاد مدلول به وسیله ی لفظ است ولی در جملات خبریه دلالتشان

به معنای اخطار است و کشف معنای واقعی است یعنی دلالت در جمله انشائیه مثل دلالت در حرف است هر دو دلیلشان ایجاد است.

سوال: فرق بین دلالت ایجاد در جملات انشائی و حرف در چیست؟ پاسخ: تفاوت بین این دو نوع دلالت ایجاد در نوع موجد (آنچه ایجاد شده) آن هاست بدین صورت که موجد در حروف ارتباط کلامی غیر مستقیم است ولی موجد در جمله انشائیه امری است اعتباری که مسبب کلام است یا مدلول کلام است. مثلاً موجد جمله انشائی بعث تملیک در عالم خارج است.

ردیه شهید بر قول دوم: در مثالی که شما ذکر کردید بعث ادعا کردین که تملیک در خارج مدلول همین لفظ کلام است در حالی که ما می دانیم که تملیک یک قرارداد قانونی است بین دو نفر محقق می شود و اصل حجیت و اعتبارش یا از طرف بایع صادر می شود یا از طرف عقلاء صادر می شود و یا از طرف شارع صادر می شود در صورتی که از طرف بایع صادر شود این قرارداد قبل از آن که به صورت کلام بر زبان بایع جاری شود در ذهنش ایجاد شده بود و کلام خالق و موجد این قرارداد نیست بلکه فقط حکایت می کند از آن. اما اگر از طرف شارع و عقلاء صادر شود گرچه ظاهراً وجود آن تملیک مترتب است بر آن لفظ و آن کلام لکن شارع و عقلاء به مکامشان تکلیف می کنند که او باید ابتداء مدلول تصویری کلامش را در ذهن اراده کند یعنی همراه با قصد وجودیت در ذهن آن را ایجاد کند و آن کلام لفظی تنها کاشف از آن اراده ی ذهنی است به خاطر همیت کلام بعث بدون قصد جدیت اثر تملیکی ندارد و صرف جمله انشائیه آن را به وجود نمی آورد پس موجد تملیک در خارج نیست.

قول سوم: اختلاف دو جمله خبری و انشائی در مدلول تصویریشان است زیرا سنخ نسبت آن ها با هم متفاوت است بدین صورت که در جملات خبری نسبت تامه ای که مقصود متکلم است به عنوان یک نسبت حقیقی و واقعی در عالم خارج احاظ شده است با این شرط و این قید که وجود این نسبت محقق و مقطوع عنه (مسلم) است ولی در جملات انشائیه نسبت تام هر چند حقیقی و واقعی است لکن مفروغ عنه و مسلم نیست بلکه محتمل الوقوع است. بنابر این قول سوم درست است به عبارت دیگر ایجادیت در جملات انشائیه بدین معنا نیست که کلام و لفظ موجود آن معنا باشد بلکه بدین معنا است که نسبت ابراز شده توسط جمله انشائیه از آن جهت ملاحظه شده است که در مسیر تحقق خارجی قرار دارد هرچند نبودنش هنوز مشخص و مسلم نباشد.

سوال: ثمره ی بحث از معنای حرفیه وهیئت جمل چیست؟ پاسخ: بر اساس آنچه که گفته شد وضع حروف از نوع وضع عام موضوع له خاص پس معنای حروف خاص و جزئی هستند و معنای خاص و جزئی قابل تقید به یک قید خاص نیستند پس قابل اصلاقی گیری هم نیستند زیرا رابطه بین اطلاق و تقید عدم و ملکه بود. مثلاً در جمله شرطیه (اذا جاء زید فاکرمه) ظاهر کلام جزاء (فاکرمه) مقید است به شرط (شرط مجی زید) لکن گفتیم که هیئت امر از معنای حرفیه جزئی است و تقید پذیر و مشروط پذیر نیست. پس باید بگوییم که این شرط به مدلول هیئت امر (وجوب) نمی خورد بلکه به مدلول ماده ی امر (واجب) می خورد در نتیجه باید گفت این وجوب مطلق است نه مشروط و ما اصلاً وجوب مشروط نداریم و هرچه شرط است شرط واجب است.

ردیه شهید: این ثمره ی که گفتند باطل است. **علت بطلان:** زیرا جزئی به معنای حرفیه مطرح شده بود در مقابل کلی منطقی نبود بلکه اختصاص هر معنا به دو طرف نسبتش و این معنا حرفی می تواند تقید پذیر باشد می تواند مشروط باشد پس ما می توانیم وجوب مشروط داشته باشیم.

درس بیست و دو (ص ۹۱) دلالت امر و ادات طلب

دو نوع دال بر طلب وجود دارد. **نوع اول:** الفاظی که دلالتشان بر طلب بدون مجاز گوی است و به صورت حقیقی دال بر طلب هستند مثل: ماده امر و صیغه امر. **نوع دوم:** الفاظی که همراه با مجاز گوی دلالت بر طلب می کند مثل: جمله های خبریه که در مقام انشاء و امر هستند. مثلاً در روایت داریم که (یُعید الصلاه) یعنی باید اعاده کند نمازش را.

بررسی دلالت نوع اول (ماده و صیغه امر): هم ماده و هم صیغه امر دلالت بر طلب دارند طلب در لغت یعنی سعی به نحوالمطلوب حال این سعی به دو گونه است. **نوع اول** اسمش هست سعی مباشر که به صورت مستقیم شخص طلب به سمت مقصودش حرکت می کند. مثل طلب های تکوینی (بلند شود برود آب بخورد). **نوع دوم** سعی به صورت غیر مباشر (به جای این که خودمان برویم به کسی دستور بدهیم) به این صورت که بر عهده ی غیر خودمان تکلیف قرار می دهیم این در طلب های تشریحی صورت می گیرد مثلاً مولا یک فعل را می خواهد می آید آن را بر عهده ی عبادش تکلیف می کند (نماز بخواند، روزه بگیرد). ماده ی امر به واسطه ی امر مفهوم اسمش دلالت می کند بر طلب های تشریحی از طرف عالی و صیغه امر به واسطه ی مفهوم حرفیش دلالت می کند بر نسبت طلبیه (یا به عبارت شهید نسبت ارسالیه) یعنی مولا ارسال می کند مکلف را به سوی انجام خواسته اش این را نسبت ارسالیه می گویند.

نتیجه می گیریم: هئیت امر به نوع دلالت تصویریه دلالت بر طلب می کند هم به لحاظ صدورش خود مصداقیت حقیقی از یک طلب تشریحی.

سوال: منشأ دلالت ماده و هئیت امر بر طلب چیست؟ **جواب:** منشأ آن وضع است. منشأ آن وضع تبادر است.

نظر مشهور: نوع طلبی که مفاد ماده و صیغه امر طلب وجوبی است نه استحبابی به دو دلیل ۱- تبادر ۲- عرف عام

توجیه دلالت صیغه امر و ماده ی امر بر طلب وجوبی: توجیه اول از آخوند خراسانی: دلالت امر بر وجوب وضعی است یعنی این که ماده امر وضع شده است برای طلب ناشی از انگیزه (داعی) لزومی و صیغه امر وضع شده است برای نسبت ارسالیه ناشی از داعی لزومی دلیل مرحوم آخوند هم تبادر است.

توجیه دوم محقق نائینی: مرحوم محقق نائینی می گوید دلالت امر بر وجوب وضعی نیست بلکه به حکم عقل است یعنی مدلول امر صرف طلب است اما این که طلبش از نوع طلب الزامی و وجوبی است نتیجه حکم عقل است، زیرا عقل حکم می کند هر طلبی که همراهش با ترخیص و اجازه ترک نباشد لازم الامتثال است.

اشکالات شهید بر توجیه نائینی

۱- صرف صادر شدن طلب بدون همراهی با ترخیص برای این که عقل حکم به لزوم بدهد کافی نیست. زیرا مثلاً اگر مکلفی بدون این که ترخیص از طرف مولایش بیاید پی ببرد که طلب مولا ناشی از یک انگیزه و داعی غیر الزامی است عقلش حکم به لزوم امتثال نمی دهد، پس برای این که عقل حکم به لزوم دهد لازم است یک مرتبه ی معینی در ملاک طلب توسط عقل درک شود و رسیدن به این مرتبه نیازمند قرینه ای است که بتوان آن را کشف کند و هیچ قرینه و کاشفی جز لفظ وجود ندارد پس باید گفت وجوب و الزام مدلول لفظ وضعی است.

۲- لازمه ی توجیه محقق نائینی این است که اگر همراه با امر مولا ما یک امر عامی داشته باشیم که دلالت بر مباح بودن آن فعل کند عقل حکم به عدم وجوب می کند در حالی که سیره ی فقها و ارتکاز عقلاء در این حالت همچنان وجوب است. مثلاً در مثال (اکرم زیداً شاعراً) اگر در کنارش دلیل دیگری بگوید (اکرم الشعراء جایز) طبق قول مرحوم آخوند امر وضعاً دلالت می کند بر وجوب بنا بر این در جمع بین این دو دلیل باید قائل به تخصیص شویم یعنی بگوییم (اکرم شعراً) جایز است الا زید شاعر که اکرامش واجب است و این نتیجه موافق عقلا و فقها است. ولی طبق نظر محقق نائینی بین این دو هیچ تعارض و تخصیصی نیست و عقل به محض دیدن ترخیص (اکرم شعراً جایز) حکم به عدم وجوب می دهد و این خلاف قول فقها و ارتکاز عقلا است.

۳- فرض محقق نائینی این است که حکم عقل به لزوم امتثال معلق است بر عدم ورود ترخیص از طرف مولا حال سوال ما از محقق نائینی این است این تعلیق سه احتمال می تواند داشته باشد **احتمال اول:** تعلیق بر عدم اتصال ترخیص. **احتمال دوم:** تعلیق بر عدم صدور ترخیص در واقع چه متصلاً و چه منفصلاً. **احتمال سوم:** تعلیق بر عدم احراز ترخیص توسط مخاطب و عدم علم به آن (در واقع کاری نداریم ممکن است یا نه). هر سه احتمال باطل است.

علت بطلان احتمال اول: زیرا لازمه اش این است که به محض عدم اتصال ترخیص، موضوع حکم عقل به لزوم تمام شود و عقل حکم قطعی بدهد به وجوب در این حالت اگر ترخیص منفصلی بیاید با حکم عقل منافات خواهد داشت و قبیح است که مولا چنین ترخیصی مخالف عقل صادر کند در حالی که در منابع فقه ما چنین ترخیص های منفصلی به وفور یافت می شود و منافاتی هم با حکم عقل ندارد.

علت بطلان احتمال دوم: زیرا لازمه اش این است هنگامی که مکلف شک می کند که آیا ترخیص منفصلی وجود دارد یا نه نمی تواند احراز وجوب کند و حکم به وجوب دهد و چون همیشه احتمال وجود ترخیص منفصل می رود پس هیچگاه نمی توان حکم به وجوب داد در حالی که فقها به وفور حتی هنگامی که احتمال قرینه منفصل می دهیم حکم به خلاف می دهیم.

