



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دوره گمان و دانش خارج اصول

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

دفتر علمی

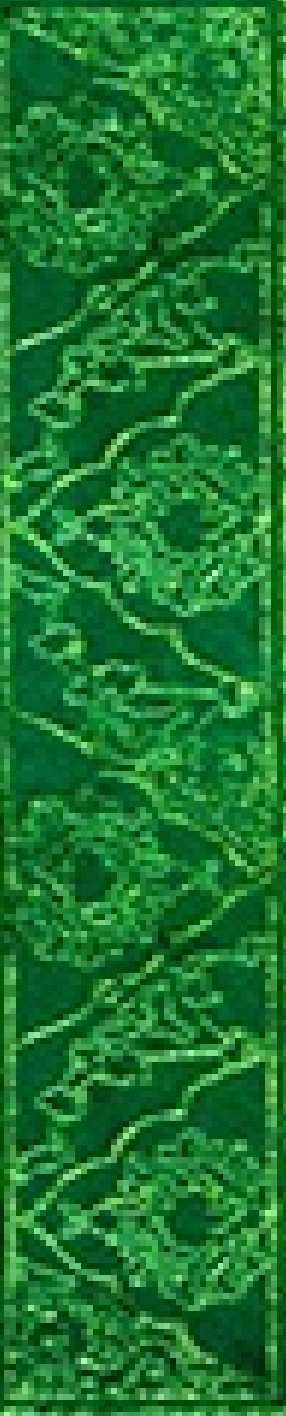
سیری کامل

اصول فقه

جلد ششم

تفہیم روز پنجشنبه

موسسه امام



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

فیضیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۳۶	سیری کامل در اصول فقه : دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۸
۳۶	مشخصات کتاب
۳۷	مباحث الفاظ
۴۱	عام و خاص
۴۱	اشاره
۴۳	درس ششصد و هفدهم
۴۳	اشاره
۴۴	مقدمه دوم در اشکال بر تقسیم مطلق
۴۵	جواب استاد از اشکال بر تقسیم مطلق
۴۶	بیان لفظی قاعدة عقلی
۴۷	منشاء دلالت مطلق بر شمول
۴۹	تفاوت اطلاق «عتق رقبه» با «احل الله البیع»
۴۹	پرسش:
۵۰	درس ششصد و هیجدهم
۵۰	اشاره
۵۰	تفاوت موارد در شمول اطلاق
۵۱	حکم وضعی و تکلیفی، منشأ تفاوت در دلالت اطلاق بر شمول و استیعاب
۵۲	دلالت عام بر شمول
۵۳	اشکال توقف دلالت عام بر مطلق
۵۴	تبیین دلالت الفاظ عموم
۵۴	لزوم یا عدم لزوم احتیاج الفاظ عموم به اطلاق
۵۶	پرسش:
۵۷	درس ششصد و نوزدهم

۵۷	اشاره
۵۷	عدم جریان مقدمات حکمت در دلالت عام بر استیعاب
۵۸	جواب مرحوم محقق حائری ره از اشکال مذکور
۵۹	اشکال نقضی محقق حائری ره بر مستشکل
۶۱	بیان استاد از فرمایش محقق حائری ره
۶۳	پرسش:
۶۴	درس ششصد و بیستم
۶۴	اشاره
۶۴	بیان امام راحل ره در تغایر مورد عموم با مورد اطلاق
۶۵	تفاوت متعلق حکم در مطلق و عام
۶۶	جریان اصاله عدم خطاء
۶۸	عدم جریان مقدمات حکمت در عام
۷۰	خلاصه مباحث گذشته
۷۰	پرسش:
۷۱	درس ششصد و بیست و یکم
۷۱	اشاره
۷۱	نحوه دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم
۷۳	تفاوت نکره در سیاق نفی با الفاظ عموم
۷۴	نسبت طبیعت به وجود و عدم
۷۵	مفاد عرفی نکره در سیاق نفی
۷۷	پرسش:
۷۸	درس ششصد و بیست و دوم
۷۸	اشاره
۷۸	دلالت عرفی نکره در سیاق نفی را بر عموم
۸۰	جریان مقدمات حکمت در شک در اطلاق و تقیید موضوع
۸۱	تفاوت الفاظ عموم با نکره در سیاق نفی

- ۸۲ جریان اصاله عدم خطاء نسبت به مطلق
- ۸۳ پرسش:
- ۸۴ درس ششصد و بیست و سوم
- ۸۴ اشاره
- ۸۴ دلالت محلی به لام بر عموم
- ۸۵ دلالت مفرد معرف به لام بر عموم
- ۸۶ تفاوت البیع با کل البیع
- ۸۷ تفاوت مطلق و عام در متعلق
- ۸۸ عدم اطلاق شمولی در مفرد معرف به لام
- ۸۹ پرسش:
- ۹۰ درس ششصد و بیست و چهارم
- ۹۰ اشاره
- ۹۰ دلالت جمع محلی به لام بر عموم
- ۹۲ ادعای دلالت جمع محلی به لام بر عام مجموعی
- ۹۳ عدم دلالت جمع محلی به لام بر عام مجموعی
- ۹۴ نتیجه گیری از بحث
- ۹۵ جریان اصاله العموم در شک در تخصیص عام
- ۹۶ پرسش:
- ۹۷ درس ششصد و بیست و پنجم
- ۹۷ اشاره
- ۹۷ حکم شک در مخصص دوم در عام مخصص
- ۹۸ اقوال ثلاثه در مسأله در تخصیص عام
- ۹۹ نظریه مشهور در مورد مجاز
- ۱۰۰ نظر سکاکی در مورد مجاز
- ۱۰۱ فرمایش مرحوم شیخ محمد اصفهانی ره در مجاز
- ۱۰۳ پرسش:

- درس ششصد و بیست و ششم ۱۰۴
- اشاره ۱۰۴
- تفاوت قول مشهور و قول سکاکی در تعریف مجاز ۱۰۴
- رعایت لطایف و ظرایف ادبی در مجاز ۱۰۵
- معنای شعر بنابر نظر مشهور در مجاز ۱۰۶
- استعمال مجاز در آیه شریفه «وَسُئِلَ الْقُرَيْهَ ...» ۱۰۷
- اشکال به سکاکی در اعلام شخصیه و اسماء اجناس ۱۰۹
- جواب استاد از اشکال مذکور به سکاکی ۱۰۹
- پرسش: ۱۱۱
- درس ششصد و بیست و هفتم ۱۱۲
- اشاره ۱۱۲
- تفاوت نظر سکاکی با محقق اصفهانی ره در مجاز ۱۱۲
- نظر مشهور و محقق خراسانی ره در مجاز ۱۱۳
- بررسی اقوال در مجازیت عام بعد از تخصیص ۱۱۴
- نظر مشهور و محقق خراسانی ره در مسأله ۱۱۶
- پرسش: ۱۱۷
- درس ششصد و بیست و هشتم ۱۱۸
- اشاره ۱۱۸
- نظریه مشهور در مخصص منفصل ۱۱۸
- نظریه مرحوم آخوند ره در مجازیت عام مخصص ۱۲۰
- رعایت سیره عقلاء در قانونگذاری ۱۲۱
- پرسش: ۱۲۳
- درس ششصد و بیست و نهم ۱۲۴
- اشاره ۱۲۴
- عدم تعارض بین عام و خاص ۱۲۴
- عدم تعارض بین عام و خاص ۱۲۵

- ۱۲۶ ----- عدم مجازیت اوامر اختیاریه
- ۱۲۷ ----- اشکال مهم محقق نائینی ره در مسأله عام و خاص
- ۱۲۸ ----- بررسی فرمایش محقق نائینی ره
- ۱۳۰ ----- پرسش:
- ۱۳۱ ----- درس ششصد و سی ام
- ۱۳۱ ----- اشاره
- ۱۳۱ ----- توضیح محقق نائینی ره در عدم مجازیت عام مخصّص
- ۱۳۲ ----- احتمالات ثلاثه در معنای عالم
- ۱۳۳ ----- تعیین احتمال سوم: استعمال در طبیعت مهمله
- ۱۳۴ ----- بیان ایشان در انکار کلام آخوند ره در مورد اراده جدی و استعمالی
- ۱۳۴ ----- توضیح استاد درباره کلام مرحوم نائینی ره
- ۱۳۵ ----- معنای مستعمل فیه عالم
- ۱۳۷ ----- پرسش:
- ۱۳۸ ----- درس ششصد و سی و یکم
- ۱۳۸ ----- اشاره
- ۱۳۸ ----- مناقشه در مقایسه مرحوم نائینی ره
- ۱۳۹ ----- تفکیک بین اراده جدی و استعمالی
- ۱۳۹ ----- عدم تعارض بین عام و خاص
- ۱۴۰ ----- احتمال چهارم: استعمال لفظ در طبیعت مهمله
- ۱۴۱ ----- تغایر استعمال با وجود خارجی
- ۱۴۲ ----- خلاصه بحث
- ۱۴۴ ----- عدم دلیل بر ترجیح بعضی از مجازها بر یکدیگر
- ۱۴۴ ----- پرسش:
- ۱۴۵ ----- درس ششصد و سی و دوم
- ۱۴۵ ----- اشاره
- ۱۴۵ ----- تبیین اجمال مخصّص

- ۱۴۶ ----- تردید مخصّص متصل بین اقل و اکثر
- ۱۴۷ ----- علت عدم جواز تمسک به اصاله العموم
- ۱۴۷ ----- برگشت اصاله العموم به اصاله الظهور
- ۱۴۸ ----- عدم جواز تمسک به عام در شبهه مفهومیه
- ۱۴۹ ----- عدم فرق بین جملهٔ مشتمله بر استثنا با جملهٔ مشتمله بر صفت
- ۱۵۰ ----- پرسش:
- ۱۵۱ ----- درس ششصد و سی و سوم
- ۱۵۱ ----- اشاره
- ۱۵۱ ----- تمسک به اصاله العموم نسبت به اکثر
- ۱۵۲ ----- جواز تمسک به اصاله العموم
- ۱۵۳ ----- مقدار سعة اصاله العموم
- ۱۵۴ ----- تفصیل محقق حائری ره در تمسک به اصاله العموم
- ۱۵۵ ----- اشکال استاد به کلام مرحوم حائری ره
- ۱۵۶ ----- پرسش:
- ۱۵۷ ----- درس ششصد و سی و چهارم
- ۱۵۷ ----- اشاره
- ۱۵۷ ----- اشکال کلام مرحوم حائری ره در مخصّص منفصل
- ۱۵۹ ----- وظیفه مکلف در صورت بنای متکلم بر انفصال مخصّص
- ۱۶۰ ----- مخصّص متصل مردد بین متباینین
- ۱۶۰ ----- وظیفه متکلم هنگام مخصّص متصل دائر بین متباینین
- ۱۶۱ ----- مخصّص منفصل مردد بین متباینین
- ۱۶۳ ----- پرسش:
- ۱۶۴ ----- درس ششصد و سی و پنجم
- ۱۶۴ ----- اشاره
- ۱۶۴ ----- وظیفهٔ مکلف هنگام اجمال در مخصّص منفصل
- ۱۶۵ ----- رجوع به اصل عملی در مقام

- کیفیت رجوع به اصله الاشتغال ۱۶۶
- کیفیت جریان اصله البرائه ۱۶۷
- تفصیل بین عموم مجموعی و عموم استغراقی ۱۶۸
- پرسش: ۱۷۰
- درس ششصد و سی و ششم ۱۷۱
- اشاره ۱۷۱
- موضوع و مجرای اصله الاشتغال ۱۷۱
- بیان تعارض بالعرض ۱۷۳
- الحاق عام بدلی به عام مجموعی ۱۷۴
- پرسش: ۱۷۵
- درس ششصد و سی و هفتم ۱۷۶
- اشاره ۱۷۶
- عدم جواز تمسک به دلیل قبل از احراز موضوع ۱۷۶
- فرق بین وصف و استثنا در مخصص متصل یا مخصص منفصل ۱۷۷
- تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص ۱۷۹
- تشابه مخصص متصل و منفصل در عدم تمسک به عام ۱۷۹
- پرسش: ۱۸۱
- درس ششصد و سی و هشتم ۱۸۲
- اشاره ۱۸۲
- دلیل جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص ۱۸۲
- معنا و توضیح حجیت دلیل ۱۸۴
- مراحل سه گانه اثبات حجیت: اصل الظهور و فرق آن با اصله الظهور ۱۸۵
- تطابق اراده استعمالیه با اراده جدیه ۱۸۶
- پرسش: ۱۸۷
- درس ششصد و سی و نهم ۱۸۸
- اشاره ۱۸۸

- نتیجهٔ مراحل ثلاثه اثبات حجیت در باب مخصّص ----- ۱۸۸
- عدم تطابق اراده جدیه و اراده استعمالیه در مقام ----- ۱۸۹
- تعدد مراد جدی در دلیل عام و خاص ----- ۱۹۰
- فرق بین دلیل خاص و عام ----- ۱۹۱
- فرق بین تمسک به عام در مقام و شبهه مفهومیه ----- ۱۹۲
- پرسش: ----- ۱۹۳
- درس ششصد و چهلم ----- ۱۹۴
- اشاره ----- ۱۹۴
- تفصیل مرحوم آخوند ره بین مخصّصات لفظیه و لبّیه ----- ۱۹۴
- دلیل جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص لبّی ----- ۱۹۶
- فرق بین مخصّص لفظی و لبّی از نظر عقلا ----- ۱۹۷
- لزوم احراز مسائل عقلی ----- ۱۹۷
- عدم فرق بین مخصّصات لفظیه و لبّیه ----- ۱۹۸
- پرسش: ----- ۱۹۹
- درس ششصد و چهل و یکم ----- ۲۰۰
- اشاره ----- ۲۰۰
- بیان مرحوم عراقی ره در تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص ----- ۲۰۰
- عدم لزوم احراز صغریات برای عقل ----- ۲۰۱
- عدم لزوم تشخیص صغرا بر مولا ----- ۲۰۲
- پرسش: ----- ۲۰۳
- درس ششصد و چهل و دوم ----- ۲۰۴
- اشاره ----- ۲۰۴
- عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص ----- ۲۰۴
- چگونگی خروج محقق عراقی ره از تمسک به عام در شبههٔ مصداقیهٔ مخصّص ----- ۲۰۵
- ارجاع مخصّصات منفصله به مخصّصات متصله ----- ۲۰۷
- خصوصیات مخصّص لفظی منفصل ----- ۲۰۷

- ۲۰۹ جواز تمسک به عام در بعضی از مخصصات لثیه
- ۲۱۰ پرسش:
- ۲۱۱ درس ششصد و چهل و سوم
- ۲۱۱ اشاره
- ۲۱۱ تفصیل محقق نائینی ره بین مخصصات لثیه
- ۲۱۲ لازمه دو خصوصیت مخصص لثی
- ۲۱۳ توضیح معنای مخصص افرادی
- ۲۱۴ معنای مخصص عنوانی
- ۲۱۵ عدم فرق بین دو مثال مخصص لثی
- ۲۱۶ پرسش:
- ۲۱۷ درس ششصد و چهل و چهارم
- ۲۱۷ اشاره
- ۲۱۷ بررسی شبهه مصداقیه در عامین من وجه
- ۲۱۸ احتمال دخول عامین من وجه در مسألة اجتماع امر و نهی
- ۲۱۹ نتیجه دخول عامین من وجه در مسألة اجتماع امر و نهی
- ۲۱۹ بررسی قید مندوحه در اجتماع امر و نهی
- ۲۲۰ فرق بین مقام با مسألة اجتماع امر و نهی
- ۲۲۲ پرسش:
- ۲۲۳ درس ششصد و چهل و پنجم
- ۲۲۳ اشاره
- ۲۲۳ حکم عامین من وجه در ماده اجتماع بنابر فرض تعارض
- ۲۲۴ عدم جریان اصل عملی با فرض عدم جریان یکی از دلایل متعارضین
- ۲۲۵ حکم ماده اجتماع با جریان مرجحات خبریه
- ۲۲۶ بررسی دخول عامین من وجه در باب متعارضین
- ۲۲۸ نتیجه تبعیت حکم فعلی از مقتضی اقوا
- ۲۲۹ پرسش:

- درس ششصد و چهل و ششم ۲۳۰
- اشاره ۲۳۰
- تمسک به اصل عملی و استصحاب در دلیل عام و دلیل مخصص ۲۳۰
- تمسک به دلیل عام با وجود استصحاب ۲۳۱
- اثر استصحاب بر دلیل در عنوان موضوع ۲۳۳
- قول مرحوم آخوند ره در تمسک به اصل عدم ازلی ۲۳۳
- نظر محقق عراقی ره در مسألة تمسک به اصل عدم ازلی ۲۳۴
- تفصیل بین استصحاب عدم ازلی و غیر آن ۲۳۴
- پرسش: ۲۳۵
- درس ششصد و چهل و هفتم ۲۳۶
- اشاره ۲۳۶
- بیان عدم تمسک به عام در شبهه صدیقیه مخصص ۲۳۶
- مراحل حجیت یک دلیل ۲۳۷
- اصاله التطابق بین ارادة استعمالیه و ارادة جدیه ۲۳۸
- عدم جریان استصحاب در موضوعات و عناوین ۲۳۹
- عدم ترتب ملازمه عقلیه بر استصحابات موضوعیه ۲۴۱
- پرسش: ۲۴۲
- درس ششصد و چهل و هشتم ۲۴۳
- اشاره ۲۴۳
- حکم رجوع به عام در شبهه صدیقیه مخصص ۲۴۳
- ارتباط تخصیص با عنوان عام بر مبنای محقق عراقی ره ۲۴۴
- بیان استاد در جریان یا عدم جریان استصحاب ۲۴۶
- استصحاب عدم ازلی نزد محقق عراقی ره ۲۴۷
- پرسش: ۲۴۹
- درس ششصد و چهل و نهم ۲۵۰
- اشاره ۲۵۰

- ٢٥٠ ثبوت عنوان مخصص به کمک استصحاب عدم ثبوت
- ٢٥١ مراد از عوارض وجود
- ٢٥٣ اجزاء در واقعیت محکمه
- ٢٥٤ پرسش:
- ٢٥٥ درس ششصد و پنجاهم
- ٢٥٥ اشاره
- ٢٥٥ مراد از قضایای حمله مؤوله
- ٢٥٦ معنای قضیه حمله به حمل شایع صناعی
- ٢٥٨ اشکال استاد به مرحوم آخوند ره در ملاک حمل و اتحاد
- ٢٥٩ تغایر اعتباری بین دال و مدلول
- ٢٦٠ پرسش:
- ٢٦١ درس ششصد و پنجاه و یکم
- ٢٦١ اشاره
- ٢٦١ اتحاد وجودی در قضایای حمله مؤوله
- ٢٦٢ حکایت تصویریه و تصدیقیه
- ٢٦٣ ملاک صدق و کذب قضایا
- ٢٦٤ عدم نسبت در قضایای سلبیه
- ٢٦٦ پرسش:
- ٢٦٧ درس ششصد و پنجاه و دوم
- ٢٦٧ اشاره
- ٢٦٧ تقسیم قضیه به محضله و معدوله
- ٢٦٨ فرق بین موجبه معدوله المحمول و سالبه محضله
- ٢٦٩ موجبه سالبه المحمول
- ٢٧٠ نیاز به وجود موضوع در قضایا
- ٢٧١ پرسش:
- ٢٧٢ درس ششصد و پنجاه و سوم

- ۲۷۲ اشاره
- ۲۷۲ صور ثلاثه در رابطه عنوان مخصص با عام
- ۲۷۳ بازگشت قضیه موجب سالبه المحمول به قضیه وصفیه
- ۲۷۴ تضييق امر عدمی در اراده جدی مولا
- ۲۷۵ استصحاب عدم قریشی در کلام مرحوم آخوند ره
- ۲۷۶ بیان محقق حائری ره در استصحاب عدم قریشی
- ۲۷۷ جواب استاد از محقق حائری ره در استصحاب عدم قریشی
- ۲۷۸ پرسش:
- ۲۷۹ درس ششصد و پنجاه و چهارم
- ۲۷۹ اشاره
- ۲۷۹ جریان استصحاب عدم ازلی از طریق سالبه محضله
- ۲۸۰ شرطیت اتحاد موضوع و محمول در جریان استصحاب
- ۲۸۱ مثبت بودن استصحاب عدم ازلی
- ۲۸۳ فرق استصحاب مثبت با استصحابات معموله
- ۲۸۴ نتیجه بحث
- ۲۸۴ پرسش:
- ۲۸۵ درس ششصد و پنجاه و پنجم
- ۲۸۵ اشاره
- ۲۸۵ جواز تمسک به اصاله العموم در موارد شک
- ۲۸۷ احرام قبل از میقات مؤید بر جواز تمسک به اصاله العموم
- ۲۸۷ روزه مقتید به سفر مؤید دوم بر جواز تمسک به اصاله العموم
- ۲۸۷ فرق میان ما نحن فیه با مؤیدات
- ۲۸۹ راه حل مرحوم آخوند ره برای احرام قبل از میقات
- ۲۹۱ پرسش:
- ۲۹۲ درس ششصد و پنجاه و ششم
- ۲۹۲ اشاره

- ۲۹۲ بررسی تلازم وجوب وفای به نذر با صحت عمل
- ۲۹۳ عنوان «لا نذر الا فی طاعه الله»
- ۲۹۴ وضوح معنای طاعه الله
- ۲۹۵ تخصیص عموم وجوب وفای به نذر
- ۲۹۵ حکومت «لا نذر الا فی طاعه الله» بر عموم وجوب وفای به نذر
- ۲۹۷ پرسش:
- ۲۹۸ درس ششصد و پنجاه و هفتم
- ۲۹۸ اشاره
- ۲۹۸ نسبت دلیل حاکم و محکوم، در عام و خاص
- ۲۹۹ صحت وضوء به ماء مضاف از ادله وجوب وفا یا تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص
- ۲۹۹ ادله در باب نذر احرام قبل المیقات
- ۳۰۰ راه جمع ادله در باب نذر احرام قبل المیقات
- ۳۰۲ شبهه مرحوم آقای حکیم ره و بیان لزوم دور
- ۳۰۳ پرسش:
- ۳۰۴ درس ششصد و پنجاه و هشتم
- ۳۰۴ اشاره
- ۳۰۵ بیان عدم لزوم دور و صحت نذر متوقف بر رجحان متعلق
- ۳۰۷ عام قطعی و خاص معین و شک در تخصیص آن
- ۳۰۸ تشبیه ما نحن فیہ با مسألة غسله نجس
- ۳۰۹ پرسش:
- ۳۱۰ درس ششصد و پنجاه و نهم
- ۳۱۰ اشاره
- ۳۱۰ بررسی حکم غسله از نظر طهارت و نجاست
- ۳۱۱ استفاده از صادق بودن عکس نقیض قضا یا
- ۳۱۱ اصول عقلائی و فرق آنها با اصول شرعی
- ۳۱۲ شرط تمسک به اصول عقلائی

- ۳۱۳ عدم جواز تمسک به اصول عقلائیة در مقام
- ۳۱۴ مجرای اصالة الحقیقه
- ۳۱۵ پرسش:
- ۳۱۶ درس ششصد و شصتم
- ۳۱۶ اشاره
- ۳۱۶ مجرای اصالة العموم
- ۳۱۷ فرق اصول عقلائیة و تعبديه
- ۳۱۸ تمسک به عام قبل از فحص از مخصّص
- ۳۱۹ حجیت اصالة العموم از نظر ظن نوعی و شخصی
- ۳۲۰ معنای اصل در مقام
- ۳۲۱ مقتضای تحقیق در عمل به اصول عقلائیة
- ۳۲۱ پرسش:
- ۳۲۲ درس ششصد و شصت و یکم
- ۳۲۲ اشاره
- ۳۲۲ عدم اختصاص اصالة العموم به مخاطبین
- ۳۲۳ عدم جریان اصالة العموم در صورت علم به تخصیص
- ۳۲۴ خروج علم اجمالی از محل بحث
- ۳۲۴ بحث در مخصّصات منفصله
- ۳۲۵ اصل عدم خطا و اشتباه
- ۳۲۶ پرسش:
- ۳۲۷ درس ششصد و شصت و دوم
- ۳۲۷ اشاره
- ۳۲۷ مقتضای تحقیق در جریان اصالة العموم
- ۳۲۸ روش عقلا در قانونگذاری و علت آن
- ۳۲۸ علت تخصیص در قوانین شرعی
- ۳۲۹ موارد عدم جریان اصالة العموم

- ۳۳۱ عدم لزوم فحص در عمومات غیرقانونی
- ۳۳۲ فرق بین جملات انشائیه با قانون
- ۳۳۲ پرسش:
- ۳۳۳ درس ششصد و شصت و سوم
- ۳۳۳ اشاره
- ۳۳۳ فرق بین فحص در باب عام و خاص و اصول عملیه
- ۳۳۴ معنای فحص در اصاله الاشتغال و اصاله التخییر
- ۳۳۵ معنای فحص در اصول عملیه از نظر مرحوم آخوند ره
- ۳۳۶ مراحل سه گانه اتصاف یک دلیل به حجیت
- ۳۳۷ عدم فرق بین فحص در باب عام و خاص و اصول عملیه
- ۳۳۸ پرسش:
- ۳۳۹ درس ششصد و شصت و چهارم
- ۳۳۹ اشاره
- ۳۳۹ عدم جریان اصاله العموم با وجود علم به تخصیص
- ۳۴۰ عدم جریان اصاله العموم به واسطه علم اجمالی
- ۳۴۳ فحص کامل، شرط تمسک به اصاله العموم
- ۳۴۳ برتری علم اجمالی از بینه
- ۳۴۴ پرسش:
- ۳۴۵ درس ششصد و شصت و پنجم
- ۳۴۵ اشاره
- ۳۴۵ اخص بودن دلیل از مدعا در تمسک به عام قبل از تفحص از مخصص
- ۳۴۶ بیان محقق نائینی ره در جواب از اشکال
- ۳۴۷ تصور علم اجمالی بین اقل و اکثر
- ۳۴۸ علم اجمالی نشانه دار
- ۳۴۹ اشتغال یقینی و براءت یقینیه
- ۳۵۰ دایره علم اجمالی در ما نحن فیه

- ۳۵۰ پرسش:
- ۳۵۱ درس ششصد و شصت و ششم
- ۳۵۱ اشاره
- ۳۵۱ جواب نقضی مرحوم امام ره از محقق نائینی ره
- ۳۵۲ جواب حلی امام ره: تقسیم معلوم بالاجمال
- ۳۵۴ حکم قسم اول معلوم بالاجمال
- ۳۵۵ لزوم احتیاط در شک در محض
- ۳۵۵ حکم قسم دوم معلوم بالاجمال
- ۳۵۶ پرسش:
- ۳۵۷ درس ششصد و شصت و هفتم
- ۳۵۷ اشاره
- ۳۵۷ دایرة تنجّز علم اجمالی
- ۳۵۸ عدم تغییر حکم علم اجمالی بواسطه ضبط و نوشتن
- ۳۶۰ عدم مانع از جریان اصالة العموم
- ۳۶۱ لزوم احتیاط در صورت مکفی بودن فحص ناچیز
- ۳۶۲ پرسش:
- ۳۶۳ درس ششصد و شصت و هشتم
- ۳۶۳ اشاره
- ۳۶۳ اختصاص خطاب به مشافهین و موجودین در زمان خطاب
- ۳۶۴ احتمالات موجود در اختصاص خطاب به مشافهین
- ۳۶۵ امکان خطاب معدوم
- ۳۶۶ لغوی بودن محل بحث
- ۳۶۸ پرسش:
- ۳۶۹ درس ششصد و شصت و نهم
- ۳۶۹ اشاره
- ۳۶۹ عدم بحث از مسائل بدیهی عقلی در اصول

- ۳۷۱ ردّ نظریه حنابله مبنی بر جواز خطاب معدوم
- ۳۷۲ اشکال عقلی بودن محل بحث
- ۳۷۲ مفارقت عالم تکوین با عالم تشریح
- ۳۷۳ علت لغوی نبودن محل بحث
- ۳۷۴ پرسش:
- ۳۷۵ درس ششصد و هفتادم
- ۳۷۵ اشاره
- ۳۷۵ شمول تکالیف نسبت به معدومین
- ۳۷۶ امتناع تکلیف معدوم
- ۳۷۷ حجّیت آیات و روایات برای معدومین
- ۳۷۹ احتمال چهارم: استفاده از قاعده اشتراک
- ۳۸۰ پرسش:
- ۳۸۱ درس ششصد و هفتاد و یکم
- ۳۸۱ اشاره
- ۳۸۱ تقسیم قضا یا: قضیه طبیعی
- ۳۸۲ قضیه خارجی
- ۳۸۳ قضیه حقیقه
- ۳۸۵ قاعده فرعیّت و قضیه حقیقه
- ۳۸۵ پرسش:
- ۳۸۶ درس ششصد و هفتاد و دوم
- ۳۸۶ اشاره
- ۳۸۶ رفع مخالفت قضیه حقیقه با قاعده فرعیّت
- ۳۸۸ شباهت قضیه حقیقه به قضیه طبیعی و خارجی
- ۳۸۸ عدم دخالت خصوصیات فردیه در قضایای حقیقه
- ۳۸۹ نقش لفظ کل در قضایای حقیقه
- ۳۹۱ پرسش:

- ۳۹۲ درس ششصد و هفتاد و سوم
- ۳۹۲ اشاره
- ۳۹۲ قضیه حقیقه نزد محقق نائینی (ره) -
- ۳۹۳ اشکال به تفسیر محقق نائینی ره از قضیه حقیقه -
- ۳۹۴ تقسیم احکام از جهت خطاب و عدم خطاب
- ۳۹۵ کیفیت تقنین احکام شرعی -
- ۳۹۷ پرسش:
- ۳۹۸ درس ششصد و هفتاد و چهارم
- ۳۹۸ اشاره
- ۳۹۸ راه حل مرحوم آخوند ره برای خطابات شرعیه -
- ۳۹۹ حقیقت وجود انشائی -
- ۴۰۱ استفهام انشائی
- ۴۰۱ حقیقت مخاطب در احکام شرعی
- ۴۰۳ پرسش:
- ۴۰۴ درس ششصد و هفتاد و پنجم
- ۴۰۴ اشاره
- ۴۰۴ مخاطب و مخاطب در خطابات قرآنیه
- ۴۰۵ واقعیت در ابلاغ وحی به مردم
- ۴۰۷ قرآن کتاب پروردگار
- ۴۰۸ حکمت کتاب بودن معجزه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) -
- ۴۰۹ جمع قرآن در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) -
- ۴۱۰ پرسش:
- ۴۱۱ درس ششصد و هفتاد و ششم
- ۴۱۱ اشاره
- ۴۱۱ شفاهی نبودن خطابات قرآنیه -
- ۴۱۲ خطابات کتبی

- ۴۱۴ تأیید مطلب به اشتراک احکام بین مؤمن و کافر
- ۴۱۴ ارتکاز عرف
- ۴۱۵ غیرواقعی بودن بحث در کتب اصولی
- ۴۱۶ پرسش:
- ۴۱۷ درس ششصد و هفتاد و هفتم
- ۴۱۷ اشاره
- ۴۱۷ ثمره اختصاص داشتن خطابات به مشافهین
- ۴۱۷ حجیت ظواهر برای مشافهین
- ۴۱۸ خلط بین بحث حجیت ظواهر و بحث مقصودین بافهام
- ۴۱۹ عدم حجیت ظواهر برای غیر حاضرین
- ۴۲۰ صحت تمسک به خطابات برای غیر مشافهین
- ۴۲۲ پرسش:
- ۴۲۳ درس ششصد و هفتاد و هشتم
- ۴۲۳ اشاره
- ۴۲۳ احتمال دخالت خصوصیت برای مشافهین
- ۴۲۴ عدم کارایی قاعده اشتراک
- ۴۲۶ محصل کلام مرحوم آخوند ره و تقسیم قیود حکم
- ۴۲۷ فرق بین قیود حکم در ترتیب ثمره
- ۴۲۸ پرسش:
- ۴۲۹ درس ششصد و هفتاد و نهم
- ۴۲۹ اشاره
- ۴۲۹ رجوع ضمیر بعد از عام به بعض افراد
- ۴۳۰ تسامح در تعبیر به تخصیص
- ۴۳۲ کیفیت بحث تسامح در تعبیر به تخصیص
- ۴۳۳ دلیل رجوع ضمیر به بعضی از افراد
- ۴۳۴ پرسش:

- درس ششصد و هشتادم - - - - - ۴۳۵
- اشاره - - - - - ۴۳۵
- فرق بین دلیل عقلی و نقلی در بحث رجوع ضمیر عام - - - - - ۴۳۵
- سه احتمال در بحث رجوع ضمیر عام به بعض افراد - - - - - ۴۳۶
- عدم مجازیت عام بواسطه تخصیص - - - - - ۴۳۷
- نتیجه عدم مجازیت عام بواسطه تخصیص در مقام - - - - - ۴۳۹
- پرسش: - - - - - ۴۴۰
- درس ششصد و هشتاد و یکم - - - - - ۴۴۱
- اشاره - - - - - ۴۴۱
- اشکال طریقه مرحوم آخوند ره در بحث رجوع ضمیر عام - - - - - ۴۴۱
- مجاز در کلمه و مجاز در اسناد - - - - - ۴۴۲
- سقوط اصله الظهور از حجیت - - - - - ۴۴۳
- محدوده استفاده از اصله الظهور - - - - - ۴۴۴
- اتحاد نتیجه هر دو راه - - - - - ۴۴۵
- پرسش: - - - - - ۴۴۶
- درس ششصد و هشتاد و دوم - - - - - ۴۴۷
- اشاره - - - - - ۴۴۷
- رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام به حکم عقل - - - - - ۴۴۷
- استثنای عقیب جمل متعدده - - - - - ۴۴۸
- فرق مقام با مخصص متصل و منفصل - - - - - ۴۴۹
- تخصیص عام منطوقی به عام مفهومی - - - - - ۴۵۰
- عدم حجیت اجماع در مباحث عقلی - - - - - ۴۵۲
- پرسش: - - - - - ۴۵۲
- درس ششصد و هشتاد و سوم - - - - - ۴۵۲
- اشاره - - - - - ۴۵۲
- عدم حجیت اجماع در مسائل اصولیه - - - - - ۴۵۲

- ۴۵۵ ----- معنای مفهوم موافق و مفهوم مخالف -
- ۴۵۶ ----- احتمالات موجود در معنای مفهوم موافق .
- ۴۵۶ ----- اول - القای خصوصیت
- ۴۵۷ ----- کنائی بودن مفهوم
- ۴۵۸ ----- پرسش:
- ۴۵۹ ----- درس ششصد و هشتاد و چهارم
- ۴۵۹ ----- اشاره
- ۴۵۹ ----- احتمال اراده فرد جلیّ در مقابل فرد قوی
- ۴۶۱ ----- احتمال اولویت قطعی
- ۴۶۲ ----- فرق بین احتمال سوم و چهارم
- ۴۶۳ ----- احتمال منصوص العله بودن
- ۴۶۵ ----- پرسش:
- ۴۶۶ ----- درس ششصد و هشتاد و پنجم
- ۴۶۶ ----- اشاره
- ۴۶۶ ----- ارتباط احتمالات پنجگانه با مقصود متکلم
- ۴۶۷ ----- مخصص بودن معنای کنائی
- ۴۶۸ ----- مخصّصیت فرد جلیّ در مقابل عام
- ۴۶۹ ----- کیفیت مخصّصیت منصوص العله
- ۴۷۰ ----- خصوصیت احتمال چهارم از راه اولویت قطعی عقلیه
- ۴۷۱ ----- بیان مرحوم نائینی ره در احتمال چهارم
- ۴۷۲ ----- پرسش:
- ۴۷۳ ----- درس ششصد و هشتاد و ششم
- ۴۷۳ ----- اشاره
- ۴۷۳ ----- نقض کلام محقق نائینی ره در اولویت قطعی عقلیه به معنی مفهوم موافقت
- ۴۷۶ ----- روشن بودن حکم در غالب موارد
- ۴۷۶ ----- مخصّصیت مفهوم موافق برای عام

- ۴۷۶ انکار مفهوم موافق
- ۴۷۷ مقدم داشتن مفهوم بر منطوق
- ۴۷۷ تقدیم احتمال اول: مخصّصیت مفهوم موافق برای عام
- ۴۷۸ طرد دو احتمال دیگر
- ۴۷۹ پرسش:
- ۴۸۰ درس ششصد و هشتاد و هفتم
- ۴۸۰ اشاره
- ۴۸۰ تخصیص عام به مفهوم مخالف
- ۴۸۱ تمخّض بحث در عام و خاص
- ۴۸۳ خروج مسأله تقیید اطلاق از محل بحث
- ۴۸۳ کیفیت صغروی بودن بحث
- ۴۸۴ شباهت وجود مفهوم برای قضیه شرطیه به باب مفاهیم
- ۴۸۵ پرسش:
- ۴۸۶ درس ششصد و هشتاد و هشتم
- ۴۸۶ اشاره
- ۴۸۶ تقسیم عام و مفهوم از نظر مرحوم آخوند ره
- ۴۸۷ طریق ثبوت عام و مفهوم
- ۴۸۸ مثال برای ثبوت مفهوم و عام از راه واحد
- ۴۸۹ تمسک به اصول عملیه برای ثبوت مفهوم
- ۴۹۰ حکم ثبوت عام و مفهوم از دو طریق
- ۴۹۰ فارق بین فرض اخیر؛ استناد یکی به وضع و دیگری به اطلاق
- ۴۹۲ پرسش:
- ۴۹۲ درس ششصد و هشتاد و نهم
- ۴۹۲ اشاره
- ۴۹۲ استثنای عقیب جمل متعدده
- ۴۹۴ تمخّض بحث از نظر مقام اثبات و ثبوت

- ۴۹۴ اشکال استحاله در مقام ثبوت
- ۴۹۵ تقسیم استثنا و آلت استثنا
- ۴۹۶ استحاله رجوع استثنا به همه جملات
- ۴۹۸ پرسش:
- ۴۹۹ درس ششصد و نودم
- ۴۹۹ اشاره
- ۴۹۹ استحاله موجود در مستثنی
- ۵۰۰ امکان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد
- ۵۰۱ عدم ارتباط مقام با استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد
- ۵۰۳ راه تخلص از استحاله استعمال در اکثر از معنای واحد
- ۵۰۴ خلاصه جواب در مقام ثبوت
- ۵۰۴ پرسش:
- ۵۰۵ درس ششصد و نود و یکم
- ۵۰۵ اشاره
- ۵۰۵ اشمال قضایا بر عقد الحمل و عقد الوضع
- ۵۰۵ رجوع استثنا به عقد الوضع
- ۵۰۶ تفصیل در جمل متعقب به استثنای واحد
- ۵۰۷ بطلان نظریه رجوع استثنا به عقدالوضع
- ۵۰۸ حکم استثنای عقیب جمل متعدده بر حسب موارد
- ۵۰۹ حکم عقدالوضع واحد با وجود ضمیر در مستثنی
- ۵۱۰ حکم عقد الحمل واحد و عقدالوضع های متعدد
- ۵۱۱ پرسش:
- ۵۱۲ درس ششصد و نود و دوم
- ۵۱۲ اشاره
- ۵۱۲ تعدد عقد الوضع و عقد الحمل
- ۵۱۳ فقدان کلام از ظهور عرفی

۵۱۴	نقطه اشتراک صور ثلاثه
۵۱۴	حکم عدم ذکر ضمیر
۵۱۵	تصوّر صور ششگانه
۵۱۶	پرسش:
۵۱۷	درس ششصد و نود و سوم
۵۱۷	اشاره
۵۱۷	خلاصه بحث در استثنای عقیب جمل متعدده
۵۱۸	تفصیل مرحوم نائینی ره و رد آن
۵۱۹	فروض ششگانه مسأله
۵۱۹	حکم اختلاف در عقد الحمل و اتحاد در عقدالوضع
۵۲۱	حکم اختلاف عقد الوضع و اتحاد عقد الحمل
۵۲۱	حکم مستثنای مشتمل بر ضمیر
۵۲۲	پرسش:
۵۲۳	درس ششصد و نود و چهارم
۵۲۳	اشاره
۵۲۳	اقسام مستثنای غیرمشتمل بر ضمیر
۵۲۴	خلاف ظاهر بودن استثنای منقطع
۵۲۵	فرق صور اخیر با صورت مستثنای علم
۵۲۵	تقسیم مستثنای علم
۵۲۶	حکم اقسام مستثنای علم
۵۲۸	پرسش:
۵۲۹	درس ششصد و نود و پنجم
۵۲۹	اشاره
۵۲۹	مستثنای علم شخص و استعمال در اکثر از معنی واحد
۵۳۰	استعمال علم شخص در معنای جامع بین افراد
۵۳۱	دوران امر بین ظهور عقد الحمل و مجازیت علم شخص

۵۳۲	جواز استعمال در اکثر از معنای واحد
۵۳۲	تعدد عقد الحمل و عقد الوضع
۵۳۴	پرسش:
۵۳۵	درس ششصد و نود و ششم
۵۳۵	اشاره
۵۳۵	مرجع عندالاجمال
۵۳۵	امکان رجوع به اصاله العموم
۵۳۷	بطلان رجوع به اصاله العموم
۵۳۷	مجرای اصاله البرائه
۵۳۸	تمسک به اصاله العموم در کلام مرحوم نائینی ره
۵۳۹	بطلان کلام مرحوم نائینی ره
۵۴۰	پرسش:
۵۴۱	درس ششصد و نود و هفتم
۵۴۱	اشاره
۵۴۱	تخصیص کتاب به خبر واحد
۵۴۲	دلیل جواز تخصیص کتاب به خبر واحد
۵۴۳	لزوم کنار گذاشتن خبر واحد
۵۴۴	ظنی بودن صدور اخبار آحاد
۵۴۵	شبهه تحریف قرآن
۵۴۶	پرسش:
۵۴۷	درس ششصد و نود و هشتم
۵۴۷	اشاره
۵۴۷	جواز تخصیص کتاب به خبر واحد
۵۴۸	تخصیص قطعی الصدور به ظنی الصدور
۵۴۹	تعارض بین اصاله العموم با صدور خاص
۵۵۰	معارضه بین دلالت و صدور

- ۵۵۱ مقتضای رجوع به عقلا
- ۵۵۳ پرسش:
- ۵۵۴ درس ششصد و نود و نهم
- ۵۵۴ اشاره
- ۵۵۴ عدم شمول ادله حجیت خبر واحد بر خبر مخالف کتاب
- ۵۵۵ مراد از اجماع در حجیت خبر واحد
- ۵۵۶ لازمه تحدید حجیت خبر واحد به غیرمخصص و مقید کتاب
- ۵۵۸ روایات ناهیه از عمل به اخبار مخالف کتاب
- ۵۵۸ روش قانونگذاری
- ۵۶۰ پرسش:
- ۵۶۱ درس هفتصدم
- ۵۶۱ اشاره
- ۵۶۱ عدم ارتباط روایات مخالف قرآن، با بحث عام و خاص
- ۵۶۱ جواز تخصیص آیه با آیه و محل نزاع بودن تخصیص آیه به خبر واحد
- ۵۶۲ عدم اختلاف در آیات قرآن و خارج بودن عام و خاص از دایره اختلاف
- ۵۶۳ عدم تفاوت مخصص متصل و منفصل نسبت به آیات قرآن
- ۵۶۴ «ما خالف قول ربنا لم نقله...» روایت آبی از تخصیص
- ۵۶۵ نسخ، نوعی تخصیص؛ تفاوت نسخ با تخصیص اصطلاحی
- ۵۶۶ پرسش:
- ۵۶۷ درس هفتصد و یکم
- ۵۶۷ اشاره
- ۵۶۷ مقایسه تخصیص با نسخ
- ۵۶۸ فرق بین نسخ و تخصیص کتاب
- ۵۷۰ شباهت نسخ قرآن با قرآنیت قرآن
- ۵۷۱ خصوصیت تخصیص
- ۵۷۲ پرسش:

۵۷۳	درس هفتصد و دوم
۵۷۳	اشاره
۵۷۳	نسخ و تخصیص عام بوسیله خاص
۵۷۴	تقدم تخصیص بر نسخ
۵۷۶	حکم واقعی و حکم امتحانی
۵۷۷	حقیقت نسخ
۵۷۸	نسخ حکم قبل از وقت عمل
۵۷۸	پرسش:
۵۷۹	درس هفتصد و سوم
۵۷۹	اشاره
۵۷۹	تفصیل مرحوم نائینی ره درباره نسخ و تخصیص
۵۸۰	قضیه حقیقه نزد مرحوم نائینی ره
۵۸۱	امکان نسخ و تخصیص باهم
۵۸۲	عدم دخالت فرض در قضیه حقیقه
۵۸۴	عدم امکان نسخ در قضیه حقیقه
۵۸۵	پرسش:
۵۸۶	درس هفتصد و چهارم
۵۸۶	اشاره
۵۸۶	حکم خاص وارد بعد از حضور وقت عمل به عام
۵۸۷	ندرت نسخ و کثرت تخصیص
۵۸۸	راه حل اشکال ورود خاص بعد از وقت عمل به عام
۵۹۰	تقسیم عموم صادر از مولا
۵۹۱	پرسش:
۵۹۲	درس هفتصد و پنجم
۵۹۲	اشاره
۵۹۲	اشکال تشخیص عام

- تأخیر بیان از وقت حاجت و اغراء به جهل ۵۹۳
- لغویت عموم و عدم جواز اجرای اصاله العموم ۵۹۵
- عدم اشکال در راه دوم مرحوم آخوند ۵۹۶
- پرسش: ۵۹۸
- درس هفتصد و ششم ۵۹۹
- اشاره ۵۹۹
- عدم اشاره به دو نوع بودن عمومات قرآنی ۵۹۹
- عدم دخالت داشتن خاص بعدی در ماهیت عام قبلی ۶۰۰
- منحصر نبودن راه حل اشکال به طریقه شیخ ۶۰۱
- تقسیم امور متصفه به قبح ۶۰۲
- راه حل اشکال قبح تأخیر بیان از وقت حاجت ۶۰۴
- پرسش: ۶۰۴
- درس هفتصد و هفتم ۶۰۵
- اشاره ۶۰۵
- بررسی علت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت ۶۰۵
- دلیل مخصص غیر لزومی ۶۰۶
- تالی فاسد تأخیر بیان در دلیل غیر لزومی ۶۰۷
- حقیقت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت در مقام ۶۰۸
- مشابهت مقام به باب امکان تعبد به ظن ۶۰۹
- پرسش: ۶۱۰
- درس هفتصد و هشتم ۶۱۱
- اشاره ۶۱۱
- مصلحت تأخیر بیان از وقت حاجت در مقام ۶۱۱
- تدریج در بیان احکام اسلام در زمان رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) ۶۱۲
- بروز چهره واقعی اسلام در زمان ظهور ولیعصر(عج) ۶۱۳
- صدور خاص قبل از عام ۶۱۴

- ۶۱۵ ----- صدور عام قبل از عمل به خاص قبلی
- ۶۱۵ ----- احتمال مخصص بودن خاص قبلی برای عام بعدی
- ۶۱۶ ----- احتمال ناسخیت عام بعدی نسبت به خاص قبلی
- ۶۱۷ ----- پرسش:
- ۶۱۸ ----- درس هفتصد و نهم
- ۶۱۸ ----- اشاره
- ۶۱۸ ----- حکم عام بعد از وقت عمل به خاص یا قبل از آن
- ۶۱۹ ----- تقدیم تخصیص یا نسخ بر فرض امکان هر دو
- ۶۲۰ ----- نظر مرحوم آخوند در تقدیم تخصیص بر نسخ
- ۶۲۰ ----- عدم جریان اصله العموم با وجود مقدمات حکمت
- ۶۲۲ ----- اشکالات بر کلام مرحوم آخوند ره در تقدیم خاص
- ۶۲۳ ----- پرسش:
- ۶۲۴ ----- درس هفتصد و دهم
- ۶۲۴ ----- اشاره
- ۶۲۴ ----- عدم استفاده اصل حکم و استمرار آن از یک دلیل
- ۶۲۵ ----- تمسک به حدیث حلال محمد(صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه
- ۶۲۶ ----- معنای حدیث حلال محمد(صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه
- ۶۲۷ ----- عدم جریان اصله الاطلاق در مقام
- ۶۲۸ ----- مراد از عدم قرینه در مقدمات حکمت
- ۶۲۹ ----- پرسش:
- ۶۳۰ ----- درس هفتصد و یازدهم
- ۶۳۰ ----- اشاره
- ۶۳۰ ----- عدم لزوم لحاظ زمان عام و خاص در سیره فقها
- ۶۳۲ ----- اقتضای تأخیر بیان از وقت حاجت برای قبح
- ۶۳۲ ----- حقیقت نسخ و عدم ورود آن در مقام
- ۶۳۴ ----- عدم نیاز به ملاحظه تاریخ عام و خاص

- ۶۳۴ پرسش:
- ۶۳۵ بحث مطلق و مقید
- ۶۳۵ اشاره
- ۶۳۷ درس هفتصد و دوازدهم
- ۶۳۷ اشاره
- ۶۳۷ مطلق و مقید؛ آخرین بحث مباحث الفاظ
- ۶۳۸ خصوصیت تعاریف لفظیه
- ۶۳۸ عدم جریان تعاریف شرح الاسمی در مسأله مطلق و مقید
- ۶۳۹ تعریف مطلق
- ۶۴۰ مراد از کلمه جنس در تعریف مطلق و مقید
- ۶۴۰ اتصاف معنا به اطلاق
- ۶۴۲ پرسش:
- ۶۴۳ درس هفتصد و سیزدهم
- ۶۴۳ اشاره
- ۶۴۳ عدم شیوع و سریان در مدلول لفظ مطلق
- ۶۴۴ شامل شدن تعریف مطلق بر الفاظ غیرمطلقه
- ۶۴۵ وجود اطلاق در معانی جزئیه
- ۶۴۶ نزاع شیخ و مشهور در باب واجب مشروط
- ۶۴۷ نظر مشهور در باب معانی حرفیه
- ۶۴۸ پرسش:
- ۶۴۹ درس هفتصد و چهاردهم
- ۶۴۹ اشاره
- ۶۴۹ تعریف مطلق
- ۶۵۰ تقابل بین اطلاق و تقيید
- ۶۵۱ نظر مرحوم آخوند ره در تقابل بین اطلاق و تقيید
- ۶۵۳ توسعه اطلاق و تقيید به غیر حکم

۶۵۴-----: پرسش

۶۵۵----- فهرست مطالب

۶۹۳----- درباره مرکز

سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۸

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور: سیری کامل در اصول فقه: دوره ده ساله دروس خارج اصول جلد ۸ / فاضل لنکرانی؛ تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه.

مشخصات نشر: قم: فیضیه، ۱۳۷۷

مشخصات ظاهری: ۱۶ ج.

شابک: ۵۰۰۰۰۰ ریال (دوره)؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱: ۹۶۴۶۷۶۴۰۱۰؛ ۱۶۰۰۰۰ ریال ج. ۱، چاپ سوم: ۹۶۴-۶۷۶۴-۱۹۷۸-۰۱-۰؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۲: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۲-۹؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۳: ۹۶۴۶۷۶۴۰۴۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۴: ۹۶۴-۶۷۶۴-۰۵-۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۷: ۹۶۴۶۷۶۴۰۸۸؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۸: ۹۶۴۶۷۶۴۰۹۶؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۹: ۹۶۴۶۷۶۴۱۰X؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۰: ۹۶۴۶۷۶۴۱۱۸؛ ۴۵۰۰۰ ریال ج. ۱۲: ۹۶۴۸۳۲۰۰۴۷؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۳: ۹۶۴۶۷۶۴۲۰۷؛ ۴۵۰۰۰ ریال ج. ۱۳، چاپ (۱۳۸۵): ۹۶۴-۸۳۲۰-۰۵-۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۴: ۹۶۴۶۷۶۴۲۱۵؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۵: ۹۶۴۶۷۶۴۲۲۳؛ ۲۵۰۰۰ ریال ج. ۱۶: ۹۶۴۶۷۶۴۲۳۱

عنوان های دیگر دوره ده ساله دروس خارج اصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی "مد ظله العالی"

ناشر: فیضیه

مکان نشر: ایران - قم

سال نشر: مجلد ۱ الی مجلد ۳ = ۱۳۷۷ ش - مجلد ۴ الی مجلد ۸ = ۱۳۷۸ ش - مجلد ۹ الی مجلد ۱۴ = ۱۳۷۹ ش - مجلد ۱۵ و مجلد ۱۶ = ۱۳۸۰ ش

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: دادستان، محمد، تنظیم کننده، تهیه کننده

شناسه افزوده: موسسه روزنامه فیضیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ف ۱۸ س ۹ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملى: م ۷۸-۱۳۶۹۹

ص: ۱

مباحث الفاظ

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

سیری کامل در اصول فقه : دوره ده ساله دروس خارج اصول محمد فاضل لنکرانی جلد ۸

فاضل لنکرانی

تهیه و تنظیم موسسه روزنامه فیضیه

ص: ۴

مباحث الفاظ

عام و خاص

اشاره

ص: ۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در مورد تقسیم اطلاق بود که می فرمایند: «الاطلاق قد يكون شموليا و قد يكون بدليا». آیا این تقسیم به اطلاق ارتباط دارد؟ یعنی دو نوع اطلاق داریم همان طوری که در باب عام، سه قسم عام داشتیم و در این جهت اختلافی نبود ولو این که در این جهت اختلاف بود که آیا اقسام ثلاثه ای که برای عام هست آیا در رتبه موضوع و رتبه «قبل الحکم» است؟ یا این که به لحاظ تعلق حکم، این اقسام در کار است؟ لکن اصل این معنا مورد مناقشه نبود که عام دارای اقسام ثلاثه است. اما در باب مطلق اصل این تقسیم به آن کیفیتی که در اطلاق بدلی ذکر کردیم مورد مناقشه است، بعد نوبت به اطلاق شمولی هم می رسد.

گفتیم که در «جئنی برجل یا أعتق الرقبه» این که شما می توانید در مقام امثال و در مقام موافقت یک فرد را اتیان کنید، مربوط به اطلاق نیست، مربوط به یک قاعده عقليه ای است که در رابطه با همه تکالیف و اوامری که دلیل بر تعدد در آنها مطرح نباشد مثل «اقم الصلاه لدلوك الشمس الى غسق اللیل». یک نماز برای ظهر و یک نماز برای عصر کفایت می کند. دیگر تعدد و تکرار لزوم ندارد. این مبنایش همان قاعده عقليه است که در رابطه با وجود طبیعت می گوید «الطبیعه توجد بوجود فرد ما» اینجا هم که مولا مطلق رجل و مطلق رقبه را متعلق حکم قرار داده است، اتیان به یک فرد، به مقتضای

حکم عقل و این که «الطبیعه توجده بوجود فرد ما» مطرح است.

اشکال مهمی اینجا هست که اگر مولا این طور بگوید: «جئنی برجل ایّ رجل شئت». این تعبیر که هیچ مانعی ندارد و تعبیر صحیحی است یعنی «سواء کان عالماً، جاهلاً، صغیراً، کبیراً» و حالات مختلفی است که برای رجال تحقق دارد. اینجا «ان قلت» می گوید که اولاً- این «ایّ رجل» به دنبال «جئنی برجل» چه عنوانی به نظر شما می تواند داشته باشد؟ لابد عنوانش عنوان تأکید است؛ برای این که اگر این «ایّ رجل» را هم اضافه نمی کرد، ما از همان «جئنی برجل» استفاده می کردیم که هر رجلی را اتیان کند و به محضر مولا بیاورد، کفایت می کند. در حقیقت این «ایّ رجل شئت» یک مطلب تازه و یک مطلب اضافه ای را افاده نمی کند و لازمه این معنا این است که عنوان تأکید بر آن منطبق شود.

مقدمه دوم در اشکال بر تقسیم مطلق

مقدمه دوم این است که: در کلمه «ایّ رجل» شما گفتید که دلالت بر عموم بدلی می کند و یکی از الفاظ دالّه بر عموم بدلی، کلمه «ایّ» است. پس این «ایّ رجل شئت» به مقتضای آن مطلبی که در رابطه با اقسام عام ذکر کردید و گفتید، الفاظی هست که هر کدامشان ظهوری در قسمی از اقسام عموم دارد؛ و کلمه ایّ از آن الفاظی است که ظهور در عموم بدلی دارد. مثل این که مولا از اول این طوری بگوید:

«اکرم ایّ عالم شئت» بدون این که اصلاً کلمه العالم را ابتدائاً ذکر کند. بجای «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم مجموع العلماء» بگوید «اکرم ایّ عالم شئت» شما می گفتید این عموم بدلی است در این که تردید نبود. حالا این ایّ اینجا به دنبال رجل آمده است. «جئنی برجل ایّ رجل شئت» کلمه «ایّ» که دلالت بر عموم بدلی می کند و از طرفی هم روی مقدمه اولی جنبه تأکیدی دارد، یعنی یک مطلب اضافه ای را بیان نمی کند، اگر «ایّ» هم نبود همین معنا را شما از کلمه «جئنی برجل» استفاده می کردید.

این دو مطلب را اگر کنار هم بگذاریم نتیجه این می شود که رجل باید دلالت بر اطلاق بدلی داشته باشد، «ایّ رجل» که عموم بدلی هست، و مؤکد همان اطلاق بدلی هم هست و الا اگر بگوییم که بدلیت هیچ ربطی به اطلاق ندارد و اطلاق «امرّ و البدلیه امر آخر غیر الاطلاق» و این طور نیست که بدلیت قسم برای اطلاق باشد، باید شما یکی از این دو مقدمه را منکر شوید. یا جنبه تأکید بودن را و یا دلالت «ایّ رجل» را بر عموم بدلی را؛ هیچ یک از این دو مقدمه قابل انکار نیست و این مثال ما را ارشاد می کند به این که ما اطلاق بنام اطلاق بدلی داریم و شاهدش همین «جئنی برجل ایّ رجل شئت» است. این ان قلت بسیار مهمی است که دو مقدمه به حسب ظاهر غیر قابل انکار دارد. هر دو مقدمه را باید بپذیریم، یکی این که این یک مطلب اضافه ای را افاده نمی کند و دیگر این که «ایّ رجل»

دلالتش بر عموم بدلی، یک مطلبی است که خودمان ذکر کردیم و پذیرفتیم.

جواب استاد از اشکال بر تقسیم مطلق

در جواب از این اشکال باید این حرف را زد که یک مغالطه ای شده بین مسأله تأکید و بین این که اگر این «ایّ رجل» را هم نمی گفت ما نیازی نداشتیم به آن، مشکلی نبود وجود و عدم «ایّ رجل» هیچ نقشی در مسأله ندارد، چه می گفت «جئنی برجل ایّ رجل» و چه کلمه «ایّ رجل» را نمی گفت، این طور نیست که «ایّ رجل» یک مطلب تازه ای را افاده و افهام کند.

مغالطه این است که عنوان تأکید یک عنوان است، اگر این را هم نمی گفت، ما نیازی به بیان این نداشتیم، یک عنوان دیگر است. مسأله تأکید به این برمی گردد که آن مطلبی را که قبل از این تأکید، کلام افاده می کرد، همان مطلب برای مرتبه دوم به یک زبان و یک لفظ دیگری بازگو شود. اما چه بازگو شود؟ همان مطلبی که جمله اول دلالت دارد. همان حیثیتی که جمله اولی افاده می کند؛ این تأکید همان را افاده کند. «جئنی برجل» مفادش چه بود؟ اطلاق بود، اطلاق معنایش چه بود؟ معنایش این بود که «تمام المتعلق و تمام الموضوع لامر المولی هو المجرى بالرجل» بدون این که قیدی در آن دخالت داشته باشد، معنی اطلاق در «جئنی برجل» یک چنین معنایی بود. حالا اگر این بخواهد تأکید شود، اگر بخواهد بصورت مؤکد این مسأله مطرح شود همین معنا باید ذکر شود، مثل این که مولا- این طوری بگوید: «جئنی برجل و تمام الموضوع لامری هو مجئک برجل» این معنای تأکید است.

اگر در قالب همین معنایی که ما برای اطلاق ذکر می کنیم، مولا این را ذکر کند صدق می کند که «انّه أکد امره و صار و جاء بالتأکید». بگوید: «جئنی برجل و تمام الموضوع لامری» همان مجیء رجل و احضار رجل است این تمام الموضوع و تمام المتعلق است. اما کلمه «ایّ رجل» این معنا را دلالت نمی کند «کلمه ایّ رجل» آن قاعده عقلیه ای را که ما عرض کردیم که «الطبیعه توجد بوجود فرد ما».

این بیان آن قاعده است. آن قاعده که در مفاد «جئنی برجل» نیست، این که در معنای «اقیم الصلاه» نیست که «اذا صلّیت صلاه واحده یکفی فی امثال الامر بالصلاه» آیا کسی می تواند توهم کند که مدلول «اقم الصلاه» چنین مدلولی است. کجای «اقم الصلاه» چنین دلالتی دارد؟ یک قاعده عقلی وقتی که کنار «اقم الصلاه» گذاشته می شود، آن قاعده عقلی حکم می کند که اگر تو به یک مصداق از ماهیت صلاه صحیحه اتیان کنی، این کفایت می کند «فی سقوط الامر و حصول غرض المولی» و دیگر نیازی به تعدد و تکرار نیست.

اما «کفایت الفرد الواحد و عدم الحاجه الی الافراد المتعدده» این را نمی توانیم به حساب مدلول

«اقم الصلاة» بگذاریم. «اقم الصلاة» چنین دلالتی ندارد، آن می گوید «يجب عليكم اقامه طبعه الصلاة، يجب عليكم ان يقع منكم طبعه الصلاة» همین مقدار. پس در نتیجه ما باید این حرف را بزیم که در «جئنی برجل ایّ رجل شئت» عنوانی که برای این «ایّ رجل» وجود دارد، باید بگوییم عنوان تأکید برای «جئنی برجل» نیست. بلکه این تأیید همان قاعده عقلیه است که البته آن حرف هم درست است، که اگر این «ایّ رجل شئت» را هم ذکر نمی کرد خود آن قاعده عقلیه ما را به این معنا راهنمایی می کرد. لکن این تأیید آن قاعده عقلیه و بیان لفظی آن قاعده عقلیه است، بدون این که نیازی هم به بیان آن وجود داشته باشد.

بیان لفظی قاعده عقلی

پس خلطی که در اینجا شده در رابطه با مقدمه اولی است، چون مقدمه اولی این طوری می گفت:

اگر این ایّ رجل را هم نمی گفت، مسأله معلوم می شد. پس «ایّ رجل شئت» عنوان تأکیدی دارد، می گویم نه، این دو را نباید شما به هم مخلوط و مغالطه کنید، عدم نیاز به ذکر «ایّ رجل شئت» یک مطلب است و تأکید مطلب آخر. قوام تأکید بر این است که همان چیزی را که «جئنی برجل» افاده می کرد، همان را بیان کند که گفتیم مثل این که بگوید «جئنی برجل و تمام الموضوع و المتعلق لامری هو احضارک الرجل، مجئک بالرجل» این تأکید است. این همان مفاد «جئنی برجل» است، اما «ایّ رجل» با این که یک مطلب غیر محتاج الیه را بیان می کند اما معنایش این نیست که این تأکید برای «جئنی برجل» است. نه، این بیان لفظی همان قاعده عقلیه است که «الطبعه توجد بوجود فرد ما» آن قاعده عقلیه هم نیاز به بیان ندارد. لکن گاهی شاید مولا احساس کند که این مکلف درست توجهی به آن قاعده عقلیه ندارد. لذا احساس نیاز می کند که این قاعده عقلیه را در حقیقت تذکر دهد، با این که به حسب واقع هیچگونه نیاز به بیان ندارد.

پس این عنوان «جئنی برجل ایّ رجل شئت» با این که جمله صحیح است و در صحتش هیچ مناقشه ای نیست، معذک این عنوان تأکیدی ندارد و دلیل بر این نیست که مسأله بدلیت مطرح است، به لحاظ این که کلمه «ایّ» بلا تردید دلالت بر بدلیت می کند. و اما در رابطه با اطلاق شمولی که قسم دیگر اطلاق را عبارت از اطلاق شمولی قرار داده اند. اینجا سؤال می شود که شمول برای چیست؟ در اطلاق شمولی که شما مسأله شمول را مطرح می کنید یعنی در نتیجه می خواهید بگویید «احلّ الله البیع» با «احلّ الله کل بیع» یک معنا دارد، فرقی بین این دو وجود ندارد. «احلّ الله کل بیع» یک شمول و عموم استغراقی در آن مطرح است «احلّ الله البیع» هم یک اطلاق شمولی. شمول نسبت به افراد،

شمول نسبت به مصادیق، ولو به نحو اجمال، همان طوری که در الفاظ عموم ذکر کردیم.

منشاء دلالت مطلق بر شمول

اینجا سؤالی پیش می آید که این شمول را شما از کجا می آورید؟ منشأ این شمول چیست؟ در «اکرم کل عالم» شما می گویند که ما یک عالم داریم، یک کلمه کل داریم، آن که ما را هدایت به افراد می کند و لو به نحو اجمال، این است که کلمه کل به حسب لغت عرب وضع شده «للدلالة على جميع الافراد» حرف درستی است. عالم دلالت بر طبیعت می کند، کل هم دلالت بر جمیع الافراد می کند.

معنای کل عالم یعنی جمیع افراد طبیعت العالم. که اگر از ما سؤال کنند می گوئیم: طبیعتش را از العالم استفاده می کنیم، افرادی را هم از کلمه کل. در «اعتق الرقبه» یا «احل الله البيع» که «الف و لام» البیع برای جنس است، بیع که دلالت بر طبیعت بیع می کند، ال هم که مفادش جنس است. این شمول از کجا استفاده می شود؟ شمول را ما از کجا استفاده کنیم، آیا کلمه «احل» دلالت بر شمول دارد؟ الله دلالت بر شمول دارد؟ البیع دلالت بر شمول دارد؟ چه دلالت بر شمول می کند؟

آن که در ذهن شما ممکن است بیاید این است که ما مکرر جوابش را هم بیان کردیم و آن این است که طبیعت که همین طوری نمی تواند تحقق پیدا کند، طبیعت در ضمن وجود و در قالب افراد و خصوصیات فردیه تحقق پیدا می کند و در حقیقت طبیعت متحد با افرادی هست. «الحق أن وجود الطبعی» در منطق خواندیم «عین وجود افراده». می گوئیم اینها همه درست، اما از نظر وضع و دلالت، کلمه رقبه و کلمه بیع برای چه وضع شده است؟ کلمه انسان برای «حیوان الناطق» وضع شده، سرسوزنی بخواهید اضافه کنید بر حیوان الناطق این خارج از معنای انسان است. حتی قبل از خصوصیات فردیه اگر پای وجود را هم، بخواهید در کار بیاورید این خارج از مدلول لفظ انسان است، لفظ انسان برای «الحیوان الناطق الموجود» وضع نشده است؛ حتی کلمه وجود در مفاد انسان نیست. به دلیل این که شما می گویند «ماهیه الانسان قد تكون موجوده و قد تكون معدومه».

مسأله وجود و عدم این طوری که در فلسفه ملاحظه کردید در رابطه با ماهیات ممکنه، نسبتش «على السواء» است. سرسوزنی نه وجود راجح نسبت به ماهیات ممکن است و نه عدم نسبت به ماهیات ممکنه رجحان دارد، وجود و عدم در اضافه به ماهیات ممکنه ارتباطشان «على حدّ سواء» است. پس وقتی که ماهیت نسبتش به وجود و عدم چنین نسبتی هست، لفظ انسان و اسماء اجناس مثل رجل و امثال ذلك اینها برای ماهیت وضع شده است، انسان برای «حیوان الناطق لیس الا». حالا این حیوان الناطق اگر بخواهد وجود پیدا کند که گاهی وجود پیدا می کند «بعد الوجود» هم در ضمن

افراد وجود پیدا می کند و ارتباط و اتحادش با افراد این طوری است که ما نمی توانیم یک چاقو برداریم و زید را قطعه قطعه کنیم. یک قطعه اش را بگوییم ماهیت انسان است، یک قطعه اش عبارت از خصوصیات فردیه زید است، نه این مجموعه مصداق برای انسان است و حمل انسان بر این، حمل شایع صناعی است که ملاک و قوامش اتحاد در وجود خارجی است.

اما مسأله این است که اتحاد در وجود خارجی یک امر است و مسأله مفاد لفظ بودن، امری دیگر، هیچگاه کلمه انسان دلالت بر زید نمی کند. اگر شما لفظ انسان را در زید استعمال کنید این استعمال غیر حقیقی است؛ برای این که زید «لیس بمعنی الانسان» کما این که زید را هم اگر بخواهید در انسان استعمال کنید باید بگوییم به دلالت تضمینیه زید دلالت بر انسان می کند و عکسش که هیچ نوع دلالت ندارد. یعنی اگر انسان را در زید استعمال کردید، نه دلالت مطابقه است، نه دلالت تضمن است، نه دلالت التزام است، برای این که انسان به زید چه ارتباطی دارد؟ از نظر مقام دلالت.

پس در حقیقت در «احل الله البیع» بعد از آن که ما ملاحظه می کنیم که «البیع» الف و لامش برای جنس است و کلمه بیع برای نفس طبیعت بیع وضع شده یا در «اعتق الرقبه» که حالا بیع امر اعتباری رقبه برای ماهیت رقبه وضع شده است، شما که اینجا پای شمول را مطرح می کنید که کلمه شمول مربوط به افراد است در رابطه با مصادیق است برای این که تکرر و تعدد در رابطه با افراد است، معنایش نظارت بر افراد و تعرض به افراد است، ولو به نحو اجمال، این تعرض را از کجا ما استفاده کنیم؟ گفتیم در «اکرم کل عالم» ما از کلمه کل استفاده می کنیم، به لحاظ این که واضح وضع کرده، مثل این که ما کلمه کل را برداریم، بجایش کلمه افراد را بگذاریم و بگوییم «اکرم افراد العالم» وقتی کلمه افراد را می گذاریم، این شمول و نظارت به افراد و تعرض افراد را از خود لفظ افراد استفاده می کنیم.

کلمه کل هم جانشین کلمه افراد است. این یک مسأله معقول و روشنی است.

اما وقتی که به «احل الله البیع» می رسیم ما از کجا مسأله شمول را استفاده کنیم؟ از کجا مسأله تعرض به افراد را ولو به نحو اشاره و اجمال استفاده کنیم؟ آیا کلمه احل دلالت بر این دارد یا الله دلالت دارد و یا البیع دلالت دارد؟ یا در «اعتق الرقبه» از کجا ما این مسأله را استفاده کنیم که مثال برای اطلاق بدلی است به قول اینها و مثال روشنی که برای اطلاق شمولی می زنند «احل الله البیع» است.

لذا ما معتقدیم، همان طوری که بدلیت هیچ ارتباطی به اطلاق ندارد. شمولیت هم هیچ ارتباطی به اطلاق ندارد و بلکه نمی تواند ارتباط داشته باشد. اصلاً بین اطلاق و شمول لعل یک نوع تضادی تحقق دارد چون اطلاق ماهیت است، شمول افراد است، او می خواهد نفس ماهیت را دلالت کند، این می خواهد بر افراد دلالت کند، علاوه بر این که ما لفظی که دال بر این معنا باشد نداریم، نمی تواند

کسی در کلمه البیع چنین معنایی را مطرح کند و مستند به یک دلیلی و لفظی و دالی قرار دهد، ما چیزی که دلالت بر این معنا کند نداریم.

تفاوت اطلاق «اعتق رقبه» با «احل الله البیع»

فقط شبهه ای در اینجا باقی می ماند و آن شبهه این است که شما در «اعتق الرقبه» گفتید اگر یک رقبه را آزاد کند کافی است، اما چطور در «احل الله البیع» و لو با حذف کلمه شمول کآن یک معنایی ردیف عموم را شما استفاده می کنید و مثال روشن تر اگر مولا بگوید: «الصلاه واجبه» شما در مقام امتثال می گوید اتیان به یک مصداق کفایت می کند، اما اگر گفت: «الصلاه معراج المؤمن». اینجا دیگر پای یک فرد مطرح نیست، اینجا حکم روی طبیعت رفته و نتیجه هر وجودی که وجود این طبیعت باشد عنوان معراجیت و ناهی از فحشاء و منکر بودن در آن تحقق دارد. این فرق از کجا آمده است؟ «الصلاه واجبه» همان الصلاه موضوع است «الصلاه معراج المؤمن» هم همین الصلاه موضوع است.

شما هم که می گوید معنای اطلاق در موارد فرق نمی کند، اطلاق شمولی و اطلاق بدلی نداریم. پس بین «الصلاه واجبه» و «الصلاه معراج المؤمن» هیچ فرقی وجود ندارد؟ یعنی اینجا هم بگوییم یک صلاه معراج مومن است، همانطوری که در «الصلاه واجبه» یک فرد صلاه در مقام امتثال کفایت می کند. در معراجیت هم مسأله را روی یک صلاه قرار دهیم. پیدا است که مسأله این طور نیست. این فرق از کجا آمده و این اختلاف روشنی که بین «الصلاه واجبه و الصلاه معراج المؤمن» تحقق دارد، ناشی از چیست؟

پرسش:

۱ - آیا دلالت اطلاق بر شمول، لفظی است یا عقلی؟ توضیح دهید.

۲ - اشکال بر عقلی بودن دلالت اطلاق بر شمول و جواب از آن را بیان کنید.

۳ - اطلاق «اعتق رقبه» با «احل الله البیع» چه تفاوتی دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تفاوت موارد در شمول اطلاق

بعد از آن که روشن شد که این تقسیمی که در باب اطلاق به نام اطلاق شمولی و اطلاق بدلی شده است هیچ کدامش ارتباطی به اطلاق ندارد، این سؤال مطرح است که ما می بینیم موارد فرق می کنند، در مثالی که در درس گذشته ذکر کردم که موضوع یک موضوع است، یک وقت مولا می فرماید:

«الصلاه واجبه» یک وقت هم می فرماید: «الصلاه معراج المؤمن». در «الصلاه واجبه» هیچ ضرورتی ندارد که شما در مقام امتثال بیش از یک فرد اتیان کنید و به مجردی که یک فرد اتیان شد این وجوب و امر ساقط می شود. اما «الصلاه معراج المؤمن» کأن حکم روی همه مصادیق و همه افراد برده شده است. یا در مثالهای معروف «اعتق الرقبه و احل الله البيع» می بینیم که هر دو حکم است، و لو این که یکی حکم تکلیفی است و دیگری حکم وضعی و حلیت وضعیه، ولی «احل الله البيع» به اطلاقش تمسک می شود در هر بیعی که شبهه و تردیدی در صحت و فسادش وجود داشته باشد، مثل بیع معاطات، تمسک به اطلاق «احل الله البيع» می شود و از راه اطلاق «احل الله البيع» صحت و تمامیت

بیع معاطات استفاده می شود.

بالاخره این فرق ناشی از چیست؟ بعد از آن که شمولیت و بدلیت هیچکدامشان در رابطه با اطلاق نیست، این اختلاف موارد و فرق بین موارد، ناشی از چیست و مستند به چیست؟ در مواردی که حکم تکلیفی وجود داشته باشد، چون غرض مولا در حکم تکلیفی عبارت از این است که این طبیعت و ماهیت ولو در باب مستحبات وجود پیدا کند و از طرفی آن قاعده عقلیه هم حکم می کند که به وجود یک فرد، طبیعت موجود شود؛ لذا خود تعلق حکم تکلیفی به ضمیمه آن قاعده عقلیه ما را هدایت می کند برای این که یک فرد از نماز ظهر کافی است، یک فرد از «صلاه اللیل» در مستحبات کافی است. گاهی از اوقات هم در غیر مقام حکم یک قرینه دیگری وجود دارد که آن قرینه اقتضاء می کند وجود واحد و فرد واحد را. مثل این که شما اگر در مقام اخبار بگویید «جائنی الرجل» و الف و لام هم الف و لام جنس باشد، نه این که عهدی در کار باشد، از خارج پیدا است آن کسی که سراغ شما آمده، نمی شود تمامی افراد طبیعت رجل باشد؛ عبارت از همین ماهیتی است که با یک فرد هم صدق می کند که «جاء الرجل» و «تحقق من طبیعه الرجل المجيء».

اما در موارد دیگری که پای حکم تکلیفی در کار نیست و قرینه دیگری که مسأله را روی وجود واحد پیاده کند در کار نیست؛ آنجا موضوع «نفس الماهیه» است. «الصلاه معراج المؤمن» موضوع در این قضیه حملیه «ماهیه الصلاه» است. «ماهیه الصلاه» هم در ضمن هر نمازی تحقق پیدا کند، این ماهیت متحقق است. مثل قضیه حملیه «الانسان حیوان الناطق» که کسی نمی تواند احتمال دهد که «الانسان حیوان الناطق» یعنی یک فرد از افراد انسان «حیوان الناطق» است. نه هر کجا این طبیعت تحقق پیدا کند، این محمول حیوان الناطق به عنوان حمل اولی ذاتی بر آن حمل می شود، می خواهد در ضمن زید باشد یا در ضمن عمرو و بکر باشد.

حکم وضعی و تکلیفی، منشأ تفاوت در دلالت اطلاق بر شمول و استیعاب

پس در هر دو قضیه هم در «احل الله البيع» و هم در «اعتق الرقبه» حکم روی طبیعت رفته، حکم روی ماهیت رفته و اختلاف به لحاظ آن حکمی است که به اینها متعلق شده است. حکم وجوبی، موافقت می خواهد؛ موافقتش به این است که این طبیعت تحقق پیدا کند، تحقق طبیعت هم به وجود فرد ما است. اما به خلاف «احل الله البيع» که دیگر موافقت نمی خواهد، احل بمعنای یک حکم وضعی است، یعنی خداوند این ماهیت را در مقابل ربا محکوم به صحت و نفوذ قرار داده است. اما چه چیزی نافذ و صحیح است؟ طبیعت البیع. معاطات هم یک مصداقی از طبیعه البیع است، فلان

بیعی که مثلاً با صیغه عربی نباشد، با صیغه فارسی باشد آنهم یک مصداق از طبیعت بیع است. بیع نسبه مثلاً یک مصداق از طبیعت بیع است.

در نتیجه این اختلاف مربوط به مطلق نیست که ما دو جور مطلق داریم باید ببینیم که چه چیز ارتباط به این پیدا می‌کند؟ آیا حکم تکلیفی یا خبری مثل «جائنی الرجل»؟ یا این که عرضی مثل «الانسان ضاحک» که عرض خاص برای انسان است. این معنایش این است که برای این طبیعت، این عرض خاص ثابت است. ما در مقام تفسیر، تفسیر می‌کنیم «فی ضمن ای فرد تحقق». اما مفاد «الانسان ضاحک فی ضمن ای تحقق» نیست. آن فقط می‌گوید این طبیعت یک عرض خاص منطقی دارد به نام ضاحک. همان طوری که ذات و ذاتیاتش در رابطه با طبیعتش بود این عرض خاص هم در رابطه با طبیعت است. پس نتیجه در عین این که تقسیم اطلاق به شمولی و بدلی یک تقسیم ناتمامی هست، اما در عین حال نمی‌توانیم انکار کنیم که «الصلاه واجبه با الصلاه معراج المؤمن» عملاً دو حکم بر آنها بار می‌شود و دو اثر بر آنها ترتب پیدا می‌کند. در «الصلاه واجبه» ایجاد یک فرد کافی است اما در «الصلاه معراج المؤمن» حکم روی طبیعت است «فی ضمن ای فرد تحقق».

دلالت عام بر شمول

در بحث عام دو مطلب را ذکر کردیم و گفتیم تقسیم در عام فی نفسه است ولی در باب مطلق اصلاً تقسیم دروغ است، تا چه رسد به این که ببینیم فی نفسه است یا به لحاظ تعلق حکم است؟ اصلاً نه شمولیت ربطی به اطلاق دارد و نه بدلیت. می‌گویند که تقسیم اصلاً ربطی به مطلق ندارد، هر دو حکم روی ماهیت رفته است، هم «احل الله البيع و هم اعتق الرقبه» اختلافی که شما می‌بینید در رابطه با حکمش است، آیا شما احتمال می‌دهید در «جائنی الرجل» مقصود این باشد که یعنی همه افراد این طبیعت «تحقق منه المعجی» این احتمال که جریان ندارد.

در باب عام، گفتیم که الفاظی را واضح وضع کرده است برای دلالت بر عموم. حالا نظر ما این شد که در رتبه متقدمه بر حکم چند جور عموم داریم؟ عموم استغراقی و عموم مجموعی و عموم بدلی داریم. حالا بحث در یک جهت دیگر است و آن این است که مستشکلی این طور اشکال می‌کند: که اگر مولا گفت: «اکرم کل عالم» این مسأله در محدوده عموم تمام است؟ یا این که نه هر عمومی نیاز دارد به این که قبلاً یک اطلاقی در مدخول الفاظ عموم جریان پیدا کند، بعد از آن اطلاق نوبت به عموم برسد و در نتیجه هر عمومی متوقف بر اطلاق است. این طوری مسأله عام و مطلق ارتباط و اتصال پیدا می‌کنند.

توضیح این اشکال این است: می گوید که ما قبول داریم که کلمه کل را واضح وضع کرده است برای دلالت بر استیعاب افراد، این روشن است؛ مضاف الیه افراد هم طبیعت است، اینهم روشن است. «لفظه کل وضعت للدلالة علی استیعاب افراد الطبیعه»، اما آیا کدام طبیعت؟ طبیعت مطلقه، یا مقیّده و در صورت شک کدام است؟ چطور برای این که مولا می تواند بگوید: «اکرم کل عالم» صحیح است می تواند بگوید: «اکرم کل عالم عادل». اگر مولا این طبیعت عالم را مقید به عدالت کرد آیا مشکلی در کلام به وجود آمده است؟ با کلمه کل یا با لفظ عالم مخالفتی شده است؟ از اول نظر مولا این بود که عالم عادل باید اکرام شود. آنهم جمیع مصادیق طبیعت عالم عادل به نحو عام استغراقی و استیعابی هر کدام هم یک موضوع مستقلی هست.

اگر گفت: «اکرم کل عالم عادل». در تقیید عالم به عادل یک نوع مسامحه و تجویزی مطرح است، این مستلزم این است که در کلمه کل یک مجازیّتی تحقق پیدا کند. هیچ کسی این احتمال را نمی دهد که اگر مولا از اول گفت: «اکرم کل عالم عادل» در کلمه کل یک خلاف معنای موضوع له انجام گرفته است؛ نه، کل می گوید من نشسته ام برای دلالت بر استیعاب افراد مدخول کل. حالا مدخول چیست؟ می گوید آن دیگر به من ارتباط ندارد. اگر مدخولش مطلق عالم باشد، من دلالت می کنم بر استیعاب تمام افراد عالم، «عادلا کان أم فاسقا». اما اگر مدخول عالم عادل باشد. باز من دلالت می کنم بر استیعاب افراد مدخول، منتها مدخول عالم عادل است.

در کلمه کل جای توهم نیست که کسی خیال کند که اگر مدخولش یک طبیعت مقیّده شد، یک تصرّفی شد در معنای موضوع له و لفظ کل به وجود آمد؟ نه؛ مولا از اول می تواند بگوید «اکرم کل عالم» می تواند بگوید: «اکرم کل عالم عادل». حالا- مستشکل می گوید: اگر مولا- یک جایی گفت: «اکرم کل عالم» و ما برایمان روشن نیست که آیا مقصود مولا از این عالم، همه طبیعت عالم است؟ بدون هیچ قید و شرطی یا این که نه عالم مقید به عدالت، عالم مقید به این که عادل باشد، اگر جای تردید برای ما پیدا شد. رفع تردید ما به چیست؟ مستشکل می گوید، چه چیزی رفع تردید می کند؟ می گوید شما هیچ راهی ندارید جز این که پای اطلاق و مقدمات حکمت را اینجا بیاورید، همان اطلاقی که در «اعتق الرقبه» می آورید و می گفتید آن که واجب، عتق مطلق رقبه است، از راه مقدمات حکمت که یک راه عقلی است، همان اطلاق را اینجا هم باید بیاوریم و الا اگر اطلاق عالم را از طریق مقدمات حکمت ثابت نکنید، درحالی که برای شما روشن نیست که آیا مقصود مولا از عالم مطلق

عالم است یا عالم مقید به عادل؟ چطور می‌توانید «اکرم کلّ عالم» را حمل بر استیعاب افراد طبیعت عالم بدون هیچ قید و شرط کنید.

تبیین دلالت الفاظ عموم

در نتیجه کل که در رأس الفاظ عموم است، می‌گوید همین کلی که در رأس الفاظ عموم است این بیچاره خودش تابع است، تابع مدخولش است، از نظر سعه و ضیق اگر مدخولش مقید باشد محدوده این عام مضیق است. اگر مدخولش سعه داشته باشد محدوده این عام وسیع است. حالا اگر در یک جایی ما شک کردیم این مولایی که می‌گوید: «اکرم کلّ عالم» آیا مقصودش از عالم مطلق عالم است یا خصوص عالم عادل است؟ شما هیچ راهی ندارید جز این که مقدمات حکمت را اینجا بیاورید. از طریق مقدمات حکمت بگویید مولا در مقام بیان بوده است و هیچ قرینه‌ای هم بر تقیید اقامه نکرده است، مثلاً قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود نداشته، پس عالمش مطلق عالم است.

عالم که مطلق عالم شد، آن وقت کل هم تابع است.

و می‌گوید وقتی مدخول مطلق شد، من هم دلالت می‌کنم بر استیعاب افراد مدخول مطلق، کما این که اگر مدخولش مقید باشد می‌گوید دلالت دارم بر استیعاب افراد مدخول مقید. پس شما در رابطه با لفظ کل که دیگر بهترین لفظی است که دلالت بر عموم می‌کند، اول باید مسأله مقدمات حکمت را پیاده کنید، اطلاق مدخول را ثابت کنید، بعد کلمه کل بیاید دلالت بر استیعاب افراد مدخول داشته باشد. و همین طور در سایر چیزهایی هم که دلالت بر عموم می‌کند، فرض کنید مثل نکره در سیاق نفی که بعد باید بحث کنیم که این افاده عموم می‌کند یا نه؟ لکن «لو فرض» که نکره در سیاق نفی افاده عموم می‌کند. «لا رجل فی الدار» یعنی هیچ فردی از افراد طبیعت رجل در دار وجود ندارد و این معنای عام است. می‌گوید همین جا، شما که می‌گویید نکره یا اسم جنسی که در سیاق نفی قرار می‌گیرد، دلالت بر عموم می‌کند، ما باید اول ملاحظه کنیم و ببینیم چه چیزی در سیاق نفی واقع شده است؟ برای این که همین کسی که می‌تواند بگوید «لا رجل فی الدار» می‌تواند بگوید «لا- رجل عالما فی الدار». اگر این حرف را زد که مشکلی ندارد. «لا- رجل عالما فی الدار» رجل عالم در دار وجود ندارد.

