هوالعلیم

مراتب تحقق مفهوم شرط از دیدگاه مرحوم آخوند

با نگاهی به مفهوم شرط در آیه نبأ

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب مفاهیم - جلسه نهم

استاد

آیة الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرّحیم

# تحریر محل بحث در مفهوم شرط

بحث در مفهوم شرط است. عرض شد شکّی نیست که اگر منطوق‌ها با قرائنی، چه قرائن حالیه و چه قرائن مقالیه، دلالت بر مفهوم به‌عنوان انتفاء عند الانتفاء بکنند، فریقین در اینجا بر صادق بودن مفهوم متّفق هستند.

صحبت در این است که آیا مفهوم‌هایی که ما به‌عنوان معنای التزامی الفاظ ـ و با توجه به بحث گذشتۀ ما حتی افعال و تقییدات ـ در نظر می‌گیریم، به‌تنهایی و با خود دلالت لفظ، محقق می‌شوند؟ به این معنا که من‌باب‌مثال خود جملۀ شرطیه فی‌حدّ‌نفسه قرینه باشد برای تحقّق مفهوم؛ سوای قرائن خارجیه و سوای قرائن لفظیۀ منضمَّة الیها. مدار بحث راجع به این جهت است.

# مراتب تحقّق مفهوم شرط از نظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند برای تحقّق مفهوم و ترتّب جزاء بر شرط در جملۀ شرطیه مراتبی را ذکر می‌کنند.

مرتبۀ اول اینکه این تقیّد عقدالوضع و قید شرط در جملۀ شرطیه تقیّدِ صدفه‌ای نباشد بلکه به‌عنوان ترتّب و تلازم باشد، یعنی همین‌طوری از دهان متکلّم بیرون نیامده باشد که شرطی را در جملۀ شرطیه مطرح کند. و حقّ مطلب هم همین‌طور است، زیرا قیدی را که متکلّم در ناحیۀ عقدالوضع می‌آورد، چه قید شرطی باشد یا وصفی یا غایی و یا غیرذلک، عنایتی به ترتّب حکم در ناحیۀ عقدالحمل بر این قید دارد و این قید را در ترتّب این حکم دخیل می‌داند.

ولی همان‌طور که قبلاً عرض شد نحوۀ دخالت تفاوت دارد. یک‌وقت دخالت به‌عنوان علّت ناقصه است، یک‌وقت دخالت به‌عنوان علّت تامّه است و یک‌وقت هم دخالت به‌عنوان تلازم است نه به‌عنوان علّیت، یعنی به‌عنوان ترتّب است. در بسیاری از قضایا داریم که محمول مترتّب بر موضوع است ولی نه به‌عنوان علیّت بلکه فقط به‌عنوان اینکه این حکم مترتّب بر آن است ولی علّیت نیست. ترتّب با علّیت دوتا است و تلازم با علّیت تفاوت دارد. پس قائلین به مفهوم چاره‌ای ندارند از اینکه به مراتبی که در اینجا مطرح می‌شود ملتزم شوند.

بعد از فراغت از اینکه این قید به‌عنوان قید مترتّب از ناحیۀ عقدالوضع در جمله مطرح شده است و عقدالحمل به‌عنوان ترتّب، بر این شرط یا بر این وصف لحاظ شده است، باید این مطلب را هم ملتزم شوند که این ترتّب به‌نحو تلازم است؛ یعنی بین وضع و حمل تلازم وجود دارد و هر دوی اینها با همدیگر ملازم هستند. «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود»، بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم است.

بعد از فراغت از تلازم، صحبت به اینجا می‌رسد که آیا علّت هم هست یا نه؟ یعنی آیا مجیء زید علّت برای وجوب اکرام است یا اینکه فقط جنبۀ تلازم و ترتّبی دارد؟ مثل‌اینکه اکرام متوقّف بر مجیء باشد ولی خود مجیء علّت برای اکرام نباشد، بلکه از باب تحقّق عقدالوضع و موضوع باشد. یعنی اگر مجیء محقق نشود راهی برای اکرام وجود ندارد، نه اینکه اصل وجوب اکرام مترتّب بر مجیء باشد، که اگر نیاید راهی برای اکرام نیست.

نبودن راه برای اکرام یک مطلب است و اینکه وجوب اکرام مترتّب بر مجیء باشد مطلبی دیگر است. چون اگر نیاید چگونه او را اکرام کنند؟! بنابراین در اینجا عقدالحمل مترتّب است بر عقدالوضع نه به‌نحو علّی، بلکه به ‌نحو لزوم. اما یک‌وقت خود آمدن هم علّت برای وجوب اکرام است. یعنی در اینجا شارع و مولا اضافۀ بر یک علّت دیگر، خود مجیء را هم علّت قرار داده است.