علت بطلان احتمال سوم: زیرا بنا بر این احتمال اصلاً از محل نزاع خارج می شویم زیرا محل نزاع ما مدلول واقعی صیغه امر بود یعنی وجوب واقعی (حکم واقعی) که مشترک بین عالم و جاهل بود ولی در احتمال سوم بحث از احراز یا عدم احراز مکلف است که هر دو مربوط به عام ظاهر می شود مربوط به حکم ظاهری می شود که از محل نزاع ما خارج است. (در این جا دو پرسش مطرح است اگر صیغه امر دیدیم چه کار باید بکنیم؟ که محل بحث نیست. صیغه امر دلالت بر چه می کند؟ که محل نزاع ماست).

درس بیست سه (ص ۹۴)

توجیه سوم: دلالت امر بر وجوب به واسطه ی اطلاق و مقدمات حکمت است. که دارای سه تقریر است.

تقریر اول: امر دلالت می کند بر ذات اراده و اراده دو نوع است یک اراده شدید دو اراده ضعیف اگر اراده شدید باشد واجب می شود و اگر اراده ضعیف باشد مستحب می شود. شدت یک شیء از سنخ همان شیء است زیرا در مورد اراده ذات اراده یک مفهوم وجودی است شدت هم یک مفهوم وجودی است پس سنخ هر دو یک سان است. اما ضعف یعنی نقصان، نقصان یعنی

فقدان و فقدان یک امر عدمی است و با سنخ اراده که وجودی بود ناسازگار است و در جای خود بحث شده که هنگام اطلاق باید هر شیء را با هم سنخ خودش احراز کرد و قیدی که در بحث ما هم سنخ اراده است شدت است بنابراین با اجرای اصالت الاطلاق اراده شدید(وجوب ثابت می شود) و برای اراده ضعیف نیازمند قرینه زائدی هستیم که فعلاً موجود نیست.

اشکال شهید: این تحلیلی که شما بیان کردید بر اساس یک تحلیل عقلی است لکن تحلیل های عقلی در عالم الفاظ مادامی که به حد ظهور عرفی نرسد اعتبار ندارد این جا هم به ظهور عرفی نمی رسد پس اعتبار ندارد.

تقریر دوم: این تحریر دارای دو مقدمه است.

مقدمه اول: وجوب مجرد طلب فعل نیست بلکه علاوه بر طلب فعل نیازمند یک قرینه و ضمیمه ی اضافه تر دارد این ضمیمه منع از ترک هم نیست زیرا منع از ترک در مکروهات هم وجود دارد بلکه وجوب مرکب است از یک امر وجودی و یک امر عدمی. امر وجودیش همان طلب است و امر عدمیش عدم ترخیص در ترک است لکن استحباب مرکب از دو امر وجودی است، امر وجودیش طلب است و امر وجودی دومش ترخیص در ترک است.

مقدمه دوم: در دوران امر بین دو مفهوم وجوب و استحباب که دارای یک حیثیت مشترک هستند(طلب) ولی میز یکی عدمی(وجوب) و ممیز دیگری وجودی اطلاق(استحباب) حکم می کند که امر عدمی مقدم باشد زیرا اصل عدم است و عدم اسهل از وجود است در نتیجه اطلاق حکم به وجوب می کنیم.

اشکال شهید: نسبت بین وجوب و استحباب تباین و تضاد است و هیچ حیثیت مشترکی ندارد و اصلاً احکام تکالیفی بسیط هستند جزء بردار نیستند.

تقریر شهید: صیغه امر دلالت می کند بر معنای حرفی یعنی نسبت ارسالیه و این ارسال از طرف شارع است و هنگامی که شارع مکلفش را به سوی انجام فعلی ارسال می کند معنایش این است که تمام بهانه های ترک آن فعل را از مکلفش می گیرد یعنی سد تمام عات های عدم تحرک آن مکلف و بنا بر اصل تطابق بیت مدلول تصویری و مدلول تصدیقی مراد جدی شارع نیز همین است و با سد کردن از بین بردن تمام بهانه ها هرگونه ترخیص و اجازه در مخالفت از مکلف سلب می شود و این یعنی وجوب. پس بهترین قول همین قول اخیر و بعد از این قول هم قول آخوند خالی از قوت نیست.

تفاوت های عملی بین سه قول: تفاوت اول هنگام اراده استحباب از صیغه امر ظاهر می شود بدین صورت که طبق قول اول باید گفت صیغه امر در غیر موضوع له اش استعمال شده است پس مجاز است. طبق قول دوم (محقق نائینی) هیچ تصرفی در لفظش نمی یابد(عدم مجاز) حقیقت است. طبق قول سوم استحباب یعنی قید زدن مطلق پس نیازمند قرینه استحباب است.

تفاوت دوم هنگامی است که اوامر متعدد در یک سیاق واحد صادر شوند ولی ما علم داریم که اکثر آن ها استحبابی هستند در این صورت طبق قول اول وجود تعداد زیاد از عوامل استحبابی موجب و وجوب بقیه به حکم عقل محرز می شود (مختل نیست محرز است). طبق قول سوم اوامر همگی دلالت بر طلب دارند لکن اکثر آن ها مقید هستند و بقیه بر اطلاق خویش باقی می مانند.

اوامر ارشادی: تعریف اوامر ارشادی: عقل مستقلاً می تواند آنها را درک کند و به آنها حکم دهد. مثل: امر به مقدمات واجب.

تعریف اوامر مولوی: عقل مستقلاً نمی تواند آنها را درک کند و حکم آنها را جاری کند.

اصل در دلالت صیغه امر این است که شارع ماده امر را طلب کرده و بر آن یک حکم وجوبی ایجاد کرده است (اوامر مولوی). لکن در بعضی از مواقع بر خلاف این اصل امری که از طرف مولا آمده صرفاً به حکم عقل ارشاد و هدایت است، بدین شکل که عقل بدون استعانت از شارع خود می تواند آن حکم را درک کند از جمله اوامر ارشادی امر به شروط و امر به قیود یک واجب است. مثلاً: (استَقْبَلِ الْقِبْلَةَ بِذِيحَتِكَ) یعنی واجب است که ذبیح خو را رو به قبله کنیم این اوامر ارشادی است و مولوی نیست واضح است که اگر کسی ذبیحه اش را رو به قبله نکند کاری حرام انجام نداده است فقط آن ذبیحه و مُذْکِی حلال نیست. مثال دیگر: (اغسل تَوْبَكَ مِنَ الْبَوْلِ) این امر هم ارشادی است ارشاد به نجاست بول و این که راه تطهیر آن شستن با آب است.

نکته: به اوامری که ارشادی باشند و نازل بر شرط یک واجب باشند اصطلاحاً وجوب ارشادی و وجوب شرطی نیز می گویند.

نکته: در اوامر ارشادی مدلول تصویری صیغه امر (نسبت ارسالی) حفظ می شود لکن مدلول تصدیقی جدی آن بر اساس قرائن موجود در جمله یا شرطیت است یا جزئیت است یا مانعیت یا...

درس بیست چهار (۹۷) طلب بالعنايه

ادله دال بر طلب به نحو عنایت مجاز (که منظور ما جمله خبریه استعمالی شده در مقام طلب) یعید به معنی لیعد تعید به معنای لتعد

مبحث اول: تفسیر دلالت جمله خبریه بر طلب چگونه می شود که یک جمله خبریه دلالت می کند بر طلب.

تحلیل: مدلول تصویری جمله خبریه صدور صادر شدن ماده فعل از طرف یک فاعل است و مدلول تصدیقی قصد اخبار و حکایت است حال این جمله خبریه با این توضیح مذکور چگونه بر طلب دلالت می کند سه تفسیر گفته شده است:

تفسیر اول: در این جملات مدلول تصویری و تصدیقی بدون تغییر باقی می ماند و این جمله خبریه خبر می دهد از وقوع ماده ی امر از طرف یک شخص فاعل معین لکن تفاوتش با بقیه جملات خبریه در این است که آن شخص فاعلی که حکایتش را دارد شخصی است که اعمالش را مطابق بر موازین شرعی انجام می دهد و قرینه ما بر این نوع حکایت این است که این جمله خبریه از طرف شارع و در مقام تشریح بیان شده است.

تفسیر دوم: دلالت جمله خبریه بر طلب به نحو کنایه است یعنی مدلول تصدیقی جمله ی خبری همان قصد حکایت و اخبار است لکن آنچه که حکایت می شود خود نسبت صدور بین فعل و فاعل نیست بلکه ملزوم آن است یعنی طلب مولی ذکر لازم و اراده ملزوم است.

تفسیر سوم: استعمال جمله خبریه در غیر مدلول وضعی اش به خاطر مجاز است یعنی یعید مجازاً به معنی لیعد به کار رفته است.

نظر شهید: تفسیر اول از همه وجیه تر است چون هیچ گونه مجاز و کنایه ای در آن نیست و طبق مبنای شهید (یعنی اطلاق و تقید) جمله خبریه دلالت می کند بر وجوب یک قرینه حالیه متصله (یعنی همان که مولی در مقام تشریح بوده است).

مبحث دوم: تحلیل نحوی دلالت جمله خبریه دال بر طلب را بر طلب وجوبی بنا بر تفسیر اول: دلالتش بر وجوب خیلی واضح است زیرا مستحب بودن چنین طلبی نیاز مند یک قید اضافه است که آن قید اضافه در کلام موجود نیست.

توضیح قید اضافه که در جمله وجود ندارد: آن فاعلی که فعل از طرفش صادر شده اعمالش را تنها بر طبق موازین شرع انجام نمی دهد بلکه اضافه تر اعمالش را بر طبق افضل موازین شرع انجام می دهد.

بنا بر تفسیر دوم (کنایه): این جمله خبریه ما دلالت بر طلب وجوبی دارد زیرا ما در کنایه حتماً رابطه ی تلازم می خواهیم و تلازم بین طلب فعل و نسبت صدوری تنها در صورتی صحیح است که این طلب ما به نحو وجوبی باشد وگرنه بین طلب استحبابی و صدور فعل تلازم وجود ندارد.

بنا بر تفسیر سوم (مجاز): دلالت بر طلب باید به نحو وجوبی باشد زیرا احتمال استعمال جمله ی خبریه در نسبت ارسالیه ناشی از انگیزه لزومی با احتمال انگیزه غیر لزومی یکسان است پس صحیح این است که بگوییم در صورت قول به مجاز بودن قرینه دال بر شدت انگیزه ما نمی توانیم مستقیماً از جمله ی خبریه به طلب وجوبی برسیم قرینه هم لازم دارد و در نتیجه اصل این است که طبق تحلیل سوم صرفاً مطلق طلب استفاده شود نه وجوب یا استحباب.

