

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله تعالى على سيدنا و نبينا ابي القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين لا سيما بقية الله فى الارضين ارواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف.

محقق شهيد صدر قدس سره سه فرضيه را براى جمع بين مطلق و مقيد بيان فرمودند اما عرض كرديم كه وجوه بيش از اين ها است. امورى را اضافه كرديم. چهار امر را اضافه كرديم كه شد هفت امر كه آخرينش عقل بود. حالا قبل از اين عقل يك وجه آخرى است كه آن مقدم بر عقل است. آن را عرض كنيم كه مى شود روى هم رفته هشت وجه.

نظريه هفتم: (1:34)

و آن اين است كه خب در آن فرضيه هاى كه ايشان مطرح كردند، در اول اين بود كه بگويم كبراي حجت ظهور معلق است و مقيد است به عدم وجود اظهر برخلاف آن. اظهرى برخلاف نباشد در قبالش نباشد.

وجه دوم اين بود كه مقيد است به اين كه قرينه برخلافش نباشد. منتها مى گفت اظهر همه جا قرينه است. پس ملاك قرينه است و اظهر از مصاديق قرينه است.

وجه سوم مى گفت معلق است كبراي حجت ظهور بر اين كه قرينه برخلاف نباشد و اين كه دليلى اخص موضوعاً باشد، قرينه است. خود اخصيت موضوع قرينه است نه اظهريت. اين هم مطلب سوم بود.

اين بيان هفتمى كه حالا مى خواهيم اضافه بكنيم اين است كه از همه اين عناوين مى گذريم و ادعا اين است كه حجت مطلق عند العقلاء مقيد است به اين كه مقيدى در قبالش نباشد. خود عنوان مقيد و كاري نداريم مقيد اظهر است، كاري نداريم مقيد قرينه است. اين، سيره عقلايه است. اين بيان اين جور ادعا مى كند. مى گويد ما در عقلاء مى بينيم اگر مطلقى بود و مقيدى بود، حمل مى كنند مطلق را بر مقيد. بنا بر اين از اين كشف مى كنيم كه اين حجت ظهور عند العقلاء معلق است بر اين كه در قبال مطلق، مقيدى نباشد. اگر بود كبراي حجت ظهور نمى گيرد.

اگر اين جور تعبير كنيم كه گفتيم، شبیه همان قسمی اولی می شود كه ايشان فرمودند. يعنى كبراي حجت ظهور در اين صورت وجود ندارد. و اگر اين جور تعبير كنيم كه بگويم اصلاً مقيد من القرائن المعده عرفاً و نوعاً هست براى تقييد. اين را اين جوري سامان دادند، قرار دادند، مثل اين كه گفتند رفع، علامت فاعل است. علامت مبتدا است، علامت خبر بودن است. نصب، علامت مفعول بودن است و هكذا. در عقلاء براى تفهيم و تفاهم بين خودشان آمدند يك قواعد و ضوابطى را تعبيه كردند. يكي از آن ضوابط و قواعدى كه تعبيه كردند اين است كه متكلم مى تواند مطلق بگويد و بعد منفصلاً يك مقيدى بگويد كه آن مقيد شارح است، مفسر است، مبين است از مراد جدى اش از آن مطلق است. اين را اَعَدَّه العرف براى اين اصلاً.

سؤال: منظورمان از مقيد همان خاص مطلق است.

جواب: خاص حالا نه، مقيد.

سؤال: می‌دانم خاص مطلق است منظورمان؟

جواب: آره.

سؤال: خب پس همان وجهی که شد ...

جواب: نه، آن فرقی را با این عرض می‌کنم. آن می‌گفت یک کبری داریم. حجت ظهور معلّق است بر این که قرینه‌ای برخلاف نباشد و بعد می‌گفت اخص بودن، قرینه است. این بیان نمی‌گوید اخص بودن قرینه است. به حیث اخصیتش کار ندارد. می‌گوید این اخص است و من به این نسبت کار ندارم بلکه «ما یسمی مقیداً» در حقیقت قرینه قرار داده شده، نه من حیث گونه اخصا. آن که می‌گوید اخص این چنینی است، قهراً یک قاعده کلی می‌شود و در عام و خاص هم به این وجه گفته می‌شود. این می‌گوید نه، این یک سیره‌ای است که ما در این جا اطلاع داریم، سراغ داریم و ممکن است در عام و خاص اشکال کنیم.