و در آنجایی که مسئله به‌نحو ترتّب باشد مانند این است که شرط و علّتِ جزاء، هر دو معلول علّت ثالثه‌ای باشند که آن علّت ثالثه، ملاک و مناط برای ترتّب حکم است. من‌باب‌مثال می‌گویم: «اذا تلبّس زید العمامة و الرّداء فیجب علیک إکرامه». تلبّس به عمامه و رداء معلول برای اشتغال به علم است. در اینجا علّت جزاء، روحانیّت و زیّ و زینت روحانیّت است؛ خود آن روحانیّت که علّت است معلول برای اشتغال به علم است، یعنی حکم روی آن اشتغال به علم رفته است و اشتغال به علم موجب اکرام است. آن اشتغال به علم که موجب اکرام است دو معلول گرفته است؛ یکی تلبّس به زیّ اشتغال به علم و یکی هم روحانیّت است. باید روحانی بشوی، یعنی آن تقوی و آن خصوصیّات اشتغال به علم را باید داشته باشی تا اکرام بر تو واجب باشد. اگر مشتغل به علم شدی و روحانی نبودی فایده ندارد. اگر روحانی بودی و تلبّس به لباس روحانیّت نداشتی باز فایده ندارد. پس تلبّس به لباس و روحانیّت هر دو معلول برای علّت ثالثه‌ای هستند که همان اشتغال به علم است. اشتغال به علم، علّت برای ترتّب حکم است، منتها روحانیّت و تلبّس در ناحیۀ نازلۀ آن اشتغال به علم خوابیده‌اند؛ این می‌شود ترتّب به‌عنوان علّت ناقصه نه ترتّب تنها.

مطلب دیگری را که اینها باید ملتزم باشند و با تحقّق آن مطلب، انتفاء عند الانتفاء لازم می‌آید این است که عقدالوضع علّت تامّه برای ترتب حکم باشد؛ یعنی مجیء زید، علت تامه برای وجوب اکرام باشد. و الاّ در اینکه علّت ناقصه است و در اینکه ثبوتاً وجوب اکرام مترتّب بر مجیء است حرفی نیست.

و اینکه ما قائل شویم که تقیّد موضوع به این قید از باب صدفه و اتفاق است، بسیار حرف سخیفی است و از کلام بلغا به دور است و به لهو بیشتر شباهت دارد. عقلا و بلغا در محاورات خود همیشه به قیدی که در ناحیۀ موضوع می‌آورند عنایت دارند. یعنی وقتی آن حکم را در ناحیۀ محمول، مترتّب بر قیدی می‌کنند؛ حالا آن قید یا بشخصه در ترتّب حکم دخالت دارد و یا بعنوانه و مرآته. ولی در اینکه این قید علیٰ‌أیّ‌حال در ترتّب حکم بر موضوع دخیل است شکی نیست. بنابراین مسئلۀ صدفه از بحث ما خارج می‌شود و این جهت می‌ماند که اثبات کنیم قید در ناحیۀ عقدالوضع به‌عنوان علّت تامّۀ برای ترتّب حکم است.

اگر توانستیم این را در مفهوم شرط اثبات کنیم فبها؛ انتفاء حکم عند انتفاء موضوع ثابت می‌شود و اگر نتوانستیم ثابت کنیم که این موضوع مقیّداً بنفسه و بشخصه علّت تامّه برای ترتّب حکم است، دراین‌صورت این حکم ثبوتاً بر موضوع حمل می‌شود، ولی در اینجا قضیه نفیاً ساکت است و همان‌طوری که عرض شد باید به عمومات مراجعه شود.[[1]](#footnote-1)

# بررسی مفهوم شرط در آیه نبأ

در آیه نبأ ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[[2]](#footnote-2)ممکن است شخصی این‌طور فرض کند که تبیّن بر مجیء فاسق مترتّب است، و مجیء فاسق، علّت تامّۀ برای تبیّن است، و عند انتفاء الموضوع که مجیء عادل است تبیّن هم مِن‌أصله از بین می‌رود و منتفی می‌شود. در اینجا مجیء فاسق علّت تامّۀ برای تبیّن می‌شود.

