بسم الله الرحمن الرحیم درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری 23 آذر 1395.

در مورد آیه لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه صحبت می کردیم. به این دلیل تمسک شده بود برای اینکه احتیاط در شبهات بدویه لازم هست. اصل تقریب استدلال به این هست که لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه، مراد این نیست که قطعا خودتان را در هلاکت بیاندازید. عرفا از این عبارت استفاده می شود که شما خودتان را در معرض هلاکت قرار دادن هم ممنوع است. چون در مواردی که مورد آیه هست در جهاد، در انفاق، این جور نیست که قطعا هلاکت حاصل شود. زمینه هلاکت وجود دارد. خب این اصل استدلال. البته این اصل استدلال مبتنی بر این است که آیه ناظر به این باشد که مجرّد احتمال کفایت کند. ولی گفتیم که نمی خواهیم بگوییم که قطع به هلاکت. در جایی که مزنّه هلاکت هست را می خواهد نفی کند این آیه. یک سری امور هست که عرفا مزنّه اش طریقیت دارد برای اثباتش. فرض کنید شارع مقدس وقتی می گوید که مریض روزه نگیرد، کسی که مثلا مزنّه مریض شدن هم هست این را عرف می گوید که آن هم لازم نیست روزه بگیرد. به هر حال اینکه در تمام شبهات بدویه، چه شک داشته باشیم به الزام و چه ظن داشته باشیم به الزام و چه ظن داشته باشیم به عدم الزام، این آیه بخواهد همه این موارد را بگیرد خیلی روشن نیست به خصوص در جایی که ظن به عدم الزام داریم. این را بگوییم که این آیه این را می گوید. مجرد احتمال ولو احتمال موهوم هم این آیه در مقام دفع آن هست اصلش روشن نیست.

سؤال:

پاسخ: معلوم نیست که القای در تهلکه صدق کند. القای در تهلکه چیز اولیه اش جایی است قطع است. در مورد قطع بگوییم با توجه به خصوصیات مورد و اینها مورد قطع اختصاص ندارد موردی که مظنون هست وقوع در تهلکه را هم شامل می شود. این دو مورد درست است. ما نمی خواهیم قطع اختصاص دهیم. ولی موردی که شک در وقوع در تهلکه داشته باشیم یا احتمال وقوع در تهلکه موهوم باشد، شمول آیه نسبت به آنها خیلی روشن نیست. این اصل تقریب آیه و یک اشکال که این در واقع اخص از مدعا است. اما اصل توضیح این آیه، گفتیم که در کتب تفسیری معانی مختلفی برای این آیه ذکر شده بود. در روایت ماد اللحام، این آیه تطبیق شده بود بر عدم جواز انفاق کلّ ما فی ید الانسان که باعث می شود که انسان در زندگی دچار آسیب شود و نتواند زندگی کند. بحث سندی اش را بحث کردیم که آیا حماد اللحام دلیل بر وثاقتش داریم یا خیر، یک نکته ای می خواهم اینجا در بحث سندی اضافه کنم ما در جلسه قبل در مورد اینکه جعفر بن بشیر روایتش از یک نفر دلیل بر وثاقتش است، به کاملا اجمال اشاره کردیم یک مقداری این بحث را توضیح دهم بهتر است. عبارتی نجاشی دارد در ترجمه جعفر بن بشیر گفته است که روی عن الثقاه و رواه عنه. از این عبارت استفاده کرده اند که همه مشایخ جعفر بن بشیر ثقاه هستند. دو تا اشکال به این استدلال شده است. یکی اینکه در این عبارت، ظهور در حصر ندارد. به دو بیان عدم ظهور در حصر را

سؤال:

پاسخ: نه دو اشکال مجزا است.