لزوم یا عدم لزوم احتیاج الفاظ عموم به اطلاق

پس اگر گفت «لا رجل فی الدار» و شما خواستید استفاده کنید که این نفی می‌کند وجود فردی از

افراد طبیعت مطلق رجل را در دار، اول باید یک اطلاقی برای این رجل درست کنید، بگویید این رجلی که در کلام متکلم ذکر شده اطلاق دارد، بعد نفیی که متعلق به این جنس و به این نکره می شود و در سیاق نفی واقع می شود، اقتضای عموم کند. و در حقیقت در نکره در سیاق نفی هم سعه و ضیقش تابع آن منفی است، آن که لای نفی بر سر آن درآمده است. آیا لای نفی اش سر متعلق رجل در آمده یا این که سر رجل مقید به علم درآمده است؟ اگر روی طبیعت رجل به نحو اطلاق نفی متعلق شود، این اقتضاء می کند که هیچ فردی از افراد طبیعت و مطلق وجود ندارد. اما اگر قیدی به همراه آن آمد گفت «لا رجل قائما فی الدار» یا «لا رجل عالما فی الدار» در محدوده خودش افاده عموم می کند.

پس اگر مخبری گفت: «لا- رجل فی الدار» ما اول اگر شک کردیم که مقصود از رجلش، رجل مطلق است یا مقید، باید مقدمات حکمت را بیاوریم و از طریق مقدمات حکمت اطلاق رجل واقعه در سیاق در نفی را ثابت کنیم، بعد حکم کنیم به این که این نفی متعلق به این طبیعت مطلقه اقتضاء می کند که هیچ فردی از افراد این طبیعت در دار وجود ندارد و الا اگر یکی از مقدمات حکمت لنگ باشد، مثل در «اکرم کل عالم» مولا در مقام بیان نباشد، در مقام اهمال و اجمال باشد؛ شما از کجا استفاده می کنید که مقصود او وجوب اکرام هر عالمی است «أعم من أن یكون عادلا، أم فاسقا»؟. پس مستشکل می گوید که هر کجا که سراغ عموم می روید، قبل از این که نوبت به عام برسد شما باید یک مقدمات حکمتی که از آن اطلاق را در رابطه با مدخول جریان پیدا می کند اجرا کنید و اطلاق آن مدخول را ثابت کنید، بعد بیایید با کلمه کل و با کلمه لای نافیه استیعاب افراد و عمومیت افراد را استفاده کنید.

بعد خود مستشکل می گوید که این خیلی به نظر انسان بعید می آید که مسأله عام با این که یک مسأله خاصی است و همان طوری که من بیان کردم یکی از مقاصد مستقله است در مقابل مسأله مطلق و مقید، معدلک این عام بیچاره کارش به جایی برسد که هر کجا بخواهد پیاده شود، قبل از آن باید اطلاق از طریق مقدمات حکمت جریان پیدا کند. یعنی اطلاق ثابت شود، بعد سراغ عموم استیعاب افراد مطلق و طبیعت مطلقه برویم. و الا چطور ما می توانیم استیعاب افراد طبیعت مطلقه را ثابت کنیم، این اطلاق از کجا آمده است؟ لابد از طریق مقدمات حکمت و این خیلی بعید است که مسأله عام با اطلاق این طوری گره خورده باشد و درهم رفته باشد، به طوری که عام متوقف بر اطلاق و جریان مقدمات حکمت باشد. این اشکال مهمی است که بزرگان به صورتهای مختلف در مقام جواب از این اشکال آمدند.

یک جواب مرحوم حائری مؤسس حوزه علمیه قم در کتاب شریف در ذکر فرموده اند: جواب

ایشان را مطالعه بفرمایید ببینیم قانع کننده است یا این که جواب دیگری باید برای این اشکال ذکر شود؟

پرسش:

۱ - تفاوت مطلق در دلالت بر افراد ناشی از چیست؟

۲ - آیا منشأ تفاوت در دلالت اطلاق بر شمول، استيعاب حکم وضعی و تکلیفی است؟

۳ - کیفیت دلالت الفاظ عموم را تبیین کنید.

۴ - لزوم یا عدم لزوم احتیاج الفاظ عموم به اطلاق را تقریب کنید.

ص: ۲۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم جریان مقدمات حکمت در دلالت عام بر استيعاب

الفاظی که دلالت بر عموم می کند یا بالوضع و یا به مقتضای قاعده عقلیه مثل نکره در سیاق نفی است. در همه اینها یک اشکال مهمی شده بود (ما کلمه کلّ را به عنوان این که اظهار الفاظ دال بر عموم است، مثال می زنیم). اشکال این بود که کلمه کلّ، ولو این که دلالت بر استيعاب همه افراد می کند، لکن در عین حال از نظر سعه و ضیق تابع مدخول خودش هست.

اگر مولا- بگوید: «اکرم کلّ رجل» کلمه کلّ دلالت بر استيعاب افراد طبیعت رجل می کند. اما اگر بگوید: «اکرم کلّ رجل عالم» دلالت بر استيعاب افراد رجل عالم می کند. بدون این که در کلمه کلّ یا کلمه رجل هیچ مجازیتی و تجوّز و تسامحی تحقق پیدا کرده باشد، اشکال این است، اگر در یک موردی مولا گفت: «اکرم کلّ رجل» لکن ما نفهمیدیم که آیا مقصود مولا- از این رجل مطلق رجل است یا رجل مقتید به علم است؟ اینجا مقدمه باید پای مقدمات حکمت و مسأله اطلاق را باز کنیم.

یعنی اول باید مقدمات حکمت جریان پیدا کند و اطلاق رجل را برای ما ثابت کند، بعد کلمه کلّ بر

استیعاب افراد طبیعت مطلقهٔ رجل دلالت داشته باشد. پس باید اطلاق و سعه اش از راه مقدمات حکمت ثابت شود. نتیجه این می شود که الفاظ عموم در دلالت بر عموم نیاز به مقدمات حکمت دارند، و هر عامی متوقف بر جریان مقدمات حکمت و اطلاق خواهد بود و این خیلی بعید است، که ما این طوری مسألهٔ عام را متوقف بر مطلق کنیم و متصل به مقدمات حکمت قرار دهیم.

جواب مرحوم محقق حائری ره از اشکال مذکور

جوابی مرحوم محقق حائری مؤسس و بنیانگذار حوزهٔ علمیّه قم (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب درر ذکر کرده اند با این که کتاب تقریباً موجزی هست، مع ذلک بسیار کتاب جالب و روان و مشتمل بر عمدهٔ مطالب اصولیه هست. (البته در خصوص اینجا یک تشویشی هم در کلام ایشان ملاحظه می شود) می فرمایند: در الفاظ عموم هیچگونه نیازی به جریان مقدمات حکمت نداریم در «اکرم کلّ رجل» ما استیعاب افراد رجل را استفاده می کنیم، بدون این که هیچگونه احتیاجی به مقدمات حکمت وجود داشته باشد. برای این که وقتی که مولا-یک چیزی را در عنوان موضوع حکمش قرار داد ما استفاده می کنیم که روی این عنوان و موضوعیت این عنوان مولا تکیه کرده است که این را موضوع برای حکمش قرار داده است.

مثلاً حالا اگر مولا گفت: «اکرم زید» نه به عنوان این که مفهوم لقب بخواهیم از این استفاده کنیم.

اما این مقدار که دیگر استفاده اش مسلم است که وقتی اکرام زید را مولا موضوع وجوب و موضوع حکمش قرار می دهد، پیداست که روی اکرام زید تکیه دارد و برای اکرام زید موضوعیت قائل است و الا چه داعی داشت که «اکرم زید» بگوید و این عنوان را در موضوع حکم پایش را باز کند و برایش مدخلیت قائل شود؛ لذا این یک قاعده کلی است. ایشان می فرماید: عنوانی را که مولا- در موضوع آورد، معلوم می شود که روی این تکیه دارد، این مدخلیت دارد در موضوعیت حکمش. (این دیگر حالا گاهی بعضی توضیحات از من به عنوان توضیح بیان ایشان و اضافه است) وقتی که مولا می گوید: «اکرم کلّ رجل» همان طوری که شما از این «اکرم کلّ رجل» استفاده می کنید که مولا- روی عنوان رجولیت تکیه کرده است، لذا هیچ در ذهنتان نمی آید که این «اکرم کلّ رجل» شامل مرئه هم بشود. «اکرم کلّ رجل» این عنوان را در موضوع حکم مولا ذکر کرده است. وقتی که شما رجل در مقابل مرأه را چنین برخورد می کنید و از کلام مولا استفاده می کنید که رجولیت در موضوع نقش دارد و موضوع برای حکمش است، آن طرف مسأله هم همین طور است. مولا- رجل را موضوع قرار داده است نه رجل مقید به علم را، نگفته است «اکرم کلّ رجل عالم» رجل عالم عنوانش غیر عنوان

«مطلق الرجل» است. وقتی که ما می بینیم مولا می گوید: «اکرم کلّ رجل» همان طوری که در برابر مرثه استفاده می کنیم که این عنوان رجولیت دخالت در موضوع دارد و تکیه مولا- روی این عنوان است، همین طور هم باید استفاده کنیم که عنوان عالمیت هیچگونه نقشی ندارد، رجل عالم عنوانا و موضوعا غیر «مطلق الرجل» است.

این نه به معنای این است که مقدمات حکمت در رجل جاری می کنیم؛ نه، خود کلمه رجل اصلا مفادش این است، هم عنوان مرثه را سلب می کند که یک عنوان مغایر با رجل است و هم مدخلیت عنوان علم را نفی می کند، «زائدا علی عنوان الرجولیه». پس خلاصه بیان ایشان این است که بعد از آن که می دانیم که آن چیزی که از لسان مولا صادر شده است همین «اکرم کلّ عالم» است می فهمیم که تکیه گاه مولا و توجه مولا به همین عنوان رجولیت است بدون این که مسأله دیگری در کار باشد.

اشکال نقضی محقق حائری ره بر مستشکل

بعد ایشان یک اشکال نقضی می کنند، می فرمایند: اگر کسی این حرف ما را نپذیرفت و گفت: باید اول یک مقدمات حکمت و اطلاقی در رجل جریان پیدا کند، بعد کلمه کلّ دلالت بر استیعاب افراد طبیعت مطلقه داشته باشد؛ ما این کلام را نقض می کنیم، به چه نقض می کنیم؟ به همانجایی که مولا به لسان اطلاق مسأله را بیان می کند، نه به لسان عموم. مثل «اکرم رجلا» که به لسان اطلاق است.

چطوری نقض می کنیم؟ ایشان این طوری بیان می کنند: شما که می خواهید در «اکرم رجلا» اطلاق را جاری کنید، می توانیم از شما سؤال کنیم که اطلاق را در چه چیزی جاری می کنید؟ موضوع چیست که دارید اطلاق را در آن جاری می کنید؟ سه تا احتمال بیشتر جریان ندارد:

آن رجلی که مجرای اطلاق است و می خواهید در آن اطلاق و مقدمات حکمت را پیاده کنید، لکن هنوز مقدمات حکمت جریان پیدا نکرده، از شما سؤال می کنیم که در کدام رجل شما اطلاق را پیاده می کنید؟ در رجل مطلق یا رجل مقید به علم یا رجل مهمل یعنی آن که در مقام بیانش نیست، شما اطلاق را در آن پیاده می کنید؟ دیگر شق رابع هم تصور نمی شود.

اگر شما بگویید: در رجل مقید به علم می خواهیم اطلاق جاری کنیم، فرض این است که شما با اجرای اطلاق می خواهید این تقیید به علم را از بین ببرید، شما که در «اکرم رجلا» اطلاق را پیاده می کنید، هدفتان این است که قید عالمیت را نفی کنید و کنار بزنید. پس هدف از اجرای اطلاق، نفی مدخلیت قید علم است، اگر می خواهید با اطلاق، مدخلیت قید علم را نفی کنید دیگر نمی شود که موضوع اطلاق و مورد اطلاق رجل مقید به علم باشد؛ در رجل مقید به علم که نمی شود با اطلاق

قیدیت علم را شما کنار بزنید. آن طبیعت است که با اطلاق نفی تقیدش را ثابت می کنیم. اما اگر طبیعت یک قیدی همراهش بود، مثل حیوان مقید به ناطق یا رقبه مقیده به ایمان یا رجل مقید به علم، دیگر چه معنا دارد که در چنین موضوع مقیدی شما به کمک اطلاق بیابید قیدیت را سلب کنید؟

در حقیقت اینها متنافیان و غیرقابل اجتماع هستند و اگر بگویید که ما رجل مهمل را به کمک مقدمات حکمت اطلاق در آن جاری می کنیم، رجل مهمل، یعنی رجلی که مولا در مقام بیانش نیست در مقام بیان «تمام الموضوع» نیست، در مقام بیان تمام متعلق نیست. اگر مسأله این طور است که مولا- در مقام بیان نیست، چطور شما با مقدمات حکمت می خواهید اثبات اطلاق کنید؟ درحالی که مهمترین مقدمه از مقدمات حکمت و اساس مقدمات حکمت این است که مولا در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال.

پس اگر شما فرض کردید که رجلی را که می خواهید در آن اطلاق جاری کنید به عنوان طبیعت مهمله در کلام مولا اخذ شده خود این طبیعت مهمله مانع از جریان مقدمات حکمت است. برای این که مقدمات حکمت می گوید: مولا در مقام بیان است نه در مقام اهمال و اجمال. پس یک شق باقی می ماند و آن این است که شما مورد اطلاق و مجرای اطلاق را طبیعت مطلقه قرار دهید، باید در آن مقدمات حکمت را جاری کنید. نتیجه این می شود که در «اکرم رجلا» باید اول طبیعت مطلقه را شما پیدا کنید، بعد در آن اطلاق را جاری کنید. آن طبیعت مطلقه که راهی غیر از مقدمات حکمت و رسیدن به اطلاق ندارد.

لذا نتیجه این می شود که همین اشکالی که این مستشکل در مسأله الفاظ عموم می گوید: که می گوید: «اکرم کلّ عالم» نیاز به اجرای اطلاق و مقدمات حکمت دارد، عین همین اشکال را ما به خودش برمی گردانیم، می گوییم: لازمه بیان تو این است که در همان محدوده مطلق کاری به الفاظ عموم نداریم، برای این که ابتدائاً باید طبیعت مطلقه را به دست بیاوریم، بعد در آن اطلاق و مقدمات حکمت را جاری کنیم. پس در نتیجه دو تا از مقدمات حکمت در «اکرم رجلا» باید جاری شود: یکی برای این که ثابت کند که موضوع طبیعت مطلقه است و دیگر همین اطلاقی که شما در «اکرم رجلا» می خواهید استفاده کنید.

آیا شما مستشکل می توانید ملترم به یک چنین معنایی شوید که بگویید: در «اکرم رجلا» برای استفاده اطلاق، ما دو تا اطلاق و مقدمات حکمت لازم داریم؟ یا این که می گویید: ظاهر این است که وقتی رجل را موضوع قرار داد این اتکانش روی همین عنوان است، اتکانش روی نفس عنوان رجولیت است، بعد هم مقدمات حکمت را جاری می کنید و استفاده اطلاق می کنید. نظیر این را ما در

«اکرم کلّ عالم» می گوئیم: در نتیجه استفاده می کنیم که دلالت «اکرم کلّ عالم» بر عموم هیچ متوقف بر مقدمات حکمت و اطلاق نیست که هر عمومی دنباله اطلاق باشد و متوقف بر اطلاق باشد. چنین مسأله ای وجود ندارد.

بیان استاد از فرمایش محقق حائری ره

لکن در عین حال این بیان، بیان قابل قبولی نیست. شما می گوئید: عنوانی را که مولا موضوع حکمش قرار داده است، ملازم با این است که مولا- روی این عنوان تکیه کرده باشد، می گوئیم: این فرمایش شما درست است این حرفی نیست که کسی بتواند انکار کند. لذا در «اکرم کلّ رجل» نسبت به مرئه و خروج مرئه و عدم مدخلیتش در موضوع حکم، کاملاً این استفاده را می کنیم.

اما مسأله عالم که به عنوان یک قید برای رجل مطرح است، دو مطلب اینجا داریم، چطوری جواب بدهیم؟ یک مطلب این که کلمه کلّ خودش از اول اعلام می کند می گوئید: من تابع سعه و ضیق مدخول هستم، اگر مدخول من رجل فقط باشد؟ من دلالت بر استیعاب افراد طبیعت رجل دارم، اگر مدخول، رجل عالم باشد؟ من دلالت بر استیعاب افراد طبیعت رجل مقیده به علم می کنم. برای من فرقی نمی کند، من وضع شده ام «للدلالة على الاستيعاب افراد المدخول» اما این که مدخول چیست؟ آن را دیگر من نمی توانم تعیین کنم. این تابع این است که شما از راه دیگری استفاده کنید که مدخول در کلام مولا- آیا طبیعت مطلقه است؟ یا طبیعت مقیده به علم است؟ این یک مطلب است که با مراجعه به کلمه کلّ این پاسخ به ما داده می شود.

مطلب دوم این است که ما نمی دانیم که موضوع عبارت از چیست؟ به عبارت دیگر خدمت این محقق بزرگوار مرحوم محقق حائری عرض می کنیم که بله، اگر یک عنوانی در موضوع اخذ شود، می فهمیم که آن عنوان اصالت و موضوعیت دارد و مولا رویش تکیه کرده است، اما تردید ما در این است که آیا آن عنوان متعلق حکم مولا عبارت از کلّ رجل یا کلّ رجل عالم است؟ این را ما از غیر طریق مقدمات حکمت از کجا استفاده کنیم که عنوان دیگر قید عالمیت هیچگونه در آن دخالت ندارد؟ در حقیقت مقایسه نکنیم بین عنوان مرئه و بین عنوان عالمیت. عنوان مرئه را از نفس کلمه رجل که مولا در موضوع حکمش اخذ کرده ما خروج رجل را استفاده می کنیم.

اما این که عالمیت هم علاوه بر رجولیت هیچگونه نقشی در موضوع ندارد، این را از چه راهی استفاده کنیم؟ اگر مقدمات حکمت دروغ باشد و استفاده اطلاق از طریق مقدمات حکمت امر ناتمامی باشد، ما اینجا مواجه هستیم با کلام مولا که گفته: «اکرم کلّ عالم» اما احتمال می دهیم که

مقصودش کل رجل احتمال می دهیم که مقصودش از رجل خصوص رجل عالم باشد و استیعاب افراد در محدوده رجل عالم باشد. این اطلاق و مقدمات حکمت است که به فریاد ما می رسد و می گوید: مگر مولا در مقام بیان نبوده است؟ می گوئیم: چرا، مگر قیدی مولا اضافه کرده است؟ می گوید: نه، می گوئیم قدر متیقن در مقام تخاطبی وجود داشته؟ می گوید: نه، می گوید: حالا که این طور است، پس مقصود مولا از رجل «طبیعه الرجل» است «مطلق الرجل» است، بدون این که هیچ نوع تقييد به علم دخالت در موضوعیت داشته باشد.

خلاصه پاسخ از این محقق عظیم الشأن این است که بگوئیم: ما کبرای مسأله ای که شما عنوان کردید قبول داریم که اگر یک چیزی را مولا موضوع قرار داد برای او اصالت و خصوصیت قائل است، برای آن عنوانیت قائل است. اما در «اکرم کل رجل» که مردد بین طبیعت رجل و خصوص رجل عالم است، صغرای قضیه روشن نیست، نمی دانیم که «ما الذی جعله المولی» موضوعاً چه چیزی را مولا- موضوع برای حکم خودش قرار داده است؟ اگر می گفت: «اکرم زیدا» زید دیگر در حقیقت قابل تقييد نیست، تقييد در شخصیات وجود ندارد، حالا ولو این که امکان هم دارد به لحاظ حالات و اوصاف، تقييد جریان داشته باشد.

اما اگر ما شک ما در رابطه با حالات نباشد، تا می گوید: «اکرم زیدا» ما می فهمیم برای زید اصالت قائل است عمرو و بکر و خالد دیگر هیچ نقشی در مسأله اکرام و وجوب اکرام نمی توانند داشته باشند. اما در تقييد طبیعت به عالم و عدم تقييدش که ما به حسب واقع احتمال می دهیم که موضوع «اکرم کل رجل عالم» باشد، از چه راهی استفاده کنیم که این عالمیت نقش ندارد؟ اگر مقدمات حکمت جریان پیدا نکند، اگر پای اطلاق و مقدمات حکمت نباشد، همان طوری که شما در «اعتق الرقبه» اگر مقدمات حکمت جاری نشود نمی توانید عدم مدخلیت قید ایمان را ثابت کنید. اینجا هم اگر مقدمات حکمت جریان پیدا نکند، نمی تواند عدم مدخلیت قید عالمیت را شما احراز کنید.

لذا بیان ایشان (با این که من بیشتر از خود ایشان توضیح دادم) اما نمی تواند این اشکال را حل کند. و اشکال هم اشکال مهمی هست که ما بخواهیم این قدر مسأله عام را وصل به مسأله مطلق کنیم که هیچ کجا الفاظ عموم خودشان نقشی نداشته باشند، قبل از آنها باید اطلاق و مقدمات حکمت بساطش را پهن کند، اطلاق را در مدخول ثابت کند، بعد نوبت به جریان الفاظ عموم برسد. البته مانع عقلی ندارد، لکن خیلی مستبعد است با استقلال که مسأله عام نسبت به مسأله مطلق دارد و هر کدام یک مقصد مستقلی از مقاصد علم اصول شناخته می شوند. لکن در اینجا بیانی سید الاستاذ الاعظم الامام (قدس سره الشریف) برای حل این اشکال دارند که بیان ایشان بیان جالبی به نظر

می‌رسد، این را مطالعه بفرمایید.

پرسش:

- ۱ - آیا مقدمات حکمت در دلالت عام بر استيعاب جریان دارد؟
- ۲ - کلام مستشکل در دلالت عام بر استيعاب و شمول را بیان کنید.
- ۳ - جواب محقق حائری ره از این اشکال را تقریب نمایید.
- ۴ - بیان استاد را در مورد جواب محقق حائری ره توضیح دهید.

ص: ۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بيان امام راحل ره در تغاير مورد عموم با مورد اطلاق

بحث در اين بود كه آيا دلالت الفاظ عموم بر عموم نياز به اجراء مقدمات حكمت و اثبات اطلاق دارد يا نه؟ مستشكلي ايراد مي كرد كه روي قاعده بدون اجراء مقدمات حكمت ما نمي توانيم استيعاب افراد همه طبيعت را استفاده كنيم. جوابي داده شد كه مورد مناقشه بود.

لكن امام بزرگوار (قدس سره) الشريف جوابي دادند كه اين به نظر جواب نسبتا خوبي مي رسد.

ايشان مي فرمايند: مقدمات اصلا مورد عموم و مجرای عموم، مغاير با مورد اطلاق و مجرای اطلاق است و اين دو مثلا در يك جا مجتمع نمي شوند، به همان بياني كه ما در ضمن بعضي از بحثهاي گذشته به اين بيان اشاره كرديم. در مسأله اطلاق كه متكلم مي گويد: «اعتق الرقبه» و مكلف و مخاطب مردد بين اين معناست كه آيا مقصود مولا مطلق رقبه است؟ و هيچگونه قيد ايمان در آن دخالت ندارد؟ يا اين كه مقصود مولا رقبه با قيد ايمان و وصف ايمان است؟ در اينجا آن چيزي كه قبل از مسأله اطلاق و تقييد مطرح است و همين موضوع براي اطلاق و تقييد را درست مي كند اين است كه

این معنا قبلا محرز است که حکم به طبیعت مطلق شده است، حکم به ماهیت متعلق شده است، همان ماهیتی که گفتیم: هیچگونه نظارتی نسبت به افراد و مصادیق در آن وجود ندارد، حتی لفظ انسان معنا ندارد یک کسی بگوید: «یدل علی زید، یدل علی عمرو».

اگر بگوید: «ینطبق و یتحد مع زید» این یک معنای صحیحی است. اما اگر گفت: «یدل علی زید» اینجا سؤال می شود که به چه دلالتی لفظ انسان دلالت بر زید می کند، آیا به دلالت مطابقه؟ یعنی موضوع له لفظ انسان، زید است؟ این که امر باطلی است. آیا به دلالت تضمن یعنی زید جزء معنا و ماهیت انسان است؟ این هم که معنا ندارد، به دلالت التزام آیا زید ملازم معنای انسان است؟ لازم معنای انسان که نیست، فقط فرد انسان است و انسان اتحاد با زید پیدا می کند، آن هم اتحاد در وجود خارجی که ما از قضیه حملیه اش تعبیر به حمل شایع صناعی می کنیم. «زید انسان» می گوئیم: «قضیه حملیه بالحمل الشایع الصناعی الذی ملاکه الاتحاد وجودا» این معنای قضیه حملیه است.

پس وقتی مولا می گوید: «اعتق الرقبه» ما اصلا حق نداریم پا را از دائرة طبیعت بیرون بگذاریم.

چیزی که اشعار و دلالت داشته باشد که پای افراد و نظارت و دلالت بر افراد مطرح است، اصلا وجود ندارد. در بحث تعلق اوامر و نواهی به طبایع، این را ثابت کردیم و مفصل بحث کردیم که عالم تعلق امر غیر از عالم امتثال و موافقت است. عالم تعلق امر همان عالم طبیعت و ماهیت است. اما عالم موافقت و امتثال، عالم وجود است و تا زمانی که صلاه وجود خارجی پیدا نکند هیچگونه موافقتی نسبت به «اقیموا الصلاه» تحقق پیدا نکرده است که در آن بحث، ما مفصل این معنا را ذکر کردیم.

پس در «اعتق الرقبه» که پای مسأله اطلاق و تقیید مطرح است و مجرای اطلاق و تقیید است، اصلا این مجرا نفس طبیعت است. قبل از اطلاق و تقیید «اصل کون الطبیعه متعلقه للحکم» محرز است. منتها امر دائر بین این است که آیا طبیعت مطلقه متعلق حکم است؟ یا طبیعت مقیده به قید ایمان؟ اگر مقدمات حکمت و شرائط جریان اطلاق وجود داشته باشد، ما از راه مقدمات حکمت استفاده می کنیم که آن طبیعت متعلقه حکم طبیعت مطلقه است. اما اگر یکی از مقدمات حکمت ناقص باشد و کمبودی از آن نظر وجود داشته باشد، ما به حال تردید می مانیم. اما تردید در چه؟ نه در این که طبیعت، متعلق امر است، تردید در اطلاق و یا تقیید که آیا «مطلق الرقبه» مأمور به است یا رقبه با قید ایمان و با وصف ایمان؟

تفاوت متعلق حکم در مطلق و عام

پس در حقیقت مجرای اطلاق و تقیید و محدوده اطلاق و تقیید آنجایی است که اصل تعلق حکم

به طبیعت محرز باشد و طبیعت هم هیچگونه ربطی به افراد ندارد. هیچگونه دلالت و نظارتی در رابطه با افراد در آن وجود ندارد. اما در مسأله عام اصلاً نقطه مقابل این معناست، وقتی که مولا کلمه کل را استعمال می کند «اکرم کل عالم» را می گوید این اصلاً مجرا و موردش عوض می شود. یعنی می فهمیم که پای طبیعت مطرح نیست، پای افراد و مصادیق مطرح است. و ما گفتیم که «اکرم کل عالم» مثل همین «اکرم زیدا و عمروا و بکرا و خالد» می ماند، منتها با فرق مختصری که «اکرم زیدا و عمروا و بکرا» افراد را به نحو تفصیل بیان کرده است، خصوصیات افراد را هم با کلمه زید و عمرو و بکر و خالد بیان کرده است، اما در «اکرم کل عالم» این نظارت اجمالی و دلالت اجمالی بر افراد می کند.

مثل این که کلمه کل را برداریم و به جای آن کلمه افراد را بگذاریم، بگوییم: همه افراد علما را باید اکرام کنید، همه را شامل می شود، دلالت بر کثرات می کند، دلالت بر افراد متعدد عام به نحو استیعاب دارد، اما دلالتش مثل دلالت زید و عمرو و بکر و خالد که با «عناوینهم و خصوصیاتهم و شخصیاتهم» مطرح است. این نوع نیست دلالتش و الا هر دو از نظر دلالت بر افراد مثل هم می مانند، آن افراد را با یک آینه تفصیلی بیان می کند و ارائه می کند، این به صورت اجمال افراد را بیان می کند.

اما در اصل این که مجرا و مورد افراد و کثرات است، نه این که مورد طبیعت باشد، طبیعت مال مسأله اطلاق و تقیید است که هیچگونه اشعار و دلالتی بر کثرت ندارد. اما اینجا نقطه مقابل وقتی می گوید:

«اکرم کل عالم» یعنی من توجه به افراد دارم؛ توجه به مصادیق و کثرات دارم. لذا همین جا مجرای عموم از مجرای اطلاق جدا می شود.

در عموم توجه به کثرات است «لا-الطبیعه» در اطلاق توجه به طبیعت است «لا-الکثرات و الافراد و لو بنحو الاجمال» به نحو اجمال هم در مسأله اطلاق نظارتی نسبت به افراد مطرح نیست. ضمن این که مجرای اینها مغایر باهم است و دو مورد و دو محدوده برای عام و مطلق مطرح است، کأن سؤال می شود، بالاخره الان مولا گفته: «اکرم کل رجل» لکن ما یقین نداریم که مقصودش مطلق رجل باشد، احتمال می دهیم که مقصودش رجل عالم باشد.

جریان اصاله عدم خطاء

از امام بزرگوار سؤال می شود شما این مشکل و مسأله را چگونه حل می کنید؟ الان گفته «اکرم کل رجل» من مخاطب مکلف، مرد هستم که آیا مقصود مولا-استیعاب افراد طبیعت رجل است؟ یا استیعاب افراد رجلی است که اتصاف به علم داشته باشد و عنوان عالم بر آن منطبق شود؟ آیا من حق

دارم چنین شکی کنم یا نه؟ بر فرضی که چنین شکی برای من پیدا شد که معمولاً پیدا می شود رافع این شک چیست و چه چیز این مشکله را حل می کند؟ چه این شک و شبهه را ازاله می کند؟

ایشان در جواب می فرمایند: بله شما حق دارید که چنین شکی کنید، ما جلوی این شک را نمی توانیم بگیریم. لکن این دیگر توضیحش قدری بیشتر از من است، ما یک سؤالی کأنّ از شما می کنیم، می گوئیم آنجایی که مولا بگوید: (فرض کنید ده تا عالم داریم) مولا آمد، تک تک، اسامی اینها را شمرد اما نه نفر از آنها را بیان کرد و گفت: «اکرم زیدا، عمرو، بکرا، خالد» تا نهم، دهم را مولا ذکر نکرد، خوب شما اینجا به شک می افتید، که آیا مولا نسبت به این دهمی اراده ندارد که اکرام او تحقیق پیدا کند؟

حالا ما از شما سؤال می کنیم که اگر چنین شکی برای شما پیدا شد آیا چیزی هست که این شک شما را رفع کند و این شبهه را ازاله کند؟ اینجا که دیگر جای مقدمات حکمت و اجرای «اصاله الاطلاق» نیست، مولا اسم نه نفر را بیان کرده، اسم دهمی را بیان نکرده است و ذکری از دهمی به میان نیاورده است، شما مقدمات حکمت را در چه جاری کنید؟ جای اطلاق اینجا وجود ندارد. مقدمات حکمت را در چه می خواهید جاری کنید پس اینجا بلاشکال جای اطلاق نیست، از آن طرف کسی هم نمی تواند بگوید: که مکلف حق ندارد که شک کند که نسبت به دهمی آیا ایجاب اکرام تحقیق دارد یا ندارد؟ وجدانا چنین شکی وجود دارد و چنین تردیدی هست که مولا نه نفر از اینها را ایجاب و اکرامشان را بیان کرده به «اسمائهم و خصوصیاتهم» اما ذکری از دهمی به میان نیامد، وجدانا چنین شکی هست. جایی هم برای «اصاله الاطلاق» و جریان مقدمات حکمت وجود ندارد. پس چه چیزی این شک را از شما رفع می کند؟ آیا همین طور به حالت شک باقی می ماند یا مثلا به «اصاله البرائه عن الوجوب» در آن دهمی تمسک می کنید؟ یا این که نه یک اصل دیگری در این قبیل از موارد حاکم است که اصلا ربطی به اطلاق ندارد.

یک اصل عقلایی است و هیچ هم به اصول عملیه از قبیل استصحاب و امثال ذلک هم مرتبط نیست. یک اصل عقلایی مثل «اصاله الظهوری» که شما در باب الفاظ به عنوان یک اصل عقلایی به آن تمسک می کنید و مبتنی بر اصول عملیه شما نیست، یک اصلی هم داریم بنام «اصاله عدم الخطاء و عدم الاشتباه» اصل این است که مولا در مقام بیان مراد خودش خطا و اشتباه نکرده است، مولا اگر می خواست ده تا را بگوید: وجوب اکرام دارد مع ذلک نه تایشان را بیان کرد، پس معلوم می شود که اشتباهی کرده و خطایی در اینجا تحقیق پیدا کرده است. «اصاله عدم الخطاء اصل عقلایی» و هیچ هم ارتباط به استصحاب و ادله «لا تنقض الیقین بالشک» ندارد که آن خصوصیات معتبره در استصحاب

در آن جریان داشته باشد. نه خودش یک اصل عقلایی است، مثل «اصاله الظهوری» که شما در باب الفاظ برای کشف مراد متکلم از آن استفاده می کنید.

پس اگر ما ده نفر عالم داشته باشیم، لکن مولای آمر در مقام ایجاب اکرام، هشت یا نه نفر از آنها را «باسمائهم و خصوصیاتهم» بیان کرد و حکم کرد به این که وجوب اکرام دارند. ولی نسبت به دهمی هیچگونه تعرضی در مقام مولا دیده نشد و شما تردید کردید «اصاله عدم الخطاء» حکم می کند به این که محدودۀ وجوب اکرام همینهایی است که مولا بیان کرده است ولو از صد عالم، نود و نه نفر را بیان کرده باشد «باسمائهم و خصوصیاتهم» و یک نفر را بیان نکرده باشد همینجا هم «اصاله عدم الخطاء» جریان پیدا می کند و حکم می کند به این که موضوع همین نود و نه مورد است، بیش از این تعداد، وجوب اکرام نسبت به آنها در کار نیست و الا- یلزم این که بگوییم: از مولا یک خطاء و اشتباهی صادر شده است در حالی که «اصاله عدم الخطاء» اصلا یک اصلی است که در مسائل عرفی ما هم جریان دارد.

حالا اگر یک کسی به شما رسید در کوچه و اظهار ارادت و محبت کرد، لکن شما احتمال دادید که خدای نکرده می خواسته است به شما اهانت کند لکن اشتباها و خطائا آمده است و اظهار ارادت و محبت کرده است و شما هیچ بر این اظهار ارادت و محبت ترتیب اثر نمی دهید؟ یا این که «اصاله عدم الخطاء» جریان پیدا می کند و حکم می کند به این که همین مقصودش اظهار ارادت و علاقه و محبت بوده است. در خیلی از جاها این مسأله «اصاله عدم الخطاء» جاری می شود. خوب اگر (عمده نکته حساس اینجاست) در آنجایی که اسامی علماء و افراد علماء را به نحو تفصیل خود مولا بیان می کند و حتی از صد یا نود و نه نفر آنها را بیان می کند و تنها یک نفر باقی می ماند شما روی «اصاله عدم الخطاء» می گوید: من بیشتر از این که این نود و نه مورد را اکرام کنم هیچگونه وظیفه و تکلیفی ندارم.

عدم جریان مقدمات حکمت در عام

اگر مسأله تا اینجا روشن شد، سه تا خصوصیت دارد: یکی این که این موردی که من ذکر می کنم اصلا جای «اصاله الاطلاق» نیست برای این که تک تک، افراد بیان شده است. پس «اصاله الاطلاق» را ما در کدام جاری کنیم؟ جا برای «اصاله الاطلاق» نیست و ثانيا وجدانا شك هم وجود دارد که مولایی که نود و نه نفر از این صد نفر را اکرامش را واجب کرده است، نسبت به صدمی، نه یقین به اثبات ایجاب اکرام داریم و نه یقین به نفی داریم. حالت شك، رافع شك هم «اصاله عدم الخطا و الاشتباه»

وقتی این مسأله را شما در این مورد و در این تعرض تفصیلی نسبت به افراد پذیرفتید، آن وقت ایشان می فرمایند: (که البته این توضیح من بود این افراد را به این کیفیت) ایشان می فرمایند: که در «اکرم کلّ رجل» هم مسأله همین است. «اکرم کلّ رجل» متعرض افراد است. افراد را دارد تعرض می کند، کاری به طبیعت ندارد که مسأله اطلاق و تقيید پیش بیاید. می گوئیم: ما احتمال می دهیم که مقصود از رجل، رجل عالم باشد، همان طوری که قبلاً ذکر کردیم که اگر مولا به جای «اکرم کلّ رجل» بگوید: «اکرم کلّ رجل عالم» در هیچ چیزی مجازیت تحقق پیدا نشده نه در کلمه کل مجازیتی تحقق پیدا کرده و نه در کلمه رجل تجوز و تسامحی به وجود آمده، نه در کلمه عالم تجوز و تسامحی.

لکن در عین حال فرض این است که مولا- گفته است: «اکرم کلّ عالم» مکلف هم احتمال می دهد که نظر واقعی مولا رجل عالم باشد، می گوئیم مولا که صحبتی از علم به میان نیاورده است، رافع شک همان «اصاله عدم الخطاء و الاشتباه» است می گوئیم: «لو کان مقصود مولا- اکرام کلّ رجل عالم و مع ذلك» ذکری از علم به میان نیاورده، با توجه به این که مسأله، مسأله طبیعت نیست، بلکه مسأله افراد و مصادیق طبیعت است، پس «لا- محاله» باید بگوئیم: از مولا یک اشتباهی صادر شده است، یک خطایی از او تحقق پیدا کرده است.

«اصاله عدم الخطاء» حکم می کند به این که نه حمل کنید کلام مولا را بر این که هیچ چیزی از آن فوت نشده است. مثل همان «اصاله عدم نقیصه ای» که شما در روایات اجرا می کنید، بعضی از روایات را انسان به آن برخورد می کند احتمال می دهد که یک کمبودی در آن وجود داشته باشد.

«اصاله عدم نقیصه» و همین طور «اصاله عدم زیاده» برای این که نقیصه یا زیاده هر دو در رابطه با خطاء و اشتباه است، راوی باید خطاء و اشتباه کند که یا یک مقدار کم کند یا یک مقدار زیاد «اصاله عدم نقیصه و اصاله عدم زیاده» این از شئون همین «اصاله عدم الخطاء و الاشتباه» است.

لذا اگر مولا- گفت: «اکرم کلّ رجل» ما استیعاب افراد تمامی رجل «من دون فرق بین العالم و غیره» را استفاده می کنیم بدون این که مسأله هیچگونه ارتباطی به مقدمات حکمت و جریان اطلاق داشته باشد، چون مرحوم آخوند در کتاب کفایه در ضمن بحث بعدی که نکره در سیاق نفی باشد، آنجا هم این اشکالی را که در باب الفاظ عموم مطرح کردیم، ایشان مطرح می کند. بعد از آنجا می آید سراغ لفظ کل اینهایی که به دلالت وضعی لفظی دلالت بر عموم می کنند، ایشان می فرمایند: بعید نیست که در مثل لفظ کل وقتی مولا- می گوید: «اکرم کلّ رجل» ما حکم کنیم به این که خودش ظهور در اطلاق دارد، خودش ظهور در این دارد که علم و سایر خصوصیات دخالت ندارد، نه این که نیازی

به مقدمات حکمت و اجرای مقدمات حکمت در کار باشد.

خلاصه مباحث گذشته

بعید نیست که نظر مرحوم آخوند هم یک چنین معنایی باشد، ولو این که ایشان علتش را دیگر بیان نکرده است و هیچ صحبتی از مسأله «اصاله عدم الخطاء و عدم الاشتباه» پیش نیاورده است.

خلاصه آنچه که در اینجا خیلی راهنمای شماست دو مطلب است: یکی این که در مسأله عام طبیعت مطرح نیست، افراد و کثرات مطرح است، منتها به نحو اجمال و دیگر این که آنجایی که کثرات را خود مولا به نحو تفصیل بیان می کند. اگر شما شک در مازاد آن افراد داشته باشید روی «اصاله عدم الخطاء و عدم الاشتباه» حکم می کنید به این که محدوده مأمور به همین است که مولا بیان کرده است.

وقتی این دو مقدمه به هم ضمیمه شد، آن وقت ما در «اکرم کلّ عالم» به دست می آوریم که هیچگونه نیازی به مقدمات حکمت و جریان «اصاله الاطلاق» ندارد. هر جایی که صفت و قیدی پیش آمد، معنایش این نیست که داخل در مسأله اطلاق و تقييد است، اگر شما گفتید «جائنی رجل عالم» این هم مربوط به مسأله اطلاق و تقييد است؟ مسأله اطلاق و تقييد جایش طبیعت است و تعلق حکم به طبیعت این هیچ ربطی به این ندارد که حالا ما اطلاق و تقييد را نسبت بین اینها را چه بدانیم.

آیا نسبت بین اینها را عدم و ملکه بدانیم یا نسبتهای دیگری که در این باب گفته شده است؟ موردها متفاوت و متغایر است. وقتی موردها متغایر شد همان طوری که عام نمی تواند پایش را در محدوده مطلق بگذارد، نمی شود عام پایش در محدوده مطلق بگذارد، اطلاق هم نمی تواند پایش را در محدوده عام بگذارد و من آن مثالی که ذکر کردم به نظرم خیلی روشن کننده این مسأله است.

پرسش:

۱ - جواب امام راحل به کلام مستشکل در جریان اصاله الاطلاق در عام را تقریب نمایید.

۲ - مطلق و عام از جهت متعلق حکم چه فرقی دارند؟

۳ - اصاله عدم خطاء در چه مواردی جریان دارد؟

۴ - چرا مقدمات حکمت در عام جریان پیدا نمی کند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نحوه دلالت نكرة در سياق نفی بر عموم

یکی از الفاظ دال بر عموم، نکره ای است که در سياق نفی واقع شود. البته نکره خصوصیتی ندارد، اسم جنسی هم که در سياق نفی واقع شود همین حکم را دارد «لا رجل فی الدار» هم مثل «لیس رجل فی الدار» می ماند. فرق بین جنس و نکره همان طوری که بعدها بحثش خواهد آمد این است که اسم جنس بدون هیچ قیدی، دلالت بر نفس طبیعت می کند، لیکن نکره بر طبیعت مقید به قید وحدت دلالت می کند، منتهی وحدت غیرمشخصه، وحدت «لا بعینها». در رجل که تنوین دلالت بر نکره بودن می کند، یعنی طبیعت رجل مقیده به قید وحدت، یعنی یک مرد، اما یکی غیر معین که در معنای «رجل» واحد به صورت «لا- بعینه» ذکر شده است، حالا- نکره یا اسم جنس اگر در سياق نفی واقع شود، چه بگوییم: «لا رجل فی الدار» و چه بگوییم: «لیس رجل فی الدار» گفته اند که دلالت بر عموم می کند.

و همین طور دائرة این معنا توسعه پیدا می کند، مخصوصا به قول آن افرادی که می گویند: نهی به

معنای «طلب ترك الطبیعه» است که در باب نواهی ما این مسأله را بحث کردیم که آیا نهی و مدلول هیأت «لا- تفعل» طلب متعلق به ترك طبیعت است؟ «افعل و لا- تفعل» در اصل طلب مشترکند. افعل به ایجاد طبیعت، و طلب آن و نهی به ترك طبیعت و عدم آن متعلق است که مرحوم آخوند این معنا را اختیار فرمودند. یا این که اصلاً نهی حقیقتش عبارت از زجر و امر حقیقتش عبارت از بعث است، لیکن بعث و زجر هر دو به وجود طبیعت متعلق است، در هیأت افعل «یبعث المولی عبده الی ایجاد الطبیعه» و در نواهی «یزجر المولا عبده عن ایجاد الطبیعه».

هر دو در وجود طبیعت مشترکند، منتهی آن بعث به ایجاد است (بعث اعتباری) و این زجر از ایجاد و جلوگیری از ایجاد است. منتهی زجر اعتباری در مقابل بعث و زجر تکوینی که توضیحش را در باب اوامر و نواهی عرض کردیم. اینهایی که مثل مرحوم آخوند در باب نواهی عدم طبیعت و ترك طبیعت را مطرح می کنند و می گویند: مطلوب مولا- ترك طبیعت است، اینها همین حرف، نکره در سیاق نفی را در باب نواهی هم مطرح می کنند. می گویند: وقتی که مولا می گوید: «لا تشرب الخمر» یعنی «اطلب منك ترك شرب الخمر» و ترك شرب خمر در صورتی تحقق پیدا می کند که همه مصادیق شرب خمر ترك شود، همه مصادیق طبیعت ترك شود. به عبارت روشن تر همان دلیلی را که در اینجا مرحوم آخوند برای دلالت بر عموم در نکره در سیاق نفی ذکر می کنند، عیناً همان چیزی است که در باب نواهی هم ذکر می کردند، آن قاعده عقلیه ای که قبلاً هم اشاره کردیم عین همین قاعده عقلیه را هم در اینجا و هم در باب نواهی ذکر کردند و آن این است که «الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جمیع افرادها» اما در ناحیه وجود، وجود یک طبیعت در تحقق و حصول طبیعت کفایت می کند.

پس در حقیقت روی این مبنا کأن مسأله مشترک است. نکره، اسم جنس چه واقع در سیاق نفی باشد و چه متعلق نهی قرار گیرد روی این مبنایی که مرحوم آخوند ذکر کردند، لیکن حالا ما روی همین عنوان، به عنوان مثال همین نکره در سیاق نفی را مطرح می کنیم، اما دائره بحث عمومیت دارد.

در اینجا در مثل «لیس رجل فی الدار» بین ما و همه آنهايي که می گویند: این دلالت بر عموم دارد، در حقیقت قائلین به اثبات دلالت بر عموم و قائلین به نفی دلالت بر عموم یک جهت مشترک وجود دارد و آن جهت مشترک این است که پای دلالت لفظی در آنجا مطرح نیست، به خلاف لفظ کل و اشباه لفظ کل که آنجا مسأله استناد به وضع و واضع و دلالت لفظی داشت، اما در نکره در سیاق نفی همه قبول دارند که مسأله ای به نام وضع وجود ندارد و نمی شود اصلاً وضع را در اینجا مطرح کنیم، برای این که چه چیز می خواهد دلالت بر عموم کند، در «لیس رجل فی الدار» اگر بخواهد یک چیزی

دلالت لفظی بر عموم داشته باشد، آن چه می تواند باشد؟

تفاوت نکره در سیاق نفی با الفاظ عموم

در مسأله «اکرم کل رجل» فوری ما انگشت روی کلمه کل می گذاشتیم و می گفتیم کلمه کل را واضح وضع کرده است «لدلالة علی استيعاب افراد مدخوله» موضوع له لفظ کل یک چنین معنایی است. اما در «لیس رجل فی الدار» جای توهم این معنا نیست، آیا در کلمه «لیس» چنین خصوصیتی هست؟ کلمه «لیس» که از هر نحوی برسید که «ما معنا کلمه لیس» می گوید: «لیس حرف نفی» همین مقدار. در کلمه «رجل» «رجلش» که دلالت بر طبیعت می کند، از تنوینش هم قید وحدت را استفاده می کنیم، وحدت غیر معین و «لا بعینها». در کلمه «فی الدار» هم «فی» و هم «الدار» معنا معلوم است.

آن وقت یک وضع مجموعی هم در اینجا کسی نه ادعا کرده و نه شاهدهی بر این مسأله وجود دارد، چون در جملات ترکیبیه هم خصوصیات که در ترکیب مطرح است همه وضع دارد. مبتدا و خبر جمله اسمیه، و خصوصیتی که جمله اسمیه دلالت می کند، جمله فعلیه و خصوصیتی که جمله فعلیه دلالت دارد، این خصوصیات همه روشن است که یک دلالت وضعی در آنها مطرح است، اما آیا نفس این عنوان در هیچ کتاب لغتی شما ملاحظه کردید که بگویند: این نکره که عبارت از طبیعت مقیده به وحدت است این در یک صورت ملحق به الفاظ عام است و آن در جایی است که عقیب نفی واقع شود، عقیب «لیس» و امثال لیس» واقع شود، در هیچ کتاب لغتی شما به این معنا برخورد نمی کنید.

لذا آنهایی هم که مدعی هستند که نکره در سیاق نفی دلالت بر عموم می کند حساب این را از حساب لفظ کل و امثال آن جدا کردند، مرحوم آخوند وقتی که این مسأله را عنوان می کند تعبیر ایشان این است، می فرماید: «و دلالتها علیه عقلا مما لا ینکر». دلالت عقلیه نکره در سیاق نفی بر عموم، به نظر ایشان «مما لا ینکر» است و کسی نمی تواند انکار کند که ما بحثش را کردیم و بعد هم باز «ان شاء الله» اشاره می کنیم.

گفتیم که در کثیری از کلمات، حتی مثل کلام محقق حائری (قدس سره الشریف) در کتاب درر این است که «العموم قد یكون وضعیا و قد یكون عقلیا» وضعی را مثل کلمه کل مثال می زنند، عقلی را به نکره در سیاق نفی مثال می زنند. پس اینهایی هم که مدعی دلالت بر عموم هستند، از راه حکم عقل مسأله را پیش کشیدند، ما در رابطه با این مسأله عقلیه هم بحث کردیم. مسأله عقلیه همانی است که «الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جمیع افرادها» بین وجود طبیعت و عدم طبیعت از نظر عقل فرق

گذاشته شده است که در ناحیه وجود یک وجود کفایت می کند برای حصول طبیعت، لذا در مقام امتثال اوامر ما می بینیم یک فرد نماز ظهر در امروز کافی است بر این که امر متعلق به طبیعت صلاه ظهر در امروز امتثال شود و یک فرد از نماز عصر کافی است که امر متعلق به اقامه صلاه عصر امتثال شود. اما در ناحیه عدم مثلا در باب نواهی، معمولا این طور نیست که اگر کسی یک بار شرب خمر را ترک کند، یک بار غیبت را ترک کند، دیگر نهی متعلق به غیبت را کاملا رعایت کرده باشد، نهی متعلق به شرب خمر را کاملا رعایت کرده باشد، این را می خواهند به حساب عقل بگذارند، چون در باب اوامر مقصود وجود طبیعت است، لذا طبیعت با وجود واحد کافی است، مگر آنجایی که دلیل قائم بر عدم اکتفاء به وجود واحد شود. اما در ناحیه نواهی چون عدم و ترک مطرح است «الطبیعه لا تنعدم و لا تترك الا بانعدام جميع افرادها و ترک جميع افرادها».

نسبت طبیعت به وجود و عدم

در بحثهای گذشته این معنا را به کلی انکار کردیم و گفتیم: این قاعده عقلیه غیر صحیح است. این طور نیست که طبیعت نسبتش به وجود و عدم مختلف باشد، در جمیع مراحل اضافه طبیعت به وجود و عدم در ممکنات یک اضافه واحد است، اگر به وجود واحد وجود پیدا می کند به عدم آن موجود هم معدوم می شود، منتهی مانعی ندارد که طبیعت در آن واحد هم اتصاف به وجود داشته باشد و هم اتصاف به عدم. کما این که مانعی ندارد که همه امور متضاد در رابطه با طبیعت در آن واحد مطرح باشد. گفتیم که در همین مسأله جسم که می گوئید: «الجسم اما ایض و اما اسود، و لا یعقل ان یکون الجسم» هم اسود باشد و هم ایض، اینجا اگر کسی گفت: که موضوع در این قضیه «الجسم» عبارت از جسم موجود مشخص خارجی است، یا موضوع «طبیعه الجسم و ماهیه الجسم» است. اگر موضوع جسم موجود مشخص خارجی باشد، در آن واحد نمی شود که اجتماع سواد و بیاض در آن تحقق پیدا کند. اما اگر «الجسم» معنایش «طبیعه الجسم و ماهیه الجسم» شد ماهیه الجسم در آن واحد هم معروض بیاض است و هم معروض سواد. برای این که کثیری از اجسام اسودند و مقارن با اسودیت کثیری از اجسام یک قسمت دیگر و کثیر دیگری از اجسام به ضد آن اتصاف دارند. هر دو هم وجوب دارند، هر دو هم مصداق طبیعت جسم هستند.

پس ما چه بگوییم؟ ما حق نداریم بگوییم: «ماهیه الجسم اما ایض و اما اسود». نخیر، ماهیه الجسم در آن واحد هم ایض است در ضمن وجودات اجسامی که معروض برای بیاض هستند و اهم اسود است در ضمن وجوداتی که در همان آن معروض برای سوادند، آن جسم واحد خارجی

است که سواد و بیاض در رابطه با آن تضاد دارند و امکان اجتماع ندارند. حتی عدم امکان اجتماع سواد و بیاض در یک وجود خارجی تا مرحله ای است که فرض کنیم اگر دو نفر رقابت کنند، یکی می خواهد یک جسم را ایض کند، دیگری می خواهد همان جسم را در همان زمان معروض سواد قرار دهد، بالاخره این طور نیست که این دو موفق شوند و جسم واحد را در آن واحد هم معروض بیاض و هم معروض سواد قرار دهند. یا هیچکدام موفق نمی شود، یا احدهما غالب و دیگری مغلوب و در نتیجه غالب به هدف خودش می رسد و جسم را معروض آن عرض مورد نظر خودش قرار می دهد و الا امکان ندارد که اگر این دو از نظر نیرو و قوه یکسان باشند، بگوییم: در اینجا جسم هم معروض بیاض خواهد شد، هم معروض سواد، این غیرممکن است.

موضوع اگر جسم واحد موجود در خارج شد، به هیچ وجه امکان ندارد که در آن واحد معروض برای عرضین متضادین قرار گیرد. اما اگر «ماهیه الجسم» را موضوع قرار دادید آنجا دیگر مسأله تضاد وجود ندارد، از این جهت ما حکم می کنیم به این که «طبیعه الانسان» در آن واحد هم وجود دارد در ضمن افراد موجوده بالفعل و هم معدوم است در ضمن افرادی که ممکن بود وجود پیدا کنند، لکن وجود پیدا نکردند. پس این قاعده عقلیه را که قبلا هم توضیح دادیم ما نمی پذیریم و این فرمایش مرحوم آخوند که می فرمایند: «دلالتها علیه عقلا مما لا ینکر» نخیر «ینکر» این حرف درست نیست. عقل دلالت بر این معنا نمی کند که اگر نکره در سیاق نفی واقع شد این «یدل علی العموم لاین الطبیعه لا- تنعدم الا- بانعدام جمیع الافراد». ممکن است بگویید که شما هم خیلی دارید بی انصافی می کنید، اگر شما از متکلمی پرسیدید که در دار رجلی وجود دارد یا نه؟ در جواب شما گفت: «لیس رجل فی الدار، یا لا رجل فی الدار» آیا از این استفاده نمی شود که هیچ رجلی در دار وجود ندارد؟ آیا «بیننا و بین وجداننا» یک چنین معنایی از این تعبیر استفاده نمی شود؟ که اگر گفت: «لیس رجل فی الدار» شما همین طور متحیر می ماندید که مقصود چیست؟ آیا بالاخره رجلی در دار هست یا نه، یا این که استفاده می کنید که نه هیچ فردی از افراد رجل در دار وجود ندارد. «بیننا و بین وجداننا» نمی شود انکار کرد که یک چنین مفادی برای این جمله و وقوع نکره در سیاق نفی وجود دارد.

مفاد عرفی نکره در سیاق نفی

ما در جواب می گوییم: حق با شماست، لکن بحث ما در این است که آیا این یک مفاد عرفی برای این کلمه است، یک مفاد عرفی برای وقوع نکره در سیاق نفی است، یا این که حکم عقل است؟ در مسائل عقلی باید با ذره بین عقل انسان وارد شود و مسأله را نگاه کند. ما با ذره بین عقل وقتی که مسأله

را ملاحظه می کنیم، می بینیم مسأله این طور نیست که «الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جميع افرادها».

لکن همین مسأله را وقتی که با عرف مطرح می کنیم، عرف می گوید: بله «الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جميع افرادها».

لذا اشکال و اختلاف ما با مرحوم آخوند در حقیقت در اصل دلالت نیست، در این که چه کسی این دلالت را در اینجا پیاده می کند، آیا عقل یا عرف چنین معنایی را افاده می کند؟ کما این که در باب نواهی هم مسأله را باید از طریق عرف و عقلا حل کنیم، نه این که پای ذره بین عقل را در کار بیاوریم.

لذا به نظر ما یک دلالت عرفیه ای برای عموم در وقوع نکره در سیاق نفی وجود دارد، شاهدش هم همین تعبیرات و فهمی است که عقلا در رابطه با این تعبیرات دارند که اگر کسی وارد شد گفت: «لا رجل فی الدار» ما همه استفاده می کنیم که حتی یک فرد از افراد طبیعت رجل در دار وجود ندارد.

لکن این مفاد عرفی این جمله است و فهم عرفی و به عبارت دیگر عرف می گوید: «الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جميع افرادها» اما آن قسمت اولش هم مسأله عقلی است و هم عرفی. «الطبیعه توجد بوجود فرد ما و فرد واحد» این هم مسأله عقلیه و هم مسأله عرفیه.

اما قسمت دوم را به هیچ وجه نمی توانیم به حساب عقل بگذاریم. لذا در اصل دلالت نمی توانیم مناقشه کنیم، ولو این که در حاکم بودن عقل و حکم عقل به این دلالت کاملاً خدشه است. لکن بحث مهمی در اینجا مطرح است، در رابطه با الفاظی که دلالت وضعیه بر عموم دارند، ولو به آن کیفیتی که در درس قبل از امام بزرگوار (قدس سره الشریف) نقل کردیم و پذیرفتیم و گفتیم: «اکرم کل رجل» در افاده بر عموم هیچگونه نیازی به اطلاق و جریان مقدمات حکمت ندارد. هیچگونه اتصالی بین مسأله عام و اطلاق مطرح نیست، آیا اینجا چطور؟ اینجا هم همین طور است؟ وقتی می گوید: «لا رجل فی الدار یا لیس رجل فی الدار» آیا در همین فهم عرفی که شما موافقت کردید، نیازی به جریان مقدمات حکمت وجود ندارد، یا نیاز وجود دارد؟ اگر مدعی شوید که نیاز به جریان مقدمات حکمت و اطلاق وجود دارد، آن وقت باید در مقام فرق برآید که چطور در «اکرم کل رجل» هیچگونه احتیاجی به جریان مقدمات حکمت نیست. اما در «لا رجل فی الدار» اول باید یک مقدمات حکمتی در رجل ثابت کنیم و اطلاق را در رجل ثابت کنیم، بعد این رجل مطلق را متعلق نفی قرار دهیم و از تعلق نفی به این طبیعت مطلقه ای که با مقدمات حکمت اطلاقش ثابت شد، استفاده کنیم که هیچ فردی از افراد طبیعت مطلقه رجل در دار وجود ندارد.

پس در نتیجه اگر اینجا بگویید: نیازی به مقدمات حکمت وجود ندارد، در حقیقت «فبها و نعم المراد» اینجا با «کل رجل» یک حکم دارد. اما اگر بگویید: نیاز دارد باید اولاً علت نیاز را روشن کنید و

فرق بین اینجا و بین «اکرم کل رجل» را برای ما توضیح دهید که چطور شد در «اکرم کل رجل» هیچگونه نیازی به مقدمات حکمت نیست، اما در «لا رجل فی الدار یا لیس رجل فی الدار» نیاز به مقدمات حکمت است؟ و ما همین معنا را مدعی هستیم که هم نیاز است و هم بین اینجا و بین «اکرم کل رجل» فرق وجود دارد. لذا این دو مطلب را باید «ان شاء الله» اثبات کنیم.

پرسش:

- ۱ - نحوه دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم را توضیح دهید.
- ۲ - تفاوت نکره در سیاق نفی با الفاظ عموم را بیان کنید.
- ۳ - نظر استاد از چه جهت با نظر مرحوم آخوند ره در دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم، متفاوت است؟
- ۴ - مفاد عرفی و عقلی نکره در سیاق نفی را توضیح دهید.

ص: ۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دلالت عرفی نکره در سياق نفی را بر عموم

ما دلالت عقلی نکره در سياق نفی را بر عموم نمی پذیریم، لکن دلالت عرفی جای انکار نیست، البته این به معنای این نیست که عرف از نکره در سياق نفی یک چنین معنایی را مستقیماً استفاده می کند که مثلاً این برگشت به تبادر و وضع شود، نه، بحث در این بود که آن قاعده که «الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جميع الافراد» گفتیم: این قاعده، قاعده عقلیه نیست، بلکه یک قاعده عرفیه است.

پس در حقیقت، عرف در رابطه با این قاعده نظر دارد و الا بحثی نیست که از نکره در سياق نفی، معنایی به ذهن عرف تبادر کند و آن تبادر را ما کاشف از حقیقت و وضع بدانیم. نه، نزاع ما با مرحوم آخوند در رابطه با آن قاعده بود که ایشان قاعده را یک قاعده عقلیه می دانست و ما عرض کردیم که قاعده، قاعده عرفیه است و دلالت لفظی و وضعی به هیچ وجه در اینجا مطرح نیست.

اما مطلبی که عنوان کردیم که در این مطلب با مرحوم آخوند مشترک هستیم، ولو این که ایشان دلالت عقلیه می دانستند و ما دلالت عرفیه را دلالت عرفیه. لکن در این جهت اشتراک و اتفاق نظر

وجود دارد که در این قاعده، حاکم به این قاعده عقل باشد یا عرف، قاعده می گوید: «الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد». اما خود قاعده دیگر موضوع را مشخص نمی کند، موضوع و صغری باید در اختیار قاعده قرار داده شود. اگر ما موضوع را در اختیار قاعده به این صورت بگذاریم و بگوییم:

طبیعت رجل آن هم بدون هیچ قید و شرطی چطور است، حالا حاکم عقل باشد یا عرف؟ فرقی نمی کند، شما که می گوید: «طبیعه لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد» این طبیعت را باید بینیم چطوری در اختیار قاعده قرار می دهیم.

اگر ما طبیعت مطلقه و بدون قید و شرط و به قول مرحوم آخوند طبیعت مرسله را در اختیار قاعده بگذاریم و بگوییم: مقصود ما مطلق طبیعت رجل است، بدون هیچ قید و شرط، می گوید: اگر مقصود شما از طبیعت، طبیعت مطلقه رجل است، من حکم می کنم که این طبیعت مطلقه، اگر بخواهد انعدام پیدا کند، در صورتی انعدام پیدا می کند که همه افراد این طبیعت مطلقه در دار، وجود نداشته باشد. اما اگر بگوییم: مقصود ما از طبیعت «رجل عالم» است، رجل عالم اگر بخواهد این طبیعت مقیده به علم منتفی شود، دیگر عقل نمی گوید که «لا تنتفی الا بانتفاء جمیع افراد رجل» عرف نمی گوید که «لا تنتفی الا بانتفاء جمیع افراد رجل». اگر طبیعت، طبیعت مقیده و محدوده بود پیدا است که این «لا تنعدم» در رابطه با همین طبیعت مقید و محدود است.

پس اگر ما به او بگوییم: می خواهیم بینیم که طبیعت مطلقه رجل انعدامش به چیست؟ می گوید:

بانعدام جمیع افراد مطلق رجل است، طبیعت مقید به قید عالم انعدامش به چیست؟ چه عقل باشد و چه عرف، می گوید: «تنعدم بانعدام افراد طبیعه الرجل المقید به علم». اما خود قاعده دیگر موضوع را مشخص نمی کند که آیا در «لا رجل فی الدار» یا لیس رجل فی الدار» هیچ کبرایی در هیچ کجا صغرای خودش را مشخص نمی کند، همیشه باید صغری را از خارج ثابت کرد و مفروض قرار داد، بعد در اختیار کبری گذاشت تا کبری بر آن انطباق پیدا کند؛ و الا کبری هیچگاه متعرض این نیست که صغرایش کجا تحقق دارد و کجا تحقق ندارد. «کل متغیر حادث» می گوید: هر متغیری حادث است، اما این دیگر تعرضی نسبت به «تغییر عالم» به هیچ وجه ندارد که آیا عالم هم جزء مصادیق متغیر هست یا نه؟ متغیر ممکن است اصلا مصداق هم فرضا نداشته باشد، اما در عین حال «کل متغیر حادث» در جای خودش درست است، برای این که خیلی از موارد هیچ مصداق خارجی ندارد، در عین حال شما موضوعی فرض می کنید و محمولی بر آن بار می کنید؛ مثل «شریک الباری مثلا ممتنع یا اجتماع الضدین مستحیل» که اصلا امکان ندارد که مصداقی برای اجتماع ضدین وجود داشته باشد.

پس در رابطه با این قاعده چه عقیده باشد آن طوری که مرحوم آخوند ذکر کردند و چه عرفیه باشد آن طوری که ما بیان کردیم، باید موضوعش را از جای دیگر انتخاب کرد و به دست آورد. این متکلمی که می گوید: «لیس رجل فی الدار» آیا رجل را به نحو اطلاق اخذ کرده است، یا این که نه رجل عالم مقصودش بوده است، آیا طبیعت را به تعبیر ما طبیعت مطلقه یا به تعبیر مرحوم آخوند مرسله فرض کرده است یا این که یک طبیعت غیرمطلقه و غیرمرسله، در «لا رجل فی الدار و لیس رجل فی الدار» مطرح است؟ ما هم همانطور که مرحوم آخوند معتقدند، که به مقدمات حکمت و جریان مقدمات حکمت و اثبات اطلاق از طریق مقدمات حکمت در رابطه با این طبیعت منفیه یا طبیعت منهی عنها، نیاز به این معنا وجود دارد، یعنی وقتی که گفت: «لا- رجل فی الدار» ما باید احراز کنیم که آیا این متکلم و مخبر در مقام بیان است و مخصوصا در باب نواهی و جمل انشائیة وقتی که می گوید: «لا تشرب الخمر» آیا در مقام بیان تمام متعلق حکم و تمام موضوع حکم است یا این که نه فرضا مثل آیه «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» می خواهد اشاره اجمالی به حکم داشته باشد، نه این که حالا- با تمام حدود و ثغور و با تمام خصوصیات که در متعلق مأخوذ است می خواهد حکم را بیان کند.

جریان مقدمات حکمت در شک در اطلاق و تقیید موضوع

پس ما راهی غیر از این نداریم که اگر در یک موردی تردید کردیم که آیا مقصود در «لا- رجل فی الدار» عبارت از رجل مطلق است یا این رجل مقید به عالم است و صغرای آن «الطبیعه لا تنعدم» آیا طبیعت مطلقه است یا طبیعت مقیده؛ هیچ راهی برای اثبات اطلاق جز مقدمات حکمت نداریم.

اساس مقدمات حکمت را هم مقدمه سوم است که از دو مطلب تشکیل می شود: یکی این که مولا- در مقام بیان تمام خصوصیات است، مولای عاقل مختار متوجه و ملتفت در مقام بیان تمام خصوصیات است و با این که در مقام بیان است هیچ اشاره ای به قید عالم و ذکر عالم متصلا یا اعم از متصل و منفصل در کلام مولا نشده است، این اساس مقدمات حکمت است. در «لا- رجل فی الدار و لیس رجل فی الدار» و در باب نواهی بالخصوص که عین باب اوامر است در این جهت، چه فرق می کند شما اگر بخواهید به اطلاق «اقیموا الصلاه» تمسک کنید، به اطلاق «احل الله البیع» تمسک کنید، در «لا تشرب الخمر» هم اگر بخواهید اطلاق درست کنید، این نیاز به مقدمات حکمت دارد و با عدم جریان مقدمات حکمت، مثل این که مولا در مقام بیان نیست و در مقام اهمال یا اجمال است دیگر نوبت به مسأله طبیعت مطلقه به هیچ وجه نمی رسد.

(سؤال... و پاسخ استاد): «رجل عالم» هم نکره هست یا نه؟ حالا چه چیز اینجا منفی است؟ در

«لیس فی الدار» مقدمات حکمت را می خواهیم یا نمی خواهیم؟ ما می خواهیم مقدمات حکمت را جاری کنیم، اول ثابت کنید که متعلق نفی و متعلق نهی طبیعت مطلقه است، بعد هم آن قاعده را به صورت کبری کنارش بگذارید، قاعده عقلیه یا عرفیه باشد، این طوری که ما مدعی هستیم «لا- تنعدم الطبیعه الا بانعدام جمیع افرادها» و مرحوم آخوند می گویند: «قاعده عقلیه»، ما هم می گوئیم:

«عرفیه». لکن قبل از این باید آن مسأله اطلاق و تقييدش ثابت شود. به عبارت روشن تر شما می گوئید: نکره در سیاق نفی، اول باید ببینیم منفی چیست؟ آنچه که «لیس و لا» به آن تعلق گرفته چیست؟ محدوده منفی را برای ما روشن کنید، تقييد و اطلاق منفی را برای ما درست کنید، بعد بگوئید: نفی به این متعلق شده است و نفی متعلق به طبیعت رجل مطلقه، عقل یا عرف می گوید:

معنایش این است که یک فردش هم حتی وجود نداشته باشد، اما اگر نفی متعلق شد به طبیعت رجل مقیده به علم و عالم، اینجا دیگر قاعده نمی گوید: که «لا تنعدم الا بانعدام جمیع افراد رجل». می گوید:

«لا تنعدم الا بانعدام جمیع افراد رجل عالم». پس چون اینجا نفی و نهی در کار است، قبل از این که سراغ این کبری برویم اول باید صغرای آن را مشخص کنیم، صغری هم از راه مقدمات حکمت ثابت می شود، حالا اگر در یک جایی مقدمات حکمت جریان پیدا نکرد، مولا در مقام بیان نبود؛ چه چیزی در اختیار این قاعده بگذاریم و قاعده در رابطه با طبیعت مطلقه پیاده شود یا در رابطه با طبیعت مقیده؟ دلیلی نداریم بر هیچکدام. بله، یک نکته ای است و آن این است که ضمن این که ما در نکره در سیاق نفی، مقدمات حکمت را مقدمتا نیاز داریم، ممکن است برسید که پس چطور در «اکرم کل رجل» این حرف را نزدیک؟ فرق بین اینجا و بین لفظ کل و امثال لفظ کل چیست؟ چطور شد آنجا مسأله مقدمات حکمت مورد نیاز نبود، اما اینجا مورد نیاز هست؟ فرق بین این دو چیست؟ فرقی را در حقیقت از آن بیان امام بزرگوار (قدس سره) استفاده می کنیم.

تفاوت الفاظ عموم با نکره در سیاق نفی

فرق این است، در نکره در سیاق نفی، خود عبارت و مدلول لفظی یکی نفی یا نهی است، یکی هم تعلقش به طبیعت، از نظر دلالت لفظی دو کلمه «لا و رجل» و یکی هم «فی الدار». «لا» دلالت بر نفی می کند «رجل» هم طبیعت است، «فی الدار» هم که جار و مجرور است معنایش روشن است. اصلاً صحبت افراد و کثرات و تعدد در مدلول لفظی «لا تشرّب و لا رجل فی الدار یا لیس رجل فی الدار» نیست. در باب نواهی هم گفتیم همین طور است. «لا- تشرّب خمرا» آنجا هم از نظر مدلول لفظی هیچ چیزی نداریم، یک هیأت «لا تفعل» داریم که دلالت بر نهی می کند، حالا حقیقت نهی طلب التکرک

است یا زجر از وجود است آن را در جای خودش بحث کردیم، یکی هم عبارت از طبیعت خمر یا شرب الخمر؛ به حسب دلالت لفظی سرسوزنی اشعار به افراد و کثرات و مصادیق وجود ندارد.

از این جهت ما این کثرت را از طریق قاعده عقلیه یا عرفیه که خارج از محدوده دلالت لفظ و مدلول لفظی است، باید استفاده کنیم، آن را بیاوریم ضمیمه اش کنیم، در حقیقت یک صغری و کبرایی ترتیب دهیم و بگوییم: «لا رجل فی الدار یدل علی نفی وجود طبیعه فی الدار» قاعده هم می گوید که «اذا كان الطبیعه منتفیه فانتفائها یتوقف علی انتفاء جمیع الافراد». اما آن یک مطلبی است جدای از دلالت لفظی و مدلول لفظی، در محدوده لفظ که می آییم «لا- رجل فی الدار با اعتق رقبه» هیچ فرق ندارد، چطور شما در «اعتق رقبه» مقدمات حکمت و اطلاق را پیش می کشید؟ «لا رجل فی الدار» هم از نظر مدلول لفظی همین معنا در آن وجود دارد، در عالم لفظی چیزی نیست که غیر از طبیعت و نفی طبیعت، یا نهی از طبیعت، در عالم لفظ هیچ چیز وجود ندارد و فرمایش امام بزرگوار همین بود که در مسأله «اکرم کل عالم» در فرق بین عموم و اطلاق همین معنا مطرح است، ماهیتا این فرق بینشان وجود دارد که در عموم از اول نظر روی افراد است، روی کثرات، روی مصادیق، این کثرات از کجا؟ از کلمه کل، کل به حسب وضع لغوی معنایش این است، مثل این می ماند که اگر شما نفس کلمه افراد را اضافه به طبیعت کنید، وقتی گفتید: «افراد طبیعت الانسان» معنایش این است که دیگر طبیعت مطرح نیست، افراد، کثرات و مصادیق و خصوصیات مطرح است؛ منتهی خصوصیات به نحو تعرض اجمالی، نه به نحو تعرض تفصیلی مثل زید و عمرو و بکر و خالد که اینها تعرض تفصیلی نسبت به کثرات و مصادیق دارند.

جریان اصاله عدم خطاء نسبت به مطلق

در فرق «بین لا- رجل فی الدار و اکرم کل رجل» همین فرق وجود دارد. آنجا چون کثرت مطرح است طبیعت مطرح نیست که مجرای اطلاق و مقدمات حکمت باشد، ولی گفتیم: در عین حال جای این احتمال هست که مولا می خواسته بگوید: «اکرم کل رجل عالم» لکن یادش رفت یا اشتباه کرده و گفته: «اکرم کل رجل». گفتیم: این راهش اصالت عدم الخطاء و اصالت عدم الاشتباه است که یکی از اصول عقلانی و اصول معتبره است که در همه موارد روی این عدم الخطاء و عدم الاشتباه تکیه می شود. پس در «اکرم کل رجل» چون به هیچ وجه، طبیعت مستقیماً مطرح نیست بلکه از اول مولا روی مصادیق و افراد انگشت گذاشته و اشاره کرده است، اگر شما احتمال دهید که مدخول لفظ کل، رجل به تنهایی نبوده بلکه رجل عالم بوده است، لکن مولا اشتباهها گفته: «اکرم کل رجل» یک اصالت

عدم الخطاء و الاشتباهی جریان پیدا می کند و مسأله را برای شما روشن می کند که من قبلاً توضیحش را دادم و گفتم: مثل این می ماند که اگر ما ده نفر عالم داشته باشیم، مولا نفر از آنها را تک تک، اسم ببرد و بگوید: «اکرم زیدا عمروا بکرا خالد و...» اما دهمی را اسم نبرد، اینجا روی «اصالت عدم الخطاء» می گوییم: همین نه نفر و جواب اکرام دارند، دهمی را شاید اشتباه کرد.

اصل عدم اشتباه است، نه استصحاب، یک اصل عقلایی، به عنوان اصالت عدم الاشتباه می گوید:

نه، اشتباه نکرده؛ همین نه نفری که ذکر کرد، آنها متعلق و جواب اکرام هستند، اما در «لا رجل فی الدار و لیس رجل فی الدار» گفتیم در محدوده دلالت لفظی ما جز طبیعت هیچ چیزی نداریم، نه کلمه لا که «یدل علی النفی، رجل هم یدل علی الطبیعه»، چیزی که اشاره به افراد و کثرات مصادیق داشته باشد در «لا رجل فی الدار» وجود ندارد. لذا اگر مسأله اطلاق را بخواهیم اینجا به دست بیاوریم هیچ راهی غیر از مقدمات حکمت نداریم، سراغ آن قاعده می رویم، آن قاعده هم موضوعش طبیعت است، آن قاعده هم کاری به افراد ندارد، می گوید: «الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جمیع الافراد». پس این قاعده سروکار با طبیعت دارد، در «لا رجل فی الدار» هم سروکار با طبیعت است، اصلاً صحبت افراد نیست، اگر ما تردید کردیم که این طبیعت منتفی است، یا طبیعت منهی عنها مطلق است یا مقید به علم و عالم است؟ چه راهی غیر از مقدمات حکمت داریم؟ در همه موارد مثل «اعتق الرقبه یا احل الله البیع» یا اشباه ذلک راهی غیر از این مسأله نداریم. در نتیجه، نکره در سیاق نفی به نظر ما دلالت عرفی بر عموم دارد، لیکن فرقی با «اکرم کل عالم» این است که در اینجا قبلاً باید بر آن مقدمات حکمت جریان پیدا کند، اما در «اکرم کل عالم» به لحاظ این که «من اول الامر مستقیماً» نظر به افراد دارد هیچ نیازی به مقدمات حکمت وجود ندارد، بحث بعدی ما محلاً به لام است.

پوش:

۱ - اشتراک نظر استاد با مرحوم آخوند ره در صغرای صغرای قاعده عقلیه، چیست؟

۲ - چرا در تمسک به اطلاق نکره در سیاق نفی، باید مقدمات حکمت جاری شود؟

۳ - تفاوت الفاظ عموم با نکره در سیاق نفی را بیان کنید.

۴ - چرا در مطلق، مقدمات حکمت جریان دارد، اما در عام نیازی به آن نیست؟

۵ - اصل عدم خطاء در چه موردی جریان دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

دلالت محلی به لام بر عموم

یکی از الفاظ دال بر عموم که مورد اختلاف است، محلی به لام است.

گاهی مفرد محلی به لام است که معمولاً از آن تعبیر می شود به «مفرد معرّف به لام» و گاهی جمع محلی به لام است که از آن تعبیر می شود به «جمع محلی به لام».

آیا اینها دلالت بر عموم می کنند یا نه؟ سه قول در محلی به لام وجود دارد: قولى که مشهور بین اصولیین است عبارت از این است که بین مفرد و جمع فرق وجود دارد. مفرد معرّف به لام دلالت بر عموم نمی کند، اما جمع محلی به لام دلالت بر عموم می کند. این تفصیل، مشهور بین اصولیین است.

در مقابل، یکی قول مرحوم آخوند(قدس سره) است که هر دو را انکار کرده اند، می فرمایند: نه مفرد دلالت بر عموم دارد و نه جمع محلی به لام. کما این که از بعضی از کلمات، درست نقطه مقابل این معنا استفاده می شود که هم مفرد دلالت بر عموم دارد و هم جمع. باید در هر کدام از اینها مستقلاً بحث شود.

امّا دلالت در مثل «احلّ الله البيع» که مفرد معرف به لام است، بر عموم اگر کسی بخواهد مدعی دلالت باشد چه نوع دلالتی است و از چه طریقی این دلالت تحقّق دارد؟ اگر کسی بخواهد از راه وضع و دلالت وضعیّه این معنا را مدعی شود در جواب او باید گفت که چه چیز وضع برای عموم شده است؟ در الفاظی مثل «کلّ» می گفتیم: خود لفظ کل «وضعت للدلاله علی العموم» یا در «اکرم أیّ رجل شئت» می گفتیم: خود کلمه «أیّ» وضع شده است برای دلالت بر عموم بدلی، یا مثلاً کلمه «مجموع» آنجایی که می گوید: «اکرم مجموع العلماء» بنابر این که ظهور در عموم مجموعی داشته باشد، کلمه «مجموع» برای دلالت بر عموم مجموعی وضع شده است. اما در «احلّ الله البيع» که بحث در اصل دلالت بر عمومش هست، از مدعی دلالت سؤال می شود که اگر شما دلالت وضعیّه را ادعا کنید، چه چیز برای دلالت بر عموم وضع شده؟ ما یک کلمه بیع داریم و یک الف و لام داریم، بیع که برای طبیعت و ماهیت وضع شده و هیچ تردیدی نیست که نفس بیع قبل از این که مدخول «الف و لام» واقع شود و با قطع نظر از مدخول «الف و لام» واقع شدنش، مثل کلمه انسان است، همان طوری که انسان برای نفس طبیعت و نفس ماهیت وضع شده، بیع هم برای نفس طبیعت و ماهیت وضع شده، منتها وجود بیع، وجود اعتباری است به خلاف انسان که وجودش، وجود حقیقی و واقعی است، اما از نظر این که موضوع له هر دو، خود طبیعت و خود ماهیت است، هیچ فرقی بین کلمه بیع و کلمه انسان نیست.

پس بیع که دلالت بر عموم ندارد، در «الف و لام» هم وقتی که انسان به کتابهای ادبی و لغوی مراجعه می کند، برای «الف و لام» معانی مختلفی ذکر شده. «الف و لام» گاهی برای تعریف جنس و ماهیت است، گاهی برای عهد است، عهد ذکر، عهد ذهنی، گاهی برای تزیین است، مثل «الف و لام» ی که بر سر معرفه می آید، مثل «الحسن و الحسنین سیدا شباب اهل الجنة»، حسن و حسین دو علم هستند، دو معرفه هستند، الف و لامشان، «الف و لام» تزیین است به اصطلاح ادبی و ما هیچ کجا برخورد نمی کنیم که یکی از معانی که برای «الف و لام» ذکر شده باشد، عبارت از عموم باشد، یعنی همان معنایی که برای کل و موضوع له لفظ کل است، ولو به صورت یک معنا از معانی «الف و لام» و به صورت مشترک لفظی هم یکی از معانی «الف و لام» را مسأله عموم ذکر کرده باشند.

احتمال سوّم این است که کسی بگوید: این مجموع «وضع للدلاله علی العموم، البيع وضع للدلاله علی العموم» آنهم نه بیع که کسی بگوید که پس در هر موردی، یک وضع خاصّی باید وجود

داشته باشد، بلکه به این صورت که واضح بگویید: طبیعت اگر معرّف به لام شد «المفرد اذا عرّف باللام وضعته للدلالة على العموم» که این دیگر البیع را شامل می شود، الانسان را شامل می شود، الحيوان را شامل می شود، الاجاره را شامل می شود و هكذا. اگر کسی این ادعا را داشته باشد، جوابش این است که به حسب مقام ثبوت نمی توانیم این را نفی کنیم، مانعی ندارد. این مسأله، اما اثباتا ما دلیل برخلاف این مسأله داریم؛ دلیل ما تبادر است. آیا اگر گفتند: الانسان، به همان معنای «کل انسان». یا در این آیه شریفه ای که مثال زدیم که خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» به نظر شما اگر مسأله دلالت لفظی وضعی باشد، هیچ فرقی بین «احل الله البيع» و «احل الله كل بيع» نباید باشد، درحالی که متبادر عرفی و آنچه به ذهن می آید این است که بین این دو عبارت فرق وجود دارد.

تفاوت البیع با کل البیع

«احل الله البيع» به معنای «احل الله كل بيع» نیست، «حرّم الرباء» به معنای «حرّم كل ربا» نیست.

در «احل الله البيع» حکم روی طبیعت رفته، لکن در «كل عالم» حکم روی افراد رفته. اگر مسأله این طور باشد، لازمه اش این است که اصلا هیچ کجا جایی برای اطلاق و تمسک به اطلاق نداشته باشیم، مگر در آنجاهایی که «الف و لام» وجود ندارد، درحالی که ملاحظه می کنید، کثیری از مواردی که فقها و اصولیون مورد تمسک اطلاق قرار داده اند، همین جایی است که مفرد معرّف به لام در کار است، طبیعتی است که مدخول «الف و لام» قرار گرفته است. در طبیعت مدخول «الف و لام» هیچ استفاده عموم نمی شود و الا- صدی هشتاد این مطلقات را باید بگوییم: از دایره اطلاق بیرون است و داخل در دایره عموم است. هیچ فرقی نمی کند که مولا «اکرم العالم» بگوید یا «اکرم كل عالم» بگوید که اگر العالم به دلالت وضعی لفظی دلالت بر عموم کرد، دیگر نیازی هم به مقدمات حکمت ندارد، عینا مثل مسأله كل عالم می شود.

همان طوری که كل عالم در افاده عموم، هیچ نیازی به جریان مقدمات حکمت نداشت، اگر بگوییم که واضح مفرد معرّف به لام را هم برای دلالت بر عموم وضع کرده است، معنای وضع این است که ناظر به افراد است، ناظر به کثرات است و «اکرم العالم» به معنای «اکرم كل عالم» است. پس همان طور که در «اکرم كل عالم» هیچ گونه نیازی به مقدمات حکمت وجود نداشت، در «اکرم العالم» هم هیچ نباید نیازی به این معنا وجود داشته باشد، درحالی که صدی هشتاد مطلقات، مفرد معرّف به لام است. معلوم می شود که هیچ نوع دلالت بر عموم به نحو دلالت وضعی لفظی نمی شود درباره اینها قائل شد و عمده اش هم همان مسأله فرقی است که عند اجتماع این دو تعبیر در ذهن انسان

هست. انسان نمی گوید که «اکرم العالم» و «اکرم کلّ عالم» عین هم هستند، او به کلمه کلّ دلالت بر عموم می کند، این به گونه مفردا معرّفا باللام دلالت بر عموم می کند و عموم به معنای نظارت و تعرّض افراد است. پس اگر مدعی دلالت، از راه دلالت وضعی لفظی بخواهد این مسأله را مدعی شود، جوابش به همین کیفیت بود که ملاحظه کردید، لکن ممکن است او ادعای دیگری داشته باشد.

روی همان مطلبی که در چند جلسه قبل بحث کردیم که یک تقسیمی برای عموم هست به استغراقی و مجموعی و بدلی، منتها یک اختلافی بود که تقسیم آیا در ذات عموم مطرح است یا به لحاظ کیفیت تعلّق حکم به عام مطرح است، آن طوری که مرحوم آخوند معتقد بودند و در مقابل گفتیم، یک تقسیمی برای مطلق شده که این دیگر در فرمایشات مثل مرحوم آخوند زیاد به چشم می خورد که «المطلق قد یکون شمولیا و قد یکون بدلیا».

تفاوت مطلق و عام در متعلق

در یک بحث مفصّلی ما این تقسیم را اصلا به کلی در باب مطلق انکار کردیم، گفتیم: مسأله شمولیت، مساوق با مسأله کثرت و افراد و مصادیق است، درحالی که در باب مطلق آنچه که بعد از جریان مقدمات حکمت ثابت می شود و نتیجه جریان مقدمات حکمت است، این است که «نفس الطبیعه متعلقه للحکم» وقتی که خداوند می فرماید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» یعنی آن چیزی که موضوع و متعلق برای حکم به حلیت (که معنای حلیت، حلیت وضعی است، یعنی صحّت و نفوذ و تصرّف) قرار داده شده الطبیعه است، «طبیعه البیع». منتها لازمه حکم و تعلّق حکم به طبیعت این است که هر کجا شما یک مصادیقی برای این طبیعت پیدا کردید، حکم به حلیت هم انطباق بر آن پیدا می کند، اما متعلق حکم به حلیت در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» کلّ بیع نیست.