دلالت نهی: نهی مانند امر هم دارای ماده است و هم دارای صیغه، ماده ی نهی دلالت می کند بر نهی و ظهور در حرمت دارد، صیغه نهی بر نسبت زجریه دلالت می کند و ظهور در حرمت دارد.

نکته: مانند امر نهی مولوی و نهی ارشادی داریم. نهی مولوی مانند: (لا یغتب بعضکم بعضاً). نهی ارشادی مانند: (لاتصل فیما لا یؤکل لحمه) ارشاد به مانعیت لباس بافته شده از حیوانات حرام گوشت (لاتعمل بخیر الواحد) ارشاد به عدم حجیت خیر واحد دارد.

سوال: آیا هیئت امر دلالت بری فوری و تراخی دارد؟ **پاسخ:** خیر نه ماده امر و نه هیئت امر هیچ یک نه دلالت بر فوریت دارند نه دلالت بر تراخی بلکه آن ها نیازمند قرینه هستند.

سوال: آیا امر دلالت بر تکرر یا مره دارد؟ **پاسخ:** خیر نه ماده امر و نه صیغه امر لفظاً و وضعاً هیچ دلالتی بر مره و تکرر ندارند لکن دلالت عقلی مره دارد عقل می گوید یک بار انجام دهید کافی است. از اطلاق بدلی امر می توان مره را فهمید.

طبق قاعده فلسفی که می گوید: الماهیت توجد بفرده واحد: هر ماهیت با یک فرد هم ایجاد می شود.

سوال: آیا نهی دلالت بر تکرر یا مره دارد؟ **پاسخ:** خیر نه ماده نهی و نه صیغه امر لفظاً و وضعاً هیچ دلالتی بر مره و تکرر ندارند لکن عقلاً دلالت بر تکرر دارد. از اطلاق شمولی نهی می توان تکرر را فهمید.

طبق قاعده فلسفی که می گوید: الماهیت تنعدم بانعدام جمیع افراد: یک ماهیت وقتی معدوم می شود که تمام افرادش معدوم شود.

درس بیست و پنج (ص ۱۰۰) اطلاق و اسم جنس

در موضوع له اسم جنس در بین علماء اختلاف نظر وجود دارد دو احتمال مطرح شده است: احتمال اول این که موضوع له اسم جنس ماهیت مطلق است مثلاً موضوع له انسان می شود انسان مطلق است، یعنی ماهیت انسانی مقید به قید اطلاق، احتمال دوم موضوع له اسم جنس مطلق ماهیت است. مثلاً موضوع له انسان می شود مطلق انسان، یعنی ماهیتی که هیچ قیدی ندارد.

ابتدائی لازم است مقدمتاً مباحثی را مطرح کنیم.

انحاء (اقسام) ماهیت: ما دو نوع ماهیت در داریم و هیچ وجه سومی هم نداریم و این دو قسم نه با هم جمع می شوند و نه رفع می شوند.

یک: ماهیت در عالم خارج که خود دو قسم دارد: الف) ماهیت واجده (انسان عالم) ب) ماهیت فاقده (انسان غیر عالم). به این دو نوع ماهیت در عالم خارج اصطلاحاً ماهیت مقید به قیود اولیه می گویند. مقید می گویند زیرا با مقید به وجود علم یا مقید به عدم علم است. اولیه می گویند چون ما در اولین مراحل درک با آن برخورد می کنیم.

دو: ماهیت در عالم ذهن معقولات فلسفه

در عالم ذهن ما چهار نوع ماهیت داریم: ۱- ماهیت لا بشرط مقسمی یعنی مفهوم ذهنی یک ماهیت مثلاً مفهوم ذهنی انسانی که هیچ شرط دیگری با آن لحاظ نشده و برای سه نوع دیگر مقسم است. ۲- ماهیت به شرط شیء یعنی مفهوم ذهنی یک ماهیت که مقید به شرطی شده است. مثل رقبه مؤمن. ۳- ماهیت به شرط لا به مفهوم ذهنی یک ماهیت که مقید به عدم وجودش شده است. مثل رقبه غیر مؤمن، عالم غیر متقی. ۴- ماهیت لا بشرط قسمی یعنی مفهوم ذهنی یک ماهیت که نه مقید به وجودش و نه مقید به عدمش است. مثل انسان.

نکته: نوع اول و چهارم مطلق هستند، نوع دوم و سوم مقید هستند.

سوال: اسم جنس برای کدام نوع از انحاء ماهیت وضع شده است؟ پاسخ: حتماً برای نوع دو و سه وضع نشده زیرا دو و سه هر دو مقید و محدود هستند و ماهیت به شرط شیء مصداقش ماهیت واجده است یعنی انسان عالم و ماهیت به شرط لا مصداقش ماهیت فاقده است یعنی انسان غیر عالم.

پس موضوع له یا یا شماره یک یا چهار است به چه دلیل؟ موضوع له اسم جنس شماره یک نمی تواند باشد زیرا نوع اول صرفاً یک مفهوم انتزاعی ذهنی بود و هیچ گونه کاشفیت از عالم خارج نداشت و صرفاً به خاطر نیاز بحث ما به وجود یک مقسم آن را ساختیم در حالی که موضوع له اسم جنس باید بتوتند در عالم خارج محقق شود تا بتواند موضوع له حکم شرعی قرار بگیرد. پس تنها گزینه محتمل نوع چهارم است یعنی اسم جنس برای ماهیت لا بشرط قسمی وضع شده است.

نکته: به انحاء ماهیت در عالم ذهن اصطلاحاً ماهیت مقید به قیود ثانویه می گویند.

نکته: مقولات فلسفی دو گونه است. ۱- معقولات اولیه فلسفی. ۲- مقولات ثانویه فلسفی.

معقولات اولیه فلسفی اصطلاحاً به مفاهیم ذهنی می گویند که مستقیماً از عالم خارج انتزاع می شوند مثل انسان. مقولات ثانویه فلسفی مفاهیم ذهنی هستند که مستقیماً از عالم خارج انتزاع نمی شوند و تنها منشأ انتزاع آن ها در عالم خارج است مثل ماهیت لابشرط مقسمی، تقدم و تأخر، عدم و وجود.

سوال: حال سوال دیگری مطرح می شود، موضوع له اسم جنس که ماهیت لا بشرط قسمی است به کدام یک از دو نوع زیر لحاظ شده است؟

صورت اول: به نحو وضع بر صورت ذهنی آن (یعنی ماهیت لا بشرط قسمی + لحاظ ذهنی اش).

صورت دوم: به نحو وضع بر صرف ذات مفهوم، بدون لحاظ صورت ذهنی اش.

حال اگر بنا بر احتمال اول باشد اسم جنس مقید به صورت ذهنی می شود و اطلاق اسم جنس مدلول وضعی لفظی اش می باشد. ولی بنا بر احتمال دوم ذات مفهوم ماهیت از طریق عقل بدست می آید یعنی مشترک است بین لا بشرط، بشرط لا و بشرط شیء.

کدام این دو احتمال درست است؟ احتمال دوم به دو دلیل: الف) وجدان عرفی و لغوی. ب) اگر بخواهیم احتمال اول را قبول کنیم باید ماهیت را مقید فرض کنیم یعنی مقید به حضور در عالم ذهن و در این صورت دیگر قابل انطباق در خارج نخواهد بود.

نتیجه نهایی: اسم جنس به خودی خود دلالت بر اطلاق و نه مقید دارد. بلکه هم اطلاق و هم تقید هر دو نیازمند قرینه هستند لکن قرینه دال بر تقید جنس امور وجودیه است بنابراین نیازمند اثبات می باشد ولی قرینه دال بر اطلاق یک قرینه عام عقلی است که به راحتی از طریق مقدمات حکمت قابل اثبات است پس دلالت اسم جنس بر اطلاق عقلی است نه وضعی.

درس بیست و شش (ص ۱۰۴) رابطه ی بین اطلاق و تقید

رابطه بین این دو از نوع تقابل است، لکن تقابل اقسام مختلفی دارد (تناقض، تضاد، عدم و ملکه) حال سوال این است که رابطه بین اطلاق و تقید کدام یک از اقسام تقابل است.

قول اول: تقابل به نحو تضاد است یعنی دو امر وجودی که لا یجتمعان ولی یرتفعان هستند هر دو می توانند رفع شوند بنابر این قول، هم اطلاق و هم تقید هر دو امری وجودی هستند، اطلاق یعنی لحاظ رفض قید (رفض یعنی اجتناب و خود داری) تقید یعنی لحاظ قید. این قول منسوب به استاد خوئی است.

قول دوم: تقابل به نحو عدم و ملکه است یعنی یک امر وجودی و یک امر عدمی که البته رابطه بین آنها از نوع تضایف است یعنی امر وجودی ملکه و امر عدمی (عدم آن ملکه) غیر قابل تصور هستند. در نتیجه اطلاق تنها در مواردی است که امکان تقید وجود داشته باشد. این قول منسوب به محقق نائینی است.

قول سوم: تقابل بین این دو از نوع تناقض است یعنی یک امر وجودی و یک امر عدمی که لایجتیمان و لا یرتفعان، در این صورت اطلاق یعنی عدم لحاظ قید و تقيید یعنی لحاظ قید. این قول منسوب به شهید می باشد.

تفاوت آثار بین این سه قول: طبق قول اول امکان تصور حالت سومی غیر از اطلاق و تقيید وجود دارد یعنی حالتی که نه مطلق است و نه مقید بلکه مهمل است. طبق قول دوم نیز دقیقاً همیت است امکان حالت سوم وجود دارد. اما طبق قول سوم حالت سوم محال است به خاطر استحاله ارتفاع نقیضین.

تفاوت دیگر بین این اقوال در این است که در قول دوم امکان اطلاق کاملاً متوقف است بر امکان تقيید. بنا بر قول اول این دو هیچ ارتباطی باهم ندارند اجتماعشان محال است ولی می توانند هر دو هم منتفی شوند و بنا بر قول سوم از انتفاء یکی به ضرورت وجود دیگری می رسیم زیرا ارتفاع نقیضین محال بود یعنی اگر قیدی نبود قطعاً مطلق است و بالعکس.

توضیح شهید برای قبول قول تقابل: زیرا در اطلاق مفهوم دارای خصوصیتی است که صلاحیت انطباق بر جمیع افراد را دارد و ما برای احراز این خصوصیت صرفاً کافی است عدم لحاظ قید را ثابت کنیم و نیازمند قرینه دیگری نیستیم زیرا هر مفهوم مطلقى ذاتاً این قابلیت انطباق را دارد پس از لوازم آن مفهوم است و در فلسفه مشهور است که می گویند: ذاتی الشیء لا یعلل؛ یعنی برای ذاتیات شیء به دلیل نیاز نداریم. ولی تقيید بر عکس اطلاق است جزء ذاتیات شیء نیست پس نیازمند اثبات و استدلال است.