یک اشکال این است که اصلا مقتضی برای وثاقت مشایخ وجود ندارد چون این عبارت ظهور در وثاقت همه مشایخ ندارد. اشکال دیگر اینکه مانع وجود دارد به خاطر نقض هایی که وجود دارد. آن مرحله دوم که مانع وجود دارد را نمی خواهیم وارد بحث شویم در مورد مرحله اول می خواهم بحث کنم. اینکه آیا عبارت نجاشی دال بر وثاقت جمیع مشایخ جعفر بن بشیر هست یا نیست. دو تا اشکال مطرح شده است. یک اشکال این است که عدوات حصر در عبارت وجود ندارد که دال بر حصر باشد. نقطه دوم اینکه در مطلب رواه عنه، که ثقاه از او نقل کرده اند آن قطعا مراد حصر نیست. بر اشرف مخلوقات پیغمبر خاتم هم مردم دروغ می بندند. اینکه از من کسی روایت کند یا نکند که دست من نیست. ممکن است روایت کند من چه کاره هستم. دروغ بستن بر انسان تحت اختیار انسان نیست. اینکه من از دیگران روایت کنم یا نه تحت اختیار من هست. روایتم را به ثقاه انحصار می دهم. ولی اینکه فقط ثقاه بخواهند از من نقل کنند و غیر ثقه از من نقل نکنند اختیار من نیست. پیغمبر هم کثره علیّ القالَ، و در آن روایت هست که در زمان خود پیغمبر هم دروغ به پیغمبر می بستند تا اینکه پیغمبر این روایت را فرمودند که

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

پس بنابراین اگر هم ظهور داشته باشد فی نفسه، به قرینه سیاق باید بگوییم که این ظهور وجود ندارد. خب این دو اشکال، دو تقریب، هر دو ظهور عبارت در وثاقت جمیع مشایخ را سلب می کند. ولی به نظر می رسد که ما آن چیزی که دالّ بر حصر هست، مقام هست نه دلالت لفظیه و این هر دو اشکال را برطرف می کند. توضیح و ذلک اینکه، این عبارت یا در مقام مدح شخص جعفر بن بشیر است و یا در مقام اثبات وثاقت روایاتش است. در مقام مدح، اگر تمام مشایخ جعفر بن بشیر ثقاه نباشند، مدحی برای جعفر بن بشیر نیست. چون اینکه فی الجمله مشایخ ثقاه داشته باشند، همه افراد همین جور هستند. حتی آنهایی که به عنوان یروی عن الضعفا و یعتمد المراسیل گفته اند، اگر شما مراجعه کنید، صدی نود از مشایخشان ثقاه هستند. احمد بن خالد برقی را شما ببینید. اکثریت قاطع روایاتش ثقاه هستند. بحث سر ده درصد آن است. بنابراین اگر قرار باشد که مراد از این عبارت ثاقت فی الجمله مشایخ باشد، یا وثاقت اکثر مشایخ باشد، مدحی نیست. افراد دیگر هم همین جور بوده اند. برای اینکه مدح جعفر بن بشیر باشد باید همه مشایخ آن ثقاه باشند. این یک طرف.