اما اگر این علّیت تامّه را در ناحیۀ شرط منتفی دانستیم و صرف ترتّب این تبیّن بر فاسق را لحاظ کردیم و گفتیم که علّت برای ترتّب حکمِ تبیّن بر مجیء فاسق، حسّاسیت موضوع و حسّاسیت خبر و عدم اعتناء به قول آدمی است ـ چون آدمی در ارسال قول و نبأ و خبر دارای اغراض و خطا و اشتباه است ـ در این صورت این مجی‌ء فاسق مرآت و عنوان برای تبیّن می‌شود در همۀ اقوال آدمی؛ چه عادل و چه غیر عادل. ولی لحاظ مجیء فاسق در اینجا به‌لحاظ اهمیت موضوع در فاسق و به‌لحاظ تأکید است. یعنی اگر در جایی یک خبر مهم از ناحیۀ عدل به شما برسد بدون تبیّن نمی‌پذیرید و تقبّل به قبول حسن نمی‌کنید، چگونه در مورد مجیء فاسق بدون تبیّن قبول می‌کنید؟!

پس در اینجا به‌لحاظ تأکید در تبیّن و به‌لحاظ حسّاسیت در مخبَر، در ترتّب این حکم بر آن قید عنایتی به آن قید شده است. پس نه اینکه در اینجا مجیء فاسق علّت ناقصه است، بلکه مجیء فاسق به‌عنوان ترتّب لحاظ شده است، یعنی به‌عنوان مرآت از یک معنون و از یک مفهوم عام و مفهوم کلیِ خطا و اشتباه و دخالت غرض در قول آدمی است.

و لهذا با تطرّق این احتمال، استدلال به آیۀ نبأ بر وثاقت قول عادلِ غیر محفوف به قرائن منتفی می‌شود، مگر اینکه ما از جای دیگر دلیل داشته باشیم. پس از این آیه سکوت در قول عدل روشن می‌شود؛ یعنی آیه نسبت به قول عدل ساکت است.

حالا اینکه در قول عدل هم تبیّن شرط است یا تبیّن شرط نیست، آیه ساکت است. وقتی که آیه ساکت شد باید به عمومات رجوع شود، باید به اطلاقات رجوع شود و باید به سیرۀ عقلائیه رجوع شود. باید دید که عقلا در باب خبر عدل چه می‌گویند؟ آیا سیرۀ عقلا در باب خبر عدل، به عدم تبیّن است یا به تبیّن است؟

# سیرۀ عقلائیه در دسته‌بندی اخبار بر حسب حساسیت‌شان

وقتی که به سیرۀ عقلا مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که عقلا اخبار را برحسب حسّاسیت‌شان دسته‌بندی می‌کنند:

## اخبار عادی؛ پذیرش به صرف دلالت قرائن خارجیه بر وثاقت

یک‌وقت خبر، خبر عادی است و انسان خیلی حسّاسیتی در موضوع ندارد؛ در اینجا عقلا نه‌تنها در مورد خبر عدل بلکه در مورد خبر بچه هم تقبّل او را می‌پذیرند، قبول خبر عدل و عادل را می‌پذیرند. حتی همین قدر که ثقه باشد و به قرائن خارجیه وثاقت او در این اخبار محرز شده باشد، قول او را می‌پذیرند و اگرچه عادل هم نباشد مسئله‌ای نیست.

## اخبار مهم؛ لزوم تفحص حتی در مخبر عادل

ولی یک‌وقت حسّاسیت خبر اقتضاء می‌کند که عقلا در خبر او تفحّص کنند؛ ولو مخبر، مخبر عدل است. انسان به‌واسطۀ خبر یک عدل نمی‌تواند ترتیب اثر بدهد، باید آن عدل ضمیمه شود. و ما بالوجدان این مطلب را می‌بینیم که در بسیاری از اخباراتی که ولو مخبر عادل است ولی تفاوت فاحش وجود دارد.

بنده خودم اخیراً مطلبی را مشاهده کردم و شنیدم که آن مطلب بر آن نظریۀ خودم تأیید وافی و کافی را داشت. و به‌عبارت‌دیگر اگر ما بخواهیم زمان ائمه علیهم السّلام را خوب بسنجیم و برداشت صحیحی از زمان ائمه، نسبت به تلقّی احکام از طرف اصحاب و سؤال و جوابی که اصحاب با ائمه داشتند و ظروف مختلفه‌ای که این سؤال و جواب در آنها مطرح می‌شد و نحوۀ برداشت اصحاب از کلام امام داشته باشیم، کافی است به رفقای خودمان در این زمان نگاه کنیم که چگونه از کلام آقا تلقی دارند. در زمان ائمه هم مسئله همین‌گونه بوده است.

شخصی از مرحوم آقا سؤال پرسیده است که: «آیا من منزلی را در مشهد با شخص دیگری اشتراکاً بخرم یا نخرم؟» آقا می‌فرمایند: «اشتراکاً نخرید، جداجدا بخرید ولو اینکه منزل، منزل کوچکی باشد.» حالا این شخص خبر می‌آورد که آقا فرمودند: «برو در مشهد خانه بخر ولی خانۀ کوچک بخر»! این شخص کلام «ولو اینکه منزل کوچک باشد» را می‌گوید: «منزل کوچک بخر». یعنی «لو» وصلیّه را به‌عنوان شرط گرفته است. وکم له من نظیرٍ و کم بینهما بونٌ بعید.

یک وقت «لو»، لو شرطیه است یعنی منزل باید کوچک باشد و خرید منزل به‌شرط کوچک بودن است، یعنی اگر کوچک بود بخر. و یک وقت «لو»، لو وصلیه است یعنی اگرچه کوچک باشد بخر. بعد این شخص این خبر را به افراد می‌دهد و وقتی که از من سؤال می‌کنند، من می‌بینم این جواب به آقا نمی‌خورد. و وقتی که در مقام تحقیق برمی‌آیم می‌بینم که این آقا بین لو وصلیه و بین لو شرطیه اشتباه کرده است. و لذا مبنای بنده این است که هیچ خبری را از آقا به‌واسطۀ رفقا نمی‌پذیرم الاّ اینکه شخصاً از خود آقا شنیده باشم.

## لزوم تفصیل بین موضوع روایات، از نظر شرایط پذیرش آنها

در زمان ائمه علیهم السّلام هم مسئله همین‌طور بوده است. و این مسئلۀ خیلی مهمی است که باید این قضیه در اصول تحقیق شود. حسّاسیت خبر باید کاملاً تحقیق شود. یک‌وقت روایت، روایتی است که استحباب را بیان می‌کند، یک‌وقت روایت روایتی است که حکم شرعی را بیان می‌کند. یک‌وقت روایت روایتی است که در دماء و نفوس است، یک‌وقت روایت، روایتی است که در استحبابات عبادت است، در مسواک قبل از صلاة است، در شانه زدن قبل از صلاة است، و بینهما بونٌ بعید.

ما چگونه می‌توانیم با یک روایتی که در اعراض و نفوس و اموال آمده و در مقام دخالت و در مقام تصرّف است همان معامله‌ای را بکنیم که آن معامله را با روایتی که در مقام بیان یک استحباب حکم ظاهر است می‌کنیم؟! امکان ندارد! لذا می‌بینیم سیرۀ عقلائیه در تلقّی اخبار از افراد تفاوت پیدا می‌کند. من‌باب‌مثال یک نفر به شما می‌گوید که آقای فلانی از دنیا رفته است. آیا به محض اینکه یک نفر به شما می‌گوید: آقای فلانی از دنیا رفته است، شما فوراً منبری خبر می‌کنید و مجلس فاتحه اعلام می‌کنید و به روزنامه اطلاعیه می‌دهید یا اینکه ولو خبر عدل است دست نگه می‌دارید تا اینکه منضمّ به قرائن شود و وقتی که منضمّ به قرائن شد آن‌موقع اقدام می‌کنید؟! ولی یک‌وقت فلانی می‌گوید: «از خیابان می‌گذشتم و دیدم یک ماشین با ماشین دیگر تصادف کرد و یک نفر روی زمین افتاد»؛ در اینجا چون مسئلۀ مهمی نیست، قبول می‌کنیم. پس حسّاسیت خبر در اینجا مهم است و مطرح است.

پس وقتی که یکی از رفقا می‌گوید: «آقا در مورد فلان چیز فلان حکم را کردند»، نباید پذیرفت. باید این کلام او محفوف به قرائن باشد. حکمی را که آقا می‌کنند با چه بیانی می‌کنند؟ به چه طریقی می‌کنند؟ آن شخصی که این حکم را شنیده است حواسش کجا بوده است؟ آیا او شخصی بوده است که مطلع به محاورات بوده است یا نبوده است؟ هزار و یک شرط می‌خورد. چطور هر حرفی که از آقا می‌آید شما می‌پذیرید؟! چطور هر کسی یک چیزی می‌گوید شما می‌پذیرید؟! من‌باب‌مثال بنده نشسته بودم و آقا صحبت می‌کردند و شخصی هم مطالب آقا را می‌نوشت. من نگاه کردم و دیدم که او اشتباه می‌نویسد! آقا یک چیز دیگر می‌گفتند و او یک چیز دیگر می‌نوشت! آن‌وقت شروع می‌کند بین همۀ افراد پخش می‌کند! آیا شما می‌توانید به این شخص اعتماد کنید؟! نمی‌توان اعتماد کرد.

کلام ائمه علیهم السّلام هم همین‌طور است. لذا یکی از مسائل بسیار مهمی که در استنباط به‌درد می‌خورد این است که اولاً انسان راوی را بشناسد که چه کسی بوده است؟ آن راوی که در آنجا کاغذ و قلم به‌دست نداشته است تا هرچه را که امام می‌گفته‌اند بنویسد. در زمان امام صادق علیه السّلام، امام باقر علیه‌السلام، موسی بن جعفر علیهما السّلام به این نحو بوده است که امام علیه‌السلام مطلبی را بیان می‌کردند و راوی این مطلب را می‌شنید و بیرون می‌آمد. حال در کلام او احتمال هزار دخل و تصرّف و این طرف و آن طرف و خطا و اشتباه می‌رود. منتها ما از خارج دلیل داریم از این باب که مثلاً: «العمریّ و ابنه ثقتان فما أدّیا الیک عنّی فعنّی یؤدّیان»[[3]](#footnote-3) یا «یونس بن عبدالرّحمن ثقتی»[[4]](#footnote-4) یا از باب اینکه ادلّۀ دیگر به تنقیح ملاک که از وثاقت و حجّیّت قول راوی حکایت می‌کنند؛ حالا که از خارج دلیل داریم، قول راوی را تعبّداً به‌عنوان حجّت می‌پذیریم. دراین‌صورت آیا خبر مرسل به‌صرف وثاقت و به‌صرف اینکه فلان شخص در کتابش آورده است اما سند را برای او ذکر نکرده است، کفایت می‌کند که ما در چنین احکام مهمّی این روایت را بپذیریم؟!

در مسئلۀ تعبّد دیگر به‌عهدۀ امام است. در آنجا خود امام این مطلب را گفته‌اند و در روز قیامت هم جواب می‌دهند. ما اشتباه کنیم یا اشتباه نکنیم خود امام جواب‌گو است و به ما هم هیچ مربوط نیست.

تلمیذ: در روایات اسم افراد برده شده است، چگونه ما سایر روات را هم داخل می‌کنیم؟

استاد: در اینجا وقتی که حضرت افراد را تعیین کرده‌اند ما به تنقیح مناط به‌دست می‌آوریم. اینکه فرمودند: «العمریُّ و ابنه ثقتان»، ایشان دیگر از محمد بن أبی‌عمیر که بالاتر نبوده است، از أبی‌بصیر که بالاتر نبوده است. در اینجا خود تألیف‌ها و قرائن خارجیه‌ای که در آنها شخصیّت افراد به‌واسطۀ امام معلوم می‌شود، این ملاک و مناط را به ما می‌دهد که حضرت در اینجا در مقام تعیین مصداق نبوده‌اند و در مقام تمثیل مصداق بوده‌اند.

من‌باب‌مثال حضرت در مجلسی نشسته‌اند و وقتی که این‌دو می‌آیند، از حضرت سؤال می‌کنند که آیا اینها ثقه هستند؟ حضرت می‌فرمایند که بله اینها ثقه هستند. حضرت در اینجا تعیین مصداق نکرده‌اند، بلکه در اینجا مصداق را به‌عنوان مَثَل آورده‌اند. حضرت که نفرمودند: اینها ثقه هستند و غیر از اینها نیستند؛ در اینجا مطلب این‌گونه نیست.

با وجود قرائن خارجیه اگر ما در جایی که به محمد بن أبی‌عمیر با آن مقام و جلالت، محمد بن مسلم با آن مقام و با آن کیفیت مقام عرفانی که داشته است، أبی‌بصیر، زراره، أبان بن تغلب و امثال ذلک که قطعاً اگر از عمری و پسرش بالاتر نبودند پایین‌تر هم نبودند، وثاقت را بر این افراد حمل نکنیم پس دیگر وثاقت را به چه کسی حمل کنیم؟! وثاقت مگر غیر از مأمون بودن از اشتباه است؟! آن مقدار اشتباهی هم که لازمۀ آدمی است به‌واسطۀ حکم امام علیه‌السلام معفوّ می‌شود.

تلمیذ: وثاقت به معنای عدم داعی بر کذب است.

استاد: عدم داعی بر کذب که مفروغ‌عنه است، ما به آن کار نداریم، اینکه باید این‌طور باشد. اگر داعی بر کذب داشته باشد که او فاسق است. آن مسئله مفروغ‌عنه است، صحبت در اشتباه است. آنچه که در روایت می‌بینیم این است که ما احتمال اشتباه را با حجیّتی که امام به آنها داده‌اند، تعبداً کنار بگذاریم. پس در این روایت اشتباهی نیست تعبداً، یعنی از باب حکومت نه از باب ورود. کلام امام و وثاقت از جانب امام از باب حکومت، اشتباه را کنار می‌زند و در نظرِ ما این روایت را بلااشتباه، حجّت و متعبّدفیه قرار می‌دهد و وقتی که حجّت قرار داد ما می‌توانیم به آن عمل کنیم. و الاّ ما با وجود احتمال و اشتباه نمی‌توانیم به روایت عمل کنیم پس تعبداً احتمال خطا را کنار می‌گذاریم. امام می‌گوید: احتمال خطا را نادیده بگیرید، اشتباه آدمی را نادیده بگیرید، من به این تعبّد دادم.

تلمیذ: طبق آنچه در آیۀ نبأ فرمودید این خلاف بناء عقلا است؟!

استاد: بناء عقلائیه در آنجا درست است. آنچه که من خدمتتان عرض کردم این بود که وقتی مفهوم آیۀ نبأ از تقبّل خبر عادل ساکت است باید به ادلّه تمسّک کرد. اگر ما حجیّت خبر را از کلام امام استفاده نکردیم و عموماتی برای تقبّل وثاقت راوی و اخبار راوی موثوقٌ‌به نداشتیم و خواستیم به‌صرف سیرۀ عقلائیّه عمل کنیم، در آن‌موقع ما روایت را دسته‌بندی می‌کردیم. یعنی در آن روایاتی که مربوط به دماء و اموال بود، به خبر واحد عمل نمی‌کردیم ولی در آن روایاتی که مربوط به عبادت و امثال ذلک بود، به اخبار آحاد عمل می‌کردیم.

این مبنای ما است ولی چه کنیم که این سیرۀ عقلائیه با مرام و ممشای ائمه علیهم‌السلام توسعه پیدا کرده است. کلام امام علیه‌السلام حکایت از همان سیرۀ عقلائیه می‌کند. به‌اضافۀ اینکه در سیرۀ عقلائیه هر چند در مورد خبر عدل احتمال خطا وجود دارد، منتها از باب ظنّ غالب به آن خبر عدل، به آن عمل می‌شود. ولی حجّیّتی که کلام امام به خبر عدل می‌دهد ولو به تنقیح مناط و به ملاک باعث می‌شود که آن احتمال خطا حکومتاً نادیده گرفته شود. بنابراین دیگر فرقی بین دماء و نفوس و اعراض و امثال ذلک نخواهد بود. آن حجّیت خبر واحد در همه‌حال باقی می‌ماند.

این مطلبی را که عرض کردم از این باب بود که ما مفهوم را ساکت بدانیم. یعنی برای جملۀ شرطی آیۀ نبأ مفهوم قائل نباشیم. اما اگر قائل بودیم که اصلاً در فسحۀ از این مسائل هستیم، بناءًعلی‌هذا اگر شما در کتب مشیخه روایتی را می‌بینید که مرسل است و سند این روایت ذکر نشده و ما طبق قرائن نتوانستیم اسانید این روایت را اثبات کنیم و این روایت تا آخر مرسل ماند، از تحت قاعدۀ ما خارج است و به آن نمی‌توان عمل نمود. این ما حصل بحث ما می‌شود.

روی این حساب به‌صرف اینکه آنها عمل کردند و آنها افراد بزرگی بودند و بدون توجه و تأمّل به روایت عمل نمی‌کردند، این مقدار فقط در خصوص استحبابات و کراهت‌ها برای عمل به روایت معمول‌به است؛ اما ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم حکم الزامی را از اینها به‌دست بیاوریم ولو اینکه بسیاری به این مطلب متعهّد و ملتزم هستند.

تلمیذ: اگر روایت مرسلی در یک طبقه متواتر باشد چه باید کرد؟

استاد: آن هم همین‌طور است، فرق نمی‌کند. اگر چندین مرسل هم باشند باز ممکن است تمام این مرسل‌ها به یک نفر برگردند.

تلمیذ: ممکن است متواتر معنوی باشد.

استاد: فرق نمی‌کند، راوی یک نفر است اما پنجاه نفر جلوی این یک نفر راوی هستند و هر کدام از اینها این روایت را به یک معنایی نقل می‌کند. آیا شما می‌دانید در طبقۀ بالا، این روایت متواتر است یا نه؟ الآن ده نفر نقل کرده‌اند، اما این ده نفر از یک نفر نقل می‌کنند؛ پس روایت، روایت آحاد است. شما از کجا می‌توانید اثبات کنید؟! بله، ما قرائن خارجیه را منکر نمی‌شویم. اگر قرائن خارجیه باشد ولو اینکه مرسلاً این روایت موثوقٌ‌بها شود، ما به آن عمل می‌کنیم. ولی صحبت در این است که شما از کجا اثبات می‌کنید که این مراسیل در طبقۀ بالا هم تواتر دارند؟! آیا اینها از ده نفر و آن ده نفر از امام نقل کردند یا این ده نفر از یک نفر نقل کرده‌اند و آن یک نفر از امام نقل کرده است؟ و دونه خرط القتاد، نمی‌توانید چنین چیزی را اثبات کنید. اما اگر قرائن بود اشکال ندارد.

تمام این مطلب مقدمۀ برای بحث در معانی الفاظ است که آیا الفاظ به دلالت وضعیه دلالت بر معانی التزامیه دارند یا نه، که بعداً بیان می‌کنیم.

تلمیذ: کسی نمی‌گوید که جمله شرطیه ظهور در علیّت تامّه دارد.

استاد: بعضی‌ها ادّعای ظهور کرده‌اند و گفته‌اند: خود جملۀ شرطیه ظهور در علّیّت تامه دارد. مجیء زید علّت تامّه برای وجوب اکرام است. حالا کاری که شما باید انجام بدهید این است که این ظهور را بردارید. شما اگر این شرط را پیش عرف ارائه بدهید و بگویید: «اگر زید آمد اکرامش کن»، عرف چه می‌فهمد؟ یعنی اگر علّیّت تامّه است، عرف می‌فهمد. آنهایی که قائل به مفهوم نیستند می‌گویند: «ما چنین ظهوری را نمی‌فهمیم» و آنهایی که قائل به مفهوم هستند می‌گویند: «ما چنین ظهوری را می‌فهمیم». حالا ما باید اثبات کنیم که آیا در اینجا ظهور دارد یا ندارد؟ مرتکز عرفی در اینجا چیست؟

البتّه این مطالب قبلاً صحبت شده و ما اصلاً این ظهور را نفی کردیم و گفتیم که اصلاً ظهور ندارد. در بسیاری از موضوعات، در جملات شرطیه و در ناحیۀ عقدالوضع جنبۀ تأکیدی و جنبۀ مرآتی دارد. مثلاً من می‌گویم: «اگر فلانی را در خیابان دیدی این حرف را به او بزن»، آیا منظور من این است که اگر در کوچه دیدی نزن؟!

تلمیذ: آیا این را از قرائن می‌گوییم؟

استاد: نه‌خیر! بالأخره شرط است دیگر. ما هم همین را می‌گوییم. ما می‌گوییم اصلاً خود نفس مجیء زید شاید یک قرینه است.

تلمیذ:...؟

استاد: اگر ظهور داشته باشد عمل می‌کنیم. بنابراین ما باید در این مورد صحبت کنیم که آیا خود جملۀ شرطیه به‌تنهایی قرینه است یا قرینه نیست؟ و الاّ ما در آنجا که قرینه بر علّیت تامّه باشد حرفی نداریم. به‌حسب ظاهر می‌گوییم: خود جملۀ شرطیه قرینۀ بر علّت تامّه نیست. مجیء زید فقط می‌گوید که وجوب اکرام مترتّب بر مجیء است؛ این نمی‌رساند اگر نیامد اکرامش نکن. آنهایی که قائل به مفهوم هستند می‌گویند: «اگر نیامد اصلاً اکرامش نکن». صحبت در این است که آیا چنین چیزی هست یا نیست؟

تلمیذ: در مبنای مرحوم آقاضیاء شما فرمودید...؟

استاد: من به مبنای ایشان که مفهوم این است که انتفاء عند الانتفاء بأیّ‌وجه باشد اعتراض کردم. من می‌گویم: انتفاء عند الانتفاء بأیّ‌وجهٍ نیست، انتفاء عند الانتفاء است لولا دلیل آخر. پس اگر دلیل دیگری باشد اشکال ندارد. یعنی اعتراض ما به مبنای ایشان در ناحیۀ مفهوم به‌نحو عموم این بود که مفهوم این نیست که وقتی زید نیامد به هیچ‌وجه نباید اکرام شود ولو با دلیل دیگر. بلکه مفهوم این است که اگر زید نیامد اکرام واجب نیست الاّ اینکه دلیل دیگری جانشین مجیء شود.

آقایانی که قائل به مفهوم هستند می‌گویند: «مفهوم بر یک قضیۀ دیگری دلالت می‌کند که آن قضیۀ دیگر لازمۀ منطوق است». ما برعهدۀ آنها می‌گذاریم که آن قضیۀ دیگر چه در مفهوم موافقت و چه در مفهوم مخالفت درصورتی است که دلیل دیگری جایگزین نشود؛ من‌باب‌مثال در جملۀ شرطیه مفهوم مخالفت این است که منطوق «إن جاءک زید فأکرمه» دلالت می‌کند بر عدم إکرام عند عدم المجئ لولا دلیل آخر که آن دلیل دیگر جایگزین مجیء شود. من‌باب‌مثال اگر مولا بگوید: «إن جاءک زید فأکرمه و إن اشتغل بالدرس فأکرمه» یعنی دو جمله و دو قضیۀ شرطیه بیاورد، این دو قضیۀ شرطیه با همدیگر منافاتی ندارند. هردوی اینها مفهوم دارند؛ هم این مفهوم دارد و هم آن. منتها این یکی با آن دیگری تعارض نمی‌کند، آن هم این را طرد نمی‌کند. آن می‌گوید: «اگر زید نیامد و مشغول به تحصیل نباشد اکرامش نکن. اما اگر مشغول به تحصیل باشد اکرامش کن.» این هم می‌گوید: «اگر مشغول به تحصیل نبود و اگر نیامد اکرامش نکن، اما اگر آمد اشکال ندارد». یعنی مفهوم هرکدام از اینها با منطوق دیگری تقیّد می‌خورد.

تلمیذ: بالأخره مفهوم تعریف نشد!

استاد: مدلول التزامی‌ای که آن مدلول التزامی لازمۀ منطوق باشد، تعریف مفهوم است. هر مدلول التزامی که مستلزم دلالت منطوق باشد، مفهوم می‌شود. این تعریفی که ما کردیم دلالت التزامیه بالمعنی الأعم را شامل شد و بالمعنی الأخص را شامل شد و لزوم غیر بیّن را هم شامل شد. و در این بحثی که الآن می‌خواستم راجع‌به مفهوم کنم، برگشتش به همان بحث قبل است که ما در آنجا مدلول التزامی را از ناحیۀ عقل می‌دانیم نه از ناحیۀ لفظ؛ برخلاف آقایان که از ناحیۀ لفظ می‌دانند. در آن بحث‌های گذشته این مسئله مطرح شد، در اینجا هم همین مطلب را مطرح می‌کنیم.

تلمیذ: مصطلح فقها این است که التزامات عقلی را خارج کنند.

استاد: اگر مصطلح‌شان این بود که این‌همه در آن دعوا و نزاع نداشتند. یکی اصلاً لزوم غیربیّن را خارج کرده است. یکی گفته که غیر بیّن هم باید داخل باشد، دیگری بیّن بالمعنی الأعم را بیرون گذاشته، یکی گفته که بیّن بالمعنی الأخص داخل باشد؛ هرکدام از اینها یک چیزی گفته‌اند. ما همه را کنار گذاشتیم و گفتیم: «هر مدلول التزامی‌ای که به دلالت عقلی مفهوم پیدا کند داخل در مفهوم است؛ چه اینکه متکلّم مرید باشد یا مرید نباشد». و در متکلّم غیرشارع باید احراز اراده را بکنیم اما در شارع چون عالم به جهات است این احراز اراده شرط نیست.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل‌محمّد

1. . کفایة الأصول، ص 194. [↑](#footnote-ref-1)
2. . سوره حجرات (49) آیه 6. [↑](#footnote-ref-2)
3. . الکافی، ج 1، ص 329. [↑](#footnote-ref-3)
4. . بحار الأنوار، ج 2، ص 251:

«رجال الکشی: محمد بن یونس عن محمد بن نُصَیر عن محمد بن عیسى عن عبدالعزیز بن المُهتدی قال محمد بن نصیر قال محمد بن عیسى و حَدّثَ الحسن بن علیّ بن یقطین بذلک أیضًا قال: قلتُ لأبی‌الحسن الرّضا علیه السّلام: جعلتُ فداک لا أکادُ أصلُ إلیک لأسألک عن کلِّ ما احتاجُ إلیه مِن معالم دینی أ فیونسُ بن عبدالرّحمن ثقةٌ آخذُ عنه ما احتاجَ إلیه مِن معالم دینی؟ فقال: ”نعم“.» [↑](#footnote-ref-4)