سؤال: شما مقید که می‌گویید منظورتان از مقید چیست که می‌گویید ...

جواب: یعنی همان مطلق که قید خورده.

سؤال: این نسبت‌شان عام و خاص من وجه است یا نسبت‌شان تباین ...

جواب: هر نسبتی می‌خواهد باشد، ما به نسبت کار نداریم.

سؤال: آن وقت دست ما نیست که کار داشته باشیم یا نداشته باشیم.

جواب: چرا دست ما است. عقلاء هستیم دیگر. می‌خواهیم یک قانونی بگذرانیم.

سؤال: نه اسمش را نمی‌گویید اما خاص مطلق است.

جواب: کار نداریم، اشکالی دارد که ما کار نداشته باشیم؟ با هم موازنه می‌کنیم. می‌گوییم آقا کار نداریم به نسبت. من اصلاً عقلم به نسبت نمی‌رسد. می‌گویم بین من و شما

سؤال: تحلیل فنی‌اش هست دیگر. وجهی در قبال آن نیست.

جواب: چرا.

سؤال: تحلیل فنی این، این است که خاص در نظر عرف قرینه است برای عام.

جواب: نه چون خاص است.

سؤال: خب دیگر نمی‌گوییم ولی در این فقط اسم نمی‌بریم.

جواب: خب همین فرق است دیگر. این‌ها یک ذره این ور و آن ور که می‌شود اختلاف پیدا می‌کند.

سؤال: آن، تحلیل این هست.

جواب: کدام؟

سؤال: آن که می‌گوید خاص مطلق قرینه است، آن حرف تحلیل این حرف است. این حرف در اعداد آن نیست.

جواب: چرا در اعداد آن هست. چون آن روی این جهت ترکیز می‌کند. می‌گوید خاص قرینیت دارد، نه اَعْدَهُ العرف. می‌گوید خاص قرینیت دارد.

سؤال: عند العرف دیگر.

جواب: عند العرف یعنی عرف مُدْرِکِش هست. این خود به خود یک قرینیت دارد، نه این که می‌سازند آن را. می‌گوید اخص قرینیت دارد چه بخواهی چه نخواهی. آن این را می‌گوید. مثل این که وقتی شما گفتید که «رأيت عيناً جارية» خود این جاریه قرینیت دارد که آن عین چیست؟ ذهب نیست، فضه نیست. عین چشمه هست یا چشم است که دارد اشک از آن جاری می‌شود یا چشمه است که آب روان دارد. از آن هفتاد و چند معنایی که دارد این قرینه معین می‌شود، نه این که ما قرار دادیم بلکه این عقل است که این را می‌گوید و قرینیت برای این قائل است. آن می‌گوید آن که موضوعش اخص است مثل آن است یعنی خود به خود قرینه است منتها يعتمد عليه المتکلم. ولی این حرف این است که نه این یک بنای عقلایی است.

سؤال: متد عقلی ...

جواب: نه. آن متد عقلی یعنی چی منظورتان است؟

سؤال: عقل می‌گوید وقتی مطلق آمد در ...

جواب: عقل نمی‌گوید. آن حرف بعدی است. این می‌گوید یک بنای عقلایی است. یک روش عقلایی است. مثل دستورات زبان، مثل گرامر، می‌گوید فاعل مرفوع است، آن این جوری است، این جوری صحبت کنید، فاعل را مقدم، مفعول را موخر. هر زبانی یک میزان خاصی دارد. یکی از آن موازین هم همین است. می‌گوید قرار می‌دهیم با هم دیگر که اگر مطلق گفتیم و بعدش مقید گفتیم، مقصود می‌خواهی بگویی که از آن این مقصودمان است در مراد جدی. این بنا گذاری عقلاء با هم دیگر است.

