جلسه 752

دوشنبه 01/03/91

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در حجیت قول لغوی بود. وجوهی برای اثبات حجیت قول لغوی ذکر شد، رسیدیم به وجه رابع.

وجه رابع: این هست که گفته می شود که امر لغوی خارج نیست از اینکه یا إخبارش عن حس هست و یا إخبارش عن حدس و اجتهاد هست. وقتی که معنای لغتی را ذکر می کند اگر عن حس باشد این إخبار یعنی مستند باشد إخبارش به تبادر، اگر این لغوی ثقه باشد می شود حجیت خبر ثقه. واگر عن حدس و اجتهاد باشد می شود قول اهل خبره. و ما چون منابع استنباط پیشمان نیست تقلید می کنیم از این لغوی و عمل می کنیم به قول او. شبیه این مطلب را در توثیقات رجالیین هم ممکن است کسی بگوید که شیخ طوسی وقتی فرمود فلان شخص ثقه است از دو حال خارج نیست یا إخبارش عن حس است و مراد از حس عرض کردیم یعنی به طریق مستفیض به شیخ طوسی رسیده باشد که این آقا ثقه است که می شود حجیت خبر ثقه. اگر إخبارش عن حدس واجتهاد است، چون ما منابع استنباط توثیقات رجالیین در درسترسمان نیست آنگونه که در دسترس شیخ طوسی بود ما از شیخ طوسی تقلید می کنیم.

اقول: این مطلب در صورتی تمام می شود که اولا وثاقت لغوی تمام بشود، وثانیا ما ظاهر کلام لغوی را بیان معنای حقیقی لفظ بدانیم که در خیلی موارد همچنین ظهوری ندارد، کما اینکه وثاقت لغوی هم به طریق معتبر در این لغویینی که ما می شناسیم ثابت نشده است، اگر این دو جهت ثابت بشود که لغوی ثقه است وخبر می دهد از معنای حقیقی لفظ و ما خبر ثقه در موضوعات را معتبر بدانیم خب این وجه قابل قبول است. کما اینکه اگر عن حدس و اجتهاد خبر بدهد مثل آقای سیستانی فرمودند که ما می توانیم از او تقلید کنیم چون منابع استباط معانی لغویه چه بسا امروز در دسترس ما نباشد. ولکن این مقدماتی که برای این وجه بود این مقدمات فراهم نیست، وثاقت این لغویین ثابت نیست، که عمده مشکل همینجا هست، وبسیاری از موارد هم ظهور کلام لغویین در بیان معنای حقیقی نیست.

وجه پنجم: آخرین وجه برای حجیت قول لغوی اجماع هست. گفته شده است که علماء اجماع دارند بر رجوع به کتب لغت. و اگر نزاعی بین آنها رخ بدهد در معنای یک لفظی، با مراجعه به کتب لغت دیگر نزاعشان برطرف می شود.

اقول: این وجه هم تمام نیست. اولا اجماع قولی ما ادعا کنیم از علماء بر اینکه قول لغوی حجت است، که این خلاف واقع است. اصلا علماء قدیم بحث نکرده اند در حجیت قول لغوی تا ادعای اجماع بشود. اگر مراد اجماع عملی است، عملا اعتماد می کردند علماء بر قول لغویین، شاید اطمینان پیدا می کردند با مراجعه به کتب لغت، نه اینکه تعبدا این را بپذیرند.

وانگهی برفرض اجماع باشد بر حجیت قول لغوی، این اجماع اصحاب ائمه علیهم السلام که نبوده است. فوقش اجماع علماء در عصر غیبت بر این مطلب واقع شده است. و این اجماع محتمل المدرک است. شاید مستند است به همین بناء عقلاء بر رجوع جاهل به عالم. اجماعی که بین فقهاء مطرح هست و بحث می کنیم از اعتبارش آن اجماعی است که مدرکی نباشد، و الا اجماع مدرکی یا محتمل المدرک این دیگر کاشف از رأی معصوم نیست. آن اجماعی کاشف از رأی معصوم است که صرفا دلیلش ارتکاز قطعی متشرعه باشد، بعد بگوئیم این ارتکاز قطعی متشرعه متصل به زمان معصوم بود حجت است. والا اگر یک دلیل عقلی دارد یا دلیل عقلائی دارد دیگر مستند نخواهد بود به ارتکاز متشرعه ای که آن ارتکاز کاشف از رأی معصوم است و حجیتی ندارد.

