

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

بررسی کلام مرحوم علامه طباطبائی

بحث در سومین استثناء وارد شده در عبارت مرحوم آخوند (قدس سره) بود که ملاحظه فرمودید محشین و شارحین کفایه در آن اختلاف نظر دارند ولی غالباً همان بیانی را که ما برای عبارت آخوند عرض کردیم، ذکر کردند. رسیدیم به فرمایش مرحوم طباطبائی (قدس سره) که ایشان عبارت مرحوم آخوند -توفیق عرفی- را به ورود معنا کردند و بعد سه اشکال بر کلام آخوند ذکر کردند.

اشکال اول و بررسی آن

یک اشکال این بود که شأن عرف فقط تشخیص مفاهیم است اما اینکه عرف بگوید یک لفظ قرینه برای لفظ دیگر باشد، ربطی به عرف ندارد. دو دلیل از یک متکلم وارد شده، اگر خود آن متکلم که جعل کرده بگوید این را قرینه برای او قرار می‌دهیم این مناسب است اما اینکه دیگری اینجا بخواهد یک کلام این متکلم را قرینه قرار بدهد برای کلام دیگر، وجهی ندارد.

این فرمایش ناتمام است چون عرف مرجع برای ظهورات است. هر چند دو کلام را شارع فرموده ولی اگر در نزد عرف یک دلیل قرینیت برای دلیل دیگر داشته باشد چون شارع کلامش را القاء به عرف می‌کند پس می‌داند که عرف دلیل را قرینه برای او قرار می‌دهد. پس این مطلب با اینکه بگوئیم با جعل بخواهد دخالت کند فرق می‌کند. عرف در جعل دخالتی نمی‌کند بلکه می‌گوید ظهور در این دارد که قرینه برای دیگری باشد همان طور که ظهور لفظ را تشخیص می‌دهد در اینکه این لفظ قرینه برای دیگری باشد این را هم عرف تشخیص می‌دهد^[1].

اشکال دوم و بررسی آن

در اشکال دوم می‌فرمایند توفیق عرفی از دو حال خارج نیست؛ یا به ملاک قرینیت است که اگر مقصود این باشد با قسم سوم یکی شد و اگر بدون ملاک قرینیت باشد فهذا باطل. یعنی بگوئیم عرف بدون اینکه این قرینه ای برای او باشد این را دلیل برای تصرف در دیگری قرار می‌دهد معنا ندارد و ظاهر الفساد است.

جوابش همان است که عرض کردیم. قرینیت دو جور است: یک مرتبه عرف در توفیق بین الدلیلین نظری به ظاهر لفظ ندارد بلکه ملاک دیگری را مدنظر قرار می‌دهد. مثلاً در یک دلیل عنوان ثانوی و در یک دلیلی عنوان اولی آمده یا در یک دلیل تعلیل و در دلیل دیگر تعلیل نیامده! عرف در این قبیل موارد به ملاکات موجود در آن ها یکی را قرینه‌ی برای تصرف در دیگری قرار

می‌دهد که همان معنای توفیق عرفی است. جلسه قبل در مورد توفیق عرفی که قسم دوم از کلام آخوند است گفتیم؛ فرق اساسی این قسم و قسم سوم که مسئله‌ی نص و ظاهر و ... بود این است که در قسم دوم لفظ و دلالت لفظ مطرح نیست بلکه وجود عناوینی مثل ملاک، عنوان ثانوی، تحلیل و... اینها دخالت دارد ولی در قسم سوم عرف به لفظ و دلالت آن نظر دارد^[2].

اشکال سوم و بررسی آن

اشکال سومی که مرحوم طباطبائی دارند این است که می‌فرمایند آخوند در شقّ دوم که توفیق عرفی بود فرمود «یکون المجموع قرینةً علی التصرف فی المجموع». ایشان می‌فرماید این قسم در خارج مصداقی ندارد.