اما اعتبار روایات را هم بخواهد اثبات کند که آن هم واضح است باید همه مشایخش ثقاه باشند تا اعتبار روایت هایش اثبات شود. اما آن طرف قضیه، رواه عنه. چه در مقام بیان اعتبار خود شخص باشد، می گوید آقا این شخصی است که ثقاه به او اعتماد کرده اند. همین که ثقاه به یک نفر اعتماد می کنند کافی است برای وثاقتش. ولو دیگران هم اخذ حدیث کنند، لازم نیست که منحصر باشد راوی های یک شخص در ثقاه تا مدح راوی تلقی شود. همین که افراد زیادی از یک نفر نقل حدیث می کنند نشانگر این است که آدم بزرگی است. از جهت اعتبار روایاتش هم می خواهد این نکته را بگوید که این جور نیست که جعفر بن بشیر آدم خوبی بوده است ولی افراد دیگر آمده اند و نقل کرده اند که آن افراد نادرست است. ناظر به این است که روایاتی از جعفر بن بشیر که به دست ما رسیده است از طریق ثقاه رسیده است. اشاره به این است که جعفر بن بشیر، روایت هایی که به طور متعارف در اختیار ما است از طریق ثقاه است. پس بنابراین، میراث حدیثی جعفر بن بشیر از طریق ثقاه به ما رسیده است. مثلا راویان کتبش را در نظر بگیریم اگر ثقاه باشند. همین مقدار کافی است در مقام بیان این که روایات جعفر بن بشیر از طرق ثقاه است. آن طرق متعارفی که به وسیله آن طرق متعارف روایات جعفر بن بشیر رسیده است اگر ثقاه باشند کافی است در آن هدفی که از این عبارت است. بنابر این تفکیک بین دو فقره روی عنه الثقاه و رواه عنه، به جهت تفاوت خصوصیات این دو تا است. و الا هر دو آن در آن جهت مشترک است که این که این عبارت ها در مقام مدح جعفر بن بشیر یا اثبات اعتبار روایت ها باشند هر دو در این جهت مشترک هستند. مانعی ندارد که آن سیاق اقتضا می کند که آن انگیزه ای که این دو عبارت در آن هست یک انگیزه واحد باشد. عبارت در دو فضا یا در دو مقام صادر شده باشد غلط است. ولی حالا اینکه ویژگی های مورد جوری باشد که آن هدف در هر کدامشان به یک شکلی تطبیق داده شود منافات با سیاق ندارد. این یک نکته. نکته دیگر این است که اگر فرض هم کنیم که این کأنه روی عن الثقاه، یعنی آن بحث سیاق ممکن است همین مطلب که ما می دانیم شخص نمی تواند جلوی دروغ بستن بر خودش را بگیرد، خودش فارغ بین این دو فقره است. یعنی این فقره این جوری می خواهد بگوید که، چون در مقام مدح است، ما ممکن است بگوییم که مقام مدح، اقتضا می کند که این روایت ناظر به این باشد که، یعنی می خواهم این را عرض کنم که ممکن است ما بگوییم که یک خصوصیات خارجی وجود دارد که این خصوصیات خارجی باعث می شود که اینجا سیاق واحدی شکل نگیرد. سیاق واحد، در صورتی وجود دارد که دو فقره حدیث، از جهاتی که مؤثر است در شکل گیری ظهور مثل هم باشد. ولی اگر خصوصیاتش مختلف باشد، روی عن الثقاه، ناظر به روایت کردن من هست و تحت اختیار من هست پس بنابراین می تواند این معنا که تمام مشایخ من ثقاه باشند را افاده کند. ولی رواه عنه ناظر به امری است که خارج از اختیار من است. همین می تواند منشأ شود که یک سیاق واحد در عبارت نباشد. سیاق در صورتی دال بر وحدت متقارنین هست که ویژگی های طرفینش واحد باشد. ولی اگر ویژگی های دو طرف مختلف باشد، سیاق وحدت حکم را اقتضا نمی کند. خب این اجمال آن بحث

سؤال: مثلا اگر از صد راوی آن نود و نه تا خوب باشد و یکی ضعیف یا مجهول باشد

پاسخ: اینکه مراد از روی عن الثقاه، دو تا معنا از معانی اش است که نیاز به قرینه ندارد. یکی اینکه اگر مراد این باشد که فی الجمله روی عن الثقاه، خب این احتیاج به قرینه ندارد. اصل اولی این است که می خواهد بگوید روی عن الثقاه. یک معنا این است که روی عن الثقاه در مقام این است که تمام مشایخ آن ثقاه هستند. این هم معونه زائده نمی خواهد. ولی اینکه بخواهیم بگوییم که مراد اکثریت مشایخش است، این معونه زائده می خواهد. اشکالی ندارد که با آوردن لفظی بگوید مثل مورد علی بن حسن بن فضال که قلّ ما روی عن ضعیفٍ مدح کند. ولی مدح باید با یک عبارتی باشد که این عبارت تاب آن معنا را داشته باشد. ظاهر روی عن الثقاه یا این است که فی الجمله روی عن الثقاه یا اینکه تمام مشایخش

سؤال: اشکال ندارد ما می گوییم که فی الجمله دال بر او است

استاد: نه فی الجمله مدح نیست

سؤال:...