کلّ بیع ناظر به افراد و مصادیق است و در باب مطلق، نتیجه مقدمات حکمت این است که البیع یعنی «طبیعه البیع و ماهیه البیع، تمام الموضوع للحکم بالحلیه» است و اصلا هیچ توجه و تعرّضی نسبت به افراد ندارد و نمی تواند هم نسبت به افراد تعرّض داشته باشد؛ برای این که مکرّر گفتیم که اگر انسان بخواهد تعرّضی (تعرّض دلالتی) نسبت به افراد داشته باشد، باید یا بالمطابقه دلالت کند یا بالتضمّن یا بالالتزام. آیا دلالت انسان بر زید، بالمطابقه است، یعنی زید موضوع له لفظ انسان است؟ آیا زید جزء موضوع له لفظ انسان است؟ آیا زید لازم موضوع له لفظ انسان است؟ هیچ کدام نیست، آن چیزی که هست این است که زید مصادیق انسان است، یعنی این طبیعت با زید در خارج اتّحاد وجودی دارند و این مصادیق از برای این طبیعت است. مصادیق و فردیت یک معناست، مدلولیت

و دلالت، یک معنای دیگر است. زید مع کونه فردا للانسان به طوری که قضیة حملیة «زید انسان» ترتیب می دهیم، لکن در عین حال «زید لیس بمدلول للانسان» لفظ انسان هیچ نوع دلالتی بر زید نمی کند.

پس معنای اطلاق در «احل الله البیع» شمول نیست، کلمة شمول مرادف و مساوق با عموم است، یعنی همان طوری که عموم معنایش این است که زیر چتر من، افراد و کثراتی قرار گرفته اند و دلالت بر این معنا می کند، آیا در اطلاق هم چنین معنایی وجود دارد؟ نتیجه این می شود که اگر کسی تقسیم اطلاق به شمولیت و بدلیت را که ما هردو قسمش را انکار کردیم، همان طوری که شمولیت را انکار کردیم، بدلیت را هم به یک تقریبی انکار کردیم و اصولاً صحّت این تقسیم را مورد مناقشه و خدشه قرار دادیم، اما ممکن است در مقام توجیه، اینهایی که در ما نحن فیه می خواهند بگویند: مفرد معرّف دلالت بر عموم می کند، کسانی باشند که مقصودشان از عموم، همان اطلاق شمولی است، البته این توجیه است و الاّ افرادی مثل مرحوم محقق خراسانی ضمن این که اطلاق شمولی را پذیرفته اند، تقسیم اطلاق را به شمولی و بدلی قبول کرده اند، مع ذلک در ما نحن فیه می فرمایند: نه مفرد معرّف دلالت بر عموم می کند و نه جمع محلی به لام دلالت بر عموم می کند.

عدم اطلاق شمولی در مفرد معرف به لام

اما برای این که آنهایی که معتقدند که مفرد معرّف دلالت بر عموم می کند، بعد از آن که مسأله دلالت لفظی وضعی به هیچ وجه قابل قبول و قابل ادعا نیست، ممکن است بگوییم: نظر اینها از عموم، همان اطلاق شمولی است که مرحوم آخوند هم معتقد هستند که ضمن این که مقسم، اطلاق است، لکن اطلاق در «احل الله البیع» با اطلاق در «اعتق الرقبه» به قول اینها فرق می کند. اطلاق در «احل الله البیع» کأنّ هر مصداقی از مصادیق بیع را شامل می شود، اما اطلاق در «اعتق الرقبه» نمی گوید که هر رقبه ای باید آزاد شود، یک رقبه هم که آزاد شود، در حصول غرض مولا و مطلوب مولا کفایت می کند. لذا اطلاق در «احل الله البیع» به نظر اینها اطلاق شمولی است و اطلاق در «اعتق الرقبه» اطلاق بدلی است و ما در مقام توجیه بگوییم: لعلّ قائل به این که مفرد معرّف دلالت بر عموم می کند، مقصودش از عموم، همان اطلاق شمولی باشد که مرحوم آخوند و دیگران هم قائل هستند.

این فقط به عنوان یک توجیه می تواند مطرح شود و الاّ اولاً ما اصل اطلاق شمولی و بدلی و این تقسیم را به هیچ وجه قبول نداریم و نمی پذیریم و ثانیاً لو فرض که تقسیم اطلاق به شمولی و بدلی هم تقسیم صحیحی باشد، افرادی مثل مرحوم آخوند که اطلاق شمولی و بدلی را پذیرفته اند مع

ذلك در مسأله مفرد معرّف به لام جنس انكار می کنند دلالتش را بر عموم که از این معلوم می شود که مقصودشان از عموم، غیر از آن اطلاق شمولی است که مورد قبول اینهاست.

پس در مفرد معرّف به لام جنس اگر از راه دلالت وضعی ادعا شود دلالتش بر عموم، قطعاً محل اشکال و مناقشه است و اگر از طریق اطلاق شمولی بخواهند این مسأله را مطرح کنند، این یک توجیهی است، لکن مبنایش مورد قبول نیست. این دو مرحله دارد که هر دو مرحله اش محل اشکال است: یکی اصل صحّت تقسیم اطلاق به شمولی و بدلی و دیگر این که اگر کسی اطلاق شمولی را قائل شد، آیا قبول می کند که مفرد معرّف دلالت بر عموم دارد؟ می بینیم مرحوم آخوند ضمن این که آن مسأله را پذیرفتند لکن در دلالت مفرد معرّف به لام بر عموم کاملاً مناقشه و خدشه دارند. در نتیجه؛ در مفرد معرّف به لام نمی شود مسأله عموم را پیاده کرد و اساس مسأله هم همین فهم عرفی و تبادل عند العرف است که بین «احل الله البيع» و «احل الله كل بيع» کاملاً از نظر فهم عرفی اختلاف وجود دارد در حالی که روی قاعده، اگر مفرد معرّف دلالت بر عموم می کرد، نباید هیچ فرقی بین این دو تعبیر وجود داشته باشد و اما جمع محلی به لام، یکی دو تا بحث دارد ان شاء الله.

پرسش:

۱ - به چه دلیل مفرد معرف به لام دلالت وضعی بر عموم ندارد؟

۲ - «احل الله البيع» چه فرقی با «احل الله كل البيع» دارد؟

۳ - عام و مطلق از حیث متعلق، چه تفاوتی دارند؟

۴ - به چه دلیل مفرد معرف به لام دارای اطلاق شمولی نیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دلالت جمع محلی به لام بر عموم

بحث در محلی به لام بود که یک قسمتش که عبارت از مفرد معرّف به لام بود را بحث کردیم که به هیچ وجه دلالت بر عموم ندارد و «احلّ الله البيع» و امثال ذلك، دلالت بر عموم نمی کنند، نه عموم استغراقی و نه عموم بدلی در «اعتق الرقبة». بخش دوّم، جمع محلی به لام بود، که مرحوم آخوند صاحب کفایه (قدس سره) اختیار کرده اند که جمع محلی هم مثل مفرد معرّف دلالت بر عموم نمی کند و تقریبا دلیل مشترکشان همان دلیلی بود که در مفرد معرّف ذکر کردیم، منتها در جمع، تقریب بیشتری دارد. می فرمایند: در جمع محلی به لام، مثل العلماء، چه چیز دلالت بر عموم می کند؟ آیا الف و لام دلالت بر عموم داشته باشد که همان طوری که ذکر کردیم: برای «الف و لام» یک معنایی به عنوان عموم و شمول ملاحظه نمی شود با این که «الف و لام» معانی مختلفی دارد و در موارد مختلفی به کار گرفته می شود، ولی اینکه یکی از معانی آن همان معنای عموم باشد، در جایی دیده نشده است. مدخول الف و لام هم جمع است، در نحو و در منطق، برای جمع یک حدّاقلی ذکر

کرده اند، گفته اند: حداقل جمع عبارت از ثلاثه است و منطقیین اقل جمع را دوتا قرار داده اند. پس علما با قطع نظر از الف و لام بر سه عالم قابل تطبیق است و از نظر منطقیین بر دو عالم قابل تطبیق است، پس کجا دلالت بر همه علما و جمیع علماء دارد؟

احتمال سوّمی هم که جمع محلی به لام این مجموع، برای دلالت بر عموم وضع شده باشد، البته آن که احتمالش را می دهد، نه این که در تک تک جمعها این وضع وجود داشته باشد، اینکه «کلی الجمع المحلي باللام» را واضع برای دلالت بر عموم، وضع کرده باشد، ایشان می فرماید: چنین چیزی وجود ندارد و چنین وضعی در اینجا نیست. لکن این احتمال سوّمی که ایشان ذکر می کنند، ظاهر این است که این احتمال را انسان نمی تواند انکار کند. اگر این را بخواهیم انکار کنیم، باید بگوییم: هیچ فرقی بین این که شارع «احل الله البيع» بگوید و بین این که «احل الله البيوع» بگوید، نیست.

اگر جمع محلی به لام مانند مفرد معرّف از نظر عدم دلالت بر عموم یکسان باشند، باید این حرف را ملتزم شویم و بگوییم: از نظر متفاهم عرفی و آنچه که منسب به اذهان عرف است، هیچ فرقی نمی کند که شارع «احل الله البيع» بگوید یا «احل الله البيوع» بگوید، درحالی که با مراجعه به ذهن عرفی خودمان و به اذهان دیگران و سایر مردم، انسان می فهمد که «اکرم العلماء» یک معنای زائدی دارد. «احل الله البيوع» یک معنای زائدی بر «احل الله البيع» دارد و آن معنای زائد، همین مسأله دلالت بر عموم است. لذا هیچ بعید نیست که با توجه به تبادل و متفاهم عند العرف، انسان تفصیل قائل شود و این قول سوّمی که قول به تفصیل بین مفرد معرّف و جمع محلی بود را انسان اختیار کند و دلیل و برهانی هم این مسأله ندارد. فقط فارق بین این دو همان متبادر عند العرف و منسب الی ذهن العرف است که بین «احل الله البيع» و «احل الله البيوع» روی مسأله دلالت بر عموم، عرف فرق قائل می شود که از آن به هیچ وجه استفاده عموم نمی کند ولی از این استفاده عموم می کند.

اگر کسی قائل شد به این که دلالت بر عموم ندارد، مثل مرحوم آخوند(قدس سره) دیگر این بحث بعدی پیش نمی آید، اما اگر کسی ملتزم به تفصیل و قائل به تفصیل شد و گفت: «احل الله البيوع» یا «اکرم العلماء يدل على العموم» آنهم به همان صورتی که ذکر کردیم، نه این که علما یک وضع داشته باشد و البيوع یک وضع دیگری، بلکه کلی را واضع وضع کرده «الجمع المحلي باللام» نفس این عنوان. آن وقت البيوع یک مصداقش است، العلماء مصداق دیگر، بدون این که هر کدام از اینها یک وضع خاصی در این رابطه داشته باشند. روی این قول، این بحث پیش می آید که شما در باب عموم گفتید که سه قسم عموم داریم، تقسیم عموم را به اقسام ثلاثه پذیرفتید، ولو این که تقسیم

مطلق را به شمولی و بدلی انکار کردید. اما تقسیم عموم پذیرفته شد، منتها یک بحثی بود که آیا این تقسیم قبل از تعلق حکم تحقق دارد و در رتبه موضوع مطرح هستند یا این که به لحاظ تعلق حکم که مرحوم آخوند قبلا این فرمایش را می فرمودند، لکن اصل تقسیم، محل اشکال نبود.

الفاظی هم بود که در هریک از این اقسام، ظهور داشت مثل «اکرم کلّ عالم» ظهور در عام استغراقی داشت «اکرم ائی عالم شت» ظهور در عموم بدلی و «اکرم مجموع العلماء» ظهور در عام مجموعی داشت. اینها الفظی بودند که هر کدامشان ظهور در یک قسمی از این اقسام ثلاثه عام داشتند. آن وقت این بحث پیش می آید که جمع محلی به لام وقتی می گویند: «اکرم العلماء» بعد از آن که اصل دلالتش بر عموم را بپذیریم، آیا این کدامیک از اقسام ثلاثه عام را دلالت دارد؟ «اکرم العلماء» همان مفاد «اکرم کلّ عالم» را دارد، یعنی عموم استغراقی یا مفاد «اکرم مجموع العلماء» را دارد که مفاد عام مجموعی است، یا مفادش «اکرم ائی عالم شت» است که عام بدلی را دلالت داشته باشد، یا این که ظهور در هیچ کدام از اینها ندارد و با هر کدام از این اقسام سازگار است و با قرینه باید خصوصیت استغراقیت و مجموعیت و بدلیت تعیین شود؟

ادعای دلالت جمع محلی به لام بر عام مجموعی

ربما يقال به این که یک خصوصیتی در اینجا هست که باید «اکرم العلماء» را حمل بر عموم مجموعی کنیم و آن خصوصیت این است که اینجا مدخول الف و لام مثل کل، طبیعت نیست که اضافه به طبیعت عالم شده باشد و کل هم دلالت بر استیعاب افراد طبیعت و استغراق افراد طبیعت کند. اینجا الف و لام روی جمع آمده، منتها اگر جمع خالی از الف و لام بود، ما به همان اقل جمع هم اکتفا می کردیم، می گفتیم: اقل جمع، ثلاثه است، ایا الف و لام آمد گفت: پای اقل جمع را در اینجا پیش نیاورید، جمع محلی دلالت بر عموم می کند، یعنی همه افراد علماء. پس در حقیقت، نقش الف و لام این است که مرتبه اقل جمع و مراتب متوسطه در جمع را کنار بزند و بالاترین و آن قسمتی که دیگر فوق آن تصور نمی شود در عالم جمع، عالی ترین مرتبه جمع را الف و لام افاده می کند، اما خصوصیت اصل جمع را نمی توانیم از دست بدهیم. خصوصیت جمع این است که بین افرادش ارتباط وجود دارد، حالت اجتماعی در آنها نقش دارد، حالت انسجامی در آنها نقش دارد. این خصوصیت جمعی باید به جای خودش محفوظ باشد.

پس در حقیقت اینجا دو مطلب داریم: یکی عبارت از الف و لامی که مدخولش عبارت از جمع است که نقشش این است که اقل مراتب متوسطه جمع را نفی می کند و کنار می گذارد و انگشت روی

آن مرتبه بالاتر که دیگر فوق آن مرتبه ای نیست قرار می دهد، امّا خصوصیت دوّم آن حالت جمعی است که اقتضای یک حالت ارتباط و انسجام و انضمام دارد. به عبارت روشن تر، اگر ما می گفتیم:

مفرد معرّف به لام جنس افاده عموم می کند، این حرف را آنجا نمی زدیم، برای این که الف و لام دلالت می کرد بر عالی ترین مراتب جمع، مدخولش هم عالم بود که دلالت بر طبیعت می کرد، امّا این که بین افراد این طبیعت یک نوع ارتباط و انسجام و انضمامی وجود دارد، اگر ما مفرد معرّف به لام را دلیل بر عموم قرار می دادیم، یک چنین حرفی را نمی زدیم، اما جمع محلی این خصوصیت را دارد که علاوه بر این که افاده بالاترین مراتب جمع را می کند، یک مقدار مشعر به این معنا هست که اقتضا می کند که بین این افراد یک حالت ارتباط و انسجام و انضمامی وجود دارد. لذا نتیجه این می شود که «اکرم العلماء» مغایر با «اکرم کل عالم» می شود و مغایرتشان در این جهت است که «اکرم کل عالم» عموم استیعابی را دلالت می کند، امّا «اکرم العلماء» عموم مجموعی را دلالت دارد.

عدم دلالت جمع محلی به لام بر عام مجموعی

لکن این حرف بخاطر مبنای آن باطل است. مبنای این حرف این است که هر کجا که پای جمع مطرح باشد، یک حالت ارتباط و انسجامی وجود دارد. حالا ما از این قائل و از مدعی این معنا سؤال می کنیم که اگر مولا به جای جمع محلی فرض کنید یک جمع مضافی را مطرح کرد و گفت: «اکرم علماء البلد» قبول داریم که اقل جمع هم ثلاثه است، ولی بحث این است که این اقل جمعی که ثلاثه است و علماء البلد با اقل جمع هم تطبیق می کند، آیا حالت ارتباطی و انسجامی وجود دارد به حیثی که اگر دو نفر را فقط اکرام کرد که اقل جمع هم تحقق پیدا نکرد، ما می گوییم: «آنّه لم يتحقّق منه موافقه اصلاً» یا این که می گوییم: نسبت به اکرام این دو نفر موافقت حاصل شده، امّا لازم بوده که یک سومی هم اکرام شود، مثل آنجایی که مولا از اوّل بگوید: «اکرم زید و عمرا و بکرا» و این برود زید و عمرو را اکرام کند، امّا نسبت به اکرام بکر موافقتی از خود نشان ندهد.

آیا در جمع بودن، فقط همان کثرت که با سه نفر به عنوان اقل تحقّق پیدا می کند صادق است یا در جمع بودن، دو خصوصیت مطرح است: یکی این که کمتر از سه نفر نباشد و دیگر این که بین این سه هم ارتباط و اتصال و انسجام باید وجود داشته باشد که اگر مولا گفت: «جنتی برجال» و این به جای سه رجل، رفت دو رجل را در محضر مولا احضار کرد، این «لم یأت بشيء اصلاً، لم يتحقّق منه موافقه امر المولى بوجه» آیا این طور است یا این که عرف خلاف این معنا را استفاده می کند. اگر مولایی به عبدش گفت: در این مهمانی برو علمای شهر را دعوت کن، (نه العلماء) این آمد از پنجاه

نفر چهل نفرشان را دعوت کرد، بگوئیم: این «قد خالف المولی» بطور کلی مثل آنجایی که حتی یک نفر را دعوت نکرده باشد. چطور آنجایی که اگر حتی یک نفر را دعوت نکنند، مخالفت تحقق پیدا شده، اینجایی که یکی هم از قلم عمدا بیفتد، مثل همان صورت است؟ با این مطلب عرف موافقت ندارد. لذا انصاف این است که اگر ما جمع محلی را دال بر عموم بدانیم، این توهمی که شده حتما باید حمل بر عموم مجموعی شود، این حرف درست نیست.

یک شاهد دیگر این است که اگر «العلماء» خودش به تنهایی دلالت بر عام مجموعی داشته باشد، لازمه اش این است که اگر مولا گفت: «اکرم مجموع العلماء» این باید یک جنبه تأکیدی و تکراری در عبارت مولا ملاحظه شود. آیا این طور است؟ اگر گفت: «اکرم مجموع العلماء» یک جنبه تأکید و تکرار در این ملاحظه می شود؟ ظاهر این است که نه، «العلماء» دلالتش بر عموم، شبیه همان دلالت «اکرم کل عالم» است، مگر این که کلمه مجموع و امثال ذلک مطرح شود و قرینه شود بر این که مقصود، عموم شمولی است، اما اگر خودش به تنهایی باشد «اکرم العلماء» ظاهر این است که با «اکرم کل عالم» فرقی نمی کند. اما ممکن است دلالت آن یک مقدار روشن تر باشد، اما از نظر مفاد، بین این دو عبارت فرقی وجود ندارد.

نتیجه گیری از بحث

پس نتیجه بحث این شد که اولاً خلافاً لمرحوم آخوند (قدس سره) جمع محلی دلالت بر عموم می کند و ثانیاً، خلافاً لما ربما يقال که مدلولش عموم مجموعی هست، ظاهر این است که مدلولش عموم مجموعی نیست، بلکه همان عموم افرادی و استیعاب افراد را دلالت می کند که اصطلاحاً از آن تعبیر به عموم استغراقی می شود. آنجایی که می گویند: «جئنی برجال» دیگر لازم نیست که هر رجلی، رجال باشد، معنایش این است که مأمور به آوردن جمع است. یعنی از سه نفر کمتر نباشد، اما حالا که از سه نفر نباید کمتر باشد، این سه نفر هم مرتبط باهم هستند که اگر دونفرشان را آورد و سومی را نیاورد «لم یجیء بشیء»، لم یتحقق منه موافقه اصلاً» کما این که در مقام اخبار هم همین طور است.

شما وقتی که در یک مجلسی که علما همه جمع هستند، می گویند: «کان العلماء فی ذلک المجلس حاضرین» این معنایش این نیست که حضور اینها مرتبط باهم بوده است. این ارتباط را دیگر از معنی جمعی نمی توانیم استفاده کنیم، نه در مقام تعلق حکم و نه در جملات خبریه و در مقام اخبار.

اقسام ثلاثه به حسب آنچه که ذکر کردیم، اینها در رابطه موضوع است، به لحاظ تعلق حکم نیست، اگر از ما پرسند: «ما معنی کلّ رجل؟» نمی گوئیم: کلّ رجل را باید به لحاظ تعلق حکم

ملاحظه کنیم. «کُلّ رجل وضع للدلاله على العموم الاستغراقی» معنای عموم استغراقی این است که هر فردی خودش استقلال دارد و حالت ارتباط و انضمام، نقشی ندارد، مثل نماز نیست مثل اقل و اکثر ارتباطی که اگر یک جزء از ده جزئش هم اخلال شود «لم یأت بشیء اصلا». مسأله عموم استغراق در مثل کُلّ رجل، یک چنین چیزی نیست.

جریان اصاله العموم در شک در تخصیص عام

فصلی که بعدا در باب عام و خاص مطرح می شود که ما اصل بحث را طرح می کنیم و بحث اصلی اش را بعدا ان شاء الله صحبت می کنیم این است که هیچ تردیدی نیست که اگر ما یک عمومی داشته باشیم، مثل «اکرم کُلّ عالم» یا هر عمومی، در این جهت فرق نمی کند و بعد شک در اصل عروض تخصیص بر این عموم کنیم، شک داشته باشیم که این عام آیا تخصیص خورده یا نه؟ حالا مسأله این که آیا تخصیص مستلزم مجازیت است یا مستلزم مجازیت نیست؟ این هم یکی از مسائل جالبی است که بعدا در همین مباحث عام و خاص مطرح می کنیم، ولی بحث این است که اگر شک کنیم که آیا تخصیصی بر «اکرم العلماء» عارض شده یا نه؟ این بلاشکال اصلی به نام اصاله العموم که عبارت از یک اصل لفظی است، محکم است، تا زمانی که دلیل بر تخصیص قائم نشده باشد و این ربطی به مسأله حقیقت و مجاز ندارد که آیا عروض تخصیص، مستلزم تجوّز در عام است یا عروض تخصیص مستلزم تجوّز در عام نیست؟ این، جای بحث ندارد.

آن چیزی که جای بحث است این است که اگر بر یک عامی، تخصیص عارض شد، یک وقت شبهه مفهومی وجود دارد که شبهه مفهومی اش مردّد بین اقل و اکثر است و یک وقت مردّد بین متباینین است. یک وقت شبهه مصداقیه داریم، مولا گفته: «اکرم کُلّ عالم» و به دلیل دیگر هم گفته: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» لکن نمی دانیم این زیدی که عالم است قطعاً هل هو فاسق ام لا؟ این شبهه مصداقیه مخصّص است، کما این که در مفهوم فسق تردید داشته باشیم، این شبهه مفهومی مخصّص است. اینها را هم ما فعلا بحث نداریم. عامی هست به نام «اکرم العلماء» مخصّصی هست به نام «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» که مخصّص را هم بعد می گوئیم: گاهی مخصّص منفصل است که مولا به یک کلام دیگری این مخصّص را بیان می کند، گاهی مخصّص متصل در همان امر اول می گوید:

«اکرم العلماء الاّ الفسّاق منهم، سوی الفسّاق منهم» که از آن تعبیر به مخصّص متصل می کنند. ما در اینجا هیچ تردیدی نداریم.

آن چیزی که فعلا مورد بحث ما هست این است که اگر عامی تخصیص خورده باشد به یک

مخصّصی متّصلا یا منفصلا و در رابطه با آن مخصّص، هیچ گونه ابهام و تردیدی نه مفهوم ما و نه مصداقا وجود ندارد، اما شبهه ما این است که آیا یک مخصّص دیگری و یک عنوان دیگری در ردیف مخصّص اول بر عام عارض شده یا نه؟ آنجایی که ما شک در اصل عروض تخصیص می کردیم، اصاله العموم محکم بود و به عبارت دیگر، عام در مفاد خودش حجّیت داشت و حکم می کرد به این که اعتنا به احتمال تخصیص نکنید. آیا عین این قصه نسبت به تخصیص زائد مشکوک که یک تخصیص بر عام عارض شده، دو تخصیص شده، لکن تخصیص دیگر محل شک است، آیا عام مخصّص مثل عام غیرمخصّص، حجّیتش نسبت به ماعدای مورد تخصیص اول، قطعا محفوظ است یا این که عام وقتی تخصیص خورد دیگر همه نیرویش را از دست می دهد و در حقیقت کمرش شکسته می شود و نسبت به تخصیص زائد، هیچ حجّیتی ندارد و یا بین مخصّص متّصل و منفصل در این جهت ممکن است فرق وجود داشته باشد؟

پرسش:

- ۱ - احتمالات ثلاثه در دلالت جمع محلی به لام بر عموم را بیان نمایید.
- ۲ - استدلال مرحوم آخوند ره بر عدم دلالت جمع محلی به لام بر عموم چیست؟
- ۳ - عدم دلالت جمع محلی به لام بر عام مجموعی را بیان کنید.
- ۴ - استدلال استاد بر دلالت جمع محلی به لام بر عام مجموعی را تقریب نمایید.
- ۵ - اصاله العموم در چه مواردی جریان دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حکم شک در مخصّص دوم در عام مخصّص

بحث در این بود که اگر عامی مخصّص واقع شود، یا به مخصّص متّصل و یا به مخصّص منفصل.

آیا در ماعدای مورد تخصیص که هیچ گونه در رابطه با غیر مخصّص، ما شبهه و ابهامی نداریم، نه شبهه مفهومیّه مطرح است، و نه شبهه مصداقیّه «اکرم العلماء به لا- تکرم الفساق من العلماء» تخصیص خورده، هم معنای فسق برای ما روشن است و هم مصادیق علمای فاسق برای ما مشخص است، لکن تردید ما این است که آیا غیر از این مخصّص، یک مخصّص دیگری هم برای این عام وجود دارد؟ آیا همان طوری که عنوان فاسق از علما از اکرم العلماء خارج شده است، یک عنوان دیگری هم خارج شده یا نه؟ بحث در این است که آیا عموم نسبت به غیر مسأله مورد مخصّص اوّل، حجّیت دارد یا نه؟ چطور؟

همان طوری که اگر ما شک در اصل تخصیص می کردیم، می توانستیم به اصاله العموم در «اکرم العلماء» تمسک کنیم، اگر شک در تخصیص زاید داریم، این قائل می گوید: مانعی ندارد، می شود به

عموم «اکرم العلماء» در مورد غیرمخصّص اوّل تمسّک کرد. بعضی قائل هستند به عدم جواز من السوق، می گویند: عام بعد از تخصیص، دیگر توازن خودش را از دست می دهد و کانّ از حجّیت و اعتبار ساقط می شود، بعضی هم بین مخصّص متصل و مخصّص منفصل فرق گذاشته اند و می گویند: در مخصّص متصل، نسبت به ماعدای مورد مخصّص، می توانیم به عموم عام تمسّک کنیم، اما اگر مخصّص منفصل شد و «لا تکرّم الفساق من العلماء» به یک دلیل دیگری و با یک فاصله ای ثابت شد، اینجا اصلاً نمی شود به مقتضای مورد این مخصّص به عموم «اکرم العلماء» تمسّک کرد.

اقوال ثلاثه در مسأله در تخصیص عام

در حقیقت سه قول در مسأله هست: «جواز التمسک مطلقاً و عدم جواز التمسک مطلقاً و التفصیل بین المتصل و المنفصل بجواز التمسک فی الاول و عدم الجواز التمسک فی الثانی». این اختلاف از کجا ناشی شده است و منشأ این اختلاف که آثار مهمی بر آن مترتب است و یکی از مسائل اصولیه «کثیره الفایده فی الفقه» است، منشأ چه چیزی است؟ منشأ این است که قبلاً هم اشاره کردیم، یک نزاعی در باب تخصیص عام مطرح است و آن نزاع این است که آیا اصولاً تخصیص یک دلیل عام، مستلزم تجوز و مجازیت در آن دلیل عام است یا مستلزم مجازیت نیست؟

آنهایی که قائل به استلزام هستند و می گویند وقتی که «اکرم العلماء» جمع محلاً به لام که گفتیم افاده عموم می کند، بعد از آن که به «لا- تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص خورد، کشف می کنیم که «اکرم العلماء» در معنای حقیقی خودش استعمال نشده است و این تخصیص مستلزم مجازیت در عام است. آنها می گویند که لازمه مجازیت، عدم جواز تمسّک به عام است، برای این که بعد از آن که «اکرم العلماء» در معنای حقیقی خودش استعمال نشد و پای معنای مجازی پیش آمد، کدام معنای مجازی اراده شده است؟ دائره مجاز توسعه دارد و دارای افراد کثیر است. لذا ما نمی دانیم که مراد چیست تا تمسّک کنیم؟ اما آنهایی که می گویند تخصیص عام مستلزم مجازیت در استعمال لفظ عام نیست، می گویند که «اکرم العلماء» چه تخصیص بخورد و چه تخصیص نخورد، در همان معنای حقیقی خودش که عبارت از عام باشد استعمال شده است و برحسب اراده جدیه تعدادی خارج شدند، اما در اراده استعمالی هیچ گونه تفاوتی نیست که توضیح می دهیم ان شاء الله... بعداً.

آنهایی هم که قائل به تفصیل هستند بین مخصّص متصل و منفصل فرق می گذارند و می گویند که اگر مولا بگوید «اکرم العلماء الا الفساق منهم» هیچ تجوز و مجازیتی در کار نیست، لذا تمسّک به

این عموم مانعی ندارد، اما اگر مخصص منفصل شد این موجب تحقق مجازیت در عام است؛ لذا جایز نیست که نسبت به تخصیص زائد تمسک به عموم «اکرم العلماء» شود. ما اینجا لازم است با این که این بحث را ما در اوائل بحث اصول که مرحوم آخوند حقیقت و مجاز را مطرح کرده و ما هم آنجا بحث مفصلی راجع به مجاز داشتیم، لازم است که اینجا از باب مقدمه اصلا ماهیت مجاز را مشخص کنیم، حالا کاری به عام و خاص و این مسائل فعلا نداریم، حقیقت و ماهیت مجاز چیست؟

نظریه مشهور در مورد مجاز

همان طوری که مرحوم آخوند ذکر کردند، منتهی خودشان هم اختیار کردند، مشهور قائل به این معنا هستند، این بحث را دقیقا ملاحظه کنید، مشهور قائلند به این که مجاز استعمال لفظ است در غیر ما وضع له در مقابل حقیقت که حقیقت استعمال لفظ است، در ما وضع له. شما کلمه اسد را به دو نحو می توانید استعمال کنید: یک وقت کلمه اسد را استعمال می کنید در همان معنایی که واضح، لفظ اسد را برای آن معنا وضع کرده است که عبارت از آن حیوان مفترس کدایی و برای خصوصیات کدایی است، این استعمال حقیقی یک وقت همین لفظ اسد را شما مستقیما بدون هیچ گونه ادعا و مسأله ای می آید، استعمال می کنید رجل شجاع، رجل شجاع معنایی است که «لم یوضع له الاسد» منتهی مشهور این طور می گویند که واضح این اجازه را داده که در مواردی که آن علایق و علاقه هایی که در باب مجاز وجود دارد که حدود بیست و چند علاقه است، با توجه به آن علایق هر کدامشان وجود داشته باشد، می توانید لفظ اسد را در غیر موضوع له استعمال کنید، یکی از علاقه ها، علاقه مشابَهت است.

شما می دانید رجل شجاع در حیث شجاعت شبیه اسد است که اسد هم به عنوان یک حیوان در کمال شجاعت مطرح است، واضح اجازه داده است که این لفظی که وضع به خصوص حیوان مفترس شما به استناد علاقه مشابَهت این را استعمال کنید در رجل شجاعی که کاملا غیر معنای موضوع له است. رجل شجاع، حیوان ناطق و انسان است انسان متصف به شجاعت. اسد، یک نوع دیگری از جنس حیوان است و انواع حیوان بینشان مابینت کلیه وجود دارد، «بین البقره و الانسان» از نسب اربعه، این تباین تحقق دارد «لیس فرد مما یصدق علیه الانسان، یصدق علیه البقر، و لیس فرد مما یصدق علیه البقر یصدق علیه الانسان» لذا بین انسان و بقر، تباین کلی وجود دارد. بین رجل شجاع و اسد هم همین طور مغایرت و مابینت کلیه برقرار است، لکن در عین حال واضح اجازه داده است این معنا را که به علاقه مشابَهت که یکی از آن علاقات معروف در باب مجاز است، لفظ اسد

موضوع

ص: ۶۳

برای حیوان مفترس را در رجل شجاعی که بینوت کامل از نظر نوعیت با آن اسد دارد، استعمال کنیم.

نظر سکاکی در مورد مجاز

پس در حقیقت اختلاف بین مجاز و حقیقت روی نظر مشهور در مستعمل فیه است، مستعمل اسد است، لکن «اذا استعمل فی الحيوان المفترس یكون استعمال الحقیقیات و اذا استعمل فی الرجل الشجاع بعلاقه المشافه استنادا الی تجویز الواحد یكون استعماله مجازی» مستعمل فیها در حقیقت و مجاز باهم فرق می کند، لفظ واحد اما مستعمل فیه متعدد، در بین علمای اهل بیان و متخصصین در فن علم بیان - که بیان و معانی و بدیع اینها مباحثی است که در کتاب مطول مطرح بود و بعد هم تبدیل به مختصر شد و ظاهرا آن مختصر هم دیگر نمی دانم حالا به چه صورتی است؟ لکن من این مطلب را یک روز در درس از امام بزرگوارمان (قدس سره) شنیدم که به یک مناسبتی در درس می فرمودند که من کتاب مطول را من اوله الی الاخره خواندم. کتاب مطول با آن طول و تفصیل حالا خود ما هم شاید یک سال تمام را فقط صرف کتاب مطول کردیم شاید حالا یک ده بیست صفحه اش را اصلا نشد، بخوانیم و الا اصلا برنامه چنین بود.

در بین متخصصین در فن بیان - سکاکی صاحب کتاب مفتاح الکرامه یک نظریه ای را در مقابل مشهور ادعا کرده است، لکن آنچه که به ایشان نسبت داده شده است، این است که این نظریه را ایشان تنها در رابطه با یک قسم مجاز که از آن تعبیر به استعاره می شود، استعاره آن مجازی است که علاقه اش، علاقه مشابَهت باشد، مجاز مرسل از آن مجازات دیگری است که سایر علاقه ها در آن وجود داشته باشد. پس در حقیقت استعاره یک قسم از مجاز است منتهی خصوصیتش این است که علاقه اش علاقه مشابَهت است، حالا به سکاکی همین طور که در کتاب بیان مطول و مختصر هم تا حدی مطرح است، این معنا نسبت داده شده است که در استعاره شما استعمال لفظ در غیر ما وضع له نمی کنید وقتی که کلمه اسد را در رجل شجاع استعمال می کنید، این طور نیست که مستقیما لفظ شما اسد باشد و مستعمل فیه شما رجل شجاع باشد، تا بیاید اسم این را استعمال لفظ در غیر ما وضع له بگذارید. نه، مسأله این طور نیست، به تعبیر ایشان در اینجا تصرف در یک امر عقلی و در یک جهت مربوط به معنا شده است.

شما در معنا یک دست کاری کرده اید و یک دخل و تصرفی در رابطه با معنا مرتکب شدید، آن دخل و تصرف عبارت از چیست؟ ایشان می فرماید آن عبارت از این است که شما آمده اید برای اسد یعنی معنای اسد دو نوع فرد قائل شدید: یک فرد، فرد حقیقی و واقعی که عبارت از همان حیوان

مفترس مقیم در جنگلها است. این افراد حقیقیه ماهیت اسد است، در کنار این آمده اید یک فرد ادعایی برای معنای اسد شما قائل شدید و آن عبارت از رجل شجاع است و ادعا کردید که رجل شجاع هم داخل در معنی اسد است؛ منتهی ادعا است.

پس برای ماهیت اسد یک وجود و افراد حقیقیه، تحقق دارد و یک افراد یا یک فرد ادعایی هم وجود دارد که عبارت از رجل شجاع است. نتیجه این می شود که وقتی شما کلمه اسد را استعمال می کنید، نه این که مستقیماً کلمه اسد در رجل شجاع استعمال شود تا اسمش را بگذاریم استعمال «فی غیر ما وضع له، فی مابین ما هو موضوع له بالتباین النوعی» نه. شما اینجایی هم که اسد را در رجل شجاع استعمال می کنید، از معنای حقیقی، غافل نیستید؛ بلکه در معنی حقیقی یک توسعه ادعاییه قائل شدید و گفتید که رجل شجاع، این هم «داخل فی موضوع له لفظ اسد، لکن لیس دخول حقیقی بل دخولا ادعائیا». چنین حرفی را سکاکی در خصوص استعاره ذکر کرده است و در حقیقت خواسته است استعاره را از دایره استعمال لفظ در غیر موضوع له بیرون بیاورد و از سایر مجازات کآن به حسب ظاهر استعاره را جدا کند.

فرمایش مرحوم شیخ محمد اصفهانی ره در مجاز

اینجا دو مطلب داریم که البته اساس این دو مطلب را ما از سیدنا الاستاذ الاعظم الامام (ره) و ایشان هم خودشان مبتکر این مطلب نبودند، بلکه نقل کردند از استاد بزرگوارشان مرحوم شیخ محمد رضای نجفی اصفهانی که معروف به مجید یا ابو المجد است - که جدا وقتی که کتاب ایشان را انسان مطالعه می کند، اصلاً تعجب می کند که یک فارس زبان و یک اصفهانی که فارس به تمام معنا است، چطور این قدر در ادبیات عرب تخصص پیدا کرده است و به رموز ادبیات عرب آشنا شده است و به لغات عرب تسلط پیدا کرده است که کیفیت عبارات و الفاظ ایشان را در هیچ کتابی در کتابهای اصولیه انسان برخورد نمی کند. کتاب ایشان به نام (وقایه الاذهان) است که ما ندیده بودیم این کتاب را، لکن این اواخر دو سه سال است که این کتاب چاپ شده و یک جلد هم هست و در دسترس است و چاپش هم بسیار خوبی است. - این مطلب را امام بزرگوار از ایشان گرفته و مورد قبول قرار داده اند. مطلب این است که اصلاً مجازات به طور کلی چه آن استعاره ای که سکاکی می گوید و چه سایر مجازات که از آن تعبیر به مجاز مرسل می شود، در هیچ کدام از اینها مجاز به معنای استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست، در هیچکدام از اینها «لا- فی الاستعاره کما یقول به السکاکی و لا- فی سائر المجازات» مجاز استعمال لفظ در غیر ما وضع له نیست. چرا نیست؟ نکته ای

در اینجا وجود دارد که حالا- در کتاب ایشان شواهد و اشعار و خصوصیات ذکر می کند که تسلط ایشان بر این مسائل را روشن می کند.

نکته اش این است که اگر مجاز استعمال لفظ در غیر ما وضع له باشد و شما بگویید: «رأیت اسدا» از شما می پرسند که مستعمل فیه اسد چیست؟ بگویید رجل شجاع یا کلمه یرمی را بیاورید که از اول اصلا ذهن آن مستمع شما به ناحیه حیوان مفترس متوجه نشود «رأیت اسدا یرمی» یعنی «رأیت رجلا- شجاعا» روی حرف مشهور آیا معنای واقعی «رأیت اسدا یرمی» غیر از «رأیت رجلا شجاعا» است؟ برای این که شما می گوید «اسد استعمال فی الرجل الشجاع» استعمالا مجازیا و یرمی هم قرینه مجاز است فرق بین حقیقت و مجاز این است که حقیقت نیاز به قرینه ندارد، اما مجاز یحتاج الی القرینه است. پس نقش یرمی در این «رأیت اسدا یرمی» چه مقدار است؟ روی حرف مشهور بیشتر از این نیست که این یرمی می آید ما را هدایت می کند که اشتباه نکنی، خیال نکنی که اسد در حیوان مفترس استعمال شده است، نه، من به تو می گویم که اسد در رجل شجاع استعمال شده است، خوب روی هم رفته چه شد؟ روی هم رفته «رأیت اسدا یرمی» معنایش «رأیت رجلا شجاعا» است.

آیا اضافه ای دارد؟ اضافه ای بر این مسأله در مبنا و نظریه مشهور در باب مجاز شما ملاحظه نمی کنید.

اگر مسأله این طور است، لقائل آن یقول چه داعی بر این معنا وجود داشت؟ از اول می گفت:

«رأیت رجلا شجاعا». چرا اول ذهن انسان را منحرف می کند، بعد هم تا با کلمه یرمی برگرداند، این معنایش این طوری می شود تا انسان کلمه اسد را می شنود، ذهنش می رود سراغ حیوان مفترس، کلمه یرمی می آید این انحراف را برمی گرداند به رجل شجاع. این در حقیقت مثل این می ماند که انسان لقمه را دور سر بچرخاند و از پشت توی دهان خودش بگذارد، خوب از اول بگو «رأیت رجلا شجاعا» نه انحرافی برای مستمع پیش می آید و نه نیازی به این داری که قرینه ای اقامه کنی که جلوی انحراف او را بگیرد. از اینجا ما چه می فهمیم؟ می فهمیم که «رأیت اسدا یرمی» یک معنای اضافه ای بر «رأیت رجلا شجاعا» دارد. یک ظرافت و لطافت خاصی در آن وجود دارد که «رأیت رجلا- شجاعا» نمی تواند آن لطافت و ظرافت را افاده کند. اما «رأیت اسدا یرمی» آن ظرافت و لطافت را افاده می کند.

به عبارت روشن تر، مسأله این است که اگر ما نظریه مشهور را در باب مجاز بپذیریم و از اول بگوییم کلمه اسد مستقیما در رجل شجاع به عنوان این که در غیر ما وضع له استعمال شده و یک قرینه ای هم برای این معنا اقامه کنیم. آن لطائفی که هم در استعمالات فارسی در تعبیرات خودمان مخصوصا یک منبری سخنران جالب در آن تعبیرات عجیب و غریبی که خیلی مهیج و محرک تعبیر می کند، اینها کاشف از این است که در مجاز یک خصوصیتی است که اگر آن را به صورت معنای

حقیقی مطرح کنیم و از اول بگوییم «رأیت رجلا شجاعا» آن لطافت و خصوصیت را نمی تواند دلالت کند. علاوه در بعضی از موارد اصلا استعمال غلط می شود و به قدری دور از واقعیت می شود که اصلا شاید قابل توجیه نباشد. آن کتاب را مطالعه کنید، توضیح بیشتر در بحث آینده.

پرسش:

- ۱ - اقوال ثلاثه در مورد شك در مخصص دوم برای عام را بیان کنید.
- ۲ - نظریه مشهور در مورد مجاز را بیان کنید.
- ۳ - بیان سکاکی در مورد مجاز استعاره را توضیح دهید.
- ۴ - فرمایش مرحوم شیخ محمد اصفهانی ره در مورد مجاز را تقریب نمایید.

ص: ۶۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تفاوت قول مشهور و قول سكاكي در تعريف مجاز

مطلبی در باب مجاز مشهور و معروف است که می گویند: مجاز استعمال لفظ در غیر ما وضع له است، لکن کیفیت استعمال از این نظر مثل استعمال حقیقی می ماند، یعنی همان طوری که در استعمال حقیقی بلاواسطه و بدون دخالت هیچ نوع ادعا و تصرّف عقلی و معنوی، همان طوری که در استعمال حقیقی لفظ در معنای موضوع له استعمال می شود، بلاواسطه و بلا تصرّف در استعمال مجازی هم لفظ در معنای مجازی به همین کیفیت استعمال می شود. منتهی چون پای غیر موضوع له در کار است، این نیاز دارد که یک قرینه «یرمی» همراه استعمال وجود داشته باشد، در حقیقت چه شما بگویید: «رأیت اسدا» و اسد را در معنای حقیقی بلاقرینه استعمال کنید و چه بگویید: «رأیت اسدا یرمی» و اسد را در رجل شجاع با انضمام قرینه استعمال کنید، نحوه استعمال و کیفیت استعمال فرق نمی کند؛ در استعمال اوّل اسد در حیوان مفترس بلاواسطه استعمال شده و در استعمال دوّم هم بلاواسطه در رجل شجاع استعمال شده، فقط فرقی در نیاز به قرینه و عدم نیاز به قرینه است.

سکاک‌ی در باب استعاره که یک نوع از انواع مجازات هست و علاقه اش عبارت از مشابهت باشد، استعاره مجازی است که علاقه اش خصوص مشابهت است، ایشان آمده در مقابل مشهور ایستاده و یک مطلب جدیدی را ادعا کرده، گفته: در استعاره، لفظ در معنای حقیقی اش استعمال شده، منتهی در کنار این، یک ادعایی وجود دارد و به تعبیر او یک تصرّف در امر عقلی تحقق دارد و آن این است که برای معنای حقیقی اسد دو نوع فرد قائل شده، استعاره کننده و استعمال کننده یک فرد حقیقی عبارت از مصادیق واقعیّه اسد است و یک فرد ادعایی که عبارت از رجل شجاع است، در حقیقت رجل شجاع هم، داخل در محدوده معنای حقیقی اسد است، لکن دخولش، دخول واقعی نیست، بلکه ادعایی است.

رعایت لطایف و ظرایف ادبی در مجاز

شبهه این معنا که البته در بعضی از جهات فرق می کند با حرف سکاک‌ی، گفتیم شبهه این مطلب را محقق بزرگوار صاحب (وقایه الاذهان)، مرحوم شیخ محمد رضا نجفی اصفهانی ابوالمجد که ایشان ذکر کرده اند و مبتکر است، ولو این که در تعبیراتشان می فرمایند که «سکاک‌ی، له حسن الاختراع و لنا حسن الاتباع» مخترع را سکاک‌ی می دانند و خودشان را تابع سکاک‌ی می دانند، لکن بین فرمایش ایشان و سکاک‌ی که ما این که خودشان هم ذکر می کنند، بعضی از فرقه‌ها وجود دارد، قبل از این که ما بیان ایشان را توضیح دهیم، اشاره کردیم که استعمالات مجازیّه، ناشی از یک دواعی و یک مسائلی است که استعمال کننده را وادار به این استعمال مجازی می کند و آن داعی نوعاً یک خصوصیات و یک لطائف و ظرائف معنوی است که اگر مسأله بخواهد به صورت حقیقت مطرح شود، هیچ گونه آن لطائف و ظرائف تحقق پیدا نمی کند.

گفتیم که روی بیان مشهور، «رأیت اسدا یرمی» عبارت اخری از «رأیت رجلا شجاعا» است، هیچ اضافه ای ندارد، برای این که کلمه اسد «بما أنّه لفظ، استعمال فی الرجل الشجاع». پس هیچ فرقی نمی کرد که بگوید: «رأیت اسدا» و اراده کند رجل شجاع را و قرینه ای هم اقامه کند، یا این که بگوید:

«رأیت رجلا شجاعا» چه فرقی بین این دو، روی نظریّه مشهور در باب استعمالات مجازیّه است. در حالی که آن کسی که از رجل شجاع تعبیر به اسد می کند و به صورت مجاز می گوید: «رأیت اسدا» یک نکته زائدی را می خواهد افاده کند، یک مطلبی را بیش از «رأیت رجلا شجاعا» می خواهد در اختیار مستمع بگذارد، نکته زائد را می خواهد مطرح کند. حالا در این عبارت باز کسی ممکن است این طور بگوید، بگوید: نه، ما قبول نداریم، اما بعضی از موارد است که اگر ما از این نکته زائد

بخواهیم صرف نظر کنیم و این نکته زائد را نادیده بگیریم، اصلاً مطلب غلط از کار درمی آید، باید بگوییم که این استعمال، استعمال غلط است و کذب است، اصلاً باید به صورت کذب مسأله مطرح شود.

مثلاً در این شعری که در همین پاورقی (وقایه الاذهان) هم اشاره می کند، حالا جنبه ادبی است، دیگر مجبور است انسان نکاتش را در نظر بگیرد ولو این که مناسب مجالس ما این نوع اشعار نیست، اما چون اینها در جای خودش مورد استفاده واقع خواهد شد، به عنوان شاهد، انسان مجبور است که ذکر کند، قصیده ای را که یک بیتش را من عرض می کنم، آن شاعر در مقام تعریف از محبوبه خودش درحالی که مثلاً شاعر نشسته، محبوبه ایستاده و بین این و بین آن شمس، این محبوبه حائل واقع شده، شاعر این طوری می گوید: «قامت تضلّلتنی» این محبوبه من ایستاده و می خواهد من را از نور شمس و آفتاب حفظ کند و زیر سایه قرار دهد، بعد می گوید: «و من عجب» این خیلی برای انسان عجیب است، چه چیز عجیب است؟ «شمس تضلّلتنی عنی الشمسی». یک شمس بخواهد انسان را از یک شمس دیگری زیر سایه قرار دهد، شمس چطور می تواند انسان را زیر سایه قرار دهد؟

معنای شعر بنابر نظر مشهور در مجاز

روی حرف مشهور بخواهیم این شعر را معنی کنیم، این شمس اول در چه استعمال شده است؟ در این محبوبه اش که فرض کنید اسمش هند است از باب مثال. این چه عجبی دارد که هند یک انسان متجسم، حائل است و ایجاد سایه کند در برابر خورشید؟ شأن جسم این است که ایجاد سایه می کند و حائل بین انسان و بین خورشید می شود، این شمس، اگر مستقیماً بر همان معنای مجازی خودش و معنای غیر موضوع له که عبارت از محبوبه این شاعر است، استعمال شده باشد، این اصلاً دروغ است این شعر، چه عجبی دارد که انسانی تضلّلتنی عن الشمسی، بله «الانسان یضلل عن الشمس، لانه جسم حائل و یمنع بین الانسان و بین الشمس و کیف یکون هناک تعجب». لذا اگر بخواهیم مجازی را به معنای مشهور معنی کنیم، اصلاً کذب است این شعر، دروغ است این، هیچ عجبی نیست که انسانی تضلّلتنی عن الشمسی، چه عجبی دارد، یا در این مثال معروفی که در ذهن خودتان هست، می گوید:

«اسدا علیّ ، و فی الحروب نعامه» این نعامه با اسد که از نظر معنای غیر موضوع له، یکی است، همان زید است. «زید اسدا علیّ» یعنی ضعیف که در مقابل من می رسد می شود یک پهلوان. اما و فی الحروب نعامه، پای جنگ و میدان جنگ می آید، می شود حیوان ضعیف بدون قدرت.

شما کلمه اسد را در چه استعمال کردید روی معنای مشهور، چه می خواهید بگویید؟ کلمه نعامه

را در چه استعمال کردید؟ شما می خواهید همین مقدار بگویید که به من که می رسد شجاع است، لکن در میدان جنگ غیرشجاع است. تازه این را هم اگر بخواهید، افاده کنید که مغضوب نیست، اینهم معنای صحیح جالبی ندارد، آیا «اسدا علی و فی الحروب نعامه» همین را می خواهد افاده کند که به من که می رسد شجاع است، اما در میدان جنگ اثری از شجاعت او نیست؟ چنین مطلب تقریبا غیرجالب و غیرظریفی را می خواهد بیان کند. یا این که نه، این می خواهد بگوید: به من که می رسد، اسدا علی یعنی شما ذهنتان را متوجه می کنید به همان اسدی که معنای حقیقی لفظ اسد هست «و فی الحروب نعامه» به همان معنای حقیقی که برای نعامه وجود دارد ذهن شما به همان توجه پیدا می کند.

لذا این استعمالات مجازی که شاید در بین استعمالات از کثرت و از زیادی استعمال، شاید استعمالات مجازی حتمی بیش از استعمالات حقیقی باشد، این قدر حتمی در استعمالات مردم عوام روی همان مسائلی که از آباء و امهات و جامعه گرفته اند، گاهی یک لطائف و ظرائفی انسان می بیند که اصلا محیر العقول است. لذا ما مجبوریم تقریبا با فرقهایی که حالا ذکر می کنیم، همین مطلبی را که سکاکی در باب استعاره که مجازش، مجاز دارای علاقه مشابهت است، همین حرف را بنیم، منتهی در محدوده استعاره این مرد بزرگ صاحب (وقایه الاذهان) می فرماید: من خیلی بعید می دانم که مرحوم سکاکی با آن عظمت و علو شأنی که در علم بیان و فن بیان داشته و با آن نکته ای را که در مقابل مشهور در باب استعاره پی برده، ایشان واقعا بخواهد محدوده کلامش را خصوص استعاره قرار دهد، یعنی وقتی می خواسته مثال بزند، این حالا تصادفا آمده آن مجازی را که علاقه اش، علاقه مشابهت است در مثال ذکر کرده و الا می فرماید، هرچه من فکر می کنم که آیا بین استعاره و سایر مجازات چه فرق می کند و چه خصوصیتی برای استعاره وجود دارد که ما بگوییم: نظریه سکاکی در محدوده استعاره است، نه چنین چیزی نیست، به نظر می رسد که ایشان در همه مجازات همین حرف را می خواهد بزند.

استعمال مجاز در آیه شریفه «وَسَلِّ الْقُرْآنَ...»

مثلا در این آیه شریفه ای که دیگر علاقه اش، علاقه مشابهت نیست، آیه شریفه ی در داستان و جریان برادر یوسف و آمدن پیش یوسف و آن راهی را که یوسف اتخاذ کرد برای این که برادر را پیش خودش نگه دارد و بعد برادرهای دیگر آمدند حضور یعقوب بدون آن برادر کوچک آمدند، در حالی که پدر از اینها پیمان گرفته بود که مبادا جریانی که برای یوسف واقع شد برای این هم واقع

شود، این را دیگر باید صحیح و سالم تحویل من بدهید، بعد اینها که دست خالی آمدند، یعقوب سؤال کرد، برادران کجاست؟ گفتند: ما چه کنیم، او سرقت کرد و به جرم سرقت بازداشت شد، آنها گفتند: کسی که سرقت کند، از نظر ما مجازاتش مثلا، این نیست که تازیانه بزنی و رهایش کنیم، مجازاتش این است که خودش را نگه داریم، حداقل مثلا تا مدتی، بعد دیدند که پدر این حرف را نمی پذیرد، باید اینها شاهدهی بر این مدعای خودشان اقامه کنند، آمدند به پدر گفتند که: «و سئل القرية التي كنا فيها» آن قریه ای که ما در آن بودیم، برو از آن قریه بپرس، خوب مشهور می آیند می گویند که اینجا مقصود این است «و سئل اهل القرية». کلمه اهل القریه در آن استعمال شده و علاقه حال و محل، قریه محل اهل قریه اش به علاقه حال و محل این «و سئل القرية» خواندیم دیگر در کتابهای عربی، یعنی «و سئل اهل القرية». این مطلبی نیست که اینها بخواهند در حضور پدرشان یعقوب مطرح کنند؛ اینها یک چیز اضافه ای را می خواستند مطرح کنند، مثل این که شما تعبیرات خودمان، ما هم از این تعبیرات زیاد داریم.

برادران یوسف به یعقوب می خواهند بگویند، خود در و دیوار قریه اگر بر وی از آنها سوال کنی که آیا برادر ما سرقت کرده یا نه؟ به تو جواب می دهند که بله، ما شاهد بودیم که سرقت از او واقع شد و آن فقد صواع ملک دربار که از این برادر دیده شد و در ظرف مخصوص به این برادر دیده شد، در و دیوار شهادت به این معنی می دهند. خوب این علاقه اش دیگر علاقه مشابَهت نیست، این علاقه حال و محل است، آیا سگاکِی که متوجه آن نکته جالب که در باب استعاره که علاقه اش، علاقه مشابَهت است، اینجا که می رسد تبعیت از مشهور می کند، می گوید: نه اینجا حق با شماست، اینجا کلمه قریه در اهل قریه استعمال شده، مجازش هم مجاز مرسل است، علاقه اش هم علاقه حال و محل است.

ما اینجا حرف شما را می پذیریم، از سگاکِی سؤال می شود: شما که اینجا می پذیرید، پس استعاره چه خصوصیت دارد که در باب استعاره شما با مشهور مخالفت می کنید، لذا پیداست که نظریه سگاکِی هم ولو این که در باب استعاره شهرت پیدا کرده، اما در باطن، سگاکِی هم این مسأله را تعمیم می دهد و اختصاصی به باب استعاره و علاقه مشابَهت ندارد. آیا عینا ما همین نظریه سگاکِی را ذکر کنیم، عین همین بیان ایشان را در باب مطلق مجازات، اعم از مرسل و استعاره مطرح کنیم، یا این که نه، بعضی از فرقها وجود دارد. مثلا یک فرد که می گوییم: ما چه می خواهیم بگوییم، در باب اسماء اجناس، سگاکِی می گوید، اثر اسم جنس است، ما مدعی هستیم که برای ماهیت اثر دو فرد وجود دارد، افراد حقیقیه و افراد ادعایی؛ می گوییم: در اعلام شخصیه شما چه می کنید؟

وقتی می گوئید: این آقا حاتم است، حاتم که دیگر برای کلی وضع نشده، حاتم یعنی حاتم طائی، حاتم طائی هم یک نفر بیشتر نبوده «علما شخصیه»، وضع لرجل المعروف، الذی هو من قبيله الطی و لذا یعرف بطائی» و مشهور به طائی است، شما می گوئید که: حاتما، فلائن کس حاتم است، اینجا مگر حاتم یک ماهیتی است که برایش دو فرد ذکر کنید، فرد حقیقی و فرد ادعایی، در اسماء اجناس درست، در حاتم، خود سکاکی هم دچار اشکال می شود، چه کار کند اینجا را، لذا بعضی ها مثل محقق تفتازانی در مطول و مختصر آمدند تعبیری را درست کردند که پیداست، ضرورت اینها را وادار کرده که حاتم را ما از محدوده علم شخصی بیرون بیاوریم، بگوئیم: حاتم یعنی جواد «من له الجود» یک عنوان کلی پیدا کند، مثل اسدی که برای یک ماهیت کلیه وضع شده، برای حاتم هم، چنین معنایی را درست کنیم، آن وقت بیایم برایش افرادی را درست کنیم.

جواب استاد از اشکال مذکور به سکاکی

جوابش این است که چه کسی به شما اجازه داده که حاتمی که «وضع لشخص معین خارجي مشخص»، از معنای حقیقی خودش آن را بردارید و یک معنای جزئی را بخواهید یک معنای کلی بگوئید: «حاتم یعنی من له الجود» این حاتم که معنایش «من له الجود» نیست، حاتم آن روزی که به دنیا آمد، اصلا پدرش چه می دانست که در آینده اتصاف به جود و سخاوت پیدا می کند، در لحظه ولادت که مشعر به چنین چیزی نبود، از روز اول اسمش را گذاشت حاتم، اصلا نمی دانست که در آینده آیا این فضیلت در آن تحقق دارد یا ندارد؟ آن وقت چه معنا دارد، حاتمی که پدرش برایش وضع کرده، بدون توجه به این خصوصیتی که در آینده برای حاتم تبلور پیدا می کند، حالا ما بیایم، کلمه حاتم را برداریم و بگوئیم: «حاتم له معنا کلی و هو من له الجود». این مشکله را سکاکی در باب اعلام شخصیه پیدا کرده، کما این که در همان اسماء اجناس هم، یک اشکالی به سکاکی شده که سکاکی نمی تواند اشکال را جواب دهد و آن این است که شما که می گوئید: ما برای ماهیت اسد دو قسم فرد قائل می شویم، فرد حقیقی و فرد ادعایی، همین جا به اصطلاح میچ شما را می گیرند، می گویند: آن ماهیتی که لفظ اسد بر آن موضوع شده، آن مصادیقش همان افراد حقیقیه است، افراد ادعاییه جزء ماهیت موضوع له لفظ اسد نیست. «اسد وضع لا لماهیه التي لا تنطبق علی الافراد الحقیقیه».

پس اگر شما بخواهید بر آن ماهیت اسد یک فرد ادعایی هم درست کنی و در حقیقت موضوع له لفظ اسد را تغییر بدهی، در حقیقت به حرف مشهور برگشتید، یعنی استعمال لفظ در غیر موضوع له کردید، برای این که «ما وضع علیه» آن ماهیت منطبقه بر خصوص افراد حقیقیه است، شما آمدید دایره این ماهیت را توسعه دادید، دو نوع فرد برایش درست کردید، افراد حقیقیه و افراد ادعایه، این ماهیت موضوع له لفظ اسد نیست، پس شما ملترزم شدید به همان معنایی که مشهور در باب مجاز قائل هستند، اما ما برای این که از این دو اشکال مهم، یکی که در رابطه با اعلام شخصیه مطرح است، یکی در رابطه با همین اسماء اجناس و ماهیات کلیه مطرح است، ما این حرف را می‌زنیم، وقتی که شما می‌گویید: حاتم، حاتم در اراده استعمالیه همان رجل مشخص خارجی است.

منتهی بعد از این که لفظ حاتم را در همان رجل مشخص خارجی استعمال می‌کنید، مثل این که بعد از این که استعمالتان تمام می‌شود، در رتبه بعد ادعا می‌کنید که این حاتم زید است و زید حاتم است؛ یک ادعایی خارج از دایره استعمال، نه در رتبه متقدمه بر استعمال، خارج از این شما مدعی هستید که «زید حاتم» هم زید در معنای خودش استعمال شده، هم حاتم در معنای خودش استعمال شده، شما وقتی این قضیه حملیه را تشکیل می‌دهید، نه زید را در غیر معنای خودش استعمال کردید، نه حاتم را در غیر معنای خودش، منتهی «زیدا حاتما» با زیدا ابن عمرو، فرقی این است که در زیدا ابن عمرو، آنجا این حمل، و اتحاد، این به اصطلاح هویت یک حمل حقیقی است، یک هویت واقعی است. اما در زید حاتم این حمل برپایه یک ادعا و برپایه یک امری که لطافت و ظرافت بستگی به آن امر دارد، پایه گذاری کردید و الا کلمه حاتم در خودش استعمال شده و اگر غیر از این باشد و حاتم را شما به معنای من له الوجود معنی کنید، زید حاتم را به معنی زید متصف بالوجود و السخاوه؛ این آن ظرافت زید حاتم را نمی‌تواند افاده کند و آن هدفی را که متکلم و مستعمل در زید حاتم دارد، آن هدف تامین کننده نیست.

لذا مسأله این است، زید در معنای خودش، حاتم در معنای خودش، منتهی شما ادعا کردید که بین زید و حاتم یک هویت و اتحادی برقرار است، در اسد که برای معنای کلی وضع شده، ما هیچ ادعا نمی‌کنیم که ماهیت اسد له فرد حقیقی و ادعایا تا گرفتار اشکالی که به سگاکمی شده، بشویم؛ نه، اسد در معنای خودش، اما این که می‌گویید: هو اسد، در این ادعا هست، اما هو در خود این شخص استعمال شده، اسد هم در همان بنای حقیقی خودش، اما وقتی این اسد را به معنای حقیقی که افرادش همان افراد حقیقیه هستند، می‌خواهیم منطبقش کنیم بر هو، در این انطباق یک ادعایی به کار رفته، مختصری راجع به این فرق در بحث بعد توضیح می‌دهیم.

- ۱ - چرا معنای شعر «شمس تظللنی...» بنا بر قول مشهور در مجاز، فاقد لطایف و ظرایف ادبی می باشد؟
- ۲ - در آیه شریفه «وَسئلِ الْقَزَیةَ...» کدامیک از اقسام مجاز و علاقه به کار رفته است؟
- ۳ - چگونه می توان قول سکاکی در مجاز مرسل را به سایر اقسام مجاز تعمیم داد؟
- ۴ - جواب استاد از اشکال در اعلام شخصیه و اسماء اجناس، به سکاکی چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا أبى القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تفاوت نظر سكاكى با محقق اصفهانى ره در مجاز

عمده فرقى كه بين اين راهى كه بعضى از بزرگان در رابطه با مجاز اختيار کرده اند، با طریقه سكاكى، علاوه بر آن فرقه‌هاى ديگرى كه ذكر كرديم، اين است كه در اسماء اجناس مثل اسد نه اعلام شخصيه، سكاكى براى ماهيت اسد دو فرد و دو نوع فرد تصور مى كند: يكى افراد حقيقيه و يكى افراد ادعائيه، و اين تصور قبل از آن است كه عنوان اسد را بر زید تطبيق كند و بر رجل شجاع، كآن در مرحله قبل از استعمال براى ماهيت دو نوع فرد تصور مى كند، و لذا به اين مورد اشكال شده كه ماهيت موضوع له همان است كه افراد حقيقيه فرديت براى آن دارند، و اگر بخواهيد ماهيت را داراى دو نوع فرد كنيد، اين در حقيقت «كز على ما فر» مى شود. شما مى خواهيد از استعمال لفظ در مجاز در غير موضوع له فرار كنيد، لكن اين بيان شما مستلزم اين است كه لفظ اسد در يك ماهيتى استعمال شود كه لها دو نوع فرد: يك نوع افراد حقيقيه، يك نوع افراد ادعائيه.

اما روى اين طریقى كه صاحب كتاب وقایه الاذهان ذكر فرموده اند، و امام بزرگوار هم از ایشان

تبعیت کرده اند، و عرض کردیم: ایشان در همان سالهای اولیه تأسیس حوزه علمیه قم، دو سه سال بعد از تأسیس، یک سال در قم اقامت کردند و تدریس کردند، و امام بزرگوار هم در درس ایشان شرکت می کردند. درحالی که در حدود سنین بیست سه یا چهار بودند. روی مبنای ایشان اصلاً در معنای اسد هیچگونه تصرّفی نیست، اسد در حال استعمال در همان معنای خودش استعمال می شود، در همان حیوان مفترس استعمال می شود. لعل در رتبه متأخره از آن یک ادعایی هم وجود دارد که این رجل شجاع همین حیوان مفترس است، این زید متصف به شجاعت این هم مصداق، اما مصداقیت نه در رابطه با موضوع له معنای اسد باشد، موضوع له و مستعمل فیه اش همان معنای حقیقی خودش است، منتها ادعایی در کنار این وجود دارد که رجل شجاع هم «اسد» داخل در همین معنای موضوع له و مستعمل فیه است که موضوع له و مستعمل فیه هیچ دست نمی خورد و هیچ لطمه ای به آن نمی رسد. و در این رابطه بین مجاز در کلمه که از اول بگویید: «رأیت اسدا» یا در مجاز در اسناد مثل همان «زید حاتم یا اسد علی» که به اینها اصطلاحاً مجاز در اسناد می گویند، فرقی در این رابطه وجود ندارد.

نظر مشهور و محقق خراسانی ره در مجاز

اما مشهور در معنای مجازی، و منهم مرحوم محقق خراسانی، رسماً معتقدند که استعمالات مجازیّه در حقیقت جایجا کردن لفظ است. ما در استعمالات مجازیّه تحویل و تحوّل را در رابطه با معانی می دانیم، اما مشهور می گویند: استعمالات مجازیّه همین جایجا شدن لفظ است، شما می خواستید بگویید: «رأیت رجلاً شجاعاً» بجای لفظ «رجل شجاع» لفظ اسد را استعمال کردید، و اسد هم در غیر معنای خودش استعمال شده، اسد «استعمل فی الرجل الشجاع». منتها واضح این اجازه را داده در مواردی که علائق مجاز وجود داشته باشد که از جمله علائق علاقه مشابهت است، اگر یک موجود انسانی شبیه اسد شد در شجاعت، این لفظی را که من برای این حیوان مفترس وضع کردم، شما این لفظ را به صورت مجاز در رجل شجاع استعمال کنید.

لذا روی طریقه مشهور استعمالات مجازیّه فقط سر و کارش با الفاظ است، لفظی جای لفظی را پر کرده و لفظی جایگزین لفظی شده، البته این جایگزینی روی همان مشابهت در معنا است. اما از نظر استعمال و از نظر مستعمل فیه، لفظی «ابدل بلفظ آخر». می توانستید شما بگویید: «رأیت رجلاً شجاعاً» بجای «رجلاً شجاعاً» لفظ اسد را روی کار آورید و استعمال کردید، که ما عرض کردیم:

این مستلزم خلّو از لطایف و ظرایف و در بعضی از موارد مستلزم کذب و مستلزم عدم صحّت است،

به لحاظ این که معنا هیچ انطباق پیدا نمی کند.

بررسی اقوال در مجازیت عام بعد از تخصیص

در مسأله عام و خاص که گفتیم: آن اختلافی که واقع شده، ریشه اش در این است که آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام است یا نه؟ و یا این که بین مخصّص متصل و مخصّص منفصل فرق می کند؟ ما باید اینها را ان شاء الله بررسی کنیم. اما روی این مبنای بعضی المحققین در باب کلی مجازات، ما ملاحظه کنیم که اگر مولا گفت: «اکرم العلماء، کل عالم» و بعد به یک دلیل منفصل که قائلین به مجازیت هم بیشتر روی مخصّص منفصل تکیه می کنند، به یک دلیل منفصلی گفت: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء»، آیا روی این مبنای بعضی المحققین می توانیم بگوییم: مجاز در کار است؟ چطور می توانیم در اینجا مسأله مجازیت را مطرح کنیم؟ بگوییم: مولا- وقتی که می گوید: «اکرم کلّ عالم» بر حسب اراده جدیه اش و به تعبیر دیگر مستعمل فیه اش ولو کل عالم است، اما این را تطبیق کرده بر عالم غیر فاسق که در حقیقت می خواهد بگوید: اصلا عالم فاسق در دایره «اکرم کل عالم» نیست و در دایره عموم هیچگونه ورود و دخولی ندارد.

آیا چنین چیزی در کار است؟ کانّ می خواهد بگوید: «العالم الفاسق لیس بعالم». همان طوری که رجل شجاع را ادعای می گفت: حیوان مفترس است، اینجا چون جنبه نفیی دارد در «لا تکرّم الفساق من العلماء» می خواهد ادعای بگوید: «العالم الفاسق لیس بعالم و لو ادعاء». شبیه مثلا- دلیل حاکمی که در مسأله حکومت مطرح می کنید «لا شک لکثیر الشک». آیا این سبکی است؟ ما می بینیم که اولاً، وجدانا خودمان اگر یک حکم عامی را صادر کنیم و بعد به یک دلیل منفصلی این حکم عام را محدود کنیم، این محدودیت فقط استثنای از حکم است، نه این که در رابطه با موضوع یک دخل و تصرفی کردیم، نه این که مدّعی شدیم که عالم فاسق «لیس بعالم» ادعایی در کار نیست.

فرضا یک مولای عرفی که گاهی قانونگذاری می کند، مثل قوه مقننه، بعد هم مثلا در مقام اجرا به مشکلی برخورد می کنند، می آیند یک گوشه این قانون را به صورت تبصره حذف و استثناء می کنند.

اگر از اینها سؤال کنیم: آن روزی که شما قانون را به نحو عموم وضع کردید و بعد از مدّتی یک تبصره استثنائیه به این قانون زدید، در رابطه با موضوع یک ادعایی در کار است؟ یا این که می گویند: نه، حکم به نحو عموم صادر شده بود، بعد دیدیم که پیاده کردنش در فلان مورد فلان محذور را دارد، آمدیم آن را از دایره حکم قیچی کردیم و مستثنا کردیم، هیچگونه ادعایی در کار نیست.

مخصوصاً در همین عبارت معروفه، مولا اول می گوید: «اکرم کل عالم»، بعد می گوید: «لا تکرّم

الفساق من العلماء» علماء را هم در اینجا ذکر می کند، با کلمه «من» تبعیضیه هم مسأله را مطرح می کند «الفساق من العلماء یعنی العلماء علی قسمین: بعضهم عدول و بعضهم فساق» هیچ ادعایی نشده که آن که «یکون فاسقا» اصلا «لیس بعالم». ادعا در کار نیست، فقط از وجوب اکرام که جنبه حکمی دارد، یک مورد و یک نوع از دائره عموم استثناء شده، در جمع بین عام و خاص هم باز یک تحقیقی هست، حتی روی مبنای آنهایی که مجاز را به آن کیفیت مشهور و معروف معنا می کنند.

مثال: آیه شریفه که در مکاسب دیگر از اول تا آخر شما سروکارتان با این آیات است.

در یک جا خداوند تبارک و تعالی می فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». در جای دیگر به دنبال «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» می فرماید: «وَحَرَّمَ الرِّبَا» که حرّم مثل احلّ در این آیه همان جنبه حکم وضعی را دلالت می کند. یعنی همان طوری که در رابطه با بیع مسأله وجوب وفا که کنایه از صحت بیع و لزوم بیع است، در حرّم الرباء هم ولو این که حرمت تکلیفیه هم وجوب دارد، اما به قرینه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

این آیه بیشتر ناظر به حرمت وضعیه ربا است. حرمت وضعیه یعنی قرارداد ربایی باطل است. یعنی عقد ربایی وجوب وفا ندارد، شارع بیع را امضا کرده و وجوب وفا دارد، اما عقد ربا را امضا نکرده و «لیس بواجب الوفاء».

آیا شما این «حرم الرباء» را وقتی کنار عموم العقود در آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می گذارید، این بعض المحققین «و من تبعه» می خواهند بگویند: این آیه می خواهد بگوید: «الرباء لیس بعقد اصلا و لا ادعانا؟ آیا یک چنین چیزی است؟ آن ادعایی که یا سکاکی می گفت، و ما با یک فرقی در استعاره و مطلق مجازات قائل بودیم، آیا در اینجا هم مطرح است؟ «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» جمع محلاّی العقود افاده عموم می کند؟ «حرم الرباء» هم حرمت وضعیه که معنای آن بطلان و عدم وجوب وفاء به عقد ربایی است، در مقابل «اوفوا بالعقود» آیا بیشتر از این است که این «حرم الرباء» مثل یک تبصره ای که در مقابل یک قانون کلی گذاشته می شود که فقط ربا را از دایره وجود وفا خارجش می کند، نه این که ادعایی کند که «ان الرباء لیس بعقد». مسأله، مسأله تخصیص است و اساس فرق بین تخصیص و حکومت هم تقریبا همین معنا است که حاکم ناظر به دلیل محکوم است و توسعه و تضییق در موضوع دلیل محکوم می دهد.

«لا شک لکثیر الشک» اصلا می گوید: شما کثیر الشک را فرض کنید که «انه لیس بشاک». اما در باب تخصیص مسأله این حرفها نیست، مسأله یک حکم عامی است، یک فردی هم از حکم خارج شده، بدون این که ادعایی در رابطه با خروجش از عنوان موضوع عام در کار باشد. لذا روی نظر بعض المحققین تخصیص هیچ مستلزم مجازیت به همان معنا، همان معنایی که برخلاف مشهور

هم هست، تخصیصش مستلزم مجازیت نیست، چه در مخصّص منفصل و روشن تر در مخصّص متصل که حالا در مخصّص متصل حرف بالاتری هم وجود دارد.

نظر مشهور و محقق خراسانی ره در مسأله

انما الکلام روی نظریه مشهور که منهم مرحوم محقق خراسانی در کفایه است، ایشان در اوایل کفایه وقتی که مجاز را معنا می کند، همان نظریه مشهور را می پذیرد، و همان معنای مشهور را در باب مجاز انتخاب می کند. حالا بحث این است که اگر کسی همین نظریه مشهور را هم انتخاب کرد، آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت به آن نحوی که مشهور در باب مجاز قائل هستند هست یا نه؟ بیان مرحوم محقق خراسانی در مسأله عام و خاص، با یک مقدار توضیح این است که در مخصّص متصل اصلاً باید گفت: «مخصّص متصل لیس بمخصّص» تا چه رسد به این بحث که آیا مستلزم مجازیت هست یا نه؟ برای این که مخصّص متصل آن است که با کلمه استثناء، ادات استثناء و امثال ذلک وصل به کلام تحقّق پیدا می کند، مولا می گوید: «اکرم العلماء الا الفساق منهم».

اصلاً بحث اولی این است که این تخصیص چه معنا دارد؟ این که شما اسمش را مخصّص می گذارید، مگر شما یک حکم عامی قبلاً داشتید، و حالا می خواهید با یک تبصره ای سعه دایره حکم را از بین ببرید؟ سؤال این است که اگر از اول مولا این طوری می گفت؛ می گفت: «اکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» کلمه الا و عدا و این حرفها را ذکر نمی کرد، مسأله را به صورت صفت مطرح می کرد، آیا اینجا جای توهم این معنا هست که کسی عنوان مخصّص پیاده کند؟ از اول گفت:

«اکرم العلماء الموصوفین بالعداله» آیا این با «اکرم کل عالم عادل» فرق می کند؟ اگر از اول گفت: «اکرم کل عالم عادل» می شود ما بگوییم: این عبارت «عام مخصّص بتخصیص متصل»؟ خوب به انسان می خندند.

از اول موضوع حکم عالم عادل قرار داده و کلمه کل را روی عالم عادل پیاده کرده و گفته: «اکرم کل عالم عادل». اینجا که معنا ندارد کسی شبهه مخصّصیت را مطرح کند. می گوییم: یک درجه بالاتر فرضاً، اگر گفت: «اکرم العلماء الموصوفین بالعداله» آیا این فرق می کند با «اکرم کل عالم عادل»؟ چه فرقی می کند؟ آیا اینجا شبهه تخصیص پیش می آید؟ اما در «اکرم کل عالم عادل» شبهه تخصیص نیست؟ یک درجه بالاتر، اگر به جای موصوفین و اینها با کلمه الا و غیر سوا و عدا و امثال ذلک مسأله را مطرح کرد، گفت: «اکرم العلماء الا الفساق منهم، اکرم العلماء سوی الفساق منهم» و امثال ذلک از ادات استثناء و چیزهایی که افاده استثناء را می کند. بگوییم: حالا که با کلمه الا مطرح کرده، پس عام و

تخصیص مطرح است، چه فرق می کند که بگویید: «اکرم العلماء الموصوفین بالعداله، یا اکرم العلماء الا الفساق منهم»؟ در هیچکدام عنوان تخصیص اصلاً مطرح نیست و در حقیقت ما نباید اسم مخصّص متصل را مخصّص بگذاریم، این مخصص نیست، این چیزی است که وصل به کلام است جای صفت را می گیرد و شبیه «عالم عادل، یا عالم موصوف بالعداله» است. حالا فرضاً که شما اسم آن را مخصص بگذارید، ما هم حرفی نداشته باشیم.

سؤال این است: این تخصیص ولو روی مبنای مشهور در باب مجاز، وقتی مولا می گوید: «اکرم العلماء الا الفساق منهم»، در چه چیز مجازیّت تحقق دارد؟ که ما دو مبنا را بپذیریم: یکی این که «هذا تخصیص» و دیگر در باب مجاز هم همان نظریه مشهور استعمال لفظ در غیر ما وضع له. در «اکرم العلماء الا الفساق منهم» چه چیز در غیر ما وضع له استعمال شده؟ «الفساق» در غیر ما وضع له استعمال شده؟ «الا» در غیر ما وضع له استعمال شده؟ العلماء در غیر ما وضع له استعمال شده؟ اگر العلماء در غیر ما وضع له استعمال شده، پس استثناء باطل است. برای این که غیر ما وضع له آن لابد علماء عدول است، اگر از اول می گفت: «اکرم العلماء العدول الا الفساق منهم» که شما می گفتید این استثناء منقطع است. برای این که فساق که داخل در علمای عدول نیست، تا با کلمه الا یک استثناء متصلی تحقق پیدا کند.

پس «اکرم العلماء» اگر بخواهد استثناء بدنبال آن واقع شود، و استثنایش هم منقطع نباشد، حتماً باید در معنای عام خودش استعمال شده باشد، و الا استثنای آن استثناء منقطع می شود، مثل «جائنی القوم الا الحمار» استثناء منقطع است. آیا کسی می تواند به این معنا ملتزم شود؟ پس در نتیجه در مخصّص متصل نه روی مبنای ما، نه روی مبنای مشهور، اصلاً مسأله مجازیّت را باید به طور کلی دورش را قلم بگیریم، تا نوبت برسد به مخصّص منفصل که قائل به مجازیّت روی مخصّص منفصل خیلی تکیه دارد.

پرسش:

- ۱ - تفاوت نظر سکاکی و محقق اصفهانی ره در اسما اجناس را بیان کنید.
- ۲ - قول مشهور و صاحب کفایه در باب مجاز را بیان کنید.
- ۳ - آیا تخصیص عام مستلزم مجازیّت است؟ اقوال در مسأله را توضیح دهید؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بحث در این بود که آیا تخصیص عام، کاشف و مستلزم مجازیت در عام است یا نه؟ روی مبنای بعضی محققین در باب مجاز نه در مخصص متصل و نه در مخصص منفصل جای این تصور نیست. اما روی مبنای مشهور که مجاز عبارت از استعمال لفظ در غیر ما وضع له و مستعمل فيه غیر معنای حقیقی است، طبق این مبنا هم در مخصص متصل باز جای شبهه نیست که تخصیص مستلزم مجازیت نیست، برای این که مخصص متصل واقعش این است که «لیس بمخصص بل بمنزله الصّفه و الوصف». اگر گفت: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» به منزله این است که بگوید: «اکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» و هیچ جای شبهه نیست که در مسأله توصیف اصلا تخصیصی نیست تا این که مسأله مجازیت مطرح باشد.

نظریه مشهور در مخصص منفصل

آنچه که در مخصص منفصل بنابر نظریه مشهور جای بحث و محل اشکال واقع شده این است

که مستشکل و یا مدعی مجازیت این طور ادعا می کند: فرض این است که مولا از اول غرض و هدفش اکرام علماء غیر فاسق بوده این طور نیست که تبدل رأیی برای مولا پیدا شده باشد و یا مسأله ای برای او بعدا کشف شده باشد، مولا از اول نظرش متعلق بوده به اکرام علمایی که فاسق نباشند لکن در مقام تعبیر و در مقام افاده این غرض را به این صورت بیان کرده، اول گفته «اکرم العلماء» که جمع محلا افاده عموم می کند. بعد به یک دلیل منفصلی می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» آن وقت مستشکل می گوید: از شما سؤال می کنیم که مستعمل فیہ «العلماء فی اکرم العلماء» چیست؟ در چه استعمال شده، آیا در وجوب اکرام همه علماء مستعمل فیہ همان معنای ظاهری با قطع نظر از تخصیص است، «اکرم العلماء یعنی یجب اکرام جمیع العلماء» اگر این طور است، این با «لا تکرّم الفساق» چطوری قابل جمع است، و چطوری این دو دلیل را بینشان جمع کنیم؟ با توجه به این که در فرق بین تخصیص و نسخ این معنا ذکر شده که در باب نسخ آن حکم منسوخ تا زمان و مدتی تحقق داشته و نسخ جلوی استمرار حکم را می گیرد. خیال می شده که آن حکم اولی استمرار دارد، لکن به دلیل ناسخ ما می فهمیم که نه استمرار نبوده بلکه دارای آمد و مدت معین بوده، اما در دلیل منسوخ این مدت لجهت و مصلحت ذکر نشده. اما در مسأله تخصیص مسأله این است که از اول غرض مولا- اکرام عالم فاسق نبوده، دائره غرض و هدف منحصر اکرام علماء غیر فاسق است.

با توجه به این فرقی که بین نسخ و تخصیص قائل هستیم و با توجه به این که «لا تکرّم الفساق من العلماء» را به عنوان مخصص پذیرفتیم و رویش بحث می کنیم، پس معنایش این است که از همان اولی که مولا- گفته «اکرم العلماء» نظرش این بود که علماء غیر فاسق اکرام شوند و اکرام غیر فاسقین از علماء را، ایجاب کند. پس سؤال می شود که اکرم العلماء دلیل عام «هل استعمل فی معناه العام ای جمیع العلماء ام استعمل فی علماء غیر الفساق»؟ دیگر شق سوم ندارد، اگر بگویید: در علمای غیر فاسق استعمال شده روی مبنای مشهور «هذا استعمال مجازی» برای این که «العلماء وضع لافاده جمیع العلماء» و شما استعمالش کردید در علماء غیر فاسق «فأستعمل جمع محلا- باللام فی غیر ما وضع علیه» که ما وضع له عبارت از عموم است، مدعی می گوید: ما این معنا را ادعا می کنیم و اگر بگویید که نه لفظ اکرم العلماء جمع محلا به لام استعمال شده، فی کل العلماء می گوئیم: این مستلزم این است که ملتزم به نسخ شوید، یعنی اول اکرام جمیع واجب بوده و با لا تکرّم جلوی وجوب اکرام جمیع در استمرار و تداوم گرفته شده، هذا معنی النسخ. در حالی که شما «لا تکرّم الفساق من العلماء» را به عنوان مخصص مطرح می کنید، نه به عنوان ناسخ. پس در حقیقت امر شما، دائره است بین این که به نسخ ملتزم شوید «هذا خلف» و یا به استعمال لفظ در «غیر ما وضع له» ملتزم شوید و بگویید:

«العلماء في حال الاستعمال، قد استعمال في خصوص علماء غير فاسق» هذا معنى المجاز؛ روى مبنای مشهور «هذا استعمال مجازی». در نتیجه مخصص منفصل، موجب این است که در عام لا- محاله ما ملتزم به تجوز شویم و تخصیص را مساوق با مجازیت عام قرار دهیم، این مشکله مهمی است که در اینجا وجود دارد.

نظریه مرحوم آخوند ره در مجازیت عام مخصص

صاحب کفایه (علیه الرحمه) با این که از مشهور تبعیت کردند و استعمالات مجازیه را عبارت از استعمال در غیر ما وضع له می دانند مع ذلک اینجا مدعی هستند که تخصیص لا یستلزم المجازیه و ملازم با مجازیت نیست. بیانی دارند ایشان که یک مقدار نیاز به توضیح دارد یک مقدار هم باید با قاطعیت این بیان مطرح شود نه به صورت احتمال که در کلام ایشان مطرح است. واقعیت همین است که ایشان بیان کردند، منتهی به ضمیمه توضیحی که ما بیان می کنیم، ایشان می فرمایند: ما در اکرم العلماء می خواهیم بین دو مطلب جمع کنیم از یک طرف بگوییم که مراد جدی مولا اکرام علماء غیر فاسق است، تردیدی نیست در این معنا که دائره مراد جدی محدود است و مقید به اکرام علماء غیر فاسق است، لکن در عین حال کلمه العلماء «فی کل العلماء» استعمال شده چطور؟ می فرمایند: ما دو نوع اراده داریم و در نتیجه دو جور مراد داریم: یک اراده جدیه و یک اراده استعمالیه، البته در کنار این یک سری توضیحاتی هم ما باید ضمیمه کنیم تا خیلی بیان ایشان روشن شود.