جوابش این است که اتفاقاً مصداق دارد. مثالش این است که اگر دلیلی گفت در کفاره‌ی ماه رمضان فلان عمل واجب است و دلیل دیگر عمل دیگری را واجب کرد ولی اجماع یا راه دیگری می‌گوید یکی از این دو واجب است به قرینه‌ی اجماع یا راه دیگر می‌گوئیم باید از این دو دلیل که هر کدام عملی را واجب کرده اند و ظهور در وجوب تعیینی دارند دست کشید و آن‌ها را حمل بر واجب تخییری کنیم. در ادامه فرمایش‌شان می‌گویند در عبارت «ولو كان الآخر اظهر» کلمه‌ی «آخر» سهوٌ من القلم، یعنی ولو كان اظهر باید باشد که ما آن را هم توضیح دادیم که عبارت صحیح چیست^[3].

عناوین مطرح شده در بحث

گفتیم در کلمات عنوان حکومت، ورود، تخصیص، توفیق عرفی، جمع دلالتی و جمع عرفی که مجموعاً شش عنوان هستند ذکر شده است. آخوند حکومت و توفیق عرفی را مطرح کرد و مسئله‌ی نص و ظاهر و عام و خاص و ... را هم در قسم سوم برد.

اولین سؤال این است که چرا آخوند حرفی از ورود و تخصص نزده؟ جواب این است که خیلی روشن است تعریف تعارض شامل ورود و تخصص نیست. مرحوم آقای طباطبائی در ذهن شریفش این بوده که ما سه چیز بیشتر نداریم: الف- حکومت ب- ورود ج- تخصیص. فرموده پس قهراً آخوند از قسم دوم که به آن توفیق عرفی می‌گوید، ورود را اراده کرده و بعد هم این اشکالات ثلاثه را وارد کرد.

گفتیم آخوند ورود را اراده نکرده چون ورود این است که یک دلیل موضوع دلیل دیگر را وجداناً و حقیقتاً از بین ببرد پس دیگر دلیلی نداریم. مثلاً می‌گوئیم دلیل برائت عقلی عدم البیان است یعنی موضوع قبح عقاب بلا بیان عدم البیان است. با آمدن خبر واحد می‌گوئیم بیان آمد پس موضوع برائت عقلی حقیقتاً از بین می‌رود ولو اینکه رفع حقیقی منشأ تعبدی دارد ولی رفع حقیقی است.

از اصول الفقه در فرق بین حکومت و ورود به همه گفتند که در حکومت رفع تعبدی است یعنی یک دلیل موضوع دلیل دیگر را تعبداً رفع یا تعبداً اثبات می‌کند مثلاً تعبداً می‌گوید اینجا شک نیست در حالیکه حقیقتاً شک وجود دارد. وقتی می‌گوید لا شک لکن الشک حقیقتاً این آدم کثیر الشک شک دارد اما شارع می‌گوید تو را به منزله آدم شاک نمی‌دانم و تعبداً تو شک نداری. یا وقتی می‌گوید اکرم العلماء بعد می‌گوید ولد العالم عالم، این موضوع را اثبات می‌کند و این هم تعبدی می‌شود.

اما در ورود رفع حقیقی است یعنی یک دلیل موضوع دلیل دیگر را حقیقتاً از بین می‌برد. به این نکته توجه داشته باشید که منشأ در هر دو تعبد است، پس نباید منشأ و رافع را با هم خلط کنید. هم دلیل حاکم و هم دلیل وارد را شارع می‌آورد. وقتی می‌خواهیم نسبت بین الدلیلین را ذکر کنیم می‌گوئیم دلیلین را شارع آورده منتهی یکی می‌شود حاکم و یکی می‌شود وارد. البته آیا حکومت در غیر ادله‌ی شرعی داریم یا نه؟ آیا ورود در غیر ادله‌ی شرعی داریم یا نه؟ آن را خواهیم گفت. وقتی ضابطه را خواهیم روشن‌تر

و دقیق‌تر بگوئیم در بعضی از کلمات شیخ انصاری هم مسئله‌ی حکومت در بین اصول عقلاویه مطرح است.