پاسخ: چون آن مرتبه نیاز به قرینه لفظی دارد. مقام مدح اکثریت را نمی رساند. مقام مدح این مطلب را می رساند که فی الجمله نیست. اینکه فی الجمله نیست امر دائر بین اینکه مراد اکثریت باشد یا همه باشد. اکثریت نیاز به ذکر قرینه دارد. چون صور خاصی است. همگی است. توجه کنید چرا در موارد دیگر می گویید که اطلاق دال بر عمومیت است. بگویید دال بر اکثریت است. اصلا دلالت اطلاق بر عموم به چه بیان است؟ بگویید اکثریت مراد است. علتش این است که صور اکثریت صوری نیست که با سکوت بشود آن را فهماند. یک ویژگی خاص دارد. اینکه اکثریت افراد یک حکمی را دارند یا ده درصد افراد بیست درصد افراد پنجاه، هفتاد یا هشتاد درصد افراد یک حکمی دارند، اینها همه یک محدوده های خاصی هستند. این محدوده های خاص نیاز به دالّ اثباتی دارند. عرفا اینها دال اثباتی می خواهند. به خلاف اینکه تمام افراد، آن تمام یک تفاوتی با تمام مراتب دیگر کلام دارد.

سؤال:

پاسخ: آن اگر قرینه چیزی وجود داشته باشد که، اگر قرینه نباشد حمل بر استیعاب حقیقی می شود. استیعاب عرفی اگر ما قرینه داشته باشیم حمل بر استیعاب عرفی در مقام جمع عرفی خیلی خوب است. این دو مطلب را داشته باشید، ظهور کلام استیعاب حقیقی است. اگر ما قرینه داشتیم که مراد استیعاب حقیقی، کلمه همه، این در واقع دال بر این است که می گوید همه مشایخ او ثقاه هستند. همه مشایخ هم گاهی اوقات تجوزا در استیعاب عرفی به کار می رود. ولی آن مجاز است. ولی مجاز خوبی است. یعنی مجازی است که در مقام

سؤال: عرفا در مقام استقصاء مشایخ جعفر بن بشیر این جور نیست که یک روایت دو روایت نقل کرده از او از دستش در رود؟ در استقصاء

پاسخ: نه ممکن است بحث استقصا نباشد. خودش گفته باشد.

سؤال:

پاسخ: آن در جای خودش لازم نیست حتما بگویند. عرفی اش هم لازم نیست. همین مقدار که آن چیز را

سؤال: مدرکش احتمالا همان استقصاء

پاسخ: نه اصلا. این عبارت می تواند مبتنی باشد به قول خودش. ولو احتمال اینکه خودش گفته باشد کفایت می کند دیگر. این اجمال این بحث. اینکه آیا نقض دارد یا ندارد بحث مفصلی است که در جای خودش باید به آن بپردازیم. این بحث دیروز بود.