سوال: آیا تقيید بین مفهوم مطلق و اطلاق که ذاتی آن بود انفکاک ایجاد می کند؟ (آیا تقيید بین لازم و ملزوم جدای می اندازد)؟ **پاسخ:** خیر بلکه در حقیقت مفهوم مقید یک مفهوم جدیدی در ذهن ایجاد می کند که با مفهوم مطلق ممانعت دارد یعنی بین مفهوم انسان و مفهوم انسان عالم مابینت وجود دارد نه عموم خصوص (عموم و خصوص در عالم مصادیق است) وقتی مفهوم انسان را تصور می کنیم و بعد مفهوم انسان عالم را تصور می کنیم تصور قبلی از بین نمی رود و یک مفهوم جدید به وجود می آید و این مفهوم جدید مقید دیگر قابلیت مفهوم قبلی را ندارد باهم فرق دارند.

اشکال: اطلاق گیری در اصول لفظی بود و اصول لفظیه در صدد کشف واقع نیست بلکه درصدد کشف مراد جدی متکلم است و شما در قول خود هیچ اشاره ای به قول متکلم نداشتین؟

پاسخ شهید: اشکال شما ناشی از بی توجهی شما به مطلب است زیرا ما دو نوع اطلاق و تقيید داریم ۱- اطلاق و تقيید ثبوتی ۲- اطلاق و تقيید اثباتی. در اطلاق و تقيید ثبوتی ما فقط با عالم واقع در ذهن سر کار داریم و اصلاً نگاهی به متکلم و مخاطب و اراده آن ها نداریم. ولی در عالم اثباتی در مقام کشف مراد متکلم هستیم و آنچه را که ما به عنوان قول مختار انتخاب کردیم در مورد اطلاق و تقيید ثبوتی بود و گرنه در مورد اطلاق و تقيید اثباتی نظر محقق نائینی صحیح است.

درس بیست و هفت (ص ۱۰۶) احترازیت قیود و قرینه حکمت

تفاوت بین اطلاق و قاعده احترازیت قیود: در ظهور اطلاق کلام مقصود ما ظهور حال متکلم است و براساس این قاعده که می گوید: (ما لایقول لا یرید) هر آنچه که متکلم نگفته است اراده نیز نکرده است. در قاعده احترازیت قیود قصد ما ظهور حال

متکلم است بر اساسی که می گوید (ما یقولہ یریدہ) هر آنچه که متکلم گفته مرادش بوده است. در نتیجه ظهور در اطلاق از نوع ظهور سلبی است و ظهور در احترازیت قیود از نوع ظهور ایجابی است.

به عنوان مثال ما دو گفته متکلم را بررسی می کنیم: ۱- اکرام الفقیر العادل ۲- اکرم الفقیر

در مثال اول مدلول تصوری حصه خاصی از فقیر است و مدلول تصدیقی اولی آن اختار(به خاطر آوردن) صورتی از حکم است که تعلق می گیرد به آن حصه خاصی از فقیر و مدلول تصدیقی ثانویه این است که مراد جدی متکلم حکم متعلق به همان حصه خاص است در حلقه دوم گذشت که بین دلالت تصدیقی اولی و ثانویه باید تطابق وجود داشته باشد بنابر این هنگام شک در مراد جدی متکلم طبق اصاله التطابق فهمیده می شود که مراد جدی او همان حکم متعلق به حصه خاص است در نتیجه این اصاله التطابق قاعده احترازیت قیود گویند که در ضمن جمله زیر بیان می شود کل ما یقولہ یریدہ جداً.

در مورد مثال دوم مدلول تصوری موضوعش اسم جنس است یعنی ماهیت فقیر مدلول تصدیقی اولیش اختار صورت حکم است که متعلق به ذات و ماهیت فقیر مدلول تصدیقی ثانویه اش این است که اراده جدی متکلم نیز اختارهمین حکم است و هیچ قیدی دخیل در این حکم نیست البته برای اثبات این مراد جدی ما نمی توانیم به اصاله التطابق استناد کنیم زیرا قبلاً گفتیم که اطلاق از طریق قرائن حکمت جاری می شود و مضمون آن مقدمات حکمت به شکل قضیه زیر بیان می شود(ما لایقول لا یرید جداً) حال سوال این است که کدام یک از این دو قاعده و این دو ظهور قوی تر هستند ظهور ایجابی یا ظهور سلبی؟ البته ظهور ایجابی قوی تر است. در مقام تعارض بین قاعده احترازیت قیود و اطلاق قاعده احترازیت قیود مقدم تر است زیرا هم ظهورش ایجابی است و هم مدلول خود الفاظ است(بر عکس اطلاق که ظهورش سلبی و از غیر لفظ یعنی مقدمات عقلی حکمت استفاده می شود).

درس بیست و هشتم (۱۰۸)

ماهیت اطلاق طبق نظر شهید دارای یک صغری و یک کبری می باشد.

صغری: تمام آنچه که در کلام ذکر شده و موضوع حکم است همانی است که متکلم آن را بیان کرده است.

کبری: طبق قرینه حکمت ظاهر حال متکلم این است که در مقام بیان جدی بوده است و تمام آن چه را که گفته است اراده نموده است و هر آنچه که نگفته اراده نکرده است.

نتیجه: همان اطلاقی که به دنبال آن هستیم بدست می آید.

حال اگر در کلام قید لحاظ شود صغری مختل میشود، پس دیگر این نتیجه بدست نمی آید.

بررسی نقش قید منفصل در اطلاق و تقیید: زمانی که در کلام قید منفصلی آورده شود بین علما اختلاف نظر است در این که آیا با آمدن این قید دلالت اطلاق کلام رأساً باطل می شود(مثل قید متصل) و یا این که با آمدن قید منفصل یک معارض با دلیل اطلاق بوجود می آید و این دو با هم تعارض کرده و سپس بر اساس جمع عرفی باید مطلق را حمل بر مقید نمود.

شهید می فرمایند: برای پاسخ به این سوالات باید ریشه این اختلاف نظر را بررسی کرد و ریشه آن برمی گردد به آن که ظهور حال متکلم در اطلاق اقتضاء دارد که او در مقام بیان تمام موضوعش، فقط در همین جمله اش می باشد یا در مجموع جملات و کلامش.

بنا بر فرض اول صغری اطلاق ما بدین صورت بیان می شود که ظهور کلام در اطلاق منوط است به عدم ذکر قید فقط در همین جمله لذا باید گفت به صرف عدم قرینه متصله می توان اطلاق گرفت و اگر پس از آن قرینه منفصلی آمد اصل ظهور اطلاقی از بین نمی رود بلکه باید بر اساس قرینه آن را تفسیر کرد، اما بنابر نظر دوم صغرای اطلاق ما بدین صورت بیان می شود که ظهور اطلاق در کلام مشروط است به عدم ذکر قید مطلقاً چه متصل و چه منفصل لذا هر دو نوع قرینه اصل ظهور اطلاقی را باطل می کنند.

نظر شهید: مبنای اول را قبول دارند به دلیل آنکه اگر بخواهیم مبنای دوم را بپذیریم تالی فاسد دارد در مواردی که احتمال قید منفصل داده می شود امکان تمسک به اطلاق وجود ندارد و این احتمال غالباً داده می شود پس تقریباً ما هیچ وقت نمی توانیم اصالت را جاری می کنیم و این مخالف سیره عقلاء است.

بررسی نقش قدر متیقن در اطلاق: سوال: که آیا وجود قدر متیقن مانع اطلاق گیری می شود یا نه؟ **جواب:** شهید ابتدا مقدماتی ذکر می کند؛ لفظ مطلق که موضوع حکم لحاظ می شود دو حالت دارد: **حالت اول:** تمام حصه هایش در احتمال مراد بودن مساوی هستند و هیچ کدام الویتی ندارند. **حالت دوم:** برخی از حصه ها بر دیگران الویت دارند لکن منشأ این اولویت خود دو قسم است. منشأ اولویت قرائن خارجی هستند مثل کثرت وجودی؛ قسم دوم صورت اولویت در خود کلام است پیدا است نه در خارج قدر متیقن در مقام مخاطب به این می گویند.

کثرت وجود — آب در خارج مصداق زیادی دارد ولی وقتی ما می گویم آب بیاور منظور آب لوله کشی است.

تخاطب — قبلاً در مورد این موضوع با مخاطب گفته گو شده و منظور ما را می داند.

نظر شهید: طبق نظر مشهور قدر متیقن خارجی مانع اطلاق نمی شود می توان اطلاق گرفت. و اما در مورد قدر متیقن در مقام مخاطب بین علماء اختلاف نظر است.

مرحوم آخوند خراسانی: قدر متیقن و مخاطب را مانع اطلاق گیری می داند و می فرماید که قدر متیقن در مقام مخاطب قرینه ای است که مراد متکلم بر اساس همان قدر متیقن لحاظ شده است و متکلم به خاطر یقینی بودنش نیازی به ذکر آن ندیده.

پاسخ شهید: خیر، ظاهر حال متکلم این است که در مقام بیان تمام موضوع حکم خویش است و در این مقام نیز جدیت دارد بنا بر این بر او لازم است هر قیدی که در اراده جدیش دخالت دارد صراحتاً ذکر کند و نباید به احتمالات اعتناء کند که شاید خودش بفهمد باید دقیقاً مشخصاً ذکر کند و همین که ذکر نکرده نشانه عدم اهمیت آن قدر متیقن است بنابر این قدر متیقن چه نوع اول و چه نوع دوم هیچ کدام مانع اطلاق گیری نمی شود طبق مبنای شهید.

نتیجه نهایی: در نظر شهید تنها مانع اطلاق گیری یک چیز بود وجود قید متصل.

درس بیست و نه (ص ۱۱۱) تنبیهات اطلاق

اساس دلالت کلام بر اطلاق یک ظهور حالی سیاقی است و پس از اجرای اصالت التطابق ما به مدلول تصدیقی ثانوی می‌رسیم یعنی همان مراد جدی متکلم در نتیجه بحث اطلاق ربطی به مدلول تصویری و وضعی کلام ندارد.

تنبیه دوم: انواع اطلاق: ۱- اطلاق شمولی ۲- اطلاق بدلی.

در اطلاق شمولی به تعداد اوامر و مصادیق حکم داریم (تعداد حکم به تعداد افراد) اکرم العالم تک تک افراد علما به صورت جداگانه دارای وجب اکرام هستند (وحدت حکم تعدد افراد) مثلاً اکرم العلماء در اینجا یک وجوب اکرام داریم ولی مصادیقی که می‌توان آن را امثال کرد متعدد هستند (هزارتا اختیار داریم هر کدام را خواستیم).