اراده استعمالی عبارت از آن چیزی است که متکلم و مستعمل، می خواهد آن را به لفظ تفهیم کند و لفظ خودش را در آن معنا استعمال کند که در حقیقت دائره اراده استعمالیه مربوط به عالم استعمال و مسأله تفهیم و تفهم است که از این جمله چه می خواهد در اختیار مستمع بگذارد و چه مطلبی را می خواهد به مخاطب و مکلف تفهیم کند؟ در مسأله لفظ و در عالم استعمال می گوییم: اراده استعمالیه و آن مستعمل فیه را مراد استعمالی می گوییم، لکن گاهی از اوقات این مراد استعمالی در عین این که سعه دارد و یک دائره وسیعی را می گیرد، اما غرضش و هدفش و به تعبیر ایشان جدش به یک دائره محدودتری متعلق شده که عبارت از اکرام علماء غیر فاسق است، لکن در مقام استعمال اکرم العلماء می گوید: و العلمائش را هم در کل علماء استعمال می کند، غرض از تفهیم هم همین کل علماء است، مستعمل فیه هم جمیع العلماء است این سؤال پیش می آید، این چه کاری است که مولا- می کند؟ چه هدفی را از این دو جور اراده استعمالیه و جدیه مولا تعقیب می کند؟ چه مانعی داشت که از اول بگوید: «اکرم العلماء غیر الفاسقین» در حقیقت کأن هیچ شبهه اغراء به جهل هم وجود نداشته

باشد، برای چه مولا- این کار را می کند که اول بگوید: «اکرم العلماء» که مخاطب با شنیدن این در ذهنش می رود که مراد جدی مولا هم مثل مراد استعمالیش عمومیت دارد، بعد فردای آن روز که مولا می گوید: «لانکرم الفساق من العلماء» آن وقت مکلف و عبد می فهمد که مراد جدی غیر از مراد استعمالی است و مغایرت اینها در سعه و ضیق است، مراد استعمالی کل عالم است مراد جدی عالم غیرفاسق است، چرا مولا- این کار را می کند؟ اگر از اول می گفت: «اکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» دیگر این مسائل پیش نمی آمد.

رعایت سیره عقلاء در قانونگذاری

برای حل این اشکال یک مقدمه ای لازم است ذکر کنیم که این مقدمه در مباحثی دارای نتیجه و ثمره است، این مقدمه این است که شارع مقدس اسلام همان طوری که در تفهیم و تفهم همان سیره عقلائیه را رعایت کرده یعنی از ظواهر کلمات شارع و مقاصد شارع استفاده می شود، این طور نیست که شارع یک لغت خاصی برای خودش اختراع کرده باشد مگر در بعضی از عناوین آن هم روی قول به حقیقت شرعیه، اما در تفهیم و تفهم مبنای شارع همان مبنای عقلاء است؟ لذا دلیل بر حجیت ظواهر روایات و حتی در مقابل اخباریین دلیل چیست؟ دلیل شما همین است که با این که کتاب کلام الله است و با این که روایات کلمات ائمه معصومین و یا رسول گرامی اسلام (علیه السلام) است، اما این طور نیست که برنامه رسول خدا این بود که از غیرطریقه عقلائیه در تفهیم و تفهم استفاده کند و همین طور کتاب الله است مگر در آیات متشابه، آیات متشابه هم مثل کلمات مجمله عقلا می ماند، عقلا هم کلمات مجمله و استعمالات متشابه دارند، اما محکومات را اگر مطرح کردیم، در رابطه با محکومات هیچ فرقی بین کتاب الله، نهج البلاغه، و سائل الشیعه و سایر کتابها نمی کند روش همان روش است.

همان طوری که در تفهیم و تفهم مسأله این طور است، در خود قانونگذاری که از آن تعبیر به تقنین و جعل قانون می کنیم، آیا شارع در جعل قانون یک طریقه مخصوصه ای برای خودش اتخاذ کرده است؟ یا این که نحوه جعل قانون شرعی عین نحوه جعل قانون عقلا است؟ همین طور که در مجلس شورای اسلامی ما قانون جعل می شود، تقنین در محیط شرع هم همین طور است، منتهی یک فرق وجود دارد که آن فرق در این جهتی که ما دنبالش هستیم، ثمره ای ندارد و آن این است که در قانونهای بشری و مقننینه که عقلاء هستند و از مردم هستند گاهی یک قانونی را به نحو عموم جعل می کنند، اما در حین قانون نمی دانند که بعضی از موارد پیاده شدن این قانون، خلاف مصلحت است،

خلاف صلاح نظام است، بعد در مقام عمل برخورد می کنند به این که اجرای این قانون در فلان مورد که مورد توجه نبوده، این مستلزم یک مفسده ای است برای قانونگذار و برای مصلحت کشور، لذا بعد از توجه می آیند به صورت تبصره آن مورد را از قانون خارج می کنند، مستثنای از قانون قرار می دهند و می گویند مصلحت کشور است، اما در قوانین الهیه مسأله ای نیست که از اول مخفی باشد قانون را شارع مقدس اسلام وضع کرده و از اول الی یوم القیامه به همه خصوصیات و موارد استثنا و مخصصاتش توجه کامل هست، خداوند عالم به همه چیز است، فرق بین قوانین عقلانی و قوانین شرعی در همین جهت است، اما در کیفیت تقنین فرقی نمی کند؛ یعنی همان طوری که عقلا اول یک قانونی را به نحو عموم وضع می کنند و بعد یک مستثنیات و تبصره هایی در رابطه با این قانون می آورند، تقنین در جو شرع هم همین طور است.

باز ممکن است در ذهن شما بیاید که آنها در موقع جعل قانون متوجه این موارد نبودند، خداوندی که متوجه همه این موارد هست، چه فایده ای دارد که فرضاً اول بگوید: «اکرم العلماء» بعد هم بگوید: «لا تکریم الفساق من العلماء» از اول بگوید: «اکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» می گوئیم: این فایده دارد جعل قانون به این کیفیت که اول به نحو ضابطه و به نحو کلی قانون را مطرح کنند و بعد تدریجاً اگر مخصصی داشته باشد، مخصصش را در اختیار بگذارند، فایده اش این است که این قانون و این ضابطه و این دلیل عام به عنوان یک مرجع مطرح است، به عنوان این که هرکسی اگر شک کند در این که مشمول این قانون هست یا خارج از این قانون است؟ به این قانون مراجعه می کند به عبارت اصطلاحی در مورد شک در عروض تخصیص یا در مورد شک در تخصیص زائد بر تخصیص مسلم، نباید مرجعی وجود داشته باشد، اگر «اکرم العلماء» را گفت، هنوز «لا- تکریم الفساق» هم نگفته من الممكن که بعداً هم نگوید، شما اگر از اول تردید داشته باشد در این که عالم فاسق و خوب اکرام دارد یا نه؟ از کجا می فهمید که خوب اکرام دارد به چه دلیلی؟ شما می گوئید:

«اکرم کل عالم» گفته این به عنوان یک مرجع باید مطرح باشد، منتها مرجعی است که قابلیت دارد یک مواردی ولو به صورت مخصص منفصل از آن جدا شود از آن مستثنا شود آن مقداری که دلیل بر استثنا و خروج قائم شد، اما حالا شک کردید که آیا مثلاً مخصص سوم هم دارد یا نه؟ به چه چیزی شما مراجعه کنید؟ جز به اکرم العلماء.

پس در حقیقت با این که برای خداوند مقنن و شارع قوانین اسلام هیچ مسأله ای مخفی نیست و مثل مقننین بشری نیست که در مقام اجرا برخورد کنند به یک مشکلاتی که گاهی در برابر قانون ملاحظه می شود و بعد مجبور شوند به عنوان تبصره و استثناء آن مورد را اخراج کنند، اما مع ذلک

روش تقنین شرعی با روش تقنین عقلایی هیچ فرق نمی کند، راه همان راه است. همان طوری که در باب تفهیم و تفهم مبنای تفهیم و تفهم ظواهر الفاظ و حجیت ظواهر بود در اصل قانونگذاری و تقنین هم روش شارع همین روش است و الا- اگر بخواهیم طور دیگر فرض کنیم اصلاً یک مشکل بالاتری وجود دارد، مشکل بالاتر این است «اکرم العلماء» با «لا تکرم الفساق من العلماء» اصلاً بینشان مناقضه است چرا؟ برای این که ما در منطق مگر نخواندیم که موجب کلیه، نقیضش سالبه جزئی است، اکرم العلماء، موجب کلیه است لا تکرم الفساق من العلماء، سالبه جزئی، سالبه جزئی، نقیض موجب کلیه است.

پس چرا شما بین این دو جمع می کنید؟ بین اینها تناقض وجود دارد. منطق که این طوری می گوید، اما در جو تقنین عقلایی تناقض وجود ندارد کسی نمی آید تبصره را مناقض با قانون بدانند و استثناء یک مورد ولو به فاصله یک سال را مناقض با جعل قانون کلی بدانند، عقلاً مناقض نمی دانند.

لذا ما در شرع هم مناقض نمی دانیم و نمی گوئیم، یک جای قرآن که می فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» با جای دیگری که می فرماید: «و حرم الربا»، «بینهما مناقضه» آن موجب کلیه، این سالبه جزیه حاشیه ملا عبد الله هم می گوید: نقیض موجب کلیه، سالبه جزئی است کسی چنین توهمی را در جو تقنین و در رابطه با قانون می تواند داشته باشد یا نه؟ این مقدمه با یک مقدار توضیح بود که ذکر کردیم.

پرسش:

۱ - بنابر نظر بعضی المحققین، چرا تخصیص عام مستلزم مجازیت نیست؟

۲ - آیا بنابر نظریه مشهور، تخصیص عام مستلزم مجازیت هست؟

۳ - چرا تخصیص عام به مخصص متصل مستلزم مجازیت نیست؟

۴ - نظریه آخوند در مجازیت عام مخصص را بیان کنید.

۵ - توضیح استاد درباره نظر آخوند را بیان نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم تعارض بين عام و خاص

در توضیح بیان مرحوم آخوند(قدس سره) صاحب کفایه در فرق بین اراده استعمالیه و اراده جدیه، این طور گفتیم که مقام تقنین و قانونگذاری یک ویژگیها و خصوصیاتى دارد که در غیر مقام قانونگذاری آن خصوصیات وجود ندارد. شارع مقدس اسلام هم برای تقنین و جعل قانون یک روش جدیدی غیر از روش عقلا و آنچه متداول بین العقلا است، ندارد، روش تقنین همان روش است و برنامه همان برنامه است که بین عام و خاص اگر از نظر موازین منطقی بخواهیم برخورد کنیم، باید بگوییم: بین عام و خاص یک تناقض صریح وجود دارد درحالی که مسأله در مقام تقنین این طور نیست و اگرچه در مقام اخبار همین عام و خاص بینشان مصاده است. اگر به عنوان نکره در سیاق نفی بنابراین که افاده عموم کند، خبر دادید و گفتید «ما جائئى من القوم احد» اگر فردا بگویید:

«جائئى من القوم زيد» از نظر عرف و عقلا و عقل تناقض بین این دو خبر وجود دارد، می گویند:

دیروز گفتید «ما جائئى من القوم احد» امروز می گویند: «جائئى من القوم زيد» جمع نمی شود موجباً

کلیه با سالبه کلیه درحالی که عنوانش هم عنوان عموم و خصوص است، لکن همین عموم و خصوص وقتی که در موقعیت تقنین و قانون گذاری واقع می شود و در مقام جعل قانون مسأله عام و خاص مطرح می شود.

عدم تعارض بین عام و خاص

شما در فقه می گوئید که جمع دلالی بین عام و خاص وجود دارد و حتی مقام مخصص را این قدر بالا می برید که یک بحثی در اصول مطرح می کنید که حتی عمومات قرآنی با آن سند محکمی که دارد، جایز است که یک خبر واحده معتبر تخصیص بخورد، می گوئید: چرا؟ می گوئید: برای این که تخصیص با عام منافات ندارد، چرا منافات ندارد؟ چون مقام، مقام تقنین و مقام قانونگذاری است در این موقعیت و در این شرایط بین عام و خاص جمع دلالی امکان دارد و معنی جمع دلالی عدم منافات است؛ اگر بینشان تنافی وجود داشت، جمع دلالی هیچگونه مجالی برای آن نبود، می گوئیم:

در مقام تقنین برنامه این است حالا چه در بین عقلا که آینده قانون را از نظر موارد تخصیص و تبصره و استثنا در حال جعل قانون آگاه نیستند و چه خداوند تبارک و تعالی که از اول به همه موارد استثنا و موارد تخصیص آگاه است، برنامه این است که قانون به صورت عموم جعل شود به عنوان یک مرجع و به عنوان این که یک مستندی باشد که در موارد شک به این قانون مراجعه شود و به اصالت العموم این قانون تکیه شود برای این هدف، قانون را جعل می کنند بعد در مردم عادی و عقلا به صورت تدریج پی می برند به مواردی که مصلحت اقتضا می کند به عنوان استثنا بیان شود و در قوانین شرعیه مصلحت در بیان مورد استثنا است، باید عمومی را رسول خدا مثلا (صلوات الله علیه و آله) بیان کنند، اما مصلحت اقتضا می کند که بیان مخصصش به لسان امام صادق (صلوات الله علیه) باشد همان مصلحتی که در صدر اسلام اقتضا می کرد که احکام اسلام یک جا وارد نشود، بلکه به صورت تدریج و تدرج در ظرف بیست و سه سال احکام اسلام بیان شود و حتی مسأله حرمت شرب خمر با این که از دید اسلام و از دید مسلمانها یک حکم بسیار مهمی هست مع ذلک چند سال بعد از بعثت رسول خدا این حکم نازل شد، درحالی که ما در روایات داریم که در هیچ دینی و در هیچ ملتی از ملل مذهبی و الهی مسأله شرب خمر اتصاف به حلیت نداشته است، پس در نتیجه مسأله قانونگذاری این اقتضا را دارد که اول آیه ای را به عنوان «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مطرح کنند، بعد در شرائط مناسب و در مقطع مناسب «حرم الربا» را در مقابل این عموم به صورت استثنا و مخصص بیان کنند. پس در نتیجه این اراده استعمالیه و اراده جدیه ای که مرحوم محقق خراسانی می فرمایند به این

کیفیتی که توضیح دادیم، یک امر قابل قبولی هست. معنای اراده استعمالیه یعنی اراده جعل قانون و مقتضای قانون یعنی «یا أَيْهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» العقود در معنای خودش استعمال شده جمع محلا به الف و لام است افاده عموم می کند درحالی که مراد جدی و باطنی شرع مقدس این نبود که مسأله ربا هم به عنوان یک عقد واجب الوفا و صحیح و نافذ باشد.

عدم مجازیت اوامر اختباره

در رابطه با بعضی از اوامر که مرحوم آخوند هم در کفایه گاهی اشاره به اینها می کند مثل اوامر امتحانیه، پدری می خواهد فرزند خودش را امتحان کند، ببیند اگر این دستوری صادر کند آیا این هیجان و تحرکی برای موافقت دستور پدر در او پیدا می شود یا این که مثل یک جماد در جای خودش متوقف است و هیچگونه تحرکی در او پیدا نمی شود، اینجا پدر یک امر و دستوری صادر می کند آیا این دستور که از آن تعبیر به امر امتحانی می شود، این هیأت افعلی که در این رابطه به کار می رود، این پدری که به منظور اختبار و امتحان به فرزند خودش می گوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم» در اینجا که هیچ غرض واقعی پدر به این تعلق نگرفته که این واقعا بازار برود و اشتراء لحم کند، لکن غرض پدر این است که عکس العمل فرزند خودش را در مقابل این امر ملاحظه کند روی جهلی که پدر به حال فرزند دارد، سؤال می شود آیا این «ادخل السوق» در غیر معنای حقیقی هیأت افعال استعمال شده است؟ در چه استعمال شده این «ادخل السوق» ادخل السوقی که پدر در حال امتحان صادر می کند به وسیله هیأت افعال دستور می دهد «هل استعمل» این هیأت افعال در معنای حقیقی یا استعمال در معنای غیرحقیقی است؟ این را می پرسیم اگر بگویید که استعمال در معنای غیرحقیقی، این اولاً-قرینه لازم دارد درحالی که اینجا قرینه ای به چشم نمی خورد، ثانیاً اگر قرینه ای باشد آن هدف اختبار و امتحان حاصل نمی شود، اگر بچه بفهمد که پدر در رابطه با «ادخل السوق» بعث و تحریک و ایجابی ندارد، عکس العملی در مقابل این نشان نمی دهد، آنچه که زمینه امتحان و اختبار را فراهم می کند عبارت از این است که کلمه ادخل در معنای حقیقی خودش استعمال شده باشد در بعث و تحریک که گفتیم مفاد هیأت افعال بعث و تحریک است، منتهی بعث و تحریک اعتباری نه بعث و تحریک تکوینی، باید این ادخل در مفاد خودش به صورت استعمال حقیقی استعمال شود تا پدر ملاحظه کند که عکس العمل فرزندش در مقابل این امر چگونه خواهد بود.

اینجا مسأله را چطور تحلیل می کنید؟ آیا ادخل در معنای حقیقی خودش که عبارت از «بعث الی دخول السوق» است، حقیقتاً استعمال شده، لکن غرض مولا و غرض پدر از این بعث، انبعاث فرزند

نبوده، هدفش این نبوده که او منبعش شود، هدفش این نبوده که او واقعا داخل سوق شود، هدفش این بود که این فرزند چه عکس‌العملی در مقابل دستور مولا و پدر صادر می‌کند، پس ما مواردی داریم که بعث تحقق دارد. لکن غرض، انبعاث آن مبعوث الیه نیست بلکه غرض یک مسائل دیگر است، این طور نیست که هر کجا هیأت‌افعلی استعمال در بعث شود، غرض استعمال کننده انبعاث آن طرف که مکلف و عبد یا فرزند است، باشد.

وقتی که شما بین بعث و غرض انبعاث توانستید تفکیک تصور کنید ما در عام و خاص همین معنا را با همین عنوان و با همین تعبیر مسأله را پیاده می‌کنیم و می‌گوییم: وقتی که مولا می‌گوید:

«اکرم العلماء» از نظر کلام و مستعمل فيه و مفاد هیأت‌افعل، «بعث الی اکرام جمیع العلماء» است، اما غرض مولا این نیست که از این «بعث الی الجمیع، انبعاث الی الجمیع» هم حاصل شود. در رابطه با انبعاث، تبعیض قائل است، می‌خواهد انبعاث در رابطه با علما غیر فاسق حاصل شود اما در رابطه با فساق از علماء «لا یرد تحقق الانبعاث» اما عدم اراده تحقق انبعاث ربطی به مقام بعث که مربوط به استعمال و دائرة استعمال است، ندارد، همان طوری که در اوامر امتحانیه بعث تحقق دارد و این طور نیست که استعمال پدر در حال امتحان است، استعمال غیر حقیقی باشد، لکن غرض انبعاث در کار نیست، در مسأله عام و خاص هم می‌گوییم: «البعث بعث الی الجمیع من دون استثناء اما الانبعاث فهو» تفکیک شده نسبت به ماعدای مورد مخصص غرض انبعاثی در کار است، اما نسبت به مورد مخصص غرض انبعاث تحقق ندارد. ما اگر کلام مرحوم محقق خراسانی را به این صورتها توجیه و تبیین کنیم یک کلام بسیار جالبی خواهد بود، مطابق با آن چیزی است که خودمان هم درک می‌کنیم و هیچگونه اشکالی در تفکیک بین اراده جدیه و اراده استعمالیه به نظر ما به ایشان توجه پیدا نمی‌کند.

اشکال مهم محقق نائینی ره در مسأله عام و خاص

لکن بعضی از بزرگان مثل مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) که از اجلای تلامذه مرحوم محقق خراسانی بوده اند، اشکال مهمی به مرحوم آخوند کردند و بعد خودشان غیر از مسأله اراده استعمالیه و اراده جدیه، یک راه حل دیگری را ایشان ارائه فرمودند، پس در حقیقت دو مطلب دارند: یکی تضعیف و تخریب بیان محقق خراسانی و دیگر ارائه یک طریق جدیدی در مسأله عام و خاص و اینکه تخصیص مستلزم مجازیت در عام نباشد. اما آن اشکالی که ایشان به محقق خراسانی دارند، می‌فرمایند: ما هرچه فکر می‌کنیم، اراده استعمالیه جدای از اراده جدیه باشد و بین این دو تفکیکی وجود داشته باشد، فکرمان به جایی نمی‌رسد و این بیان ایشان برای ما قابل قبول نیست.

چرا؟ برای این که ما از ایشان سوال می کنیم که این مولایی که گفته «اکرم العلماء» - شیبه همان اشکالی که در درس گذشته مستشکل می کرد، - آیا تعبیر را این طور می کنیم، مرادش از این علماء جمیع العلماء و عموم العلماء است یا مرادش جمیع العلماء نیست؟ شق ثالثی هم در اینجا وجود ندارد.

اگر مقصود متکلم به «اکرم العلماء، عموم العلماء» است و به تعبیر دیگر مرادش از لفظ العلماء و مستعمل فیه آن، همه علماء است؛ پس دیگر این که می گوئید: اراده جدیه دائره اش ضیق است و اراده استعمالیه غیر از اراده جدیه است. یعنی چه؟ اکرم العلمایی گفته و اراده جمیع العلماء کرده است، مطلب ناقصی در اینجا نیست، کمبودی در اینجا وجود ندارد. «ذکر و استعمال قوله اکرم العلماء و اراده جمیع العلماء» پس اراده جدیه به این عموم تعلق نگرفته، این چه معنایی می تواند داشته باشد؟ اگر شما بگوئید نه این گفته اکرم العلماء لکن لم یرد جمیع العلماء این برگشت به این می کند که یک لفظی را که له ظهور فی معنا استعمال کرده و اراده نکرده آن معنای ظاهر را فرض این است که در حال استعمال عموم هم که قرینه ای وجود ندارد، گفته «اکرم العلماء و لم یرد ما هو مقتضا ظاهر لفظ العلماء الذی هو جمع محلی باللام و ظاهره العموم».

ایشان می فرماید: ما از چنین کسی تعبیر به هاذل می کنیم یعنی کسی که جدّ ندارد؛ اصلاً کسی که در مقام شوخی یک حرفی می زند مثل این استعمالاتی که بین ما در مقام شوخی متعارف است، لفظ را می گوئید؛ اما معنایش را اراده نکرده خیال می شود که معنایش را اراده کرده بدون این که اراده معنایش را کرده باشد آن وقت ایشان می فرماید که این مثل «رأیت اسدا» است. در «رأیت اسدا» یا این است که اراده کرده از اسد معنای ظاهر خودش را دیگر مراد جدی و مراد استعمالی به قول شما یکی است، دو مطلب نداریم، اینجا «استعمل لفظ الاسد و اراد ما هو معنا حقیقی اسد» اما یک وقت می گوئید: «رأیت اسدا» هیچ قرینه ای هم نمی آورد، لکن اراده نکرده معنای اسد را، این را ایشان می گویند: باید از آن تعبیر به هاذل کنیم آدمی که در مقام هذل است آدمی که اراده جدیه اصلاً ندارد به صورت شوخی از در وارد می شود، می گوئید: «رأیت اسدا» که آدم خیال می کند که این اسد را دیده بدون این که کلمه اسد را، این در معنای خودش استعمال کرده باشد و اراده کرده باشد، پس همان طوری که در «رأیت اسدا» مسأله این طور است، در «اکرم العلماء» هم ایشان می فرماید: غیر از این ما چیزی را نمی توانیم تصور کنیم.

بررسی فرمایش محقق نائینی ره

حالا این قسمت بیان ایشان را بررسی کنیم تا راهی که خودشان ارائه فرمودند آن را بعد از آن شاء

الله بیان کنیم. مثل این که ایشان این طوری خیال کردند که مرحوم آخوند که بین اراده استعمالیه و اراده جدیه تفکیک قائل هستند، معنایش این است که شما می توانید در رابطه با هر لفظی، هر کلمه ای، هر جمله ای، یک اراده استعمالیه داشته باشید و یک اراده جدیه مغایر با اراده استعمالیه، ایشان همچنین حرفی نمی خواهند بزنند، ایشان در باطن همانی را که ما بیان کردیم، مقام قانون گذاری یک خصوصیتی دارد که این نکته مغفول عنه مرحوم محقق بزرگوار نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) قرار گرفته به عبارت دیگر می گوئیم: فرمایش شما در «رأیت اسدا» درست؛ حتی اضافه می کنیم همان را که من در اول این بحث ذکر کردم، حتی اگر به صورت عام و خاص، اما در قالب جمله خبریه بخواهد مسأله مطرح شود، امروز بگوئید: «ما جائنی من القوم احد» فردا بگوئید: «جائنی من القوم زید» همه برمی گردند و اعتراض می کنند و می گویند: مگر تو دیروز نگفتی که «ما جائنی من القوم احد» پس چرا امروز می گوئید «جائنی من القوم زید» اینها مناقض باهم است قابل جمع نیست.

ما نمی خواهیم و مرحوم آخوند نمی خواهند بفرمایند که هر استعمالی زمام اختیارش دست شما، شما بین اراده استعمالیه و اراده جدیه تفکیک قائل شود در همین مثال «ما جائنی من القوم احد» وقتی امروز می آیند به شما اعتراض می کنند که «جائنی من القوم زید» مناقض با آن حرف دیروز است، شما برگردید و بگوئید که نخیر من اراده استعمالیه ام عموم بوده، اما اراده جدیه ام قوم ماعدای زید بود، این قابل قبول نیست، این تفکیک اراده استعمالیه از اراده جدیه فقط در محدوده قانون گذاری است در مقام جعل قانون، ویژگیهایی وجود دارد که این عقلا هم قبول دارند و شارع هم در مقام تقنین همین طریقه و همین رویه را دنبال کرده و پذیرفته است نه این که یک طریقه خاصی برای قانون گذاری شارع برای خودش اتخاذ کرده باشد.

پس نظر مرحوم آخوند در تفکیک بین اراده استعمالیه و اراده جدیه در مقام تقنین است و نمی شود مسأله «رأیت اسدا» و بالاتر از «رأیت اسدا» عموم و خصوص در مقام اخبار و جمله خبریه را هم نمی شود مقایسه کرد با عام و خاصی که در مقام تقنین و بیان ضابطه و دستور و حکم واقع می شود. مقام قانون گذاری این خصوصیت را دارد که اول حکم را به صورت عموم بیان می کند، بعد هم به مرور زمان حالا یا به علت عدم آگاهی قبلی و آگاهی بعدی که نوعا در عقلا چنین است و یا به علت عدم وجود مصلحت در بیان مورد تخصیص هنگام جعل قانون و وجود مصلحت در مقام بیان تخصیص در یک مدتی بعد از جعل قانون اقتضا می کند که ما دو جور اراده ملتزم شویم: یکی اراده استعمالیه و یکی اراده جدیه و تفکیک بین اینها هیچ مشکلی وجود ندارد تا آن راهی را که خود ایشان

ارائه کردند، آن راه را بررسی کنیم، ببینیم درست است یا درست نیست؟

پرسش:

- ۱ - جمع دلالتی بین عام و خاص را توضیح دهید؟
- ۲ - آیا ارادهٔ مولا در اوامر اختباری مستلزم مجازیت آن است؟ توضیح دهید؟
- ۳ - اشکال محقق نائینی ره در مسألهٔ عام و خاص را بیان کنید؟
- ۴ - بیان استاد در توضیح کلام محقق نائینی ره، در مسألهٔ عام و خاص چیست؟

ص: ۹۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

توضیح محقق نائینی ره در عدم مجازیت عام مخصّص

مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف) بعد از آن که در آن راهی که مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه ذکر فرمودند، مناقشه کردند، دلیلی ذکر می کنند که تخصیص عام، هیچگونه مستلزم مجازیت در عام نیست ولو این که مخصّص هم منفصل باشد. در توضیح این مطلب می فرمایند: اگر مولا ابتدائاً گفت: «اکرم کل عالم» که کلمه کل دیگر اظهر اداتی است که دلالت بر عموم می کند و دلالتش هم دلالت وضعی است، بعد به یک دلیل منفصلی همین مولا می گوید که «لا تکرم الفساق من العلماء» ایشان می فرمایند، آن کسی که مدعی مجازیت است من نمی دانم و نمی فهمم که در چه، ادعای مجازیت می کند؟ «اکرم کل عالم» در اکرمش که جای شبهه مجازیت نیست، هیأت افعال در مفاد خودش استعمال شده حالا یا دلالت بر طلب می کند به قول اینها یا دلالت بر بعث اعتباری به قول ما، پس در اکرم هیچگونه توهم مجازیت نیست، کلمه کل، هم دلالت بر استیعاب افراد مدخول می کند، دلالتش هم دلالت وضعی لفظی است.

لکن از نظر سعه و ضیق، تابع مدخولش است که چه مدخولی داشته باشد؟ گاهی در یک عنوان سعه و ضیقها تحقق پیدا می کند، یک وقت انسان می گوید: اکرم اهالی قم را، یک وقت به جای کلمه قم می گوید: اهالی ایران را، کل اهالی قم، یا کل اهالی ایران، کم و زیاد هم نیست. سعه و ضیق کل تابع این معناست که مدخولش چیست؟ مضاف الیهش چیست؟ گاهی سعه و ضیق به این کیفیت است که عناوین فرق می کند ولو این که از نظر لفظی کم و زیادی وجود ندارد، اما گاهی از اوقات این طور است می گوید: «اکرم کل عالم» یک وقت می گوید: «اکرم کل عالم عادل»، «اکرم کل عالم» هیچ مشکله ای ندارد، فی نفسه بر استیعاب افراد طبیعت مطلقه عالم، دلالت می کند، قید عدالت و سایر قیود هیچگونه دخالتی در اکرم کل عالم ندارد. اگر به جای اکرم کل عالم گفت: «اکرم کل عالم عادل» بلاشکال اینجا هم مدخول کل و مضاف الیه کل مطلق عام نیست، بلکه عالم مقید به عدالت و متصف به عدالت است.

احتمالات ثلاثه در معنای عالم

بعد می فرماید: در جایی که می گوید: «اکرم کل عالم عادل» سؤال می کنیم که این عالم در کل عالم عادل در چه استعمال شده است؟ مستعمل فیه این لفظ عالم در «اکرم کل عالم عادل» چیست؟ می گویند: سه تا احتمال اینجا جریان دارد: یک احتمال این که بگویید عالم در مطلق عالم استعمال شده بدون تقید به عدالت، یک احتمال این است که عالم مقید به عدالت استعمال شده باشد. یک احتمال که سومین احتمال است این است که کلمه عالم در طبیعت مهمله عالم استعمال شده باشد نه مطلق و مهمله که ذکر کردیم در کلمات اینها کلمه مهمل و مطلق که ذکر می شود یعنی شمول نسبت به همه مصادیق، اما کلمه مهمل یعنی «نفس الطبیعه لا بشرطی که یجتمع مع الف شرط» احتمال دارد که کلمه عالم در طبیعت مهمله استعمال شده باشد. این سه تا احتمال، حالا کدامش درست است؟

دو احتمال اول را نمی توانید ملتزم شوید، تالی فاسد دارد و مستلزم محذور است چرا؟ برای این که در «اکرم کل عالم عادل» اگر عالمش در طبیعت مطلقه مهمله به اصطلاح شامل لجمیع الافراد، استعمال شده باشد، طبیعت مهمله که قابل تقیید به عدالت نیست در حقیقت مثل یک تناقضی بین عالم و عادل و توصیف عالم به عادل مطرح می شود، برای این که عالم یعنی «مطلق العالم و لو لم یکن عادلا»، توصیف به عدالت تقیید به عدالت را مطرح می کند، پس عالم می گوید: «لا یتقید بعداله عادل» ولی عادل می گوید: «یتقید بالعداله» آیا می توانید شما یک همچین تهافتی در «اکرم کل عالم عادل» ملتزم بشوید که بین عالم و عادل تهافت وجود دارد، برای این که کل عالم طبیعت مطلقه و طبیعت

مهمله را دلالت دارد، عدم تقید به عدالت در آن مطرح است، در عادل تقید به عدالت مطرح است، او می گوید: مقید به عدالت نیست، این می گوید: مقید به عدالت هست.

تعیین احتمال سوم: استعمال در طبیعت مهمله

آیا چنین تهافتی را شما می توانید در «اکرم کل عالم عادل» تصور و توهم کنید؟ اینکه نمی شود، می آیم سراغ احتمال دوم در احتمال دوم بگوییم: کلمه عالم ولو به صورت مجاز فرض کنید در عالم عادل استعمال شده، پس معنایش این است که این ذکر عادل، معنای زائدی را افهام نمی کند، قرینیت دارد بر این که عالم در خصوص عالم عادل استعمال شده، آیا می شود چنین حرفی زد؟ این یک حرفی است که به هیچ وجه قابل قبول نیست که کسی در «اکرم کل عالم عادل» بگوید: عالم در «عالم» مقید به عدالت که غیر موضوع له لفظ عالم است، استعمال شده عادل هم که بعد ذکر می شود، قرینیت دارد، مثل یرمی که قرینه است بر این که اسد در رجل شجاع روی مبنای مشهور استعمال شده نه در حیوان مفترس اینجا هم یک چنین مسأله ای را ما تصور کنیم، آیا می توانید ملتزم به یک چنین معنایی در اکرم کل عالم عادل شوید؟ این هم که نمی شود.

لذا می فرمایند: این راه سوم تعین پیدا می کند که بگوییم: عالم در «اکرم کل عالم عادل» در طبیعت مهمله، لا به شرط که با هر شرطی و با هر قیدی قابل سازگاری و قابل جمع است، استعمال شده، اگر دنبالش عادل آمد، آن طبیعت مهمله چون با هر قیدی سازگار است و جمع می شود کلمه عادل که بعد از عالم ذکر می شود ما را هدایت می کند که این طبیعت مهمله مقید به قید عدالت است و کلمه کل هم دلالت بر استیعاب افراد این طبیعت مقیده می کند. آیا در اکرم کل عالم عادل غیر از این می توانید راهی تصور کنید؟ و طریقی غیر از این راه سوم می شود تصور کرد؟ می فرمایند: وقتی که شما در «اکرم کل عالم عادل» این معنا را پذیرفتید، ما در ما نحن فیه هم همین حرف را می زنیم، می گوییم: اگر امروز مولا گفت: «اکرم کل عالم» فردا گفت: «لا- تکرم الفساق من العلماء» مثل «اکرم کل عالم عادل» می ماند، همان طوری که در «اکرم کل عالم عادل» هیچگونه تجوز و مجازیتی نه در لفظ کل وجود دارد و نه در لفظ عالم، نه در توصیف عالم به عدالت، در مخصص منفصل هم مسأله همین طور است، اینجا هم همان «اکرم کل عالم» است فقط جرمی که اینجا دارد این است که تقییدش با کلام اول فاصله پیدا کرده است.

آیا این فاصله تقیید و عدم فاصله تقیید فرقی ایجاد می کند؟ از اول بگوید: هیچ مشکلی و مجازیتی در کار نیست، اما اگر روز بعد مطلبی بگوید که بر قید عدالت دلالت کند، به نحو «لا تکرم

الفساق من العلماء» آیا این سبب می شود که در «اکرم کل عالم» که از مولا دیروز صادر شده مجازیتی به وجود بیاید؟ می فرماید: ما فرقی بین این دو نمی بینیم، چطور در «اکرم کل عالم عادل» هیچ مسأله و مشکله ای نیست؟ هیچگونه تجوز و مجازیتی نیست؟ در «اکرم کل عالم» که فردا بگوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» آنجا هم مطلب همین است، فاصله شدن تقیید و عدم فاصله شدن فرقی در مسأله به وجود نمی آورد و ما نمی توانیم از این راه فرقی بین این دو فرض تصور کنیم.

بیان ایشان در انکار کلام آخوند ره در مورد اراده جدی و استعمالی

لذا ایشان می فرماید: ما نیازی نداریم و درست هم نیست آن راهی که مرحوم محقق خراسانی طی کردند، که اراده استعمالیه و اراده جدیه درست کردند، به همان نحوی که در بحث قبل ایشان مناقشه کردند، اصلا جای توهم مجازیت در اینجا نیست. همان طوری که در «اکرم کل عالم عادل» جای توهم مجازیت نیست. لذا عامی که به مخصص منفصل تخصیص بخورد، این «لا یوجب التجوز فی العام» وجهی برای تجوز وجود ندارد، آیا این بیان ایشان درست است؟ این فرمایش ایشان به نظر شما قابل مناقشه است یا نه؟ فرق در همین جاست، بین «اکرم کل عالم عادل» با جایی که مخصص منفصل باشد، کمال فرق وجود دارد چرا؟ چون در ادبیات خواندیم که «للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء مادام کونه مشتغلا بالكلام» تا زمانی که اشتغال به کلام دارد، می تواند هر قلب و انقلابی در کلامش ایجاد کند، اما بعد از آن که از کلام فارغ شد، اینجا یک ظهوری برای کلام پیدا می شود که تا زمانی که مشتغل است و کلامش تمام نشده ما می توانیم برای کلام متکلم ظهوری درست کنیم.

توضیح استاد درباره کلام مرحوم نائینی ره

یک توضیح مقدماتی عرض کنم؛ اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا» دیگر چیزی اضافه به کلام خودش نکرد، شما چطوری به این کلام برخورد می کنید؟ می گوئید: صبر کنید ممکن است چند روز دیگر یک قرینه ای مثل «یرمی» ذکر کند که آن دلالت بر این داشته باشد که این «رأیت اسدا» که حالا می گوئید: معنای ظاهرش اراده نشده باشد، پس یک منبری که منبر می رود باید انسان منتظر باشد که ممکن است بعد از بیست تا منبر دیگر یک قرائنی ذکر کند، بر این که آن منبری که بیست روز قبل رفته ظواهر آن کلمات مقصودش نبوده است، آیا عقلا در برخورد با کلمات و ظواهر جملات این گونه برخورد می کنند؟ یا این که نشسته اند می گویند: بینیم این متکلمی که می گوید: «رأیت اسدا» آیا به دنبال این اسد، قرینه یرمی را اضافه می کند یا نمی کند؟ اگر دیدند که فرغ من کلامه بدون

این که قرینه یرمی را اضافه کند، اصالت الظهور حکم می کند که این «رأیت اسدا» ارید به معنا الحقیقی و هو الحيوان المفترس» چون روی مبنای مشهور داریم بحث می کنیم و اگر دیدیم که نه بعد از «رأیت اسدا» کلمه یرمی را آورد اینجا هم همان طوری که مکرر ذکر کردیم همین اصالة الظهور اعم از اصالة الحقیقه است، اینجا اصالت الظهور حکم می کند به این که مراد از اسدی که مقترن به قرینه یرمی باشد، عبارت از رجل شجاع است؛ یعنی اسد با قرینه یرمی ظهور در رجل شجاع دارد.

لذا از نظر اصالة الظهور هیچ فرقی بین «رأیت اسدا» بدون یرمی و «رأیت اسدا» با یرمی هیچ فرق نمی کند، اصالة الظهور اعم از اصالة الحقیقه است اصالت الحقیقه یک شعبه ای است از اصالت الظهور و الا عنوان اصلی در برخورد با کلمات و کشف مراد متکلم عبارت از اصالت الظهور است.

پس اگر متکلمی الان گفت: «رأیت اسدا» شما همین طور نمی نشینید به انتظار این که ببینید، آیا فردا کلمه یرمی را ذکر می کند یا نه؟ به عبارت روشتر متکلمی که اکتفای به «رأیت اسدا» کرده و از کلام خودش فارغ شده حتی از منبر پائین آمده، آیا شما در فهم مراد این متکلم یک حالت انتظاری برای شما وجود دارد؟ ببینیم فردا آیا قرینه ای برخلاف این ظواهر اقامه می کند یا نه؟ یا این که نه همین که «مادام کونه مشتغلا بالكلام و التکلم بعد الفراغ عن التکلم» روی این ظواهر تکیه می کنید و انگشت می گذارید، لذا تا گفت: «رأیت اسدا» و بعد کلامش را تمام کرد و هیچگونه ذکری از قرینه یرمی به میان نیامد، شما به مقتضای اصالة الظهور کلامش را بر معنای حقیقی حمل می کنید و هیچ منتظر آینده نخواهید شد.

بله، این که ما گفتیم در مقام قانونگذاری عقلا یک روشی دارند و شارع هم همان روش عقلا را تعقیب کرده، معنایش این نیست که در قانونگذاری اسد را به معنای ذبح استعمال می کنند، ربطی به هم ندارد این دو تا مطلب، وقتی این مسأله را شما مطرح کردید تازه مسأله تقنین را ما گفتیم ایشان که این حرفها را قبول ندارد، حالا از ایشان سؤال می کنیم: آنجایی که متکلم می گوید: اگر «کل عالم عادل» معنایش همان است که شما گفتید راست است کلمه عالم در طبیعت مهمله استعمال شده و با تقیید به عدالت هم هیچ منافاتی ندارد و هیچگونه مجازی هم در کار نیست نه در کلمه کل نه در کلمه عالم و نه در کلمه عادل هیچ مشکله ای آنجا وجود ندارد، اما در اینجایی که تخصیص به منفصل وجود دارد، امروز گفت: «اکرم کل عالم» و کلام متکلم تمام شد.

معنای مستعمل فیہ عالم

اینجا بحث این است که این عالم اینجا در چه استعمال شده، آن که می گوید: «للمتکلم أن يلحق

بکلامه» خودتان هم اضافه می کنید، می گوئید: «مادام کونه مشتغلا بالكلام» این «مادام کونه مشتغلا بالكلام» همراه این مسأله است، اما این «فرغ من کلامه» مطلب تمام شد، امروز گفت: «اکرم کل عالم» این «اکرم کل عالم» را وقتی شما با آن برخورد می کنید، هیچ از فردای این قصه هم فرضا خبر ندارید، شما چطوری با این برخورد می کنید؟ می گوئید: این «اکرم کل عالم» نمی دانیم مقصود چیست؟ یا به ظهورش تمسک می کنید، آیا این عالم در مطلق عالم استعمال شده؟ در عالم مع القید استعمال شده؟ شما همین طور می مانید، فکر می کنید یا این که نه، «اکرم کل عالم» مثل همان «رأیت اسدا» که خالی از قید یرمی باشد این ظهور دارد در چه دارد؟ در مراد متکلم، کدام مراد شما که می گوئید: ما دو جور اراده نداریم، اراده استعمالیه و اراده جدیه گفتید ما نمی فهمیم که دو جور مراد داشته باشیم.

حالا که دو جور مراد نداریم لابد آن که مراد است همان مراد جدی مولاست، چون شما منکر اراده استعمالیه هستید و اصاله الظهور هم در رابطه با کشف مراد جدی متکلم است، حالا اکرم کل عالم گفت؛ کلام تمام، اشتغال به تکلم تمام «هل له ظهور ام لا؟» اگر بخواهید بگوئید: ظهور ندارد که این خلاف برنامه عقلاست، در مقام تفهیم و تفهم اگر بخواهید بگوئید: ظهور دارد در چه ظهور دارد؟ سؤال می کنیم، ظهور دارد در «کل علماء اعم من الفاسق و العادل» اگر ظهور در این معنا دارد، پس «لا تکریم الفساق من العلماء» که فردا می آید به عنوان یک دلیل مباین با «اکرم کل عالم» مطرح است، برای این که «اکرم کل عالم» می گوئید: که «لا فرق بین العادل و الفاسق» و مراد جدی متکلم هم همین است، فردا که «لا تکریم الفساق من العلماء» می آید می گوئید: «فرق بین العالم و الفاسق» پس در حقیقت دلیل مخصوص با دلیل عام بینشان منافات است، درحالی که خودتان قائل به منافات نیستید و مصداق روشن جمع دلالی و عدم معارضه بین دلیلین را مسأله عام و خاص و مطلق و مقید مطرح می کنید و می گوئید دلیل خاص لا ینافی العام اینها خبران متعارضان نیستند، اگر یک خبری به نحو عموم دلالت بر یک چیزی کند و یک خبری به نحو خصوص دلالت کند، شما می گوئید: بین العام و الخاص هیچگونه تعارض و تنافی وجود ندارد.

پس اگر «اکرم کل عالم عالم» در طبیعت مطلقه غیرمقیده به عدالت که ظاهر کلام هم چنین است، اگر در این استعمال بشود این «لا تکریم الفساق» فردا مباین با این دلیل است و دلیلی بر تقدمش بر «اکرم کل عالم» وجود ندارد؛ لذا شما ناچارید که این طوری بگوئید، امروز که گفت: «اکرم کل عالم» لا بد «ارید من هذا العالم، العالم العادل»، غیر از مراد جدی هم که ما مراد دیگری نداریم، اراده استعمالیه را که شما نفی کردید وقتی که این طور شد، تازه شاید ما ادعا کنیم که اگر کلمه عالم را در عالم عادل استعمال کند، حداقلش این است که مجاز است و الا احتمال می دهیم که این استعمال

غلط باشد. به چه مجوزی کلمه عالم در عالم عادل استعمال شده بود؟ حتی روی رعایت آن علائق بیست و پنجگانه، کدامیک از آن علائق اینجا وجود دارد که شما کلمه عالم را در عالم عادل استعمال کنید؟ لذا در درجه اول ما احتمال می دهیم که این استعمال غلط باشد، لکن خیلی با شما مباحثات کنیم. مسأله مجازیت است دیگر از مجازیت کمتر را نمی توانیم ملتزم شویم.

پرسش:

۱ - توضیح محقق نائینی ره در عدم مجازیت عام مخصص را بیان نمایید.

۲ - احتمالات ثلاثه در در معنای عالم را ذکر کنید.

۳ - دلیل رجحان احتمال سوم: استعمال در طبیعت مهمله را بیان کنید.

۴ - دلیل محقق نائینی ره در انکار اراده جدی و استعمالی را تقریب کنید.

۵ - دفاع استاد از کلام محقق خراسانی در اقسام اراده را بیان کنید.

ص: ۱۰۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مناقشه در مقايسه مرحوم نائيني ره

در رابطه با مقايسه اي که مرحوم محقق نائيني (ره) بين «اکرم کل عالم عادل»، و بين ما نحن فيه ذکر کردند که اگر متکلم اول بگويد: «اکرم کل عالم» و بعد از گذشت زماني، بگويد: «ولا تکرم الفساق من العلماء»، ايشان فرمودند: همانطور که در «اکرم کل عالم عادل» هيچ گونه مجازيتي تصور نمی شود، در اينجايي که مخصص منفصل است، اينجا هم همینطور است.

خلاصه جواب ما اين بود که بين اين دو، فرق وجود دارد و اين مقايسه مخدوش به نظر می رسد، برای اينکه در «اکرم کل عالم عادل»، همانطور که شما فرموديد، مسأله روشن است. کلمه «کل» از نظر سعه و ضيق، تابع مدخولش است، و مدخول هم در اينجا مقيد است، و در مواردی که صفت و موصوف وجود دارد، اينجا دو دال و مدلول وجود دارد، عالم دلالت بر طبيعت مهمله می کند، يعنی طبيعتی که با قيد هم قابل اجتماع است، و عادل دلالت بر قيد می کند. در «اکرم کل عالم عادل» هيچ گونه مشکلی به نظر نمی رسد، همان طوری که شما فرموديد، اما در اينجايي که امروز می گويد:

«اکرم کل عالم» و کلام را تمام می کند، دیگر آن مسأله ادبی مطرح نیست، که «للمتکلم ان يلحق بكلامه ما شاء مادام كونه مشتغلا بكلامه» این مادام، تمام شد، امروز دستور صادر کرد، «اکرم کل عالم» تمام شد، فردای امروز که می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء»، این سبب می شود که ما از محقق بزرگوار سؤال کنیم که از این «اکرم کل عالم» که دیروز استعمال شد، و به عنوان یک دستور صادر شد، چه اراده شده است؟ در نظر شما غیر از اراده جدیه اراده دیگری نداریم.

تفکیک بین اراده جدی و استعمالی

بله؛ اگر ما بین اراده جدی و اراده استعمالی تفکیک قائل شویم، و به عبارت دیگر: دو نوع اراده داشته باشیم، و دو مراد داشته باشیم، مراد جدی و مراد استعمالی، به آن تقریری که مرحوم آخوند ذکر می کردند، و ما هم با یک تقریبات و بیاناتی کلام ایشان را توضیح دادیم، شما می فرمایید: ما غیر از مراد جدی، چیز دیگری نداریم. وقتی که نداریم، این «اکرم کل عالم» در چه استعمال شده است؟ مراد جدی دارد، یا اینکه مثل آدمی که در مقام هزل و شوخی و مزاح یک مطلبی را می گوید، اصلاً فاقد اراده جدیه است؟ این احتمال که اصلاً معنا ندارد، که بگوییم: فاقد اراده جدیه است، و «اکرم کل عالم» این مولای مثل «اکرم کل عالم» ی است که یک مولی در مقام هزل و شوخی ایراد کرده باشد.

نمی شود این دو را ما یکنواخت و یکسان فرض کنیم. پس لا محاله در اینجا اراده جدیه تحقق دارد و مراد جدی تحقق دارد. آیا این مراد جدی چیست؟ مراد جدی «اکرم کل عالم» چیست؟ آیا جمیع افراد علماء است «سواء كانوا عادلین ام فاسقین؟» یا اینکه خصوص عالم عادل مراد جدی مولاست؟ اگر بگویید: مطلق عالم، اعم از عادل و فاسق مراد جدی مولاست، می گوییم: اگر اینطور باشد، باید ملتزم شوید که بین عام و دلیل مخصص، مباینت وجود دارد، برای اینکه دلیل عام می گوید: مراد جدی، همه علماء هستند، «و لو كانوا فاسقین» دلیل خاص می گوید: علمای فاسق مراد جدی نیستند. اگر ما دو جمله اینظوری را بر شما عرضه بداریم، آیا شما نمی گویید: بین این دو جمله تهافت وجود دارد که یک مرتبه بگوییم: مراد هست، مثل اینکه مولی اینگونه بگوید: مراد جدی من، اکرام همه علماء است، «من دون فرق بین الفاسق و العادل»، بعد هم بگوید: مراد جدی من این است که عالم عادل اکرام شود، نه عالم فاسق.

عدم تعارض بین عام و خاص

پس شما بین عام و خاص، مسأله تعارض و تنافی و تهافت را القاء کردید درحالی که مسأله عام و

خاص، برای دلیلین غیر متعارضین یک مصداق روشنی است در روایات علاجیه، مثل مقبوله ابن حنظله، که امام فرض می کنند که اگر دو خیر متعارض و مختلف از ناحیه ما برای شما نقل شد و آن مرجحات را نقل می کنند (شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامه و امثال ذلک). همه بزرگان اصولیین معتقدند که اگر دو خبری از ائمه (علیه السلام) به ما برسد، یکی جنبه عام داشته باشد، و یکی جنبه مخصص داشته باشد، «هذان لیس بمتعارضین»، بین اینها هیچ گونه تعارضی نیست، بلکه جمع دلالتی وجود دارد که معنای جمع دلالتی یعنی عدم تعارض، عدم تهافت بین دوتا دلیل در مقام دلالت.

اگر شما می فرمایید: امروز مراد جدی از «اکرم کل عالم» همه علما است، اعم از عادل و فاسق، فردا که مولا می گوید: مراد جدی من غیر فسّاق از علما هستند، آیا بین این دو عنوان، تهافت و تنافی وجود ندارد در حالی که خود شما قائل به عدم تنافی هستید؟ اگر بگویید: نه، این «اکرم کل عالم» امروز در عالم عادل استعمال شده است، و اراده جدیه هم برطبق همان است که مراد جدی جدای از مراد استعمالی نیست. در آن صورت ما از شما سؤال می کنیم که «اکرم کل عالم»، این عالم را شما در عالم عادل باید استعمال کرده باشید. و این اگر غلط نباشد، برای اینکه هیچ یک از علائق بیست و پنج گانه مجاز در اینجا وجود ندارد که ما کلمه عالم را در عالم عادل استعمال کرده باشیم، لکن مماشات می کنیم، می گوئیم: این استعمال غلط نیست، ولی می توانیم بگوییم: حقیقت هم هست یا حداقل باید ملتزم به مجازیت شویم؟ در حالی که شما دارید از مجازیت فرار می کنید، و این راهی را که پیش گرفته اید برای همین است که می خواهید بگویید: تخصیص عام مستلزم هیچ گونه مجازیتی در عام نیست. چطور نیست؟ اما در آن فرض اول که می گفت: «اکرم کل عالم عادل»، عالمش در عالم استعمال شده بود، عادلش هم در قید استعمال شده بود. هیچ مشکلی در کار نبود، اما اینجایی که در کلام قید وجود ندارد، و متکلم «قد فرغ من کلامه»، بیست و چهار ساعت هم فاصله شده است تا دلیل مخصص آمد، حالا اینجا می توانیم ما یک چنین حرفی بزنیم؟

احتمال چهارم: استعمال لفظ در طبیعت مهمله

ممکن است کسی احتمال چهارمی بگوید: این «اکرم کل عالم»، عالمش در طبیعت مهمله استعمال شده است، هیچ مسأله عدالت و عدم عدالت مطرح نیست.

می گوئیم: لازمه این بیان این است که در این بحثی که وارد هستیم، یک مطلبی در این بحث به صورت مسلم مفروض است، و آن این که اگر ما یک عامی داشته باشیم، که اول شک کنیم که این عام «هل هو مخصص ام لا؟»، مسلم است که رجوع به اصالة العموم می کنیم، و در شک در اصل

تخصیص، مرجعیت عام و رجوع به عام، یک مطلب قابل انکاری نیست. مسأله ای که ما در آن وارد هستیم، و این مقدمات را تابحال در رابطه با آن بحث کردیم، این است که عامی به یک مخصص منفصلی تخصیص بخورد، حالا نسبت به ماعدای مورد آن مخصص منفصل، آیا عام حجیت دارد، مرجعیت دارد یا نه؟ و الا اگر عمومی داشته باشیم و از اول شک در این داشته باشیم که «هل یكون له مخصیص ام لا؟»، هر چه هم فحص کردیم، مخصصی برای آن نیافتیم، لکن نمی دانیم به حسب واقع، مخصص دارد یا ندارد؟ اینجا بلاشکال اصاله العموم جاری می شود و از آن استفاده می کنیم که مولایی که امروز می گوید: «اکرم کل عالم» جای این احتمال نیست که بگوییم: عالمش در طبیعت مهمله استعمال شده است. اگر در طبیعت مهمله استعمال شده است، آنجایی که شک در اصل تخصیص هم برای شما وجود دارد چه حق دارید شما به این «اکرم کل عالم» تمسک کنید؟ «اکرم کل عالم» چیزی دست شما نمی دهد، بلکه می گوید: مقصود از این عالم، یک طبیعت مهمله است که با صدتا تخصیص هم سازگار است. طبیعت مهمله ای که با صدتا تخصیص سازگار است، را شما شک دارید در این که مخصص دارد یا ندارد؟ شما به چه چیزی تمسک می کنید، تا استفاده عموم بکنید و اصاله العموم را مطرح بکنید؟

لذا هیچ چاره ای ندارید که بگویید: این «اکرم کل عالم»، روی فرمایش خودتان که غیر از مراد جدی، مراد استعمالی نداریم، باید یک مراد جدی مشخص داشته باشد. اگر مراد مشخص آن «تمام العلما» است، «هذا بیان التخصیص» و غیرقابل جمع است. و اگر مقصود از «اکرم کل عالم» خصوص عالم عادل است، «هذا الاستعمال لو لم یکن غلطا فلا اقل من کونه مجازا»، و اینجا جای توهم نیست که کلمه عالم را کسی در عالم عادل مجازا استعمال کند.

تغایر استعمال با وجود خارجی

ما مکرر این حرف را زدیم، که مسأله استعمال، غیر از مسأله اتحاد در وجود خارجی است. یک وقت شما انسان را بر زید خارجی منطبق می کنید، ولو به صورت قضیه حملیه، می گوئید: «زید انسان»، این معنایش این است که «زید متحد فی الوجود الخارجی مع ماهیه الانسان»، بعبارت اخری، معنایش این است: «زید فرد من افراد الانسان، مصداق من مصادیق الانسان»، اما همین انسانی که در قضیه حملیه با زید اتحاد پیدا می کند، و قضیه حملیه اش هم درست است، و به قول مرحوم آخوند:

یک هو هویتی در قضیه حملیه وجود دارد، اگر شما لفظ انسان را در زید استعمال کردید، این استعمال در درجه اول غلط است برای اینکه زید، موضوع له لفظ انسان نیست، جزء موضوع له لفظ

انسان هم نیست، انسان، جزء موضوع له لفظ زید است، اما نه زید، جزء موضوع له لفظ انسان باشد.

ارتباط زید و انسان، ارتباط کلی و جزئی است، نه ارتباط جزء و کل، و در علائق مجاز آن علاقه ای که وجود دارد که علاقه کل و جزء است، اما جزئی و کلی، دیگر یکی از علائقی نیست که در باب مجاز مطرح باشد، که چون «زید فرد من افراد الانسان»، شما مجازاً می توانید لفظ انسان را در زید استعمال کنید و علاقه ای به عنوان کلی و جزئی نداریم، آن که در باب مجاز است، علاقه جزء و کل است، نه علاقه کلی و جزئی، لذا اگر در مقام استعمال لفظی نه در مقام تطبیق، لفظ انسان را در زید استعمال بکنید، این استعمال «لعله یكون غلطاً»، نه اینکه تنها حقیقت نیست بلکه یک استعمال غلطی است که هیچ یک از علائق بیست و پنج گانه مجاز هم در آن وجود ندارد. شما بخواهید کلمه عالم را هم در عالم عادل استعمال کنید همین است. چه فرق می کند که کلمه انسان را در زید استعمال بکنید، یا کلمه عالم را در عالم عادل استعمال بکنید؟ «ما الفرق بینهما؟»، مگر عالم برای عالم عادل وضع شده است؟ عالم یعنی آگاه، یعنی همان که مرحوم آخوند هم در بحث مشتق در رابطه با علم خداوند معنا می کند، «العالم من ینکشف لدیه شیء»، آن که آن شیء معلوم پیشش روشن است. دیگر عدالت کجای این خوابیده است؟ عدالت چه نقشی در انکشاف و «من ینکشف لدیه شیء» دارد؟

پس اگر بخواهید کلمه عالم را در خصوص عالم عادل استعمال کنید ما مماشاتا می گوئیم: مجاز است، و الا اگر بخواهیم روی دقت صحبت کنیم، «هذا استعمال باطل و غلط»، اما به خلاف «اکرم کل عالم عادل»، عالمش را در عالم استعمال کردیم، عادل را در عادل استعمال کردیم، نه اینکه عالمش را در عالم عادل، عالم به قول شما در طبیعت مهمله، که «یجتمع مع القید و الشرط»، عادلش هم در قیدش که عبارت است از شرط است، هیچ گونه تجوزی در آنجا تصور نمی شود. و عجیب است از این محقق بزرگوار با آن جلالت شأن و علو مرتبه ای که مخصوصاً در مسائل اصولیه و در مباحث اصولیه دارند اینجا اینجور بین مخصص منفصل و بین «اکرم کل عالم عادل» مقایسه کرده اند در حالی که این مقایسه به هیچ وجه قابل قبول نیست.

خلاصه بحث

چون بحث اولی ما همان طوری که اشاره کردیم این بود که اگر عامی به یک مخصص منفصله ای تخصیص بخورد آیا در ماعدای مخصص منفصل و به عبارت دیگر: شک در مخصص دوم، می توانیم به عموم عام تمسک کنیم یا نه؟ گفتیم: مبنای این بحث، این است که آیا تخصیص عام مستلزم مجازیت است یا نه؟ ما که از اول تبعاً لبعض المحققین مجاز را یک طور معنا کردیم که جای

توهم این معنا نمی رفت که تخصیص مستلزم مجازیت باشد. مرحوم آخوند، با اینکه در باب مجاز، همان مسلک مشهور را اتخاذ کرده بودند، و مجاز را استعمال لفظ در غیر «ما وضع له» می دانستند، مع ذلک در مسأله تخصیص عام روی اینکه ما دو تا اراده داریم: اراده جدی و استعمالی، و اینکه تفکیک بین ارادین هیچ مانعی ندارد، با آن توضیحاتی که عرض کردیم، ما هم حرف ایشان را می پذیریم، اگر مبنایشان را قبول کنیم، یعنی اگر ما هم مجاز را استعمال لفظ در غیر «ما وضع له» می دانستیم و در مسأله تخصیص عام و اینکه تخصیص مستلزم مجازیت نیست، همان راهی را که مرحوم آخوند طی می کردند، ما هم همان راه را اتخاذ می کردیم، اما این راه سوئی که مرحوم محقق نائینی ذکر فرمودند، به نظر ما به هیچ وجه قابل قبول نبود.

در نتیجه؛ اگر تخصیص عام، مستلزم مجازیت در عام نباشد، به هر یک از این راههای سه گانه ای که ذکر شد، (لو فرض که راه سوم را هم بپذیریم) همان طوری که اگر در اصل عروض تخصیص، نسبت به عام، تمسک به اصالة العموم می توانستیم بکنیم، و از راه اصالة العموم، مطلب برای ما روشن می شد، در شک در تخصیص زائد هم مسأله همین بود برای اینکه تخصیص، بلایی بر سر عام نیاورده است، مجازیت در عام ایجاد نکرده است، عام قبل تخصیص و عام بعد از تخصیص هر دو یکنواخت است، بدون اینکه مجازیت نسبت به عام ضربه استعمالی وارد کرده باشد.

اما آنهایی که معتقدند که «لا تکرّم الفساق» ی که فردا می آید، کشف از این می کند که این «اکرم کل عالم» در عالم عادل یعنی در غیر ما وضع له استعمال شده است، دیگر در موضوع له اش استعمال نشده است. مسأله وقتی که به مجاز رسید، گفت: فرق بین مجاز و حقیقت مثل فرق بین کذب و صدق است. صدق یک مطلب است، یک واقعیت است، کسی اگر صد تومان پول دارد، می خواهند از او پرسند: آقا شما چقدر پول داری؟ اگر بخواهد واقعیت را بگوید، یک واقعیت است، صد تومان دارد، اما خدایی نکرده پای دروغ پیش آید، دایره دروغ میلیونهاست، دیگر محدود نیست، غیر واقعیت که پیش آمد، دیگر همه چیز امکان دارد. اینکه در روایات انبیاء یا در مثل معروف می گویند:

«لا- حافظه لکذوبین»، آدمی که کارش دروغ گفتن است، حافظه ندارد، این نکته اش این است: برای اینکه دروغ گفتن در یک مطلبی، یک راه و دو راه و صد راه ندارد. کسی که صد تومان پول ندارد، اگر بخواهد واقعیت را نگوید، صد و یک تومان دروغ است، صد و دو تومان دروغ است، نود و هشت تومان دروغ است، یک دریای دروغ در مقابل یک واقعیت و حافظه برایش نمی ماند. امروز گفت:

نود و نه، فردا اگر از او بررسی می گوید: صد و یکی، پس فردا از او بررسی، می گوید: صد و پنج تا، چون همه اینها در عنوان کذب مشترک هستند.

مسأله مجاز هم شبیه همین است. حقیقت، یک معناست، «کل عالم» یعنی کل عالم، تمام شد، اما وقتی که پای مجاز پیش آمد، معنای موضوع له اش کنار رفت، کدام معنای مجازی ارائه شده است؟ انسان نمی داند، عالم عادل، عالم عادل که پنجاه ساله باشد، عالم عادل پنجاه ساله ای که سید باشد، عالم عادل پنجاه ساله ای که سید تحصیل کرده در قم باشد، اینها همه قیود است، قیودی است که همه در اینجا امکان دارد. لذا اگر «اکرم العلماء» با عروض «لا تکرّم الفساق من العلماء» معنای حقیقی اش را از دست داد، دیگر نمی تواند به آن تمسک کرد.

عدم دلیل بر ترجیح بعضی از مجازها بر یکدیگر

و این حرفی که بعضی ها زده اند - که درست است که همه اینها مجاز هستند لکن بعضی مجازها بر بعضی ترجیح دارند، و ماعدای این مورد مخصص اول که اصطلاحاً از آن تعبیر به «تمام الباقی» می کنند این اقرب المجازات و ارجح المجازات است - اینها از حرفهائی است که «لم یقم علیه دلیل»، لکن ما چون اصل بحث مجازیت را قبول نداریم، دیگر نیازی به ذکر این جزئیاتی که مرحوم آخوند در کفایه متعرض شده اند نداریم. قدر مسلم این است که اگر مجازیتی به واسطه تخصیص پیش بیاید، چون دائره مجاز خیلی وسیع است، لذا معلوم نیست که این «اکرم کل عالم» در کدام یک مجازات استعمال شده است، لذا از حجیت نسبت به ماعدای مورد مخصص ساقط می شود، و هیچ گونه صلاحیت مرجعیت در صورت شک در عروض تخصیص زائد نمی تواند داشته باشد. اما روی مبنای ما و حتی روی مبنای مرحوم خراسانی با اینکه آن مسلک مشهور را در باب مجاز اتخاذ کردند، بعد از آن که تخصیص خورد، نسبت به مخصصات بعدی هر کدام مورد شک و تردید باشد، صلاحیت مرجعیت عام به قوت خودش باقی است.

پرسش:

- ۱ - مناقشه در مقایسه مرحوم نائینی ره را در مقام، بیان کنید.
- ۲ - تفکیک بین اراده جدی و استعمالی را توضیح دهید.
- ۳ - چرا بین عام و خاص تعارضی وجود ندارد؟
- ۴ - اشکال استعمال لفظ در طبیعت مهمله را توضیح دهید.
- ۵ - آیا دلیلی بر ترجیح بعضی از مجازها بر یکدیگر وجود دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تبیین اجمال مخصّص

اگر عامی به تخصیص متصل و یا به تخصیص مفصل مخصّص شد، و مخصّص عام از نظر عنوان و مفهوم، مردد و غیرمشخص باشد، در اینجا عدم تعین عنوان مخصّص، گاهی به این صورت است که مخصّص یک قدر متیقنی دارد که زائد بر آن قدر متیقن، مورد شک و تردید است (و به اصطلاح: تردید بین اقل و اکثر در رابطه با عنوان مخصّص مطرح است. و گاهی از اوقات تردیدش تردید بین المتباینین است، که قدر متیقن ندارد، بلکه دوطرف احتمال وجود دارد، و قرینه ای بر هیچ کدام وجود ندارد.

مثال اول که تردید بین اقل و اکثر باشد، مثل اینکه مولا به دنبال «اکرم العلماء» متصلا و یا منفصلا بگوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» و این مأمور و مکلف، در معنای فسق مردد باشد، که آیا فسق اختصاص دارد به کسی که مرتکب گناه کبیره و معصیت کبیره است یا اینکه اگر کسی مرتکب گناه صغیره هم شد «یکون فاسقا». قدر متیقن فسق، آن است که مرتکب معصیت کبیره باشد اما نسبت به

مرتکب معصیت صغیره، محل تردید است. پس عنوان مخصص که عنوان فاسق است، مردد بین اقل و اکثر است که قدر متیقن وجود دارد و زاید بر آن که مرتکب صغیره است، مورد شک و تردید است.

اما مثال متباینین این است که فرض کنیم از «اکرم العلماء» زید عالم را متصلا یا منفصلا استثنا کرد و ما ملاحظه کردیم که در بین علما، دو نفر مسمای به زید وجود دارد: یکی زید بن عمرو و دیگری زید بن بکر است اما مولا مشخص نکرده است، گفته است: «الا زیدا العالم» اینجا تردید بین متباینین است، یعنی قدر متیقنی وجود ندارد، بلکه مخصص مردد بین زید بن عمرو و زید بن بکر است.

و اما از نظر بحث مسأله شبهه مصداقیه یک بحث دیگری است که در ذیل این بحث مطرح می شود. فعلا بحثهای ما متمرکز در شبهه مفهومیه است که عنوان مخصص برای ما روشن نیست و بحث هم در این است که آیا نسبت به مورد شک به چه چیز می توانیم مراجعه کنیم؟ و مرجع ما برای تعیین وظیفه چیست؟ لذا روی این حساب چهار صورت مورد بحث ماست: دو صورت در مخصص متصل، و دو صورت هم در مخصص مفصل، که یک صورت تردید بین اقل و اکثر است، و دیگری تردید بین متباینین است.

تردید مخصص متصل بین اقل و اکثر

در این صورت که مخصص متصل باشد و تردید هم بین اقل و اکثر باشد مثل اینکه بصورت استثنا متصل به کلام، مولا بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» اینجا در رابطه با مجموع کلام دو صورتش و دو موردش برای ما متیقن است: اگر عالمی باشد که نه گناه کبیره و نه گناه صغیره، هیچ کدام را مرتکب نشده باشد، این مسلم است که وجوب اکرام دارد به مقتضای تکلیف مولا. کما اینکه اگر عالمی مرتکب گناه کبیره باشد به مقتضای استثنایی که در کلام مولا واقع شده است، این هم بلا اشکال وجوب اکرام ندارد. آن که مورد شک است این است که اگر عالمی تنها مرتکب گناه صغیره شد، چون ما در مفهوم فسق و در عنوان فسق مردد هستیم که آیا در لسان شریعت وقتی که کلمه فاسق اطلاق می شود مرتکب صغیره را هم شامل می شود یا فسق تنها در محدوده گناهان کبیره مطرح است؟ در نتیجه اگر عالمی فقط مرتکب گناه صغیره شده باشد، ما اینجا چه کنیم؟ آیا حکم به وجوب اکرام او بکنیم یا نکنیم؟ دلیل منحصرمان هم همین یک جمله مولا است که مشتمل بر مستثنی منه و مستثنی است. در اینجا مرجع ما چیست؟

«ربما يقال» که چرا به اصالة العموم تمسک نمی کنید؟ مگر اصالة العموم یکی از اصول عقلائییه نیست که بتواند در موارد شک، مرجع واقع شود؟ همانطوری که اگر یک عمومی وارد شود، و شما

شک داشته باشید در اینکه مخصصی عارض بر این عام شده است یا نه، به اصاله العموم تمسک می کنید، اینجا هم شما نمی دانید که آیا عالمی که مرتکب گناه صغیره شده است از عموم «اکرم العلماء» خارج است یا نه، به اصاله العموم تمسک نکنید، چه مانعی دارد؟

علت عدم جواز تمسک به اصاله العموم

جواب این است که، اولاً بحث ما در مخصص متصل است و در رابطه با کلام و تا مادامی که متکلم مشغول به تکلم است، و از جمله و کلام خود فارغ نشده است ما نمی توانیم استناد به کلام متکلم کنیم. و به عبارت دیگر: تا زمانی که فارغ از کلام نشده است ظهوری برای کلام متکلم، منعقد نمی شود. اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا» هنوز نمی دانیم که دنبال این «اسدا» آیا قرینه «یرمی» در کلام متکلم ذکر می شود تا ما مقصود از اسد را رجل شجاع بدانیم یا اینکه متکلم به همین «رأیت اسدا» اکتفا می کند؟ هنوز مسأله از نظر تمامیت و عدم تمامیت روشن نشده است، ما نمی توانیم به کلام متکلم تحمیل ظهور کنیم و بگوییم: به مجردی که گفت: «رأیت اسدا» اسد ظهور در حیوان مفترس دارد بلکه باید یک مقدار حوصله کنیم ببینیم آیا قرینه متصله همراه اسد ذکر می شود یا نه؟ اگر متکلم «فرغ من کلامه» و دیگر اشتغال به کلام ندارد، و قرینه ای نیاورد، آنوقت می گوئیم که اصاله الظهور یا به تعبیر دیگر: حجیت ظواهر اقتضا می کند که ما کلمه اسد را حمل بر معنای حقیقی کنیم، اما اگر بلافاصله «قبل ان یفرغ من کلامه و تکلمه» کلمه «یرمی» را آورد، اینجا دیگر ظهور، تبدل پیدا می کند و ظهور در معنای مجازی پیدا می کند چون اصاله الظهور اوسع از اصاله الحقیقه است، و اصاله الحقیقه بخشی از اصاله الظهور است و الا طبق اصاله الظهور همانطور که «رأیت اسدا» تنها ظهور در معنای حقیقی دارد، «رأیت اسدا یرمی» هم ظهور در معنای مجازی و استعاره ای دارد. اصاله الظهور یک دائره وسیعی دارد، منتها اصاله الحقیقه یک شعبه ای و یک بخشی از اصاله الظهور است که اسمش را اصاله الحقیقه گذاشته اند. این از یک طرف.

برگشت اصاله العموم به اصاله الظهور

نظیر این مطلب را در ما نحن فیه می خواهیم بگوییم. آیا حتی در مخصصهای منفصل، این اصاله العمومی که مسلم، یک اصل است، غیر از اصاله الظهور است یا همان اصاله الظهور است که در یک جا به عنوان اصاله الحقیقه متبلور می شود و تحقق پیدا می کند، در مسأله عام و خاص هم به عنوان اصاله العموم تبلور پیدا می کند؟ اینطور نیست که غیر از اصاله الظهور، یک اصل خاص دیگری به نام

اصاله العموم در بین عقلا مطرح باشد. آنجاهایی که کلام ظهور بر عموم دارد به لحاظ اینکه موردش عبارت از مسأله عموم است، از اصاله الظهورش تعبیر به اصاله العموم می شود، مثل همان اصاله الحقیقه که اگر ما اصلی هم به نام اصاله الحقیقه نداشته باشیم، اصلی هم به نام اصاله العموم نداشته باشیم، همه کاره همان اصاله الظهور است، و همه مشکلات ما را همان اصاله الظهور حل می کند، و مرجع برای شک ماست و الا اصاله العموم در مقابل اصاله الظهور به عنوان یک اصل مستقل مطرح نیست.

وقتی که اینطور شد، در ما نحن فیه مولا گفته است: «اکرم العلماء الا الفساق منهم»، که این مثال روشن مخصص متصل است که مشتمل بر ادات استثنا باشد. اینجا در ادبیات به ما می گویند که استثنا بمنزله توصیف و وصف است، و جانشین توصیف و وصف است. شما می توانستی بگویی: «اکرام العلماء الا الفساق منهم»، می توانستی بجای «فساق منهم» بگویی: «اکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق». از نظر ادبیت، بین این دو عبارت، هیچ فرقی وجود ندارد کما اینکه به جای «اکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» به لحاظ اینکه فسق و عدالت، ضدان و مثالن لا ثالث لهما، مولا می توانست بگوید: «اکرم العلماء العدول». حالا ما یک به یک ملاحظه می کنیم تا ببینیم در ما نحن فیه نتیجه چیست؟

عدم جواز تمسک به عام در شبهه مفهومیه

اگر مولا از اول می گفت: «اکرم العلماء العدول» شما یک وقت در یک فردی شک داشتید در اینکه «آنه عالم او لیس بعالم». اینجا چه می کردید؟ اگر در شبهه مفهومیه نفس همین عنوان عام شک می کردید که مثلا اگر کسی فقط ادبیات بخواند «هل هو عالم او لیس بعالم؟» آیا علم ادبیات به تنهایی انسان را متصف می کند «بأنه عالم أم لا؟» آیا در اینجا شما چه می کردید؟ با شک در مفهوم اصل عنوان عام که عبارت از عالم است، آیا شما می توانستید به «اکرم کل عالم» یا «اکرم علماء العدول» تمسک کنید؟ یا اینکه شما خودتان می گویند: هر کجا که بخواهیم یک کبرایی را پیاده کنیم، اول باید صغرای آن را احراز کنیم؟ ما اگر شک داشتیم که عالم، متغیر است یا غیر متغیر، نمی توانیم عالم را در دائره کبرای «کل متغیر حادث» قرار بدهیم. وارد کردن یک موضوع در دائره کبرای کلی، فرع این است که موضوع و صغرایش، ثابت شده باشد. اول ثابت بکنید که عالم متغیر است بعد آن را در دائره «کل متغیر حادث» ببرید و شکل اول تشکیل بدهید، شکل اول هم که بدیهی الانتاج است، و از نظر حصول نتیجه از تمام اشکال اربعه روشتر است.

وقتی که مسأله اینطور است، اگر مولا از اول، فقط می گفت: «اکرم العلماء» و شما شک داشتید که کسی که مثلا تنها ادبیات بخواند آیا از نظر مولا، عنوان عالم بر او صدق می کند یا نه، آیا می توانستید به «اکرم العلماء» تمسک کنید؟ بلاشکال نمی توانستید. همانطوری که در رابطه با موصوف، اگر مشکوک باشد، تمسک به «اکرم العلماء لیس بجائز» در رابطه با صفتش هم همینطور است. مولا گفت: «اکرم العلماء العدول» شما که در معنای فسق مردد هستید، لامحاله در معنای عدالت هم مردد هستید. اگر فسق و عدالت «ضدان لا ثالث لهما» باشد، شما اگر نمی دانید که «مرتکب صغیره فاسق أم لا؟» یک جمله دیگر هم در کنارش هست که «هل هو عادل أم لا؟»، هم شک در عدالتش دارید و هم شک در فسقش دارید. یک طرف احتمال عدالت است، و یک طرف عدالت هم فسق است و مولا گفته است: «اکرم العلماء العدول» مفهوم و عنوان عدالت برای شما روشن نیست لذا چطور در مرتکب صغیره ای که مردد بین عنوان فاسق و عادل است می توانید به «اکرم العلماء العدول» تمسک کنید؟ همانطوری که در شک در اصل عنوان عالمیت تا زمانی که عنوان عالمیت احراز نمی شد، حق تمسک نداشتید، در رابطه با صفت هم همینطور است. تا احراز نکنید که این از نظر مولا عنوان عادل بر او منطبق است یا نه، شما نمی توانید به «اکرم العلماء العدول» تمسک کنید، یعنی این لفظ در عمومی که شامل فرد مشکوک است و عمومی که شامل مورد مشکوک است ظهور ندارد. (اشتباه نشود! شک ما در مفهوم است و شبهه، شبهه مفهومی است.)

در «اکرم العلماء العدول» مسأله این چنین است، در «اکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» هم مسأله اینطور است. آیا بین این دو، فرق هست که بگویید: «اکرم العلماء العدول» و عنوان عدالت را به عنوان صفت بیاورد، یا عنوان عدم الفسق را به عنوان صفت بیاورد، در حالی که فسق و عدالت را «ضدان لا ثالث لهما» می دانیم؟ بین اینها هیچ فرقی نیست. وقتی که بین اینها فرقی وجود نداشت، در رابطه با استثنا هم که مثال برای مخصص متصل زده می شود مسأله همین است.

عدم فرق بین جمله مشتمله بر استثنا با جمله مشتمله بر صفت

و اگر مسأله را باز هم بخواهید ریشه ای تر بررسی کنید، همان چیزی است که قبلا گفتیم که اصلا نباید اسم مخصص متصل را مخصص بگذاریم. اصلا کلمه عام و خاص در مخصص متصل، یک تعبیر غیر حقیقی است. عام و خاص یعنی یک لفظی داشته باشیم که ظهور در عموم داشته باشد، نه ظهور انفرادی بلکه ظهور جمله ای، یعنی کلام مولا «مادام کونه مشتغلا بالتکلم» ظهور در عموم داشته باشد مثل مخصصات منفصله. امروز که مولا می گوید: «اکرم العلماء» این ظهور را در عموم

دارد. بحثی ندارد. فردا که می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» این نسبت به عام روز گذشته عنوان مخصص پیدا می کند. اما در کلام واحد ولو به صورت مستثنی منه و مستثنی وقتی که مسأله بیان می شود یک مطلب را مولا افاده کرده است، یک مطلب را مولا تفهیم می کند، و آن این است که علماء، سوی الفساق، وجوب اکرام دارند، و کلام هم یک ظهور بیشتر ندارد. آیا در جمله مشتمله بر استثنا شما دو ظهور دارید با اینکه جمله واحد است؟ یعنی یک ظهور برای مستثنی منه به تنهایی است و یک ظهور هم برای مستثنی به تنهایی است؟ یا اینکه جمله مشتمله بر استثنا با جمله مشتمله بر صفت، فرقی ندارد همانطوری که «اکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق، له ظهور واحد، اکرم العلماء الا الفساق منهم» هم «له ظهور واحد» و آن این است که علماء غیر فسق، واجب الاکرام هستند. و شما می دانید که زید از نظر عنوان عالمیت، عالم است، اما چون در معنای فسق تردید دارید و زید فقط یک گناه صغیره ای را مرتکب شده است، حالا نمی دانید که آیا لزوم اکرام دارد یا نه؟ ما برای اثبات لزوم اکرام زید به چه چیز تمسک کنیم؟ کدام دلیل اقتضا می کند که زید لزوم اکرام دارد؟ درباره اصالة العموم که گفتیم: اولاً عمومی در کار نیست و ثانیاً: اصالة العموم یک اصل مستقل برآسه نیست بلکه شعبه ای است از اصالة الظهور مثل اصالة الحقیقه. و در جمله استثنائیه هم دو ظهور وجود ندارد که یک ظهور برای مستثنی منه باشد و یک ظهور هم برای استثنا بلکه مثل مجموعه «رأیت اسدا یرمی» است. آیا «رأیت اسدا یرمی فیه ظهوران» یا اسد به ضمیمه «یرمی» یک ظهور دارد که عبارت از معنای مجازی است؟ پس در مخصصات منفصله در تردید بین اقل و اکثر، چیزی به نام اصالة العموم نداریم که حکم بکنیم به مراجعه به آن اصالة العموم، و از طریق اصالة العموم وجوب اکرام را در مورد شک ثابت کنیم لذا مرجع اصالة البرائه خواهد بود.

پرسش:

- ۱ - مثال تردید مخصص متصل بین اقل و اکثر را بیان کنید.
- ۲ - علت عدم جواز تمسک به اصالة العموم در مقام چیست؟
- ۳ - برگشت اصالة العموم به اصالة الظهور را توضیح دهید.
- ۴ - ارتباط عدم جواز تمسک به عام در شبهه مفهومیه را با مقام بیان کنید.
- ۵ - علت عدم فرق بین جمله مشتمل بر استثنا با جمله مشتمل بر صفت چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تمسک به اصاله العموم نسبت به اکثر

در جایی که مخصّص متصل باشد و در عنوان مخصّص و مفهومش، تردید جریان داشته باشد، و تردید هم بین اقل و اکثر باشد که یک قدر متیقنی برای مخصّص وجود داشته باشد، در اینجا نسبت به آن زائد بر قدر متیقن، نمی توانیم به اصاله العموم تمسک بکنیم، زیرا که اصاله العموم بخشی از اصاله الظهور است و برای چنین کلامی، ظهوری نیست تا به آن تمسک بشود.

در همین فرض که دوران و تردید بین اقل و اکثر باشد، لکن مخصّص منفصل باشد، امروز مولا بگوید: «اکرم العلماء» و بعد از مدّتی، مثلاً فردا بگوید: «لا تکرم الفساق من العلماء» و عنوان و مفهوم فاسق، مردّد بین اقل و اکثر باشد، آیا در آن زائد بر قدر متیقن که عبارت از اکثر است، می توانیم به اصاله العموم تمسک بکنیم و بگوییم مثلاً: فلان عالمی که تنها مرتکب گناه صغیره شده است، ما می توانیم وجوب اکرامش را از راه «اکرم العلماء» و اصاله العموم استفاده کنیم؟ آن طوری که اکثر بزرگان و محققین از اصولین ذکر کرده اند که اینجا مانعی ندارد و جای تمسک به اصاله العموم است

برای اینکه این «اکرم العلماء» که امروز از طرف مولا صادر می شود، و کلام مولا خاتمه پیدا می کند، اولاً باید بررسی کنیم ببینیم آیا ظهوری برای این «اکرم العلماء» به تنهایی منعقد شده است یا نه؟

جواب این است که چرا منعقد نشده باشد؟ در «اکرم العلماء» متکلم مختاراً و ملتفتاً کلام خودش را به نحو عموم بر مخاطب القا کرد و بعد هم «فرغ من کلامه» و هیچ قرینه ای برای اینکه معنای عام اراده نشده است، نیاورد. آیا ظهوری که برای کلام منعقد می شود و شما می فرمایید: این ظهور، فرع این است که قرینه ای برخلاف ظاهر نباشد (این یک بحث کلی است) آیا چه نوع قرینه ای نباشد؟ قرینه ولو منفصلاً و لو یک هفته بعد، این قرینه را ذکر بکند؟ یا اینکه همان نبودن قرینه متصله بر خلاف ظاهر، ظهور را محقق و ثبوت می بخشد و اگر چنین نباشد و ظهور متوقف بر این باشد که متکلم نه قرینه متصله برخلاف ظاهر اقامه کند، نه قرینه منفصله، پس اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا» و کلام خود را به همین جمله خاتمه داد، شما نمی توانید به ظاهر این کلام تمسک بکنید، برای اینکه احتمال می دهید که پنج روز بعد، یک قرینه ای اقامه کند بر اینکه مراد از «اسد» معنای ظاهرش نبوده.

شما که چنین احتمالی را می دهید پس الان که جمله «رأیت اسدا» به صورت کامل از طرف متکلم القا می شود و کلام هم تمام می شود، آیا می توانیم بگوییم که این کلام «لیس له ظهور» یا اینکه ممکن است کسی یک حرف دیگری بزند، بگوید: ما وقتی که با «رأیت اسدا» برخورد می کنیم، شک می کنیم که آیا یک هفته بعد، قرینه برخلاف ظاهر می آید یا نه؟ اول باید یک اصالة العدمی نسبت به قرینه محتمله مشکوکیه در آینده جاری بکنیم بعد به کمک آن اصالة العدم، یک ظهوری را برای «رأیت اسدا» در معنای حقیقی خودش ثابت بکنیم. آیا اینطور است که «رأیت اسدا» بدون قرینه فعلیه و متصله، ظهورش متوقف بر این است که بعداً هم قرینه ای نباشد ولو اینکه آن نبودن قرینه را به اصالة العدم قرینه یک هفته آینده ثابت بکنیم؟ آیا چنین مقدماتی لازم دارد، یا اینکه تا دیدیم متکلم گفت: «رأیت اسدا» هرچند گوش کردیم، ببینیم آیا قرینه ای برخلاف ظاهر می آورد یا نه؟ دیدیم قرینه ای نیاورد و از منبر خطابه و تکلم پائین آمد که این ظهور پیدا می کند در معنای حقیقی خودش و این کاشف از این است که انعقاد ظهور برای کلام، متوقف بر عدم قرینه متصله است نه اینکه متوقف بر عدم قرینه مطلقه باشد «سواء کانت متصله ام منفصله» این یک بحث کلی است.