مرحوم شیخ در ادامه فرمایششان این مطلب را فرموده اند که چهار معنا در این مورد ذکر شده است. اولی حملش بر همه این معانی است. این مطلب را در کلام مرحوم شیخ مکرر وارد شده است. چند معنا ذکر می کند می گوید که اولی این است که همه این معانی مراد باشد. حالا یا ایشان استعمال لفظ در اکثر از معنا را جایز می دانسته است و ظهور کلام را هم بر طبق استعمال لفظ در اکثر از معنا می دانسته است. یا این است یا اینکه اینجا ها از باب استعمال لفظ در اکثر از معنا قائل نبوده است. می گفته است بر یک نوع عمومیتی برای این معانی تفسیر می کرده است می گفته است که دال بر جامع است. یا اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی قائل می شده است در نتیجه همه این معانی را اراده می کرده است. این درست است یا درست نیست و اصلا این بحث ما وابسته به بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا هست یا نیست در ادامه در موردش عرضی دارم. مرحوم شهید صدر اینجا، در تقریرات مباحث الاصول، این آیه را خیلی متفاوت با تقریرات بحوث طرح کرده اند. من بحثم را بر محور تقریرات مباحث الاصول دنبال می کنم. در مباحث الاصول، این جوری بحث را مطرح کرده اند، فرموده اند که مراد از لا تلقو بایدیکم الی التهلکه، یک موقعی مأمور ما افراد بما هو افراد هستند در نتیجه مراد از تهلکه هم تهلکه کل فردٍ هست. گاهی اوقات مأمور ما به این حکم کل مجتمع است بنابر این هلاکت هم هلاکت مجتمع است. جهاد به ملاحظه افرادی هلاکت است ولی به ملاحظه مجتمع ترک الجهاد هلاکت است. بنابراین باید دید که آیه کدام یک از این لحاظ ها را ملاحظه کرده است. لحاظ افرادی یا لحاظ مجموعی. بعد فرموده اند ایشان که این هر دو لحاظ را نمی شود گفت که اراده شده است تمسکا بالاطلاق. چون اطلاق بعد از اثبات لحاظ هست. در لحاظ واحد، توسعه لحاظ به وسیله اطلاق اثبات می شود اما اینکه هر دو لحاظ ملاحظه شده باشد اثبات نمی شود. بعد ایشان می فرماید که کدام یک از این دو لحاظ ملاحظه شده است؟ ایشان می فرماید که اگر خود آیه را فی نفسه در نظر بگیریم، بماهو هو لحاظ افرادی ترجیح دارد چون لحاظ مجموعی عرفا معونه زائده می برد. بنابراین باید بگوییم که لحاظ، لحاظ افرادی است. ولی در این آیه به قرینه ایکه در سیاق جهاد قرار گرفته است اینجا مراد لحاظ مجموعی است. وقتی لحاظ مجموعی شد، دیگر آیه اجنبی از بحث هایی است که اخباری ها به ان تمسک کرده اند. الا اگر لحاظ افرادی هم باشد ایشان جواب دیگری مطرح می کنند که آن را بعد بررسی می کنیم. اینجا چند مرحله توضیح و بررسی این کلام دارد. یک مرحله این بحث که اینجا لحاظ اطلاق برای اثبات تعدد لحاظ نیست. باید لحاظ ثابت شود توسعه آن لحاظ به وسیله اطلاق خواهد بود. این معنایش این است که ما استعمال لفظ در اکثر از معنا را جایز می دانیم. ولی می گوییم که اطلاق نمی تواند آن را اثبات کند. مطلب هم درست است که استعمال لفظ در اکثر از معنا صحیح و جایز است ولی اطلاق نمی تواند اثبات کند که استعمال لفظ در اکثر از معنا است. ولی یک توضیحی دارد. چرا اطلاق نمی تواند؟ اصل اینکه ما با اطلاق می گوییم که معنای عام اراده شده است به چه جهت است؟ به جهت این است که وقتی متکلم در مقام بیان هست، بعضی از امور هست که عرفا به سکوت در افهام آنها می شود اکتفا کرد. سکوت نسبت به بعضی از امور بیانیت دارد نسبت به بعضی از امور بیانیت ندارد. اینکه مراد از احل الله البیع، حرمت بیع فی الجمله باشد یا حرمت بیع کلی باشد، بعضی از بیع ها حلال باشد، یا اینکه همه بیع ها حلال باشد، به نظر دقّی هر دو اینها نیاز به بیان دارند. ولی عرفا برای بیان صور کلی، به سکوت می شود ا کتفا کرد ولی برای بیان صور جزئی نمی شود به سکوت اکتفا کرد. بنابراین، این اقتضا می کند که وقتی متکلم سکوت کرده باشد عمومیت اراده شده باشد. اصل دلالت اطلاق بر یک معنایی، بازگشتش به یک دلالت عرفیه سکوتیه است. این را ما در بحث اطلاق مفصل بحث کردیم که تمام اقسام اطلاق، چه اطلاق لفظی و چه مقامی هر چه باشد از سنخ دلالت های سکوتیه هستند و فرع این هستند که سکوت عرفا صلاحیت افهام آن معنای مورد نظر را داشته باشد. در جایی که متکلّم دو تا لحاظ متنافی را با هم ملاحظه می کند، چون این تعدد لحاظ خلاف متعارف متکلمین هست، متعارف متکلّمین در استعمالات عادی غیر شاعرانه تعدد لحاظ ندارند، این تعدد لحاظ خلاف متعارف است. اموری که خلاف متعارف است نیاز به دال اثباتی دارد. دال خاص می خواهد. اگر همین جوری لفظ را به کار ببریم معنایش این است که لفظ بر طبق روش متعارف استعمال شده است. بنابراین تعدد لحاظ، این نکته را توجه کنید، آقای صدر می گوید که تعدد لحاظ با اطلاق ثابت نمی شود. من می خواهم بالاتر بگویم که تعدد لحاظ خلاف ظاهر است. و این است که استعمال لفظ در اکثر از معنا، نه تنها کلام ظهور در این معنا ندارد، ظهور در خلاف آن دارد. چون نیاز دارد به یک تعدد لحاظ که این تعدد لحاظ به خاطر غیر متعارف بودن، نیاز به معونه زائده دارد و اصل عدم این معونه زائده است. این است که به طور معمول استعمال لفظ در اکثر از معنا خلاف ظاهر است. بله در بعضی از مقاماتی که مقامات شاعرانه باشد، استعمال لفظ در اکثر از معنا خیلی طبیعی است چون اولا متعارف است در آن مقامات. اصلا شاعر یکی از زیبایی های کلامش چند وجهی بودن کلام است. کلامی که چند وجهی باشد، خود این به زیبایی های کلام می افزاید، سعی می کنند شعرا خیلی وقت ها گونه ای صحبت کنند که کلامشان، آن شعری که حاج آقا در بحث استعمال لفظ از معنا مثال می زدند می گفتند در دوره قاجاریه، تعیین قضّات به وسیله صدر بوده است. صدر بالاترین مقام روحانی بوده است که مربوط به حکومت بوده است، مقامات حکومت دینی مثل قضاوت و امام جمعه و امثال اینها که در اختیار حکومت ها بوده است به وسیله صدر تعیین می شده است. می گوید بنده خدایی از گلپایگان به اردوی شاهی رفته بوده است برای قاضی شدن. می گوید که