نکته‌ی دیگر این است که برخی محشین کفایه می‌گویند در حکومت و توفیق عرفی تعارض بدوی نیست لذا بعضی تعارض بدوی را در قسم سوم قرار داده‌اند. در ورود تعارض بدوی هم وجود ندارد. هر چند گفتیم لزومی ندارد در این قبیل مسائل به تعارض بدوی توجه داشته باشیم مثلاً به چه دلیل در مسئله‌ی ثانیه و اولیه می‌گویند تعارض وجود دارد؟ عرف زمان کوتاه هم متحیر باقی نمی‌ماند. آخوند فرمود در توفیق عرفی، وقتی عرف این دو دلیل را ملاحظه کند متحیر باقی نمی‌ماند پس قطعاً تعارض بدوی وجود ندارد. مثلاً دلیل می‌گوید نماز، روزه و... واجب است. اطلاق دلیل دلالت می‌کند که بگوئیم چه ضرر داشته باشد و چه نداشته باشد. دلیل دیگر می‌گوید لا ضرر و لا ضرار. عرف تا لا ضرر را شنید اصلاً تردیدی نمی‌کند که لا ضرر بر او مقدم است و حتی بدواً هم تعارضی نمی‌بیند.

با این توضیحات روشن شد که در حکومت و توفیق عرفی تعارض بدوی نیست ولی نبود تعارض، به مثل نبودن تعارض در وارد و مورد نیست. در وارد و مورد اظهر من الشمس است که تعارض نیست. پس علت اینکه آخوند بحث ورود را مطرح نکرده همین جهتی است که ما عرض کردیم.

گفتیم مرحوم شیخ هم در رسائل قبل از باب تعادل و تراجیح راجع به حکومت یک ضابطه‌ای داده ولی در باب تعادل و تراجیح یک ضابطه‌ی دیگری ارائه می‌دهد. آخوند در مانحن فیه حرفی از ورود نمی‌زند و اینکه می‌گوید تقدمة الاشارة یعنی به اصل تقدیم اشاره می‌کند؛ اما اینجا ملاک دیگری ارائه می‌دهد و می‌گوید به توفیق عرفی. عرف متحیر باقی نمی‌ماند و هیچ تعارض بدوی هم بین اینها تصویر نمی‌کند.

مرحوم میرزا باقر زنجانی در این باره می‌گویند «ثم ان التوفيق و الجمع العرفي إنما يكون في موارد ثبوت التحير في بادی النظر من حيث العمل و إن لم يكن بين الدليلين بحسب المدلول اللفظي تناف اصلاً، و لذا قلنا بان التخصص ليس من وجوه التوفيق العرفي، لأنه لا تحير في مورد أصلاً، و قد عرفت انه ليس من أوصاف الدليل و لا من النسب الملحوظة بين الدليلين بخلاف الحكومة و الورد و التخصص، فانها نسب متحققة بين الدليلين ملحوظة في مقام العمل بهما»^[41].

البته آنچه ما می‌گوئیم با آنچه ایشان می‌گویند یک مقدار تفاوت دارد ولی به نظر ما آخوند می‌خواهد بگوید در توفیق عرفی و حکومت حتی تعارض بدوی هم نیست. ولی علت اینکه ورود را اصلاً مطرح نکرده این است که ورود مثل تخصص است یعنی در اکرم العلماء، جهال خود به خود خارج‌اند و کسی توهم می‌کند که بین عالم و جهال تعارض وجود دارد.

کلام مرحوم اصفهانی در بحث و بررسی آن

آخوند در حکومت، توفیق عرفی و قسم سوم، که قسم سوم را جمع دلالتی می‌نامیم می‌فرماید تنافی مدلولین دارند ولی تنافی دلیلین ندارند. در مقابل مرحوم محقق اصفهانی در حاشیه کفایه به آخوند می‌گوید مگر می‌شود تنافی مدلولین باشد ولی تنافی دالین نباشد. مگر دال فانی در مدلول نیست؟ چطور می‌شود در مورد دو دلیل بگوئیم تنافی مدلولین دارند اما تنافی دالین ندارند؟ اشکال مرحوم اصفهانی این است که چون دال فانی در مدلول است اوصاف در مدلول سرایت به دال می‌کند اگر مدلولین تنافین هستند دالین هم باید متنافیین باشند.