سؤال: یعنی اعتباری است؟

جواب: اعتباری یعنی چی؟

سؤال: یعنی ممکن است عقلاء یک چیزی را براساس یک حقیقتی وضع بکنند، بنا بگذارند. یک وقت هم نه براساس یک بنا گذاری اعتباری باشد.

جواب: آره می‌توانند عوض کنند. به این معنا آره. به این معنا بله. یعنی با هم این بنا را گذاشتند. مثل الفاظ که معانی دارد، چیست این حقیقتش؟ چرا ضرب یعنی زدن، نصر یعنی یاری کردن. خب عکسش هم می‌شد بکنی. ضرب بشود یاری کردن، نصر بشود زدن. ولی این یک بنای عقلایی است. بنای اهل این لغت به حسب وضع واضعش این جوری گذاشته که سامان بدهد. حالا این جا هم آمدند یک چنین کاری کردند که سامان بدهند. چون خیلی جاها باید ضرب قانون کرد، کلی گفت، یک مصالحی دارد که کلی بگویی ولی مراد واقعاً آن کلی نیست. خب می‌گویند کلی را بگو و بعد به این شکل آن مراد

جدی را افهام کن به دیگران. یک چنین چیزی. پس یا می‌گوییم در این جا این عقلاء گفتند ما به ظهوری احتجاج می‌کنیم که مقیدی در قبالش نباشد. حجت ظهور مقید است. و یا نه می‌گوید آقا ما مقید را قرینه قرار دادیم بر مراد جدی. بنابراین بعد از این که این کار را کردند، نتیجه این می‌شود که وقتی به مقید برخوردیم آن ظهور تصدیقی دوم پا نمی‌گیرد، نه این که ظهوری هست. قهراً اگر این جوری تفسیر کردیم می‌شود همان فرمایش مثل شیخ اعظم قدس سره. می‌گوید آقا این قرینه است بر این که مراد جدی‌اش این نیست. بنابراین قبل از این که به این برسید، تخیل می‌کنید، خیال می‌کنید. و بلکه چون چنین موازنه عقلایی هست وظایف فحوص است مگر این که از حال این آقا معلوم بشود که منفصلاً متأخراً نمی‌گوید. این هم یک ثنوی است که در این باب قابل عرضه است و کلمات بزرگان اصول به خصوص آن کلماتی که خیلی وارد تحلیل نشدند این جا و به شکل فتوا مسائل‌شان را بیان کردند، می‌گویند این جمع عرفی است. این که این جمع عرفی است، می‌تواند یکی از تفسیرات آن مسأله باشد. می‌گویند عرف این کار را می‌کند. عرف این کار را می‌کند چرا؟ یا به خاطر آن تقریر اول یا به آن تقریر دوم.

پس بنابراین، این هم یک راه است. و شما می‌توانید این را یکی حساب بکنید می‌شود هفتم. و می‌توانید این را دو قسم بکنید به دو تقریری که دارد می‌شود هفت و هشت.

نظریه هشتم: راه عقل (13:00)

راه عقل که قد یقال عقل این جا حاکم به تقیید است یا نتیجه التقیید. این است که این عقل هم طرقی برای تقریبش هست که حالا دو تا را عرض کنم.

یکی از راه نگاه به مرحله جعل است. و یکی هم از راه نگاه به مرحله امتثال است.

تقریب دوم: از راه نگاه به مرحله امتثال (13:42)