ز گلپایگان رفت شخصی به اردو که قاضی شود صدر راضی نمی شد

به رشوت خری داد و بستد قضا را اگر خبر نمی بود قاضی نمی شد.

این تعبیر اصلا لطافت شعر با این اکثر از معنا است. فرق نثر و شعر در موزون بودنش نیست. در آهنگین بودنش نیست. بعضی از چیزها هست که آهنگین است اصطلاحا می گویند که اینها نظم است نه شعر. شعر، شعر شدنش، یک مثالی برای نظم می زنند می گویند اینکه در حمام های قدیم می نوشتند که هر که دارد امانتی موجود، بسپارد به بنده وقت ورود. نسپارد اگر شود مفقود بنده مسؤول آن نخواهم بود. این نظم است و شعر نیست چون هیچ ابهام و زیبایی و آرایه لفظی و معنوی و امثال اینها در آن نیست. این یک نثر موزون نیست و الا شعر نیست. شعر برای اینکه شعر شود باید یک شیرین کاری لفظی از طرف شاعر در آن اعمال شده باشد. حالا یا لفظی یا معنوی. یکی از این شیرین کاری ها استعمال لفظ در اکثر از معنا است. خب در آن فضاها خوب است. چون متعارف است. اصل قضیه اش هم این است که چون در فضای شعری متعارف است، اصل در آن چیزهایی که شعرا به کار می برند اینکه استعمال لفظ در اکثر از معنا باشد. ولی در استعمالات عادی چون متعارف نیستو چیزهای غیر متعارف نیاز به معونه زائده دارد و نیاز به مثبت دارد. پس بنابراین، از این جهت نمی شود درست است این استعمالات.