جواز تمسک به اصالة العموم

در مسأله عام هم همین طور است وقتی که مولا می گوید: «اکرم العلماء» و مسأله را به همین مقدار خاتمه می دهد، نمی توانیم بگوییم که ما نمی دانیم که این ظهور در عموم دارد یا ندارد؟ باید

منتظر آینده باشیم، بینیم در آینده آیا مخصّصی در مقابل این عام می آید یا نه؟ اگر مخصّصی نیامد، کشف بکنیم از اینکه «اکرم العلماء» ظهور در عموم دارد و اگر مخصّص آمد، کشف بکنیم که از اول، در عموم ظهور نداشته است. مسأله اینطور نیست. مسأله این است که با القای لفظ دال بر عموم و نبودن مخصّص متصل و قرینه متصله برخلاف «ینعقد لهذا الکلام ظهور فی العموم» ظهور در عموم منعقد شد. شما بفرمایید: اگر ظهور در عموم پیدا کرد، بعداً مخصّصی دیدیم، چطور با آن برخورد بکنیم؟ آیا این مخصّص را کاشف از عدم انعقاد ظهور برای عام بدانیم؟

می گوئیم: خیر! حالا هم که مخصّص آمد، کشف از این نمی کند که «اکرم العلماء» ی چند روز گذشته، ظهور در عموم نداشته است، بلکه ظهورش در عموم محفوظ است، منتها دلیل خاص به علت اینکه یک دلیلی است که در رابطه با موردش، اقوای از دلالت عام است، روی اقوایت و ارجحیت، تقدّم بر دلیل عام پیدا می کند نه اینکه وجود دلیل مخصّص، کاشف از این باشد که اصلاً عمومی نداشته ایم، یعنی شما خیال می کردید که یک عمومی وجود دارد، با آمدن مخصّص، برای شما روشن می شود که این خیال، باطل بوده و اصلاً عمومی وجود نداشته است.

مسأله اینطور نیست، حتی در اینجایی که مخصّص می آید با وجود مخصّص، ظهور عام در عموم حتی نسبت به عالم فاسق که مورد دلیل مخصّص است، محفوظ است منتها چون ظهور دلیل مخصّص اقوا و ارجح و مثلاً آکد از ظهور دلیل عام است، در رابطه با این مورد تعارضشان که مسأله عالم فاسق است، ما دلیل مخصّص را ترجیح می دهیم. «هذا رجحان أحد الظهورین علی الآخر لا کشف الدلیل المخصّص عن عدم وجود ظهور للعام فی العموم» ظهورش محفوظ است منتها دلیل راجح آمده است، دلیل حاکم و مقدّم آمده است. لذا در این موردی که به حسب ظاهر بین عام و خاص دعوا هست مقتضای عموم «اکرم العلماء» این است که عالم فاسق هم باید اکرام شود. «لا تکرّم الفساق من العلماء» می گوید: عالم فاسق نباید اکرام شود. در این مورد در ابتدا بین آنها برخورد است منتها چون آن تقدّم دارد، آن را بر ظهور عام مقدّم می داریم.

مقدار سعة اصالة العموم

اگر ظهور دلیل عام در عموم حتی با آمدن مخصّص، محفوظ است و آمدن مخصّص، هیچ نوع کاشفیتی از عدم وجود ظهور نمی کند، فقط به عنوان یک دلیل زورمند و قوی، آن مورد دعوا را به خود اختصاص می دهد، پس باید در این دلیل زورمند مقداری بحث بکنیم. این دلیل مخصّص چه مقدار می تواند آن را زیر پوشش بگیرد و از محدوده عام خارجش کند و تقدّم ظهوری بر عام داشته

باشد؟ آن مقداری که خود این دلیل فی نفسه قابل استناد باشد. خود این دلیل فی نفسه ولو اینکه عمومی هم نبود، اگر ما بودیم و آنچه که از ناحیه مولا- صادر شده بود، همین دستور «لا تکرّم الفساق من العلماء» بود، اصلاً عام هم نداشتیم این «لا تکرّم الفساق من العلماء» چه مقدار می تواند در محدوده آن قرار بگیرد - و به اصطلاح - تیغش چه مقدار می تواند بَرّا باشد؟ در مرتکب کبیره که قدر متیقن از عنوان فاسق است «لا- تکرّم الفساق من العلماء» آنجا را لامحاله به صورت قدر متیقن شامل می شود. اما نسبت به مرتکب صغیره فرض کنید که «اکرم العلماء» هم نداریم، فقط یک دستوری از ناحیه مولا به عنوان «لا تکرّم الفساق من العلماء» آمده است و شما در عنوان فاسق، مردد هستید که آیا بر مرتکب صغیره هم عنوان فاسق مفهوماً و عنواناً صدق می کند یا صدق نمی کند؟ یک زید عالمی دارید مرتکب صغیره هم هست و یک «لا تکرّم الفساق من العلماء» هم از ناحیه مولا صادر شده است، آیا نسبت به این زید مشکوک الفسق می توانید به «لا تکرّم الفساق من العلماء» تمسک بکنید؟ لامحاله نمی توانید.

همانطوری که جلسه قبل عرض کردم: اگر شما در مفهوم علم و عالم تردید داشته باشید بگویید:

اگر کسی فقیه باشد، مسلماً از نظر مولا- عالم است ولی اگر کسی مثلاً فقط عمرش را در ادبیات صرف کرده باشد «هل هو عالم» در قاموس مولا- و در منطق مولا- یا نه؟ نمی توانید به «اکرم العلماء» در کلام مولا تمسک بکنید. اینجایی هم که می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» و شما شک دارید که مرتکب صغیره «هل هو فاسق ام لا؟» خود این دلیل به تنهایی مورد شک در تحقق عنوان و شبهه مفهومی را شامل نمی شود. وقتی که دلیل مخصّص این مقدار توان نداشت که این مورد مشکوک را شامل شود، فرض این است که در ما نحن فیه «اکرم العلماء» داریم، اصاله العموم داریم، «اصاله الظهور فی العموم» داریم، و در مقابل آن هم یک دلیل قوی و حاکمی وجود ندارد. لذا روی این حساب، اگر اول گفت: «اکرم العلماء» و بعد از چند روز گفت: «لا- تکرّم الفساق من العلماء» شما اگر در مرتکب صغیره از نظر مفهوم فسق مردد باشید، حتماً باید به «اکرم العلماء» مراجعه کنید و این غیر از آن صورتی است که دیروز گذشت که اصلاً ظهوری برای کلام متکلم منعقد نشده است. اینجا ظهور منعقد شده است لکن دلیل ظاهر اقوا نتوانسته این مورد مشکوک را بگیرد. وقتی که دلیل ظاهر اقوا نتوانست بگیرد، همان اصاله العموم در «اکرم العلماء» اینجا حاکم است.

تفصیل محقق حائری ره در تمسک به اصاله العموم

اکثر بزرگان اصولیین، مسأله را به همین صورت مطرح می کنند و واقعیت هم همین است، لکن

مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه علمیه قم (ره) در کتاب درر خواسته اند در این مسأله در رابطه با اصاله العموم یک تفصیلی قائل بشوند. می فرمایند: رجوع به اصاله العموم یک مطلبی است بر وفق قاعده و قاعده همین را اقتضا می کند اما یک صورت را باید از اینجا خارج کنیم و آن صورت جایی است که ما خارجا بدانیم که این مولای متکلم عادتش بر این است که مخصّصات عموماًش را به صورت منفصل بیان می کند. اگر یک چنین عادتش را از مولای متکلم احراز کردیم، چنین مولای متکلمی که عادتش بر بیان تخصیص به صورت انفصال است، مخصّصات منفصله اش مثل مخصّصات متصله است. چطور شما در مخصّص متصله دائر بین اقل و اکثر گفتید: ما اصاله العمومی نداریم که رجوع به اصاله العموم کنیم. این نوع از مخصّصات منفصله در رابطه با چنین مولایی، بمنزله مخصّص متصل است یعنی مانع می شود از اینکه شما تمسک به اصاله العموم بکنید. و تصادفاً مسأله در شرع اینطور می باشد برای اینکه می بینیم نوع مخصّصات در السنه مبارکه ائمه (علیه السلام) در طول زمانهای بعیده بیان می شود، یک عمومی در کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وجود دارد، مخصّص آن در روایتی است که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است، یا یک عمومی در کلام امام صادق (علیه السلام) وجود دارد، مخصّص آن در کلام امام حسن عسگری (علیه السلام) یا امام هادی (علیه السلام) با این فاصله زمانی. لذا نتیجه این می شود که این مخصّصات منفصله در روایات ما که حاکی از این است که متکلم عادتاً مخصّصات را به صورت انفصال بیان می کند، اینها حکم مخصّصات متصله را دارد یعنی شما اصلاً نمی توانید در روایات نسبت به عامی اصاله العمومی داشته باشید و حتی در آیات هم نمی توانید اصاله العموم داشته باشید. آیا مسأله اینطور است؟ اصولاً این جمله ای که ایشان ذکر می فرماید که مخصّصات منفصله «ممن یكون عادته علی ایراد التخصیص بصورة منفصله» آیا این بیان ایشان یک بیانی است که به طور کلی قابل قبول است؟ به عبارت دیگر: در این مواردی که مسأله تنزیل مطرح است، ما باید این حساب را بکنیم که آیا عموم تنزیل مطرح است، یعنی تنزیل در همه خصوصیات؟ آیا ایشان می خواهند این را بگویند یا اینکه مخصّصات منفصله چنین متکلمی در بعضی از جهات، شبیه مخصّصات متصله است، شق ثالث هم ندارد. آیا چنین آدمی مخصّصات منفصله اش «فی جمیع الاثار و الاحکام و الخواص» بمنزله مخصّصات متصله است، یا در بعضی از جهات، بمنزله مخصّصات متصله است؟

اشکال استاد به کلام مرحوم حائری ره

اگر ایشان بخواهند بگویند که «فی جمیع الجهات»، پس می گوئیم: لازمه بیان ایشان این است که

اگر ما یک عمومی در کلام رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ملاحظه کردیم، همین طور در مقابل این عموم بنشینیم فکر بکنیم برای اینکه شما می گوئید: مخصّص منفصلش بمنزله مخصّص متصل است و اگر مخصّص متصل باشد، ظهوری برای عموم منعقد نمی شود، دیگر اصاله الظهوری نسبت به عام وجود ندارد. آیا اگر ما به یک آیه ای برخورد کردیم، گفت: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»

می گوئیم: با اینکه این آیه تمام است و در این آیه، مسأله ای به نام تخصیص مطرح نیست لکن چون بنای شرع و شریعت در آیات و روایات بر بیان تخصیص به صورت انفصال است، معنایش این است که مخصّص متصل «فی جمیع الجهات کالمخصّص المتصل؟»

اولین مسأله این بود که مخصّص متصل، مانع از انعقاد ظهور در عموم بود که دیروز گفتیم اگر به صورت متصل بگوئید: «اکرم العلماء الاّ الفساق منهم» اینجا دیگر ظهوری برای عموم منعقد نمی شود. آیا برخورد با عمومات کتاب و سنت مثل برخورد با یک دلیل مجمل است؟ همانطور که در برخورد با یک دلیل مجمل، ظهوری را ملاحظه نمی کنید، در برخورد با عمومات کتاب و سنت هم اینطور می خواهید برخورد کنید؟

این یک مسأله واضح البطلانی است. ما نمی توانیم بگوئیم که «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» چون اگر مخصّص متصل برایش بیاید به منزله مخصّص متصل است «لم ینعقد له ظهور اصلا» یعنی در برخورد با «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» مثل این است که برخورد با یک آیه مجمل کرده اید، هیچ چیز نمی توانید از آن استفاده کنید. آیا ما می توانیم در معامله با عمومات کتاب و سنت اینطور برخورد کنیم؟ بلاشکال این غیر صحیح است. لکن احتمال دارد که مقصود ایشان از تنزیل، تنزیل در بعضی از جهات باشد و آن تنزیل در بعضی جهات در بحث ما نمی تواند نقش داشته باشد.

یعنی یک چیزی است که خود ما هم قبول داریم ولی در آن حیث بحث ما دیگر نمی تواند نقش و اثری داشته باشد که این بعضی از جهات را ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - آیا می توان در دوران بین اقل و اکثر، تمسک به اصاله العموم کرد؟

۲ - مقدار سعه اصاله العموم را بیان کنید.

۳ - تفصیل محقق حائری ره در تمسک به اصاله العموم را توضیح دهید.

۴ - اشکال استاد به کلام مرحوم حائری ره را بنویسید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال كلام مرحوم حائري ره در مخصص منفصل

محقق حائري(ره) می فرمودند: اگر متکلمی و مولای آمری بنایش بر این بود که مخصّصات را معمولا- و عادتاً به صورت مخصّص منفصل بیان کند، این عادت سبب می شود که مخصّصات منفصلاً چنین مولایی را بمنزله مخصّص متصل بدانیم. ما عرض کردیم که مسأله اینطور نیست برای اینکه در مخصّص ص متصل، اصولاً اصاله العمومی منعقد نمی شد و اصاله الظهوری که اصاله العموم بخشی از آن اصاله الظهور است، در مخصّصات متصله، از نظر صغراً تحقّق پیدا نمی کرد، یعنی ظهوری نبود تا اینکه حجّیت داشته باشد. در مورد چنین مولای آمری که من عادتاً اینکه مخصّصات را به صورت مخصّص ص منفصل بیان کند، این بمنزله مخصّص ص متصل است، آیا مقصود شما از این کلمه "بمنزله" و تنزیل، عموم تنزیل است؟ یعنی چنین مولایی وقتی که یک عمومی را امروز القا می کند ولو اینکه به صورت متصل، هیچ مسأله ای را بیان نمی کند بگوییم: این کلامش مجمل است، «لیس لكلامه ظهور، لم ینعقد لكلامه ظهور فی العموم».

اگر بخواهیم این را بگوییم، خیلی مشکل به وجود می آید و این طوری که نقل شد، در چاپ جدید درر، چون مرحوم محقق حائری اصل کتاب درر را در کربلای معلی نوشته اند. سالیان درازی ایشان ساکن کربلا بودند و روی این جهت به ایشان حائری گفته می شد. بعد به قم تشریف آوردند و حوزه علمیه قم را بنیان گذاری کردند. این کتاب درر را که در کربلا نوشته بودند، بعدا بعضی از مسائلس مورد تجدیدنظر ایشان واقع شد و به صورت حاشیه در طبع بعدی آن کتاب، چاپ شده است.

خود ایشان هم در آن حاشیه ظاهرا می فرمایند که این حرف ما، خیلی بعید است و خلاف انصاف است و خود ایشان یک تالی فاسدی برای آن ذکر می کنند که یک تالی فاسد عجیبی هم هست و آن این است که اگر زراره مثلا یک عمومی را از امام صادق(علیه السلام) شنید، فرض کنید تا آخر عمر مبارک امام صادق(علیه السلام) هم مخصّصی برای این عموم ذکر نشد، لکن چون ائمه ما(علیه السلام) بمنزله متکلم واحد هستند، اگر تخصیصی در کلام امام عسکری(علیه السلام) ذکر بشود، بمنزله همان تخصیصی است که در کلام خود امام صادق(علیه السلام) ذکر شده است و فرقی نمی کند، روی بیان ایشان باید زراره وقتی به عمومی از امام صادق(علیه السلام) برخورد کرد، اصلا حق تمسّک تا آخر عمر نداشته باشد، برای اینکه احتمال می دهد مخصّص منفصل آن در کلام امام یازدهم مثلا بعدا ذکر شود. وقتی که شما می گوئید: این کلام ظهور ندارد، وقتی که شما می گوئید: بمنزله مخصّص متصل است و ما در مخصّصات متصله، اصل انعقاد ظهور و اصاله العموم را مثل خود ایشان منکر شدیم، پس باید یک چنین مسأله ای در کار باشد که عمومات در کلمات ائمه قبلی ولو خودشان هم مخصّصی برای آن ذکر نکنند چون مجموعا اینها بمنزله متکلم واحد هستند، نباید هیچ کدام برای رواه زمان اینها و اصحاب اینها قابل استناد و قابل استدلال باشد.

آیا می شود چنین حرفی را زد که عمومی در کلام امام صادق(علیه السلام) مطرح باشد، فرض کنید زراره یقین دارد که امام صادق(علیه السلام) تا آخر عمر مخصّصی برای این ذکر نمی کند، اما احتمال می دهد که امام بعدی برای این، مخصّصی بیاورد، آیا می شود جلوی تمسّک به چنین عمومی گرفته شود؟ پیداست که این مسأله، قابل قبول نیست.

لذا کائن کسی سؤال کند که آیا این کسی که من عادت به مثل(همین برنامه شریعت و بیان احکام) که مخصّصات اکثرا به صورت منفصل بیان می شود، کسی که چنین عادت دارد و چنین برنامه ای را پیاده می کند، آیا این عادت و این برنامه، هیچ نقشی در مسأله اصاله العموم ندارد و هیچ فرقی بین این آدم و آن کسی که «لیس من عادت ذلک» نیست؟

جواب این است که فرق هست اما در چه چیزی فرق دارد؟ در اصاله العموم و اصاله الظهور هیچ فرقی ندارد اما در یک جهت دیگر، این ثبوت عادت و عدم ثبوت عادت، ایجاد فرق می کند و آن این است: کسی که برنامه اش این است که مخصّصات را به صورت منفصل بیان می کند، بمجردی که انسان یک عمومی را از او شنید، نمی تواند به اصاله العموم رجوع کند، نه اینکه اصاله العموم نیست، نه اینکه اصاله الظهور نیست، این عادت، این خصوصیت را به وجود می آورد که این کسی که می خواهد تمسک کند باید برود دنبال مخصّص بگردد. لزوم فحص از مخصّص را مطرح می کند که الان برنامه آنهاست که در مقام استنباط احکام هستند، همین است، به مجرد اینکه یک عمومی را در یک روایتی یا آیه ای دیدند، فوراً تمسک به آن عموم نمی کنند بلکه تفحص می کنند، ببینند آیا برای این عموم، مخصّصی وجود دارد یا مخصّصی وجود ندارد. اگر بعد از تفحص دیدند که مخصّص وجود دارد، مخصّص «بما انه دليل اقوی» تقدّم بر اصاله العموم پیدا می کند. عرض کردیم که وجود مخصّص، کاشف از عدم ظهور و عدم انعقاد ظهور نیست. وجود مخصّص کاشف از عدم اصاله العموم نیست، وجود مخصّص، یک دلیل اقوائی است که با اینکه در مقابلش اصاله العموم هم هست لکن، این بر اصاله العموم ترجیح دارد. در این مورد فحص هم مسأله اینطور است. اگر فحص کردیم و به مخصّصی برخورد کردیم، این دلیل مخصّص روی اقوائیت، بر اصاله العموم تقدّم دارد و اگر مخصّصی پیدا نکردیم، معنایش این است که در مقابل همان اصاله العمومی که از اول هم وجود داشت، یک دلیل اقوا و دلیل راجحی وجود ندارد که تقدّم بر آن پیدا کند.

پس، مولای آمری که «من عاده بیان المخصّصات بصوره الانفصال» این اثر را دارد که وقتی عمومی از او صادر شد، نمی شود فوری و با عجله به اصاله العموم تمسک کرد باید فحص کرد از مخصّص. اما این موالی عرفیه که اینها نوعاً مخصّصات را متصلتاً بیان می کنند، اگر یک عمومی از آنها صادر شد دیگر حالت فحص و لزوم فحص مطرح نیست، و بعد مأمور می تواند به مجرد صدور یک حکم عام، به اصاله العموم تمسک کند. پس همین مقدار فرق بین این دو صورت است، اما در انعقاد و عدم انعقاد ظهور وجود و عدم این عادت هیچ فرقی به وجود نمی آورد.

تا حالا از مخصّصی بحث کردیم که مردد بین اقل و اکثر بود هم متصل آن را بیان کردیم و هم منفصل آن را، حالا دو صورت دیگر مانده است: اگر مخصّصی مردد بین متباینین شد که قدر متیقّن وجود نداشت، مثل همان مثالی که عرض کردیم که باز تکرار می کنیم، اینجا یک وقت این است که

مخَصَّص متصل است و یک وقت این است که مَخَصَّص منفصل است. هر کدام مستقلاً باید مورد بحث واقع شود.

مَخَصَّص متصل مردد بین متباینین

اما مَخَصَّص متصل، مثل این مثال که گفت: «اکرم العلماء الاّ زیدا» به صورت تخصیص و استثناء (تخصیص به متصل) و ما گشتیم در بین علما دیدیم دو زید نام در علما وجود دارد: یکی زید بن عمرو است و یکی زید بن بکر است، حالا نمی دانیم که مستثنای از وجوب اکرام علما، کدام یک از این دو می باشد، البته با توجه به این مسأله که جای توهم نیست که مقصود از «الاّ- زیدا» یک معنای عامی نیست که یعنی «من یسمی بزید». اگر «من یسمی بزید» مقصود باشد، عمومیت دارد و هر دو را شامل می شود. شبیه آن حرفی که در مسأله تشبیه و جمع اعلام شخصیه در کفایه ملاحظه فرموده اید که یک وقت یک طبیعتی را تشبیه می بندند «انسانان»، «رجلان»، این درست است، اما علم شخصی مثل زید چطور تشبیه بسته می شود؟ آنجا حرفهایی است. مرحوم آخوند یا خود ایشان اختیار می کنند یا نقل می کنند که که بعضیها گفته اند که ما این مفرد را به یک معنای کلی تأویل می کنیم، زید یعنی مسمی به زید، آن وقت مسمی به زید را تشبیه و جمع می بندیم. این حرفها اینجا نیست. وقتی می گوید: «اکرم العلماء الاّ زیدا» فرض این است که مستثنی، یک نفر است، نه عنوان عام «من یسمی بزید» که اگر ده تا زید هم در بین علما وجود داشته باشد، بگوییم: عموم «من یسمی بزید» که در مستثنی واقع شده است، همه را می گیرد. جای این احتمال نیست. فرض ما آنجایی است که وقتی می گوید: «اکرم العلماء الاّ زیدا» خصوص یک زید را اراده کرده، اما هیچ قرینه ای نیآورده که این زید عالم، زید بن عمرو عالم است، یا زید بن بکر عالم است. نتیجه این تردید ما این می شود که ما به زید بن عمرو که برخورد می کنیم، نمی دانیم که وجوب اکرام دارد یا ندارد، به زید بن بکر که برخورد می کنیم، نمی دانیم که وجوب اکرام دارد یا نه چون آنکه مستثنی از العلماء است، بالاخره زید است، اما کدام زید، برای ما مردد است.

وظیفه متکلم هنگام مَخَصَّص متصل دائر بین متباینین

در چنین جایی با توجه به آن حرفهایی که در مَخَصَّص متصل در بحث قبلی که تردید بین متباینین بین اقل و اکثر بود مطرح کردیم، پیدا است که تا به اینجا ما اصاله العمومی نداریم، اصاله الظهوری برای ما نیست. اینکه می گوییم: اصاله الظهوری برای ما نیست، یعنی در مورد این دو زید و

الّا در ماعدای این دو زید، اصاله الظهور و اصاله العموم به قوت خودش باقی است، اما نسبت به این دو زید چه کار بکنیم؟ بگوییم: کلام ظهور دارد؟ در چه ظهور دارد؟ در وجوب اکرام هردو؟ می دانیم که یک زیدی از «اکرم العلماء» استثناء شده است. در یکی از آن دو؟ هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد، لذا عام نسبت به این دو، اجمال پیدا می کند و از دایره ظهور خارج می شود، اجمالش هم اجمال حقیقی است نه اجمال حکمی که بعدا ان شاء الله بحث می کنیم. اجمال حقیقی یعنی الان کسی با این جمله «اکرم العلماء الّا زیدا» برخورد نکند، نه می تواند بگوید که این کلام ظهور در وجوب اکرام زید بن عمرو دارد و نه می تواند بگوید: ظهور در وجوب اکرام زید بن بکر دارد کما اینکه نمی تواند ادعا بکند ظهور در وجوب اکرام هردو دارد با توجه به استثنای «الّا زیدا و لا نعنی بالاجمال الّا هذا» کلام مجمل است، فاقد ظهور است و ظهوری برای آن منعقد نشده، نسبت به اینجا کاملا محقق است. کلام «اکرم العلماء الّا زیدا» نسبت به هیچ کدام از این دو زید و نسبت به مجموعشان هیچ گونه ظهوری در وجوب اکرام نمی تواند داشته باشد. وجوب اکرام نسبت به این زید و وجوب اکرام نسبت به آن زید اجمال پیدا می کند. کلام که اجمال پیدا کرد که عرض کردم:

اجمالش در محدوده همین دو زید است، و الّا از این دو زید که بگذریم، ظهور برای «اکرم العلماء» محفوظ است، مثلا: اگر ما شک بکنیم که آیا عمرو عالم هم استثناء شده یا نه؟ اصاله العموم حاکم است. اگر شک بکنیم که بکر عالم هم استثناء شده یا نه؟ اصاله الظهور و العموم حاکم است. اما نسبت به آن دوتایی که استثنا و مستثنی، مردّد بین این دو است و هیچ گونه هم از نظر شمول و عدم شمول لفظ ترجیحی لاحدهما علی الاخر وجود ندارد، این «اکرم العلماء الّا زیدا» اجمال دارد، نسبت به این زید و آن زید «لا یدل علی شیء» لذا شما شک می کنید آیا زید بن عمرو وجوب اکرام دارد یا نه؟ اصاله البرائة از وجوب اکرام جاری می کنید. آیا زید بن بکر وجوب اکرام دارد یا ندارد؟ اصاله البرائة از وجوب اکرام جاری می کنید. نسبت به این اصاله البرائة مخصوصا در آن قسمت بعدی که مخصّص منفصل است توضیح بیشتری داده می شود و شاید بین اینجا و آنجا یک فرقی مطرح باشد که بعدا ان شاء الله عرض می کنیم.

فبالتیجه؛ در دوران بین متباینین در مخصّص متصل، اجمال حقیقی در رابطه با این دو زید وجود دارد و معنای اجمال حقیقی، عدم انعقاد ظهور و عدم جریان اصاله العموم است.

مخصّص منفصل مردد بین متباینین

اما اگر مخصّص منفصل شد، در همین مثال و نظیر همین مثال، امروز گفت: «اکرم العلماء» فردا

گفت: «لا تکرّم زيدا العالم» و زید عالم مردد شد بین زید پسر عمرو و زید پسر بکر. در اینجا با توجه به آن حرفی که دیروز در مخصّصات منفصله ذکر کردیم، مخصّص منفصل هیچ گونه مانعی از انعقاد ظهور برای عام ندارد، حتی نسبت به همان مورد تخصیص خودش و کشف نمی کند از اینکه کلام فاقد ظهور است «و لم ینعقد له ظهور» لذا هیچ تردیدی نیست که این «اکرم العلماء» ی امروز، عموّش محفوظ است. در اصاله العموم و انعقاد ظهور برای عموم، هیچ تردیدی نیست و بلاشکال اینجا اجمال حقیقی تحقق ندارد. حالا می آیم سراغ دلیل منفصل، در استثنا که مخصّص متصل بود، معمولا استثنا نافی حکمی است که در مستثنی منه ثابت است یعنی اگر مستثنی منه حکم وجوبی بود، استثنا این وجوب را برمی دارد، اما استثنا به جای نفی وجوب، یک حکم تحریمی را ثابت نمی کند. استثنای از ایجاب، نفی است و از نفی، ایجاب است. «اکرم العلماء» وجوب اکرام علماء را اثبات می کند. «الّا زیدا» وجوب اکرام زید عالم را نفی می کند.

اما اگر مخصص در قالب مخصّص منفصل در آمد، در قالب مخصص منفصل ممکن است دو صورت پیدا کند، یعنی فردا که مولا می خواهد اکرام زید عالم را مطرح بکند، دوجور می تواند مطرح بکند: یک وقت می گوید: «لا یجب اکرام زید العالم» فقط نفی وجوب می کند از اکرام زید عالم، شبیه استثنای متصل و مخصّص متصل. یک وقت این است که مخصص منفصل یک مسأله بالاتری را مطرح می کند، می گوید: «یحرم» یا «یحرم اکرام زید العالم»، او می گفت: «یجب اکرام العلماء» این در قالب تحریم، اکرام زید عالم را مطرح می کند. لذا در مخصص منفصل دو صورت تصویر می شود در حالی که در مخصّص متصل دو صورت تصویر نمی شد، آنجا معمولا به صورت استثناء است و استثنا هم خلاف حکم مستثنی منه است. اگر مستثنی منه ایجاب استثناء است، نفی آن حکم ایجابی است و اگر مستثنی منه سلب است، استثناء اثبات آن حکم است، اما در مخصص منفصل به دو قالب و به دو صورت می تواند تحقق پیدا کند که ما هر دو صورتش را باید بیان کنیم:

صورت اول آنجایی است که مسأله در قالب تحریم بیان می شود. امروز می گوید: «اکرم کلّ عالم» فردا می گوید: «اکرام زید العالم محرم» و شما می بینید دوتا زید دارید، یک زید بن عمرو، یک زید بن بکر. اینجا وقتی که به این دو زید برخورد می کنیم، مسأله این نیست که در هر کدام احتمال وجوب و یا عدم وجوب اکرام را می دهیم، مسأله این است که به هر کدام که می رسیم، احتمال می دهیم وجوب و اکرام داشته باشد، احتمال می دهیم حرمت اکرام داشته باشد، غیر از این حکم سوّمی نیست، لذا اینجا مسأله داخل می شود در مصادیق دوران امر بین محذورین که حکم در دوران امر بین محذورین عبارت از اصاله التخییر است. یکی از اصول اربعه شما اصاله التخییر است که مورد اصاله التخییر

دوران بین محذورین است. یک طرف، احتمال وجوب، یک طرف هم احتمال حرمت، لذا به هر کدام از این دو زید که برخورد می کنیم چون امرش دائر بین محذورین است و حکم در دوران بین محذورین تخییر است، ما مخیر هستیم خواستیم اکرام می کنیم، خواستیم اکرام نمی کنیم، امّا در آن صورت که عبارت از آنجایی باشد که دلیل مخصّص وجوب اکرام را نفی می کند در همین قالب نفی باید مسأله را یک مقدار بررسی کنیم.

پرسش:

۱ - خلاصه بیان محقق حائری ره در مخصّص منفصل و جواب آن را بیان کنید.

۲ - اشکال کلام مرحوم حائری ره چیست؟

۳ - در صورتی که بنای متکلم بر انفصال مخصّص است وظیفه چیست؟

۴ - حکم مخصّص متصل و منفصل مردد بین متباینین را بیان کنید.

ص: ۱۲۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

وظيفة مكلف هنگام اجمال در مخصص منفصل

اگر مخصص، منفصل باشد و در عين حال، امرش دائر بين متباينين باشد، نه اقل و اكثر مثل اين كه مي گويد: «اكرم العلماء» بعد به دليل منفصلي مي گويد: «لا تكرم زيدا العالم». گفتيم: اينجا دو صورت دارد: يك وقت اين است كه دليل مخصص منفصل، يك حكمي را مضاد با حكم عام و مبين با حكم عام اثبات مي كند و به عبارت ديگر: اگر عموم مثلا دلالت بر ايجاب دارد، دليل مخصص دلالت بر تحريم مي كند مثل همين مثال، همان طوري كه «اكرم العلماء» به مقتضاي هيأت «افعل» ظهور در وجوب دارد، «لا تكرم زيدا العالم» هم به مقتضاي هيأت «لا تفعل» ظهور در حرمت دارد.

اينجا گفتيم: اگر زيد بين زيد بن عمرو و زيد بن بكر مردد شد، مسأله دوران بين محذورين است و در دوران بين محذورين، اصاله التخيير حاكم است، يعني عقل حكم مي كند به اينكه شما مخير هستيد جانب فعل را بگيريد كه جانب ايجاب است يا جانب ترك را بگيريد كه مربوط به نهي است.

اين چيزي بود كه بحث كرديم.

اما در همین فرض؛ اگر دلیل مخصص به این تعبیر، تخصیص را مطرح کرد گفت: «لا یجب اکرام زید العالم»، «اکرم العلماء» دلالت بر ایجاب می‌کرد، دلیل مخصص دلالت بر عدم وجوب اکرام زید عالم کرد که عدم وجوب، هیچ منافاتی با اکرام ندارد و منافاتی با فعل در آن نیست. اینجا چه کنیم؟ اینجا از آن جهت بین هردو فرض مشترک است که اصاله العموم در اینجا نمی‌تواند نقشی داشته باشد برای اینکه در مقابل اصاله العموم لامحاله یک حجت اقوایی وجود دارد ولو اینکه در این حجت اقوی اجمال تحقق دارد، اما این اجمالش اثر خودش را روی اصاله العموم می‌گذارد به این معنا که در مورد این دو زیدی که یکی زید بن عمرو است و یکی زید بن بکر نمی‌توانیم در مورد هیچ کدام به اصاله العموم تمسک بکنیم. چرا؟ برای اینکه اگر در مورد هردو بخواهیم تمسک بکنیم، خلاف مقتضای تخصیص است و اگر در مورد یکی دون دیگری بخواهیم تمسک کنیم، این ترجیح بدون ثبوت رجحان و وجود مرجح است. لذا این اجمال حقیقی مخصص، اثر خودش را روی اصاله العموم می‌گذارد، نه اینکه اصاله العموم نباشد، چون گفتیم که در مخصصات منفصله حتی اگر مخصصی غیرمجمل هم باشد کاشف از این نیست که اصاله العمومی در کار نبوده، کاشف از این نیست که «اکرم العلماء» ظهور در عموم نداشته است، بلکه با وجود مخصص هم ظهور «اکرم العلماء» محفوظ است، حجیتش محفوظ است لکن چون در مقابلش حجت اقوی هست، وجود حجت اقوی، مانع از این می‌شود که ما به حجت غیراقوی اخذ کنیم اما معنایش این نیست که اصاله العمومی وجود نداشته باشد.

اینجا هم که امروز مولا گفته: «اکرم کل عالم» بعد هم به یک دلیل منفصلی می‌گوید: «لا یجب اکرام زید العالم» و ما گشتیم، دیدیم دوتا زید عالم داریم و می‌دانیم که مراد مولا هم یکی مشخص از اینهاست لکن کلام اجمال دارد، هیچ گونه اشاره‌ای به تعیین آن زید مورد مخصص در کلام وجود ندارد. وقتی خود مخصص اجمال پیدا کرد، در مقابل اصاله العموم هست، اما اگر با این اصاله العموم در مورد هردو زید تمسک بکنیم، خلاف مقتضای دلیل مخصص است، در مورد یکی دون دیگری تمسک کنیم ترجیح من غیر مرجح است. پس اینجا چه کنیم؟ از یک طرف، مخصص ما منفصل است، از یک طرف هم اجمالش به صورت دوران بین متباینین است، از یک طرف هم اصاله العموم در جای خودش محفوظ است؟

رجوع به اصل عملی در مقام

می‌گوییم: اینجا بعد از آنکه نتوانستیم به اصاله العموم (که یک اصل لفظی است و یک شعبه‌ای

است از اصالة الظهور که یکی از اصول لفظیه عقلائییه است) رجوع کنیم، نوبت به اصل عملی می رسد. یعنی در رابطه با لفظ ، ما نمی توانیم کاری انجام دهیم. این «لا یجب اکرام زید العالم» را با «اکرم العلماء» که روی هم می گذاریم بالاخره از نظر لفظ و ظهور لفظی و اصالة الظهور، دستمان به جایی بند نیست. چه کار بکنیم؟ آیا بگوییم: هیچ کدام از آنها وجوب اکرام ندارند؟ یا هردو وجوب اکرام دارند؟ یا یکی ندارد دون دیگری؟ در رابطه با لفظ ، هیچ کدام از اینها مستند و مستمسکی نمی تواند داشته باشد لذا چاره ای نداریم که اینجا سراغ اصل عملی برویم. اما آن اصل عملی چیست؟ آیا اصل عملی که در اینجا پیاده می شود، اصالة الاشتغال است یا اصالة البراءة؟ هر کدام از اینها وجه دارد.

کیفیت رجوع به اصالة الاشتغال

اصالة الاشتغال روی این مبنا پایه گذاری می شود که بگوییم: بعد از آنکه دیروز مولا به ما گفت:

«اکرم کل عالم» کانّ ذمّة ما اشتغال پیدا کرد به یک تکلیف عام، به وجوب «اکرام کل عالم» امروز که مولا گفت: «لا تکرّم زیدا العالم» چون بیانش اجمال دارد و راهی برای تشخیص وجود ندارد و از طرفی هم نگفته که اکرام زید عالم، حرام است، بلکه از اکرام زید عالم نفی وجوب کرده که اگر واجب نشد، منافاتی با اکرام ندارد، برخلاف حرمت که با فعل و با ایجاد منافات دارد. بگوییم: ذمه ما به یک تکلیفی به نحو عموم اشتغال پیدا کرد و شک داریم که اگر این زید بن عمرو را اکرام نکنیم، آیا با آن اشتغال ذمه، اقتضاء برائت یقینیه می کند، آیا برائتی برای آن اشتغال پیدا شد یا نه؟ او می گوید: زید بن عمرو را اکرام کن. سراغ زید بن بکر هم که می آییم همین مسأله پیاده می شود. ما شک داریم که اگر اکرام زید بن بکر را ترک بکنیم، آیا با ترک اکرام زید بن بکر، برائت یقینی برای آن اشتغال ذمه یقینیه پیدا می شود یا نه؟ چون اشتغال یقینی، مقتضی لزوم برائت یقینیه است، دلیل مخصص هم که حرمت اکرام را بیان نکرده است بلکه همان عدم وجوب را بیان کرده است. لذا روی قاعده اشتغال و اصالة الاشتغال هردو را عملا اکرام می کنیم نه اینکه بگوییم: هردو واجب الاکرام هستند.

بین این دو مطلب فرق است. یک وقت می خواهیم بگوییم: هردو وجوب اکرام دارند؛ این با دلیل مخصص نمی سازد. اما ما نمی گوییم: وجوب اکرام دارند بلکه عملا هردو را انجام می دهیم.

مثل اینکه اگر کسی علم اجمالی پیدا کرد به اینکه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر و دلیلی هم بر احد طرفین قائم نشد، قاعده اشتغال اقتضا می کند که هردو را انجام دهد. اما معنای انجام هردو این نیست که در روز جمعه عند الزوال دو نماز واجب است: یکی به نام ظهر و یکی به نام جمعه.

عملا- هردو باید به حکم عقل اتیان شود، درحالی که واجب واقعی، یکی از این دو است. اینجا هم بگوییم: روی اصاله الاشتغال عملا هردو زید باید اکرام بشوند، اما نه اینکه هردو وجوب اکرام دارند که لازمه اش این است که دلیل مخصص به کلی لغو باشد، بلکه دلیل مخصص هست منتها چون اجمال دارد و ما نمی توانیم نه به دلیل مخصص مراجعه کنیم و نه به اصاله العموم مراجعه کنیم از نظر لفظی، پای اصلی عملی به نام اصاله الاشتغال و اصاله الاحتیاط مطرح می شود که اقتضا می کند که عملا- هردوی اینها اکرام شوند و این اکرام عملی خارجی هیچ منافاتی با دلیل مخصص ندارد. این مبنای اصاله الاشتغال است.

اصل اشتغال مخصص متصل محل بحث بود، برای اینکه یک ظهوری برای کلام منعقد شده بود، از اول علمای غیر زید، واجب الاکرام بودند اما اینجا در مخصصات منفصله حتی در آنجایی که مخصص، مجمل هم نباشد و مبین باشد، کشف نمی کند از عدم اصاله العموم یعنی با وجود مخصص منفصل مبین هم اصاله العموم محفوظ است منتها دو دلیل داریم که یکی اقوای از دیگری است و ما مجبوریم که دلیل اقوی را بگیریم اما نه اینکه دلیل غیراقوی لیس بدلیل. اما در مخصصات متصله کما این که بعدا توضیح می دهیم اصلا دو عنوان مطرح نیست، عام و خاص مطرح نیست، دو ظهور مطرح نیست لذا گفتیم: عنوان مخصص بر مخصصات متصله اطلاق کردن، خودش یک نوعی تجوز و تسامح است. برای اینکه در آنجایی عنوان مخصص اطلاق می شود که یک عامی داشته باشیم و در مقابل این عام، یک مخصصی باشد درحالی که در مخصصات متصله یک ظهور است، یک عنوان است که توضیحش را دادیم گفتیم: مثلاً «اکرم العلماء الا- الفساق منهم» با «اکرم العلماء العدول» هیچ فرقی نمی کند، حتی از نظر ادبیت هم بین اینها فرق نیست یعنی بین صفت و استثناء.

کیفیت جریان اصاله البرائه

اما مبنای برائت این است که بگوییم: از «لا یجب اکرام زید العالم لاجماله» دستمان کوتاه است چون معلوم نیست که مقصود از این زید کدام زید است؟ از اصاله العموم هم دستمان کوتاه است برای اینکه درست است که ما اصاله العموم داریم لکن اجمالا- می دانیم که یک حجت اقوایی در مقابل این اصاله العموم هست. در حقیقت می دانیم که این اصاله العموم زمین خورده و شکست خورده است. نه به معنای اینکه اصاله العمومی نیست. اصاله العموم هست لکن مثل آن پهلوانی است که در کشتی زمین خورده است. ما با وجود مخصص و لو اینکه اجمال دارد می فهمیم که در مقابل این اصاله العموم، یک حجت اقوایی هست منتها آیا حجت اقوی نسبت به زید بن عمرو است یا نسبت

به زید بن بکر است؟ برای ما روشن نیست، اما مغلوبیت اصالة العموم و زمین خوردن اصالة العموم برای ما روشن است. حالا که روشن شد، ما به هر کدام از این دو زید که برخورد می کنیم، شک ما در رابطه با وجوب اکرام و عدم وجوب اکرام به عنوان شک در تکلیف مطرح است و شک در تکلیف هم مجرای اصالة البرائة است که در نتیجه به هر کدام از اینها که می رسم شک می کنیم که این زید بن عمرو وجوب اکرام دارد یا نه؟ اصالة البرائة جاری بشود برای اینکه مجرای اصالة البرائة که شک در تکلیف است در اینجا تحقق دارد.

تفصیل بین عموم مجموعی و عموم استغراقی

در دوره قبل که این بحث را مطرح کردیم، به نظر من آمد همین اصالة البرائة مورد جریان است، لکن در این دوره یک تفصیلی به ذهن من آمده و آن این است که بینیم آیا این عموم «اکرم کل عالم» به نحو عموم مجموعی است یا به نحو عموم استغراقی؟ اگر عموم استغراقی شد - که در همان روزهای اول بحث عام و خاص، عموم استغراقی و عموم مجموعی و عموم بدلی را ذکر کردیم - معنای عام استغراقی این است که هر عالمی بنفسه، خودش یک حکم مستقل دارد، یک اطاعت مستقلة و یک معصیت مستقلة دارد. اگر این عالم را اکرام کرد، نسبت به این، موافقت شده، عالم دوم را اگر اکرام نکرد، نسبت به او مخالفت شده، عالم سوم را اگر اکرام کرد، نسبت به او موافقت شده که در حقیقت، در عام استغراقی هر یک از این افراد طبیعت عالم خودش دارای حکم مستقلی است. اما در عام مجموعی، این مجموع، یک حکم دارد «اکرام مجموع العلماء» به طوری که اگر یکی از آنها کنار گذاشته بشود، این مأموریه تحقق پیدا نکرده است. اگر از صد عالم، نود و نه نفرشان اکرام شود و یکی از آنها با توجه و التفات، اکرام نشود مثل نماز است که «انه لم یأت بشیء اصلا و لم یتحقق منه موافقه اصلا».

ممکن است اینجا بین این دو فرق بگذاریم و بگوییم: این «اکرم کل عالم» ی که دیروز مولا گفته است، اگر عمومش، عموم مجموعی باشد که لازمه عموم مجموعی این است که یک تکلیف به شما توجه پیدا کرده - البته توجه دارید این طور نیست که عام مجموعی، قابل تخصیص نباشد بلکه تخصیص هم در عام مجموعی و هم در عام استغراقی پیاده می شود، مسأله قابلیت تخصیص در همه این عمومات مطرح است - بگوییم: دیروز مولا گفت: «اکرم کل عالم» اگر عمومش عموم مجموعی باشد، معنایش این است که یک تکلیف به دوش شما آمده است که این تکلیف، یک موافقت بیشتر ندارد، حالا - که امروز می گوید: «لا یجب اکرام زید العالم» و شما مردد هستید که مقصود مولا زید بن

عمرو است یا زید بن بکر، لازم است که هردوی آنها را اکرام کنید برای اینکه آن یک تکلیفی که به دوش شما به صورت عام مجموعی توجه پیدا کرد، در صورتی یقین به موافقت و یقین به امتثال حاصل می شود که هردو زید را اکرام کنید که اکرام هردو زید هم منافات با دلیل مخصص ندارد برای اینکه دلیل مخصص «لا یجب» می گوید نه این که می گوید: «یحرم» یا «محرم اکرام زید العالم» بگوید.

لذا به نظر می رسد که اگر عام، عام مجموعی باشد و یک تکلیف به دوش انسان آمده باشد، امتثال این تکلیف و قطع به برائت از این تکلیف هیچ راهی غیر از این ندارد که علاوه بر اینکه سایر علماء اکرام شوند، این دو زید هم اکرام شوند. اینجا اشتغال یقینی، برائت یقینه لازم دارد. اما اگر عام، عام استغراقی شد در عام استغراقی هر کدام از این افراد طبیعت عالم یک حکم مستقل دارد یک اطاعت و مخالفت مستقله دارد. اینجا دیگر جای اشتغال یقینی و برائت یقینه نیست. اینجا دیگر هر عالمی خودش مستقل است، خودش مستقلا حکمی دارد و موافقت و مخالفت دارد. وقتی که بقیه علماء اکرام شدند و موافقت تکالیف آنها تحقق پیدا کرد، آمدیم سراغ زید بن عمرو که در برخورد با او اصلا شک داریم که «هل یجب اکرامه ام لا؟» در برخورد با زید بن بکر هم شک داریم که «هل یجب اکرامه ام لا؟» اینجا اصاله البرائه حکم می کند به اینکه نه زید بن عمرو و خوب اکرام دارد و نه زید بن بکر و خوب اکرام دارد.

اما مسأله علم اینجا مطرح نیست مسأله اصاله العموم مطرح است، اصاله الظهور مطرح است.

اینطور نیست که ما خارجا یک علمی داشته باشیم، مثل اینکه اگر عامی نباشد، ما خارجا علم داریم به اینکه یکی از این دو نفر، و خوب اکرام دارند. البته باید هردوی آنها را اکرام کرد، قاعده اشتغال اینجا مطرح است اما در ما نحن فیه، علمی وجود ندارد بلکه فقط اصاله العموم داریم که در مقابلش یک حجت اقوایی هست منتها آن حجت اقوی اجمال دارد و مردد بین متباینین است و الا اگر مسأله علم اجمالی بود اگر عمومی هم نبود، علم اجمالی داشتید به اینکه یا زید بن عمرو واجب الاکرام است و یا زید بن بکر واجب الاکرام است. لازمه علم اجمالی این بود که هردو را اکرام بکنید و چاره ای غیر از این نبود اما در ما نحن فیه که ما یک علم اجمالی وجدانی در این مسأله نداریم، ما هستیم و اصاله العمومی که «اکرم کل عالم» دلالت می کند. و بعد از آنکه این اصاله العموم گرفتار یک حجت اقوایی شد، لامحاله به نظر می رسد که بین عام استغراقی و عام مجموعی از نظر جریان اصل عملی که عبارت از اصاله الاشتغال و اصاله البرائه است فرق بگذاریم. در آنجایی که عام مجموعی باشد، اصاله الاشتغال جریان پیدا می کند، در آنجایی که عام استغراقی باشد، ظاهر، این است که اصل عملی

همان اصاله البرائه است.

پرسش:

- ۱ - وظیفه مکلف هنگام اجمال مخصص منفصل چیست؟
- ۲ - کیفیت رجوع به اصاله الاشتغال را در مقام توضیح دهید.
- ۳ - کیفیت جریان اصاله البرائه را در مقام بیان کنید.
- ۴ - تفصیل استاد در عموم مجموعی و عموم استغراقی را توضیح دهید.

ص: ۱۳۴

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

موضوع و مجرای اصاله الاشتغال

بيان کردیم که اگر عام، عام مجموعی باشد نه استغراقی، اصاله الاشتغال جریان پیدا می کند برای اینکه در عام مجموعی، یک تکلیف است و اشتغال ذمه به این تکلیف، مسلّم و یقینی است و در صورتی براءت یقینیه حاصل می شود که هر دو زید در ردیف سایر علما، اکرام شوند و دلیل مخصص هم دلالت بر حرمت اکرام نمی کرد بلکه فقط نفی وجوب می کرد و نفی وجوب، منافاتی با ایجاد اکرام و تحقق اکرام ندارد پس در عام مجموعی، تقریباً مسأله روشن است. اما در عام استغراقی که هر یک از این افراد طبیعت عالم، یک حکم مستقلى دارد که این حکم، دارای اطاعت و موافقت خاص است، و عید در رابطه با «اکرم العلماء» و موافقت آن ممکن است نسبت به بعضی موافقت کند و امتثال حاصل بشود و نسبت به بعضی مخالفت، نسبت به موافقت، اثر موافقت مترتب می شود و نسبت به مخالفت، اثر مخالفت بار می شود. اینجا گفتیم: در رابطه با این دو زید که یکی زید بن عمرو است و یکی زید بن بکر، چون اصاله العموم در اینجا جریان پیدا نمی کند، ما رجوع به اصاله البرائه

می کنیم و هیچ کدام از این دو زید را اکرام نمی کنیم چون اکرامشان لزوم ندارد.

با قطع نظر از بحث خودمان در رابطه با اصاله الاشتغال، آیا موضوع اصاله الاشتغال آنجایی است که یک علمی در کار باشد یا فرضا اگر یک بینة شرعیة ای هم بود، در آنجا هم اصاله الاشتغال حاکم است؟ به عبارت دیگر: اگر شما فرضا علم اجمالی پیدا کردید به اینکه یکی از این دو مایع خمر است، لازمه علم اجمالی این است که از هردو اجتناب بکنید، آیا اگر یک بینة شرعیة قائم شد که یکی از این دو اناء خمر است، اما تعیین و تشخیصی در کار نبود، فقط بینة به نحو اجمال قائم شد که یکی از این دو اناء خمر است، اینجا هم مسأله علم اجمالی و آثار علمی اجمالی تنجز پیدا می کند (آن حرمت متحققه به شهادت بینة) یعنی اینجا هم باید از هردو اجتناب بکنیم؟

این مطلب را قبول داریم که در رابطه با اصاله الاشتغال فرقی نمی کند که تکلیف، چه تکلیف وجوبی و چه تکلیف تحریمی به وسیله علم ثابت بشود، یا به وسیله یک اماره معتبره شرعیة ثابت بشود یعنی آنجا هم مسأله احتیاط و اشتغال مطرح است. اما در عین اینکه این مطلب را قبول داریم، در ما نحن فیه مجرای براءت است. چرا؟ برای اینکه با «اکرم العلما» بی که روز قبل آمده است، درست است ما یک اصاله العمومی پیدا کردیم، چون مخصص ما که امروز آمد، مخصص منفصل است، در مخصص منفصل اصاله العموم عام به قوت خودش باقی است و گفتیم که آمدن مخصص هم کشف نمی کند از اینکه اصاله العمومی وجود نداشته، حتی با وجود مخصص هم اصاله العموم محفوظ است. اینها همه مسلم است لکن بحث این است که با آمدن «لا یجب اکرام زید العالم» که زیدش مردد است بین زید بن عمرو و زید بن بکر است، شما علم اجمالی دارید به اینکه اصاله العموم در رابطه با یکی از اینها حجیت ندارد و دروغ است، در مورد یکی از اینها نمی تواند پیاده بشود، منتها نمی دانید که در مورد زید بن عمرو نمی تواند پیاده بشود یا در مورد زید بن بکر نمی تواند پیاده بشود؟ پس در حقیقت شما علم اجمالی دارید به عدم حجیت اصاله العموم در رابطه با یکی از این دو زید، و چون نمی دانید که کدام یکی از اینهاست، اصاله العموم درباره هیچ کدامش حجیت ندارد.

نظیر آنچه که در باب تعارض، بحث تعادل و ترجیح، وقتی که تعارض را تعریف می کنند، مخصوصا مرحوم آخوند در کفایه «علی ما بیالی» دوجور تعارض بین دلیلین وجود دارد، یک وقت تعارض، تعارض بالذات است، مثل اینکه مفاد این دلیل، دلیل دیگر را و مفاد دلیل دیگر را نفی می کند. یکی می گوید: نماز جمعه واجب است یکی می گوید: نخیر، نماز جمعه «لیست بواجبه» که از این تعارض اصطلاحا تعبیر به تعارض بالذات می شود که هر کدام از این دو دلیل مفاد دلیل دیگر را نفی می کند.

اما یک مورد دیگر هم برای تعارض داریم که از آن به تعارض بالعرض تعبیر می شود. تعارض بالعرض آنجایی است که دو دلیل خودشان باهم قابل اجتماع هستند، اینطور نیست که نافی یکدیگر باشند لکن شما خارجا علم اجمالی دارید به اینکه یکی از این دو دروغ است اما خودشان باهم قابل سازش هستند. به این می گویند: تعارض بالعرض، و آن مسأله ای که در رابطه با تعارض به عنوان قاعده مطرح می کنند که قاعده در متعارضین اقتضای تساقط می کند در این تساقطی که مقتضای قاعده است، هیچ فرقی بین آن تعارض بالذات و تعارض بالعرض نیست گرچه در باب خبرین متعارضین برخلاف قاعده، روایاتی به نام اخبار علاجیه وارد شده است لکن اینها همه مسائلی بر خلاف قاعده است چون قاعده در خبرین متعارضین هم اقتضای تساقط می کند، مثل یئنتین متعارضتین. اگر دو بینه باهم تعارض کردند، اخبار علاجیه شامل یئنتین متعارضتین نمی شود و قاعده اقتضای تساقط می کند. پس در این تساقطی که مقتضای قاعده است، هیچ فرقی بین آن تعارض بالذات و تعارض بالعرض نیست. همانطوری که در متعارضین بالذات، قاعده اقتضای تساقط و خروج هر دو را از دائرة حجیت می کند، در متعارضین بالعرض هم قاعده اقتضای تساقط و اینکه هیچ کدامشان حجیت ندارند و از دائرة حجیت خارج هستند را دارد.

با توجه به این مسأله، در مانحن فیه، نسبت به این دو زید: یکی زید بن عمرو و یکی زید بن بکر، یقینا می دانیم که اصاله العموم که یک اصل معتبر عقلایی است و شارع هم پذیرفته و قبول کرده است و در حقیقت به عنوان یک دلیل مطرح است، نسبت به یکی از اینها حجیت ندارد، نه اینکه وجود نداشته باشد، وجود که در مورد مشخص بودن هم وجود دارد بلکه اصاله العموم نسبت به یکی از اینها حجیت ندارد چون علم اجمالی داریم به اینکه اصاله العموم نسبت به یکی از اینها «لیست بحجه» مثل آنجایی که شما علم اجمالی به کذب احد الدلیلین پیدا بکنید، همان طوری که اگر علم اجمالی به کذب احد الدلیلین برای شما پیدا بشود، قاعده اقتضای تساقط می کند، اینجا هم که علم اجمالی دارید به عدم حجیت اصاله العموم نسبت به یکی از این دو زید، اصاله العموم بساطش را جمع می کند، هم نسبت به زید بن عمرو بساطش را جمع می کند هم نسبت به زید بن بکر بساطش را جمع می کند، وقتی که بساطش جمع شد، کاملا مجری و مورد اصاله البرائه تحقق پیدا می کند شما هم نسبت به زید بن عمرو و هم نسبت به زید بن بکر اصاله البرائه را اجرا می کنید.

اگر دلیل عامی در مقابل نداشتیم و اصاله العمومی مستند ما نبود، علم اجمالی پیدا کردیم به

اینکه این دو زیدی که شما بر سر آنها دعوا دارید، یکی از آنها وجوب اکرام دارد، البته علم اجمالی به این کیفیت، وجوب اکرام هر دو را اقتضا می‌کند، باید هر دو به مقتضای علم اجمالی اکرام بشوند اما ما اینجا علم اجمالی به وجوب نداریم، آنچه هست و نیست، ریشه اصلی کار، اصالة العموم است.

اگر اصالة العموم پیاده بشود، مانع از این است که براءت جریان پیدا کند. اصالة الظهور یک اصل لفظی است و بر اصالة البرائة که یک اصل عملی است، تقدم دارد. اما اگر ما به واسطه اینکه یقیناً می‌دانیم که اصالة العموم در رابطه با یکی از این دو از حجیت ساقط شده است و کنار رفته است اما اینکه کدام است را نمی‌دانیم، پس علم اجمالی داریم که نسبت به یکی از این دو «لیست بحجه» این مثل علم اجمالی به کذب احد الدلیلین است. یک تعارض بالعرضی در اینجا تحقق پیدا می‌کند و قاعده در متعارضین چه تعارضشان بالذات باشد و چه تعارضشان بالعرض باشد، اقتضای تساقط می‌کند. لذا در هر دو اصل براءت را جاری می‌کنیم و هیچ کدام را به حسب حکم ظاهری واجب الاکرام نمی‌دانیم.

الحاق عام بدلی به عام مجموعی

کما اینکه در تتمه بحث دیروز، عام استغراقی و عام مجموعی را ذکر کردیم، یک عام سومی هم بنام عموم بدلی داریم. عموم بدلی با مثل کلمه «ای» و امثال ذلک بیان می‌شود. اگر مولا بگوید: «اکرم ای عالم شئت» به صورت عموم بدلی، بعد دلیل به صورت مخصص منفصل بگوید: «لا یجب اکرام زید العالم» و زید عالم مردد شد بین زید بن عمرو و زید بن بکر، آیا این عموم بدلی در اینکه اصالة الاشتغال جریان پیدا می‌کند ملحق به عموم مجموعی یا ملحق به عام استغراقی است که بنابر آن توضیحی که ما عرض کردیم، مجرای اصالة البرائة است؟

ظاهر این است که این هم ملحق به عام مجموعی است. برای اینکه «اکرم ای رجل شئت» یک حکم است، یک تکلیف است، نه اینکه تکالیف متعدده و مختلفه باشد. این تکلیف گریبان شما را گرفته است. اگر بخواهید در پاسخ به این تکلیف یکی از این دو زید را اکرام کنید، قاعده اشتغال می‌گوید: کفایت نمی‌کند، اشتغال یقینی براءت یقینه لازم دارد. زید بن عمرو را بخواهید اکرام بکنید، احتمال می‌دهید که مراد از دلیل مخصص این باشد این در موافقت «اکرم ای عالم شئت» کفایت نمی‌کند، زید بن بکر را بخواهید اکرام بکنید در موافقت آن کفایت نمی‌کند. بله؛ اگر مجموعاً اکرام بشوند، شما یقین دارید که یک عالمی که مورد اراده تخصیص قرار نگرفته است، اکرام شده است، آن هم که مورد تخصیص بوده چون تخصیص که نمی‌گفته: اکرام زید حرام است، فقط می‌گفته: اکرام

زید وجوب ندارد که با عدم وجوب، اکرام شدنش مشکله ای در مسأله وجود نمی آورد. لذا ظاهر این است که عام بدلی هم ملحق به عام مجموعی است و مجرای اصاله الاشتغال است. «هذا تمام الکلام» در شبهات مفهومیه تا ان شاء الله شبهات مصداقیه در اصل مسأله را مطرح کنیم.

پرسش:

- ۱ - موضوع و مجرای اصاله الاشتغال را بیان کنید.
- ۲ - تعارض بالذات و بالعرض را توضیح دهید.
- ۳ - علت عدم حجیت اصاله العموم را در مقام بنویسید.
- ۴ - الحاق عام بدلی به عام مجموعی را توضیح دهید.

ص: ۱۳۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم جواز تمسک به دليل قبل از احراز موضوع

بحثهایی که گذشت، راجع به شبهه مفهومیه مخصص بود که عنوان مخصص از نظر معنا و مفهوم، گاهی مردد بین اقل و اکثر بود، گاهی مردد بین متباینین بود اما بحث امروز، شبهه مصداقیه مخصص است که معنای مخصص روشن است، لکن در خارج نمی دانیم که زید، این عنوان مخصص را به حسب واقع داراست یا نه؟ مثل اینکه معنای فسق، برای ما روشن است، لکن نمی دانیم که آیا زید گناه کبیره مرتکب شده است «حتی یکون فاسقا» یا گناه کبیره مرتکب نشده است «حتی لا یکون فاسقا».

قبل از اینکه در رابطه با شبهه مصداقیه مخصص، بحث بکنیم به نظر ما رسید که مقدمه ای را به صورت کلی بیان کنیم و آن مقدمه این است که هیچ دلیلی را ولو اینکه عام و خاص هم نباشند بلکه یک دلیل وجود داشته باشد مثلا مولا گفته: «اکرم کلّ عالم» مخصصی هم وجود ندارد و بعدا هم نخواهد آمد، آیا اگر در یک موردی به عنوان شبهه مصداقیه شک بکنیم که زید «هل هو عالم» چون

رفته حوزه قم درس بخواند، یا اینکه نرفته درس بخواند «و لیس بعالم» آیا در شبهه مصداقیه خود دلیل، می توانیم به دلیل تمسک بکنیم یا اینکه تمسک به هر دلیلی فرع این است که از خارج موضوعش را احراز بکنیم چه در ادله ای که حکم وجوبی را بیان می کند و چه در ادله ای که حکم تحریمی را بیان می کند؟ در «لا- تشریب الخمر»، اگر یک مایعی را تردید داشته باشیم که «هل هو خمر أو لیس بخمر» نمی توانیم به «لا تشریب الخمر» تمسک کنیم برای اینکه احراز موضوع، در ترتیب حکم، نقش دارد. باید بدانیم که «هذا خمر» تا «لا تشریب» بر آن منطبق بشود.

آن نکته ای که برای خاطر این نکته، این بحث را به عنوان مقدمه ذکر کردم، این است، که در شبهات موضوعیه تحریمیه، مثل همین جا که یک مایعی مردد باشد بین اینکه «هل هو خمر أو خلّ» از نظر اصل عملی محل اختلاف است، بعضیها قائل هستند به اینکه برائت عقلیه جریان پیدا می کند و بعضیها معتقد هستند که قاعده اشتغال حکم می کند به لزوم احتراز از این مایع مشکوک الخمریه ولی هر دوی اینها، چه آنهایی که قائل به اصالة البرائة و جریان برائت هستند و چه آنهایی که قاعده احتیاط را در شبهات موضوعیه تحریمیه جاری می کنند، این مسأله را قبول دارند که نمی شود به «لا تشریب الخمر» تمسک کرد. اصل لفظی در شبهه موضوعیه به عنوان مرجع مطرح نیست، بلکه اصل عملی مطرح است، منتها در رابطه با اصل عملی، اختلاف واقع شده است که بعدا ان شاء الله بحث می کنیم، اما اصل این معنا که کسی بگوید: در شبهه موضوعیه به خود دلیل مراجعه بکنیم، احدی قائل به این معنا نیست، و عنوان دلیل تمسک به دلیل را در شبهه موضوعیه، جایز نمی داند.

فرق بین وصف و استثنا در مخصص متصل یا مخصص منفصل

این به عنوان مقدمه بود. اما در بحث خودمان مولا گفته: «اکرم العلماء» یک وقت به صورت مخصص متصل می گوید: «الا الفساق منهم» یک وقت به صورت مخصص منفصل می گوید: «لا تکرّم الفساق منهم» یا «لا یجب اکرام الفساق منهم» هر کدام از اینها مستقلا باید مورد بحث واقع شود. آنجایی که به صورت مخصص متصل مطرح است، می گوید: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» روی آن مسأله ای که در همین بحثهای اخیر، مکرر عرض کردیم، این جمله مستثنی منه و مستثنی، دو ظهور ندارد، یک جمله است «و له ظهور واحد» و حتی عرض کردیم که استثنا از نظر ادبیت جانشین وصف است، می تواند بگوید: «اکرم العلماء الموصوفین بکونهم غیر الفاسقین» می تواند بگوید: «اکرم العلماء الا- الفساق منهم» آیا بین این دو جمله، می توانیم این فرق را قائل شویم بگوئیم:

اینجایی که فساق را با کلمه استثنا خارج می کند، کلام مشتمل بر دو ظهور و دو عنوان است: یک

عنوان وجوب اکرام عالم است، یک عنوان هم عدم وجوب اکرام فساق از علماست، مثل مخصصات منفصله. آیا اینجا می توانیم یک چنین مسأله ای را ادعا کنیم بگوییم: اگر مسأله به صورت صفت بیان شود، یک ظهور بیشتر ندارد «اکرم کل عالم» با «اکرم کل عالم عادل» که عالم آن مشتمل بر وصف است، اینطور نیست که آمدن صفت، یک ظهور دیگری برای کلام به وجود بیاورد، با حفظ ظهور اول بلکه «اکرم کل عالم عادل» از اول، یک ظهور بیشتر ندارد. لذاست که در مسأله ادات عموم مثل کلمه «کل» گفتیم: سعه و ضیقاً تابع مدخولش است. اگر مدخول، فقط عالم باشد، این دلالت بر تمامی افراد طبیعت عالم می کند، اما اگر مدخول عالم موصوف به عدالت باشد، از اول دائرة «کل» به افراد طبیعت عالم متصف به عدالت مضیق و محدود است. پس اینها همه به این برمی گردد که «اکرم کل عالم عادل لیس له الا ظهور واحد» کلمه «کل» هم، تابع همان ضیق مدلولش است.

اگر «اکرم العلماء الا الفساق منهم» جمله مشتمله بر استثنا، که از آن اصطلاحاً تعبیر به مخصص متصل می شود، حکم وصف را پیدا کرد و قاعدتاً هم همین است، این دو ظهور برای مستثنی منه و مستثنا نیست کأنّ از اول شما می گوید که این کلام در یک مطلب ظهور دارد و آن این است که عالم غیر فاسق واجب الاکرام است. بیشتر از این مقدار نیست. اثر استثنا، اخراج فساق از دائرة موضوع حکم است نه اینکه خودش هم یک جمله مستقله ای باشد، و دارای ظهور مستقلی باشد. پس معنای «اکرم العلماء الا الفساق منهم» این است که «للمولی حکم واحد و هو الايجاب و متعلقه العالم الذی لا یکون فاسقا» این متعلق حکم مولاست. وقتی که مسأله اینطور شد، همان مقدمه ای که اول عرض کردیم، اینجا به این صورت نتیجه می دهد که همان طور که اگر شما شک بکنید در اینکه «زید هل هو عالم أم لیس بعالم» نمی توانید به این جمله «اکرم العلماء الا الفساق» تمسک بکنید و هیچ کسی هم تمسک نکرده است، اگر صفت که مفاد استثناست، برای شما به شبهه موضوعیه و شبهه مصداقیه مشکوک شد، در آن هم نمی توانید به «اکرم العلماء الا الفساق» تمسک بکنید. عیناً مثل «اکرم کل عالم عادل» است. در «کل عالم عادل» دو رقم شبهه موضوعیه می شود تصور کرد: یک شبهه موضوعیه اینکه «زید هل هو عالم أم لیس بعالم» شبهه موضوعیه دوم، عالمیت زید محرز است، لکن شک دارید که «هل هو عادل أم لیس بعادل؟» همان طوری که در شک در عالمیت، به نحو شبهه موضوعی، تمسک به «اکرم کل عالم عادل» جایز نیست، در شک در عدالت هم به نحو شبهه موضوعی، حق تمسک به «اکرم کل عالم عادل» ندارید.

در آنجا که مسأله روشن شد، در «اکرم العلماء الا الفساق منهم» هم همین است، اگر می دانید زید عالم است لکن شک دارید، به عنوان شبهه موضوعیه که آیا مرتکب گناه کبیره شده است یا اینکه

مرتکب مثلاً گناه کبیره خارجاً نشده است، حق ندارید به عنوان استثنا به این جمله مستثنی منه، تمسک بکنید به خاطر اینکه در این حکم مولا، یک ظهور و یک عنوان و یک مفهوم بیشتر مطرح نیست منتها این عنوان قید دارد، این مفهوم وصف دارد. همان طوری که در ذات عنوان عالم، در مورد شک تمسک، جایز نیست، در صفت آن هم که یا عدالت است یا عدم الفسق است، اگر شک بکنید به نحو شبهه موضوعیه، تمسک کردن جایز نیست. این روشن است و قابل بحث زیاد نیست.

تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص

اما آن که مسأله معروفه است که خیلی مورد نقد و ایراد شده، آنجایی است که مخصص منفصل باشد، امروز مولا گفته: «اکرم العلماء» فردا می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» ما اینجا دو دلیل داریم، دو عنوان داریم، همان طوری که سابقاً عرض می کردیم.

باز اشتباه نشود! در همین جا، اگر در عالمیت زید شک بکنیم، بلاشکال حق تمسک به «اکرم کلّ عالم» نداریم. اگر در فسق زید عالم شک بکنیم، تردیدی نیست که نمی توانیم به «لا تکرّم الفساق» تمسک بکنیم. در زید عالم مشکوک الفسق به شبهه موضوعیه بلاشکال نمی شود به «لا تکرّم الفساق» تمسک کرد، برای اینکه این شبهه مصداقیه خودش است. آن که مورد بحث واقع شده، این جهت است که آیا در زید عالم مشکوک الفسق به «اکرم العلماء» می توانیم تمسک بکنیم و وجوب اکرامش را استفاده کنیم یا نه؟ و این همین مسأله معروفه است یعنی تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص. این مسأله محل اختلاف واقع شده است. بعضیها گفته اند: تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص مانعی ندارد و بعضیها هم گفته اند: تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص جایز نیست.

مرحوم سید در کتاب عروه، در بعضی از موارد به عام در شبهه مصداقیه مخصص تمسک می کند.

تشابه مخصص متصل و منفصل در عدم تمسک به عام

قبل از اینکه وارد ادله کسی که قائل به جواز تمسک است بشویم یک بیانی مرحوم محقق نائینی که مبتنی بر همان حرفهای قبلی است که ما با ایشان داشتیم دارند. ایشان روی همان مبنای قبلی مطلبی را ذکر کرده اند و خیال خودشان را راحت کرده اند و آن این است که تمام مخصصات منفصله، بعد از آنکه از ناحیه مولا آمد، مثل مخصص متصل می شود. همانطور که در مخصص متصل، تمسک جایز نبود در مخصصات منفصله هم تمسک جایز نیست. چرا؟ با توجه به دو مطلب که یکی از آنها را سابقاً با ایشان مفصل بحث کردیم و یکی هم نکته ای است که اینجا اضافه می کنند.

می فرمایند: علت آن این است که در مخصص، خود شما می گوئید: بین تخصیص و نسخ فرق وجود دارد. فرق بین نسخ و تخصیص این است که در مورد نسخ، حکم تا به حال ثابت بوده است، اما از موقعی که دلیل ناسخ آمد، دیگر حکم منقطع می شود و زمان آن تمام می شود اما در رابطه با تخصیص، مسأله این است که مولایی که امروز می گوئید: «اکرم العلماء» و فردا می گوئید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» به عنوان مخصص، معنایش این نیست که اکرام همه علمای، تا فردا واجب است، فردا که دلیل مخصص آمد، یک عده ای از فردا خارج می شوند بلکه آمدن دلیل مخصص، کشف از این می کند که مولا از همان اول که القای عموم کرد و کلام خودش را به عنوان عام مطرح کرد، نظرش این بوده است که علمای فاسق از دائرة حکم خارج هستند و علمای فاسق مشمول «اکرم العلماء» نیستند. لذاست که ایشان در آن بحث قبلی می فرمودند: ما این حرفهایی که مرحوم آخوند می زنند، که ما یک اراده جدیه و یک اراده استعمالیه داریم را نمی فهمیم.

مرحوم آخوند با اینکه در باب مجاز، همان نظریه مشهور را ذکر کرده بودند که مجاز استعمال لفظ در «غیر ما وضع له» است، مع ذلك می فرمودند که اگر عامی مخصّص واقع شود، تخصیص، مستلزم مجازیت عام نیست. یعنی با اینکه مراد مولا، اکرام علمای غیر فاسق است، مع ذلك امروز که «اکرم العلماء» را بدون تخصیص ذکر می کند، این لفظ «العلماء» در معنای مجازی استعمال نشده است بلکه لفظ «العلماء» در همان معنای عام خودش استعمال شده است و لذاست که می فرمودند: ما دو اراده داریم: یک اراده جدیه و یک اراده استعمالیه. دائره اراده استعمالیه تمام افراد عام را می گیرد، اما اراده جدیه منحصر به علمای غیرفساق است و مسأله مجاز و حقیقت در رابطه با اراده استعمالیه است، نه در رابطه با اراده جدیه.

مرحوم محقق نائینی گفتند: ما فرق بین اراده جدی و اراده استعمالیه را نمی فهمیم. این «اکرم العلماء» بی که امروز آمده را برای ما معنا کنید، آیا مقصودش «اکرم کلّ عالم» است؟ نمی توانید بگوئید: مرادش «اکرام کل عالم» است، برای اینکه بین نسخ و تخصیص فرق است. اگر مقصودش علمائی است که متصف به عدم فسق باشند، پس معلوم می شود لفظ عام در معنای غیرحقیقی استعمال شده است و استعمال، استعمال مجازی است. پس در حقیقت آمدن دلیل مخصص ولو به صورت انفصال، کشف از این می کند که همان «اکرم العلماء» ی دیروز معنایش این بوده که «اکرم العلماء» بی که فاسق نباشند، مثل مخصص متصل. چطور شما در مخصص متصل در شبهه مصداقیه مخصص نمی توانستید به دلیل عام و به مستثنی منه تمسک بکنید حالا- هم که مخصص منفصل آمده، کشف از همین معنا می کند. فقط فرق مخصص منفصل و متصل، در اتصال و انفصال است و الا در

اراده و مراد مولا و اینکه متعلق حکم مولا اکرام عالم متصف به عدم فسق است، بین مخصص متصل و منفصل فرقی نیست.

لذا به نظر ایشان علت عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل این است که همه مخصصات منفصله به نظر ایشان برگشت به همان مخصصات متصله می کند، فقط فرقتشان در تعبیر و از نظر اتصال و انفصال است و الا یک یک فرقی ماهوی، یک فرقی ظهوری، یک فرقی کلامی، فرقی استعمالی، بین اینها وجود ندارد. لذا از این راه تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل جایز نیست.

لکن ما چون این حرف را قبلا با ایشان تمام کردیم و گفتیم: اراده جدیه داریم، اراده استعمالیه داریم و در اینجایی که مخصص منفصل است، ما دو دلیل داریم، دو عنوان داریم، دو ظهور داریم، لذا این را ما قبلا با ایشان تمام کردیم و چون این مبنای ایشان را نپذیرفتیم، از این راه نمی توانیم قائل به عدم جواز بشویم. باید روی مبنایی که پذیرفتیم که دلیل عام استقلال دارد، دلیل مخصص هم استقلال دارد، هر کدام هم ظهور دارد، هر کدام هم حجه آیا با حفظ این عناوین می شود در شبهه مصداقیه مخصص تمسک به عام بکنیم یا نه؟

پرسش:

۱ - عدم جواز تمسک به دلیل، قبل از احراز موضوع را توضیح دهید.

۲ - فرقی بین وصف و استثنا را در ما نحن فیه بیان کنید.

۳ - کلام مرحوم نائینی ره در تشابه مخصص متصل و منفصل در عدم تمسک به عام را بیان کنید.

۴ - کلام مرحوم آخوند ره را در باب مخصص متصل و منفصل بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دلیل جواز تمسک به عام در شبهه مصداقيه مخصص

بیان کردیم که کلام مرحوم محقق نائینی (ره) در رابطه با اینکه مخصص های منفصل برگشت به مخصصات متصله می کند ناتمام است و مخصصهای منفصل، یک حکم جداگانه ای دارد؛ دو دلیل است، دو ظهور دارد، بعد از اینها بحث شده که آیا در شبهه مصداقيه مخصص، می توانیم به «اکرم العلماء» تمسک بکنیم؟ اگر می دانیم زید عالم است، لکن در فسق او تردید داریم از نظر اینکه خارجا آیا مثلا- مرتکب گناه کبیره می شود یا نه؟ آیا در زید عالم مشکوک الفسق می شود به «اکرم العلماء» تمسک کرد یا نه؟ عرض کردیم: این مسأله، مورد اختلاف است. بهترین دلیلی که برای جواز تمسک، ذکر شده است، دلیلی است که مرحوم محقق خراسانی به صورت اجمال در کفایه ذکر کرده اند، لکن نیاز به توضیح دارد و الا بهترین دلیلی است که ذکر شده است.

مستدل می گوید: همان طوری که خود شما پذیرفتید که «اکرم العلماء» یی که مخصص متصل نداشته باشد، یک ظهوری در عموم برای آن منعقد می شود، اصاله العموم، در آن جریان پیدا می کند،

و اصالة العموم حکم می کند به اینکه اکرام هر عالمی لزوم دارد، بطوری که اگر دلیل مخصص در مقابل نبود ما هیچ گونه حالت تردید و شبهه ای در رابطه با اکرام زید عالم با توجه به اصالة العموم نمی داشتیم، لکن الان مخصصی آمده که منفصل است و در مفاد خودش حجیت دارد، می گوید: عالم غیر عادل «لا یجب اکرامه» پس «لنا دلیلان و لكل منهما ظهور مستقل»، هم «اکرم العلماء» دارای ظهور مستقلی است و هم «لا یجب اکرام الفساق من العلماء» دارای ظهور مستقل است. منتها از مرحله ظهور که می گذریم نوبت به حجیت می رسد، که بین خود این دو ظهورها فی نفسه در مورد عالم فاسق ابتداء تهافت و تعارض وجود دارد. مقتضای اصالة العموم این است که حتی عالم فاسق هم وجوب اکرام دارد و «لا یجب اکرام الفساق من العلماء» وجوب اکرام عالم فاسق را نفی می کند.

پس ابتداء از نظر مفاد و مدلول، بین اینها تهافت و تنافی وجود دارد لکن به لحاظ اینکه دلیل خاص اظهر از دلیل عام است، ما در مقام حجیت، دلیل خاص را بر دلیل عام در مورد اجتماعشان ترجیح می دهیم و می گوئیم: ولو اینکه عالم فاسق مشمول کلا الدلیلین است «اکرم العلماء» می گوید: باید اکرام شود، «لا یجب» مخصص می گوید: لازم نیست اکرام بشود، اما به لحاظ اقوایت و اظهریت دلیل مخصص، حکم می کنیم به اینکه در مورد دعوا و در ماده اجتماعشان، دلیل مخصص تقدم دارد.

یعنی عالمی که هم علمش احراز شده و هم فسقش احراز شده است، این را ما در اختیار دلیل مخصص می گذاریم و به لحاظ اقوایت و اظهریت دلیل مخصص، این ماده اجتماع و مورد تعارض را به خودش اختصاص می دهد.

می گوید: همه اینها درست است، لکن آنچه نکته اساسی حرف و نکته حساس دلیل است، این است که این دلیل قوی تا آنجایی که کاربرد دارد، بر اصالة العموم تقدم دارد، تا آنجایی که می تواند پیاده شود و فردی را زیر چتر خودش درآورد، اصالة العموم در مقابل آن محکوم است اما اگر یک موردی را پیدا کردیم که دلیل خاص نتوانست در آن مورد پیاده بشود، دلیل خاص در آن مورد حجیت ندارد، و اینجا دیگر در مقابل اصالة العموم، معارضی وجود ندارد، حجت اقوایتی وجود ندارد، دلیل اظهري وجود ندارد که ما نتوانیم به اصالة العموم تمسک بکنیم. این عالمی که فسقش محرز است، اینجا دلیل مخصص پیاده می شود. حجت اقوی به اصالة العموم می گوید: بساط خودت را جمع کن برو، من در این مورد اقوای از تو هستم، اظهر از تو هستم. اما نسبت به عالم مشکوک الفسق گذشت که این معنا مسلم است که در شبهه مصداقیه مخصص، به خود دلیل مخصص نمی شود مراجعه کرد. همانطوری که در «اکرم العلماء» نسبت به «مشکوک العالمیه» نمی شد به اصالة العموم مراجعه کرد، نسبت به عالم مشکوک الفسق هم به «لا یجب اکرام الفساق من العلماء»

نمی شود تمسک کرد. پس نسبت به این عالم مشکوک الفسق که دلیل مخصص نمی تواند او را بگیرد و حجیتی نسبت به او داشته باشد، دیگر چه مانعی دارد که اصاله العموم پیاده بشود؟ آیا در مقابل اصاله العموم، یک حجت اقوائی است که ما به اصاله العموم بگوییم: بساطت را جمع کن و برو یا اینکه اینجا اصاله العموم وجود دارد و «لیس فی مقابلها دلیل اقوی و حجه اقوی» از اصاله العموم.

پس اگر عالمیت زید محرز است، لکن فسقش مشکوک است، دست ما از «لا یجب اکرام الفساق من العلماء» که کوتاه شد که مسلم کوتاه است، دیگر «ما المانع» از اینکه اصاله العموم پیاده بشود؟ نه تنها مانع وجود ندارد بلکه چاره ای غیر از این وجود ندارد، برای اینکه اصاله العموم به عنوان یک حجت ثابت بدون رقیب در اینجا هست، رقیبش هم قاصر از این است که در مورد مشکوک الفسق پیاده بشود، در نتیجه تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص چه مانعی دارد؟ بلکه حتما باید تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص تحقق پیدا کند. این بهترین دلیلی است که مرحوم آخوند در این رابطه به صورت موجز و مختصر در یکی دو سطر بیان می کنند.

معنا و توضیح حجیت دلیل

این دلیل در بادی نظر، دلیل خوبی به نظر می رسد لکن برای حل این مشکل و جواب این استدلال، لازم است یک راهی را طی بکنیم تا جواب این دلیل تا حدی روشن شود. برای رسیدن به جواب از این اشکال، یک مقدمه ای هست که البته این مقدمه به اینجا هم اختصاص ندارد، در همه موارد جریان پیدا می کند. باید در این مقدمه دقت کرد تا بعد ان شاء الله وارد جواب از دلیل بشویم.

مقدمه این است: اینکه ما دلیلی را، حالا هر دلیلی باشد، «بأنه حجه» موصوف می کنیم اولاً معنای «حجه» چیست؟ درست است که مرحوم آخوند در کفایه حجیت را به معنای منجزیت و معدّریت معنا می کند لکن حجیت یک معنای روشن تری دارد. دلیل حجت یعنی دلیلی که مولا می تواند در مقابل عبد به آن دلیل، احتجاج بکند. اگر مثلاً خدای ناکرده عبد تارک الصلاة شد، خداوند به «اقیموا الصلاة» که مکرر در کتاب الله واقع شده احتجاج می کند: مگر من مکرر نگفتم: «یجب اقامه الصلاة، اقم الصلاة لدلوک الشمس الی غسق اللیل»؟! معنای حجیت، که با لغت هم موافق است و با مسائل عقلانی هم موافق است یعنی آن دلیلی که «یصح للمولی أن یحتج به علی العبد». وقتی که می گوییم:

«خبر الواحد حجه أم لا» اصلاً این نزاع به این برمی گردد که آیا اگر مولا بواسطه یک خبر واحد ثقه یا عادل، حکمی را به عبد برساند، اگر مخالفت بکند، می تواند به این خبر واحد عادل در مقابل عبد احتجاج بکند یا نمی تواند احتجاج بکند؟ و کذا عکسش هم همینطور است، عبد بتواند به آن دلیل در

مقابل مولا احتجاج بکند. مثل اینکه یک خبر واحدی بگوید: «لیست صلاه الجمعه واجبه» عبد احتجاج بکند بگوید: این «اخبار من ناحیتک بأن صلاه الجمعه لیست بواجبه» این معنای حجیت است.

برای رسیدن به این حجیت، و به عبارت دیگر: اگر مولا بخواهد به دلیلی در مقابل عبد احتجاج بکند، سه مرحله مترتب و در طول هم باید تحقق داشته باشد، تا مولا بتواند احتجاج بکند.

مراحل سه گانه اثبات حجیت: اصل الظهور و فرق آن با اصاله الظهور

اولین مرحله ای که در دلیل حجت مطرح است، این است که دلیل حجت ظهور داشته باشد، یعنی مجمل نباشد، متشابه نباشد، مشترک لفظی بدون قرینه نباشد مثلاً مولا بگوید: «جئنی بعین» عین هم هفتاد و چند معنا دارد، هیچ قرینه ای هم اقامه نکند بر اینکه مقصودش از این عینی که یکی از الفاظ مشترک است کدام یک از این معانی هفتاد و چند گانه است. در این صورت اولین مرحله لنگ می شود و مولا نمی تواند به این کلمه «جئنی بعین» احتجاج بکند، برای اینکه این کلامش «کان مجملا و لم یکن له ظهور» چون به حسب لغت و به حسب عرف و متفاهم عرف برای الفاظ مشترک بدون قرینه، هیچ ظهوری در احد معانی منعقد نیست. لذا اولین مرتبه در رابطه با حجیت، اصل ظهور است، نه اصاله الظهور، آن مرحله دوم است. اصل اینکه «لکلامه ظهور فی معنی» در مقابل اینکه کلامش فاقد ظهور باشد، دارای اجمال و ابهام و تشابه باشد.

از این مرحله که می گذریم، به دنبال این اصل ظهور، اصاله الظهور مطرح است. اصاله الظهور غیر از اصل ظهوری است که در مرتبه اولی عنوان شد. معنای اصاله الظهور این است که درست است که این لفظ، دارای ظاهری است، لکن متکلم هم لفظ را در همین معنای ظاهر، استعمال کرده است و به کار برده است. پس اصاله الظهور در رابطه با تشخیص مراد استعمالی متکلم است یعنی وقتی که متکلم گفت: «رأیت اسدا» و شما هرچه گوش کردید دیدید قرینه ای برخلاف ظاهر لغوی معنای «اسد» نیاورد، اینجا اصاله الظهور، می گوید: «هذا المتکلم قد استعمل لفظ الاسد فی معناه الظاهر» و به عبارت دیگر: مراد استعمالی متکلم از کلمه «اسد»، عبارت از معنای حقیقی آن است. کما اینکه قبلاً اشاره کردیم که اصاله الظهور یک معنایی است اعم از معنای اصاله الحقیقه. اصاله الحقیقه، یک شعبه ای است از اصاله الظهور. آنجایی که کلام مولا، بدون قرینه باشد، آنجا اصاله الحقیقه حاکم است، این هم بخشی است از اصاله الظهور، اما آنجایی هم که مولا گفت: «رأیت اسدا یرمی» که معنای مجازی اراده شده است، به هر کیفیتی که ما در باب مجاز مبنا داشته باشیم، «رأیت اسدا یرمی

له ظهور» در رجل شجاع در غیر معنای حقیقی. لذا عنوان اصاله الظهور، در استعمالات مجازیه هم پیاده می شود، منتها اصاله الحقیقه در «رأیت اسدا» به تنهایی یک نام دیگری است از اصاله الظهور.

کما اینکه اینطور نیست که اصاله العموم هم در الفاظ دالّه بر عموم، یک اصلی باشد غیر اصاله الظهور. اصاله الظهور وقتی در مواجهه با الفاظی مثل «کل» و جمع محلی به لام قرار می گیرد، در این محدوده، اسم خاصی پیدا می کند به نام اصاله العموم. لذا اگر شما کلمه اصاله العموم را بردارید و جایش «اصاله الظهور فی العموم» بگذارید، همان معنا را دارد. کما اینکه اگر اسم اصاله الحقیقه را بردارید، و جایش «اصاله الظهور فی المعنی الحقیقی» بگذارید، یک استعمال و عنوان صحیحی است. همه اینها شعب اصاله الظهور است و اصاله الظهور، یک معنای وسیعی است که این اصول را شامل می شود.