اشکال: قبلاً گفتیم منشأ همه اطلاق‌ها واحد است و آن همان قرینه حکمت است و ما یک قاعده فلسفی داریم که می‌گوید الواحد لایصدر الا من وحد از یک منشأ واحد باید یک اثر واحد بیرون آید، پس چرا از یک منشأ واحد دو نوع اطلاق بیرون می‌آید؟ گاهی بدلی و گاهی شمولی؟

پاسخ اول: (استاد خوئی) قرینه حکمت تنها عدم قید را به ما می‌رساند و اما نحوی آن که آیا شمولی است یا بدلی هر کدام نیازمند قرینه اضافه تر است مثلاً در اوامر غالباً قرینه بدلیت وجود دارد و شمولیت معقول نیست مثلاً در اکرم العلم نمی‌توان افراد آن ماهیت بیابد برای آنکه مقدور نیست بنابر این هر جا که امر داریم نشانه این است که اطلاق بدلی است. بر عکس در نهی ما قرینه شمولیت داریم بدلیت معقول نیست لاتکرم فاسق بدلیت معنا ندارد زیرا همیشه ترک یکی از مصادیقش علل بدل ضروری وقوع نیازمند نهی نیست.

پاسخ شهید: نظر شما عام نیست و ما مثال نقیض برایش داریم مثلاً در اکرم العالم فقها و عرف هم شمولی فهمیده هم بدلی.

پاسخ استاد خوئی: در این مثال کسانی که شمولیت را فهمیده اند از قرینه حکمت نفهمیده اند بلکه از الف الام استغراق فهمیده اند پس آن را عام گرفته نه مطلق.

پاسخ دوم: (مرحوم صاحب کفایه و محقق عراقی) اصل در قرینه حکمت اطلاق بدلی است و برای اطلاق شمولی نیازمند قرینه اضافه تر هستیم پس اصل را بر بدلی گذاشتن مگر خلافش ثابت شود.

دلیل: زیرا در قرینه حکمت موضوع احکام ذات طبیعت احکام است به صورت لایشرط و ماهیت لایشرط هم بر قلیل و هم بر کثیر قابل انطباق است. واحد و متعدد مثل اکرم العالم یعنی ماهیت اکرام عالم را در خارج ایجاد کن ماهیت توجدها بالفرد الواحد پس برای امثال یک اکرام واحد کفایت میکند و این همان اطلاق بدلی است برای افراد بیشتر نیازمند قرینه هستیم که نداریم.

پاسخ سوم: (محقق اصفهانی) اصل در قرینه حکمت اطلاق شمولی است و برای بدلی نیازمند قرینه هستیم.

دلیل: اطلاق یعنی ماهیت لابشرط و این ماهیت از آن جهت موضوع حکم واقع شده که مرعاتی است برای افراد خارجی و قابلیت این ماهیت در تمام افراد و مصادیق به طور یکسان است و همگی صلاحیت تعلق حکم را دارند پس حکم بروی همه آن ها رفته اطلاق شمولی حال اگر مراد متکلم بدلی بود نیازمند یک بیان و قرینه اضافه تر است که بگوید ماهیت به همان وجود اولش کافی است و ما این قرینه را نداریم پس اصل می شود اطلاق شمولی مگر اینکه خلافش صادر شود.

تنبیه سوم: در نواهی مولوی غالباً اطلاقش شمولی است مثلاً لاتکذب (دروغ مگو) حکم شامل تمام مصادیق کذب می شود به نحو اطلاق شمولی در نتیجه هر کذبی برای خود یک حرمت جداگانه دارد و بدنبال آن عقاب جداگانه دارد. ولی در اوامر غالباً اطلاق بدلی است لذا یک بار تکلیف می آید یک بار نسیان دارد یک بار عقاب دارد. لکن در اوامر بر عکس است یعنی اطلاقش بدلی است مثل نهی های که متعلقشان ماهیتی باشد که قابل تکرار نیست. مثلاً (لاتحدث) حدث ایجاد نکنید.

سوال: حال آیا این تفاوت ها ناشی از قرینه حکمت است یا ناشی از نیاز قرینه لفظی است یا ناشی از یک قرینه عقلی است؟

پاسخ: ناشی از یک قرینه عقلی این است عقل این تفاوت ها را ایجاد میکند. ماهیه تنعدم بالعدم افرادها. ماهیه توجده بفرده الواحد.

تنبیه چهارم: در اطلاق شمولی ما هم تکرر موضوع داریم لکن این تکرر در مقام جعل و در نگاه مولا نیست بلکه در مقام مجعول و امتثال مکلف است زیرا مولا در مقام جعل حکم به صورت یک قضیه حقیقی عمل میکند یعنی حکم کلی ذهنی را برسی یک موضوع کلی ذهن را بررسی می کند.

نکته: مفاد و مدلول تصدیقی ثانوی یک خطاب شرعی همان جعل است پس نتیجه می گیریم در اطلاق شمولی تعدد و تکرر از ویژگی ها و شؤون مدلول خطابی مولا نیست.

درس سی (ص ۱۱۶) ادوات عموم

تعریف عموم: استیعاب، فراگیری که مدلول لفظ باشد بنابراین با اطلاق بر گرفته با مقدمات حکمت فرق دارد. دلالت هر کلام بر استیعاب نیازمند دو دال است. **دال اول:** دال بر نفس استیعاب که همان ادوات عموم هستند مثل «کل»، «جمیع» و مترادف آنها. **دال دوم:** دال بر یک مفهوم فراگیر و اصطلاحاً مُستوعِب که همان مدخول ادوات است. ادوات عموم بعضی اسم هستند مانند: «کل»، «جمیع» و برخی حرف مانند: الف و لام جمع (استغراق)

اقسام عموم: سه قسم عام داریم: ۱- عام استغراقی (شمولی یا افرادی). ۲- عام مجموعی. ۳- عام بدلی.

عام استغراقی: حکم آن بر روی تک تک افراد به صورت مستقل و جداگانه می رود. مثل: إقر کل القرآن، تمام آیات باید جدا جدا خوانده شوند.

عام مجموعی: حکم عام بر روی تمام افراد نه بطور مستقل بلکه به عنوان یک مجموعه واحد می رود. مثل: آمن بالائمه (علیه السلام)، منظور دوازده تا با هم است.

عام بدلی: حکم آن فقط بر روی یکی از مصادیق می رود لکن آن مصداق قابلیت انطباق با تمام افراد را دارد. مثل: اکرم العالم عالمی را اکرام کن هر فردی می تواند باشد.

سوال: آیا این تقسیم بندی فقط در مرحله تعلق حکم است یا قطع نظر از حکم نیز می توان این تقسیم را لحاظ کرد؟ (آیا این تقسیمات عام پس از آن است که لفظ عام در یک کلام متعلق حکم واقع می شود یا نه می تواند بر روی یک لفظ عام خارج از کلام نیز لحاظ شود).

پاسخ: (نظر شهید صدر) بله، این تقسیمات مطلق است و قطع نظر از حکم نیز برای آن جاری است.

سوال: آیا دلالت وضعی است (با منشأ لفظ و بدون نیاز به قرائن حکمت) و آیا دلالت ادات عموم وضعی است یا عقلی و از طریق اجرای مقدمات حکمت؟

پاسخ: اختلاف نظر وجود دارد. نظر مرحوم صاحب کفایه: از جهت نظری هر دو محتمل است زیرا ادات عموم وضع شده اند برای شمولیت همه آنچه که از مدخولشان اراده شده است و شناخت مراد از مدخول به وسیله صرف ادات لفظی ممکن نیست و نیازمند قرائن حکمت است.

مرحوم شهید: حق آن است که نحوه دلالت ادات عموم وضعی می باشد و با منشأ لفظ است.

ادله قائلین به منشأ لفظی: برهان لغویت: زیرا قول مقدمات حکمت مستلزم لغویت است. تقریر استدلال: خود اطلاق از طریق قرائن حکمت ثابت شده حال اگر ادات عموم هم بخواهند از طریق مقدمات حکمت دلالت بر استیعاب کنند آوردن ادات عموم در کلام لغو است چون ما بدون آنها نیز می توانیم شمولیت را استفاده کنیم.

اشکال شهید: عدم لغویت زیرا عموم و اطلاق از جهت مفهوم و تصور با هم متباین هستند. بیان تفاوت: مفاد ادات عموم اراده تمام افراد در مرحله مدلول خطاب است ولی مفاد قرائن حکمت و اطلاق نفی خصوصیات موضوع حکم و لحاظ صرف ماهیت است و این لحاظ از طریق حکم عقل بدست می آید نه مدلول خطاب عقل می گوید مضافاً برای این که تکثر در ذات عموم لحاظ شده است ولی قبلاً گفتیم در اطلاق فقط ماهیت لابشرط قسمی لحاظ شده است بدون تکثر و تعدد و با وجود تفاوتی لغویت حاصل نمی شود.

اشکال مرحوم آخوند و دیگران به شهید: هر چند این تفاوت بین عام و مطلق قابل قبول است نتیجه نهی هر دو یکسان است و آن همان استیعاب و شمولیت است و تحصیل هر دو نتیجه باهم تحصیل حاصل است.

دفاع شهید: همین قدر که از جهت وضع الفاظ برای معنای مختلف برای ما فایده حاصل شود کفایت میکند نه لغویت است و نه تحصیل حاصل علاوه بر آن که در مرحله استعمال هم هیچ لغویتی نیست تحصیل حاصل نیست زیرا متکلم مستعمل گاهی غرضش آن است که از نفس مدلول خطاب تکثر و شمولیت را به مخاطب تفهیم کند.

برهان دوم: بر ابطال دلالت عموم از طریق مقدمات حکمت

قرینه حکمت ناظر بر مدلول تصدیقی ثانوی جدی است و برای تعیین مراد جدی متکلم به کار گرفته می شود در حالی که ادات عموم ناظر به مدلول تصویری هستند و برای تعیین موضوع له الفاظ در مقام وضع می باشند حال اگر بخواهیم این قول را بپذیریم باید بگوییم که مدلول تصویری با مدلول تصدیقی ثانوی کلام مرتبط بوده و در یک رتبه قرار دارند در حالی که این ادعا به نظر اجماع علماء باطل است. **دلیل بطلان:** زیرا مدلول تصویری هر جزی از یک کلام تنها به اندازه همان جزء در کلام است و به اجزای دیگر ارتباط ندارد حتی اگر این الفاظ خالی از مدلول تصدیقی ثانوی باش نیز باز هم مدلول تصویریشان محفوظ است پس ارتباطی بین مدلول تصویری و مدلول تصدیقی ثانوی به دین نحو وجود ندارد.

درس سی و یک (ص ۱۱۹) **اول: بررسی مدلول وضعی تک تک ادات عموم**

کل: مدخول کل دو حالت دارد یا معرفه است یا نکره است اگر بر سر معرفه بیاید دلالت می کند بر شمولیت اجزاء (همه اجزاء) «إقرأ کلّ الكتاب» شمولیت اجزای جزء جزء اگر بر سر نکره بیاید دلالت می کند بر دلالت افرادی «أقرأ کلّ کتاب» ناظر به افراد است.