قرآن هم شعر نیست اینکه بخواهیم در آن فضای شاعرانه و فضای یک نوع، قرآن هم یک زیبایی هنری دارد ولی شعر یکی از نکاتش ایهام و معما گویی است. به اصطلاح شاعر می خواهد یک مقداری طرف را هم سرکار بگذارد. یا به تعبیر دیگر شاعر می خواهد که مخاطب فعال باشد نه منفعل. یکی از زیبایی های شعر از این جهت هم فی الجمله بعضی از آیات قرآنی هم بعضی از رفتاری که دارد رفتاری است که می خواهد فعال باشد نه منفعل باشد. بعضی از تقدیرات قرآنی از این باب هست که مخاطب هم ذهنش درگیر شود. فقط یک چیزی را لقمه جویده دهانش نگذاریم. ولی استعمال لفظ در اکثر از معنا در خود فضای شعری هم یک فضای خاصی دارد که ما در مورد آیات قرآنی برای ما ثابت نیست به این معنا. بله نسبت به باتن و امثال اینها یک مرحله دیگر است. آن از روایات استفاده می شود که آیات قرآنی بتون دارد و امثال اینها. پس بنابراین عرض من این است که در اینکه این مطلب که تعدد لحاظ، نه تنها اطلاق نمی تواند آن را اثبات کند خلاف ظاهر هم هست. این مرحله کلام شهید صدر درست است با این توضیحی که عرض کردم. اما عرض من این است که اصلا آیه شریفه، آیا لازم است که ما اینجا آیه را برای افاده آن بگوییم مربوط به جهاد است، این را عموم مجموعی لحاظ مجموعی کنیم. به نظر می رسد که نه. اصلا مخاطب را شما افراد بگیرید. ولی افراد دو وظیفه دارند. یک وظیفه فردی و یک وظیفه در قبال اجتماع. ما می گوییم که مخاطب افراد هستند. می گوید که ای مردم شما وظیفه دارید که هم در قبال، یعنی باید وظایف فردی و اجتماعی خود را انجام دهید تا در اثر انجام ندادن وظایف فردی و وظایف اجتماعی به هلاکت نیفتید. این هلاکت معلوم نیست که مراد هلاکت دنیایی باشد. می تواند هلاکت اخروی باشد یعنی به عقاب. شما اگر وظیفه در قبال مجتمع را رعایت نکنید، خودتان را به عقاب الهی که هلاکت دائمی هست مبتلا کرده اید. بنابراین لازم نیست که برای حفظ ارتباط با آیات جهاد، این را به معنای مجموعی بگیرید که بگویید مجموعی خلاف قاعده است و ابتدائا، به آنها لازم نیست. شما این را که می گویید اصل این است که ملاحظه افرادی شده باشد. خب اینجا ملاحظه افرادی شده باشد اشکالی ندارد.

سؤال:

پاسخ: نیازی نیست اصلا این بحث مجموعی بگیرید. بنابراین این آیه می گوید که شما باید همه وظایف خودتان را به هلاکت نیاندازید. بنابراین این که ایشان می گوید اجنبی از مقام نه اجنبی نیست.