اما محدوده اصاله الظهور، در رابطه با استعمال است و اینکه دائره استعمال لفظ چیست و متکلم آن را در چه استعمال کرده است؟ به عبارت روشن تر: مراد استعمالی متکلم از این معنا چیست؟ کما اینکه ما در باب عامی که مخصص متصل نداشته باشد، گفتیم: مراد استعمالی، عبارت از همان عموم است، ولو اینکه بعدا هم مخصصی پیش بیاید، این کشف نمی کند از اینکه مراد استعمالی تغییر پیدا کرد، بلکه اگر ده تا مخصص هم برای «اکرم العلماء» پیش بیاید، مراد استعمالی، همان عموم است لذا نسبت به مخصص یازدهم، اگر در اصل تخصیص یازدهم تردید داشته باشید، اصاله العموم جلوی آن تخصیص را می گیرد. پس مرحله دوم در رابطه با حجیت، چیزی است که عنوان عامش اصاله الظهور است که در بعضی از موارد، از آن به عنوان اصاله الحقیقه تعبیر می شود، و در باب عموم به عنوان اصاله العموم تعبیر می شود.

تطابق اراده استعمالیه با اراده جدیه

اما اینها کافی نیست و یک مرحله سوم هم در رابطه با حجیت مطرح است که شما ظهور لفظ را در مرحله اولی ثابت کردید، مراد استعمالی را هم در مرحله دوم ثابت کردید اما آنچه که بعد گرفتار آن است، مراد جدی مولاست، باید ببیند اراده جدی مولا- به چه چیزی تعلق گرفته است؟ این را از کجا به دست بیاوریم؟ وقتی «اکرم العلماء» را دیدیم، با اصل ظهور و اصاله العموم، مراد استعمالی عبارت از عام است، اما مراد جدی چیست؟ این را از کجا بدست بیاوریم؟ اینجاست که یک اصل سومی، نه تنها در باب عموم بلکه در تمام موارد، مطرح است و آن اصل این است که بین اراده جدیه و اراده استعمالیّه، تا زمانی که دلیل بر عدم تطابق این ارادتين قائم نشده باشد، یک اصلی پیش عقلاء

هست به نام اصالة التوافق بين ارادة استعمالیه و اراده جدیه تا زمانی که دلیل برخلاف این اصل و بر خلاف این قاعده تحقق پیدا نکند که این هم اختصاص به عموم ندارد. مثلا: اگر یک کسی خدای نکرده فحشی به انسان می دهد، کلامش ظهور دارد، مراد استعمالی آن هم روشن است، اما نمی دانیم که واقعا اراده جدی او این معنا هست یا نه؟ در این مسأله تردید داریم، اینجا اصالة التوافق پیاده می شود و حکم می کند که تا زمانی که دلیل بر عدم تطابق قائم نشده باشد، باید حکم بکنی به اینکه مراد جدی او هم همین است که لفظ دلالت دارد و اراده استعمالیه اقتضا می کند.

اگر این مراحل ثلاثه، در دلیلی که از ناحیه مولا می آید در هر کلامی وجود داشته باشد مولا می تواند به چنین دلیلی در مقابل عبد احتجاج بکند، و الا هر کدام از این مراحل، لنگی داشته باشد ولو یک مرحله، مولا نمی تواند به دلیل در مقابل عبد احتجاج بکند چه مرحله اولی باشد، یا مرحله ثانیه باشد، یا مرحله ثالثه. این به عنوان مقدمه ای بود که هم برای بحث خودمان اینجا مفید است و هم برای موارد دیگر، تا به جواب از استدلال برسیم.

پرسش:

۱ - دلیل مرحوم آخوند ره بر جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص را توضیح دهید.

۲ - معنای حجیت دلیل را بیان کنید.

۳ - مراحل سه گانه اثبات حجیت را بنویسید.

۴ - تطابق اراده استعمالیه با اراده جدیه را توضیح دهید.

ص: ۱۵۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نتیجه مراحل ثلاثه اثبات حجیت در باب مخصّص

اگر يك دليل و يا كلامی بخواهد اتصاف به حجیت پیدا کند، به طوری که مولا بتواند بر عبد به آن کلام احتجاج بکند و بالعکس، باید دارای سه خصوصیت باشد: یکی اصل ظهور این لفظ در معنا، در مقابل لفظ غیر ظاهر و لفظی که اجمال دارد. دوم اصاله الظهور که مرجع اصاله الظهور به این است که متکلم این لفظ را در همین معنای ظاهر استعمال کرده است و مستعمل فيه آن همین معنای ظاهر است. سوم اصاله التطابق بین اراده استعمالی و اراده جدی یعنی همین معنایی که مستعمل فيه است، مراد جدی متکلم هم هست، اراده جدیه اش به آن تعلق گرفته است.

بعد از آن که این مقدمه روشن شد، در محل بحث خودمان که يك عامی داریم که يك مخصّص منفصل دارد، و این مخصّص منفصل، دارای يك شبهه مصداقيه و موضوعيه است، از نظر مفهوم، مشخص است لکن از نظر انطباق، مورد شك و تردید است. اینجا بینیم با توجه به این مقدمه ای که عرض کردیم، نتیجه چه می شود. در عام که يك دليل مستقلى است، اگر عام تنها باشد، و مخصّصی

نداشته باشد؛ می بینیم همه این مراحل ثلاثه پیاده می شود. عام هم در معنا و مفاد خودش ظهور دارد، الفاظی بود که به حسب وضع، وضع شده بودند برای دلالت بر عموم لذا مرحله اولی مسلم است.

مرحله دوم که مراد استعمالی هم همین معنای عام است و اصاله العموم اقتضا می کند که مستعمل فیه، همین معنای عام باشد، این را هم گفتیم که حتی روی مبنای مرحوم محقق خراسانی که ایشان می فرمودند: معنای مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له است، برخلاف آن تحقیقی که ما عرض کردیم، لکن در عین حال، همین مرحوم آخوند می فرمودند: تخصیص عام مستلزم مجازیت در عام نیست، بلکه عام چه تخصیص بخورد و چه مخصیص نداشته باشد (البته در مخصص منفصل) همان معنای عام و مفاد عام، مستعمل فیه است. در «اکرم کل عالم» چه مخصص منفصل داشته باشد و چه نداشته باشد، در همان معنای عمومی خودش استعمال شده است، که ما می توانیم از آن تعبیر به اصاله الظهور داشته باشیم و هم روی آن بیانی که روز قبل عرض کردیم، تعبیر به اصاله العموم می شود کرد که اصاله العموم همان اصاله الظهور است منتها در رابطه با الفاظ دالّه بر عموم. پس این مرحله ثانی هم نقصی ندارد.

اما مرحله ثالثه؛ مسأله مطابقت بین اراده جدیه و اراده استعمالیه: اصاله التطابق بین الارادتين، اینجا ایراد پیدا می کند، چون در مقابل عام، دلیل مخصیص وجود دارد. وقتی که ما سراغ دلیل مخصیص می آییم، می بینیم این مراحل ثلاثه: اصل ظهور و اصاله الظهور و اصاله التطابق بین الارادتين در دلیل مخصیص هیچ گونه کمبود و نقصانی ندارد، - فرقی هم ندارد همانطوری که قبلا اشاره شد، دلیل مخصیص به صورت «لا یجب اکرام الفساق من العلماء» باشد، یا اینکه متعرض بیان یک حکم تحریمی باشد «لا- تکرّم الفساق من العلماء» در این جهتش فرق نمی کند - مراحل ثلاثه در دلیل مخصیص، کامل است هم اصل ظهور وجود دارد، هم اصاله الظهور وجود دارد، هم اصاله التطابق بین الارادتين وجود دارد.

عدم تطابق اراده جدیه و اراده استعمالیه در مقام

لازمه اصاله التطابق بین الارادتين این است که مراد جدی مولا- به اکرام فساق از علما تعلق نگرفته است یا به عدم وجوبش متعلق شده است، یا به حرمتش متعلق شده است. پس هرچه هست از نظر محدوده اراده جدیه، اراده جدیه مولا به اکرام فساق از علما متعلق نشده است. و روی جهتی که خاص بر عام تقدّم دارد، چه علت تقدّم، اظهریت باشد یا هر جهت دیگر، خود این مستدل هم قبول دارد که «الخاص مقدّم علی العام». وقتی که در دلیل مقدّم که عبارت از خاص است، محدوده

ارادهٔ جدّیه مولا را ملاحظه کردیم و دیدیم ابدا ارادهٔ جدّیه مولا به اکرام فساق متعلق نشده است، این سبب می شود که آن اصاله التطابق می خواست در عام جریان پیدا کند و همین معنای عموم را مراد جدّی مولا قرار بدهد، این تقدّم خاص بر عام، جلوی آن اصاله التطابق را می گیرد و می گوید:

نمی توانی بگویی: حالا- که مراد استعمالی مولا عموم است، مراد جدّی اش هم عموم است بلکه دلیل خاص می گوید: مراد جدّی به اکرام فساق از علما تعلق نگرفته است. پس اینجا چه باید کرد؟

اینجا بعد از آن که ارادهٔ جدّیه را دلیل خاص مشخص کرد، نتیجه این می شود: با تقدّم دلیل خاص بر عام، ما مجبوریم که در عام، تفکیک انجام دهیم. به جای تطابق بین الارادتين، بین الارادتين تفکیک کنیم و بگوییم: مراد استعمالی با مراد جدّی دوتا می باشد. اما در عین اینکه تفکیک در کار است، تفکیکش به این صورت نیست که ما چشم خود را ببندیم و بگوییم: اصلا در رابطه با عام، مراد جدّی وجود ندارد و آن که در رابطه با عام وجود دارد همان مراد استعمالی است، اصاله التطابق هم که جریان پیدا نمی کند، بلکه بالاتر از این را ادعا می کنیم می گوییم: اصاله التطابق، عدم جریانش نسبت به آن مقداری است که دلیل خاص شامل می شود، یعنی نسبت به اکرام فساق از علما اما در عام هم مراد جدّی وجود دارد. مراد جدّی عام، یک عنوان ایجابی ندارد فقط عنوانش یک عنوان سلبی است، عالمی که دلیل مخصّص او را نمی گوید. دلیل مخصّص فساق را می گفت. این می گوید: عالمی که «لم یکن فاسقا»، عالم غیر فاسق. یک عنوان سلبی در اینجا وجود دارد و آن عالمی که «لا ینطبق علیه عنوان المخصّص». در نتیجه؛ تقدّم دلیل خاص جلوی توسعه دایره اصاله التطابق را در رابطه با عام می گیرد و دایره مراد جدّی را در رابطه با عام محدود می کند به عالم «الذی لا یكون فاسقا» عالم غیر فاسق. لازم نیست عنوان ایجابی در کار باشد. همین نفی عنوان مخصّص و سلب عنوان مخصّص کافی است.

تعدد مراد جدّی در دلیل عام و خاص

وقتی که اینطور شد، نتیجهٔ این مقدار از بحث این می شود که در این دو دلیل که یکی دلیل عام است و یکی دلیل خاص، دو مراد جدّی مطرح است: یک مراد جدّی در دلیل خاص مطرح است و آن عدم وجوب اکرام فساق از علما است یا حرمت اکرام فساق از علماء است که فرق نمی کند و در عام هم با اینکه مراد استعمالی، همهٔ مفاد عام است، همهٔ معنایی است که لفظ «کل» در آن ظهور دارد لکن با تقدّم دلیل خاص، معلوم شد که دایره مراد جدّی مضیق است و آن عالم غیر فاسق است. پس دلیل عام از نظر مراد جدّی می گوید: عالم غیر فاسق واجب الاکرام است. دلیل خاص از نظر مراد جدّی

می گوید: عالم فاسق غیر واجب الاکرام است.

عالمیت زید برای ما محرز است، لکن مسأله فسقش از نظر شبهه خارجی و مصداقیه برای ما مشکوک است، نمی دانیم که مرتکب گناه کبیره می شود یا نه، اینجا وقتی که زید عالم مشکوک الفسق مطرح است، خود شمای مستدل که آن دلیل را برای ما مطرح کردید، می گفتید: نمی شود به دلیل مخصّص مراجعه کرد برای این که دلیل مخصّص می گوید: عالم فاسق، و ما احراز نکردیم که «زید عالم فاسق ام لا» می گوییم: به همین دلیل، به دلیل عام هم نمی شود مراجعه کرد، برای اینکه دلیل عام ولو این که اراده استعمالیه اش اقتضای عموم می کند، اما دایره مراد جدی اش مضیق است. آن عالمی و جواب اکرام دارد که «لم یکن فاسقا» همین عنوان سلبی: عالمی که «لم یکن فاسقا». از شما سؤال می کنیم که آیا احراز شد که «زید مشکوک الفسق، عالم لا یكون فاسقا» یا اینکه این معنا برای شما احراز نشد؟ شک همیشه دو طرف دارد. همان طوری که شما احتمال عدم الفسق را می دهید احتمال فسق را هم می دهید. به واسطه احتمال عدم الفسق نمی توانید به دلیل خاص مراجعه کنید و به واسطه احتمال فسق به دلیل عام نمی شود مراجعه کرد.

فرق بین دلیل خاص و عام

بین دلیل خاص که خود مستدل هم قائل بود به این که نمی شود به دلیل مخصّص مراجعه کرد، و دلیل عام هیچ فرقی نیست. فقط یک فرقی دارد که آن فرق لیس بفارق، فرق هست اما فارق نیست.

فرق این است که در دلیل خاص، اراده استعمالیه با اراده جدیه صددرصد متطابق است، اما در دلیل عام، اراده استعمالیه با اراده جدیه متطابق نبود. اراده استعمالیه به عموم متعلق شده است، اما اراده جدیه به عالمی که «لا یكون فاسقا» متعلق شده است.

می گوییم: چنین فرقی را می پذیریم. خودمان همین فرق را توضیح دادیم اما شمول و عدم شمول اراده استعمالیه محور حجّیت نیست، مراحل ثلاثه و به عبارت دیگر: آن مرحله آخر که عبارت از مراد جدی است، محور برای حجّیت و عدم حجّیت است، اما آن دو محور قبلی مثل مقدمه برای مرحله ثالثه است. لذا عمده و محور در باب حجّیت، مسأله اراده جدیه مولا و آمر و ناهی است و در اراده جدیه، همان طوری که در مخصّص (عالم مقتید به فاسق) اراده جدیه به عدم اکرامش متعلق شده است، در ناحیه عام هم اراده جدی به عالمی که «لا یكون فاسقا» متعلق شده است و شما در باب زید عالم مشکوک الفسق نه می توانید به دلیل مخصّص مراجعه کنید و نه به دلیل عام.

ملاک عدم جواز مراجعه هم یک ملاک است، ولو اینکه در رابطه با اراده استعمالیه، بین دلیل

مخَصِّص و دلیل عام فرق وجود دارد، لکن در آن جهت مورد نظر ما و آن حیثیت مورد بحث ما که مسأله حجیت است و حجیت هم متقوم به اراده جدیه مولاست، هیچ فرقی بین این دو وجود ندارد.

«ان قلت:» شما خودتان در شبهه مفهومی، در مسأله تردید بین اقل و اکثر، آن جایی که معنای فسق مردد باشد بین این که خصوص مرتکب کبیره است یا اعم از مرتکب صغیره و کبیره؟ به ما گفتید که ما در مرتکب کبیره، به دلیل مخصص اخذ می کنیم و در مرتکب صغیره با این که مشکوک است که «هل هو فاسق او لیس فاسق؟» به دلیل عام رجوع می کنیم. «ان قلت» می گوید که چه فرق می کند وقتی که امروز مولا گفت: «اکرم العلماء»، فردا گفت: «لا تکرّم الفساق من العلماء»، این «لا تکرّم الفساق» مراد جدی عام را به عالمی مقید کرد که «لا یكون فاسقا». اگر این طور است، در شبهه مفهومی هم نمی توانید به دلیل عام مراجعه کنید برای این که اگر زید گناه صغیره مرتکب شد و شما شک دارید که «هل هو فاسق ام لا؟» همان طوری که به «لا تکرّم الفساق من العلماء» نمی توانید تمسک بکنید، به «اکرم العلماء» هم نمی توانید تمسک کنید، به خاطر این که این هم مراد جدی اش عالم غیر فاسق است. آیا شما می دانید که زید غیر فاسق است یا روی تردید در معنای فسق و شبهه مفهومی، متحیر هستید؟ می دانید که گناه صغیره مرتکب شده است، لکن نمی دانید که «هل هو فاسق ام لا؟» پس روی این بیانی که امروز صحبت شد، در این فرض هم نباید به عام مراجعه کرد در حالی که در روزهای اول بحث گفتید که نسبت به مرتکب صغیره به عموم «اکرم العلماء» رجوع می کنیم و از طریق «اکرم العلماء» وجوب اکرام مرتکب صغیره را استفاده می کنیم. «ما الفرق بین المقامین؟» چه شد که در ما نحن فیه استناد به عام و تمسک به عام جایز نیست اما در مسأله شبهه مفهومی مردد بین اقل و اکثر در رابطه با اکثر تمسک به عام مانعی ندارد؟ ما فرقی بین اینجا و آنجا ملاحظه نمی کنیم.

فرق بین تمسک به عام در مقام و شبهه مفهومی

جواب از این «ان قلت» این است که در مسأله شبهه مفهومی چه تردیدش بین اقل و اکثر باشد و چه تردیدش بین متبائین باشد، اصلا آن مرحله اولی از این مراحل ثلاثه نقص دارد، یعنی کلام اجمال دارد لذا خود شما در تعبیرتان می گوئید: مخصص مجمل مردد بین اقل و اکثر یا بین متبائین.

اصلا عنوانی که شما به آن می دهید، عنوان اجمال دارد. معنای اجمال این است که اصلا آن اولین مرحله وجود ندارد، اصلا اصل ظهور تحقق ندارد منتها اجمال ها فرق می کند. اگر تردید بین متبائین باشد اصلا کلام «مجمل بتمام المعنی و لیس له ظهور فی خصوص واحد منهما» هیچ گونه احدهما هم ترجیح بر دیگری ندارد. اما اگر اجمال به نحو تردید بین اقل و اکثر شد، نسبت به قدر متیقن که

عبارت از اقل است این اصل ظهور هست، مراحل بعدی هم وجود دارد، هم اصل ظهور هست، هم اصالة الظهور هست، هم اصالة التطابق بین الارادتين وجود دارد اما نسبت به اکثر، مثل مرتكب صغيره، دليل خاص در همان مرحله اولی که عبارت از ظهور لفظ و اصل ظهور باشد، اشکال دارد و چون اشکال دارد. ما نه اینکه یقین می کنیم که مرتكب صغيره خارج نشده، به منزله یک مخصیص جدید می شود. اگر شما در مخصیص جدید شک در عروضش داشته باشید، اصالة العموم جریان پیدا می کند حتی اگر یک عامی ده مخصیص داشته باشد، نسبت به مخصیص یازدهم اگر تردید داشته باشید باز اصالة العموم برای شما مرجع و مستند است. این جا وقتی دلیل خاص فقط قدر متیقن را گرفت، این مثل این است که دلیل خاص گفته است: «لا تکرّم العالم الذی یرتکب الکبیره» چون نسبت به این مقدار، ظهورش محفوظ است. نسبت به عامی که «یرتکب الصغیره» شما شک در اصل تخصیص دارید. شک در این دارید که همان طوری که مرتكب کبیره از اصالة العموم و «اکرم العلماء» خارج شد، آیا مرتكب صغيره هم خارج هست یا نه؟ لذا در شک در عروض تخصیص زائد، بلااشکال باید مراجعه به اصالة العموم بشود اما در ما نحن فیه چون شبهه، شبهه موضوعیه است و شبهه مصداقیه و دخول و خروج زید نه مستلزم علت تخصیص است و نه مستلزم کثرت تخصیص است. لذا به همان بیانی که عرض کردیم در شبهه موضوعیه نمی شود نه به دلیل مخصیص مراجعه بشود و نه به دلیل عام مراجعه بشود. پس نباید بین شبهه موضوعیه و شبهه مفهومیه خلطی تحقّق پیدا کند.

پرسش:

۱ - عدم تطابق اراده جدیه و اراده استعمالیه را در مقام توضیح دهید.

۲ - تعدد مراد جدی در دلیل عام و خاص را شرح دهید.

۳ - فرق بین دلیل خاص و عام را در مقام بیان کنید.

۴ - فرق بین تمسک به عام در مقام و شبهه مفهومیه چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تفصيل مرحوم آخوند ره بين مخصّصات لفظيه و لبيّه

دليلی بر جواز تمسّيك به عام در شبهه مصداقيه مخصّص ذکر شده بود که جواب آنرا ملاحظه فرمودید لکن مرحوم آخوند(ره) در رابطه با مخصّص، تفصیلی بین مخصّصات لفظيه و بين مخصّصات لبيّه قائل هستند؛ گاهی مخصّص، لفظی است مثل همین مثالهایی که در این بحث زده می شد، و گاهی مخصّص، لبی است. لبی یعنی دارای لفظی نیست، لکن مثلا عقل ثبوت چنین مخصّصی را ادراک می کند، نه به معنای این که ادراک می کند که از ناحیه مولا چنین مخصّصی صادر شده است و به او نرسیده است بلکه عقل به عنوان این که خودش یکی از ادله اربعه است، ادراک می کند که این عام باید محدود باشد، و مخصّصی برای این عام برحسب ادراک خود عقل وجود دارد و راهی است که خود عقل آن راه را به دست آورده است.

ایشان می فرمایند ما گفتیم: تمسّيك به عام در شبهه مصداقيه مخصّص جایز نیست، این مطلب در مخصّصات لفظيه بود به همان کیفیتي که دیروز ذکر کردیم اما اگر مخصّص، مخصّص لبی باشد و از

طریق استکشاف عقل و ادراک عقل، ثابت شده باشد، این مخصّصات لبّیه علی نوعین و علی قسمین هستند: گاهی از اوقات، این مخصّصات لبّیه، آن قدر واضح و روشن است که مثل قرینه متصله به کلام است. قرائن که لازم نیست قرائن مقالیه و لفظیه باشد، گاهی اوقات قرینه، قرینه حالیه است، گاهی از اوقات، قرینه، قرینه عقلیه است. قرینه عقلیه محفوف به کلام است مثل آیة شریفه «وَجَاءَ رَبُّكَ» شما می دانید که این اسناد مجیء الی الرب، اسناد الی غیر ما هو له است زیرا عقل حکم می کند که مجیء درباره خداوندی که «لیس بجسم» تصوّر نمی شود. ایشان می فرمایند: این مخصّصات لبّیه گاهی از اوقات، آن قدر واضح و روشن است که کانّ مولا اتکال به وضوح این مخصّص ص کرده است و مثل قرینه متصله به کلام است منتها مولا نیازی ندیده که آن را به صورت استثناء و امثال استثناء خارج بکند، به علت شدّت وضوح، نیازی به بیان مولا نداشته است.

اما گاهی از اوقات این مخصّصات لبّیه در عین این که عقل آنها را ادراک می کند و در ادراک خودش هم هیچ گونه تردیدی ندارد، لکن این طور نیست که مثل یک قرینه متصله به کلام باشد، کانّ نیاز دارد به این که عقل یک مقدار فکر کند، یک مقدار دقت کند، بعد پی برد به این که یک چنین مخصّصی وجود دارد.

مرحوم آخوند می فرمایند: بین این دو قسم از مخصّصات لبّیه فرق وجود دارد. فرقی این است که در قسم اول از این دو قسم باید رسماً حکم بکنیم به این که این مخصّص ص لبّی مانند مخصّصات متصله است مانند: «اکرم العلماء الاّ الفساق منهم» است برای این که اگر ما فرض کردیم که مولا اتکال بر این ادراک عقل کرده است، و روی شدّت وضوحش، نیازی ندیده است که حتی با کلمه «الا» و «عدا» این مورد را استثناء بکند، این واضح الخروج و واضح الاستثناء است. اگر مخصّص ص لبّی، یک چنین حالت و وضعیتی پیدا کرد، مخصّص متصل می شود، مثل این است که مولا با لفظ خودش و با زبان خودش گفته است: «اکرم العلماء الاّ الفساق منهم» و شما ملاحظه کردید که در مخصّصات متصله، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص جایز نبود، به خاطر این که یک ظهور برای کلام منعقد نشده بود «و لم یکن لنا ظهوران و احدهما مقدّم علی الآخر بل فی الکلام و للکلام ظهور واحد و هو اکرام العلماء غیر الفساق». گفتیم: همانطوری که اگر شک در عالمیت زید بکنید حق تمسک ندارید، شک در فسق و عدم فسق هم به عنوان شبهه موضوعیه داشته باشید، حق ندارید به این دلیل تمسک بکنید. پس بر قسم اول از دو قسم مخصّصات لبّیه، حکم مخصّصات متصله جاری می شود و در نتیجه، در این قسم هم تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص جایز نیست لکن عدم جوازش واضح است مثل مخصّصات منفصله نیست که محل اختلاف و نفی و اثبات باشد.

اما قسم دوم؛ مخصّص لثبی است که عقل آن را درک کرده است، اما این مقدار واضح نیست که مولا در مقام تخصیص، بر آن اتکال کرده باشد و خودش را بی نیاز از ذکر آن و تعرّض آن ملاحظه کرده باشد، مثل این که مولا به عبدش بگوید: «اکرم کل جیرانی» باید همه همسایه های مرا اکرام بکنی. در اولین برخورد با این دستور مولا، چیزی به عنوان مخصّص در ذهن عبد نمی آید، لکن بعد از آن که زمانی می گذرد و مقداری فکر و دقت می کند، فکرش به این جا منتهی می شود که بعضی از همسایگان مولا، دشمن مولا هستند و مسلماً اراده جدی مولا به این تعلق نگرفته که دشمنش هم اکرام بشود، لذا جیرانی که اعدای مولا باشند به عنوان مخصّص و به عنوان خروج از دایره مراد جدی مولا بیرون هستند و «اکرم کل جیرانی» شاملشان نمی شود. ایشان در این مورد از مخصّص که تقریباً شبیه مخصّصات منفصله است می فرماید: این عبد اگر در یکی از این جیران مولا تردید بکند که «هل هو عدوّ أو لیس بعدوّ؟» به نحو شبهه موضوعیه می تواند به «اکرم کل جیرانی» تمسّک بنماید، نه تنها می تواند بلکه حتماً «اکرم کل جیرانی» گریانش را می گیرد و باید زیدی که «جار للمولی و مشکوک عداوته» اکرام بشود مانند سایر جیرانی که مسلماً اعدای مولا نیستند.

دلیل جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص لثبی

این جا چه خصوصیتی پیدا کرده است که مرحوم آخوند تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص را می فرماید: جایز است، نه تنها جایز است بلکه اصاله العموم گریبان این عبد را می گیرد و زید جار مشکوک العداوه حتماً باید اکرام بشود؟ برای بیان این مسأله که این جا چه خصوصیتی دارد، تقریباً دو بیان دارند که یک بیان را اول ذکر می فرمایند و یک بیان را در آخر کلام خود اشاره می فرمایند. آن بیانی که در اول کلام ذکر می فرمایند این است که می فرماید: این عبد متخیر ایستاده است که آیا این زیدی که «جار للمولی» لکن عدو بودنش برای عبد مشکوک است، واجب است که اکرام بشود، یا واجب نیست که اکرام بشود؟ می فرمایند: اگر این عبد این زید را اکرام نکند با توجه به این که تنها دستوری که از ناحیه مولا، صادر شده است «اکرم کل جیرانی» است فقط و عنوان جار بودن زید هم محل تردید نیست، آیا در مقابل این حجّت صادره از مولا که به نحو عموم دلالت می کند بر وجوب اکرام تمام جیران، عبد چه حجتی دارد؟ اگر این را اکرام نکند چه دلیلی می تواند در مقابل مولا داشته باشد؟ در آن جایی که مخصّص منفصل لفظی بود آنجا کأنّ عبد در مقابل مولا می ایستاد و می گفت: از ناحیه توی مولا- دو دستور صادر شده است: یکی «اکرم کل عالم»، یکی «لا تکرّم الفسّاق من العلماء»، من در مقابل دو حجّت قرار گرفتم لذا زید مشکوک الفسق و محرز

العالمیه را نمی توانم نه به دلیل دوم تمسک بکنم و نه به دلیل اول، به آن کیفیتی که توضیح دادیم، اما این جا یک دلیل از ناحیه مولا در رابطه با اکرام آمده است: «اکرم کل جیرانی» غیر از این هم چیزی از مولا صادر نشده است. آیا به مجرد شک در عداوت زیدی که جار مولاست، عبد می تواند از زیر بار تکلیف عام «اکرم کل جیرانی» شانه خالی بکند؟ بله؛ آنجایی که قطع دارد به اینکه عمرو دشمن مولاست در عین این که «جار للمولی» آن جا قطعش برای او حجت است. اگر مولا- به او بگوید: چرا ترک کردی اکرام عمرو را؟ او در مقابل مولا می ایستد می گوید: من قاطع بودم به این که عمرو عدو توست و قاطع هم بودم به این که اراده جدی تو به اکرام عدو متعلق نشده است. در مقابل مولا به این قطع استناد می کند اما این جایی که شک دارد که «هل هو عدو للمولی أو لیس عدوا للمولی» در مقابل تنها دلیلی که از ناحیه مولا صادر شده است به نام «اکرم کل جیرانی» عبد چه جوابی می تواند بدهد؟ این را مرحوم آخوند در اول کلام خود ذکر می کنند.

فرق بین مخصص لفظی و لبی از نظر عقلا

اما در آخر کلام خود، یک راه و تقریب دیگری ذکر می کنند که این مسائلی که مربوط به باب الفاظ است، (اصاله الظهور، اصاله العموم، اصاله الحقیقه و اشباه ذلک) اینها یک مسائل عقلائی است و ما در اینها تابع عقلا هستیم. خود همین اصاله الظهور که لفظی که ظهور در یک معنایی داشته باشد، متکلم به اراده استعمالیه، آن معنای ظاهر را اراده کرده است، این یکی از اصول عقلایه است و الا- اصل عقلی نیست، دلیل بر حجیتش بنای عقلا- و استمرار سیره عقلا- بر این معناست. در ذیل کلامشان می فرمایند: ما باید به عقلا مراجعه بکنیم، به عقلا که مراجعه می کنیم، عقلا بین مخصیص منفصل لفظی و مخصیص لبی منفصل فرق می گذارند. در مخصیص لفظی منفصل در شبهه مصداقیه، تمسک به عموم نمی کنند اما در این نوع از این موضوع مخصیصات لیبیه وقتی که به عقلا- مراجعه می کنیم می بینیم عقلا- تمسک می کنند و کان لازم نیست که ما از عقلا فرقی را هم سؤال بکنیم و علت فرق را از عقلا پرسیم و بفهمیم بلکه همین مقدار که بینیم عقلا در آن جا تمسک نمی کنند و در این جا تمسک می کنند، برای ما کفایت می کند. ما در این مسائل تابع عقلا هستیم.

لزوم احراز مسائل عقلی

این بیانی را که ایشان در آخر ذکر کرده اند، اگر احراز کنیم که واقعا در بین عقلا- یک چنین مسأله ای مطرح است و یک چنین فرقی وجود دارد، همین طوری است که ایشان می فرمایند که لازم

نیست علت مسائل عقلایی را بپرسیم، نه در این جا بلکه در هیچ کجا، اگر دیدیم عقلا به خبر ثقه در باب خبر واحد عمل می کنند، همین برای ما سند و دلیل خواهد بود، حالا چرا عمل می کنند؟ آن چرا را دیگر لازم نیست به دست بیاوریم و علتش را بفهمیم، اگر در ما نحن فیه این معنا احراز بشود، حق با مرحوم آخوند می باشد «لکن انما الکلام فی اصل الاحراز» از کجا احراز شده است که عقلا در آن صورت، عمل نمی کنند و در این صورت، عمل می کنند؟ ما اگر شک در احراز عقلا هم داشته باشیم، شک در بنای عقلا و عدم بنای عقلا داشته باشیم و احراز نکنیم، همین برای عدم جواز کفایت می کند.

مسائلی که به عقلا مراجعه می شود، نیاز به احراز است بلکه باید بدانیم که این مسأله در بین عقلا چنین است، اما اگر شک داشته باشیم که عقلا به خبر ثقه عمل می کنند یا نه، آیا این کفایت می کند که ما به خبر ثقه عمل بکنیم؟ در ما نحن فیه اگر شک داشته باشیم که عقلا بین مخصّصات لیبّه و بین مخصّصات لفظیه فرق قائل هستند، با وجود شک، نمی توانیم بین اینها فرق قائل بشویم بلکه باید روی قواعد و ضوابط، مسأله را بررسی کنیم و برخورد کنیم. وقتی که می خواهیم مسأله را روی ضوابط و قواعد بررسی کنیم، در حقیقت برمی گردیم و به سراغ حرف اول مرحوم آخوند می رویم، حرف اول آخوند این بود که یک حجّت از طرف مولا صادر شده است به نام «اکرم کل جیرانی» در مقابل این یک حجّت، اگر زید جار مشکوک العداوه بود و عبد اکرام او را ترک کرد، در مقابل این حجّت عام صادره از طرف مولا، چه دلیلی می تواند ارائه کند و چه راهی برای تخلف از اکرام این زید مشکوک العداوه قابل ارائه است؟

عدم فرق بین مخصّصات لفظیه و لیبّه

می گوئیم: این فرمایش قابل قبول نیست، برای این که اگر دو مطلب را در نظر بگیریم روشن می شود که مخصّصات لیبّه با مخصّصات لفظیه هیچ فرقی ندارند: یکی این که آیا حجّت در رابطه با مولا به حجتهای لفظیه اختصاص دارد یا حجتهای عقلیه هم حجتی است که مربوط به مولا است، لذا در آن موردی که عبد قاطع است به این که عمرو عدو مولا است در عین این که جار مولا است، اگر اکرام نکرد و مولا از او مؤاخذه کرد، او می گوید که من قاطع بودم به این که او دشمن توست و قاطع هم بودم به این که اراده جدی تو به وجوب اکرام دشمن متعلق نشده است. پس این جا حجتی وجود دارد در عین این که از ناحیه مولا غیر از «اکرم کل جیرانی» دلیل لفظی وجود ندارد. پس در رابطه با مولا، راه ارتباط و حجّت، منحصر به حجج لفظیه نیست و یکی از این ادله اربعه ما که در رابطه با استنباط احکام بحث می کنیم، عبارت از عقل است که در مقابل کتاب و سنّت، خودش یک

حجت مستقل است که اصلاً باید به مسائل اعتقادی از طریق عقل راه پیدا بکنیم. این یک نکته.

نکته دوم این است که آیا در این جایی که عقل ادراک می کند که دشمن مولا واجب الاکرام نیست، این ادراکش به صورت یک ضابطه کلی است یا ادراکش در رابطه با اشخاص و مصادیق و موارد است؟ پیداست که ادراک عقل در رابطه با کبرا است. عقل همیشه احکام کلیه را ادراک می کند و کبریات کلیه را ادراک می کند و چه بسا این کبریاتی را که ادراک می کند، در حال ادراک و حتی بعد از ادراک، از نظر عقل یک صغرا هم برای آن مشخص و معین نباشد. وقتی که مولا امروز گفت: «اکرم کل جیرانی» فردا عید نشست و فکر کرد، دقت کرد، به عقل مراجعه کرد، از عقل سؤال کرد و پاسخ شنید که مولا- اراده ندارد که دشمنانش اکرام بشوند، شاید درحالی که این مسأله را ادراک کرد حتی یکی از همسایگان مولا را به عنوان عدو مولا- نمی شناسد، بعداً می رود تحقیق می کند که چه کسی عدو مولا هست و چه کسی عدو نیست. پس در حقیقت ادراک عقل در رابطه با حکم کلی و در رابطه با یک کبرای کلیه است.

وقتی این دو مقدمه را به هم ضمیمه کردید که اولاً: حجت، منحصر به حجت لفظی نیست و ثانیاً:

ادراک عقل در رابطه با کبراست نه در رابطه با تک تک مصادیق و صغریات، سؤال می کنیم که چه فرق می کند که به دنبال «اکرم کل جیرانی» فردا خود مولا به دلیل لفظی بگوید: «لا یجب اکرام جیرانی الذین یكونون عدوالی» یا این که مولا نگوید و عید این مسأله را از طریق عقل، استکشاف بکند؟ بین دلیل لفظی صادر از مولا در رابطه با تخصیص و بین ادراک کلی عقل در رابطه با تخصیص چه فرقی هست؟ چطور شد که در لفظی در شبهه مصداقیه اش تمسک به عام جایز نیست اما در عقلی در شبهه مصداقیه اش تمسک به عام جایز است؟ ما روی ضوابط هیچ فرقی بین این دو ملاحظه و مشاهده نمی کنیم. همانطوری که در مخصیصات منفصله لفظیه تمسک جایز نیست در این قسم از مخصیصات لئیه هم روی قاعده و ضوابط، وجهی برای جواز تمسک ملاحظه نمی شود.

پرسش:

۱ - تفصیل مرحوم آخوند ره بین مخصصات لفظیه و لئیه را بنویسید.

۲ - دلیل مرحوم آخوند ره بر جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص لئیه چیست؟

۳ - فرق بین مخصص لفظی و لئیه از نظر عقلاً طبق بیان صاحب کفایه را بنویسید.

۴ - جواب استاد از مرحوم آخوند در فرق بین مخصص لفظی و لئیه را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بيان مرحوم عراقی ره در تمسک به عام در شبهه مصداقيه مخصّص

تا اینجا مسائلی که در کفایه مطرح شده بود، چه در رابطه با آنچه مطرح شد، و چه در رابطه با بعضی از اشکالات، تمام شد. گفتیم: مرحوم آخوند در کفایه بهترین دلیل برای تمسک به عام را نقل فرموده اند. در ذهن بعضیها رفت که مرحوم آخوند قائل به جواز تمسک هستند، در حالی که بهترین دلیل را ایشان نقل کرده اند، و جوابی را هم که ما عرض کردیم در حقیقت توضیح جواب مرحوم محقق خراسانی است، لکن با یک تقریبات جالب تر.

در رابطه با اصل بحث که جواز و عدم جواز تمسک به عام در شبهات مصداقیّه مخصّص باشد، و همینطور در رابطه با تفصیلی که مرحوم محقق خراسانی بین مخصّصات لفظیه و مخصّصات لیّیه ذکر کردند، بزرگان مسائلی دارند. در رابطه با اصل مطلب، یک بیانی مرحوم محقق عراقی (الشیخ ضیاء الدین قدس سره الشریف) دارند در کتابی که به قلم خودشان در علم اصول نوشته اند به نام «مقالات»، غیر از تقریراتی که از ایشان چاپ شده است. این کتاب مقالات به قلم خود ایشان است.

کتاب بسیار مشکل و بسیار دقیقی است. ایشان در کتاب مقالات، یک راه دیگری را برای عدم جواز تمسک ذکر کرده اند، در عین اینکه در رابطه با مدعا با ایشان موافق هستیم، اما دلیلشان را قابل مناقشه و قابل اشکال می دانیم. ایشان می فرمایند: اگر ما بخواهیم کلام مولا را متصف به حجیت کنیم، این حجیت در رابطه با دلالت تصدیقیه کلام مولا است، و دلالت تصدیقیه عبارت از آن چیزی است که بر طبق مفاد الفاظ صادره از مولا می توانیم گردن مولا بگذاریم و بگوییم: مولا چنین اراده کرده است، روی این الفاظی که از مولا صادر شده است، روی این دستوری که از ناحیه او صادر شده است. بعد می فرمایند: دلالت تصدیقیه برای کلام مولا در جایی هست که مولا از کلام خودش قصد داشته باشد که مراد جدی خودش را بیان کند، و مقصودش را به مخاطب و مکلف تفهیم بکند، و الا اگر یک مولایی در مقام هزل باشد، نه در مقام تفهیم مراد و افهام مقصود، اینجا برای کلام چنین مولایی، دلالت تصدیقیه وجود ندارد، و در نتیجه حجیت هم که در رابطه با دلالت تصدیقیه است، برای کلام مولا تحقق پیدا نمی کند. پس حجیت متوقف بر این است که مولا در این مقام باشد که مراد خودش را منتقل کند و در اختیار مخاطب بگذارد.

بعد می فرماید: اگر این مسأله مورد توجه واقع شد، در صورتی مولا می تواند مراد خودش را تفهیم کند که این مفاد کلامش را تصور کرده باشد، و در ذهن آورده باشد. باید ابتداء مدلول حکمش را تصور بکند و در ذهن بیاورد، بعد در مقام تفهیم باشد، بعد دلالت تصدیقیه پیدا شود، بعد اتصاف به حجیت تحقق پیدا کند. پس در حقیقت ریشه و اساس حجیت کلام مولا تصویری است که خود مولا در رابطه با مفاد و مدلول کلامش دارد. وقتی که مسأله را به اینجا می رسانند، اینطور نتیجه گیری می کنند که مولایی که شک دارد در اینکه «زید هل هو عالم او لیس بعالم»، با وجود چنین شکی آیا می توانیم بگوییم: مولا وجوب اکرام زید را تصور کرده است؟ زیدی که از نظر مولا مشکوک العالمیه است، و مولا نمی داند که او در ردیف علماء هست یا نه، اینجا چطور می توانیم گردن مولا بگذاریم که او اکرام زید مشکوک العالمیه را تصور کرد؟ وقتی که مرحله اول که تصور است لنگ باشد، آخرین مرحله که عبارت از مسأله حجیت است، که به چند واسطه به مسأله تصور ارتباط پیدا می کند، دیگر کلام مولا نمی تواند در مورد چنین فرد مشکوکی اتصاف به حجیت پیدا کند. این بیانی است که ایشان در این رابطه با این عناوین و با این خصوصیات ذکر می فرمایند.

عدم لزوم احراز صغریات برای عقل

با اینکه ما در مدعا با ایشان موافق هستیم اما برای استدلال برای چنین مدعائی که عبارت از عدم

جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص باشد این بیان را نمی پذیریم، و چند اشکال مهم به بیان ایشان وارد است:

یک اشکال اینکه این یک مسأله کلی است، شبیه آن چیزی که دیروز در رابطه با ادراکات عقلیه می گفتیم، می گفتیم: عقل یک کبریاتی را ادراک می کند، اما از نظر صغریات، لازم نیست که صغریات برای او مشخص باشد. عقل به نحو کلی ادراک می کند که جیران مولا، آنهایی که اعدای مولا هستند، و خوب اکرام ندارند، اما کدام جار، عدو مولاست و کدام جار عدو مولا- نیست؟ این دیگر در مسأله ادراک کبری کلی عقل، نقش ندارد. شبیه این مطلب، در احکام کلیه ای است که از مولا صادر می شود.

اگر مولا تشخیص داد که در اکرام هر عالمی، مصلحت وجود دارد، ولو به نحو عام استغراقی که اکرام هر عالم، خودش یک وجود مستقل دارد، و یک تکلیف مستقلی است و دارای اطاعت و مخالفت مستقل است، آیا مولائی که کلی این معنی را تشخیص داد و وجود مصلحت را در اکرام کل عالم به دست آورد، باید صغریات هم از نظر این مولا مشخص باشد؟ باید بداند که «عمرو عالم أم لا؟» باید بداند که «زید عالم أم لا؟» در حکم کلی مولا شبیه همان ادراکات عقلیه آنچه را که مولا دید، وجود مصلحت «فی اکرام کل عالم» است، اما اینکه «زید عالم أم لا» این اصلا به مولا ارتباطی ندارد. ممکن است مولا زید را عالم بداند، ممکن است در عالمیت زید شک داشته باشد، بلکه ما می خواهیم یک مطلب بالاتری را عرض کنیم، و در ضمن یک مثال روشنی این معنی را توضیح بدهیم و آن این است که اگر مولا اصلا معتقد بود به اینکه «زید لیس بعالم»، اما در مقابل، دستور «اکرم کل عالم» را به طور کلی صادر کرده است، این دستور را عبد باید اجرا بکند.

عدم لزوم تشخیص صغرا بر مولا

مرحله تشخیص صغرا مربوط به عبد است. اگر عبد یقین دارد به اینکه «زید عالم»، ما بگوییم:

چون مولا- یقین دارد «بأنه لیس بعالم لا یجب اکرامه؟»، مولا که «اکرم کل عالم» را صادر کرده است، اگر گفت: «ایها العبد» اگر دیدی از بچه های من در حال غرق شدن در استخر هستند، حتما باید آنها را نجات بدهی و جان آنها را حفظ بکنی، حالا یک بچه ای در استخر مشغول غرق شدن است، مولا در ذهنش است که این بچه همسایه است، نه بچه خود مولا، اما عبد با کمال وضوح و کمال یقین می داند که این بچه مولاست، و مولا در اینکه معتقد شده است که این بچه همسایه است اشتباه می کند، اما دستور کلی هم صادر کرده است که هر یک از بچه های مرا در حال غرق شدن ملاحظه کردی، مبادا در حفظ جان آنها و نجات آنها کوتاهی بکنی، آیا در چنین موقعیتی عبد می تواند به عذر اینکه مولا

معتقد است که «انّ هذا ليس ابنه»، در حالی که پیش خود عبد روشن است که «ان هذا ابنه»، تخلف کند، و حفظ جان بچه مولا را نداشته باشد؟ پیداست که مسأله تشخیص مصادیق و تشخیص صغریات مربوط به خود عبد است، حتی در مسأله تقلید از مراجع در رابطه با موضوعات، مسأله عین همین است. اگر یک مرجع تقلیدی معتقد شد صددرصد که «انّ هذا المایع ليس بخرم»، لکن مقلد همین مرجع، معتقد است که «انّه خرم»، اینجا نظریه مرجع در تشخیص موضوع، هیچ حجّیتی ندارد. او گفته: خمر مطلقاً حرام است، مقلد هم یقین دارد که «انّ هذا خمر»، حالا خود مرجع بگوید:

«ليس بخرم»، اینجا مقلد اعتنایی به تشخیص مرجع تقلید خودش ندارد، می گوید: تو رساله ات را بنویس، تو حکم کلی را بیان کن، تشخیص موضوع با من است، من باید بفهمم که «انّ هذا خمر أم لا؟»، کما اینکه عکسش: اگر یک مرجع تقلیدی صددرصد معتقد است که «انّ هذا خمر»، لکن مقلد در خمریت «هذا المایع» تردید دارد، اینجا روی شبهه موضوعیه برای مقلد، ارتکاب این مایع به استناد «انّه مشکوک الخمریه» هیچ مانعی ندارد.

پس لازمه این بیان محقق عراقی حتی در عام استیعابی که هر فردی یک حکم مستقل و یک تکلیف مستقل دارد، این نیست که مولا در رابطه با صغریات تصور داشته باشد. «زید عالم أم لا» به مولا چه ارتباطی دارد؟ آنچه به مولا ارتباط دارد، صادر کردن «اکرم کل عالم» است، و بردن حکم روی همه افراد طبیعت عالم، روی مصلحتی که خودش در این رابطه تشخیص داده است. پس این چه بیانی است که اگر مولا در عالمیت زید تردید بکند، لامحاله دیگر تصویری در این رابطه ندارد، و در نتیجه کلام مولا در این فردی که از نظر مولا مشکوک العالمیه است، نمی تواند اتصاف به حجّیت پیدا کند؟ این یک اشکال مهم در کلام مرحوم محقق عراقی است. بعضی از اشکالات مهم دیگر هم به کلام ایشان هست که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - بیان مرحوم عراقی ره در تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص را بنویسید.

۲ - آیا احراز صغریات وظیفه عقل است؟ چرا؟

۳ - جواب استاد از بیان مرحوم عراقی ره را بنویسید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم جواز تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصص

مرحوم محقق عراقی (الشیخ ضیاء الدین قدس سره) در رابطه با عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقيه مخصص بیانی داشتند که مسأله حجیت را در رابطه با دلالت تصدیقیه می دانستند، و دلالت تصدیقیه هم در جایی تحقق دارد که مولا در مقام بیان مراد و تفهیم مقصود خودش باشد، و این در جایی است که مولا مراد خودش را تصوّر کرده باشد، و بعد نتیجه می گیرند که زیدی که مولا- شک دارد که «آنّه عالم او لیس بعالم»، این اصل تصوّر وجوب اکرام یا اکرامش اول کلام است. با فرض شک در عالمیت، چطور مولا وجوب اکرام مشکوک العالمیه را تصور می کند؟

یک جوابی ما عرض کردیم که به این برمی گشت که در آنجایی که مولا حکم را به نحو عموم مطرح می کند، لازم نیست تک تک مصادیق از نظر مولا مشخص باشند. درست است که عام با کلی و مطلق، این فرق را دارد که در طبیعت و مطلق، هیچ گونه نظارتی به افراد وجود ندارد، امّا عام ناظر به افراد طبیعت است، امّا نظارت و دلالتش، دلالت تفصیلیه نیست کما اینکه در اوّل بحث تعریف عام

توضیح دادیم، گفتیم: اینطور نیست که اگر مثلاً: ده تا عالم داشته باشیم، معنای «اکرم کل عالم» این باشد: «اکرم زیدا و عمروا و بکرا و خالد» تا نفر دهم بلکه این دو باهم فرق می‌کند. در «اکرم زیدا» خصوصیت بنحو تفصیل ملاحظه شده است، لذا اگر مولا بخواهد «اکرم زیدا» بگوید، باید اکرام زید را با همه خصوصیات که در زید وجود دارد، تصور کند، اما در «اکرم کل عالم»، ولو مصادیق این طبیعت، بیش از ده نفر هم نباشند، اولاً لازم نیست که مولا تعداد مصادیق را بداند، و ثانیاً لازم نیست که بداند که چه کسی عالم است و چه کسی عالم نیست.

در اینجائی که حکم را به نحو عموم مطرح می‌کند، یک مصلحت کلیه در رابطه با عموم تشخیص داده، و روی تشخیص همین مصلحت کلیه، حکم را صادر می‌کند، اما چه کسی عالم است و چه کسی عالم نیست، تعداد مصادیق این طبیعت، ده نفر هستند یا بیش از ده نفر یا کمتر، اینها در حکمهایی که به نحو عموم مطرح می‌شود، هیچ گونه نقشی ندارد، و لازم هم نیست که مولا بداند.

شبهه همان ادراکات عقلیه که قبلاً بحث می‌کردیم، که در ادراکات عقلیه، مدرک، همان کبرای کلی است، اما مصادیق این کبری، چه افراد و چه خصوصیات هستند، آن دیگر به عقل ارتباط ندارد، و تشخیص او نقشی در این رابطه ندارد. در نتیجه اگر زید از نظر مولا مشکوک العالمیه شد، لازم نیست که زید بما هو زید مورد تصور واقع شده باشد، آنچه که مورد تصور است، و جوب اکرام کل عالم است، چه زید عالم باشد یا نباشد یا مشکوک العالمیه باشد، اینها هیچ فرقی در این حکم ایجاد نمی‌کند.

چگونگی خروج محقق عراقی ره از تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص

اما چند اشکال دیگر هم به ایشان وارد است: یک اشکال اینکه ایشان از محل بحث خارج شدند.

نزاع ما در تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است، ولی ایشان در مقام مثال، مشکوک العالمیه را مثال می‌زنند، یعنی شبهه مصداقیه خود عام را مطرح می‌کنند. در شبهه مصداقیه خود عام، ما هم قائل شدیم به اینکه تمسک جایز نیست، کما اینکه در شبهه مصداقیه مخصص هم هیچ کسی قائل به جواز تمسک به خود دلیل مخصص نشده است. آنچه که مورد بحث و مورد نزاع است، شبهه مصداقیه مخصص و رجوع به عام در شبهه مصداقیه مخصص است. پس اینکه ایشان می‌فرمایند:

اگر زید، مشکوک العالمیه باشد، مشکوک العالمیه، شبهه مصداقیه خود عام است و به بحث ما ارتباطی ندارد، ما هم به جواز تمسک در شبهه مصداقیه خود عام قائل نیستیم.

نکته دیگر که به عنوان ایراد به ایشان وارد است این که ما می‌گوییم: تمسک به عام در شبهه

مصدقیه مخصص، یعنی شک در مصداقیت یک موردی برای مخصص، باید دید این شک به چه کسی مربوط است؟ چه کسی در مصداقیت یک فردی برای مخصص شک بکند؟ آیا بحث در شک مولا است یا بحث در شک عبد است؟ مسأله آنجائی نیست که مولا تردید داشته باشد. فرض کنید همه مصادیق عام و همه مصادیق مخصص از نظر مولا روشن است، اما بحث ما این است که «اذا شك المکلف فی ان» فلان فرد آیا مصداق مخصص هست یا نه، آیا می تواند به عام تمسک بکند؟ آیا عام نسبت به این فرد، فردی که برای مکلف مشکوک است، حجیت دارد یا نه؟

مسأله شک مولا را در وسط آوردن و در این رابطه، دلالت تصدیقیه را مورد مناقشه قرار دادن، ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. فرض کنید ما نحن فیه آنجائی است که همه مسائل، همه مصادیق، چه مصادیق عام، چه مصادیق مخصص، برای مولا روشن است و هیچ گونه تردیدی برای مولا وجود ندارد، اما این عبد است که تردید دارد که زید عالم مشمول اکرم العلماء هل یكون فاسقا او لا یكون فاسقا» و تردید در فسق هم تردید در مفهوم فسق نیست که وظیفه مولا باشد این تردید مفهومی را رفع کند بلکه تردید خارجی است، نمی داند که این زید در خارج «هل یرتکب المعصیه الکبیره، او لا یرتکب المعصیه الکبیره» دیگر این شک، وظیفه مولا نیست که این شبهات مصداقیه شک را برطرف کند. پس هرکجا که شما شک می کنید که مثلاً «ان هذا الشیء نجس ام لا» باید وظیفه شارع باشد به عنوان موضوع، موضوع را برای شما مشخص بکند. پس محل بحث ما شک مربوط به عبد است، آن هم شکی که ازاله آن شک وظیفه مولا نیست، این چه ربطی به دلالت تصویری مولا و دلالت تصدیقیه مولا دارد؟ چه ربطی به عالم امر مولا و بیان مولا و القاء حکم به نحو عموم دارد؟ هیچ گونه ارتباطی بین این دو مطلب به نظر نمی رسد.

نتیجه این شد که در مسأله عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص، همان راهی که خود مرحوم آخوند اختیار فرمودند، و ما هم توضیح و تقریب آن راه را بیان کردیم، همان راه به عنوان ملاک، مطرح است، که آن راه به این برمی گشت که حجیت باید مراحل ثلاثه را طی بکند:

(اصل الظهور، اصالة الظهور و اصالة التتابع)، و چون در ما نحن فیه بعضی از این مراحل، لنگی دارد، لذا در شبهه مصداقیه مخصص عام نمی تواند ائتصاف به حجیت داشته باشد.

از این که بگذریم، مرحوم آخوند با اینکه تمسک به عام را در شبهه مصداقیه مخصص جایز نمی دانستند، لکن در یک نوع از مخصصات لبیه، تمسک به عام را جایز می دانستند یعنی در مخصص لبی که به منزله قرینه متصله به کلام نباشد، و به منزله مخصص متصل نباشد، که ما این مسأله را مورد مناقشه قرار دادیم، و عرض کردیم مطلب اینطور نیست.

مرحوم محقق نائینی (ره) عدم جواز تمسک به عام را از طریق دیگری مطرح می کردند، و آن این بود که تمام مخصصات منفصله را به مخصصات متصله ارجاع می دادند و می فرمودند: بعد از آن که ولو با فاصله «لا تکرّم الفساق من العلماء» آمد، این مثل یک جاذبه ای که در دلیل قبلی است، جذب همان دلیل قبلی می شود، و به منزله مخصص متصل می شود، در مخصصات متصله هم که همه قائل به عدم جواز تمسک به عام هستند. ایشان هم وقتی که نوبت به مخصصات لبّیه می رسد، یک تفصیلی غیر از آن تفصیلی که مرحوم محقق خراسانی بیان کردند، ذکر می فرمایند. تقریباً دوتا از ادله اربعه ما لفظی است، دوتا هم لبّی است. کتاب و سنّت، لفظی است، عقل و اجماع دلیلان لبّیان. ایشان می فرمایند: وقتی که این دلیل لبّی مثل اجماع، در مقابل دلیل عام قرار می گیرد، گاهی این دلیل لبّی این نقش را دارد که راه مخصص لفظی منفصل را طی می کند (که به نظر ایشان مخصصات منفصله به همان مخصصات متصله برمی گشت) دلیل لبّی که بخواهد راه مخصص لفظی منفصل را طی کند، مگر این راه، چه راهی است؟ چه خصوصیتی در این راه وجود دارد؟ می فرماید: دو خصوصیت در این راه وجود دارد:

خصوصیات مخصص لفظی منفصل

یک خصوصیت این است که مخصص لفظی منفصل به صورت یک قید و به صورت یک وصف، خودش را به موضوع عام می چسباند، تا حالا موضوع، عمومیت داشت، امروز که مولا گفت: «لا تکرّم الفساق من العلماء»، دایره عقل محدود شد، معنای «اکرم العلماء» علمایی شد که فاسق نباشند، علمائی که ائصاف بعدم فسق داشته باشند. پس یک خصوصیت مخصص منفصل به تعبیر ایشان این است که به صورت قید و به صورت وصف در متعلق دلیل عام خودش را وارد می کند، و دخالت پیدا می کند و می چسباند خودش را به عنوان عام، و عنوان را محدود می کند به دایره همین مخصص، یعنی ماعدای مورد مخصص منفصل.

خصوصیت دوّمی که در راه مخصص منفصله لفظی وجود دارد که تشخیصش هم به دست خود عبد است، یعنی همان عنوانی که خود عام دارد را باید تشخیص بدهد که «زید عالم او لیس بعالم»، تشخیص اصل عنوان عام به دست عبد است. وقتی که مخصص لفظی منفصل خودش را در دایره متعلق و قید موضوع وارد کرد به تعبیر ایشان: تشخیص به دست خود عبد است، عبد باید بفهمد که

زید عالم فاسق است یا نه، چون شبهه اش که شبهه مفهومیّه نیست، شبهه، شبهه مصداقیّه است. در شبهه مصداقیّه، تشخیص با خود عبد است. اگر همه عالم و آدم جمع بشوند، بگویند: «هذا المایع خمر»، لکن عبد معتقد باشد که «آنه لیس بخمر»، حتی اگر خود مولا بگوید: «آنه خمر»، هیچ حجّتی ندارد، عبد به مولا می گوید: وظیفه تو این است که بگویی: «لا تشرب الخمر»، خمر هم که یک موضوع مستنبط نیست، مثل: «صلاه و صوم و امثال ذلك» که اصطلاحاً به اینها می گویند: موضوعات مستنبطه که خود شارع باید صلاه را معنی کند، صوم را معنی کند، حج را معنی کند، اما وقتی مسأله به «حرمت علیکم المیتة و الدم» می رسد، دیگر نباید شارع دم را معنی کند. دم یک معنای عرفی و لغوی دارد، وظیفه مولا بیان «لا تشرب الخمر» است، اما «انّ هذا المایع خمر او لیس بخمر»، به مولا ارتباطی ندارد، مگر اینکه یک دستور خاصّی در رابطه با این فرد خاص صادر بکند.

پس می فرماید: مخصصات منفصله لفظیه دارای دو خصوصیت است: یکی اینکه خودش را به موضوع عام به صورت قیدیت می چسباند، و دیگر اینکه تشخیصش هم مثل تشخیص خود عام در رابطه با عبد است. بعد می فرمایند: همانطوری که در مخصصات لفظیه منفصله گفتیم: تمسّک به عام جایز نیست، برای اینکه برگشتش به مخصصات متّصله است، این نوع از مخصصات لیبّه این چنینی هم همین حکم را دارد. بعد مثال می زنند: می فرمایند: در روایت وارد شده است که «انظروا الی من کان قد روی احادیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا» شما دنبال کنید ببینید از این علما آنهایی که راوی حدیث هستند، نه راوی حدیث به اصطلاح ما، عارف به حدیث هستند، و ناظر در حلال و حرام هستند، یعنی اهل نظر و اجتهاد هستند، در رابطه با حلال و حرام، می شود از اینها تقلید کرد. وظیفه مردم جاهل این است که در تقلید به چنین افرادی مراجعه کنند. ایشان می فرماید: این یک دلیل لفظی است. اگر ما بودیم و این دلیل لفظی به تنهایی و در مقابل، چیزی نمی داشتیم، ما هم می گفتیم: مرجع تقلید فقط باید مجتهد باشد، چه عادل باشد چه فاسق باشد، در این روایت که صحبتی از عدالت نشده است، چون در این روایت، مرتبه علمی مطرح شده است، دیگر هیچ گونه اشاره ای به فسق و عدالت مطرح نیست. لکن در مقابل این دلیل لفظی عام، یک اجماعی قائم شده بر اینکه در مرجع تقلید عدالت هم معتبر است، باید واجد ملکه عدالت باشد. اجماع، دلیل لیبی است، امّا این دلیل لیبی از همین قسمی است که ما حکم مخصص لفظی متّصل را بر آن بار می کنیم، یعنی این اجماع بر اعتبار عدالت در مرجع تقلید دارای همان دو خصوصیتی است که عرض کردیم: اولاً این عدالت را دنبال «نظر فی حلالنا و حرامنا» مطرح می کند، کأن می گوید: «انظروا الی من کان قد روی احادیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و کان عادلاً» این اجماع این نقش را دارد که مسأله اعتبار عدالت را در ردیف اعتبار

اجتهاد و نظر داشتن در حلال و حرام می آورد، و از آن طرف هم که بین مخصص منفصل و متصل فرقی قائل نشدیم.

نتیجه این می شود که ایشان می گویند: اگر یک زیدی را می دانیم که مجتهد است، لکن شک داریم «فی آنه عادل او لیس بعادل» بنحو شبهه مصداقیه، اینجا جایز نیست که شما به عموم دلیل «انظروا من كان قد روی احاديثنا» تمسک کنید، شبهه همان «لا تكرم الفساق» ی که به «اکرم العلما» ضمیمه می شود، در این قسم می فرمایند: جایز نیست.

جواز تمسک به عام در بعضی از مخصصات لیه

اما یک موردی در مخصصات لیه داریم که ایشان می فرمایند: اینجا می شود تمسک به عام کرد، بلکه باید تمسک کرد چون این کلمه ای که ما می گوییم: «يجوز او لا يجوز» آنهایی که می گویند:

«يجوز التمسك بالعام» معنایش این نیست که شما حق دارید تمسک کنی، یا دلت می خواهد تمسک نکن. «يجوز» یعنی «يجب التمسك بالعام».

«لا يجوز» می گوید: این راه مسدود است، عام هیچ گونه حجیتی برای شما ندارد. می فرماید:

گاهی از اوقات، دلیل لیبی به این صورتی که ما در مثل این اجماع ذکر کردیم نیست، یعنی اینطور نیست که این مخصص خودش را در دایره عام و به صورت قیدیت در موضوع عام مطرح کند، و علاوه تشخیصش هم طوری است که ارتباطی به عبد ندارد. چطور می شود تشخیص، ارتباط به عبد نداشته باشد؟ بخاطر اینکه تشخیصش مربوط به تشخیص عنوان نیست که مربوط به عبد باشد که «انّ هذا خمر او لیس بخمر، انّ هذا فاسق او لیس بفاسق، انّ هذا عالم او لیس بعالم»، یک چیزی است که در رابطه با ملاک حکم است و پیداست که تشخیص ملاک، همیشه در رابطه با مولاست.

تشخیص ملاک به عبد ارتباطی ندارد. تشخیص عنوان مربوط به عبد است، تشخیص موضوع مربوط به عبد است.

اما اگر مسأله، ریشه دار شد و به ملاک حکم ارتباط پیدا کرد، این تشخیص ملاک، مربوط به شأن مولا و خود مولاست، دیگر به عبد چه ارتباط دارد که کجا ملاک وجود دارد و کجا ملاک وجود ندارد؟ در اینجا ایشان می فرمایند: به نظر ما تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص مانعی ندارد، و یک مثالی ذکر می کنند که این مثال را مرحوم آخوند هم در کفایه ذکر کرده اند، لکن ایشان از یک بعد با این مثال برخورد کرده اند، و مرحوم محقق نائینی از بعد دیگر با این مثال برخورد کرده اند و نتیجه گرفته اند که توضیح آن را ان شاء الله عرض می کنیم.

۱ - خلاصه بیان محقق عراقی ره در عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص و جواب آن را بنویسید.

۲ - چگونگی خروج محقق عراقی ره از تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص را توضیح دهید.

۳ - خصوصیات مخصص لفظی منفصل را نزد مرحوم نائینی ره بیان کنید.

۴ - چرا محقق نائینی ره تمسک به عام در بعضی از مخصصات لئیه را جایز می داند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تفصيل محقق نائینی ره بین مخصصات لّبیّه

مرحوم محقق نائینی (ره) در مخصصات لّبیّه، تفصیلی قائل شدند که اگر مخصص لّبی به این صورت باشد که خودش را به عنوان قید در دلیل عام وارد بکنند، و تشخیص عنوانش هم با خود مکلف باشد، مثل خود عنوان عام، در این صورت، چنین مخصص لّبی مثل مخصص لفظی منفصل است و عقیده ایشان هم این بود که در مخصص لفظی منفصل، همان حکم مخصص لفظی متصل جریان پیدا می کند، یعنی تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص جایز نیست. اما اگر اینطور نباشد و مخصص لّبی نتواند به صورت قید در موضوع حکم دخالت داشته باشد و رابطه اش با دلیل عام در خصوص ملاک حکم و علت حکم باشد و در نتیجه چون ملاک، مربوط به مولاست، تشخیص عنوان مخصص هم در مورد شک، مربوط به مولا باشد و در شبهه مصداقیه چنین مخصص لّبی، تمسک به عام مانعی ندارد. مثالش همان مثالی است که مرحوم آخوند در کفایه زدند لکن ایشان از یک طریقی از این مثال استفاده کرده اند که راه ایشان را قبلا ذکر کردیم اما مرحوم محقق نائینی برای

همین تفصیل خودشان از این مثال استفاده می کنند.

می فرمایند: اگر در دلیلی وارد شد که «اللهم العن بنی امیه قاطبه» که از این جواز لعن بین امیه به نحو عموم استفاده می شود. کلمه «قاطبه» از الفاظی است که به حسب لغت، دلالت بر عموم می کند، جواز لعن همه افراد قبیله و فامیل بنی امیه از این دلیل استفاده می شود و فرض این است که دلیل لفظی دیگری بر خروج عنوانی نداریم، لکن وقتی که عقل مسأله را بررسی می کند و در کفه ترازوی درک خودش قرار می دهد، می گوید که در این بنی امیه اگر یک افرادی ولو نادر پیدا بشوند که اینها واقعا مؤمن باشند و مثل سایر مؤمنین رفتار بکنند، قاعدتا ایمان با ملاک جواز لعن، سازگار نیست و قاعدتا مؤمن، خارج از این «اللهم العن بنی امیه قاطبه» است که جواز لعن بنی امیه از این عبارت استفاده می شود. اگر در بنی امیه مؤمنی وجود داشته باشد، او خارج از دائره این عموم است. بعد سراغ مصادیق و افراد این فامیل می آید، فرض کنید می بیند که اکثر اینها اتصاف به ایمان ندارند، و برای خود عبد هم روشن است که اینها «لا یكونون مؤمنین» که حساب اینها جداست و داخل در عام هستند، مشکله ای هم در این رابطه وجود ندارد. لکن ما با دو دسته دیگر ولو به صورت نادر برخورد می کنیم: بعضی ها را می دانیم که اینها مؤمن هستند، نسبت به ایمان آنها هیچ گونه تردیدی نداریم.

اول نسبت به این دسته، باید مسأله روشن بشود تا برسیم به دسته دومی که محل بحث ما هستند و آنها افراد مشکوک الایمان از بنی امیه است. اما نسبت به آن افراد نادر معلوم الایمان، عقل می گوید که این با ملاک جواز لعن نمی سازد، پس از دائره «اللهم العن» مسلم خارج هستند، منتها یک سؤالی برای او پیش می آید که با اینکه در بنی امیه، ولو بصورت نادر، افراد مسلم الایمان وجود دارد، پس چرا گفته شده: «اللهم العن بنی امیه قاطبه» و هیچ دلیل لفظی دیگری در مقابل این «اللهم العن بنی امیه قاطبه» وجود ندارد؟ کأن عقل از خودش این پرسش را می کند لکن در مقام پاسخ، می تواند به این پرسش پاسخ بدهد که لابد یک مصلحتی در کار بوده، یک علتی در کار بوده، که این مسأله جواز لعن بصورت عموم مطرح بشود و مصلحت اقتضا نمی کرده که به صورت لفظی یک گروهی را از این عام و عموم خارج بکنند. پس سؤال این بود که چرا مولا یا ائمه (علیهم السلام) این افرادی را که مسلم ایمان دارند خارج نکردند؟ جواب اینکه مصلحتی اقتضا می کرده و جهتی در کار بوده که به صورت دلیل لفظی اخراج این گروه معلوم الایمان مطرح نشود. اینجا مسأله حل است.

لازمه دو خصوصیت مخصص تبی

در مورد افرادی که شک در ایمان آنها داریم، نسبت به اینها چطور برخورد بکنیم؟ ایشان

می فرماید: با توجه به آن دو خصوصیتی که ما در این مخصص لثبی ذکر کردیم، که یک خصوصیت این بود که مخصص لثبی قیدی را در ناحیه عام و در موضوع اقتضا نمی کند و ایجاب نمی کند و به منزله یک قید و وصف در دلیل عام وارد نمی شود و با توجه به اینکه گفتیم: تشخیص این عنوان با خود مولاست به لحاظ اینکه در رابطه با ملاک حکم مطرح است، نه در رابطه با عنوان دلیل لفظی. با توجه به این نکته باید بگوییم: آنچه از ناحیه مولا صادر شده، «اللهم العن بنی امیه قاطبه» است، آن چند نفری که مسلم الایمان هستند را یقین داریم که خارج از این جواز لعن هستند اما نسبت به این افرادی که مشکوک الایمان هستند، هم جانب ایمانشان محتمل است هم جانب عدم ایمانشان محتمل است، می گوییم: لابد مولا و ائمه ما می دانسته اند که اینها غیر مؤمن هستند و روی اطلاع از عدم ایمان اینها، مسأله را به عنوان عام مطرح کرده اند و به عنوان «اللهم العن بنی امیه قاطبه» مطرح کرده اند.

پس در حقیقت شک در ایمان داریم، لکن با شک در ایمان به عموم «اللهم العن» تمسک می کنیم، تشخیص هم که در رابطه با مولا و مربوط به ملاک حکم است. ما از راه شمول «اللهم العن بنی امیه قاطبه» نسبت به این افراد مشکوک، استکشاف می کنیم که این افراد مشکوک از نظر مولا- و از نظر قائل به «اللهم العن» که جواز لعن از این عبارت استفاده می شود، مسلم بوده که «لا یكونون مؤمنین».

پس در این قسم مجبوریم که به «اللهم العن» تمسک کنیم. بعد برگردیم و از طریق «اللهم العن» شک در ایمان را برطرف کنیم و بگوییم: شمول «اللهم العن» نسبت به این طائفه ای که برای ما مشکوک است، کاشف از این معناست که «هذه الطائفه، لا یكونون مؤمنین.» از شمول «اللهم العن» استفاده می کنیم عدم ایمان را و رفع می کنیم شک در ایمان را، و چه بسا این زمینه بشود که اگر یک آثار دیگری بر عدم ایمان این افراد مترتب باشد، از طریق شمول اصاله العموم و کشف عدم ایمان، آن آثار را هم می توانیم مترتب بکنیم.

پس در نتیجه به فرمایش مرحوم محقق نائینی تنها در این مورد از مخصصات لثبیه، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص جایز است اما در موارد دیگر، مخصص لثبی قسم اول، مخصصات لفظیه منفصله، مخصصات لفظیه متصله، بطور کلی تمسک به عام در شبهه مصداقیه آنها جایز نیست. آیا این بیان ایشان قابل مناقشه نیست و این بیان را باید بپذیریم؟

توضیح معنای مخصص افرادی

مقدمه باید مقداری در رابطه با محل نزاع بحث بکنیم ببینیم کجا را داریم نفی و اثبات می کنیم.

مقصود ما از شبههٔ مصداقیهٔ مخصص، کدام مخصص است و کجا این مسأله محل نزاع واقع شده است؟ برای توضیح این مسأله به عنوان مقدمهٔ مناقشه در کلام ایشان عرض می‌کنیم که مخصص گاهی مخصص افرادی است.

مقصود از مخصص افرادی یعنی مخصصی که روی فرد با خصوصیات فردیه تکیه کرده، مثل اینکه در مقابل «اکرم العلماء» یک دلیلی می‌گوید: «لا-تکرم زیدا العالم» دلیل دوم می‌گوید: «لا-تکرم عمروا العالم» دلیل سوم می‌گوید: «لا-تکرم بکرا العالم» که عناوینی که در مخصص اخذ شده و در مخصصات اخذ شده اند، عناوینی است که مربوط به افراد، و خصوصیات فردیه است. در مخصص افرادی اگر در یک موردی شک بکنیم مثل همین مثال که زید عالم خارج شده، عمرو عالم خارج شده، بکر عالم خارج شده، لکن شک بکنیم در اینکه یک فرد دیگری غیر از این افرادی که مقتضای دلیل است لفظا چون قاعدتا افراد با لفظ ارتباط پیدا می‌کند، در مسألهٔ شک در تخصیص زائد، همه باید اصاله العمومی بشویم. در شک در اصل تخصیص یا شک در تخصیص زائد چاره ای جز رجوع به اصاله العموم نیست ولو اینکه حساب، حساب فرد است. ما تنها در خالد تردید داریم، که آیا وجوب اکرام دارد یا ندارد؟ اما چون مخصص، مخصص افرادی است و روی خصوصیات فردیه تکیه کرده است، در اینجا اگر در یک فردی شک بکنیم، طبعاً شک ما شک در تخصیص زائد می‌شود و در شک در تخصیص زائد، اصاله العموم بلاشکال جریان پیدا می‌کند و این از محل بحث ما خارج است.

معنای مخصص عنوانی

اما قسم دوم آنجایی است که مخصص ما عنوانی باشد، روی عنوان تکیه کرده باشد که البته مقصود از این عنوان، طبیعت نیست که آن معنای مطلق در مقابل عام باشد، چون در خود معنای عام هم گفتیم: نظارت و توجه به افراد دارد، دلالت بر افراد دارد، اما نه دلالت تفصیلیه، «اکرم کلّ عالم» معنایش «اکرم زیدا و عمروا و بکرا و خالد» نیست. «اکرم زیدا و عمروا و بکرا» دلالت بر خصوصیات فردیه به نحو تفصیل می‌کند اما در «اکرم کلّ عالم» این دلالتش بر افراد، دلالت اجمالیه است لذا در عام، عنوان مطرح است، اما عنوانش هم طبیعت نیست بلکه افراد الطبیعه و مصادیق الطبیعه است، اما مصادیق به نحو اجمال، نه یک یک و با خصوصیات فردیه. در باب مخصص هم گاهی مخصص ما عنوانی است، روی یک عنوان تکیه کرده است، ولو اینکه با الفاظ عموم و با ادات عموم مطرح است لکن روی عنوان تکیه دارد گفته: «لا-تکرم الفساق من العلماء» که روی «عنوان

الفاسق و مصادیق الفاسق من العلماء» تکیه کرده است. گاهی هم این مخصص عنوانی می تواند به صورت تعلیل مطرح باشد. اگر مولا بگوید: «لا تکرّم زیدا العالم لانه فاسق» و عدم وجوب اکرام زید عالم را معلل بکنند «بگونه فاسقا» ولو اینکه زید را اخراج کرده، اما چون تعلیل موجب تعمیم است، حکم را می برد روی عنوان، «لا- تشرب الخمر لانه مسکر» حکم را می برد روی عنوان مسکریت، «لا- تکرّم زیدا العالم لانه فاسق» حکم را می برد روی عنوان فاسق. آن که محل بحث ماست این مخصصات عنوانیه است، که در این مخصصات عنوانیه، دو خصوصیت نقش دارد و مطرح است:

یکی اینکه عنوان مطرح است، نه خصوصیات فردیه. دوم اینکه، واقعیت عنوان مطرح است نه علم به عنوان. وقتی که مولا- می گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء» یعنی «الفساق الواقعی» نه آن را که تو می دانی «انه فاسق». علم عبد «بکون زید فاسقا» نقشی در مخصص ندارد. مخصص، عنوان فاسق است، بدون اینکه علم و جهل، مدخلیتی در این عنوان داشته باشد.

بحث ما در شبهه مصداقیه در رابطه با یک چنین مخصصی است مخصص عنوانی که واقعیت عنوان در آن دخالت دارد، بدون اینکه علم و جهل در آن مدخلیت داشته باشند، و بدون اینکه خصوصیات فردیه در آن نقش داشته باشند، در این مخصص عنوانی اگر بعضی از افراد مشکوک شدند که آیا عنوان مخصص بر آنها صادق است یا عنوان مخصص بر آنها صادق نیست، ما می خواهیم بینیم در این شبهه مصداقیه مخصص آیا تمسک به عام جایز است یا تمسک به عام جایز نیست؟

عدم فرق بین دو مثال مخصص لّبی

وقتی که این محل نزاع روشن شد، از مرحوم محقق بزرگوار نائینی (ره) سؤال می کنیم که به نظر ما بین این دو مثالی که برای دو نوع مخصص لّبی ذکر فرمودید هیچ فرقی نیست. یک مثال آن بود که گفتیم: در تقلید و مرجعیت تقلید، فقط اجتهاد نقش دارد اما اجماع قائم شده است بر اعتبار عدالت و این اجماع، عدالت را قید موضوع قرار می دهد و به صورت وصف در رابطه با عموم مطرح می کند، یعنی یک جمله هم به «نظر فی حلالنا و حرامنا» اضافه می کند و «کان غیر فاسق، کان عادلا» این هم می شود جزو «انظرو الی رجل منکم»، می گوئیم: این حرف درست است اما در «اللهم العن بنی امیه قاطبه» با توجه به این نکته ای که ما عرض کردیم که مخصص عنوانی است و علم و جهل در رابطه با مخصص عنوانی نقش ندارد، اینجا مخصص لّبی شما از طریق عقل مطرح است. همانطوری که اجماع دلیل لّبی است عقل هم «دلیل لّبی» شما که به عقل مراجعه می کنید آیا روی شخص تکیه

می کند یا روی عنوان تکیه می کند؟ بعد از آن که از عقل سؤال می کنیم که آیا لعن با ایمان مناسبت دارد یا ندارد؟ مسأله را به صورت جزئی و افراد خاص در پاسخ شما مطرح می کند یا مسأله را به صورت کلی و بعنوان یکی از ادراکات کلیه عقل مطرح می کند و می گوید: عنوان مؤمن هر کسی که باشد، با جواز لعن تناسبی ندارد و مقصود «اللهم العن بنی امیه قاطبه» نمی تواند شامل مؤمن هم بشود. بعد از او سؤال می کنیم که آیا علم و جهل هم در این عنوان دخالت دارد یا نه؟ می گوید: مؤمن واقعی مناسبت با جواز لعن ندارد، چه شما بدانید که «آن مؤمن»، یا ندانید که «آن مؤمن»، آنچه من عقل درک می کنم این است که عنوان مؤمن «لا یناسب جواز اللعن» چه این عنوان برای شما در فردی مشخص باشد، یا مشکوک باشد.

بالاخره هرچه انسان تأمل و فکر می کند، هیچ فرقی بین این مثال و مثال «انظروا الی رجل منکم» نمی بیند فقط فرقی این است که دلیل لثبی آنجا، اجماع است که اگر اجماع نبود، ما نمی فهمیدیم که قید عدالت هم اعتبار دارد و دلیل لثبی اینجا عقل است. عقل ما درک می کند که عنوان مؤمن با جواز لعن سازگار نیست. آیا مرحوم محقق نائینی می خواهند بین اجماع و عقل تفصیل قائل بشوند؟ مخصص لثبی «اذا کان اجماعاً کذا، و اذا کان عقلاً کذا؟» در کلام ایشان که نه اشاره ای به این معنا وجود دارد و نه واقعیت مسأله این معنا را اقتضا می کند. پس وقتی که بین اجماع و عقل فرقی نبود، همانطوری که آنجا عنوان عدالت بصورت قیدیت مطرح است، اینجا هم عنوان عدم ایمان بصورت قیدیت در «اللهم العن بنی امیه قاطبه» مطرح است و روی قاعده در هیچ کدام تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص جایز نیست. نتیجه این طور شد که نه تفصیل مرحوم محقق خراسانی در مخصصات لثبی قابل قبول است، و نه تفصیل مرحوم محقق نائینی قابل قبول است.

پرسش:

۱ - تفصیل محقق نائینی ره بین مخصصات لثبی را بیان کنید.

۲ - لازمه دو خصوصیت مخصص لثبی طبق نظر محقق نائینی ره چیست؟

۳ - معنای مخصص افرادی و مخصص عنوانی را توضیح دهید.

۴ - چگونگی عدم فرق بین دو مثال مخصص لثبی را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی شبهه مصداقيه در عامين من وجه

نتیجه بحث در شبهات مصداقيه مخصص این شد که تمسک به عام مطلقاً در آنها جایز نیست، چه مخصص متصل باشد چه مخصص منفصل باشد، مخصص لفظی باشد، یا مخصص لثبی باشد، و هیچ گونه تفصیلی در مخصصات لثبیه، وجود ندارد نه به آن کیفیتی که مرحوم محقق خراسانی تفصیل دادند و نه به آن نحوی که مرحوم محقق نائینی (ره) تفصیل دادند. در این بحث تنبیهاتی هست که ینبغی آنها مورد تعرّض و ذکر قرار بگیرد.

یک تنبیه این است که این بحثی را که ما گذرانندیم، در عموم و خصوص بود، یعنی دلیل مخصص ما چه منفصلاً و چه متصلاً اخص از دلیل عام بود و در حقیقت، نسبت، عموم و خصوص مطلق بود، اینجا یک فرضی مطرح است که اگر دو دلیل داشته باشیم که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه باشد، نه عموم و خصوص مطلق، مثل اینکه در مقابل «اکرم العلماء» مولا بگوید:

«لا تکرّم الفسّاق» نه اینکه «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» که اخص از دلیل عام باشد، همان طوری که

دلیل عام، نسبت به هر عالمی شمول دارد، دلیل «لا تکرّم الفساق» هم نسبت به هر فاسقی شمول دارد سواء اینکه آن فاسق، عالم باشد یا اینکه غیرعالم باشد، آیا در چنین موردی، اگر فرض کردیم که عالمیت یک فردی را احراز کردیم، لکن در رابطه با فسقش تردید داشتیم، شبیه همان شبهه مصداقیه در «لا تکرّم الفساق من العلماء» که عنوان عالمیت محرز است، لکن عنوان فسق از نظر شبهه موضوعیه، محل شک و تردید است، در عامین من وجه، اگر یک چنین موردی پیدا کردیم، زید را احراز کردیم، «آنّه عالم» لکن شک داریم در اینکه «هل هو فاسق أم لا» در اینجا مسأله چگونه است و چه معامله ای در این مورد شک و در این شبهه مصداقیه باید انجام بگیرد؟

احتمال دخول عامین من وجه در مسأله اجتماع امر و نهی

اینجا احتمالاتی هست، و ممکن است مبانی متعددی در اینجا وجود داشته باشد. یک وقت این است که اصولاً این مسأله «اکرم العلماء» با «لا تکرّم الفساق» که هر دوی آنها عمومیت دارند، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق در آنها تحقق دارد، (لقائل أن يقول) که این هم داخل در مسأله اجتماع امر و نهی است و به عبارت دیگر: مسأله اجتماع امر و نهی به آنجایی که یک حکم وجوبی به طبیعت متعلق بشود و حکم تحریمی به طبیعت دیگر متعلق بشود و در خارج و در مقام تحقق و تضاد یک ماده اجتماع داشته باشند منحصر نیست. مثال معروفی که برای اجتماع امر و نهی زده می شود، مسأله صلاه در دار غضبی است که آنجا واقعیت مسأله این است که امر به طبیعت صلاه متعلق شده است، و مقام تعلق حکم، همان مقام طبیعت است و نهی هم به طبیعت غضب و به تعبیری که ما آنجا می کردیم: تصرف در مال غیر لکن در مثال معروف روی عنوان غضب مطرح است. اینجا حکم وجوبی به طبیعت صلاه متعلق است، حکم تحریمی هم به طبیعت غضب متعلق است، تضاداً این دو طبیعت در یک مورد متضاد شده اند و آن صلاه در دار مغضوبه است که هم مصداق برای طبیعت صلاه است و هم مصداق برای طبیعت غضب است. بگوییم: همین طوری که در رابطه با تعلق حکم به دو طبیعتی که امکان تضاد در یک وجود خارجی دارند، مسأله اجتماع امر و نهی مطرح است، آنجایی که پای طبیعت مطرح نیست، بلکه عموم مطرح است «اکرم العلماء» مطرح است، که «اکرم العلماء» همان طوری که عرض کردیم، دلالت بر افراد می کند و دلالتش دلالت اجمالیه است، اما ناظر به افراد است، بگوییم: فرقی بین «اقیموا الصلاه و لا تغصب» و بین «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق» نیست. همان طوری که صلاه و غضب «طبیعتان متغایرتان، و یمكن أن يتصادقا فی واحد خارجی» در عامین من وجه هم مسأله همین طور است، وجوب اکرام به کلّ عالم متعلق شده و حرمت به اکرام

کَلِّ فاسق متعلق شده است، نسبت بین فسق و علم هم نسبت عموم و خصوص من وجه است، دو ماده افتراق دارد، و یک ماده اجتماع که عبارت از عالم فاسق است.

نتیجه دخول عامین من وجه در مسأله اجتماع امر و نهی

اگر ما توانستیم عامین من وجه را در مسأله اجتماع امر و نهی داخل بکنیم و همان حرفهائی که در رابطه با صلاه و غضب مطرح است، در رابطه با «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» هم همان حرفها را پیاده کنیم و همان حرفها را مطرح بکنیم. نتیجه این می شود: همان طوری که محققین و ما هم در این مسأله از بزرگان محققین تبعیت کردیم که اجتماع امر و نهی یک امر جائز و غیر محال است و هیچ مانعی ندارد که طبیعت صلاه متعلق و جوب باشد، طبیعت غضب هم متعلق تحریم، و این دو طبیعت بر یک مصداق خارجی متصادق باشند و در نتیجه اگر کسی در دار غضبی نماز خواند هم امر صلاتی را امتثال کرده است و هم مخالفت نهی «لا- تغصب» از او تحقق پیدا کرده است. نسبت به «أقیموا الصلاه» ممتثل است، نسبت به «لا- تغصب» مخالف و عاصی است و مانعی هم ندارد که دو عنوان بر یک عمل، یک تحریک و تحرک، یک حرکت و سکون خارجی، منطبق بشود. به اعتبار یک عنوان، امتثال باشد و به اعتبار عنوان دیگر، مخالفت و معصیت باشد. حتی برخلاف بعضی از محققین که اجتماع امر و نهی را جایز می دانند لکن در عین حال صلاه در دار غضبی را باطل می دانند و یا احتمال بطلانش را می دهند عرض کردیم که مسأله اینطور نیست، صلاه در دار غضبی، صحیحا واقع می شود، برای اینکه هیچ مشکله ای از نظر صحت، عبادت، قصد تقرب در آن وجود ندارد، برای اینکه مقربیت را در رابطه با صلاتیت قصد می کند، یعنی نمازش را در دار غضبی، برای خدا انجام می دهد، در عین اینکه مرتکب محرم هم هست «لأنه غاصب و متصرف فی العین المغصوبه» که نتیجه صحت عبادت در دار غضبی را هم در مسأله اجتماع امر و نهی ذکر کردیم.

روی این مبنا در «اکرم العلماء و لا- تکرم الفساق»، (لقائل أن یقول) که هر دو حکم مجتمع بشوند، دو ماده افتراق دارد: یک ماده اجتماع، در ماده اجتماع «بما أنه عالم» و جوب اکرام داشته باشد و «بما أنه فاسق» حرمت اکرام داشته باشد. چون عنوان دخالت دارد، عنوان، مطرح است، «بما أنه من مصادیق العلماء، واجب الا- کرام و بما أنه من مصادیق الفساق، محرم الاکرام» باشد.

بررسی قید مندوحه در اجتماع امر و نهی

در ذهن شما یک مطلبی که مرحوم آخوند در یکی از مقدمات اجتماع امر و نهی ذکر فرمودند

نرود که ایشان فرمودند: بعضی ها در مورد مسأله اجتماع امر و نهی، قید مندوحه را شرط می کنند، می گویند که صلاه در دار غصبی در صورتی مورد برای مسأله اجتماع امر و نهی است که این هم بتواند در دار غصبی نماز بخواند و هم بتواند در خارج دار غصبی نماز بخواند لکن بسوء الاختیار و باراده آمد صلاه در دار غصبی را اختیار کرد اما آنجایی که مندوحه وجود نداشته باشد و راهی برای صلاه در غیر دار غصبی وجود نداشته باشد، این از محل نزاع در اجتماع امر و نهی خارج است.

مرحوم آخوند فرمودند که آن حیثی که در مسأله اجتماع امر و نهی مورد بحث است، مربوط به این است که آیا نفس اجتماع تکلیفین «محال أم جائز» که در حقیقت، محالیت و عدم محالیت به عنوان وصف خود تکلیف و حکم مولا مستقیماً مطرح است بدون اینکه واسطه ای در کار باشد، اما آنجایی که مندوحه نداشته باشد، راه فراری برای مکلف وجود نداشته باشد، آنجا هم درست است که تکلیف، تکلیف محال است، اما محالیت تکلیف، یک واسطه می خورد، چون مکلف به مقدور نیست و به تعبیر ایشان: آنجا تکلیف به محال است و ابتداء و مستقیماً عنوانش تکلیف به محال است و غیر مستقیم عنوانش تکلیف محال می شود، چون تکلیف به محال هم محال است. مولا نمی تواند امر بکند به اینکه «اجمع بین الضدین» جمع بین ضدین محال است، این تکلیف، تکلیف به محال است، تکلیف به محال هم بالاخره خودش محال است که از مولای حکیم صادر بشود لکن محالیت این واسطه می خورد و از طریق «تکلیف بمحال» تکلیف محال می شود.

اما در مسأله اجتماع امر و نهی، آنچه مورد بحث است، این است که مستقیماً «هل يستحيل صدور حکمین، من المولی، متعلقین بعنوانین متصادقین علی واحد، أم لا يستحيل؟» بحث در استحاله و عدم استحاله مستقیم اجتماع امر و نهی و صدور امر و نهی از مولاست لذا ایشان فرمودند که قید مندوحه هم در محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی دخالت ندارد. بعد مثلاً در «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» شبیه این را پیاده کنیم بگوییم که این عالم فاسق که از یک طرف وجوب اکرام دارد و از طرف دیگر حرمت اکرام و نمی شود یک موجود خارجی هم وجوب اکرام داشته باشد و هم حرمت اکرام داشته باشد، بگوییم: این مثل همان جایی است که در باب صلاه در دار غصبی مندوحه وجود ندارد. ما کاری به این جهت نداریم. در بحث اجتماع امر و نهی روی استحاله و عدم استحاله تکلیف مستقیماً بحث می کنیم.

فرق بین مقام با مسأله اجتماع امر و نهی

مگر اینکه کسی بگوید: بین «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» با «صلّ و لا تغصب» فرق وجود

دارد، در «صلّ و لا تغصب» از اول حکم متعلق به طبیعت است و امکان ندارد که افراد و مصادیق مشمول ایجاب و تحریم قرار بگیرند. پس آنجا حکم روی نفس طبیعت صلاه و نفس طبیعت غضب است، اما در «اکرم العلماء» حکم روی افراد و مصادیق رفته ولو به نحو الاجمال، ولو به دلالت اجمالیه، «اکرم العلماء» مثل «اکرم هذا و هذا و هذا و هذا» است منتها بدون اینکه این خصوصیات تفصیلیه، مدلول الفاظ عموم باشد اما اصل دلالت بر افراد در «اکرم العلماء» مطرح است لذا چطور می شود که در رابطه با افراد، یک دلیلی بعنوان «اکرم العلماء» دلالت بر وجوب اکرام داشته باشد، و یک دلیلی به نام «لا تکرّم الفساق» دلالت بر حرمت اکرام داشته باشد؟

ممکن است کسی با توجه به این نکته، مسأله «اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق» را از دایره و مورد مسأله اجتماع امر و نهی خارج بکند لکن ما فعلا- روی فرض دخولش در آن مسأله بحث می کنیم. اگر فرض کردیم که «اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق» هم یکی از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی است، مثل «صلّ و لا- تغصب» اینجا اگر احراز کردیم که زید «آنّه عالم فاسق» روی مسأله اجتماع امر و نهی، حکم می کنیم «بأنّه اجتمع فیه حکمان، یجب اکرامه لأنّه عالم و یحرم اکرامه لأنّه فاسق» اما آن که مربوط به ما نحن فیه است این فرضش است که اگر عالمیت زید، احراز شد، اما شک کردیم «فی أنّه فاسق أم لا» شک داریم «زید عالم مشکوک الفسق» اینجا تمسک به عام هیچ مانعی ندارد، برای اینکه اینجا دو حکم مطرح است، دو دلیل مطرح است: چون انطباق یک دلیل را مشکوک است، ما نمی توانیم به آن دلیل تمسک بکنیم امّا در اینجا چرا به «اکرم العلماء» نتوانیم تمسک کنیم؟ «زید محرز العالمیه و مشکوک الفسق» از نظر اینکه مشکوک الفسق است به «لا تکرّم الفساق» نمی شود تمسک کرد. دیگر آن حرفها اینجا نمی آید که دایره مراد جدی محدود است. این غیر از «لا تکرّم الفساق من العلماء» است که اصل بحث ما را تشکیل می داد. آنجا می گفتیم: اگر «زید عالم و لکنّه مشکوک الفسق» نه «به لا تکرّم الفساق من العلماء» می شود تمسک کرد، برای اینکه احراز نکرده ایم «آنّه فاسق» نه به «اکرم العلماء» می شود تمسک کرد، برای اینکه با تخصیص ولو اینکه مخصص منفصل است، ما کشف می کنیم که مراد جدی مولا در «اکرم العلماء» به علمای غیر فاسق متعلق است و ما نمی دانیم که زید عالم غیر فاسق هست یا نه لذا دستمان هم از تمسک به «لا- تکرّم الفساق من العلماء» کوتاه بود، هم از «اکرم العلماء» کوتاه بود. اما در ما نحن فیه، دو دلیل است، بینشان عامین من وجه است، اجتماع امر و نهی را هم شما جایز می دانید، هیچ نوع تقدّمی «لاحد الدلیلین علی الاخر» وجود ندارد و لذا اگر زید هم عالم بود، و هم محرز الفسق، شما می گفتید هم وجوب اکرام دارد «لأنّه عالم»، هم حرمت اکرام دارد، «لأنّه فاسق» امّا حالا که عالمیتش احراز شده است، لکن فسقش

مشکوک است، این شک در فسق سبب می شود که شما به «لا- تکریم الفساق لانه مشکوک الفسق» نتوانید تمسک بکنید. پس «لا- تکریم الفساق غیرقابل للتمسک» اما «اکرم العلماء» چه مانعی از تمسک دارد؟ در معلوم الفساق هم پیاده می شد و در مشکوک الفسق به طریق اولی پیاده می شود.

لذا در این مورد با این فرض «زید محرز العالمیه مشکوک الفسق» روی مبنای مسأله اجتماع امر و نهی باید حکم بکنیم «بأنه يجب اکرامه و لا- دلیل علی حرمة اکرامه يجب اکرامه لشمول اکرم العلماء و لا- دلیل علی حرمة اکرامه» برای اینکه «لا تکریم الفساق» این شبهه مصداقیه دلیل خودش است و به هیچ دلیلی در رابطه با شبهه مصداقیه خودش نمی توانیم تمسک کنیم. مثل اینکه اگر در عالمیت زید تردید داشته باشیم، نمی توانیم به «اکرم العلماء» تمسک بکنیم اما چون فرض ما در رابطه با مثل ما نحن فیه این است که عنوان عالمیت محرز است، لکن در رابطه با فسق تردید داریم، و احد الدلیلین هم هیچ گونه تقدم و تأخری نسبت به آخر ندارد. «بما أنه محرز العالمیه، اکرم العلماء» مرجع و مورد تمسک است و «بما أنه مشکوک الفسق» نمی شود به «لا- تکریم الفساق» تمسک کرد. لذا در این فرض می توانیم اسمش را تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصوص بگذاریم، این چنین که نسبتش با عام، عموم و خصوص من وجه است، آن هم فعلا روی مبنای اینکه عامین من وجه داخل در مسأله اجتماع امر و نهی باشد. بعضی از مبانی دیگر هم در اینجا وجود دارد که باید روی آنها هم ببینیم آیا نتیجه جواز تمسک است یا عدم جواز تمسک که ان شاء الله بحث می کنیم.

پرسش:

۱ - احتمال دخول عامین من وجه در مسأله اجتماع امر و نهی را بررسی کنید.

۲ - نتیجه دخول عامین من وجه در مسأله اجتماع امر و نهی چیست؟

۳ - ارتباط قید مندوحه در اجتماع امر و نهی را با مقام بیان کنید.

۴ - فرق بین مقام با مسأله اجتماع امر و نهی را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حکم عامين من وجه در ماده اجتماع بنا بر فرض تعارض

اگر مسأله عامين من وجه، داخل در مسأله اجتماع امر و نهی باشد، در رابطه با شبهه مصداقيه، حکمش را بیان کردیم اما اگر عامين من وجه را نسبت به ماده اجتماع، جزء متعارضين بدانيم، و بگوئيم: معنای تعارض دو دليل اين نيست که تنها در تمام مفادشان، بين آنها تعارض باشد، یکی مثلا بگوئيد: «اکرم العلماء» و دیگری بگوئيد: «لا تکرم العلماء» لکن تعارض دائره اش محدود به اين نيست، اگر بين دو دليل نسبت به بعضی از مفادشان و در يک قسمت از مدلولشان تعارض باشد، در رابطه با همان قسمت، عنوان متعارضان پيدا می کنند. «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» در ماده اجتماعشان که عبارت از عالم فاسق است، متعارضند، «اکرم العلماء» دلالت بر وجوب اکرام اين ماده اجتماع دارد و «لا- تکرم»، دلالت بر حرمت يا عدم وجوب دارد، در اين جهت فرقی نمی کند اين دو در عالم فاسق متعارضند.

در صورت تعارض يک وقت اين است که آن قاعده عقليه اوليه ای که در رابطه مطلق دليلين

متعارضین، جریان دارد را اینجا پیاده می کنیم که آن قاعده اقتضای تساقط می کند می گوید: هر دو دلیل متعارض از حجیت ساقط می شوند، ولو اینکه با فرض عدم تعارض، هر دو اتصاف به حجیت دارند، اما در صورت تعارض، تساقط در کار است.

اگر حکم مسأله طبق قاعده، عبارت از تساقط شد، نتیجه این می شود اگر عالمی داشته باشیم که علاوه بر اینکه عالمیتش محرز است، فسق او نیز محرز است، یعنی ماده اجتماع مسلم دلیلین است، لازمه تعارض و تساقط این است که نه «اکرم العلماء» در این ماده اجتماع پیاده بشود نه «لا تکرّم الفساق» در این ماده اجتماع پیاده بشود.

نتیجه دلیل لفظی در اینجا نقش ندارد، و باید برای استفاده حکم این ماده اجتماع از اصول عملیه استفاده بکنیم که به اختلاف موارد، فرق می کند. اگر امر دائر بین وجوب و حرمت شد، اصل عملی عبارت از تخییر است، اگر دائر بین وجوب و عدم وجوب شد، اصل عملی عبارت از برائت است، برای اینکه شما شک دارید «هل یجب اکرامه أو لا یجب» اصاله البرائه حاکم است. این نسبت به ماده اجتماع مسلم است.

عدم جریان اصل عملی با فرض عدم جریان یکی از دلیلین متعارضین

اما آنچه که در همین مورد، مربوط به بحث ماست آنجایی است که عالمیت زید را احراز کردیم، لکن فسقش برای ما مشکوک است شبیه همین بحث اصلی ما، اینجا دیگر جای رجوع به اصل عملی نیست، اگر یکی از دو دلیل متعارض در موردی نتوانست پیاده بشود، دلیل دیگری جریان پیدا می کند، وقتی که شما به علت اینکه شک دارید، که «زید فاسق أو لیس بفاسق» دستتان از «لا- تکرّم الفساق» کوتاه است برای اینکه این شبهه مصداقیه خود «لا- تکرّم الفساق» است، وقتی «لا- تکرّم الفساق» در اینجا پیاده نشد، «اکرم العلماء بلا- معارض» در اینجا پیاده می شود و حکم می کند به لزوم اکرام زید عالم مشکوک الفسق، برای اینکه یک دلیل از دو دلیلین متعارضین پیاده می شود، چون موضوعش احراز شده و عالمیت، محرز است اما دلیل دیگر به علت عدم احراز موضوع، پیاده نمی شود.

پس نتیجه این می شود که اگر زید عالم و فاسق قطعی باشد اینجا برای حکمش باید رجوع به اصول عملیه شود. اما اگر عالم شد و مشکوک الفسق، اینجا جای تمسک به عام و جریان عموم «اکرم العلماء» و استفاده حکم این مورد از دلیل لفظی است. این در صورتی است که در متعارضین، مسأله تساقط را پیاده کنیم، همان قاعده عقلیه ای که در متعارضین اقتضای تساقط می کند.

اما اگر فرض کردیم که این دو دلیل متعارض، دو روایت هستند و عرف هم این دو را در رابطه با ماده اجتماع، متعارض می بیند لذا اخبار علاجیه که در رابطه با خبرین متعارضین وارد شده است، اینجا را هم شامل می شود، منتها نسبت به ماده اجتماعشان، نسبت به همان جایی که بین این دو دلیل تنافی هست، اگر عالمی عادل شد، خارج از مسأله تعارض است، اگر فاسقی، غیرعالم بود، خارج از دائره تعارض است اما در ماده اجتماع خبران متعارضان، مثل مقبوله ابن حنظله و سایر اخبار علاجیه وارد شده که در مورد خبرین متعارضین است، اینجا هم این دو عامین من وجه در دائره مقبوله ابن حنظله می افتد و فرض کردیم که یکی از مرجحاتی که در آنجا ذکر شده است، از موافقت مشهور و موافقت کتاب، مخالفت عامه و امثال ذلک از باب مثال، جانب «لا تکریم الفساق» را تأیید می کند لذا نتیجه این می شود که در ماده اجتماع که عبارت از عالم فاسق است بواسطه وجود تعارض و بواسطه اینکه دلیل «لا تکریم الفساق» ترجیح دارد، «لا تکریم» در مورد عالم فاسق بر اکرم تقدم دارد. منتها علت تقدم، وجود یکی از مرجحاتی است که فرضاً در مقبوله ابن حنظله به عنوان مرجح مطرح شده است.

در نتیجه اینجا اینطور می شود که اگر یک موردی را بدانیم «آنچه عالم فاسق» روی رجحانی که دلیل «لا تکریم» دارد با اینکه معارض «اکرم العلماء» است اما روی رجحان و تقدمی که آن دلیل دارد، باید نسبت به عالم فاسق «لا تکریم الفساق» پیاده شود.

اما اگر فرض کردیم که مرجح وجود دارد اما «زید عالم» اما «مشکوک الفسق» ترجیح هم با «لا تکریم الفساق» است، عالمیت زید محرز است از نظر انطباق به عنوان فسق برای ما مشکوک است، اینجا چه معامله ای باید کرد؟ اینجا عین بحث اصلی ما خواهد بود، برای اینکه در بحث اصلی خودمان که «اکرم العلماء و لا تکریم الفساق من العلماء» بود آنجا شما می گفتید که وجود مخصص، کشف از این معنا می کند که مراد جدی در «اکرم العلماء» برخلاف مراد استعمالی عبارت از اکرام عالم متصف «بأنه غیر فاسق» بود که دائره مراد جدی محدود است. لذا ما در آنجا در شبهه مصداقیه می گفتیم نه می توانید به «لا تکریم الفساق من العلماء» تمسک بکنید، برای اینکه فسق را احراز نکرده اید، نه می توانید به «اکرم العلماء» تمسک بکنید برای اینکه از نظر اراده استعمالیه شامل این مورد هست اما از نظر اراده جدیه چون در مراد جدی قید وجود دارد، «عالم غیر فاسق» و شما نمی دانید که این عالم غیر فاسق هست یا نه، لذا دستتان از تمسک به «اکرم العلماء» کوتاه است.

عین همین مطلب در این فرض ما پیاده می شود، برای اینکه بعد از اینکه «لا تکریم الفساق» به

واسطه وجود مرجح، بر «اکرم العلماء» تقدم پیدا کرد به طوری که ماده اجتماع را به طرف خودش جذب کرد، این کشف از این می کند که دائره مراد جدی «اکرم العلماء» ضیق تر از مراد استعمالی اش است. مراد استعمالی «اکرم العلماء» کل عالم است، مراد جدی آن هم عالمی است که «لم یکن فاسقا» و شما شک دارید که این «لم یکن فاسقا» اینجا تحقق دارد یا ندارد، لذا نه می توانید در مورد شک در فسق به دلیل «لا تکریم الفساق» مراجعه کنید و نه به دلیل «اکرم العلماء».

فرق بین ما نحن فیه که الان در آن هستیم و اصل مسأله مورد بحث اولی ما بعد از آن که هر دو مشترکند در اینکه «لا تکریم» بر «اکرم العلماء» تقدم دارد، فقط در علت تقدم است، وجه تقدم فرق می کند، در «لا- تکریم الفساق من العلماء» وجه تقدم، اقوائت ظهور دلیل مخصوص بود اما در اینجایی که «لا- تکریم الفساق» است فرض کنید که وجه تقدمش موافقت با شهرت فتواییه است، موافقت با کتاب الله است و مخالفت با عامه و علماء اهل تسنن است. علت تقدم فرق می کند اما بعد از آن که مسأله تقدم مطرح شد، عین ما نحن فیه می شود. اگر در ما نحن فیه زید عالم فاسق بود، جذب «لا تکریم الفساق من العلماء» می شد، اگر عالم مشکوک الفسق بود به هیچ کدام نمی توانستیم تمسک کنیم. اینجا هم همینطور است، در ماده اجتماع که هم علم احراز شده باشد و هم فسق احراز شده باشد، این جذب دلیل «لا تکریم الفساق» است به لحاظ مرجحی که در آن وجود دارد اما اگر عالم مشکوک الفسق شد، نه می توانیم به «لا- تکریم الفساق» تمسک بکنیم، و نه به «اکرم العلماء» بعد از آن که محدوده مراد جدی کوچکتر از مراد استعمالی است به لحاظ تقدمی که برای «لا تکریم الفساق» وجود دارد. پس در متعارضین هم در عامین من وجه مسأله این چنین است.

بررسی دخول عامین من وجه در باب متعارضین

یک فرض سومی هم در اینجا مطرح است که «اکرم العلماء و لا تکریم الفساق» نه از مصادیق مسأله اجتماع امر و نهی باشد و نه از مصادیق متعارضین باشد، که مسائل و قواعد باب تعارض در آنجا پیاده شود بلکه داخل در متزاحمین باشد، که فرق بین تزاحم و تعارض را در کفایه و کتب دیگر ملا-حظه کرده اید. تزاحم در آن جایی است که مقتضی و ملاک حکم در هر دو طرف وجود دارد، منتها در مقام امتثال، امکان اجتماع وجود ندارد چه هر دو حکم، حکم وجوبی باشد مثل اینکه دو غریق در آب افتاده اند و مشغول غرق شدن هستند که «انقذ الغریق» اقتضاء می کند، که باید هر دوی آنها انقاذ بشوند، لکن شمای مکلف در رابطه با قدرت، قدرت ندارید که هر دوی آنها را نجات دهید اما ملاک که عبارت است از حفظ نفس محترم است، در هر دو وجود دارد اما از نظر عمل قدرت بر جمع

گاهی متزاحمین مثل باب صلاه و ازاله در مسأله امر به شیء مقتضی نهی از ضد است که در درجه اول امر به ازاله متعلق است این امر متعلق به مزاحم اقوا به نام ازاله، اقوائتیش برای فوریتی است که در مسأله ازاله وجود دارد، آنجا بحث کرده اند که اگر مکلف به جای ازاله، به واجب مهم اشتغال پیدا کرد، و واجب اهم را ترک کرد آیا این صلاه منهی عنهاست یا منهی عنها نیست؟ همان مسائل امر به شیء مقتضی نهی از ضد، در آنجا مفصل بحث شده است.

حالا- اگر ما گفتیم: «اکرم العلماء و لا- تکریم الفساق» از قبیل متزاحمین است، یعنی مقتضی وجوب اکرام در هر عالمی وجود دارد و مقتضی حرمت اکرام هم در هر فاسقی وجود دارد، در هردو مقتضی و ملاک، آن هم نسبت به تمام موارد و مصادیقشان تحقق دارد، اگر از باب متزاحمین شد، یک وقت ما در باب متزاحمین آن مسأله ای را که خیلی مفصل تبعا لسید الاستاذ الامام (ره) مطرح کردیم طی می کنیم که خلاصه اش این می شد که امر به ازاله و امر به صلاه به قوت خودشان باقی هستند، به فعلیت خودشان باقی هستند و حتی هیچ گونه مسأله ترتب و طولیت هم مطرح نیست، (که توضیحش را مفصل در آنجا ذکر کردیم). یعنی در مطلق متزاحمین همین راه را طی می کنیم و می گوئیم: در «اکرم کل عالم» حکم نسبت به اکرام هر عالمی فعلیت دارد و حکم نسبت به اکرام هر فاسقی از نظر حرمت، فعلیت دارد، منتها مکلف در مقام امتثال در آن جایی که هردو مجتمع می شوند نمی تواند اینها را امتثال بکند. اگر یک عالمی بود و در هر عین حال فاسق، این مکلف قدرت ندارد که هم «اکرم العلماء» را در مورد او پیاده کند هم «لا تکریم الفساق» را در مورد او پیاده کند، و الا فعلیت حکم در رابطه با هردو، محفوظ است. اینجا اگر اهم و مهمی باشند، باید اهم گرفته شود و مهم ترک شود، و اگر مسأله اهم و مهم نبود، مسأله تخییر مطرح است، مثل همان «انقذ کل غریق» که مسأله تخییر مطرح است، اینجا هم اگر اهم و مهمی وجود نداشت، مسأله تخییر مطرح است.

در آن حیش که به ما مربوط است، در همین فرض و روی همین مسلک، اگر عالمی «محرز العالمیه» بود و مشکوک الفسق اینجا تکلیف چیست؟ روی قاعده باید تمسک به «اکرم کل عالم» بکنیم، برای اینکه دو حکم فعلی در صورتی پیاده می شود که موردش و موضوعش منطبق باشد. اگر احراز می کردید که «انه فاسق» «لا تکریم الفساق» هم مثل «اکرم کل عالم» پیاده می شد یا مسأله اهم و مهم بود یا مسأله تخییر اما شما که عنوان عالمیت را احراز کردید، اما عنوان فسق را احراز نکردید، آیا در این صورت، چند حکم فعلی وجود دارد؟ یک حکم فعلی و هو «اکرم کل عالم» است، برای اینکه موضوع احراز شده، اما برای اینکه موضوع «لا تکریم الفساق» احراز نشده است، صلاحیت

پیاده شدن در اینجا را ندارد.

در نتیجه اگر ما در متزاحمین، دو حکم فعلی بتمام معنی قائل شدیم، در آن ماده اجتماع مسلم آن مسأله اهم و مهم یا تخییر مطرح است اما آنجایی که یکی از دو عنوان پیاده شده است قطعا یا شمول عنوان دیگر مشکوک است که لامحاله حکم فعلی مطابق عنوان معلوم پیاده می شود، یا چون احراز عنوان متعلقش نشده است حکم دیگری صلاحیت پیاده شدن ندارد و در نتیجه این فرض هم یکی از مواردی می شود که تمسک به عام در شبهه مصداقیه جواز پیدا می کند و امکان پیدا می کند.

نتیجه تبعیت حکم فعلی از مقتضی اقوا

آخرین فرض در تنبیه اول این است: اگر ما در متزاحمین بگوییم: ولو اینکه هر دو مقتضی وجود دارد، لکن حکم فعلی فقط تابع آن مقتضی اقواست، اما به مقتضی غیراقوا فقط یک حکم انشائی تعلق گرفته است و دیگر فعلیت ندارد. اینطور نباشد که در متزاحمین، دو حکم فعلی به آن نحوی که در ترتب مطرح بود، مطرح باشد بلکه در متزاحمین، یک حکم هست که آن حکم هم همان حکمی است که بر وفق مقتضی اقواست اما در طرف مقابل، جنبه شائیت و انشائیت مطرح است دیگر اتصاف به فعلیت ندارد. اگر اینطور شد، با فرض اینکه مقتضی اقوا در رابطه با «لا- تکریم الفساق» است از هر نظر که اقوائت در آن وجود داشته باشد، که لازمه این اقوائت، این است که در ماده اجتماع که هم عالمیت احراز شده است و هم فسق احراز شده است ما مجبوریم «لا- تکریم الفساق من العلماء» را بگیریم برای اینکه او دارای مقتضی اقواست و حکم فعلی هم تابع مقتضی اقواست. اما در ما نحن فیه یعنی عالم مشکوک الفسق روی این مبنا چگونه برخورد کنیم، عالم است و مشکوک الفسق، مقتضای «لا تکریم» هم اقواست بطوری که در ماده اجتماع، ماده اجتماع جذب «لا تکریم الفساق» خواهد بود. اگر اینطور شد، باز این مثل اصل مسأله ما می شود، یعنی نمی توانیم در شبهه مصداقیه به «اکرم العلماء» تمسک کنیم برای اینکه درست است که «اکرم العلماء» از نظر حکم انشائی عمومیت دارد، اما در رابطه با فعلیت محدودیت دارد و فعلیت آن در مورد عالم غیرفسق است. شبیه آنچه که در ما نحن فیه می گفتیم که دایره مراد جدی محدود است اینجا هم در رابطه با فعلیت می گوییم: دایره فعلیت محدود است. «اکرم العلماء» می گوید: من فعلیت دارم اما نه نسبت به «کل عالم» بلکه نسبت به عالم غیرفسق. پس حالا که شما شک دارید که «انه عالم فاسق او لیس بفسق» همان طوری که نمی توانید به «لا تکریم الفساق» تمسک بکنید، به «اکرم العلماء» هم نمی شود تمسک کرد برای اینکه فعلیت آن اخص از مفاد انشائیت اوست. در مفاد انشائی، عمومیت دارد اما در جنبه فعلیت، عنوان

عالم غیر فاسق مطرح است «و انت شاک فی انه عالم غیر فاسق أو لیس بعالم غیر فاسق.» پس این هم شبیه همان بحث اصلی ما نه تمسک به عام نسبت به «لا- تکرم الفساق» جایز است و نه نسبت به «اکرم العلماء» هذا تمام الکلام در تنبیه اول. تنبیهات مفید بیشتری هم در این باب است، که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - حکم عامین من وجه در ماده اجتماع روی فرض تعارض را بیان کنید.

۲ - عدم جریان اصل عملی با فرض عدم جریان یکی از دلایل را توضیح دهید.

۳ - در صورت جریان مرجحات خبریه، حکم ماده اجتماع را در مقام بیان کنید.

۴ - دخول عامین من وجه در باب متعارضین را توضیح دهید.

۵ - تبعیت حکم فعلی از مقتضی اقوا چه نتیجه ای در ما نحن فیه دارد؟

ص: ۱۹۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والى القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تمسك به اصل عملی و استصحاب در دلیل عام و دلیل مخصّص

یکی از اموری که در رابطه با این بحث باید مورد تعرّض قرار بگیرد این است که در رابطه با دلیل عام و دلیل مخصّص منفصل که گفتیم: نمی شود از راه لفظ، تمسک به عام کرد، آیا راه دیگری برای تمسک به عام، غیر از طریق اصل لفظی وجود دارد یا نه؟ آیا با تمسک به اصل عملی و استصحاب، می توانیم راهی باز بکنیم و نتیجه همان تمسک به عام را استفاده بکنیم یا نه؟

برای توضیح محل نزاع این معنا مسلم است که اگر در دلیلی، یک عنوانی موضوع برای حکمی قرار گرفت، حالا هر عنوانی و هر دلیلی که باشد، در مواردی که در تحقق و ثبوت آن عنوان شک داشته باشیم، یکی از راههایی که می تواند به ما کمک بکند، استصحاب است، چه استصحاب در رابطه با جهت اثباتی و چه در رابطه با جهت نفی آن عنوان باشد. مثلاً اگر یک مایعی را شک دارید که «آن خمر ام لا» اگر حالت سابقه متیقنه این مایع، عبارت از خمیریت باشد، اینجا به استصحاب تمسک می کنید و از راه استصحاب بقای خمیریت می گوئید: به مقتضای استصحاب بقای خمیریت، عنوانی

که در «لا- تشریب الخمر» اخذ شده، این عنوان ثابت است. منتها همان طوری که در باب استصحاب ملاحظه فرموده اید استصحابات موضوعیه برای ترتب اثری است که بر آن موضوع مترتب است یا برای نفی ترتب اثری که بر آن موضوع مترتب است. شما که بقای خمیرت را استصحاب می کنید، نتیجه این استصحاب این است که «لا تشریب الخمر» اینجا پیاده می شود و حکم می کند به حرمت شرب این مایعی که خمیرتیش از طریق استصحاب ثابت شده، کما اینکه حالت سابقه این مایع مشکوک الخمریه، عدم الخمریه بوده، حالت سابقه متیقنه اش، «عدم کونه خمر» بوده، شما استصحاب می کنید، و با استصحاب ولو ظاهراً ثابت می کنید که «انّ هذا لا- یکون خمر» و نتیجه «لا یکون خمر» نفی اثر حرمتی است که بر خمیرت مترتب است، در نتیجه «لا تشریب الخمر» اینجا پیاده نمی شود، و برای شما شرب یک مایع این چنینی جایز است. این یک قاعده کلیه ای است که در جمیع عناوینی که در موضوعات احکام اخذ شده جریان دارد.

در ما نحن فیه در مخصّص منفصل با توجه به عام، دو عنوان داریم: یک عنوان، عالمیت است که در «اکرم کل عالم» اخذ شده و یک عنوان، فسق است که در دلیل مخصّص «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» اخذ شده است و به خاطر اینکه دو عنوان در این دو دلیل اخذ شده، در رابطه با هر دلیلی مستقلاً در آنجایی که حالت سابقه متیقنه اثباتی یا نفیی داشته باشد می توانیم استصحاب را جاری بکنیم. مثلاً اگر شک داریم که «زید عالم او لیس بعالم؟»، تطبیق عنوان عام بر زید، محل تردید است.

اینجا اگر حالت سابقه متیقنه زید، عالمیت باشد، بقای عالمیت را استصحاب می کنیم. در اینجا دیگر مسأله تردید در فسق مطرح نیست، آن دنبال بحثی است که به ما ارتباط پیدا می کند. آن چیزی که محل تردید است، «انّ زیداً هل یکون عالماً او لیس بعالم» است. اگر حالت سابقه متیقنه اش عالمیت باشد، استصحاب بقای عالمیت، حکم می کند که او در تحت دلیل عام و در دایره شمول دلیل عام است و اگر حالت سابقه متیقنه اش، عدم عالمیت باشد، زمانی «کان جاهلاً» و حالا شک داریم که در این فاصله ای که از حال او بی اطلاع بودیم آیا درس خوانده و عالم شده یا اینکه درس نخوانده و عالم نشده است، استصحاب عدم عالمیت جریان پیدا می کند و او را از دایره شمول «اکرم کل عالم» خارج می کند.

تمسک به دلیل عام با وجود استصحاب

پس در دلیل عام فی نفسه مثل سایر ادله ای که عناوینی در موضوعشان اخذ شده، در مورد شکش اگر حالت سابقه متیقنه اثباتی یا نفیی داشته باشد، استصحاب، آن حالت سابقه را ابقا می کند و این را

در عام داخل می کند یا خارج می کند. و آنچه ما تا به حال گفتیم که شبههٔ مصداقیه هیچ دلیلی را به خود آن دلیل نمی شود مراجعه کرد، برای آن جایی است که استصحابی وجود نداشته باشد که وضع این مشکوک را مشخص کند و الا- اگر استصحاب گفت: «هذا عالم» بدون اشکال، تمسک به «اکرم کل عالم» جایز است. اگر استصحاب گفت: «هذا لیس بعالم» بلا اشکال تمسک به «اکرم کل عالم» جایز نیست، برای اینکه استصحاب ثابت کرد که «آنه لیس بعالم». پس در «اکرم کل عالم» فی نفسه در بعضی از موارد دو نوع استصحاب می توانیم داشته باشیم آن جایی که حالت سابقه متیقنه داشته باشد. اما در دلیل مخصیص منفصل مثل «لا تکرم الفساق من العلماء» می دانیم که زید عالم است، لکن شک داریم «فی آنه فاسق ام لا؟» اینجا اگر مسأله فسق یا عدم فسق، حالت سابقه متیقنه داشته باشد، اگر زید عالم قبلا فاسق بوده، لکن پس از گذشت مدتی، احتمال می دهیم که توبه کرده است و مجاهده کرده و از عنوان فسق خارج شده، لکن صرف احتمال است، اینجا استصحاب بقای فسق جریان پیدا می کند و زید عالم را مشمول دلیل «لا تکرم الفساق من العلماء» قرار می دهد. این هم روشن است و جای بحث نیست.

اما اگر حالت سابقه متیقنه اش عبارت از عدم الفسق بوده، یک سال قبل این زید عالم «لم یکن فاسقا» احتمال می دهیم که در خلال این یک سال گذشته، گناه یا گناهان کبیره ای مرتکب شده «و صار فاسقا» اینجا استصحاب عدم فسق زید عالم را بلا اشکال جاری می کنیم و استصحاب می کنیم که «آنه لا یكون فاسقا» لکن برد این استصحاب چه مقدار است؟ همه حرفها اینجا است. شما که استصحاب می کنید «آنه لیس بفاسق» را نتیجه متیقن این استصحاب این است که «لا تکرم الفساق» اینجا پیاده نمی شود، همانطوری که در «لا تشرب الخمر» اگر شما استصحاب عدم خمیریت مایع مشکوک الخمریه را جاری می کردید، نتیجه این استصحاب این بود که «لا- تشرب الخمر» دیگر پیاده نمی شود اینجا هم زید عالم، یک سال قبل هم «لم یکن فاسقا» الا-ن هم تردید دارید که «آنه صار فاسقا ام لا» استصحاب می کنید «عدم کونه فاسقا» را، لکن مقدار مسلّم از کاربرد این استصحاب این است که «لا تکرم الفساق من العلماء» اینجا نمی تواند پیاده شود برای اینکه ما به استصحاب ثابت کردیم که «آنه لیس بفاسق» اما یک بحث دیگری اینجا هست، آن چیزی که محل بحث و داد و قال است، بعد از تسلّم این معنا که «استصحاب عدم کونه فاسقا» نتیجه اش این است که «لا- تکرم الفساق» را کنار می زند، اما حالا که «لا تکرم الفساق» کنار رفت معنایش این است که حرمت اکرام ندارد، یا اگر دلیل مخصیص عدم وجوب را دلالت داشت، استصحاب می گوید: اینطور نیست که «لم یکن»، عدم وجوب اینجا نیست. اما بحث این است حالا که «لا تکرم» پیاده شد آیا «اکرم العلماء» از موقعیت

استفاده می کند و اینجا پیاده می شود یا نه ؟

اثر استصحاب بر دلیل در عنوان موضوع

پس اصل مسأله به صورت کلی این است که در رابطه با هر دلیلی نسبت به خود آن دلیل، اگر استصحابی در عنوان موضوع جاری بشود، نفیا یا اثباتا، استصحاب روی خود آن دلیل اثر می گذارد، اگر استصحاب اثباتی بود، حکم را پیاده می کند و اگر استصحاب نفیی بود، حکم را کنار می زند. این جای بحث و تردید نیست اما آن چیزی که جای بحث و نقد و ایراد واقع شده این است که درست است که «استصحاب عدم کونه فاسقا» «لا تکرم الفساق» را کنار زد، اما به جای آن، «اکرم کل عالم» سبزی می شود، که نتیجه این شود که در این مثال شما با استصحاب دو کار می کنید، هم حرمت اکرامی را که «لا تکرم الفساق» می گفت، کنار می زنید و هم وجوب اکرامی که «اکرم کل عالم» می گفت را پیاده می کنید. آیا این استصحاب این مقدار نیرو دارد، این مقدار قوت دارد که هم مخصّص را کنار بزند و هم عام را جایگزین مخصّص بکند یا اینکه استصحاب فقط اثرش این است که بگوید: این زید عالم مشکوک الفسقی که سابقه عدم فسق دارد، من می گویم: «لا تکرم الفساق» شاملش نمی شود، همین مقدار، اما «اکرم کل عالم» جایش را پر می کند، آن دیگر از دایره کاربرد استصحاب بیرون است ؟ این محل اختلاف واقع شده است.

قول مرحوم آخوند ره در تمسک به اصل عدم ازلی

در این مسأله سه قول هست که البته کثیرش هم روی مبناهای دیگر نتیجه داده است. یک قول، قول مرحوم محقق خراسانی در کتاب کفایه است که می فرماید: استصحاب عدم عنوان مخصّص، همان طوری که جلوی پیاده شدن دلیل مخصّص را می گیرد، همین طور دلیل عام را هم پیاده می کند، مثل اینکه عزل و نصب هر دو را دارد. عزل می کند دلیل مخصّص را و نصب می کند دلیل عام را، در مورد این کسی که عالمیتش محرز است و مشکوک الفسق است، استصحاب هم بقای عدم فسق را اقتضا کرده، ایشان به قدری دایره این معنا را توسعه داده که فرموده است: این استصحابی را هم که ما در نفی عنوان مخصّص جاری می کنیم، حتی لازم نیست که از این استصحاب های معمولی باشد که حالت سابقه عدمیه متیقّنه داشته باشد بلکه گاهی از اوقات استصحاب ما، عبارت از استصحاب عدم ازلی می شود به لحاظ اینکه شخص این مورد مستصحب، یک حالت سابقه عدمیه وصفیه ندارد، اما ما استصحاب عدم ازلی را جاری می کنیم مثل مثال عدم قرشیت مرئه که اگر یک مرئه ای مردد بود

بین اینکه سیده و قریشیه است یا اینکه غیرسید و غیرقرشی است که ثمره اش هم در باب حیض ثابت می شود، یک دلیل عامی هست که می گوید: هر زنی خون حیض را تا پنجاه سالگی رؤیت می کند، و بعد از پنجاه سال، «لیس بحیض» یک مخصّص منفصلی دارد می گوید: «المرأه القرشیّه» اگر بعد از پنجاه سال هم خون ببیند، تا شصت سال محکوم به حیضیت است. اگر ما در یک مرثه ای که عنوان مرثه بودنش مسلم است، شک داریم که «انها قرشیّه ام لا» مرحوم آخوند می گویند که ما اینجا یک استصحاب عدم ازلی داریم به نام استصحاب عدم قرشیت و به کمک این استصحاب ثابت می کنیم که «هذه المرأه لا تكون قرشیه» هم آن دلیل شصت سال را کنار می زنیم و هم دلیل عام پنجاه سال را پیاده می کنیم. اینجا نظر مرحوم آخوند خیلی وسعت دارد، هم راجع به اصل مطلب که به کمک استصحاب، عزل و نصب می کنیم و هم دایره استصحاب را توسعه داده اند، فرموده اند: لازم نیست که مثل استصحاب های معمولی، حالت سابقه متیقنه یک روز، یک سال، یک ماه قبل را داشته باشد بلکه اگر به صورت عدم ازلی هم باشد، ما استصحابش را جاری می کنیم و عزل و نصب را به کمک این استصحاب پیاده می کنیم.

نظر محقق عراقی ره در مسأله تمسک به اصل عدم ازلی

در مقابل ایشان، مرحوم محقق عراقی الشیخ ضیاء الدین، آن فحل علم اصول است، به طور کلی نقطه مقابل مرحوم آخوند قرار گرفته اند. ایشان می فرمایند که حتی در استصحاب عدم فسق که استصحاب معمولی است، نه استصحاب عدم ازلی، در همین استصحاب، شما استصحاب را جاری کنید، اما این استصحاب فقط اثر عزلی دارد یعنی دلیل مخصّص را کنار می زند، نمی گذارد «لا- تکرم الفسّاق من العلماء» پیاده شود، اما هیچ گونه اثری روی پیاده شدن «اکرم کل عالم» ندارد. شما به استصحاب عدم فسق می گوید: اکرام این، حرمت ندارد، «لا تکرم الفسّاق» اینجا پیاده نمی شود، اما اینکه «اکرم کل عالم» به عنوان یک دلیل الزامی که ایجاب می کند اکرام هر عالمی را، اینجا پیاده شود، به هیچ وجه شما نمی توانید آن را اینجا پیاده کنید. پس مرحوم محقق اراکی نقطه مقابل مرحوم آخوند قرار گرفته است و از مسأله عزل و نصب، نصبش را به طور کلی منکر است، فقط استصحاب همین دلیل مخصّص را کنار می زند.

تفصیل بین استصحاب عدم ازلی و غیر آن

یک قول سومی هست که آن قول به تفصیل است و آن قولی است که سیدنا الاستاذ الامام (ره) این

قول را اختیار کرده اند، آن هم روی مبنایی که دارند، و آن این است که ایشان حرف مرحوم آخوند را پذیرفته اند، منتها در یک قسمت، آن جاهایی که استصحاب، استصحاب عدم ازلی نباشد مثل همین «استصحاب عدم کونه فاسقا»، زید عالم یک ماه قبل فاسق نبود، حالا شک دارید که «آن فاسق او لیس بفاسق» می فرماید: استصحاب می کنیم «عدم کونه فاسقا» را و این استصحاب دو نتیجه دارد: هم «لا- تکرم الفساق من العلماء» را کنار می زند و هم به جای «لا تکرم الفساق»، «اکرم کل عالم» را پیاده می کند و حکم می کند به وجوب اکرام این عالمی که در آن استصحاب عدم فسق جریان پیدا کرده است. اما در آن مثالی که مرحوم آخوند توسعه داده که حتی اگر استصحاب به نحو عدم ازلی باشد، مثل استصحاب عدم قرشیت مرثه، ایشان آنجا را نمی پذیرد، و علت نپذیرفتن هم این است که آن استصحاب را اصلا قبول ندارند. ایشان معتقدند که اصلا استصحاب در اعدام ازلیه جاری نمی شود که نتیجه این می شود که استصحاب عدم قرشیت حتی در رابطه با دلیل مخصّص هم نقش ندارد برای اینکه جریان ندارد تا ما سؤال بکنیم از اینکه کاربردش چه مقدار است. سؤال از اینکه کاربرد یک دلیل و یک اصل چه مقدار است، فرع این است که اصل آن جریان داشته باشد اما اگر فی نفسه جریان ندارد، اصلا ما استصحاب عدم قرشیت نداریم تا اینکه بینیم عزل و نصب دارد یا ندارد. پس در حقیقت تفصیل امام بزرگوار به آن مبنایی برگشت می کند که در استصحاب عدم ازلی ایشان قائل هستند و گاهی هم ما اشاره کرده ایم، و در همین بحث هم ان شاء الله بحث می کنیم، نظر این است که استصحاب عدم قرشیت اصلا «لیس بجار». پس در مسأله روی هم رفته سه قول هست: قول مرحوم خراسانی که استصحاب را مطلقا در عزل و نصب مؤثر می داند. قول مرحوم عراقی که استصحاب را مطلقا در لفظ مؤثر نمی داند. تفصیل امام بزرگوار بین استصحاب عدم ازلی و استصحاب های متعارفه به اینکه استصحاب های متعارفه در عزل و نصب مؤثر است، اما استصحاب عدم ازلی اصلا جریان ندارد، تا اینکه ما بینیم کاربردش چه مقدار است.

پرسش:

۱ - مراد از تمسک به اصل عملی و استصحاب در دلیل عام و دلیل مخصّص را توضیح دهید.

۲ - تمسک به دلیل عام با وجود استصحاب چگونه ممکن است؟

۳ - قول مرحوم آخوند در اصل عدم ازلی و فرق آن را با نظر محقق عراقی بیان کنید.

۴ - تفصیل بین استصحاب عدم ازلی و غیر آن در چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بيان عدم تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصّص

بعد از آنکه تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصّص جايز نيست، آيا مي توانيم از طريق يك اصل موضوعي كه نافي عنوان مخصّص باشد، استصحابي كه اقتضا بكنند عدم تحقّق عنوان مخصّص را، موضوع عام را تنقيح بكنيم و در نتيجه، حكم عام پياده بشود و با استصحاب عدم فسق يك عالم مسلمّ العالميه، موضوع «اكرم كل عالم» از نظر وجوب اكرام مشخص بشود؟ عرض كرديم كه اين محل اختلاف است و سه قول وجود دارد: يك قول مربوط به محقق عراقي صاحب كتاب مقالات در علم اصول است. ايشان مي فرمايد: به هيچ وجه به كمك اصل و استصحاب نمي توانيد زمينه رجوع به عام و پياده كردن حكم عام را فراهم بكنيد، چه استصحابش از استصحابات معموليه و عاديّه باشد يا استصحاب عدم ازلي باشد فرقي ندارد حتى در استصحابهاي معمولي كه حالت سابقه متيقنه روشن هم دارد نمي توانيد تمسك بكنيد.

اين بيان ايشان با بعضي از توضيحاتي كه من عرض مي كنم مبتني بر يك مبنايي است كه در

بعضی از مباحث گذشته ایشان آن مبنا را اختیار کردند و آن این است که اگر یک عامی تخصیص بخورد به یک مخصّص منفصلی «اکرم العلماء» تخصیص بخورد به «لا تکرم الفسّاق من العلماء» ایشان می فرماید که این تخصیص، مستلزم هیچ گونه تصرّفی در دلیل عام در هیچ مرحله ای از مراحل نیست.

مراحل حجیت یک دلیل

گفتیم که حجّیت یک دلیلی مبتنی بر این است که سه مرحله را طی بکند تا اتصاف به حجیت پیدا کند. یک مرحله، مرحله ظهور لفظ است که لفظ در معنای خودش ظهور داشته باشد در مقابل الفاظ مجمله و الفاظ مشترکه به اشتراک لفظی که هیچ گونه ظهوری برای لفظ در یکی از معانی وجود ندارد. اگر گفت: «رأیت عینا» و هیچ قرینه ای اقامه نکرد «هذه جمله مجمله لأنّ العین لا ظهور لها فی خصوص احد معانیها» و فرض این است که قرینه ای هم اقامه نکرده است. مرحله اول ظهور بود.

مرحله دوم اصالة الظهور بود که مقصود از اصالة الظهور این بود که این لفظی که ظاهر در یک معنایی هست در مقام استعمال، متکلم لفظ را در همین معنای ظاهر خودش استعمال کرده است. اصالة الظهور یک اصلی است که مستعمل فیه را مشخص می کند و مربوط به مقام استعمال است. لکن گفتیم که با این دوتا، مسأله حجیت تمام نمی شود. یک اصل سومی وجود دارد که از آن اصل به «اصالة التطابق بین الارادة استعمالیه و الارادة الجدیّه» تعبیر می کنیم. این هم یک اصل عقلایی است که عقلا می گویند: بین مراد استعمالی و بین مراد جدّی، در صورتی که قرینه ای نباشد، تطابق وجود دارد.

مرحوم محقق عراقی می فرماید: اگر «اکرم العلماء» بی از مولا صادر شد و بعد با فاصله و به وسیله یک دلیل منفصلی مولا گفت: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» ایشان می فرماید: عقیده من این است که این «لا تکرم الفسّاق» در رابطه با «اکرم کل عالم» مستلزم هیچ گونه تصرّفی در «اکرم کل عالم» نیست، نه در ظهورش تصرّف می کند، نه در اصالة الظهورش تصرّف می کند و نه حتی در اصالة التطابقش تصرّف می کند. بعد می فرماید که مسأله مخصّص منفصل مثل این است که شما در مقابل «اکرم کل عالم» که قرار گرفتید، بعد از صدور این دستور مولا اگر تصادفا و خدای نکرده ده نفر از افراد با شخصیت علما فوت شدند، مولا دیروز گفته: «اکرم کل عالم» امروز ده تا از افراد متشخص علما فوت شدند، فوت این ده نفر چه اثری روی «اکرم کل عالم» می گذارد؟ آیا در هیچ مرحله ای از آن مراحل ثلاثی که من توضیح دادم اثر می گذارد یا اینکه «اکرم کل عالم» همانطوری که ما هم قبلا

ذکر می کردیم، تعرّض نسبت به افراد، تعرّض تفصیلی نیست بلکه یک نوع تعرّض اجمالی نسبت به افراد دارد. اینطور نیست که اگر ما صد عالم داشته باشیم معنای «اکرم کل عالم» عبارت از «اکرم زیدا و عمرا و خالد» باشد که حالا امروز که ده نفرشان فوت شدند بگوییم: دیگر این «اکرم» ها نسبت به این ده نفر کنار رفت بلکه «اکرم کل عالم» تعرّض اجمالی نسبت به افراد دارد. چه افرادی کم باشد، زیاد باشد، موت بر آنها پیش بیاید، موت پیش نیاید، هیچ فرقی در «اکرم کل عالم» نمی کند.

ایشان می فرمایند: همانطوری که در مسأله موت، هیچ تغییری در «اکرم کل عالم» پیدا نمی شود، تخصیص به منفصل هم همین حکم را دارد. هیچ گونه تصرّفی در دلیل عام ندارد. دلیل عام به جای خودش محفوظ، دلیل مخصّص به جای خودش محفوظ و لو اینکه به علت اقوانیت اظهریت یا علل دیگر، در مقام عمل مجبوریم که عمل خودمان را تطبیق با دلیل مخصّص بدهیم اما لزوم تطبیق عمل با دلیل مخصّص، برگشتش به این نیست که دلیل مخصّص یک تصرّفی در «اکرم کل عالم» در مرحله ای از آن مراحل ثلاثه بوجود بیاورد. پس در حقیقت «اکرم کل عالم» چه تخصیص به منفصل بخورد و چه مخصّص منفصل نداشته باشد همه مسائل خودش محفوظ است و هیچ تصرّفی از ناحیه دلیل مخصّص درباره او واقع نمی شود.

بعد ایشان صریحتر می فرماید: این «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» را شما به منزله این قرار بدهید که یکجا فسّاق از علما فوت بشوند، اگر یکجا فسّاق از علما فوت بشوند، آیا در «اکرم کل عالم» رخنه و ضربه ای بوجود می آید؟ چه فرق می کند بین موت فسّاق از علما و بین اینکه مولا به دلیل منفصلی بگوید: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء»؟ هیچ فرقی بین اینها نیست.

اصاله التّطابق بین اراده استعمالیه و اراده جدیه

در نتیجه ایشان می فرماید که شما در یک موردی اگر دیدید زید عالم است و سابقه فسق دارد، استصحاب بقای فسق که بکنید، دلیل مخصّص پیاده می شود. اگر سابقه عدم فسق دارد که محل بحث ما هم این صورت است، مانعی ندارد که استصحاب عدم فسق را جاری بکنید و با این استصحاب «لا تکرّم الفسّاق» که مثلا دلالت بر حرمت اکرام فسّاق از علما می کند، به کمک این استصحاب عدم فسق، جلوی حرمت را بگیرید بگویید: «اکرام هذا لیس بحرام» برای اینکه محرم، اکرام فاسق است و ما با استصحاب، ثابت کردیم که «انّه لیس بفاسق» جلوی حرمت گرفته شد. اما حالا که جلوی حرمت گرفته شد و دلیل مخصّص کنار رفت، از کجا دلیل عام جای او را پر بکند؟ به چه مناسبت، دلیل عام جای او را پر بکند که نتیجه این بشود که شما با این استصحاب هم حرمت اکرام فسّاق من العلماء را

در رابطه با این فرد کنار بنزید و هم به جای او، وجوب اکرامی را که «اکرم کل عالم» دلالت می کند را بیاورید و حکم بکنید به وجوب اکرام این؟ اصلاً چه ربطی بین دلیل عام و دلیل خاص وجود دارد؟ دو عنوان در کار است. یک عنوان در دلیل عام اخذ شده، یک عنوان هم در دلیل خاص اخذ شده است. شما با کمک استصحاب، نفی عنوان مأخوذ در دلیل خاص را می کنید «لا تکرم الفساق من العلماء» کنار می رود اما شما نمی دانید که این مصداق برای عام هست یا نه؟ نه برای اینکه شک در عالمیت دارید؛ در مسأله شک در عالمیت عرض کردیم، اگر زید قبلاً عالم بوده شما الان شک در بقای علمش داشته باشید، استصحاب کنید «اکرم کل عالم» را پیاده کنید. اگر زید قبلاً عالم نبوده و حالا شک دارید که جهلش تبدل به علم پیدا کرده یا نه؟ استصحاب عدم عالمیت کنید و «اکرم کل عالم» را کنار بنزید اما این استصحاب ها، عالمیت و عدم عالمیت در رابطه با خود عنوانی است که در دلیل عام اخذ شده اما شما اینجا عنوان مشکوکتان آن عنوانی است که در دلیل مخصیص اخذ شده است. پس در نتیجه، استصحاب کاربردش نفی ثبوت حکم مخصیص است، و از آن طرف هم که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصیص جایز نیست از «اکرم کل عالم» هم دست کوتاه است. پس چه کنیم؟ بگوییم: حرمت اکرام ندارد، وجوب اکرام هم «اکرم کل عالم» را نمی توانید به آن تمسک بکنید در حالی که ما یک ملازمه عقلی در اینجا نزدمان روشن است و آن این است که اگر زید عالم بود از دو حال بیرون نیست «اما ان یکون واجب الاکرام و اما ان یکون محرم الاکرام» حکم سومی اینجا وجود ندارد. اگر عالمیت زید محرز شد یا فاسق است و محرم الاکرام است یا غیرفاسق است و واجب الاکرام اما شما می مرحوم محقق عراقی یک مطلب سومی را اینجا پیاده می کنید می گوید:

حرمت اکرام ندارد، دلیلی هم بر وجوب اکرام این قائم نشده در حالی که اصل عالمیت این محرز است، و تردیدی در تحقق عنوان عام که عبارت از عالمیت باشد وجود ندارد.

عدم جریان استصحاب در موضوعات و عناوین

ایشان می فرماید: نه اینکه ما به این ملازمه عقلیه توجه نداشته باشیم لکن خود شما کآن در باب استصحاب گفته اید که اگر استصحاب در موضوعات و عناوین نفی یا اثباتاً جریان پیدا کند لوازم و ملازمات عقلیه بر آن ترتب پیدا نمی کند. ملازمات عقلیه در استصحابات موضوعیه مطرح نیست.

آن چیزی که در استصحابات موضوعیه مطرح است تنها اثبات حکم شرعی یا نفی حکم شرعی است. استصحاب خمیریت کنید تا «لا تشرب الخمر» پیاده بشود استصحاب عدم خمیریت کنید تا جلوی پیاده شدن «لا تشرب الخمر» را بگیرید، اما نه استصحاب خمیریت و نه استصحاب عدم

خمریت، لوازم عقلیه و ملازمات عقلیه و همینطور عادیه بر آن ترتب پیدا نمی کند. استصحاب حیات زید را که شما جاری می کنید فقط آثار شرعیۀ حیات و آن این است که «لا يجوز تقسیم امواله، لا يجوز التزوج بزوجه و امثال ذلك» اما آثار عادیه و عقلیه حیات «لا یترتب علی هذا الاستصحاب» لذا ایشان می فرماید: در این مورد که شما استصحاب عدم فسق را جاری می کنید، نتیجه این است «لا تکرّم الفسّاق» را کنار می زنید مثل استصحاب عدم خمریت که «لا تشرب الخمر» را کنار می زند، اما به جای این، هیچ دلیلی برای پیاده شدن «اکرم کل عالم» وجود ندارد و ما راهی برای تمسک به آن نداریم.

بیان ایشان جنبه مبنايي دارد و ما مبنای ایشان را قبول نداریم. همانطوری که در بحثهای گذشته ذکر کردیم اینطور نیست که دلیل مخصّص منفصل وقتی که در مقابل دلیل عام قرار بگیرد هیچ گونه تصرّفی در هیچ مرحله ای از آن مراحل ثلاثه واقع نشود بلکه در مرحله ظهور «اکرم کل عالم» محفوظ است. در مرحله اصاله الظهور که مربوط به اراده استعمالیه و مستعمل فیه است، باز دلیل عام محفوظ است اما در مرحله سوم که مسأله اصاله التطابق بین اراده استعمالیه و اراده جدیه باشد گفتیم:

دلیل مخصّص منفصل در این مرحله در دلیل عام تصرّف می کند و حکم می کند به اینکه دائره مراد جدی مولا اضیق از دائره مراد استعمالی مولا است. مراد استعمالی کل عالم است اما مراد جدی، عالمی است که دارای عنوان مخصّص که عبارت از فسق است نباشد لذا ما مبنای ایشان را از اول نپذیرفتیم.

به علاوه یک مقدار دست را پایین گرفتیم و یک مقدار تنزل کردیم و الا افرادی بودند که اصلا می گفتند: تخصیص عام مستلزم مجازیت عام است. معنای اینکه تخصیص مستلزم مجازیت است این است که مخصّص در مرحله استعمال تصرّف در عموم می کند یعنی همانطوری که «یرمی» در «رأیت اسدا یرمی» قرینه این است که اسد در مرحله استعمال در غیر معنای حقیقی خودش استعمال شده، در رجل شجاع استعمال شده است می گفتند: تخصیص به منفصل هم معنایش این است که اصلا «اکرم کل عالم» در خود دائره استعمال، استعمال در تمامی علما نشده بلکه در عالم غیرفاسق استعمال شده است که تخصیص را مستلزم تصرّف در مرحله ثانیه از آن مراحل ثلاثه ذکر کردند.

لکن ما گفتیم: این دیگر بی انصافی است. از نظر استعمال، «اکرم کل عالم» در همان معنای عموم لغوی و وضعی خودش استعمال شده است لکن مراد جدی، دائره اش اضیق از مراد استعمالی است.

اما علی ای حال اینطور نیست که ما مسأله مخصّص منفصل را با مسأله موت یکسان قرار بدهیم و بگوییم: همانطوری که اگر فسّاق از علما مثلا دفعتا می مردند، چطور در «اکرم کل عالم» هیچ تصرّفی

و تضيیقی به وجود نمی آید، اینجایی هم که فسّاق زنده هستند اما خود مولا به دلیل مخصّص منفصل می گوید: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» این هم مثل آن باشد، بلکه مسأله اینطور نیست. مسأله موت غیر از مسأله دلیلی است که از ناحیه خود مولا صادر بشود و اصولاً نمی تواند انسان این معنا را بپذیرد که مولایی که می گوید: «اکرم کل عالم» و فردا می آید می گوید: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» بگوییم: مراد جدّی اش از «اکرم کل عالم» همه علمای بوده «حتی الفسّاق منهم». این یک حرف غیرقابل قبولی است که انسان بخواهد مسأله مخصّص منفصل را با موت مقایسه بکند. وقتی که یک عالم، ده عالم یا در این مثال همه فسّاق از علمای بمرند اصلاً لازم نیست که عبد به مولا مراجعه بکند. مولا می گوید: من گفتم: «اکرم کل عالم» دیگر من نیامدم بگوییم: که ده تا هستند، پنجاه تا هستند، صد تا هستند، کمترند یا بیشتر، اینها نقشی در «اکرم کل عالم» ندارد اما وقتی که خود مولا می آید «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» را به دنبال «اکرم العلماء» متنها با یک فاصله ای مطرح می کند، هر دو مربوط به مولاست، وقتی عبد اینها را روی هم می ریزد با توجه به اقوایث دلیل مخصّص، لامحاله حکم می کند به اینکه مراد جدّی مولا این نبوده که فسّاق هم اکرام بشوند، مگر اینکه مسأله نسخ در کار باشد یعنی اول مرادش عموم بوده «ثم بداله» و به نظرش این رسید که به حسب تداوم، فسّاق را خارج بکند که این از محل بحث ما در باب تخصیص بیرون است. عنوان تخصیص معنایش این است که از اول حکم شامل این مورد مخصّص نبوده ولو اینکه دلیل هایشان جداست اما از اول اراده جدّیه مولا متعلق به اکرام فسّاق از علمای نبوده است.

پس در حقیقت جدّاً این یک مقدار خلاف انصاف است که ما مسأله مخصّص منفصل را با مسأله موت مقایسه بکنیم و بگوییم: همانطوری که موت هیچ گونه تغییری در دلیل عام ایجاد نمی کند مخصّص منفصل هم همینطور این حرف ناتمام است، و اجمالاً- این مسأله مبنایی است و چون مبنای ایشان را ما نپذیرفتیم لذا فرمایش ایشان هم برطبق آن مبنایی که مورد قبول ما نبوده نمی تواند مورد قبول باشد.

عدم ترتب ملازمه عقلیه بر استصحابات موضوعیه

یک اشکال کوچکی به مرحوم محقق عراقی به نظر می رسد و آن این است ما حالا فرض کردیم که مبنای ایشان را پذیرفتیم اینکه ایشان در ذیل فرمودند: این ملازمه عقلیه بر استصحابات موضوعیه ترتب پیدا نمی کند، این حرف درست است اما جایش آنجایی است که این لازم عقلی یا ملازم عقلی، یک طرفش خود این مستصحب موضوعی باشد. این مستصحب موضوعی شما اگر

یک لازم عقلی یا ملازم عقلی داشت «لا یترب علیہ» ما هم قبول داریم اما اگر حکمی که مترتب بر این موضوع مستصحب است، آن حکم اگر یک لازم عقلی داشت آیا بار می شود یا نه؟ قطعاً بار می شود برای اینکه وقتی که شما استصحاب خمریت کردید «لا- تشرّب الخمر» پیاده می شود. «لا تشرّب الخمر» که پیاده شد، عقل حکم می کند به اینکه شما باید این تکلیف را رعایت کنید و اطاعت کنید و مخالفت نکنید. آیا این حکم عقلی در اینجا پیاده نمی شود؟ چون شما خمریت را با استصحاب ثابت کردید، اینجا عقل نمی گوید که «لا تشرّب الخمر» باید رعایت بشود؟ چرا برای اینکه این لازم عقلی، لازم عقلی خمریت نیست بلکه لازم عقلی «لا- تشرّب الخمر» است. وقتی که شما به استصحاب خمریت «لا- تشرّب الخمر» را پیاده کردید، لزوم اطاعت هم به دنبال او هست. در ما نحن فیه ممکن است بگوییم: شمایی که این زید عالم را استصحاب عدم فسقش را کردید با استصحاب عدم فسق «لا- تکرم الفسّاق» را کنار بردید لکن «لا تکرم الفسّاق» که کنار رفت، او ملازم با وجوب اکرام است نه عدم الفسق ملازم با وجوب اکرام باشد که بگویید: ملازمه عقلیه در کار نیست.

شما به استصحاب عدم فسق «لا- تکرم الفسّاق» را زدید عقب، و رفتن «لا تکرم» ملازم با پیاده شدن وجوب اکرام است برای اینکه ما می دانیم که هر عالمی یا وجوب اکرام دارد «ان لم یکن فاسقا» یا حرمت اکرام دارد «ان کان فاسقا» لذا در این قسمت اخیر از بیان ایشان ولو اینکه مبنای ایشان را هم بپذیریم این مناقشه وجود دارد. کلام مرحوم آقای آخوند را در این بحث با دقت مطالعه بفرمایید، چون نکات خیلی دقیقی دارد که باید به آنها توجه بشود.

پرسش:

- ۱ - مراحل حجیت یک دلیل را بطور تفصیل بیان کنید.
- ۲ - مراد از اصالة التطابق بین ارادة استعمالیه و ارادة جدیه چیست؟
- ۳ - عدم جریان استصحاب در موضوعات و عناوین به چه معنایی است؟
- ۴ - کیفیت عدم ترتب ملازمه عقلیه بر استصحابات موضوعیه را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حکم رجوع به عام در شبهه مصداقيه مخصّص

بحث در این بود که آیا به کمک یک اصل موضوعی که در رابطه با نفی عنوان مخصّص جریان پیدا می کند می توانیم در شبهه مصداقيه مخصّص رجوع به عام کنیم یا نه؟ عرض کردیم که مرحوم محقق عراقی به طور کلی این معنا را منکر هستند چه استصحاب، استصحاب متعارف و معمولی باشد و چه استصحاب، استصحاب عدم ازلی باشد. در مقابل ایشان، مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه معتقدند که به کمک اصل می توانیم زمينه رجوع به عام را فراهم بکنیم و حکم عام را در مورد شک پیاده کنیم.

کلام مرحوم محقق خراسانی در کفایه یک مقدار نیاز به توضیح دارد و بعد هم بینیم که چه مقدارش قابل قبول است و چه مقدارش مورد مناقشه می تواند واقع بشود؟

ایشان روی هم رفته دو مطلب را ذکر می کنند که یک مطلب را ما هم می پذیریم و برطبق بحثهای گذشته این مطلب یک مطلب صحیحی است منتها با یک اضافه ای که کلام ایشان در اینجا بر آن

دلالت دارد و آن اضافه هم حق است و واقعیت دارد. عرض کردیم: اگر یک عامی تخصیص خورد به مخصّص منفصل، این مخصّص منفصل موجب تصرّف در مراد استعمالی عام نخواهد بود. اراده استعمالیه که مربوط به آن مرحله دوم از مراحل ثلاثه ای که ما در رابطه با حجیت عام مطرح می کردیم و می گفتیم که اگر دلیل عام بخواهد حجیت داشته باشد باید سه مرحله را طی بکند: یک مرحله، اصل ظهور لفظ در عموم است که این یا از راه لغت و وضع روشن می شود گاهی هم از طریق عقل ثابت می شود مثل آنهایی که نکره در سیاق نفی را به مقتضای قرینه عقلیه، دال بر عموم می دانند. مرحله دوم عبارت از اصالة الظهور بود یعنی این لفظی که ظهور در این معنا دارد، متکلم در مقام استعمال در همین معنای ظاهرش استعمال کرده و در حقیقت، مستعمل فیه، همان معنای لغوی این لفظ و معنای ظاهرش است. مرحله سوم این بود که این مستعمل فیه مراد جدی متکلم هم هست که گفتیم: در این رابطه اصلی هست به نام «اصالة التطابق بین الارادتين الاراده الاستعمالیه و الجدیه» و گفتیم: در آنجایی که عام مخصّص واقع می شود به یک مخصّص منفصل، وجود این مخصّص منفصل در این مرحله سوم تصرّف می کند و اصالة التطابق را کنار می زند و حکایت از این می کند که دایره مراد جدی مولا اضیق از دایره مراد استعمالی است. مراد استعمالی، همان عموم است. «اکرم کل عالم» از نظر اراده استعمالیه در «کل عالم» استعمال شده است، مجازی نیست، همان معنای موضوع له و معنای لغوی «کل عالم» است اما «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» حکایت از این می کند که مراد جدی مولا به اکرام کل عالم متعلق نشده، یک تپیی مستثناء هستند. فسّاق از دایره اراده جدی مولا بیرون هستند.

ارتباط تخصیص با عنوان عام بر مبنای محقق عراقی ره

این تصرّف بلاشکال روی مبنای ما که با همین مبنا هم از کلام محقق عراقی جواب دادیم، یک چنین تصرّفی می کند. این را شاید مکرر هم در این مباحث بحث کردیم لکن نکته اضافه ای که می فرمایند مخصوصا با توجه به ذیل کلامشان و نیاز به یک مقدار توضیح دارد عبارت از این است که «لا تکرّم الفسّاق» اینکه دایره مراد جدی را تضییق می کند مسلّم است روی مبنای ما اما بحث این است که چه عنوانی به مراد جدی می دهد؟ عالم را «موصوفاً بآنّه غیر فاسق» این عبارت اخیری از مراد جدی است، یعنی مثل اینکه اگر مولا- از اول می گفت: «اکرم کل عالم موصوف بآنّه غیر فاسق» اگر مولا از اول این تعبیر را می کرد، در اینجایی که «اکرم کل عالم» با «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» مخصّص واقع می شود و تخصیص هم تضییقی در دایره مراد جدی ایجاد می کند، جمع بندی این دو چطور

می شود؟ یعنی وقتی که ما «اکرم کل عالم» را با «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» با توجه به مبنای خودمان که این مبنا را پذیرفتیم و خیلی هم اطمینان به این مبنا هست، جمع بندی مسأله چه می شود؟ یعنی اگر از ما سؤال کردند که بالاخره مولا چه چیز را واجب کرده؟ ما در مقام واجب می گوییم: عالمی که فاسق نباشد؟ این را در جواب می گوییم؟ می گوییم: نه، این از این هم مسأله وسیعتر است این مثل آنجایی نیست که مولا از اول بگوید: «اکرم العالم غیر الفاسق» که اگر می گفت: «اکرم کل عالم موصوف بآنّه غیر فاسق» شما نیاز به دو مطلب داشتید: یکی اینکه باید عالمیت را احراز بکنید و دیگر اینکه غیر فاسقیت را احراز بکنید برای اینکه اگر مولا گفت: «اعتق الرقبه المؤمنه» شما اول باید احراز بکنید که «هذه رقبه» در مقابل اینکه شاید حرّ باشد «و لم یکن رقبه». ثانیاً باید احراز کنید که «انّ هذه الرقبه مومنه» در مقابل اینکه شاید این رقبه کافره باشد همانطوری که اگر مولا بگوید: «اعتق الرقبه المؤمنه» هم عنوان رقبه نیاز به احراز دارد در مقابل حرّیت و هم عنوان مؤمنه نیاز به احراز دارد در مقابل رقبه کافره، اگر هم مولا گفت: «اکرم العالم غیر الفاسق» یا «اکرم کل عالم غیر فاسق» شما هم باید عالمیت را احراز بکنید هم باید غیر فاسقیت را احراز بکنید منتها هر دویش را از طریق استصحاب هم می توانید احراز بکنید. عرض کردیم: اگر زید قبلاً عالم بوده و شما حالا شک دارید که «آنّه عالم او لیس بعالم» می توانید استصحاب عالمیت را جاری بکنید که اینک زید عالم اگر قبلاً غیر فاسق بوده و حالا شک دارید در اینکه غیر فاسق است یا نه؟ باید از طریق «استصحاب عدم کونه فاسقا» احراز بکنید که «آنّه غیر فاسق».

ایشان می فرمایند: (که واقعیت هم همین است) در جمع بندی بین «اکرم کل عالم» با «لا- تکرّم الفسّاق من العلماء» ما به این نتیجه نمی رسیم که برگردد به «اکرم کل عالم غیر فاسق» که نتیجه این بشود که ما را محدود بکنند هم عالمیت را باید احراز بکنیم هم غیر فاسقیت را باید احراز بکنیم بلکه مسأله از این وسیعتر است، چون تخصیص اصولاً عنوان را عام نمی دهد. همین مقدار که عنوان مخصّص نباشد نه اینکه عدم عنوان مخصّص را شما احراز کرده باشید و به صورت قید در موضوع عام برایش دخالتی قائل بشوید. همین مقدار که زید عالم باشد، فاسق نباشد اما نه غیر فاسق باشد که غیر فاسقیت هم نیاز به احراز داشته باشد، شبیه است البته «التشبيه یقرّب من وجه و یبعید من وجه» شبیه «لیس زید بقائم» با «زید لا قائم» است. «زید لا قائم» قضیه موجه معدوله است. لاقائمیت وصف برای زید است، اما «لیس زید بقائم» شما وصفی را برای زید اینجا ثابت نمی کنید لذا این قضیه شما صادق است، حتی با نبود موضوع. زیدی نیست تا اینکه اتصاف به قیام داشته باشد به اصطلاح منطق: این سالبه محصله است و سلب تحصیلی با انتفای موضوع هم صادق است، اما به

خلاف «زید لا قائم» که این قضیه موجب است یک عنوانی دارد حمل بر زید می شود، یک عنوانی دارد اتحاد با زید پیدا می کند، یک وصفی برای زید در کار است.

بیان استاد در جریان یا عدم جریان استصحاب

ما می خواهیم بگوییم: اگر مولا از اول بگوید: که «اکرم کل عالم غیر فاسق» اینجا دو عنوان اخذ شده است: عنوان عالمیت و عنوان غیر فاسقیت و هر دو هم نیاز به احراز دارد ولو از طریق استصحاب هر دو را احراز نکنیم، مسأله ای نیست اما باید احراز بشود. در تخصیص به مخصّص منفصل مسأله اینطور نیست. نتیجه تخصیص این نمی شود که دایره مراد جدی ما دو عنوان در آن پیدا بشود: یکی عالمیت، یکی غیر فاسقیت که ما هم مجبور باشیم برای رجوع به عام عنوان عالمیت را احراز نکنیم و هم مجبور باشیم عنوان غیر فاسقیت را احراز نکنیم بلکه مراد جدی ما هیچ عنوانی پیدا نمی کند فقط آن چیزی که کافی است و زمینه ساز برای رجوع به عام است این است که عالمیت را احراز نکنیم و با استصحاب یا اصل دیگری بگوییم: عنوان مخصّص وجود ندارد. همین مقدار که نفی کنیم تحقق عنوان مخصّص را نه به صورت وصفی و به صورت قیدی. کأنّ بگوییم: فی البین، فی المجلس عالم هست، فاسق نیست. همین کافی است. شما اگر عالمیتش را به وجدان احراز کردید، فاسق نیستش را به استصحاب ثابت کردید، همین کفایت می کند اما «آنکه لم یکن فی السابق فاسقا و کان متصفا بعدم الفسق فالان الاتصاف باق» این مانعی ندارد اما ضرورت ندارد و نتیجه اش در استصحابات عدم ازلیه روشن می شود که آنجا نمی توانیم مسأله اتصاف را به هیچ وجه ثابت نکنیم. در باب فسق اگر حالت سابقه عدمیه باشد چون موضوع دارد می توانیم استصحاب بقای اتصاف را نکنیم اما می خواهیم بگوییم: دایره مراد جدی محدود به این نیست. اگر اتصاف را ثابت کردید، مانعی نیست. اتصاف هم نباشد باز دایره مراد جدی شامل می شود برای اینکه تخصیص هیچ عنوانی به عام نمی دهد. تعبیر ایشان این است که عام در مخصّص متصل «لما لم یکن معنونا بعنوان خاص» به عنوان مخصوصی مقید نیست، پس عنوانش چیست؟ «بل بكل عنوان» هر عنوانی می خواهد داشته باشد اما یک چیزی هست «لم یکن ذاک عنوان الخاص» اینجا الخاصش الف و لام دارد. همین که عنوان خاص نباشد، همین مقدار، دیگر غیر عنوان خاص هم به صورت عنوانیت دخالت دارد، این هم در کار نیست. عرض کردم ذیل کلامشان هم یک تعبیری دارند که بعد عرض می کنیم تأیید می کند این مطلب را که پس ما در حقیقت با مخصّص منفصل ولو اینکه در دایره مراد جدی تضییق قائل می شویم اما حاصل جمعشان بر نمی گردد به «اکرم کل عالم غیر فاسق» که عنوان

غیرفاسقیت هم خودش در متعلق و موضوع حکم نقش داشته باشد بلکه همین که عالم، عالمیت محرز و فاسقی نباشد، فسقی نباشد همین مقدار کافی است نه اینکه اتصاف به عدم الفسق وجود داشته باشد. این اتصاف اگر باشد خوب است اما ضرورتی ندارد که ما دایره این اتصاف را احراز بکنیم و این اتصاف را ثابت بکنیم.

استصحاب عدم ازلی نزد محقق عراقی ره

تا اینجا کلام ایشان مطلبی است که مورد قبول ما هم هست لکن بعد که ایشان می خواهند مثال بزنند درحالی که ضرورت نداشت که مثال را به استصحاب عدم ازلی بزنند ولی مثل اینکه استصحاب عدم ازلی پیش ایشان از استصحابات مسلّمه بوده است اصلاً به جای استصحاب عدم فسق که یک استصحاب معمولی روشنی است ایشان مثال به استصحاب عدم ازلی زده اند و شاید نکته اش هم این باشد که چون این یک مسأله فقهی است و یک روایت است و تخصیص خورده، خواسته اند نتیجه را در مسأله فقهیه روشن بکنند بخلاف «اکرم کل عالم» با «لا تکرّم الفسّاق» که مثال های فرضی ما است. لذا می فرمایند: اگر در مرثه ای شک داشته باشیم که «آنها قرشیه ام غیر قرشیه؟» چونکه ثمره قرشیت و غیرقرشیت یکی از مسائل مسأله حیض است روایتی دارد، عین روایتش به ذهنم نیست که دارد «المرثه» یا دارد «کل مرثه» حالا آن چیزی که به ما ارتباط دارد مسأله عامش ارتباط دارد، فرض کنید روایت «کل مرثه» است. «کل مرثه تری الحمره الی خمسين» هر زنی خون حیض را تا پنجاه سال می بیند بعد از پنجاه سال دیگر «لیس بحیض» بعد دلیلی به عنوان مخصّص منفصل قائم شده که «المرثه اذا کانت قرشیه تری الحمره الی ستین» اگر مرثه قرشی شد تا شصت سال خون حیض را می بیند و احکام حیض بر آن مترتب است لذا این مرثه ای که حالا در خارج وجود دارد و ما شک داریم که «آنها قرشیه ام غیر قرشیه» فرض کنید حالا ۵۱ سالش است، خونی هم دیده است ما روی قرشیت و غیرقرشیت تردید داریم که این دم، دم حیض است یا اینکه دم غیر حیض و دم استحاضه است. آن نکته ای که عرض کردم در کلام ایشان اینجا بیان می کنند این است که می فرمایند: وقتی که ما شک می کنیم «لا اصل یحرز به آنها قرشیه ام غیر قرشیه» یعنی ما هیچ راه احراز نه برای قرشیت این زن داریم اینکه واضح است و نه برای غیر قرشیتش که بخواهیم بگوییم:

«هذه المرثه غیر قرشیه» لکن در عین حال می فرمایند که این تخصیص «کل مرثه تری الدم الی خمسين» به «المرثه القرشیه تری الدم الی ستین» حاصل جمعش این می شود که آن که باقی در تحت عام است، دو مصداق است: یکی «المرثه غیر القرشیه» مرثه غیر قرشیه که ما هم مرثه بودنش را

احراز کردیم هم غیر قرشیه بودنش را. این یک مصداق باقی در تحت عام است، اما یک مصداق دیگر هم هست و آن این است که مرثه باشد و انتساب به قریش وجود نداشته باشد، نه اینکه این مرثه اتصاف داشته باشد به عدم انتساب به قریش. اتصاف در کار نیست. مرثه باشد و انتساب به قریش وجود نداشته باشد. ایشان می گویند: مرثه بودنش که محرز است، عدم انتساب به قریش را هم به صورت استصحاب عدم ازلی جاری می کنیم به این کیفیت: می گوئیم: آن زمانی که این مرثه متولد نشده بود لامحاله انتساب به قریش وجود نداشت، شک می کنیم که «بعد ولادتها و حین ولادتها» با وجود این مرثه و تحقق این انسان متصف به انوئیت آیا انتساب به قریش هم به عنوان یک واقعیت تحقق پیدا کرد یا نه؟ استصحاب می کنیم عدم تحقق انتساب به قریش را، نه عدم اتصاف هذه المرثه را بکونها قرشیه این را استصحاب نمی کنیم چون ضرورت ندارد. اگر دلیل مخصیص به عام یک عنوانی می داد و نتیجه دو دلیل این می شد که «المرثه غیر القرشیه تری الدم الی خمسین» ما هم باید مرثه بودنش را احراز کنیم در مقابل رجل و خنثی مثلا هم باید غیر قرشیتش را احراز بکنیم. ایشان می فرماید: منحصر به این نیست و چنین عنوانی تحقق ندارد. آن چیزی که لازم است احراز بشود اینکه «هذه مرثه و لم یکن هناك انتساب الی قریش»، «هذه مرثه محرز بالوجدان. لا یكون فی البین انتساب الی قریش» را به استصحاب عدم ازلی ثابت می کنیم، می گوئیم: قبل ولادته که نه مرثه ای بود و نه چیزی بود انتساب به قریشی تحقق نداشت حالا شک می کنیم با ولادت این مرثه که الان ۵۱ سالش است و خون دیده آیا انتساب به قریش تحقق پیدا کرد یا نه؟

پس مرحوم آخوند دو مطلب دارند: مطلب اولشان را ما با کمال تواضع و خضوع می پذیریم اما بحثی که با ایشان داریم در رابطه با استصحاب عدم ازلی است به طوری که اگر ایشان در اینجا مثال را روی استصحاب عدم ازلی پیاده نکرده بودند هیچ گونه مسأله ای نداشتیم اما یکی به علت وجود این جهت که این یک مسأله فقهیه است اینجا روشن می شود و دیگر اینکه در استصحابات معمولیه باز مسأله خوب روشن نمی شود که ما یک فرد دومی هم داریم یعنی عام و مخصیص را که روی هم بریزیم سه فرد کان داریم: «العالم الفاسق، العالم المتصف بانه غیر الفاسق، العالم و لا یكون هناك فسق» منتها «لا یكون هناك فسق» را فقط از طریق استصحاب عدم ازلی می توانیم پیاده بکنیم و همین ها سبب شده که مرحوم آخوند مجبور شدند استصحاب عدم ازلی را پیاده بکنند. ما با اینکه اصل مطلب را قبول داریم اما این استصحاب عدم ازلی را کما اینکه مکرر اشاره کردیم نمی پذیریم.

لکن مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه علمیه نه در کتابشان، در درسشان شاید هم در پاورقی های تبع جدید «در» بیانی برای توجیه استصحاب عدم ازلی دارند که آن بیان را عرض کنیم و یک مقدار

در این رابطه ان شاء الله بحث کنیم.

پرسش:

- ۱ - حکم رجوع به عام در شبهه مصداقیه مخصص را بیان کنید.
- ۲ - ارتباط تخصیص با عنوان عام بر مبنای محقق عراقی ره چگونه است؟
- ۳ - بیان استاد در جریات یا عدم جریان استصحاب را توضیح دهید.
- ۴ - کیفیت جریان استصحاب عدم ازلی نزد محقق عراقی ره را تشریح کنید.

ص: ۲۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ثبوت عنوان مخصص به كمك استصحاب عدم ثبوت

ما به كمك استصحاب عدم ثبوت، عنوان مخصص را ثابت می کنیم و همین مقدار برای مراجعه به عام، كفايت می کند. بعضی از دوستان در در ذهنشان آمده است كه این همین تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصص است، غافل از اینکه در تمسك به عام در شبهه مصداقيه می گویند نفس شك در عنوان خاص برای رجوع به عام كافی است. در اینجا این معنا را نمی گوییم ما اول دست به دامن استصحاب دراز می کنیم و از راه استصحاب، نبودن عنوان مخصص را ثابت می کنیم و می گوییم همین مقدار در رجوع به عام كافی است برای اینکه عام بعد از تخصیص به مخصص منفصل يك عنوانی پیدا می کند و همان عنوان عالمیت است به ضمیمه نبودن عنوان مخصص این نبودن و از طریق استصحاب ثابت می کنیم عنوان عام كه معمولاً- محرز بالوجدان است پس این مسأله غیر از تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصص است. و اما بحث راجع به استصحاب عدم ازلی و عدم قرشیت مرأه هست در این موردی كه مرحوم آخوند ذكر فرمودند.

توجیهی مرحوم محقق حائری در بحثشان راجع به این استصحاب عدم ازلی ذکر کردند و راه را برای جریان این قبیل استصحابات هموار ساختند. ایشان می فرماید: ما دوجور عارض داریم:

«العوارض علی قسمین» یک قسمت آنهایی است که از آنها تعبیر می شود به عرض ماهیت و معروض آنها نفس ماهیت است و یک قسمت عبارت از عوارض وجود است و معروض آنها عبارت از چیزی است که وجود داشته و اتصاف به وجود داشته باشد. عرض ماهیت مثل زوجیت نسبت به اربع است که معنای اینکه زوجیت عارض ماهیت اربعه است، این است که اگر ما فرض کنیم که برای ماهیت یک تقرّر و ثبوتی باشد در غیر رابطه با وجود، نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی اگر ماهیت را با قطع نظر از وجودین فرض کنیم که یک تقرّر و ثبوتی دارد در همان عالم تقرّر و ثبوت ماهیت زوجیت عارض اربعه است و عروض زوجیت بر اربعه توقف ندارد که اربعه وجود خارجی پیدا کند و یا وجود ذهنی پیدا کند، این معروضش خود ماهیت است و ماهیت هم نسبت به وجودین و عدمین علی السواء است. نه در رابطه با وجود خارجی ضرورتی دارد و نه در رابطه با وجود ذهنی و نه در رابطه با عدم هر یک از وجود خارجی و وجود ذهنی.