جواب اصفهانی یک کلمه است؛ مسئله سرایت در لفظ و معنا، دال و مدلول صحیح است. مثلاً این روزها از افراد زیادی که شاید 20 - 30 سال است منبر می‌روند گفتم شما لفظ شمر را چقدر تا حالا بالای منبر بردید؟ گفتند خیلی، گفتم شمر در لغت عرب به معنای آدم آگاه، بصیر و مطلع است منتهی قبح مصداق سبب قبیح شدن لفظ هم شده است. یا گاهی اوقات اشکال

می‌کنند که در اولاد ائمه (علیهم السلام) فلان نام وجود دارد یعنی گاهی اوقات به معنا توجه داشتند کاری به اینکه زمانی مصداقش چه کسی بوده نداشتند! حالا در زمان ما این قبح مصداق به لفظ هم سرایت کرده و لفظ را هم قبیح می‌کند.

اما مسئله سرایت با توجه به قید «من حیث الدلالة و الاثبات» صحیح نیست و مرحوم اصفهانی باید به آن توجه کند. گفتیم مراد از «من حیث الدلیلیه» یعنی بین دو دلیل تنافی مدلولین باشد اما من حیث الدلیلیه. آخوند می‌گوید در این سه مورد تنافی نیست نه من حیث الدال. آنجا عرض کردیم با اینکه اصفهانی در فهم کلمات آخوند نظیر ندارد ولی این اشکال را بر مرحوم اصفهانی وارد کردیم و با این جواب این اشکال اصفهانی وارد نیست^[5].

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين

[1] □ حاشیه الکفایه، ج2، ص: 282؛ و فيه أولا ان هذا لا يلائم ما صرح به كرارا ان الورود رفع أحد الدليلين موضوع الآخر فان ذلك وصف لا حق لذات المدلول لا من حيث جهة الدلالة فلا معنى لإرجاع الأمر إلى العرف و انتظار توفيقه إذ العرف لا شأن له الا تشخيص المفاهيم دون تشخيص اقتضاءات أقسام الجعل.

[2] □ حاشیه الکفایه، ج2، ص: 282؛ و ثانيا ان هذا القسم من الورود و هو توفيق العرف بينهما بالتصرف في أحدهما ان كان لجعله الآخر قرينة على هذا التصرف فيكون توفيقه لجعله أحدهما قرينة على التصرف في الآخر فيتحد مع النسبة بين الظاهر و الأظهر على ما سيجيء من قوله و لا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر اه و ان كان التوفيق غير متكئ على القرينة كان فهما من غير دلالة و هو ظاهر الفساد.

[3] □ حاشیه الکفایه، ج2، ص: 282 و 283؛ و ثالثا ان الشق الأول من القسم الثاني و هو توفيق العرف بجعل كليهما قرينة على التصرف في كليهما لا مصداق له خارجا فان لازمه الورود من الجانبين أو ورود المجموع على المجموع و لا مصداق له هذا كله مع ما في العبارة من الاختلال فان ظاهر قوله أو بالتصرف فيهما فيكون اه ان يكون التصرف في المجموع موجبا لكون المجموع قرينة على التصرف في المجموع و لا معنى محصل له و كذا لفظ الآخر في قوله و لو كان الآخر أظهره زائد مستدرك كأنه من سهو القلم.

[4] □ تحرير الأصول، ص: 340.

[5] □ نهاية الدراية في شرح الكفاية (طبع قديم)، ج3، ص: 314؛ التعارض: إن كان عبارة عن التنافي في الوجود، فهو- حقيقة و بالذات- لا يعقل إلّا في المدلولين، أو في الدليلين بما هما دليلان و حجتان، لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان، فلا تعارض حقيقة في مرحلة الدلالة و مقام الإثبات و إن كان التعارض أخص، من مطلق التنافي- نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و الحرمة بأنهما متعارضان، و إن وصفا بأنهما متنافيان و كذلك الحجية لا توصف بالمعارضة، و إن وصفت بالمنافاة، بل يوصف ما دل على الوجوب، و ما دل على عدمه- حينئذٍ من أوصاف الدال، بما هو دال- بالذات- لا بالعرض، إذ لا بد من انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات، و المفروض أنه لا يوصف المدلول بذاته بالمعارضة بل بالمنافاة و شبهها.