سؤال: معنای جامعی

پاسخ: نه جامع نمی گیریم فرد است. می گوییم تک تک افراد باید وظایف فردی و اجتماعی خود را انجام دهند. مخاطب فرد است ولی در قبال مسؤولیت های فردی و اجتماعی. اطلاق اقتضا می کند که

سؤال:

پاسخ: هلکاتی که به خاطر انجام تکالیف فردیه حاصل می شود و هلاکتی که به خاطر عدم انجام وظایف اجتماعی برای فرد حاصل می شود همه اینها را می گیرد. این مشکلی ندارد. اولا شما قبول کردید که اصل اولی این است که مراد نظر افرادی باشد. به قرینه سیاق می خواستید بگویید نظر مجموعی. قرینه سیاق اقتضا نمی کند که نظر مجموعی بگیرید. نظر افرادی بگیرید ولی اطلاق داشته باشد نظر افرادی نسبت به هلاکت ناشی از عدم به وظایف فردی و هلاکت ناشی از عدم انجام وظایف اجتماعی. هر دو را شامل بگیرید. این یک نکته.

سؤال: عبارت تلقو را شما به مجموع نمی زنید

پاسخ: نه تک تک افراد بگیرید.

این یک نکته. نکته دوم، اگر به فرض هم ما گفتیم که لحاظ مجموعی خلاف قاعده است که همین جور هم هست. ولی آیه شریفه اشاره به یک نکته ارتکازی دارد آن نکته ارتکازی این است که خود به خود هیچ کسی نباید خودش را به هلاکت بیاندازد. این نکته ارتکازی هم در جایی که مخاطب افراد باشد و هم در جایی که مخاطب مجتمع باشد می آید. ممکن است شخصی این را قرینه قرار دهد برای اینکه اینجا کلا الحاظین ملاحظه شده است. اگر از آن جهت اول قمض عین کنیم. ما گفتیم که نیازی نیست اصلا. اگر گفتید که نه، باید حتما یک

سؤال: به اطلاق نیست...

پاسخ: ارتکاز اقتضا می کند که لفظی که به کار برده باشد، محدوده اش محدوده خاص نباشد. بنابراین ما قبول داریم که تعدد لحاظ نیاز به قرینه دارد. عمومیت ارتکاز قرینه باشد. این هم مرحله دوم.

سؤال: یعنی ذهن هر دو را احتمال میدهد

پاسخ: نکته ای که اینجا وجود دارد، نکته اختصاص ندارد در جایی که مخاطب فرد باشد یا اجتماع باشد. این باعث می شود که ما بگوییم به هر دو خطاب است. چون نکته اش اختصاصی نیست. عمومیت نکته قرینه است بر تعدد لحاظ. تعدد لحاظ را قبول داریم که قرینه می خواهد. ولی قرینه اش کجا؟ قرینه اش عمومیت نکته ملحوظه.

چون ارتکاز عام هست نباید اختصاص به یک معنا بدهیم.

سؤال:

پاسخ: خیلی در الفاظ گیر نکنید که اسمش اطلاق هست یا نیست. یک نکته ای اینجا می خواهم عرض کنم آن این است که اصلا اینها بحث هایی بود با مرحوم شهید صدر ما داشتیم. بر می گردیم به آن فرمایشی که مرحوم شیخ طوسی داشتند که ایشان گفته بود که هر چهار معنا را ما ملاحظه می کنیم. ما این را می خواستیم بگوییم که ممکن است بر مبنایی باشد که مرحوم شیخ طوسی مکرر در تبیان بر آن مبنا مشی کرده است که جایی که چند معنا محتمل است، اصل نه تنها استعمال لفظ در اکثر از معنا جایز است بلکه ظاهر کلام استعمال لفظ در اکثر از معنا است. من می خواهم بگویم که ممکن است ما کلام شیخ را اینجا تفسیر دیگری کنیم که اصلا به آن مبنا وابسته نباشد. این را ان شاء الله فردا در موردش توضیح می دهم.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد