

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

اشکالات بیان مرحوم نائینی

بعد از بیان فرمایش مرحوم محقق نائینی در مقام اول (در بحث مطلق بدلی)، باید ببینیم چه اشکالاتی بر کلام ایشان وارد است؛ **اشکالات مقدمه کلام ایشان:** ایشان در مقدمه بیان کردند که منشأ و ریشه نزاع در این است که آیا مطلق مانند مرکب اعتباری است یا خیر؟ در باب مرکب اعتباری، اگر دلیلی دلالت کند بر خصوصیتی از خصوصیات آن مرکب، ارشاد به جزئیت، یا شرطیت و یا مانعیت است؛ در مانحن فیه نیز اگر مقید یک خصوصیت از خصوصیات مطلق را بیان می کند، منشأ حمل مطلق بر مقید می شود. **اشکالی** که در اینجا به ذهن می رسد، این است که لازمه فرمایش ایشان آن است که در تمام موارد حمل مطلق بر مقید، مسأله مقید را به عنوان یک ارشاد قرار دهیم و در **أعتق رقبة و لاتعتق الرقبة کافره**، جمله دوم ارشاد به مانعیت و یا شرطیت ایمان دارد.

به عبارت دیگر، هیچگاه دلیل مقید به عنوان یک حکم نفسی مولوی نیست؛ در حالی که در برخی از این صور، با این که مطلق حمل بر مقید می شود، اما مسأله ارشاد وجود ندارد؛ و اصلاً تقسیماتی که برای مطلق ذکر می کنند این است که مطلق و مقید یا هر دو حکم تکلیفی را بیان می کنند، یا هر دو حکم وضعی اند و یا یکی تکلیفی و دیگری وضعی است؛ در مواردی که حکم، عنوان حکم وضعی را دارد، مجالی برای ارشادی بودن وجود دارد؛ اما در موردی که حکم، عنوان تکلیفی دارد، دیگر مجالی برای ارشادی بودن نیست؛ و اساساً **اشکال دوم** به این قسمت از فرمایش نائینی این است که درست است که برای تقریب به ذهن، این بیان، بیان خوبی است؛ اما ارتباطی به بحث مطلق و مقید ندارد و بلکه در مطلق و مقید ملاکات دیگری وجود دارد که إن شاء الله آنها را بیان خواهیم کرد. این دو اشکال مربوط به مقدمه ای که بیان کردند.

اشکالات مقدمه اول: بعد از این فرمودند که باید سه مقدمه دیگر برای نظریه مان بیان کنیم؛ در مقدمه اول بیان کردند که وجه تقدیم مقید بر مطلق از باب قرینیت است و ربطی به اظهریت ندارد. از عبارت مرحوم آخوند استفاده می شود که هم آخوند و هم مشهور اصولیین در مواردی که مقید را بر مطلق مقدم کرده اند، گفته اند که ظهور در مقید اقوای از ظهور در مطلق است؛ حتی مرحوم آخوند این وجه را نیز برای کلام مشهور دارند و می فرمایند **أعتق رقبة ظهور اطلاقي دارد و أعتق الرقبة المؤمنه ظهور** در وجوب عتق رقبة مؤمنه به نحو وجوب تعیینی دارد که اقوای از ظهور اطلاقي است؛ یعنی ملاک در تقدیم را اقوائیت ظهور قرار داده اند و گاه از آن به اظهریت تعبیر می کنند. مرحوم نائینی در مقابل مرحوم آخوند و مشهور فرمودند که ملاک در تقدیم، اظهریت نیست؛ بلکه ملاک، کون المقید قرینة است؛ قرینه بر ذوالقرینه مقدم است هر چند که از نظر ظهور اظهر از ذوالقرینه نباشد.

اینجا غیر از مبنای مشهور و مبنای مرحوم نائینی، هنگامی که کلمات بزرگان را می‌بینیم، دو مبنای دیگر نیز بدست می‌آوریم که در ضمن اشکالاتی که بر مرحوم نائینی ذکر می‌کنیم، این دو مبنا روشن می‌شود. **اشکال اول:** نسبت به این مقدار از فرمایش نائینی، اولاً ایشان بحث مطلق و مقید را در موردی که مقید متصل به مطلق است نیز ذکر کردند، در حالی که ما وقتی این نزاع را در کلمات بزرگان می‌بینیم، معلوم می‌شود که نزاع در مطلق و مقیدی است که منفصل از هم باشند و مطلق و مقید متصل اصلاً از محل نزاع خارج است. این اشکال اول؛ اما **اشکال دوم** این است که مانحن فیه را به باب قرینه و ذوالقرینه قیاس کردند و این قیاس، قیاس صحیحی نیست.