اما از نظر دوم که راه امتثال باشد این طور گفته می‌شود که بعد از این که عبد مطلع شد مولی آن مطلق را گفته و این مقید را هم گفته. خب پس می‌داند در قبال این دو گفته‌ی مولی یک وظیفه‌ای به گردن او آمده. حالا اگر حمل مطلق بر مقید کند، این قطعاً می‌داند حَرَج از آن وظیفه. ادای آن وظیفه را کرده. مولی گفته «اعتق رقبة» و بعد گفته «اعتق رقبة مؤمنة». خب این جا می‌داند تکلیفی به گردنش آمده. این اگر برود رقبة مؤمنة آزاد بکند حتماً امتثال کرده. چون رقبة مؤمنة هم مصداق آن مطلق است، و هم مصداق آن مقید است. مولی اگر مطلق مقصودش هست تحویل داده. اگر مقید مقصود هست تحویل داده. اگر هم گفت «اعتق رقبة لاتعتق رقبة کافره» که دیگر روشن‌تر است. اگر رقبة مؤمنة برود آزاد بکند و غیر کافره را آزاد بکند می‌داند حتماً از عهده هر دو تکلیف خارج شده اگر دو تکلیف بود. ولی اگر حمل مطلق بر مقید نکند چه در آن مثال قبلی چه در این مثال، در این جا شک دارد از آن تکلیفی که مسلم به عهده‌اش آمد حَرَج ام لا. عقل می‌گوید چه؟ می‌گوید اشتغال یقینی یقتضی البرائة الیقینی. تو که می‌دانی تکلیفی متوجه تو شده، باید کاری بکنی که بدانیم به مولی تحویل دادی. اگر آن کار را بکنی فراغ یقینی‌ات مسلم است. اما اگر این کار را نکنی مشکوک است. فالعقل یحکم بالتقید و اگر عبارت دقیق‌تر بخواهیم بگوییم به نتیجه التقیید. چون نمی‌گوید مسلم مقید است بلکه می‌گوید در این طرف تو این کار را باید بکنی. این همان نتیجه التقیید می‌شود. این بالنظر الی مقام الامتثال است.

سؤال: استاد اگر بگوییم دو تا تکلیف است ... که رفع تکلیف حاصل نمی‌شود. بگوییم که مطلق یک حکم می‌کند مقید یک حکم دیگر. دو تا حکم باید ...

جواب: آن جایی که شما احتمال تعدد تکلیف می‌دهید، باید دو تا رقبه مؤمنه را آزاد کنید. نه این که بروید آن ...

سؤال: حاج آقا این تقریر مقید نتیجه ...

جواب: این تقریر درسته. الان ما قضاوت نمی‌کنیم و داریم تئوری‌ها را می‌گوییم. و الا کسی همین جا ممکن است اشکال کند بگوید که بله این برای مرتبه امتثال است و امتثال بعد از این است که ببینیم تکلیف حدود و ثغورش چیست. شما آن‌ها را حذف کردید و رفتید سر مرحله امتثال همین جوری. خب ما در آن مرحله بالاتر صحبت باید بکنیم. حدود ثغورش را باید معلوم بکنیم و بعد بیاییم در مقام امتثال. شما از اول رفتید از طرف امتثال وارد می‌شوید. و به قول شیخنا الاستاد بارها در درس می‌فرمود احتیاط عصای پیرزنان است. یعنی آدم‌هایی که ضعف دارند قوتی ندارد مکررا احتیاط می‌کنند. حالا در فقه هم اگر کسی می‌خواست بفرماید قدرت علمی داشته باشد یا در مباحث علمی مکررا احتیاط نمی‌کند بلکه مسأله را حل می‌کند. این عصای پیرزنان است. بله بخواهی حل نکنی مسأله را چون می‌بینی طول می‌کشد و خسته می‌شوی و فلان، آن را ولش کن و بگوییم بله این کار را بکنید. و آیا چرا باز این جا برائت جاری نشود. این‌ها حرف‌هایی است که در حول این می‌باشد ولیکن به ذهن‌ها مثلاً این‌ها آمده و گفته می‌شود فلذا این جا از آن جاهایی است که یک دریا و اقیانوسی است ما هم هنوز متحیریم چه کار بکنیم. اگر بخواهیم وارد این دریا و اقیانوس بشویم خیلی شاخه الاطراف است. و گمان کنم مرحوم محقق شهید صدر، هم در این جا، هم در مباحث الفاظ، هم در تعادل و تراجیح، هم در حلقات، از بس دیده این جا وسیع است به همین سه یا چهار خط اکتفا کرده فرموده که حق آن هست و تمام. ولی خب خیلی زوایا و خفایا دارد. ای کاش بحث کرده بود، ایشان با آن وقت فکری که دارد این‌ها را اگر بحث کرده بود خب خیلی خوب بود که راه‌ها هموارتر می‌شد و منقح‌تر می‌شد.

تقریب اول: از راه نگاه به مرحله جعل (18:56)

اما نسبت به مقام جعل اگر نگاه کنیم. اگر به مقام جعل نگاه کنیم، باز می‌گوید عقل بحکم به این تقیید، چرا؟ برای این که بالاخره از مولی دو تا جعل صادر شده است. «اعتق رقبه» گفته، «اعتق رقبه مؤمنه» هم گفته. یا «اعتق رقبه» و «لاتعتق رقبه کافره» گفته در مقام جعل. اگر ما بخواهیم این جا تحفظ کنیم بر هر دوی این‌ها و بگوییم این دو جعل مستقل است، دو قانون مستقل است این یا اجتماع مثلین لازم می‌آید یا اجتماع ضدین لازم می‌آید. بالاخره اجتماع متهافتین است، حالا ضدین هستند یا متناقضین هستند. جا به جا فرق می‌کند. خب «اعتق رقبه»، اگر بخواهیم تحفظ بر آن بکنیم خودش می‌گوید همه رقبه‌ها وجوب عتق دارند. از این طرف می‌گوید «اعتق رقبه مؤمنه» این هم برای خودش جدا مستقل است پس این هم یک وجوب عتقی بر روی رقبه مؤمنه می‌آورد. پس رقبه مؤمنه دو تا وجوب روی آن می‌شود. یکی از راه آن مطلق، یکی از راه این مقید.

در «اعتق رقبه» و «لاتعتق رقبه کافره» خب در مورد رقبه کافره چون مصداق مطلق است، وجوب می‌آید بر روی آن. چون مصداق مقید است حرمت می‌آید بر روی آن. پس بنابراین اگر بخواهیم تحفظ بر این دو تا بکنیم و حمل مطلق بر مقید نکنیم و بگوییم دو

اراده دارد، دو تا قانون وضع کرده، این تالی فاسد را دارد. عبد دارد محاسبه می‌کند و می‌خواهد به نتیجه برسد. می‌گوید این گزینه که نمی‌شود گفت. اگر گزینه دوم این است که مراد واقعی‌اش و حکم واقعی‌اش همان مطلق باشد خب این مقید را برای چه گفته؟ این قیدی که در مقید ذکر کرده یا گفته لاتعتق رقبه کافره یا این طرف گفته اعتق رقبه مؤمنه، اگر حکم واقعی‌اش آن مطلق است، مصلحت ملزمه آن دارد که در مطلق گفته بنابراین آن قید لغو می‌شود و اللغو قبیح علی المولی. و اگر عکسش بگوئیم هست. بگوئیم آن که مراد جدی است، مصلحت دارد، همان مقید هست. خب اگر این است پس آن مطلق را برای چه گفته؟ پس آن القاء فی المفسده هست یا تفویت مصلحت است. واقعاً اعتق رقبه مؤمنه مصلحت ملزمه دارد؟ یا اگر گرفته لاتعتق رقبه کافره، عتق رقبه کافره مفسده دارد؟ یا به درد نمی‌خورد؟ خب حالا که این جوری است، آن جا که گفته اعتق رقبه، پس آن با آن چه کار کردی؟ یا القاء عباد فی المفسده کردی اگر اطلاق مقصودت باشد و یا تفویت مصالح از آن‌ها کردید اگر مصلحت برای رقبه مؤمنه است و شما گفتی اعتق رقبه، خب آن می‌رود کافره را اتفاقاً آزاد می‌کند. تفویت مصالح شده. پس این گزینه هم درست نیست. آن گزینه‌ای که درسته این است که هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. نه لغویت پیش می‌آید، نه اجتماع امر و نهی و نه اجتماع مثیلین لازم می‌آید، نه القاء فی المفسده لازم می‌آید، نه تفویت مصالح لازم می‌آید، این است که آن مطلق را که گفته مقصود جدی‌اش همین مقید بوده. پس یک حکم بیشتر ندارد و مقصود هم همین است منتها دو شیوه هست. یک وقت این‌ها را کنار هم ذکر می‌کنند و یک وقت با کلمات مقطعه و پراکنده روی یک مصالحی مقصود واقعی‌شان را بیان می‌کنند. نمی‌شود حرف‌ها را یک جا زد. روی یک جهاتی که برای شارع وجود دارد حرف‌هایش را جدا جدا از هم فرموده ولی این‌ها مکمل یکدیگرند. منتم یکدیگرند. این متفرقات کالمجتمعات هستند. پس بنابراین یک حکم واحد بیشتر نیست.

سؤال: اگر مطلق مراد واقعی‌اش باشد ... فرد افضل گفتند لغو لازم نمی‌آید به خاطر فرد افضل این جوری است. مصلحت روی مطلق است اما یک فرد افضل است ... لغو نیست گفتن مقید.

جواب: خب حالا این یکی از جواب‌هایی است که ممکن است این جا داده بشود.

پس بنابراین، این هم تقریب عقل است که پس عقل یحکم بذلک.

این مجموع وجوهی است که در این جا حالا گفته شده یا می‌شود گفت. فهرست کردیم آن تئوری‌هایی که در این جا می‌شود اعمال کرد.

خب این یک مسأله.

صور اطلاق و تقیید: (24:58)

خب این وجوه را گفتیم. اما خود مطلق و مقیدها همین طور که قبلاً هم گفتیم دارای صوری است. مرحوم امام رضوان الله علیه در مناهج احصاء کردن صور را. ما این احصای ایشان را بیان بکنیم که برای ما روشن بشود که ما در مقابل چند صورت داریم که حالا بعد تصمیم بگیریم این‌ها را چه کار کنیم. ایشان فرموده که

«اذا ورد مطلق و مقيد و إما أن يكونا متكفلين بالحكم التكليفي أو الوضعي

یک مطلق و مقید که داریم یا هر دو حکم تکلیفی دارند بیان می‌کنند یا نه هر دو حکم وضعی بیان می‌کنند.

و على التقديرين

که حالا هر دو تکلیفی یا وضعی.

فإما أن يكونا مثبتين أو نافيين أو مختلفين.

هر دو مثبت هستند، هر دو نافی هستند، مختلف هستند.

و على التقادير

که حالا این جا شد چندتا تا حالا؟ شد شش تا.

فإما أن يعلم وحدة التكليف أو لا.

یا وحدت تکلیف معلوم است یا معلوم نیست. این خودش سه صورت است دیگر. وحدت را می‌دانیم، می‌دانیم وحدت نیست و تعدد است، شک داریم چه جوری است.

و على الاول

که وحدت را می‌دانیم

فإما أن يعلم وحدته من الخارج،

مثلا اجماعی داریم،

أو من نفس الدليلين.

از خود دلیل مطلق و مقید فهمیدیم که وحدت هست.

و على التقادير

که حالا خود این شد هفده یا هیجده صورت.

فإما أن يذكر السبب فيهما أو في واحدٍ منهما أو لا يذكر.

سبب یک وقت ذکر می‌شود مثلاً می‌گوید «إن طاهرت فاعتق رقبة». یک جا دیگر می‌گوید «إن طاهرت فاعتق رقبة مؤمنة». در هر دو می‌بینید سبب ذکر شده. یک وقت نه در یکی‌اش سبب ذکر می‌شود و در یکی دیگراش ذکر نمی‌شود مثل این که گفته «ان طاهرت اعتق رقبة» و در آن دیگری گفته «اعتق رقبة مؤمنة». دیگر «ان طاهرت» را نیاورده. گاهی هم در هیچ کدام سبب ذکر نمی‌شود. چون در کلمات بین این صور تفصیل داریم و بعضی‌ها فرق گذاشتند فلذا صور را ایشان استقصاء کرده.

و على الاول

که ذکر سبب شده باشد

فإما أن يكون السبب واحداً أو لا.

حالا که ذکر سبب شده یک وقت یک سبب ذکر شده و یک وقت متعدد ذکر شده.

سؤال: در هر دو ...

جواب: نه، این اول یعنی این که ذکر شده، در مقابل آن که ذکر نشده. آن که ذکر شده حالا دو تا قسم داشت. در هر دو ذکر شده یا در یکی‌اش ذکر شده. و حالا آن جا که ذکر می‌شود تازه سبب واحد ذکر می‌شود مثل مثالی که زدیم. و گاهی دو تا سبب ذکر می‌شود. مثل این که می‌گوید «إذا خفي الجدران أو خفي الاذان فقصر». دو تا سبب ذکر کردند.

و الحكم التكليفي إما الزامي في الدليلين

هر دو الزامی است،

أو غير الزامي فيهما أو مختلف.

یکی‌اش الزامی است و یکی‌اش غیر الزامی است.

و على التقادير قد يكون الاطلاق و التقييد في الحكم و متعلقه و موضوعه.

گاهی این اطلاق در خود حکم است. در متعلق حکم است، در موضوع حکم است. مثل «اکرم العالم». حکم چیست؟ وجوب است. متعلق چیست؟ اکرام است. موضوع چیست؟ عالم است. همه این‌ها اطلاق دارد. گاهی نه بعضی‌اش اطلاق دارد و بعضی‌اش تقييد دارد.

و قد يكونان في اثنين منها و قد يكونان في واحدٍ.

بعد فرموده

فهذه جملة الصور المتصور في المقام.^[1]

همه صوری که در مقام قابل تصور است، در این احصائیه‌ی ما، احصاء می‌شود و از این‌ها دیگر خارج نیست. آن وقت بعد از بین این صور عدیده‌ای که ممکن است، هشت صورتش که اهم است و در فقه پیش می‌آید و مثال دارد ایشان حکمش را بیان فرموده، بحث کردند.

خب این احصائیه‌ای که ایشان این جا فرمودند به نظر می‌آید که بعضی چیزها از قلم افتاده در این احصائیه. و آن این است که همان طور که قبلاً هم بود خب گاهی حکم شمولی است و گاهی بدلی است. این نبود. گاهی در هر دو شمولی است، گاهی در هر دو بدلی است، گاهی در یک شمولی است، و در یک بدلی است. این را ایشان نفرموده. حالا چرا نفرموده؟ از قلم افتاده یا عمداً نفرموده؟ سرّش این است که ایشان در بحث اطلاق می‌فرماید اطلاق مثل عام نیست که بدلی داشته باشیم، و شمولی داشته باشیم، و مجموعی داشته باشیم. این تقسیم در مورد مطلق غلط است. این تقسیم برای عام است. عام هست که إما عام استغراقی است، و إما بدلی است و إما مجموعی است. اما

مطلق این انقسامات ندارد خلافاً للمعروف و المشهور. چون ایشان علی مسلکه این تقسیم را در باب مطلق قبول ندارد، علی القاعده به خاطر این این جا نفرموده. اما اگر کسی آن تقسیم را قبول داشت مثل مرحوم محقق آخوند و معروف بین الاصولیین، قهراً ضرب در این سه تا هم باید بشود. خب این‌ها یک صوری است که ما این جا داریم.

از بین این صور هفت یا هشت صورت هست که خب رایج است و در فقه بیشتر مورد احتیاج هست این‌ها هست. حالا فلنا این که ما اگر بخواهیم بحث‌مان تمام باشد در مقام، باید در این بحث در دو مقام بحث کنیم.

مقام اول: این که از این تئوری‌هایی که گفتیم کدام درست‌ه؟

مقام دوم: علی ضوء ما اخترناه از آن، حکم این صور حالا لااقل همان هفت یا هشت تایی که مثال دارد و در فقه رایج هست، چه می‌شود؟

حالا سعی می‌کنیم به این که به طور مختصر این را بیان بکنیم ان شاء الله و دیگر آن تفصیلات زیادش را نداشته باشیم

و صلی الله علی محمد و آل محمد.