فالمتحصل عدم حجیة قول اللغوی.

آخرین مطلبی که در اینجا مطرح می شود این است که گاهی فقهاء در بحث های خودشان برهان اقامه می کنند بر اثبات یک ظهور. و این شبهه به وجود می آید که ظهور عرفی برهان بردار نیست. ما یتبادر الی ذهن العرف این یک امر وجدانی است ونه برهانی. پس چرا در اصول و فقه گاهی برای اثبات یک ظهور اقامه برهان می کنند؟ مثلا در صحیح و اعم، اعمی اقامه برهان می کند بر اینکه اسماء عبادات و معاملات وضع برای خصوص صحیح نشده اند بالبرهان. چه معنا دارد برهان؟ ما باید وجدان کنیم، ببینیم آیا وجدانمان اقتضاء می کند که این معنی تبادر به ذهنمان بکند یا نه؟

در جواب از این شبهه گفته می شود که اگر ظهور به معنای ظهور شخصی و ذاتی بود، بله امر وجدانی بود نیاز به برهان نداشت. اما ظهور موضوع حجیت ظهور موضوعی است یعنی ظهور واقعی است برای عرف عام. من برای رسیدن به این ظهور واقعی للعرف العام گاهی با برهان و با استفاده از برهان می آیم می خواهم به نتیجه برسم. اینکه اشکال ندارد. برهان اقامه می کنم که باید این لفظ برای عرف عام ظاهر باشد در این معنا. البته برهان باید متناسب باشد با ظهور لدی العرف العام. برهان می آورم برای اینکه این لفظ محال است معنای دیگری داشته باشد. شواهدی بر این ذکر می شود و این شواهد را مرحوم آقای صدر دارد ما در برخی از این شواهد مناقشه کردیم:

شاهد اول: برهان بر نفی وضع. مثلا ما برهان می آوریم که امکان ندارد اسماء عبادات و معاملات وضع شده باشند برای خصوص صحیح. چرا؟ برای اینکه وضع برای صحیح نیاز دارد که یک جامع صحیحی تصور کنیم. برهان اقامه شده است که ما جامع صحیحی نداریم. با این برهان اثبات کرده اند که پس معقول نیست که اسم عبادت یا معامله وضع شده باشد برای صحیح. چون جامع صحیحی متعقل نیست، فیتعین وضعها للجامع الاعمی. اینکه اشکال ندارد. ما به این وسیله ظهور این الفاظ را در آن معنای عرفی خودش کشف می کنیم. یا مثلا در مشتق برهان اقامه شده است که جامعی بین من تلبس بالمبدأ ومن انقضی عنه المبدأ ما نداریم که وضع بشود مشتق بر این جامع. پس باید وضع شده باشد بر خصوص متلبس فعلی بالمبدأ. این حرف خوبی است و ما هم قبول داریم، ولکن صغرویا الی یومنا هذا ما پیدا نکردیم موردی را که این برهانها یک موردش تمام باشد. برهانهایی که در بحث صحیح و اعم ذکر کرده اند بر اینکه جامع صحیحی ما نداریم و نمی شود اسم عبادت و معامله وضع بشود برای جامع صحیحی لعدم تعقل هذا الجامع، ما بررسی کردیم دیدیم تمام نبود. در مشتق دیدیم برهانها تمام نبود. ولی اگر یک موردی پیدا شد که برهان تمام شد بر امتناع وضع بر یک معنایی، قابل قبول است، که پس ثابت می شود که موضوع له این لفظ معنای آخر است نه این معنایی که معقول نیست وضع برای او.

شاهد دوم: تمسک به دلیل استقراء است. استقراء گاهی برای این است که تبادر شخصی را من بفهمم اختصاص به من ندارد. می آیم از زید سؤال می کنم می بینم این لفظ برای او هم تبادر می کند در همین معنا. از بکر و خالد سؤال می کنم آنها هم همین را می گویند. استقراء می کنم به حساب احتمالات علم پیدا می کنم که پس این تبادر، تبادر مختص به شخص من نیست، تبادر للعرف العام است. اینکه هیچ اشکالی ندارد.

گاهی استقراء در خود معنای عرفی است، در خود همان ظهور عرفی و موضوعی است. مثلا مرحوم ملاهادی تهرانی در کتاب محجة العلماء گفته ما لفظ فعیل را بررسی کردیم، همه جا دلالت می کرد بر حامل مبدأ، یعنی من یقوم به المبدأ نه من یصدر عنه المبدأ. علیم من یقوم به العلم است. جریح من یقوم به الجرح بمعنی اسم المفعول من یقوم به المجروحیة هست. ولذا هیچ صیغه فعیلی نداریم که دلالت کند بر یک فعلی که صادر می شود از این فاعل و قائم است به غیر او.

مرحوم آقای صدر می فرماید: این استقراء محقق تهرانی صغرویا نادرست است. برای اینکه ایشان چه می فرمایند در لفظ الیم در عذاب الیم، ضرب الیم. آیا عذاب حامل ألم هست یا صادر کننده الم هست و حامل ألم شخصی است که عذاب می شود؟ طبیعی است که عذاب حامل ألم نیست.

در تعلیقه بحوث اشکال کرده اند گفته اند: شما چرا مبدأ الیم را ألم می گیرید، بالاخره ایلام قائم است به عذاب، وعذاب حامل ایلام است.

اقول: این درست نیست. اگر اینجور بخواهیم توجیه کنیم که دیگر کلام ملاهادی تهرانی نمی شود. او می خواهد بگوید همان مبدأ، مبدأ الیم ألم است نه ایلام. باید الیم حامل همان مبدأ باشد که ألم هست. والا همه جا می توانیم همین توجیه را بکنیم.

حالا آقای صدر می فرماید اشکال صغروی به محقق تهرانی وارد است ولی اشکال کبروی وارد نیست. استفاده از راه استقراء در یک صیغه ای برای اینکه بفهمیم معنای موضوع له این صیغه چیست. این راه درستی است و هیچ اشکال ندارد.

اقول: این فرمایش آقای صدر هم خوب است ولکن این بستگی دارد که ما از این طریق علم پیدا کنیم به اینکه معنای موضوع له این صیغه این هست. ولی نوعا مشکل است این علم حاصل بشود در صیغ. چون خیلی از موارد صیغ سماعی است. لابن بایع اللبن، تامر بایع التمر. خب اینها هر چی استقراء بکنیم در بقیه موارد صیغه فاعل، در اینها به معنای بایع المبدأ ما نداشتیم. اما چند مورد پیدا کردیم به این معنا شد. استقراء از باب حساب احتمالات باید موجب علم بشود، اگر موجب علم شد ما حرفی نداریم، ولی علم پیدا کردن در این موارد کار آسانی نیست و نیاز به استقراء شدید دارد اگر کسی علم پیدا کرد فهو.

سؤال وجواب: در استعملات صیغ ما سماعی داریم قیاسی داریم، چه میدانیم شاید این سماعی است. چطور شما می بیند لابن به معنای بایع اللبن هست، تاجر به معنای من یقوم به مهنة التجارة هست، نه من یقوم به فعل التجارة ولو فی یوم واحد، به او که نمی گویند تاجر. اینها یک مقدارش سماعی است. به هر حال ما قبول داریم که اگر استقراء آنقدر زیاد بود که به حساب احتمالات ما علم پیدا کردیم به معنای موضوع له این صیغه، که خب معلوم است که اشکالی ندارد. کلام در این است که حصول علم در خیلی از این موارد آسان نیست.

شاهد سوم: آقای صدر می گوید بعضی ها آمده اند مفهوم شرط را از قاعده عقلیه امتناع صدور واحد از کثیر اثبات کرده اند، گفته اند الواحد لایصدر الا عن الواحد. بعد نتیجه گرفته اند گفته اند ببینید إن جاءک زید فأکرمه این یک ظهوری دارد در اینکه علت وجوب اکرام مجیء زید است نه جامع بین مجیء ویک سبب آخر مثل بیمار شدن زید مثلا. این ظهور خطاب. اما این به تنهایی کافی نیست برای اینکه بگوئیم سبب منحصر برای وجوب اکرام مجیء زید است. اما قاعده عقلیه می آید کمک می کند می گوید حالا که ظاهر خطاب این است که مجیء زید علت وجوب اکرام است، من به شما می گویم دیگر وجوب اکرام علت اخرایی ندارد. والا لازم می آید که یک واحدی به نام وجوب اکرام صادر بشود از دو چیز یکی مجیء زید و یکی مرض زید. ویلزم منه صدور الواحد من الکثیر و هو محال. با این راه ثابت کرده اند که پس مجیء زید سبب منحصر است.

اقول: البته این دیگر ظهور نیست و مناسب نبود از شواهد ظهور قلمداد بشود. اینکه ظهور نیست. یک بخشش ظهور بود که برهان نداشت، ظهور إن جاءک زید فأکرمه در اینکه سبب وجوب اکرام مجیء زید است نه جامع بین مجیء ومرض زید. این ظهور بود که برهان نداشت. وآنی که برهان بر او قائم کردید که دیگر ظهور نیست برهان است. اگر تمام بشود که قطعا تمام نمی شود آن برهان موهوم کما ذکرنا فی بحث مفهوم الشرط[[1]](#footnote-1)، باز ظهور درست نمی شود و اثبات ظهور نمی کند، می شود برهان.

شادهد چهارم: شاهدی است که خود آقای صدر قبول کرده و در بحث خودش این شاهد را خو آقای صدر مطرح می کند. ایشان در بحث اینکه آیا مفهوم إن جاء ولدک من السفر فتصدق علی الفقیر، این است که إن لم یجیء ولدک من السفر فلایجب أن تتصدق علی الفقیر مطلقا، مفهوم این جمله عموم السلب است که إذا لم یجیء ولدک فلایجب التصدق علی الفقیر مطلقا، یعنی حتی تصدق بر فقیر عادل هم واجب نیست. یا اینکه نه مفهومش سلب العموم است، یعنی إذا لم یجیء ولدک من السفر فلا یجب التصدق علی الفقیر، ولکن یمکن أن یجب التصدق علی الفقیر العادل. از این تعبیر می کنند به سلب العموم.

مرحوم آقای صدر می فرماید چون جزاء مطلق است، مفهومش می شود عموم السلب. اگر جزاء عام بود إن جاء ولدک من السفر فتصدق علی کل فقیر، مفهومش می شد فلایجب التصدق علی کل فقیر، منافات نداشت که تصدق بر بعض فقراء واجب باشد. اما چون جزاء مطلق است مفهوم این جزاء مطلق اطلاق پیدا می کند، می شود إذا لم یجیء ولدک من السفر فلایجب التصدق علی فقیر مطلقا. چرا؟ می گوید یک برهان عقلی داریم. برهان عقلی این است که اطلاق ناشی است از مقدمات حکمت. مقدمات حکمت در یک کلام تام جاری می شود. یعنی اول باید کلام تام بشود ما یصح السکوت علیه بشود ظهور تصدیقی پیدا بکند بعد مقدمات حکمت جاری بشود، بشود اطلاق. ولذا ایشان می گوید اول باید کل جمله شرطیه بیاید إن جاء ولدک من السفر فتصدق علی الفقیر کل این جمله شرطیه اول باید صادر بشود بعد مقدمات حکمت جاری بشود آنوقت بگوئیم فثبت الاطلاق. پس انعقاد اطلاق در رتبه لاحقه بر جمله شرطیه است. در رتبه لاحقه بر اینکه شما تصدق علی الفقیر را معلق می کنید بر شرط، در رتبه لاحقه بر این تعلیق مقدمات حکمت جاری می شود. پس در رتبه سابقه بر تعلیق این جزاء بر شرط، مقدمات حکمت جاری نشده است که اطلاق محقق بشود.

پس آنی که معلق است بر شرط اطلاق نیست، چون هنوز اطلاق محقق نشده است. ذات وجوب تصدق علی الفقیر است نه اطلاق آن، چون هنوز اطلاق آن منعقد نشده است تا بخواهید او را معلق کنید بر شرط. بعد از تعلیق جزاء بر شرط، بعد از آن مقدمات حکمت جاری می شود و افاده اطلاق می کند. بنابراین قبل از تعلیق جزاء بر شرط که هنوز اطلاقی نیست در این جزاء. پس آنی را که می خواهید الان معلق کنید بر جزاء اطلاق وجوب تصدق علی الفقیر نیست بلکه ذات وجوب تصدق علی الفقیر است. خب این ذات در مفهوم هم می آید. إن لم یجیئ ولدک من السفر فلایجب أن تتصدق علی فقیر. این مفهوم هم منعقد می شود و در طول انعقاد این مفهوم خود این مفهوم هم اطلاق پیدا می کند. اطلاقش می گوید اگر فرزندت از سفر نیامد تصدق بر فقیر بر تو واجب نیست مطلقا، نه بر عادل فقیر و نه بر فقیر فاسق.