اگر در باب قرینه و ذوالقرینه گفتیم که قرینه من حیث هی قرینهٔ مقدم بر ذوالقرینه است، لازمه اش این نیست که مانحن فیه نیز از آن باب باشد؛ برای این که اگر ما اصالة الاطلاق را یک اصل لفظی بدانیم - کما این که مشهور اصالة الاطلاق را یک اصل لفظی می‌دانند - می‌توانیم بگوییم که این اصالة الاطلاق آیا به ملاک قرینیت مقدم است یا به ملاک أظهریت؟. اما بر اساس مبنایی که می‌گوییم اصالة الاطلاق از مقدمات حکمت استفاده می‌شود، اطلاق به قرینه عقلیه محقق می‌شود و در این صورت، اصالة الاطلاق یک اصل غیر لفظی می‌شود؛ بنابراین، عقلاً در زمانی که مطلق وجود داشته باشد، تا مادامی که یقین دارند مقید نیست و یا شک دارند، اصالة الاطلاق را جاری می‌کنند؛ اما اگر یقین حاصل شود که مولا و متکلم دلیل مقید را آورده است، به عنوان مثال: ابتدا گفته **أعتق رقبة** و بعد فرموده **أعتق الرقبة المؤمنة**، اینجا ممکن است گفته شود که اصالة الاطلاق در **أعتق** رقبة اصلاً جاری نمی‌شود. چرا که عقلاً در این موارد فقط دلیل دوم را ملاحظه می‌کنند.

این بیان و این اشکال در کلمات امام **رضوان الله علیه** ذکر شده است؛ ایشان می‌فرمایند: وقتی دلیل مقید آمد، عقلاً دیگر نسبت به دلیل اول اصالة الاطلاق را جاری نمی‌کنند و اصلاً گویا دلیل اولی وجود ندارد. می‌فرمایند باید بگوییم آمد حجیت دلیل اول تا زمانی است که دلیل مقید نیامده باشد؛ و با آمدن دلیل مقید، وقت حجیت دلیل اول تمام می‌شود. ایشان بر اساس همین مطلب می‌فرمایند: اصلاً دیگر دلیلی وجود ندارد که بخواهیم بین آنها جمع کنیم؛ ما هستیم و یک دلیل مقید، و باید به این دلیل مقید عمل کنیم.

بنابراین، قیاس مانحن فیه به مسأله قرینه و ذوالقرینه یک قیاس مع الفارق است. این اشکال دومی است که در کلام امام (ره) وارد شده و به نظر می‌رسد که قابل جواب باشد؛ بدین بیان که در بحث عام (**أکرم العلماء**) و خاص (**لا تکریم العالم الفاسق**)، بعد از آمدن دلیل خاص، عقلاً و عرف و مردم هیچ کس نمی‌گوید که دلیل عام به طور کل ساقط می‌شود و خود امام (ره) نیز این مطلب را قبول دارند؛ حال، در مطلق و مقید نیز نمی‌توانیم بگوییم که با آمدن دلیل مقید، زمان حجیت دلیل اطلاق تمام می‌شود و گویا اصلاً چنین دلیلی نداریم؛ شاهدش این است که اگر دلیل مطلق خصوصیات دیگری داشته باشد، برای ما اعتبار دارد. دلیل مقید فقط متعلق را قید می‌زند و مثلاً می‌گوید متعلق در **أعتق رقبة** مراد رقبة مؤمنه است.

و ثانیاً لازمه فرمایش امام خمینی آن است که بگوییم از همان ابتدا که مولا **أعتق رقبة** را بیان می‌کند، هیچ تکلیفی متوجه مکلف نمی‌شود و تکلیف از زمانی است که **أعتق الرقبة المؤمنة** می‌آید، و این اصلاً صحیح نیست. پس این بیان امام (ره) از این جهت بیان تامی نیست و ایشان در وجه تقدیم مقید بر مطلق، نه مسأله أظهریت لفظیه ای که مشهور قائلند را قائل می‌باشند و نه مسأله قرینیت که مرحوم نائینی قائل است. بلکه ایشان می‌فرمایند: ما یک أظهریتی به حسب فعل متکلم داریم؛ فعل متکلم ظهور قوی دارد در این که قید موجود در جمله دوم در مطلوب متکلم دخالت دارد. طبق بیانی که ما عرض کردیم، مجالی برای این فرمایش نمی‌باشد که بگوییم خود فعل متکلم یک أظهریتی دارد. چرا که اگر مخاطب، متکلم را نبیند، بالاتر، اگر ندانیم که مطلق را اول گفته است یا مقید را؟، در تمام این موارد، ما هستیم و لفظ؛ عقلاً در محاوراتشان لفظ مطلق را حمل بر مقید می‌کنند و در این حمل به هیچ عنوان فعل متکلم دخالتی ندارد.

اشکال سومی به کلام مرحوم نائینی وارد است این است که نائینی در مسأله قرینه و ذوالقرینه، ملاک تقدیم قرینه بر ذوالقرینه را

حکومت قرار داده و فرمودند: شک در ذوالقرینه مسبب از شک در قرینه است. در کلمات امام(ره) این اشکال وجود دارد که این دو تا شک در یک زمان وجود دارد، این طور نیست که بینشان تقدیم و تأخیر باشد، و یکی مسبب از دیگری باشد. شما شک می کنید که آیا معنای ظاهر قرینه اراده شده یا نه؟ اگر معنای ظاهر ذوالقرینه بر قرینه مقدم شود، قرینه اراده نشده است و بالعکس، آیا معنای ظاهر ذوالقرینه اراده شده یا نه؟ اگر ظاهر قرینه بر ظاهر ذوالقرینه مقدم شود، اینجا آن ظهور اراده نشده است؛ پس، این دو تا شک در یک زمان متقارنان، و یا به فرمایش ایشان متلازمانند. ایشان می فرمایند: عقلاً که ظهور «یرمی» در «رأیت أَسَدًا یرمی» را مقدم می کنند، نه از باب حکومت است و نه از باب این که شک در لفظ «أَسَد» مسبب از شک در «یرمی» است و قرینه حاکم بر ذوالقرینه باشد؛ بلکه وجه تقدیم قرینه اظهریت فعلیه است.

فعل متکلم چنین اقتضایی دارد. در اینجا یک بحث این است که در باب قرینه و ذوالقرینه چه کنیم؟ که این مربوط به بحث مجاز و حقیقت می شود که آیا ملاک تقدیم، طبق بیان مرحوم نائینی حکومت است یا آن چیزی است که ایشان می فرمایند؟. علی ای حال، آن چه که وجود دارد، این است که ما نمی توانیم بگوییم هر جا یک قرینه و ذوالقرینه ای داشتیم، شک جاری در ذوالقرینه معلول از شک در قرینه است؛ البته ممکن است در بعضی موارد نیز اینگونه باشد؛ و بلکه در برخی موارد نیز این دو شک متلازمین یا متقارنینند. مبنای چهارم در وجه تقدیم، ناظریت است؛ یعنی نگوییم قرینه من حیث هی قرینه و یا من حیث اینکه اظهریت لفظی و یا اظهریت فعلی دارد، مقدم است؛ بلکه بگوییم قرینه یقدم علی ذی القرینه من باب این که ناظر به آن است، هر چند که بحث حکومت را نیز مطرح نکنیم.

در این مورد هنگامی که به عقلاً مراجعه می کنیم، عقلاً در مواردی که یک دلیلی ناظر به دلیل دیگر است، آن دلیل را مقدم می کنند. این نیز یک احتمالی است که در کلمات برخی از بزرگان ذکر شده است. عرض کردم یک بحث این است که در باب قرینه و ذوالقرینه اگر ثابت شد یک چیزی برای دیگری قرینیت دارد، ملاک چیست؟ آیا اظهریت لفظی که مرحوم آخوند قائل است؛ ولی مشهور این را قائل نیست؛ اظهریت به حسب فعل متکلم نیز دخالت ندارد؛ آیا می توانیم بگوییم عقلاً قرینه را از جهت اینکه قرینه است، (یعنی نظر دارد به ذوالقرینه) مقدم می کنند؟ البته گاه ناظریت به مسأله حکومت هم منتهی می شود؛ به عبارت دیگر، هر حاکمی ناظر است ولی هر ناظری حاکم نیست؛ نظر یک مقداری توسعه دارد؛ ممکن است قرینه بر ذوالقرینه ناظر باشد، اما بینشان سبب و مسبب نباشد.

پس، ما هم به این نتیجه رسیدیم که قرینه بر ذوالقرینه به ملاک ناظریت مقدم است و پشتوانه ناظریتش هم بنای عقلاست؛ عقلاً در محاورات خودشان قرینه را بر ذوالقرینه مقدم می کنند. این قسمت فرمایش نائینی تمام می شود. این نکته را عرض کنیم که روی آن فکر بفرمایید، یکی از مطالب مهم مرحوم نائینی این بود که مسأله وحدت تکلیف را از خود خطابین بیرون بیاوریم؛ مرحوم آخوند در «کفایه» بیان می کند که وحدت تکلیف را باید از اجماع و قرینه خارجیه بدست آوریم و مرحوم نائینی با این معنا مخالفت کردند؛ چون این بحث، بحث مهمی است، مطالعه بفرمایید تا ببینیم در این قسمت هم آیا فرمایش نائینی درست است یا فرمایش آخوند. والسلام.