سوال: آیا این اختلاف در معنا و شمولیت به معنای آن است که ادات کل دو نوع وضع دارند یکی وضع شده برای استیعاب افرادی و یکی برای استیعاب اجزای یا تنها یک موضوع له واحد دارد و آن استیعاب و اجزای بودن یا ارادی بودن را از قرائن متوجه میشویم.

پاسخ محقق عراقی: کل تنها یک موضوع له دارد و آن عبارت است از شمولیت مدخولش از جهت افراد و مصادیق این موضوع له اصلی است لکن در برخی موارد به خاطر قرائنی در غیر این معنای موضوع له به کار می رود و آن موارد مجاز هستند حقیقت نیستند در نتیجه هنگامی که مدخولش معرفه الف و لام عهد باشد مثل مثال «إقرأ کلّ الكتاب» عقل حکم میکند که چون معهود شخصی داری افراد متعدد نیست پس شمولیت افرادی اینجا اراده نشده است و این خود یک قرینه عقلی است بر اراده استیعاب اجزای.

دوم: بررسی دلالت جمع محلی به الف و لام بر عموم: در جمع معرف به الف و لام ماسه نوع دال داریم. **دال اول:** ماده جمع که دلالت می کند بر ماهیت آن اسم جمع. **دال دوم:** هیئت جمع که دلالت می کند بر مرتبه عددی جمع (سه به بالا). **دال سوم:** الف و لام حرف و دلالت می کند بر یک معنای حرفی از جنس نسبت بودن پس الف و لام دلالت می کند بر نسبت استیعابیه یا شمولیه، طرفین نسبت استیعابیه یک مدلول هیئت جمع است که اسم آن را **مُستوعِب** طرف دوم ماده جمع **مُستوعَب**.

براهین اثبات اقتضای عمومیت در الف و لامی که بر اسم جمع داخل شده اند: برهان اول: هیئتی مرکب از الف و لام باضافه ماده و هیئت جمع مجموعاً وضع شده اند برای افاده عمومیت به نحوی که اگر یکی از اجزای این مجموعه تغییر کند دیگر دلالتی بر عمومیت نخواهد داشت مثلاً اگر الف و لام بر سر مفرد بیاد دیگر دلالت بر عموم نمی کند.

برهان دوم: الف و لام جنس چه در جای که بر سر جمع بیاید چه در جای که بر سر مفرد بیاید وضع شده برای یک معنای واحد و آن همان اشاره و تعیین در مدخولش است، الف و لام در عالم وضع شده برای اشاره به طبیعت یک عالم و العلماء هم

وضع شده به اشاره به چند تا عالم به عبارت دیگر الف و لام جنس همیشه وضع شده است برای تعیین آن چه که از افراد مدخولش داخل در حکم آن جمع می شود. و این تعیین برای آن که یقین باشد باید متعین در آخرین رتبه جمع باشد و آخرین رتبه جمع اسمش عمومیت است بنابر این مدخول الف و لام مفرد باشد فقط دلالت می کند بر تعیین مدخولش در آن طبیعت و ماهیت ذهنی و این ماهیت ذهنی وجودش در تمام افراد خارجی به نحو مساوی جاری است پس شامل تمام افراد می شود و اگر الف و لام جنس بر سر جمع بیاید همان طور که گفتیم دلالت می کند بر آخرین مرتبه جمع که همان عمومیت است و باقی رتبه ها جمع هر کدام نیازمند قرینه ای است که مفروض ما عدم آن قرینه است.

سوم: ادات عموم نکره در سیاق نفی و عموم

دلیل موافقین این ادات: نکره همان اسم جنس است مثل: «اکرم رجلاً» و به قرینه حکمت محال است که دلالت بر اطلاق شمولی داشته باشد زیرا مفهوم نکره هنگامی که تنوین تکبیر به خود می گیرد مقید به وحدت می شود حتی عده ای تنوین آن را تنوین وحدت نامیده اند و همین قید وحدت با اطلاق بدلی سازگار است، لکن همین لفظ نکره اگر در سیاق نفی و نهی قرار گرفت مثل: «ما جاءنی رجل» می توان اراده شمولیت از آن داشت و با توجه به اینکه خود این لفظ نکره به تنهای نمی توانست دلالت شمول و عموم داشته باشد نتیجه می گیریم این عمومیت از هئیت متشکل از نکره و سیاق نفی و نهی حاصل شده است پس هئیت نکره در سیاق نفی مقید عموم است.

اعتراض شهید: این شمولیت بدست آمده از نکره در سیاق نفی و نهی حال از نوع عموم باشد یا اطلاق نیازمند یک مفهوم اسمی که قابلیت استعاب و شمولیت داشته باشد و این قابلیت هم باید به نحو عرض باشد یعنی اینکه تمام افراد و مصادیق آن مفهوم اسمی در آن واحد بتوانند لحاظ شوند تا اینکه آن سیاق بتواند بر آن شمولیت دلالت کند لکن ما گفتیم که نکره چنین قابلیت فی حد نفسه ندارد.

نظر مرحوم آخوند خراسانی: شمولیتی که در نکره در سیاق نفی است لفظی نیست بلکه به دلالت عقل است زیرا الماهیت بالانعدام جمیع افراد یک ماهیت اگر بخواهد افرادش معدوم شود باید تمام افرادش معدوم شود.

اعتراض شهید: این نحو دلالتی که شما توضیح دادید در مقام بحث ما نیست بلکه در مقام تعیین (معین کردن) روش امتثال نهی است به دین صورت که امتثال هر نهی به این شکل است که تمام افرادش مفی شود ولی آنچه که ما به دنبال آن بودیم مقام امتثال نبود بلکه در مقام دلالت الفاظ بر مراد جدی متکلم بود.

تفسیر خود شهید پیرامون نکره در سیاق نفی در عموم: هئیت واقع شدن نکره در سیاق نفی و نهی خود قرینه ای است بر اینکه نکره از معنای اصلیش (مقید به قید وحدت) خارج شده است و در معنای غیر حقیقش بکار رفته است حال این معنای غیر حقیقی یا مجازی نیازمند قرینه است تا بتواند بر شمولیت دلالت کند و تنها قرینه ای که می تواند بر عمومیت دلالت کند قرینه حکمت است پس نکره در سیاق نفی در حقیقت مطلق است نه عام.

تعریف مفهوم: مفهوم همان مدلول التزامی کلام است لکن اصطلاح مفهوم در علم اصول فقط شامل برخی از مدالیل التزامی می شود پس سوال این است به چه مدلولاتی التزامی مفهوم گویند؟

نظر محقق نائینی: مفهوم در علم اصول دلالت التزامی است به نحو لازم باین باشد حال تفاوتی ندارد که باین به معنای اخص باشد یا به معنای اعم.

تعریف لازم: مَا يَمْتَنَعُ إِنْفِكَاهُ عَقْلًا عَنْ مُوَضَّوعِهِ.

اقسام لازم: دو قسم است: ۱- لازم غیر باین: لازمی است که مخاطب برای تصدیق و جزم به ملازمه باید علاوه بر تصور طرفین نسبت (موضوع و محمول) برای خود نسبت نیز دلیل اقامه کند.

۲- لازم باین: دو نوع است: الف) بالمعنا اعم: در این نوع لازم مخاطب باید طرفین نسبت را به همراه خود نسبت تصور کند بدون اقامه دلیل آن را تصدیق کند. مثل دو ربع هشت است. ب) بالمعنا اخص: لازمی که مخاطب ما به صرف تصور طرفین نسبت آن را تصدیق می کند. مثل رواغن و چربی.

نظر شهید: نیاز به باین بودن هم نیست مدلول التزامی در یک کلام سه قسم است یک: مدلول که مترتب است بر خصوصیتی که در موضوع منطوق قرار دارد به نحوی که با تغییر آن موضوع مدلول نیز تغییر کند. مثلاً واجب است احترام شخص کریم هنگام بر خود با او مدلول التزامی این کلام با موضوع کریم مرتبط است به نحوی که اگر کریم به چیز دیگری تبدیل شد مدلول التزامی هم تغییر می کند دوم: مدلول التزامی که متفرع است بر خصوصیت محمول که در موضوع است به نحوی که با تغییر آن موضوع مدلول نیز تغییر کند. مثلاً در جمله «اذا جاء کریمٌ وَجِبَ احترامُهُ» محمول ما وجوب است و با احکام دیگر کاملاً متفاوت است. سوم: مدلول التزامی که متفرع است بر خصوصیت که اسناد بین موضوع و محمول جاری است. یعنی خود موضوع و محمول مهم نیستند نسبت بین آن ها مهم است. مثلاً در جملات شرطیه نوع نسبت تعلیقی است به نحوی که با منتفی شدن شرط جزا نیز منتفی می شود اما اینکه شرط چه باشد یا جزا چه باشد مهم نیست و چون هر نسبتی قوامش به طرفین می باشد با تغییر طرفین همان نسبت تعلیقی به نحو دیگری عوض می شود. مثلاً در منطوق جمله شرطیه نسبت تعلیقی به نحو ثبوتی است ثبوت جزاء هنگام ثبوت شرط اگر طرفین نسبت عوض شوند نسبت تعلیقی سلبی می شود انتفاء جزاء در صورت انتفاء شرط، حال اگر این مدلول التزامی موجب تغییر در نوع حکم شود به آن مفهوم مخالف اصولی گویند و اگر این مدلول التزامی موجب تغییر شخصی حکم شود به آن قاعده احترازیت قیود گویند.

درس سی و سه (ص ۱۲۴) ضابطه مفهوم

ضابطه ای که باعث می شود ما بتوانیم آن ارتباط مخصوص در منطوق را استنباط کنیم به عنوان مثال در یک جمله شرطیه ما دو نوع مدلول داریم: ۱- مدلول تصویری ۲- مدلول تصدیقی

حال سوال این است که کدام یک از آن دو مربوط به اثبات مفهوم است؟

مدلول تصویری قضیه شرطی آن نوع ارتباطی است که به واسطه ادات شرط و هئیت جمله شرطیه ایجاد می شود و در نتیجه آن لازمه اش مدلولی است که مستلزم «انتفاء عند الانتفاء» نفی شدن هنگام نفی شدن یعنی منتفی شدن جزا هنگام

منتفی شدن شرط پس ما باید این نوع ربط را تحلیل کنیم و برای تحلیل آن می توانیم به واسطه یک مفهوم اسمی آن را بررسی کنیم که آیا مستلزم انتفاء عند الانتفاء است یا نیست. به دو روش یا به دو طریق تحلیل شده است:

طریق اول: به واسطه مفهوم اسمی (استلزام). مثلاً بگویم زیارت زید مستلزم وجوب اکرام است.

طریق دوم: استفاده از مفهوم اسمی توقف و تعلیق. مثلاً وجوب اکرام زید متوقف و معلق است بر زیارت او.

تفاوت بین این دو تحلیل: در معنای استلزام دلالتی بر انتفاء عند الانتفاء نیست ولی بر عکس در توقف و تعلیق این دلالت وجود دارد در نتیجه اگر جمله شرطیه در مرحله مدلول تصویرش مشتمل بر یک نوع ارتباط موازی با معنای اسمی توقف و تعلیق بود مفهوم دارد ولی اگر موازی با معنی استلزام بود مفهوم ندارد. پس در یک کلام رابطه بین موضوع و محمول باید تعلیقی باشد تا به نظر شهید مفهوم داشته باشد.

رکن دوم ضابطه مفهوم: این رابطه تعلیقیه به طبیعت و ماهیت حکم برمیگردد نه به شخص حکم وگرنه مفهوم نخواهد داشت بلکه صرفاً مجرای قاعده احترازی قیود خواهد بود. مجموعه این دو رکن با هم رابطه التصاقیه نام دارد.

نتیجه نهایی در مورد ضابطه مفهوم: تنها جملاتی مفهوم دارند که بین حکمشان و سایر قیود حکم رابطه التصاقیه موجود باشد بنابر این قول مشهور که می گفتند باید رابطه علی و معلولی باشد و آن هم انحصاری، دقیق و صحیح نخواهد بود.

سوال: آیا رابطه التصاقیه می تواند بخاطر صدقه (تصادف) پدید آید، همیشگی نباشد؟ شهید می فرماید بله می تواند.

این تحلیلی که ذکر شد در مرحله مدلول تصویری بود یعنی اگر توانستیم از یک کلام چنین مدلول تصویری را استنباط کنیم همین مقدار برای مفهوم داشتنش کافی است اما اگر بخواهیم از طریق مدلول تصدیقی برای مفهوم ضابطه تعریف کنیم باید گفت ابتدا لازم است ثابت کنیم که منطوق آن جمله دلالت دارد بر علیت انحصاری شخص برای جزا (یا علت انحصاری وصف برای حکم).

طریقه استنباط رابطه ی علیت بین حکم و قیودش در یک کلام

این استنباط دو مرحله دارد.

مرحله اول: تمسک به اطلاق احوالی آن قید با شرط برای اثبات اینکه در تمام حالات آن قید و شرط مؤثر در آن حکم است.

مرحله دوم: احراز علیت انحصاری آن قید برای آن حکم به خاطر اینکه اگر قید دیگری دخالت داشت باید در کلام ذکر می شود در نتیجه اگر بتوانیم این دو مرحله را احراز کنیم آن کلام مفهوم دارد.

تفاوت بین نظر مشهور و نظر شهید در رابطه با ضابطه مفهوم

مشهور برای ضابطه مفهوم دو رکن ذکر کردند:

رکن اول: احراز رابطه علی انحصاری برای آن قید نسبت به حکمش.

رکن دوم: آنچه معلق بر آن قید است نوع حکم است نه شخص حکم.

نظر شهید بر خلاف مشهور برای ضابطه مفهوم تنها یک رکن را معتبر می دانند و آن دلالت کلام بر رابطه التصاقیه است.

نظر خاص مرحوم محقق عراقی در باب ضابطه مفهوم: ایشان برای تعریف ضابطه مفهوم می فرمایند: بین علی اختلافی نیست در این که تمام جملات دلالت بر یک نوع ربط خاص دارند که نشانگر انتفاء عند الانتفاء است و باز همگی متعلق اند بر اینکه انتفاء شخص حکم به واسطه انتفاء در آن قید قطعاً ثابت است به خاطر قاعده احترازی قیود و محل نزاع اصلی بین آنها این است که آیا در این جمله تبیین و نوع حکم نیز منتفی می شود یا نه؟ پس اساس بحث بین موافقین و مخالفین در این خلاصه می شود که آیا امکان اثبات آن ربط خاص برای تبیین حکم دارد یا نه؟

تنها راه اثبات این مطلب اجرای قرائن حکمت است. اگر قرائن حکمت جاری بودند مطلوب ثابت می شود و جمله مفهوم دارد. پس ضابطه مفهوم داشتن منحصر است در امکان اجرای قرائن حکمت. مثال: در جمله اکرم انسان العالم ضابطه مفهوم گیری این است که بررسی کنیم آیا در مفاد اکرم می توان قرائن حکمت را جاری کرد یا نه اگر بتوان مفهوم دارد و الا ندارد.

درس سی و چهار (ص ۱۲۷) بررسی قول مشهور در مورد جمله شرطیه در مفهوم

پنج تقریب مشهور در مفهوم شرط

تقریر اول: جمله شرطیه دلالت وضعی دارد بر انحصاری بودن علیت شرط برای جزا و دلیل آن هم تبادل است متبادر از جمله شرطیه همین است.

اعتراض شهید: هر چند این ادعا ظاهراً صحیح است لکن با یک اشکال نیز مواجه است و این که در صورت عدم علیت انحصاری شخص برای احراز باید بپذیریم که آن جمله شرطیه در معنای مجازی اش به کار رفته باشد ولی ما بالوجدان احساس مجاز گوی نمی کنیم.

تقریر دوم: جمله شرطیه بر اصل ملازمه بین شرط جزا دلالت وضعی دارد ولی لزوم علی انحصاریش را از باب انصراف ثابت می کند نه وضع، علت انصراف در بین افراد لزوم علی کاملترین فرد لزوم علی انحصاری است و یک قاعده داریم که می گفت: الکلام عند الطلاق ینصرف علی اکمل افرادیه.

اعتراض شهید: اولاً صرف اکملیت موجب انصراف نمی شود و گرنه می بایست به محض تصور انسان ائمه را باید تصور کنیم زیرا آن ها اکمل هستند در صورتی که اینگونه نیست. ثانیاً ملازمه در بین افراد علت یک مفهوم متواطی (مساوی) است یعنی این که ملازمه در علت انحصاری با علت غیر انحصاری شدید ضعیف ندارد یکسان است لازم تر نداریم علت تر نداریم بنا بر این اکمل افراد معنا ندارد اصلاً همه آن ها کامل هستند.

تقریر سوم: این تقریر سه مقدمه دارد. مقدمه اول: ادات شرط دلالت وضعی دارند بر ارتباط لزومی.

مقدمه دوم: دلالت توقف جزا بر شرط در عالم ثبوت محرز است زیرا اصل تطابق بین مقام اثبات باثبوت است. مقدمه سوم: اطلاق احوالی شرط دلالت بر این که آن شرط دائماً علت تامه بالفعل برای چیزی است. در نتیجه این جزا علت دیگری

ندارد چون اگر علت دیگری وجود داشت لازم بود متکلم قید دیگری اضافه کند حال یا به نحو جزءالعلت یا به نحو علت تامه ولی متکلم هیچ قید اضافه تری ذکر نکرده است بنابر این با انتفاء این شرط جزا نیز منتفی می شود. به عبارت دیگر اگر شرط موجود در کلام علت تامه جزا نباشد یا جزء عله است با یک علت تامه مستقل دیگری نیز وجود دارد لکن جزءالعلت بودن بر خلاف اطلاق احوالی شخصی است و با وجود علت مستقل دیگر هم محال لازم می آید و آن محال این است که اجتماع دو علت مستقل بر معلول واحد محال است.

اعتراض اول شهید: اطلاق احوالی شرطی که شما ذکر فرمودید همه حالات را نمی تواند منتفی کند و فقط حالتی را نمی کند که علت دیگر بخواهد به عنوان یک قید همراه علت اول ذکر شود پس دو صورت دیگر را شامل نمی شود. **صورت اول:** صورت که جزا علت دیگری داشته باشد که ضد علت اول است و می دانیم که دو ضد نمی توانند به عنوان قید یکدیگر مطرح شوند. **صورت دوم:** صورتی که علت دوم برای جزا شرط تأثیرش عدم وجود شرط اول باشد و چنین علتی نمی تواند به عنوان قید برای علت اول ذکر شود.

اعتراض دوم شهید: اصالت تطابق بین مقام اثبات و ثبوت معتبر نیست زیرا صرف اینکه در عالم اثبات یک جزا بر یک شرط متوقف شود اقتضاء ندارد که در عالم ثبوت هم آن شرط علت جزا باشد زیرا توقف و تفریع در عالم واقع و عالم ثبوت حالات مختلفی دارد مثلاً در عالم واقع شرط و جزا می توانند علت و معلول باشند یا بدون سببیت متوقف بر هم باشند یا بر یک دیگر تقدم و تأخر زمانی داشته باشند پس همیشه لازم نیست رابطشان علیت باشد گاهی هر دو معلول یک علت دیگری هستند. مثال: اگر روز باشد هوا روشن است — هر دو معلول طلوع خورشید هستید.

اعتراض سوم شهید: بر فرض که ما اصالت تطابق را هم بپذیریم یعنی قبول کنیم که از تفریع در عالم اثبات علیت شرط در عالم ثبوت استنباط می شود لکن صرف تفریع اقتضاء ندارد که آن شرط علت تامه باشد بلکه شاید علت ناقصه باشد و اینکه شما اصرار کردید ما می توانیم از اطلاق احوالی شرط علیت تامه را بفهمیم صحیح نیست زیرا می تواند علت ناقصه باشد و این علت ناقصه یعنی اینکه شرط ما جزء عله است مضاف بر اینکه جزء علت بودن شرط هم ناشی از یک نقصان است و این نقصان خود دو نوع است اول نقصان ذاتی شرط، دوم نقصان عرضی شرط و اطلاق احوالی فقط نقصان ذاتی شرط را منتفی می کند ولی نقصان عرضی همچنان محتمل است.

تعریف نقصان ذاتی شرط: یعنی اینکه صرف طبیعت شرط برای ایجاد جزا کافی نیست و نیازمند علت دیگری نیز می باشد. مثلاً صرف مسافر بودن برای شکسته شدن نماز کافی نیست شروط دیگری هم دارد.

تعریف نقصان عرضی شرط: یعنی هر چند طبیعت شرط فی ذاته نقصانی ندارد ولی متکلم یا شارع آن را ناقص می پندارد و لذا شروط و قید دیگری را لازم می داند مثلاً عبادت کردن فی حد نفسه کار خوبی است ولی شارع می تواند بگوید نماز و روزه و ... به تنهای کافی نیست بلکه باید با ولایت باشد.

در عرضی می بینیم که متکلم چه می گوید در ذاتی باید ببینیم در واقع چه چیزی است.

تقریر چهارم: ادات شرط وضعاً دلالت می کنند بر ارتباط لزومی بین شرط و جزاء ولی برای فهمیدن انحصاری بودن علت از طریق برهان خلف وارد می شوند.

تقریر برهان خلف: اگر علت دیگری غیر از شرط مذکور برای جزاء وجود داشت دو حالت داشت: **حالت اول:** اینکه هر دو علت به طور مستقل سبب جزا شوند یعنی هر یک به تنهای سبب تحقق جزاء شوند. **حالت دوم:** اینکه دو علت وابسته به هم هستند و هیچ کدام مستقل و خاص نیستند به عبارت دیگر قدر جامع بین آن دو علت حقیقی جزاء است. هر دو حالت باطل هستند.

علت بطلان حالت اول: زیرا حکم شرعی یک موجود واحد خاص و جزئی در عالم تشریح است و چنین موجود واحدی محال است دو علت داشته باشد.

علت بطلان حالت دوم: زیرا حالت دوم خلاف ظاهر جمله شرطیه و ظهور جمله شرطیه اقتضاء دارد که شرط با عنوان خاص و مستقلش علت جزاء باشد. هر دو باطل شد بنابر این نتیجه می گیریم که علت دیگری برای جزا وجود ندارد.

اعتراض شهید: محل بحث ما عالم تشریح و اعتبار است و آن اشکالاتی که شما فرمودید مربوط به عالم تکوین بود و گرنه در عالم تشریح می توان دو علت مستقل دو جعل مستقل برای یک معلول و یک مجعول داشت مثلاً وجوب غسل می تواند معلول مستقل برای مسّ میت باشد یا در مورد جنابت غسل واجب شود. علت آن این است که در عالم تشریح احکام بر روی شخص حکم نمی رود بلکه بر روی نوع و طبیعی حکم می روند.

تقریر پنجم: مثل تقریب چهارم است الا اینکه کیفیت اثبات انحصار متفاوت است.

طریقه اثبات انحصار: تقیید جزا به شرط دو صورت دارد. ۱- صورت اول: تقیید به شرط مذکور فقط ۲- صورت دوم: تقیید به شرط یا علت دیگری که جایگزین شرط شود به نحو بدلیت. اصل صورت اول است و برای صورت دوم نیازمند قرینه اضافه هستیم. مثل اینکه عطف به او یا عطف به او داشته باشیم و اصل عدم عطف است. این تقریب موافق نظر محقق نائینی است.

نظر نهایی شهید: تمام این پنج تقریری که ذکر شدند باید اثبات کنند آنچه که معلق بر شرط است طبیعی حکم است نه شخص حکم لکن ما قبلاً بیان کردیم که برای مفهوم داشتن جمله شرطیه کافی است رابطه بین شرط و جزا یک رابطه التصاقیه باشد.

به عبارت دیگر می توان گفت ارتباطی که در مدلول جمله شرطیه محفوظ است دو احتمال است. **احتمال اول:** توقف جزا بر شرط.

احتمال دوم: استلزام بین شرط و جزاء. بنابر احتمال اول بدون نیاز به مقدمات مفروضات محقق نائینی و مشهور مفهوم ثابت می شود و بنابر احتمال دوم اثبات انحصار با دلیل محقق نائینی معقول نیست زیرا بر فرض اگر علت دیگری هم برای جزا وجود داشته باشد باعث تقیید ارتباط استلزامی بین شرط مذکور و جزا نمی شود بنابر این عطف کردن شرط به واسطه کلمه او باعث تقیید شرط مذکور نیست بلکه یک توضیح اضافه تر است که نمی توان با اطلاق گیری از شرط آن را نفی کرد به عبارت دیگر متکلم عقلاً فقط در مقام بیان شرط مذکور بوده است نمی خواسته راجب به شروط دیگر صحبت کند.

قول حق در نظر شهید: جمله شرطیه ظهور عرفی دارد دریک ارتباط توقیفیه و تعلیقیه بین شرط و جزا و همین مقدار برای اثبات مفهومی کافی است و اگر در مواردی ما این ارتباط را در جمله شرطیه متوجه نشویم به خاطر آن است که مولی در

مقام بیان تمام علل و اسباب حکم نبوده است و همین عامل باعث می شود مقدمات حکمت جاری شوند و ما نتوانستیم از آن جمله شرط اطلاق را استفاده کنیم ولی آنچه که است این است که قطع نظر از اطلاق موضوع له جمله شرطیه همان ارتباط توقیفیه و تعلیقیه بود.

درس سی و پنج (ص ۱۳۱) شرط مسوق لتحقق موضوع

هر جمله شرطیه ای دارای سه رکن است. اول: حکم که در جزا واقع شده. دوم: موضوع که در جزا واقع شده. سوم: شرط. شرط بر دو گونه است:

۱- شرطی که باموضوع حکم موجود در جزا مغایرت دارد «اذا جاء زیدٌ فاکرمه» در اینجا مجی محقق موضوع حکم ما نیست زیرا زید متوقف بر آمدن نیست. ۲- شرطی که محقق موضوع حکم در جزا است «اذا رزقت ولداً فاختنه».

آنچه که در مورد مفهوم شرط گفتیم راجب نوع اول بود.

بحث پیرامون نوع دوم: شرطی که محقق موضوع است خود دو صورت دارد.

صورت اول: آن شرط تنها راه تحقق موضوع باشد مثل: «اذا رزقت ولداً فاختنه» در اینجا مفهوم ندارد زیرا نوع رابطه بین شرط و جزا نسبت توقیفیه نیست بلکه نسبتش نسبت تحقیقیه است این یعنی تا شرط نیاید اصلاً جزا به وجود نمی آید.

نشانه صورت اول این است که می توانیم آن جمله شرطیه را به صورت یک قضیه حملیه در آوریم مثلاً: اگر مسافر از سفرش باز گشت به استقبالش برو — به استقبال مسافر برو.

صورت دوم: شرط تنها راه موضوع نباشد «إن جاء کُم فاسقٌ بنبأ فنبأ فنبأ» مجی به نبأ هم می تواند توسط فاسق باشد هم می تواند توسط غیر فاسق در این نوع جمله شرطیه ما مفهوم داریم زیرا رابطه آن صرف تحقق نیست بلکه یک نوع تعلیق و توقف است و نشانه اش این باشد که نمیتوانیم جمله شرطیه را تبدیل به حملیه کنیم.

مفهوم وصف: در مثال زیر «اکرم فقیر العادل» ما با دو قاعده رو به رو هستیم.

قاعده اول: قاعده احترازی قیود که مفادش این بود که انتفاء شخص هنگام منتفی شدن وصف.

قاعده دوم: مفهوم وصف یعنی منتفی شدن طبیعی حکم هنگام منتفی شدن وصف که باید بررسی شود و طبق نظریه محقق عراقی باید بررسی شود که آیا این کلام قابلیت اطلاق نسبت به حکم را دارد یا نه نظر مرحوم شهید این است که خیر چنین قابلیت وجود ندارد زیرا مفاد هئیت امر (اکرم) وجوب است که مقید است به ماده امر یعنی اکرام و آن نیز مقید است به فقیر و همین طور به عادل بودن در نتیجه می توان گفت که مفاد هئیت امر طبیعی حکم نیست بلکه حصه خاصی از حکم است (وجوب اکرام) که دارای قیود متعددی است پس ربطی به انتفاء طبیعی حکم ندارد لذا طبق مسلک محقق عراقی وصف مفهوم ندارد.

بررسی مفهوم وصف طبق مسلک شهید صدر: شهید می فرمایند که علاوه بر اشکالی که ذکر کردیم اشکال

دیگری نیز وجود دارد که مانع از وجود مفهوم وصف می شود و آن این است که ضابطه مفهوم (رابطه توقیفیه) وجود

ندارد چون که رابطه التصاقیه فقط در نسبت های تامه وجود دارد ولی در اینجا نسبت بین حکم موصوف و صفت هر کدام نسبت ناقصه هستند پس صحیح طبق نظر شهید این است که وصف مفهوم ندارد مگر به نحو سالبه جزئی که آن هم به قاعده احترازیت قیود بر می گردد نه مفهوم وصف.

سالبه جزئی: در برخی از وصف ها انتفاء وصف موجب انتفاء طبیعی حکم میشود مثل غنی الظلم یعنی یک بدهکار غنی که ادای دینش را به تأخیر می اندازد ظلم است پس مفهوم وصف مثل فقیر جایز یعنی بدهکار فقیر جایز است ادای دینش را به تأخیر بیندازد.

درس سی و شش (ص ۱۳۴) مفهوم غایه

«صوم الی الیل» طبق مسلک محقق عراقی می توان از این جمله اطلاق گرفت و به مفهوم غایت رسید یعنی نوع وجوب صوم در غایت یعنی شب منتفی می شود اما برای بررسی بیشتر مرحوم شهید می فرمایند اگر بخواهیم جمله غایت را در قالب یک معنای اسمی ارائه دهیم دو احتمال وجود دارد.

۱- وجوب صوم مغیا به غروب است. ۲- شارع وجوب صوم مغیا به غروب را جعل فرموده.

بنابر اولی می توان اطلاق گیری کرد و طبیعی حکم را استنباط نمود لذا مفهوم دارد ولی بنابر دومی اطلاق وجود ندارد زیرا شارع صرفاً در مقام جعل یک وجوب صوم مغیا است و منافاتی ندارد که وجوب صوم دیگری هم که مغیا نباشد وجود داشته باشد و چون هر دو احتمال مساوی هستند نمی توان قائل به مفهوم غایت شد پس در نظر شهید غایت مفهوم ندارد.

مفهوم استثناء

مثال: «اکرم الفقراء الّا الفساق» دو احتمال دارد.

۱- وجوب اکرام فقرا مستثناءش فساق هستند در این صورت می توان قائل به مفهوم شد.

۲- شارع جعل فرموده اند وجوب اکرام فقراء استثناء شده با فساق را در این صورت مفهوم ندارد.

نظر شهید: استثناء مفهوم ندارد.

مفهوم حصر: شهید می فرمایند که هر جمله ای که به نوعی دلالت بر حصر حکم بر موضوع کند مفهوم دارد زیرا حصر خودش قرینه ای است بر اینکه آنچه محصور شده است نوع حکم است نه شخص حکم. چه گونه دلالت می کند؟ چون هر شخصی یک حکم انحصاری برای خودش دارد نیاز به حصر آن نیست پس باید یک چیز کلی و طبیعی باشد. اصلاً حصر کردن وقتی معنا دارد که طبیعت حکم محصور شود نه شخص حکم زیرا حکم حصر حتماً منحصر در همان موضوع خاص است و احتیاج به بیان اضافه ندارد.

نظر شهید: حصر مفهوم دارد.

نکته: تفاوت بین استثناء و حصر در ادات آن ها است ادات استثناء: الا، غیر، حشا، لیس، لایکون، اداء، خلاءو ... می باشد ولی ادات حصر نفی و استثناء هستند + حکم یک خاص بر عام، «ابنک هو محمد». انما وضع شده است برای حصر ولی حمل یک خاص بر عام عرفاً دلالت بر حصر دارد نه وضعاً.

مفهوم لقب: هیچ کس قائل به مفهوم لقب نیست لقب یعنی هر لفظی که موضوع حکم باشد. اکرم زیداً که در این جمله زید موضوع است.

نکته: تفاوت بین لقب و وصف در این است که وصفی که موصوفش حذف شده باشد را لقب گویند. السارق و السارق فقطعوا ایدیهما.