در عام، عموم در رتبه سابقه بر تعلیق هست، یجب التصدق علی کل فقیر، آنوقت این عموم را معلق می کنید بر شرط. آنوقت نتیجه اش می شود که اگر این شرط نبود این عموم نیست. انتفاء العموم و سلب العموم می شود. سلب العموم غیر از عموم السلب است. اما در جزائی که مطلق است ذات وجوب تصدق علی الفقیر را معلق می کنید قبل از انعقاد اطلاق در آن. آنوقت مفهومش می شود که إذا انتفی الشرط انتفی ذات وجوب التصدق علی الفقیر. آنوقت در طول انعقاد مفهوم در خود این مفهوم هم مقدمات حکمت جاری می شود اطلاق منعقد می شود می گوید وجوب تصدق علی الفقیر مطلقا منتفی خواهد بود عند انتفاء الشرط. یعنی نه وجوب تصدق بر فقیر عادل هست و نه وجوب تصدق بر فقیر فاسق هست و هکذا.

اقول: ما عرض کردیم این بیان تمام نیست. برای اینکه مهم این نیست که اطلاق در طول تعلیق بر شرط است یا در طول آن نیست. مهم این است که اطلاق مدلول تصوری جزاء نیست. ظاهر جمله شرطیه این است که مدلول تصوری جزاء را معلق می کند بر شرط. مستعمل فیه جزاء ر معلق می کند بر شرط. اطلاق که مستعمل فیه لفظ نیست. مستعمل فیه یجب التصدق علی فقیر همین وجوب التصدق علی فقیر هست.

حتی اگر ما بحث تعلیق را هم پیش نکشیم، مثلا در مفهوم حصر، إنما یجب التصدق علی الفقیر عند مجیء ولدک من السفر، اینجا که دیگر بحث تعلیق و در طول بودن اطلاق نسبت به تعلیق پیش نمی آید. مثلا إنما الماء الکر لایتنجس بملاقاة النجس، خب اینجا آقای صدر چه می گوید؟ اینجا که دیگر تقریب ایشان نمی آید. ولکن عرف می گوید اگر آبی کر نبود یتنجس بملاقاة النجس مطلقا. اگر آب قلیلی بود متنجس می شود به ملاقات نجس، چه بول باشد چه دم باشد، چه نجس بالذات باشد و چه نجس بالعرض باشد یعنی همان متنجاست معروفه که به اصطلاح متنجس هستند. إنما الماء الکر لایتنجس بملاقاة النجس مفهوم حصرش عموم السلب است، یعنی آب که کر نیست یتنجس بملاقاة النجس مطلقا هر نجسی که باشد. در حالی که این بیان آقای صدر پیش نمی آید که در جمله شرطیه بیان کرد که چون اطلاق در طول جمله شرطیه است پس آنی که معلق می شود بر شرط ذات جزاء است نه اطلاق آن. خب شما در این مثال چه می گوئید؟ إنما الماء الکر لا یتنجس بملاقاة النجس، اینکه دیگر بحث اداة حصر است و آن بیان آقای صدر اینجا نمی آید، ولی عرف می گوید چون ظاهر إنما این است که مدلول تصوری محمول را منحصر می کند در موضوع. مدلول تصوری محمول چیست؟ لایتنجس بملاقاة النجس است. ولذا اگر آبی کر نبود این محمول در آنجا نمی آید، یعنی لایتنجس بملاقاة النجس نمی آید، بلکه یتنجس بملاقاة النجس. در حالی که اگر عموم می گفتیم، می گفتیم إنما الماء الکر لایتنجس بکل نجس، آنوقت مفهوم حصر این می شد که آب قلیل این حکم را ندارد که لایتنجس بکل نجس، ولکن معنایش این نیست که فیتنجس بجمیع النجاسات. نه شاید یتنجس ببعض النجاسات.

پس این بیان ایشان هم تمام نشد.

1. - هم این استدلال ضعیف است و ربطی به قاعده الواحد لایصدر لا عن الواحد ندارد، خود این قاعده عقلیه هم قاعده ناتمامی هست در بحث خودش گذشت. [↑](#footnote-ref-1)