مراد از عوارض وجود

اما یک قسمت از عوارض که تقریباً نوع اعراض از این قبیل هستند عبارت از عوارض وجود است که در عروض آن عارض وجود معروض نقش دارد و اگر معروض اتصاف به وجود خارجی پیدا نکند، نمی تواند معروض برای آن عرض قرار بگیرد مثل عنوان بیاض و سواد نسبت به جسم، بیاض و سواد عارض ماهیت جسم نیست، بلکه وقتی که شما می گویید «الجسم له البیاض» یا «الجسم ایض» این عبارت اخری این است که «الجسم الموجود ایض» عنوان موجودیت اینجا مفروض است ولو اینکه در کلام هم ذکر نشود و اکثر اعراض و عوارض از همین قبیل هست که در معروضشان یا وجود ذهنی و یا وجود خارجی مدخلیت دارد و مثلاً- مسأله کلیت این عارض ماهیت است و منتها در وجود ذهنی ماهیت است و همینطور اعراض و عوارض وجود خارجی فراوان است. آنوقت ایشان می فرماید که این چیزی را که در باب استصحاب ما می خواهیم عدمش را به عنوان عدم ازلی استصحاب کنیم، اگر از عوارض ماهیت باشد، به هیچ وجه استصحاب عدم ازلی در هیچ مرحله ای در رابطه با او جریان پیدا نمی کند مثلاً اگر ما شک کنیم که آیا اربعه اتصاف به زوجیت دارد یا نه؟ از باب مثال به لحاظ اینکه معروض زوجیت عبارت از ماهیت اربعه است. ایشان می فرماید: ما چه چیز را اینجا استصحاب بکنیم؟ بگوییم ماهیت اربعه یک زمانی زوج نبوده است و

ما حالا- شک داریم در اینکه زوج ام لا-؟ درحالی که زوجیت اگر باشد لازم خود ماهیت و عارض خودت ماهیت است؛ آنوقت چطور می توانیم یک حالت سابقه متعینه در عوارض و لوازم مشکوکه یک ماهیتی ما فرض کنیم و بگوییم ماهیت یک زمانی در یک آنی، لم تکن زوجا این اگر زوجیت لازم ماهیت باشد هر وعایی که شما برای ماهیت تصور بکنید و هر ظرفی که برای ماهیت در نظر بگیرید در آن وعا اگر این لازم ماهیت شد، تحقق دارد. نمی توانیم بین ماهیت و بین این لازم در هیچ وعاء و عالمی ما تفکیک فرض کنیم به عنوان حالت سابقه متیقنه.

پس اگر عدم ازلی مستصحب ما از نوع عارض ماهیت باشد، این حالت سابقه متیقنه ندارد و به هیچ وجه استصحاب عدم، جریان پیدا نمی کند اما اگر عارض، عارض وجود باشد، این موجود حین ما یوجد اگر معروض این عرض باشد و معروض هست و اگر متصف باشد از هنگام وجود، اتصاف دارد این جا، ایشان می فرماید که استصحاب عدم ازلی مانعی ندارد مثالش هم مثال قرشیت است آیا قرشیت لازمه ماهیت مرأه است و مرأه در وعاء ماهیت و تقرر و ثبوت ماهیت عنوان قرشیت و غیر قرشیت دارد یا اینکه نه «حینما یوجود و یتحقق فی الخارج و حین ما تتولد» در آن هنگامی که متولد می شود، آیا شما یک مقدار هم بالاتر بروید و بگویید در همان موقعی که در شکم مادر عنوان مرأه بودن بر او پیدا می شود اگر قرشی باشد در همان هنگام قرشی است و اگر هم غیر قرشی باشد در همان هنگام قرشی است. خوب اینجا ایشان می فرماید که اگر ما در یک مرأه ای شک کردیم که «آنها قرشیه ام غیر قرشیه؟» استصحاب را به این کیفیت جاری بکنیم مستصحب را عبارت از ماهیت مرأه قرار می دهیم و می گوییم بلاشکال ماهیت این زن، قبل از آنکه وجود پیدا کند و قبل از آنکه متولد شود یا قبل از آنکه در شکم مادر، روح در او دمیده بشود، این ماهیت لم تکن قرشیه لکن بعد از آنکه این ماهیت اتصاف به وجود پیدا کرد و متولد شد ما شک می کنیم که آیا اتصاف به قرشیه پیدا کرد یا اینکه اتصاف به قرشیت پیدا نکرد؟ پس در حقیقت اشاره می کنیم الی ماهیه هذه المرأه المشکوکه و نقول که هذه الماهیه قبل ان تتلبس بلباس الوجود، لم تکن قرشیه قطعا برای اینکه قرشیه مربوط به ماهیت نیست و مربوط به وجود ماهیت مرأه هست آن وقت بعد ما صاره الماهیه موجوده نشک در اینکه این ماهیت موجوده آیا اتصاف به قرشیه پیدا کرد یا اتصاف به قرشیت پیدا نکرد لذا ما استصحاب عدم قرشیه را با حفظ وجود حالت سابقه متیقنه ایشان می فرماید به این کیفیت جاری می کنیم. لکن ما برای خاطر اینکه این استصحاب عدم ازلی ولو اینکه جای اصلی بحثش مسئله استصحاب است، آنجا باید مفصلا بحث بشود اما چون موارد ابتلای به این استصحاب زیاد است، اگر چه ما سابقا هم گاهی مختصرا و گاهی هم بیش از اختصار در این رابطه بحث کردیم ولکن به

نظر می‌رسد که ما اینجا این بحث را دقیقا بررسی نکنیم و ببینیم که این استصحاب عدم ازلی حتی با توجیهی که مرحوم محقق بزرگوار حائری (قدس سره الشریف) فرمودند آیا این استصحاب جاری هست یا نه؟ لکن قبل از آن که به این استصحاب برسیم، چند مقدمه که اینها را در مباحث گذشته بحث کردیم و لکن اینجا هم نیاز به تکرار دارد و تکرارش هم ان شاء الله مفید خواهد بود.

مقدمتا یک مطلبی در رابطه با قضیه مطرح است، شما استصحاب قرشیت را کنار بگذارید، مقدمات این بحث را می‌خواهیم ذکر نکنیم تا بعد ان شاء الله در نتیجه روی استصحاب عدم قرشیت نتیجه بگیریم. در منطق و همینطور بین اصولیین این معنا تقریبا معروف و بلکه بالا-تر از معروف است که می‌گویند هر قضیه‌ای، مرکب از سه جزء است و قضیه تترکب من ثلاثه الاجزاء، یکی موضوع است و یکی محمول است و یکی نسبت، و این قضیه‌ای که اینها ذکر می‌کنند نه تنها در رابطه با قضیه ملفوظه است یعنی در رابطه با مبتدا و خبر است مثل زید قائم از نظر جهات ادبی و جهات نحوی نه، ظاهرشان این است که همانطور که در قضیه ملفوظه نسبت تحقق دارد در قضیه معقوله هم نسبت تحقق دارد. قضیه معقوله کدام است؟ یعنی آن چه را که متکلم قبل از تکلم به زید قائم در وعاء و در عالم ذهنش تصور می‌کند، زید را تصور می‌کند و قائم را تصور می‌کند و نسبت بین قائم و زید را هم تصور می‌کند. قضیه معقوله در رتبه متقدمه بر قضیه ملفوظه است و ظاهرشان این است که نه تنها در قضیه ملفوظه نسبت وجود دارد و سه جزء مدخلیت دارد، بلکه در قضیه معقوله هم همینطور است و بلکه ظاهرش یک مطلب دیگری هم هست که نکنند این قضیه حکایت می‌کند از واقعیت خارجی و از یک امر متحقق فی الخارج و حکایتش هم حکایت کاملا صددرصد مطابق با واقع است پس لامحاله همانطوری که در قضیه نفسیه و قضیه معقوله نسبت وجود دارد در واقع از آن به واقعیت محکمه تعبیر می‌کنیم.

اجزاء در واقعیت محکمه

در آن واقعیت محکمه سه جزء وجود دارد: یک جزء زید است و یکی قائم است و یک جزء نسبت است بین زید و قائم است پس این ترکیب در حقیقت هم در قضیه ملفوظه است و هم در قضیه معقوله و هم در واقعیتی که این قضیه نقش حکایت و اخبار از آن واقعیت را دارد و این تقریبا یک مسئله مسلم بین منطقیین و بین اصولیین است و لکن ما در مقابل این حرف با دو اشکال مواجه هستیم و یک اشکال این است که اصولا حالا با قطع نظر از قضیه، هر کجا که بخواهد یک نسبتی تحقق پیدا کند؛ در مفهوم این نسبت و در مفاد این نسبت دو خصوصیت معتبر است: یکی اینکه

نسبت نیاز به منتسبین دارد و دو طرف و دو منتسب لازم دارد و معنا ندارد که یک شیء را انسان به خودش نسبت بدهد «النسبه تحتاج الی منتسبین». خصوصیت دوم که از همین استفاده می شود این است که این منتسبین باید متغیرین باشند، بین آنها یک تغایر و یک اختلافی تحقق داشته باشد و الا اگر موضوع یک شیء باشد و محمول هم همان شیء و منتسبین ما غیر متغایرین باشد، معنا ندارد که نسبت تحقق پیدا کند ولو اینکه اختلاف لفظی در کار باشد، آیا شما می توانید بگویید که بین انسان و بشر نسبت تحقق دارد؟ انسان و بشر گرچه در عالم لفظ متغایر هستند، اما نسبت که مربوط به عالم لفظ نیست، شما می خواهید بین انسان و بشر در همه مراحل ایجاد نسبت کنید، این امر غیر معقولی است و حتما باید نسبت در جایی تحقق پیدا کند که منتسبین باشد و منتسبین هم متغایرین مثل اینکه می گوئید بین جسم و بیاض ارتباط و نسبت وجود دارد این حرف درستی است و جسم امر جوهری و بیاض امر عرضی است بینهم التغایر لکن به علت اینکه این عرض عارض این جوهر شده است و جسم معروض بیاض قرار گرفته است ما می توانیم بگوییم بین جسم و بیاض ارتباط و نسبت وجود دارد. می گوئید «الانسان عالم» این حرف درست است و انسان از مقوله جوهر است و علم از مقوله اعراض است، بین علم و انسان بواسطه درس خواندن، ارتباط پیدا شده است و در نتیجه زید معروض علم شده است و بین اینها نسبت تحقق پیدا کرده است. پس این مطلب را هم باید یک مسئله مفروغ عنهی در رابطه با قضایا قرار بدهیم که «النسبه تحتاج الی منتسبین متغایرین» حالا که اینطور شد ما باید بررسی کنیم، من این را مطرح می کنم برای اینکه شما دقت بفرمائید. مصداق کامل قضایا، قضایای حملیه است و دیگر قضیه ای را روشتر و واضحتر از نظر عنوان قضیه، از قضیه حملیه نداریم و قضیه حملیه هم علی قسمین؛ حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی. حالا- باید اینها را بررسی کنیم ببینیم آیا در این قضایای حملیه چه حمل اولی ذاتی و چه حمل شایع صناعی نسبت به آن معنایی که در خود معنای نسبت ما می فهمیم و عرف و عقل می فهمد آیا نسبت به این معنا وجود دارد؟ یا اینکه این قضایا اکثرا نسبت به آن معنایی که در ذهن ما هست، در آن وجود دارد؟

پرسش:

۱ - چگونه به کمک استصحاب عدم ثبوت، ثبوت عنوان مخصص امکان دارد؟

۲ - توجیه محقق حائری ره در استصحاب عدم ازلی چیست؟

۳ - مراد از عوارض وجود را بطور تفصیل بیان کنید.

۴ - اجزاء در واقعیت محکمه را نام برده و توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مراد از قضایای حملیه مؤوّله

مطلبی در رابطه با قضایای مطرح شد که قضیه آن است که ترکب از سه جزء داشته باشد: یکی موضوع، و دیگری محمول، و سوم نسبت بین موضوع و محمول. عرض کردیم با توجه به دو نکته که یک نکته این است اصولاً عنوان نسبت و معنای نسبت این است که هم منسبین لازم دارد و هم بین منسبین مغایرت باید تحقق داشته باشد که معنی مغایرت در ذهن همان مباینت نیست، یعنی دو چیز هستند ولو اینکه باهم ارتباط و اضافه و انتساب داشته باشند. و نکته دیگر این بود که قضیه لفظیه ما و همینطور قضیه معقوله که قبل از قضیه ملفوظه تحقق پیدا می کند و در ذهن متکلم مورد تصور واقع می شود، اینها یک مطلبی زائد بر واقعیت ندارند اینها آینه و مرآت همان واقعیت هستند و حکایت از همان واقعیت می کنند. با توجه به اینها ببینیم که در قضایای این مطلب معروف که عبارت از وجود نسبت است، آیا تحقق دارد یا ندارد؟ قضایای در رأسشان و مصداق روشنشان قضایای حملیه است قضایای حملیه یک تقسیمی از نظر ایجاب و سلب دارد که ما فعلاً در قضایای موجه بحث می کنیم و

بعد هم ان شاء الله قضایای سلبیه لکن در همین قضیه و قضایای موجبیه حمله یک تقسیمی مطرح است و آن این است که قضایای حمله، گاهی مستقیمه و یا به تعبیر دیگر غیر مؤوله الی الحذف است، اکثریت قضایای حمله را این قسمت از قضایای حمله تشکیل می دهد، لکن یک درصدی هم در قضایای حمله وجود دارد که از آن تعبیر می کنند به قضایای حمله مؤوله با همزه یعنی نیاز به تأویل دارد و نیاز به تقدیر دارد و نیاز به حذف دارد. حالا یک به یک ما اینها را ملاحظه می کنیم.

در قسم اول که قضایای حمله مستقیمه است، می گویند که قضیه حمله یا حملش اولی ذاتی است و یا حملش شایع صناعی است. در قضیه حمله به حمل اولی ذاتی که یک اختلافی در سعه و ضیق آن مطرح است که آیا قضیه حمله به حمل اولی ذاتی در آنجایی است که موضوع و محمول فقط در ماهیت متحد باشند ولو اینکه در مفهوم بین آنها مغایرت باشد یا اینکه نه حمل اولی ذاتی اختصاص دارد به آنجایی که اتحاد موضوع و محمول اتحاد در عالم مفهوم باشد که اگر در مفهوم اتحاد داشته باشند، لامحاله در ماهیت هم متحد هستند و لامحال در وجود هم متحد هستند؟ ثمره این اختلاف در قضیه «الانسان حیوان الناطق» معلوم می شود که انسان و حیوان الناطق اینها اتحادشان اتحاد ماهوی است، یعنی ماهیت انسان همان حیوان الناطق و حیوان الناطق ماهیتا همان انسان است.

اما از نظر مفهوم لعل بین اینها اتحادی وجود نداشته باشد و به لحاظ اینکه ما خیلی از اوقات کلمه انسان را می شنویم و هیچ در ذهنمان حیوان الناطق نمی آید و این مردم کوچ و بازار که با منطق و با جنس و فصل هیچ گونه آشنایی ندارند، کلمه انسان را می شنوند و معنی انسان را درک می کنند، اما هیچ سنخیت و آشنایی با حیوان الناطق ندارند، لکن این اختلاف در آن حیثی که ما داریم، بحث می کنیم در این حیث فرقی نمی کند و در قضیه «الانسان حیوان الناطق» یا بالاتر قضیه «الانسان انسان» یا «الانسان بشر» آنجایی که مترادفین در کار باشد، آیا در این قضایا ما در صدق قضیه بودن و قضیه حمله بودن آن هم بهترین و روشترین مصداق قضیه حمله بودن ما تردیدی داریم؟ ما می توانیم بگوییم «الانسان حیوان الناطق لیس بقضیه حمله» یا اینکه این در رأس قضایای حمله واقع شده است.

معنای قضیه حمله به حمل شایع صناعی

قضیه «الانسان حیوان الناطق» را به عنوان حدّ تام مطرح می کنند که مشتمل بر جنس قریب و فصل باشد و این مهمترین حد و تعریفی است که در منطق برای ما ذکر کرده اند، سؤال می کنیم که آیا این قضیه حمله ای که روشن ترین مصادیق قضیه حمله است چه نسبتی بین انسان و حیوان الناطق

وجود دارد؟ انسان همان حیوان الناطق است و حیوان الناطق همان انسان است ولو اینکه شما یک نوع مغایرت مفهوم بتوانید تصور بکنید لکن این مغایرت مفهومی مجوز این نیست که انسان را یک شیء قرار بدهد و حیوان الناطق را شیء دیگر قرار بدهد و بگوید بین این دو تا یک نسبتی مانند یک ریسمان و عامل ارتباطی که بین دو شیء وجود دارد و یک چنین چیزی بین انسان و حیوان الناطق وجود دارد، (انسان و بشر را ما در حمل اولی ذاتی مطرح بکنیم که دیگر مسئله کاملاً روشن تر است) حتی از نظر مفهوم هم بین موضوع و محمول هیچ گونه مغایرتی نیست و در مفهوم نه در ماهیت و نه در وجود، چطور ما می توانیم اینجا مسئله نسبت را مطرح بکنیم شما بفرمایید که قضایای حملیه به نحو حمل اولی ذاتی کم واقع می شود و نوع قضایا به نحو حمل شایع صناعی است و لذا تعبیر به شایع می کنند و برای اینکه این نوع قضیه در بین قضایا کاملاً شیوع دارد، می گوید ما حرفی نداریم و ما بحث را می آوریم روی همین قضیه حملیه به حمل شایع صناعی مثل «زید انسان»، قضیه حملیه به حمل شایع صناعی معنایش این است که موضوع ما یکی از مصادیق عنوان محمول باشد و یکی از افراد عنوان محمول باشد. زید مصداق طبیعت انسان است و ما قضیه «زید انسان» را تشکیل می دهیم آیا در قضیه زید انسان، بین زید و بین انسان مغایرت وجود دارد و در نتیجه نسبتی بین زید و انسان تحقق دارد؟ یا زید همان انسان است منتها با اضافه خصوصیات فردیه. و اضافه خصوصیات فردیه سبب نمی شود که آن حیث انسانیت زید کنار برود و آن حیث محفوظ است و همانطوری که ما در بحثهای گذشته صحبت می کردیم، می گفتیم معنی فرد این است وقتی که می گوئیم «زید فرد من طبیعه الانسان» زید معنایش این است یعنی «الانسان متخصص بالخصوصیات زیدیه» پس زید همین انسان است و منتها یک اضافه ای دارد و او تخصص به خصوصیات زیدیه است. ملاک حمل را در حمل شایع صناعی اتحاد وجودی قرار می دهیم یعنی در خارج دو تا چیز نداریم و اینطور نیست که یک چیزی به نام زید داشته باشیم و یک چیزی به نام انسان داشته باشیم. «کلی الطبیعی یوجد بوجود فرد و وجوده عین وجود فرد» پس این قضیه زید انسان که به عنوان قضیه حملیه به حمل شایع صناعی مطرح است، چطور ما موضوع و محمول و نسبتی - که نسبت عرض کردم به منزله آن عامل ارتباط و وسیله و طنابی است که دو شیء را متصل می کند و مرتبط می کند - آیا می شود در اینجا ما چنین مطلبی را ادعا بکنیم؟ می رویم سراغ مثال معروف زید انسان، را هم کنار می گذاریم می گوئیم این زید قائم و زید عالم، آیا محمول ما در زید قائم، قیام است یا محمول ما قائم است در قضیه زید قائم محمول عبارت از قائم است آیا قائم به زید دو چیز است و بین آنها ارتباط وجود دارد و نسبت وجود دارد؟ و یا زید همان قائم است و «زید مصداق طبیعه القائم و متحد مع عنوان القائم

فی الوجود» بطوری که ما در خارج که ملاحظه می کنیم، اینطور نیست که یک زیدی داشته باشیم یک قائمی داشته باشیم بله، وقتی که زید را شما در خارج قائما ملاحظه می کنید، دو چیز هست در خارج: یکی زید است و یکی قیام است و زید از مقوله جوهر است و قیام از مقوله عرض است، اما بحث این است که شما قیام را که حمل بر زید نکردید و اگر بخواهید قیام را حمل بر زید بکنید این قضیه حملیه مجازیه است مثل زید عدل می ماند. «زید عدل قضیه حملیه اما لیس بحملیه حقیقه» بلکه به صورت مجاز و تسامح شما قضیه زید عدل را مطرح می کنید. پس آنکه در خارج وجود دارد، زید است و اتصاف به قیام است و ما قبول داریم که بین زید و بین قیام مغایرت است و بین آنها ارتباط و اتصافی تحقق دارد. اما قضیه حملیه شما زید قیام نیست قضیه حملیه شما زید قائما است و قائم همان زید است و بین زید و قائم هیچگونه مغایرت و اثنیتی وجود ندارد که بین اینها نسبتی وجود داشته باشد لذا در قضایای حملیه مستقیمه یعنی آنهایی که نیاز به تأویل و تقدیر ندارد هرچه شما حساب بکنید و بخواهید روی عنوان صحیح و تعبیر صحیح مسئله را مطرح بکنید هیچ گونه نسبتی در کار نیست و لذا مرحوم آخوند هم در باب مشتق آنجایی که ملاک حمل را بیان می کند، می خواهد فرق بین مشتق و مبدأ را بیان بفرماید به مناسبت می فرماید که «ملاک الحمل هو الاتحاد و الهو هویه» ملاک حمل این است که بگوییم بین موضوع و محمول یگانگی تحقق دارد و بتوانیم بگوییم این او هست و موضوع همان محمول است و زید همان قائم و همان عادل است پس ملاک حمل اتحاد و هو هویه است و اتحاد و هو هویه منافات با نسبت دارد و نسبت متقوم به اثنیت است و ملاک هم اتحاد هست و نسبت متوقف بر اثنیت است. چطور می شود بین این دو بتوانیم جمع کنیم.

اشکال استاد به مرحوم آخوند ره در ملاک حمل و اتحاد

لذا این اشکال به مرحوم آخوند وارد است که شمایی که به صراحت در باب مشتق ملاک حمل را اتحاد و هو هویه قرار دادید، چرا در بعضی از موارد دیگر کفایه پای نسبت را پیش می کشید و پای ترکیب قضیه را من ثلاثه الاجزاء پیش می کشید و از جمله در مباحث اولیه کفایه در آنجایی که می گوید: «زید لفظ» و مقصودش از زید شخص همین زیدی است که تلفظ به او کرده است، چون می تواند اراده صنف بکند و می تواند اراده مثل بکند و می تواند اراده نوع بکند و یک موردش هم آنجایی است که زید را بگوید و اراده بکند شخص همین زیدی را که خودش تلفظ به او کرده است و محمول لفظ را بر او بار بکند و آنجا یک اشکالی صاحب فصول کرده است، در این قسم صاحب فصول می فرماید که این زیدی را که شما مبتدا قرار می دهید و اراده می کنید شخص این زید را و لفظ

را بر او حمل می کنید آیا این زید «له دلالة ام لا؟» دال و مدلول اینجا وجود دارد یا ندارد؟

تغایر اعتباری بین دال و مدلول

اگر دال و مدلول وجود دارد لازم می آید که این زید هم خودش دال باشد و هم خودش مدلول باشد و اتحاد دال و مدلول تحقق پیدا می کند و این مستحیل است و اگر بگوییم که این زید وقتی که مراد شخص خودش هست دیگر «فاقد للدلالة، لا یکون دالا علی شیء» اگر مدلول نداشته باشد «یلزم ترکب القضیه من جزئین عن نسبه و المحمول» دیگر قضیه موضوع ندارد برای اینکه شما لفظ زید را گفتید و از لفظ زید چیزی را اراده نکردید و دلالتی در کار نیست و آنجا مرحوم آخوند برای اینکه جلوی اشکال صاحب فصول را بگیرند و مسئله ترکب قضیه را «الثلاثه الا-جزاء، الموضوع و النسبه و المحمول» حفظ بکنند، می فرمایند: هیچ مانعی ندارد که این زید هم خودش دال باشد و هم خودش مدلول باشد، منتها تغایر بین دال و مدلول لازم نیست که یک تغایر حقیقی و واقعی باشد یک تغایر اعتباری است. می گوییم که این زید «بما انه لفظ صدر من المتکلم یکون دالا و بما انّ شخصه و نفسه مراد یکون مدلولاً» از راه تغایر اعتباری بین دال و مدلول آن مسئله مسلم تقریباً بین صاحب فصول و دیگران را حفظ می کنند که «القضیه مرکبه من ثلاثه الاشیاء: الموضوع و المحمول و النسبه» و همینطور در بحث موارد دیگر هم صحبت از نسبت به وجود می آید در کلام مرحوم آخوند، آنوقت به ایشان عرض می کنیم که چطور شد که شما یک جا می گوید، قضیه مترکب از ثلاثه الا-جزاء هست و یک جزئش عبارت از نسبت است و نسبت هم متوقف بر اثینیت است و از آن طرف در باب مشتق می گوید «ملا-ک الحمل الاتحاد و الهو هویه»، اتحاد هو هویه چطور می تواند با نسبتی که متوقف بر اثینیت است، اجتماع پیدا کند و جای این اشکال نیست که کسی بگوید این نسبتی که در قضایا به حسب نظر اینها مطرح است، این نسبت را در قضیه لفظیه می خواهند بگویند مطرح است بگویند فرق است بین زید قائم به صورت قضیه حملیه و بین اینکه انسان بگوید که زید قائم است بدون اینکه تشکیل قضیه حملیه بدهد در زید قائم یک اضافه ای وجود دارد که در زید قائم آن اضافه تحقق ندارد. شاید نظر اینها این باشد که در خود قضیه لفظیه عنوان نسبت تحقق دارد فقط، لکن جواب این حرف را ما به عنوان مقدمه عرض کردیم که قضیه لفظیه و قبل از قضیه لفظیه، قضیه معقوله هردوی اینها آینه واقع و حاکی از واقعیت است و ما در مقام بررسی باید واقعیت را ملاحظه کنیم و این الفاظ حکایت از آن واقعیت می کند و این قضیه معقوله متصوره در ذهن متکلم حکایت از آن واقعیت است و تصور آن واقعیت است وقتی که ما در واقعیت غیر از اتحاد و هو هویه چیز

دیگری ملاحظه نمی‌کنیم نمی‌توانیم به خودمان اجازه بدهیم که در واقعیت محکیه اتحاد و هو هویه تحقق دارد، اما در قضیه لفظیه و یا قضیه معقوله یک امری زائد بر واقعیت است و غیر از آن واقعیت تحقق دارد و این راهی نیست که انسان حتی احتمالش را بتواند بدهد، لذا تطابق قضیه لفظیه و معقوله با واقعیت محکیه دارد و ما در خارج می‌بینیم که زید و انسان دو تا نیست و زید و قائم دو تا نیست، چاره‌ی نداریم که همان بیان مرحوم آخوند را در باب مشتق ملاک قرار بدهیم و بگوییم ملاک حمل اتحاد و هو هویت است و اتحاد و هو هویت، با نسبت قابل سازش و جمع نیست.

لکن یک نوع قضایای حملیه داریم که اینها درصد کمی از قضایای حملیه را تشکیل می‌دهد به نام قضیه حملیه مؤوله و در آنها وقتی که روی ظاهر آنها ما تکیه می‌کنیم مسئله نسبت در کار است مثل اینکه شما به جای «الجسم ایض» بگویید «الجسم له البیاض» و به جای «زید قائم» بگویید «زید له القیام» این قضیه زید له القیام قضیه است و زید الجسم له البیاض قضیه است این را اگر ما به ظاهرش و به همین عرض می‌شود، معنای فعلی اش جمود کنیم، زید موضوع است و بیاض هم شیء دیگری است و له هم عامل ارتباط بین جسم و بیاض و بین زید و قیام است اما وقتی که همین جا هم شما به ادبیت مراجعه می‌کنید و از یک ادیب و نحوی سؤال می‌کنید که این «الجسم له البیاض» این له به چه متعلق است؟ باید به یک چیزی متعلق باشد و می‌گوید اینجا یک «حاصل» ی و یک «ثابت» ی در این عناوین اینجا در کار است و محفوظ است وقتی که ما آن عنوان محفوظ را اگر ظاهرش کردیم و به جای «الجسم له البیاض» گفتیم «الجسم کائن له البیاض، کائن له البیاض» متحد با زید است. زید با بیاض نسبت دارد و با قیام نسبت دارد و با کائن له القیام و زید همان کائن له القیام است و جسم همان کائن له البیاض است اما اگر با خود بیاض مقایسه بشود، جسم با بیاض دو تا هست و بین آنها نسبت وجود دارد اما وقتی که کائن و ثابت پیش آمد باز هم مسئله اتحاد و هو هویت مطرح است پس در قضایای حملیه مؤوله هم روی ظاهرش مسئله نسبت است و اما روی واقعش باز برمی‌گردد به همان حملیه غیر مؤوله و کاملاً بین آنها اتحاد و هو هویت در کار است.

پرسش:

۱ - مراد از قضایای حملیه مؤوله را بیان کنید.

۲ - معنای قضیه حملیه به حمل شایع صناعی چیست؟

۳ - اشکال استاد به مرحوم آخوند ره در ملاک حمل و اتحاد را توضیح دهید.

۴ - کیفیت تغایر اعتباری بین دال و مدلول را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا أبى القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اتحاد وجودی در قضایای حملیه مؤوله

اکثریت قضایای حملیه را قضایای حملیه غیر مؤوله تشکیل می دهد مثل «زید قائم» و «زید عالم» و امثال ذلك، بالاخره بین موضوع و محمول حداقل باید در رابطه با وجود خارجی اتحاد وجودی داشته باشد، دیگر در قضایای حملیه کمتر از اتحاد وجودی نمی تواند مطرح باشد و معنی اتحاد وجودی این است که موضوع از مصادیق و از افراد محمول است و چیزی که بین آن و محمول، نسبت مصداق و طبیعت داشته باشد، نسبت فرد و کلی باشد دیگر نمی توانیم نسبت اصطلاحی را در اینجا پیاده کنیم، برای این که نسبت نیاز به منتسبین متغایرین دارد و فرد و کلی آن هم با لحاظ وجودشان در خارج، هیچ گونه مغایرت وجودیه و مغایرت به لحاظ تحقق در خارج بینشان نیست.

چطور می توانیم مسأله نسبت را مطرح کنیم؟ در قضایای حملیه مؤوله اگر ما ظاهر قضیه را بگیریم و مؤول الیه آن را ملاک قرار ندهیم روی همین «زید له القيام» تکیه کنیم، دیگر کاری نداشته باشیم به این که یک کلمه «کائن» و یا «ثابت» و امثال ذلك در اینجا محذوف است، می توانیم بگوییم:

زید، موضوع است و دلالت بر نسبت می کند، قیام هم یک امری است که خارج از ماهیت و حقیقت زید است، گاهی عارض زید می شود و گاهی نمی شود، این طور نیست که حتی لازم زید باشد، در این طور قضایا با قطع نظر از مؤول الیه مسأله نسبت به حسب ظاهر وجود دارد. اما با توجه به آن مؤول الیه که عنوان «حاصل، ثابت، کائن» و امثال ذلک باشد، با توجه به آن اینها هم فاقد نسبت است، برای این که بین زید و بین «کائن له القیام» مغایرتی به حسب خارج و واقعیت، وجود ندارد.

بعضی از مسائل و تعبیری که در معانی بیان و منطق مطرح است و تمام اینها در رابطه با قضیه، عنوان نسبت را به کار بردند، با ملاحظه واقعیت، باید در همه اینها یک نوع تصرف کنیم و کلمه نسبت را اگر به معنی حقیقی باشد که ظاهر اینها این است که به معنای حقیقی، کلمه نسبت را به کار بردند، ما باید در اینها دخل و تصرف کنیم. از جمله این که وقتی می خواهند خود قضیه را برای ما معنا کنند که اصلاً قضیه کدام است؟ و معنای قضیه و تعریف قضیه چیست؟ می گویند: قضیه آن است که مشتمل باشد بر یک نسبت تامه ای که «یصح السکوت علیها» دارای یک نسبت تامه ای باشد؛ وقتی که مستمع شنید، دیگر حالت انتظاری برای او وجود ندارد. مثلاً بین «زید قائم» که عنوان قضیه دارد و بین «زید القائم» که صفت و موصوف است، فرقی همین است که «زید قائم» مشتمل بر یک نسبت تامه ای است، وقتی که مخاطب و مستمع می شنود، مطلبی را استفاده می کند و «یصح السکوت علیها» دیگر نیازی ندارد به این که از متکلم سؤالی کند و پرسشی داشته باشد، اما به خلاف «زید القائم» آن هم مشتمل بر نسبت هست، اما نسبتش یک نسبت تامه ای که «یصح السکوت علیها» باشد، نیست. لذا مستمع حالت انتظاری دارد که «زید القائم» بر چه کسی می خواهد حمل شود، چه بلایی به سرش آمده، چه خصوصیت محمولی در آن وجود دارد؟ پس در تعریف قضیه، باز می بینیم که مسأله نسبت را می آورند و توصیف می کنند نسبت را به تمامیت، نسبت تامه ای که «یصح السکوت علیها».

این مطلب با راهی که ما در آن وارد شدیم و با مطالبی که در درس قبلی بیان کردیم، قابل تطبیق نیست.

حکایت تصویری و تصدیقه

لذا مجبوریم بگوییم: فرق بین «زید قائم» و «زید القائم» که منتظر محمولش هست، در این جهت است که «زید قائم» حکایت می کند از واقعیت به نحو حکایت تصدیقه. اما «زید القائم» حکایت از واقعیت دارد، حکایت از واقعیتش مثل حکایت زید به تنهایی، از واقعیت زید است. زید به تنهایی، اگر مخاطب کلمه زید را شنید، به معنی زید انتقال پیدا می کند، اما این انتقالش، انتقال

تصوری است و حکایت، حکایت تصویری است. لذا در فرق بین قضیه و غیرقضیه، در فرق بین «زید قائم» و «زید القائم» با این که هر دو حکایت از واقعیت دارد؛ یعنی در «زید القائم» هم زید وجود دارد و هم اتصاف به قیام وجود دارد، اما نحوه حکایت فرق می کند. یک وقت حکایت، حکایت تصدیقیه است و یک وقت حکایت، حکایت تصویری است. در «زید قائم» حکایت، حکایت تصدیقیه است، در «زید القائم» مثل زید به تنهایی حکایت، حکایت تصویری است.

ممکن است شما بگویید: تصدیق و تصور را در متن حاشیه ملاً عبد الله این گونه معنی کرده اند، گفته اند: «العلم» که به معنی ادراک است، «إن کان اذعاناً للنسبه فهو تصدیق و الا فتصور»، پای تصدیق و تصور هم که پیش می آید، باز مثل این که دو مرتبه برمی گردیم به همان مسأله نسبت، می گویند:

علم اگر اذعان به نسبت باشد، «یسمی بالتصدیق». اما اگر اذعان به نسبت نیست، منتسبینی ندارد «فهو تصور». ما مجبوریم که اینجا هم کلمه نسبت را به لحاظ مسائلی که ذکر شد، برداریم و به جایش این گونه تعبیر کنیم و بگوییم: «العلم إن کان اذعاناً لثبوت شیء علی شیء» و به تعبیر دیگر «ان کان اذعاناً لاتحاد شیء مع شیء آخر» منتها اتحاد، می خواهد در رابطه با مفهوم یا ماهیت یا در حداقل مراتب اتحاد که عبارت از اتحاد در وجود است، باشد.

البته این در صورتی است که ما آن قضایای مؤوله را به همان مؤول الیه شان برگردانیم. در آنجا هم بگوییم: اذعان به این معنی است که زید با «کائن له البیاض، له العلم» اتحاد دارد، جسم با «ثابت له البیاض» اتحاد دارد، عمرو با «ثابت له القیام» اتحاد دارد، لذا تصدیق در همه جا یک معنی واحدی پیدا می کند و آن اذعان به وجود اتحاد بین دو چیز که حداقلش همان اتحاد در مرحله وجود و اتحاد در عالم وجود است، اما اگر نه، مسأله ادراک اتحاد نیست، ادراک زید به تنهایی است، ادراک زید متصف به قیام است اما هنوز اتحادی در کار نیست، مثل «زید القائم» عنوانش، عنوان تصویری است و هیچ گونه حالت تصدیقی در آن وجود ندارد.

ملاک صدق و کذب قضایا

جای دیگری که پای نسبت را مطرح کرده اند و مربوط به علم معانی است و در مطول و مختصر مطرح شده است، راجع به ملاک صدق و کذب است، البته آنجا اول بحث می کنند که ملاک صدق و کذب مسأله مطابقت با اعتقاد و عدم مطابقت با اعتقاد نیست، بلکه ملاک صدق و کذب، عبارت از مطابقت با واقع و عدم مطابقت با واقع است؛ در نتیجه اگر کسی برخلاف واقع یک مسأله ای را معتقد شد، که مثلاً زید قائم است، در حالی که به حسب واقع «لم یکن قائماً» این شخص «إذا اخبر بأن زیدا

قائم» این «یکون فی اخباره کاذبا» منتها چون معتقد بوده است به قیام زید، «لا یکون هذا الکذب محرما علیه» چون خودش معتقد به عدم کذب بوده است، این اعتقاد آن را از دائره حرمت کذب بیرون می برد، نه این که خبرش را از دائره کذب به طور کلی خارج کند، آنجا می گویند: ملاک صدق و کذب مسأله مطابقت با واقع و عدم مطابقت با واقع است.

اما در مقام تعبیر، همان طوری که در مطول از سابق در ذهن ما هست این گونه تعبیر می کنند، می گویند: قضیه صادقه: آن است که «آن تکون لنسبتها واقع تطابقه». قضیه صادقه: آن است که برای نسبتش یک واقعیتی باشد و این نسبت مطابق با آن واقعیت باشد، در مقابل قضیه کاذبه: آن است که «آن یکون لنسبتها واقع اما لا تطابقه». این نسبت در قضیه با آن واقعیت به هیچ وجه مطابقت ندارد. اینجا هم می بینیم کلمه نسبت را مطرح کرده اند، لکن حل این معضله اینجا خیلی آسان است، ملاک صدق و کذب، این است که اتحادی را که قضیه بر آن دلالت می کند، ببینیم آیا در واقعیت هم این اتحاد وجود دارد یا ندارد؟ وقتی که متکلم می گوید: «زید قائم، یحکی عن اتحاد زید مع عنوان القائم و مع طبیعه القائم فی الوجود الخارجی» ملاک صدقش این است که آیا در واقع بین زید و بین قائم اتحاد وجودی هست یا نه؟ اگر دیدیم که این حکایت صددرصد مطابق با واقعیت است، این «یخبر بالاتحاد والاتحاد موجود فی الواقع فهی قضیه صادقه». اما اگر دیدیم که این متکلم اخبار به اتحاد می کند، اما در واقع بین زید و بین قائم هیچ گونه اتحاد وجودی تحقق ندارد، می فهمیم که «هذه قضیه کاذبه» تازه این راهی را که به همین مقدار طی کردیم این در قضایای حملیه موجب بود.

عدم نسبت در قضایای سلبيه

بحثی هم در قضایای حملیه سالبه داریم. در قضایای حملیه سالبه هم همان دو قسمی که در قضایای حملیه موجب بود، اینجا هم همین طور است؛ یعنی آنجا «زید قائم» داشتیم و اینجا «زید لیس بقائم» داریم، آنجا «زید له القیام» داشتیم که از آن تعبیر به حملیه مؤوله می کردیم، اینجا «زید لیس له القیام» داریم، قضیه سالبه مؤوله است. البته سالبه یک تقسیمات دیگری دارد که بعد ان شاء الله ذکر می کنیم. فعلا- بحث ما در قضایای حملیه سالبه روی این معنا است که آیا در اینها نسبت تحقق دارد یا ندارد؟ اول، اشکال به آنهاست که قضیه را معنا می کنند که مشتمل بر نسبت تامه ای باشد که «یصح السکوت علیها». حالا می گوئیم: سلما که در قضایای حملیه موجب نسبت تحقق دارد، در قضایای حملیه سالبه، نسبت کجاست؟ «زید لیس بقائم»، دارید شما اتحاد بین زید و قائم را نفی می کنید، اتحاد بین زید و عالم را سلب می کنید، حتی در آن قضایای مؤوله موجب مثل «زید له

البیاض» که «زید له القیام» که گفتیم اگر به ظاهرش تمسک کنیم و آن مؤول الیهش را در نظر نگیریم، یک نسبتی در آن هست.

زید، دلالت بر زید می کند که «جوهر» و قیام هم دلالت بر عرض قیامی می کند، کلمه «له» هم دلالت بر ارتباط و نسبت می کند، مثل این لامهائی که در باب ملکیت به کار می برید، می گویند: «هذه الدار لزید» این خانه ملک زید است، این خانه «امر» و زید «امر آخر، بینهما اضافه و ارتباط اعتباری» که آن اضافه اعتباریه از آن تعبیر به ملکیت می شود. اما حالا در مسأله «زید له القیام» دیگر مسأله، مسأله تکوینی است، اضافه اعتباریه نیست. حالا «فرضنا» که مؤول علیه آن کنار و خود این عبارت «بظاهره» له اش دلالت بر نسبت و ارتباط و اضافه تکوینیه می کند.

اما وقتی که این حالت سلبی پیدا کرد و شما می گویند: «زید لیس له القیام» آیا این «لیس» معنایش این نیست که دارید این نسبت را سلب می کنید، می گویند: نسبت، این نیست بین زید و قیام، ارتباط واقعی و تکوینی بین زید و قیام تحقق ندارد، مثل آنجایی که شما در باب ملکیت، سلب ملکیت می کنید، می گویند: «هذه الدار لیست لزید»؛ یعنی بین دار و زید، اضافه ملکیت که یک امر اعتباری است، تحقق ندارد، غیر از این، زائد بر این، این جمله دلالتی ندارد، جاهایی هم که واقعیت های تکوینی وجود دارد، زید است و قیام است و عروض قیام برای زید است، شما حالا ملا حظہ کردید و دیدید زید در خارج «لیس له القیام». حالا این را در قضیه ملفوظه دارید حکایت می کنید، آیا این معنایش این است که این قضیه مشتمل بر نسبت است؟ لذا این اولین اشکال به آنهایی وارد می شود که اصلا قضیه را معنا می کنند و می گویند: آن است که مشتمل بر نسبت تامه ای باشد که «یصح السکوت علیها». از آنها سؤال می شود که شما در تعریف قضیه آیا فقط قضیه موجه را تعریف می کنید و یا مطلق قضیه، مورد تعریف شماست؟ اعم از قضیه موجه و قضیه سالبه.

در قضیه سالبه «زید لیس له القیام» که این نفی به «له» می خورد، به همان نسبتی که در مقام قضیه موجه، آن نسبت را دلالت می کرد، این دارد نسبت بین زید و قیام را نفی می کند، پس چطور می توانیم بگوییم: قضیه، آن است که مشتمل بر یک نسبت تامه ای باشد که «یصح السکوت علیها».

اینها همه تأیید می کند آن مطلبی را که ما ذکر کردیم و گفتیم در قضایای موجه حمله هم نسبت، تحقق ندارد. در قضایای حمله سالبه حتی در آن غیر مؤوله ای که با قطع نظر از مؤول الیهش، به حسب ظاهر یک نسبتی را ملتزم می شدیم، در قضایای سالبه دیگر آن معنا هم تحقق ندارد چه بگوید «زید لیس بقائم» و چه بگوید: «زید لیس له القیام» در هیچ کدامش مسأله اتحاد؛ یعنی نسبت، وجود ندارد.

پس این قضایای سالبه «بکلتا قسمیها» بیان ما را تأیید می کند که اصلاً مسأله نسبت را به کلی در باب قضایا باید کنار بگذاریم و همان مسأله اتحاد هویت را پیش بکشیم. منتها در قضیهٔ موجهه، ثبوت اتحاد و هویت مطرح است، در قضیهٔ سلبيه، سلب اتحاد و هویت مطرح است. «زید قائم» می گوید: بین زید و قائم، هویت هست. «زید لیس بقائم» می گوید: زید و قائم «لیس بینهما هو هویه و اتحاد». لذا قضایای سالبه «باجمعها» خیلی روشن است که در آن مسأله نسبت وجود ندارد. حالا که بحث ما به اینجا رسید، همهٔ اینها مقدمه برای مسأله استصحاب عدم قریشیت، است اما لازم بود که ما این مقدمه را ذکر کنیم که باز هم یک مقدار دنباله دارد.

(سؤال... و پاسخ استاد): موجهه مگر دارد که شما می خواهید بگویید، مثلاً زید باید دو حالت داشته باشد، یا انسانی اگر از اول عوام بوده و عالم نبوده، از شما سؤال می کنند که «هل زید عالم أو لیس بعالم» شما جواب می دهید «زید لیس بعالم» کجا نسبتی بین زید و عالم بوده که می خواهید نسبت را سلب کنید، این از اول با مبدأ علم هیچ گونه ارتباط و اتصافی بینشان وجود نداشته و هیچ گونه اتحادی نبوده، اینطور نیست که قضایا همیشه مثل «قائم، لیس بقائم» است که یک ساعت «زید قائم» است و یک ساعت «لیس بقائم» است که حالت قائم بودنش را ملاک قرار دهیم، قضیه همین است که ذکر کردیم: آن است که مشتمل بر یک حکایت تصدیقیه است. قضیه این است، اما مشتمل بر نسبت است. در قضایای سالبه دیگر پس ما باید به صورت کلی، قضایای سالبه را از عنوان قضیه بودن بیرون ببریم، برای این که نه «زید لیس بقائم» درش نسبت هست و نه «زید لیس له» القیامش که «لیس» به همان «له» ارتباط دارد و اگر «له» اثباتی هم دلالت بر نسبت می کرد، بعد از آن که دنبال «لیس» واقع شد، این نسبت منتهی می شود، خودش می گوید: بین زید و قائم نسبتی تحقق ندارد. آن وقت بگوییم که حتماً باید در قضیه، نسبت وجود داشته باشد. یک حرفی راجع به سالبهٔ محصله و موجههٔ معدوله و امثال ذلک هست، که باید مطرح کنیم تا بعد وارد استصحاب عدم قریشیت شویم.

پرسش:

۱ - اتحاد وجودی در قضایای حملیه موله را توضیح دهید.

۲ - حکایت تصویری و تصدیقی را توضیح داده و برای هر یک مثالی بزنید.

۳ - ملاک صدق و کذب قضایا را بیان کنید.

۴ - توضیح استاد در نفی نسبت در قضایا را تقریب نمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تقسيم قضيه به محصله و معدوله

در رابطه با قضيه، چه قضيه موجه باشد و چه قضيه سالبه، يك تقسيمى شده است و آن اين است كه گاهى قضيه، قضيه محصّله و گاهى قضيه معدوله است. اين تقسيم هم در رابطه با قضايای موجه است و هم در رابطه با قضايای سالبه. قضيه محصّله آن است كه در ناحیه موضوع و در ناحیه محمول، دو امر ايجابى و وجودى فرض شده باشد، مثل «زيد قائم» كه موجه محصّله است يا «ليس زيد بقائم» كه سالبه محصّله است براى اينكه هم در موجه و هم در سالبه آن چيزى كه به عنوان موضوع مطرح شده است، زيد است و آن چيزى هم كه به عنوان محمول مطرح شده است، عبارت از قائم است. پس «زيد قائم» روى اين تقسيم «موجه محصّله» و «ليس زيد بقائم، سالبه محصّله» براى اينكه هر دو اشتراك دارند در اينكه موضوع و محمول آنها به عنوان يك امر وجودى يعنى امر ايجابى مطرح شده است. و اما قضيه معدوله آن است كه در ناحیه موضوع يا در ناحیه محمول، يك امر

عدمی فرض شده باشد مثل اینکه بگویید: «زید لا قائم» این عبارت است از موجبه معدوله و در سالبه اش هم همینطور است مثل: «لیس زید بلا قائم».

در اینجا یک سؤالی به ذهن می رسد و آن سؤال این است که بین موجبه معدوله المحمول و بین سالبه محصله چه فرقی وجود دارد؟ اگر شما گفتید: «زید لا قائم» که از آن به موجبه معدوله المحمول تعبیر می کنید یا اینکه بگویید: «لیس زید بقائم» از نظر مفاد و از نظر مدلول قضیه چه فرقی بین این دو هست؟

فرق بین موجبه معدوله المحمول و سالبه محصله

اولاً- یک جهتی را ما در دنبال این تقسیم عرض می کنیم که قضایای موجبه همه جا و به هر صورتی و به هر قسمی، نیاز به ثبوت موضوع و وجود موضوع دارد برای همان قاعده ای که از آن به قاعده فرعی تعبیر می شود که معنی قاعده فرعی این است که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» ولو اینکه این ثبوت به نحو اتحاد باشد که در قضایای حملیه ایجابیه مطرح است. پس اگر شما قضیه را به صورت «زید لا قائم» مطرح کردید، این توقف بر وجود زید دارد، نمی شود این قضیه موجبه بدون وجود موضوع، تحقق پیدا کند، اما اگر گفتید: «لیس زید بقائم» - همانطوری که در همین بحث ان شاء الله این جهت فرق را بحث می کنیم - سالبه محصله با انتفای موضوع هم صادق است.

یعنی سالبه محصله می سازد با اینکه زید باشد و اتصاف به قیام و اتحاد با قائم نداشته باشد و هم می سازد با اینکه زیدی نباشد تا اینکه اتحاد با قائم داشته باشد. پس مسأله «لیس زید بقائم» به صورت سلب تحصیلی با انتفای موضوع هم صادق است اما «زید لا قائم» به نحو موجبه معدوله، امکان ندارد بدون وجود موضوع، صادق باشد.

علاوه؛ یک فرق معنوی بین اینها وجود دارد که این فرق معنوی را ما حتی در تعبیرات فارسی خودمان هم ملاحظه می کنیم و نوع تعبیرات ما در موارد فرق می کند به اعتبار شدت و ضعف و قوت و ضعف. ما می بینیم تعبیراتمان مختلف است. یک وقت مثلاً- می خواهیم از یک کسی تعبیر کنیم به اینکه این چیزی ندارد، پولی و سرمایه ای ندارد، می گوییم: "فلان کس پولدار نیست یا پول ندارد".

یک وقت است که تعبیر می کنیم که "فلان کس نادار است، ندارد است". به تعبیر عرفی خودمان وقتی که می گوییم: زید، ندارد است، یعنی نادار است. معنایش این است که آن شدت ارتباط بین زید و فقر را مطرح کردیم. می خواهیم بگوییم که بین زید و بین ناداری، یک اتحاد و هو هویتی در کار است همانطوری که در ناحیه مثلاً «زید انسان» شما می گفتید: بین زید و انسان، یک اتحاد و هو هویتی

تحقق دارد، نه اینکه بخواهیم استمرار و دوام و همیشگی را در قضایا مطرح کنیم ولی بالاخره مسأله اتحاد و هو هويت، یک مسأله ای است که شدت ارتباط بین موضوع و محمول را افاده می کند.

اما در قضایای سلبیه که دیروز عرض کردیم: روی مبنای ما، نفی اتحاد و هو هويت می کند و در بعضی از موارد هم نفی نسبت می کند به حسب ظاهر، شما می خواهید بگویید: بین زید و بین پول، نسبتی وجود ندارد. این نسبت وجود نداشتن، یک مرتبه ضعیفه ای را دلالت می کند به خلاف اینکه بخواهید بگویید: بین زید و ناداری، یک اتحاد هو هويتي برقرار شده که این مرحله کامله فقر و مرتبه قویه فقر را افاده می کند و این بر حسب ارتکازات خودمان در موارد مختلف تعبیراتمان می بینیم، فرق دارد. مثلاً در یک جوانی که انحرافات متعدد زیادی می بینیم، دست از انحرافات خودش هم بر نمی دارد، در مقام تعبیر می گوئیم: فلان جوان نااهل است. قضیه را به صورت قضیه موجبه معدوله عنوان می کنیم. روی همان ارتکازی که خودمان داریم می خواهیم بگوئیم: بین این جوان و عدم اهلیت، یک نوع ارتباط و هو هويتي تحقق دارد و در نتیجه مرتبه کامله عدم اهلیت در او تحقق دارد.

پس «لیس زید بقائم» با «زید لا قائم» این فرق را دارد، با اینکه این «لیس» دارد آن هم «لا» دارد، به نظر نمی رسد که خیلی فرق معنوی بین اینها وجود داشته باشد لکن فرق معنوی بین موجبه معدوله و سالبه محصله وجود دارد.

مسأله معدوله در سالبه هم تصور می شود اینطور نیست که سالبه منحصر به سالبه محصله باشد، سالبه معدوله هم داریم می گوئید: «لیس زید بلا قائم». یا در آن مثال می گوئید: فلان جوان «لیس بنا اهل» این جوان، جوانی نیست که نااهل باشد و بین او و عدم اهلیت، یک نوع اتحاد و هو هويتي تحقق داشته باشد. پس در حقیقت قضیه چه موجبه باشد و چه سالبه باشد، گاهی محصله است و گاهی معدوله. مجموعاً چهار قسم شد.

موجبه سالبه المحمول

یک قسم پنجمی هم اینجا وجود دارد که به حسب ظاهر این قسم را در خصوص قضایای موجبه ذکر کرده اند که موجبه را سه قسم کرده اند: موجبه محصله، موجبه معدوله، سوم موجبه سالبه المحمول است که عبارت از آن موجبه ای است که محمولش یک قضیه سالبه است. خود محمول عبارت از قضیه سالبه است و با کلمه هو و امثال ذلک این مجموع قضیه سالبه با این موضوع ارتباط پیدا می کند مثل اینکه فرض کنید انسان وصف کسی را شنیده است که «مثلاً لیس بمجتهد» اما نمی داند که آن کس کیست؟ بعد متکلم در مقام اخبار می گوید: «زید هو الذی لیس بمجتهد» آنکه

شما شنیدید که فاقد وصف اجتهاد است، زید همانی است که «لیس بمجتهد» محمول ما در اینجا عبارت از این قضیه سالبه است که مجموع این قضیه سالبه عنوان محمول نسبت به زید «مفروض الوجود و لازم الوجود» دارد. از این اصطلاحا تعبیر به موجبه سالبه المحمول می کنند. البته علت اینکه این را تنها در خصوص موجبه آورده اند، خیلی روشن نیست برای اینکه نظیر همین معنی را در باب قضیه سالبه از نظر مقام تصور، می توانیم تصور کنیم. وقتی که شما می گوید: «زید هو الذی لیس بمجتهد» می توانید در همینجا بگویید: «لیس عمرو هو الذی لیس بمجتهد» وقتی که زید عبارت از آن کسی است که «لیس بمجتهد» پس طبعاً عمرو آن کسی نیست که «لیس بمجتهد» که نظیر این موجبه سالبه المحمول از نظر مقام تصور در قضایای سالبه هم تصور می شود، لکن اصطلاحاً این قسم را به قضایای موجبه اختصاص داده اند و گفته اند که برای موجبه سه قسم است:

موجبه محصیه، موجبه معدوله، موجبه سالبه المحمول اما برای قضایای سالبه همان دو قسم را تصور کرده اند: یکی سالبه محصیه و یکی هم سالبه معدوله.

نیاز به وجود موضوع در قضایا

از این اقسام پنجگانه ای که برای قضایای موجبه و قضایای سالبه مطرح است، تنها یک مورد است که با انتفای موضوع و نبودن موضوع هم صادق است و الا- چهار مورد دیگرش نیاز به وجود موضوع دارد. اگر موضوع دارد اخبار از یک امر خارجی می کند حتماً باید موضوع در خارج وجود داشته باشد. اگر می گوید: «زید قائم» بنحو موجبه محصیه نیاز به وجود موضوع هست. اگر می گوید:

«زید لا قائم» بنحو موجبه معدوله باز نیاز به وجود موضوع هست. اگر می گوید: «زید هو الذی لیس بمجتهد» بنحو موجبه سالبه المحمول باز هم باید زید وجود خارجیش محرز باشد و ثبوت موضوع، یک امر مفروض عنهی باشد در دو قضیه سلبیه. اگر سالبه بنحو سالبه محصیه شد گفت: «لیس زید بقائم» یعنی این طور نیست که بین زید و قائم، اتحادی در کار باشد؛ این می سازد با اینکه زیدی باشد «و لم یکن قائماً» یا زیدی نباشد «حتی یکون قائماً». «لیس زید بقائم» سالبه محصیه است.

همانطوری که مرحوم آخوند هم در موارد کثیره اشاره می کنند، سالبه محصیه با انتفاء موضوع هم صادق است نه اینکه حتماً نباید موضوع داشته باشد، هم با وجود موضوع می سازد و هم با نبود موضوع می سازد. اما اگر شما اینگونه تعبیر کردید گفتید: «زید لیس بلا قائم» سالبه معدوله درست کردید نه سالبه محصیه «زید لیس بلا قائم» یا در تعبیر فارسی خودمان: فلان جوان لیس بنا اهل، این هم با اینکه قضیه سالبه است ولی چون سالبه معدوله است نیاز به وجود موضوع دارد. و این تعبیری

که ما در استعمالات عرفی خودمان می‌کنیم که بگوییم: «زید لیس بناهلی» اگر زیدی وجود نداشته باشد، این تعبیر از نظر خود ما هم غلط است. باید زیدی باشد و اتصاف به ناهلی نداشته باشد تا ما با کلمه «لیس» این معنی را ذکر کنیم. لذا از اقسام خمس ای که برای قضایای موجبه و قضایای سالبه مطرح شده است، تنها یک قسم آن است که با انتفای موضوع صادق است اما چهار قسم دیگر تمام اقسام قضایای موجبه و یک قسم از قضیه سالبه مثل سالبه معدوله المحمول آن هم نیاز به وجود موضوع دارد و عنوانش با نبود موضوع صادق نیست.

اینها تمام، مقدمه بود که ما در بحث عام و خاص آنجایی که عموم به یک مخصص منفصلی تخصیص می‌خورد و ما معتقد شدیم که مخصص منفصل ولو اینکه در اراده استعمالیه، هیچ گونه تغییر و تحوّل به وجود نمی‌آورد، لکن این تخصیص در اراده جدیه، یک تغییر و تحوّل را حکایت می‌کند. حالا- از راه این مقدمه می‌خواهیم پی ببریم به اینکه آن نحوه ای که مخصص منفصل در اراده جدیه تأثیر می‌کند، به نحو کدامیک از این قضایایی است که ذکر کردیم؟ آیا قضیه موجبه محصله می‌شود، موجبه معدوله می‌شود، موجبه سالبه المحمول می‌شود، سالبه محصله می‌شود یا سالبه معدوله؟ که تفصیل آن را ان شاء الله عرض می‌کنیم.

پرسش:

۱ - تقسیم قضیه به محصله و معدوله را توضیح دهید.

۲ - فرق بین موجبه معدوله المحمول و سالبه محصله را بنویسید.

۳ - آیا سالبه معدوله امکان دارد؟ مثال بزنید.

۴ - موجبه سالبه المحمول را با مثال توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

صور ثلاثه در رابطه عنوان مخصص با عام

بعد از آن که اقسام قضایا را ملاحظه فرمودید و معلوم شد که در بین تمام قضایا تنها یک قضیه است که با انتفای موضوع هم سازگار است و آن سالبه محصله است، وقتی که گفتیم: «لیس زید بقائم» هم سازش دارد با این که زید باشد اتصاف به قیام نداشته باشد و هم سازش دارد با این که زیدی نباشد که اتصاف به قیام داشته باشد، در ما نحن فیه می آییم، عامی که تخصیص می خورد به مخصص منفصل و ما گفتیم که مخصص منفصل در اراده استعمالیه هیچ تغییری به وجود نمی آورد، و به تعبیر دیگر در اصاله الظهور و اصاله العموم که مربوط به مقام استعمال و مربوط به مقام ظهور لفظ است، وجود مخصص هیچ تغییری نمی دهد، بلکه مخصص منفصل کشف از این معنا می کند که دایره مراد جدی اضیق از دایره مراد استعمالی است و در مراد جدی یک خصوصیت اضافه وجود دارد. و باز این معنا را هم ذکر کردیم که آن خصوصیتی که از ناحیه تخصیص به منفصل در مراد جدی مطرح می شود یک عنوانی نیست، بلکه همان بودن عنوان مخصص است، همین «عدم الفسق و غیر

الفاسق» عنوان مخصص عنوان فاسق است، همین مقدار که این عنوان وجود نداشته باشد.

لکن اینجا یک بحثی است و آن این است که این بودن عنوان مخصص که حالا اسمش را هم ما حتی عنوان نمی گذاریم، ارتباط این با آن عنوانی که در موضوع عام اخذ شده است که عبارت از عنوان عالم است که دیگر تردیدی نیست در این که عنوان مأخوذ در دلیل عام عبارت از عنوان عالم است. بحث در این است که ارتباط بین این عنوان و بودن عنوان مخصص چه نوع ارتباطی است؟ و اگر ما تحلیل کنیم و بخواهیم به صورت قضیه ای بیرون بیاوریم در چه قالبی این قضیه پیدا می شود؟ و به چه صورتی این قضیه تحقق پیدا می کند؟

در بادی نظر همین طوری که انسان فکر می کند، ممکن است به یکی از این صور ثلاثه متصور شود: یکی این که به صورت قضیه موجبه معدوله المحمول، چون در جای خودش هم این معنا ثابت شده است که قضیه معدوله برگشت می کند به قضیه موصوفه و بالعکس. وقتی که شما می گوید: «زید لا- قائم» این را می شود به صورت قضیه موصوفه در آورد. بگوییم: «زید الموصوف بانه لا- قائم» حالا- اینجا هم بگوییم: آن عنوانی که در رابطه با نبود عنوان مخصص مطرح است، ممکن است به صورت قضیه معدوله که رجوع می کند به قضیه موصوفه که نتیجه این می شود که بعد از آن که «اکرم العلماء» به «لا تکرم الفساق من العلماء» تخصیص خورد، اگر کسی فرضاً از مولا سؤال کند که بالاخره اراده جدیه شما به چه متعلق شده است؟ و محدوده مراد جدی شما چیست؟ ممکن است که مولا- به نحو موجبه معدوله در جواب بگوید: عالم غیرفاسق، مثل «زید لا قائم» این یک احتمال.

بازگشت قضیه موجبه سالبه المحمول به قضیه وصفیه

احتمال دوم این است که به صورت قضیه موجبه سالبه المحمول باشد که ما گفتیم فرق بین قضیه موجبه معدوله و بین قضیه موجبه سالبه المحمول در این است که موجبه معدوله محمولش مفرد است، نه قضیه و مرکب، اما قضیه سالبه المحمول خود محمولش عبارت از یک قضیه سالبه است که قضیه سالبه مجموعاً محمول بر موضوع است در قضیه موجبه سالبه المحمول است، مثلاً- «زید هو الذی لا- یکون قائماً» این خودش قضیه است. اما مجموع این قضیه حمل بر زید شده است، آن هم به صورت قضیه موجبه. این قضیه موجبه سالبه المحمول باز به قضیه وصفیه برمی گردد، مثل یک موصوف و صفت می شود و مثل این که بگویید: «زید الذی لا یکون قائماً» که این تازه خودش یک مفردی است، یک صفت و موصوفی است مثل «زید القائم» که نیاز به خبر دارد، قضیه موجبه سالبه المحمول هم در تحلیل به یک قضیه وصفیه برمی گردد که عنوان مفردی پیدا می کند. مثل این

که شما بگویید: «زید الذی لا یكون قائما مثلاً کذا» که این «زید الذی لا یکوم قائماً» این تحلیل همان قضیه موجهه سالبه المحمول است.

حالا- ممکن است که در ما نحن فیه بعد از آن که عام به یک مخصص منفصلی تخصیص خورد اگر از مولا سؤال کنیم که مراد جدی شما در رابطه با این امری که صادر کردید چیست؟ ممکن است در مقام جواب به این صورت جواب دهد، بگوید: «اکرام عالمی که لا- یكون فاسقاً» که در مقام تعبیر «العالم الذی لا یكون فاسقاً» این مراد جدی اکرام مولا و امر به اکرامش است. این هم صحیح. لکن در بادی نظر انسان ممکن است که این احتمال سوم را مطرح کند، بگوید: آن نبود عنوان مخصص وقتی که با عام ملا-حظه می شود و یک حاصل جمعی در رابطه با مراد جدی می خواهیم بدست آوریم، حاصل جمعش یک سالبه محصله شود، سالبه محصله تنها قضیه ای بود که با انتفای موضوع هم صادق بود، یعنی بگوییم: بعد از آن که از مولا سؤال کردیم که مراد جدی شما چیست؟ بگوید: عالم غیر فاسق شبیه «لیس زید بقائم» است، که هم می سازد با این که عالم باشد و اتصاف به فسق نداشته باشد، و هم بسازد با این که عالم نباشد تا این که اتصاف به فسق داشته باشد، آیا این مطلبی که ما ذکر کردیم، که در حقیقت دو خصوصیت در آن بود، یکی این که مخصص منفصل روی مراد جدی اثر می گذارد، کشف از تضییق دایره مراد جدی می کند؟

تضییق امر عدمی در اراده جدی مولا

مطلب دوم این بود که تضییقش هم در رابطه با یک امر عدمی است «عدم کونه فاسقاً» و «عدم کونه متصفاً بالفسق» آیا این تضییق در رابطه با یک امر عدمی همان طوری که می تواند به نحو موجهه معدوله باشد، می تواند به نحو موجهه سالبه المحمول باشد، سؤال این است که آیا می تواند به نحو سالبه محصله هم باشد؟ که مراد جدی مولا مجموعاً این باشد که یا عالم باشد و فاسق نباشد، یا عالم نباشد «حتی یكون فاسقاً» آیا می شود به مولا کسی در این عام و خاص این معنا را نسبت دهد که اراده جدیه مولا به یک قضیه سالبه منتفیه حتی با انتفای موضوع تعلق گرفته است؟ یا این که نه اگر انسان به مولا مراجعه کند، و بگوید: در رابطه با عالمیت از نظر شما چیست؟ مولا می گوید: عالمیتش که بحث ندارد، آن یک مسأله مسلمی است، آن نقش اولی را در مسأله وجوب اکرام دارد، نقش اساسی در مسأله وجوب اکرام دارد، و مسأله بعدی «عدم کونه فاسقاً» این نقش دوم را دارد.

پس ما نمی توانیم با این که خودمان می گوییم: مخصص منفصل روی مراد جدی تضییق به وجود می آورد و با این که می گوییم: تضییقش در رابطه با یک امر عدمی است «عدم کونه فاسقاً». اما

در عین حال این تأثیرش به چه نحو است؟ به هیچ وجه با سالبه محصله قابل تطبیق نیست، یا حتما باید به صورت قضیه موصوفه ای باشد که به موجب معدوله برمی گردد، و یا حتما به صورت قضیه موجهه سالبه المحمول باشد و ما ذکر کردیم که در قضایای موجهه به طور کلی مسأله وجود مطرح است، البته آنهایی که در رابطه با خارج است، مثل مسأله قیام و قعود و فسق و عدالت و اکثر عناوینی که شما تصور می کنید. بله ما یک سنخ قضایای موجهه ای داریم که آنها نیاز به وجود در خارج ندارد.

برای این که ظرف اتصافشان عبارت از خارج نیست، مثل همین که شما می گوئید: «الانسان حیوان الناطق» خوب این «حیوان الناطق» به صورت قضیه موجهه حمل بر انسان می شود، اتحادش هم اتحاد «ماهوی» است، ما اینجا دیگر مسأله وجود خارجی موضوع را مطرح نمی کنیم، برای این که «حیوان الناطق» بودن را در رابطه با خارج نمی خواهیم حمل کنیم، یا مثلا این که در منطق ملاحظه کردید، وقتی که شما انسان را توصیف می کنید، یا به صورت قضیه حملیه می گوئید: «الانسان کلی» این کلیت به لحاظ وجود خارجی انسان مطرح نیست، این کلیت در همان وعاء ذهن است، آن هم با قطع نظر از وجودش در ذهن، برای این که تشخیص همان طوری که به وجود خارجی تحقق پیدا می کند، به وجود ذهنی هم جزئیت و تشخیص حاصل می شود.

اجمالا قضایای موجهه ای که ما می گوئیم: نیاز به وجود خارجی موضوع دارد آن قضایایی است که حمل و یا اتصافش اگر به صورت وصف باشد این به لحاظ خارج است، وقتی که شما می گوئید:

«زید قائم، ای فی الخارج» در وصفیه اش هم وقتی که می گوئید: «زید القائم» باز معنایش این است که «ای زید القائم فی الخارج» وقتی که پای «فی الخارج» مطرح شد، این قضیه نیاز دارد به این که موضوعش هم در خارج وجود داشته باشد، وقتی می گوئید: «زید قائم فی الخارج» این معنایش این است، «زید الموجود فی الخارج قائم فی الخارج»، حتی در قضیه وصفیه اش همین طور است «زید القائم فی الخارج یعنی زید الموجود فی الخارج القائم فی الخارج او کذا» یک محمولی بر او حمل می شود. پس در عین این که مخصص تغییر ایجاد می کند و تغییرش هم با یک امر عدمی است اما عنوان عام که عنوان عالم است، این باید به صورت یک «موضوع مفروض التحقق و مفروض الوجود فی الخارج» در کار باشد، و چاره ای غیر از این نیست.

استصحاب عدم قریشی در کلام مرحوم آخوند ره

حالا که این مقدمات را با این عرض و طول ملاحظه کردید که خود اینها هم فی نفسه مفید بود، می آیم سراغ استصحاب عدم قریشی که مرحوم آخوند جاری می کردند. اولاً تردیدی نیست که

مسأله قرشیه و عدم قرشیه مربوط به وجود مرأه است، مرأه موجوده در خارج «اما ان تكون قرشیه و اما ان لا تكون قرشیه» مثل فسق و عدالت و قیام و قعود و امثال ذلك. اینجا دو دلیل داشتیم، و یک دلیل عام بود که حالا یا تعبیر به کل کرده بود یا نه، لکن روی عنوان مرأه حکمی را بار کرده بود.

«المرأه یا کل مرأه» حالا فرقی در این جهت نمی کند «کل مرأه تری الحمره الی خمسین سنه» این دلیل عام ما بود، موضوع آن چه بود؟ مرأه، مرأه یعنی مرأه موجود در خارج، مرأه متحققه در خارج.

حکمش چه بود؟ حکمش این است که تا پنجاه سال «تصیر حائضا» و بعد از پنجاه سال نه.

و یک دلیل مخصصی در مقابل این عموم داشتیم که می گفت: «المرأه اذا كانت قرشیه تری الحمره الی ستین سنه» مرأه اگر عنوان قرشیت پیدا کرد این تا شصت سال می تواند اتصاف به حائض بودن داشته باشد، ما این دلیل مخصص را وقتی که با دلیل عام کنار هم گذاشتیم و مراد جدی را از متکلم خواستیم، او به یکی از این دو صورت می تواند جواب ما را بدهد. یکی این که مراد جدی در دلیل اول «المرأه لا قرشیه» باشد، مثل «زید الموصوف بانه لا قائم» دوم این که به صورت «قضیه موجهه سالبه المحمول و المرأه التي لا- تكون قرشیه» که این عند التحلیل به موجهه سالبه المحمول برمی گردد و گفتیم که شق ثالث ندارد و سالبه محصله ای که حتی با نبود مرأه صادق باشد، مثل این می ماند که در آن مثال حتی با نبود عالم، وجوب اکرام باشد. همان طوری که در آن مثال با نبود عالم، وجوب اکرام معنا نداشت، اینجا هم با نبود مرأه دیگر معنا ندارد دلیل عام پیاده شود. پس وجود مرأه اولین نقش را در رابطه با این حکم دارد که مردها را به طور کلی خارج می کند و جایی برای احتمال مردها باقی نمی ماند.

پس یا به صورت موجهه معدوله، یا به صورت موجهه سالبه المحمول که هر کدامشان باید با حفظ وجود موضوع در خارج باشد. این عنوان باید باشد تا «تری الحمره الی الخمسین سنه» که حکم در دلیل عام است، بر آن مترتب شود. آن وقت از مرحوم آخوند ره سؤال می کنیم، که شما استصحاب عدم قرشیه را چطوری جاری می کنید؟ برای ما بیان کنید که این عنوان عام بتواند تحقق پیدا کند. و «تری الحمره الی خمسین سنه» بر این مترتب شود.

بیان محقق حائری ره در استصحاب عدم قریشی

یک راهی مرحوم محقق حائری مؤسس حوزه در درسشان بیان کردند، که فقط اشاره می کنیم، چون توضیحش را دادم، ایشان بین عوارض ماهیت و عوارض وجود فرق می گذاشتند و می فرمودند در عوارض وجود استصحاب عدم مانعی ندارد، به این صورت که مشارالیه را ماهیت

مرأه قرار می دهیم و می گوییم: «ماهیه هذه المرأه قبل ان توجد، لم تكن قرشیه» برای این که قرشیه از اوصاف وجود است، از عوارض وجود است و چیزی که از عوارض وجود است، پس در عالم ماهیت قبل الوجود تحقق ندارد، آن وقت می گوییم: «هذه المرأه ماهیه و فی زمن قبل الوجود لم تكن قرشیه» حالا که وجود پیدا کرد، حالا که متولد شد، ما شک می کنیم در این که اتصاف به قرشیه پیدا کرد یا نه؟ همان استصحاب عدم را جاری می کنیم، آن هم نه روی کلی، روی همین «هذه المرأه المشخصه فی زمن قبل وجودها و ماهیتها لم تكن قرشیه». حالا ما استصحاب عدم قرشیه آن را جاری می کنیم.

جواب استاد از محقق حائری ره در استصحاب عدم قریشی

جواب از فرمایش ایشان یک جمله است و آن این است که بنابر آن طوری که محققین و بزرگان فلاسفه ثابت کردند، اصلا ماهیت یک امر اعتباری است و ما نمی توانیم قبل الوجود یک چیزی را به عنوان ماهیت برای آن یک حقیقت و یک اصالتی قائل شویم، اصاله مربوط به وجود است. و تا زمانی که وجود تحقق پیدا نکند، ماهیت جز یک امر اعتباری چیزی نیست، آن وقت یک امر اعتباری غیر واقعی که محققین اصاله را برای وجود قائل شدند و دلیل مخالفین خودشان را علیل دانستند، «ان الوجود عندنا اصیل، دلیل من خالفنا علیل» معنایش این است که ماهیه لا اصاله لها، وقتی که «لا اصاله لها» ما اصلا قضیه متیقنه نداریم، بگویید: این ماهیت «لم تكن قرشیه» ماهیت چیزی نیست که قرشی باشد یا نباشد.

ماهیت «لم تكن قرشیه» معنایش این است که شما برای ماهیت هم یک تحقق و یک اصالتی فرض کردید و اشکال در ذهن شما نیاید که پس اگر مسأله این طور است، اصلا لوازم ماهیت یعنی چه؟ شما نگفتید زوجیت لازمه ماهیت اربعه است، پس این لازم و ملزوم، ملزوم چیزی نیست؟ اگر چیزی نیست، «کیف یکون لها لازم» پس چرا شما لازم را به لازم وجود و لازم ماهیت تقسیم کردید؟ جوابش همان بود که من آن روز هم گفتم، مقصود از لوازم ماهیت این است که به صورت قضیه تعلیقیه، اگر برای ماهیت غیر از وجود خارجی و غیر از وجود ذهنی یک تحصل و تقرری بود، باز هم زوجیت عارض ماهیت بود، اما به صورت قضیه تعلیقیه، آن هم با کلمه لو که دلالت بر شرطیه خاصه می کند و الا معنای این که «الاربعه زوج» و زوجیت لازمه ماهیت اربعه است، این نیست که اربعه یک واقعیته با قطع نظر از وجود ذهنی و وجود خارجی دارد، خصوصیت لوازم ماهیت در رابطه با این قضیه شرطیه است که اگر غیر از وجودین یک تحصلی برای ماهیت شما تصور

می کردید، در آن وعاء هم زوجیت لازمه ماهیت اربعه بود، اما ما غیر از وجود ذهنی و وجود خارجی چیزی نداریم که به آن عنوان تحصیل و اصاله دهیم. لذا این فرمایش محقق حائری روی «اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه» که نظریه محققین بزرگ فلسفه است، غیر صحیح است. و لکن یک راه دیگری برای مرحوم آخوند ره وجود دارد، ببینیم این راه درست است یا نه؟

پرسش:

۱ - رابطه عام با مخصص منفصل، به چند صورت می تواند مطرح باشد؟

۲ - مخصص منفصل چه تاثیری در عام دارد؟

۳ - کلام مرحوم آخوند ره در استصحاب عدم قرشی را بیان کنید.

۴ - فرمایش مرحوم محقق حائری ره در استصحاب عدم قرشی را بیان نمایید.

۵ - جواب استاد از بیان ایشان در استصحاب عدم قرشی را تقریب نمایید.

ص: ۲۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جریان استصحاب عدم ازلی از طریق سالبه محصّله

استصحاب عدم قرشیه به آن صورتی که مرحوم محقق حائری ره «علی ما فی بحثه» بیان فرمودند، قابل قبول نیست، لکن ممکن است کسی بگوید: ما از طریق سالبه محصّله که با انتفای موضوع هم صادق است، می توانیم استصحاب را جاری بکنیم، و در نتیجه؛ همان مطلب کلی را که شما ذکر کردید، که عنوان عام باید وجود داشته باشد، به ضمیمه نبودن عنوان مخصص، همان را ثابت می کنیم، به این کیفیت که می گوئیم: در قضیه سالبه محصّله لازم نیست که موضوع منتفی باشد چون سالبه محصّله، یک عنوان عامی دارد، هم با نبود موضوع، و هم با وجود موضوع سازگار است.

فرق بین سالبه محصّله و سایر قضایایی که عرض کردیم، تنها در همین جهت است که در سایر قضایا، حتما باید موضوع وجود داشته باشد، قضایایی که محمولاتش در رابطه با خارج است حتما باید موضوعش وجود خارجی داشته باشد، اما در سالبه محصّله این معنا لزوم ندارد، اما اینطور نیست که با وجود موضوع، منافات داشته باشد، هم با وجود موضوع، و هم با انتفاء موضوع سازگار

است، پس یک عنوان عامی است. حالا که اینطور شد ما می‌توانیم در باب استصحاب که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه لازم داریم، با توجه به همین سالبه محصله، استصحاب را جاری کنیم، به این کیفیت که بگوییم: این سالبه محصله که با انتفاء موضوع هم قابل اجتماع است، قبل از آن که این مرأه مشکوکه القرشیه وجود پیدا کند و متولد بشود، این قضیه سالبه محصله «کانت متیقنه» منتها در آن زمان در ضمن «عدم الموضوع» تحقق داشت، یعنی مرئه ای نبود تا اینکه اتصاف به قرشیت داشته باشد، اما در سالبه محصله، لازم نیست که موضوع وجود داشته باشد.

پس ما می‌توانیم بگوییم: «لم تکن هذه المرأه قرشیه» این قضیه متیقنه ماست، به ماهیت هم کاری نداریم، ماهیت یک امر اعتباری است، و آن فرمایش محقق حائری ناتمام است و همه حرفها در محور وجود خارجی مطرح است، می‌گوییم: «لم تکن هذه المرأه قرشیه قطعاً»، به نحو سالبه به انتفاء موضوع، مرئه ای نبود تا اینکه اتصاف به قرشیت داشته باشد. پس این سالبه محصله متیقنه ما سالبه محصله با انتفاء موضوع است. حالا به کمک ادله استصحاب و به کمک «لا تنقض اليقين بالشك» این قضیه سالبه را ادامه و استمرار می‌دهیم تا زمانی که مرأه متولد شده و وجود پیدا کند. این قضیه سالبه وقتی که به کمک دلیل استصحاب ادامه پیدا کرد تا زمانی که مرأه متولد شد، نتیجه این می‌شود که در هر حال این سالبه ما سالبه با وجود موضوع خواهد شد، و قضیه سالبه با هر دو سازگار است، هم با نفی موضوع سازگار است، و هم با وجود موضوع. متیقنه ما عبارت از همان بود که «کانت موضوعها متفییه»، اما بعد از آنکه به کمک استصحاب، آن حالت سابقه متیقنه، استمرار و ادامه پیدا کرد تا زمان وجود موضوع، سالبه محصله مستصحبه ما یک سالبه ای می‌شود که الان یک موضوع دارد. مرأه هست و «لا تکون قرشیه» است و شما بیشتر از این نمی‌خواهید که عنوان عام که عبارت از مرأه بودن باشد، تحقق داشته باشد، و عنوان خاص که عبارت از قرشیه است تحقق نداشته باشد، و ما همین را با استصحاب درست می‌کنیم، منتها حالت سابقه اش سالبه با انتفاء موضوع بود، وقتی که ادامه پیدا می‌کند سالبه با انتفاء محمول است و موضوعش در خارج وجود دارد، و از نظر سالبه محصله هم که فرقی بین وجود موضوع و نفی موضوع نیست.

اگر کسی اینطوری بخواهد استصحاب را جاری کند، آیا ما در جواب او چه می‌توانیم بگوییم؟ در جواب او دو راه هست، و از دو طریق انسان می‌تواند این استصحاب را پاسخ بدهد:

شرطیت اتحاد موضوع و محمول در جریان استصحاب

یک طریقتش این است که انسان بگوید: در جریان استصحاب، بزرگان اصولیین، یک معنا را

شرط کرده اند، و آن این است که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه باید کاملا اتحاد و وحدت داشته باشد، فقط متیقن بودن و مشکوک بودنش به لحاظ زمان سابق و زمان لاحق است، اما خود قضیه موضوعا و محمولا باید کاملا اتحاد داشته باشد. «هذا الثوب كان نجسا» و «الان نجاست» «هذا الثوب تكون مشکوکه»، بین حالت سابقه و حالت لاحق در عنوان «كان» و «الان» فقط اختلاف هست، او به حسب زمان سابق متیقن است، و همان به حسب زمان لاحق و فعلی مشکوک است. پس باید در جریان استصحاب بین قضیتین المتیقنه و المشکوکه کاملا موضوعا و محمولا اتحاد وجود داشته باشد. لذا از شما سؤال می کنیم: در استصحاب عدم قرشیه ولو اینکه قضیه شما قضیه سالبه محصله است، اما این قضیه سالبه محصله فرض کنید مثل یک حیوانی است که عنوان جنسی دارد، هم بر انسان صادق است و هم بر غیرانسان صادق است، اینجا سالبه محصله شما متیقنه اش آن بود که با انتفاء موضوع بود، وقتی می گفتید: «لم تكن هذه المرأة قرشیه» بعد خودتان معنا می کردید، می گفتید: چون مرثه ای نبود تا اتصاف به قرشیت داشته باشد، اما قضیه مشکوکه شما هم یک چنین معنایی دارد؟ قضیه مشکوکه شما عبارت از مرثه موجوده است که شما شك دارید «فی أنها قرشیه ام غیر قرشیه؟» پس می توانیم بگوییم: بین القضیتین اتحاد وجود ندارد. درست است که سالبه محصله، یک عنوان عامی است، و یک پوششی است که هم انتفاء موضوع را می گیرد و هم انتفاء محمول را می گیرد، لکن قضیه متیقنه شما آن منتفیة به انتفاء موضوع است، اما قضیه مشکوکه شما سالبه محصله با انتفاء محمول است. آیا صرف اینکه به هر دوی اینها عنوان سالبه محصله می دهیم، این سبب می شود که بین این دو وحدتی وجود داشته باشد؟ انسان و بقر هم یک جامع جنسی حیوان دارند، ضمن اینکه بین خود انسان و بقر تباین کلی وجود دارد، و «لیس فرد من ما صدق علیه احدهما یصدق علیه الاخر».

پس ما نمی توانیم چشم را ببندیم و بگوییم: یک سالبه محصله هم متیقنه است و هم مشکوکه، لذا به کمک «لا تنقض الیقین بالشک» ما این سالبه محصله را استصحاب می کنیم ولو اینکه حالت سابقه اش با انتفاء موضوع بوده است و حالت لاحقة مشکوکه اش با انتفاء محمول است. لذا یک راه برای جواب از این استصحاب همین است که ما هم معمولا در بحثهای گذشته که این استصحاب را مطرح می کردیم، از همین طریق جواب می دادیم که قضیتین اتحاد ندارد.

مثبت بودن استصحاب عدم ازلی

لکن یک راه دیگری هم برای جواب از این استصحاب وجود دارد، و آن راه این است که این استصحاب مثبت است. مثبت بودنش به این لحاظ است که وقتی که شما این سالبه محصله را مثل

یک خط موازی از آن زمان متیقن می‌گیرید و ادامه می‌دهید و می‌آورید تا زمان وجود این موضوع که عبارت از مرأه است، این خط موازی کأن کشیده شد و ادامه پیدا کرد تا زمان وجود موضوع، حالا بحث این است که رابطه بین این سالبه و بین وجود موضوع را چه درست می‌کند؟ یک رابطه ای باید وجود داشته باشد بین مرأه و غیرقرشیه، حالا وصف داشته باشد، قضیه معدوله باشد، موجب سالبه المحمول باشد، هیچ یک از این عناوین را هم نداشته باشد، بالاخره آن که موضوع است این است که بین این مرأه و غیرقرشیت، ارتباط وجود داشته باشد، و الا- اگر این مرأه اینجاست، لکن غیرقرشیه یک جای دیگر وجود دارد، این که موضوع برای عام درست نمی‌کند، بین این دو باید یک التقائی و یک ارتباطی و یک اضافه ای پیدا شود، این اضافه پیدا می‌شود یا نه؟

اگر بگویید: اضافه و ارتباط پیدا نمی‌شود، پس موضوع برای دلیل عام با توجه به عنوان مخصص و تقییدی که از ناحیه مخصص در اراده جدی حاصل می‌شود تحقق پیدا نکرده است، و اگر می‌گویید:

ما وقتی که عدم قرشیت را به نحو سالبه محصیه متیقنه ادامه دادیم تا موازی حیات این مرأه و تولد این مرأه اضافه پیدا می‌شود، می‌گوییم: این اضافه را چه کسی برای شما درست می‌کند؟ چه کسی حاکم به ثبوت این اضافه است؟ چه کسی حکم می‌کند به ارتباط بین این مرأه و غیرقرشیت؟ غیر از عقل، چیز دیگری وجود ندارد برای اینکه نه وجدانی حاکم است، نه استصحاب عدم اتصاف به غیر نحو قضیه سالبه محصیه حاکم است. در مثالهای دیگر شما می‌گفتید: این زید عالم سابقا فاسق نبود، حالا استصحاب می‌گوید: خود این «لا یكون فاسقا»، استصحاب می‌کردید بقای همین عدم اتصاف زید را «بگونه فاسقا». اصلا حالت سابقه شما «عدم اتصاف زید بگونه فاسقا» بود. این را استصحاب می‌کردید. اثر شرعی که عبارت از عام بود بر این ترتب پیدا می‌کرد. اما اینجا که شما عدم اتصاف را نمی‌توانید استصحاب بکنید، آن که اینجا وجدانا هست، «ولاده هذه المرأه» است. مرأه بودن این مولود، «امر وجدانی»، یک استصحاب سالبه محصیه هم می‌گوید: «هذه المرأه» قبل از آن که وجود پیدا کند به نحو سالبه محصیه «لم تكن قرشیه» همین را ما ادامه اش می‌دهیم، ادامه دادیم تا لحظه حیات این مرأه، اینجا وقتی که توقف کرد، این عقل است که بین این دو، ارتباط را ایجاد می‌کند، می‌گوید: مرأه بودن این محرز است، عدم قرشیت به نحو سالبه محصیه هم به کمک لا تنقض الان متحقق است. الان عدم قرشیه متحقق است، دیوار که نمی‌تواند عدم قرشیه داشته باشد پس لامحاله این مرأه متولده لا تكون قرشیه. این یک حکم عقل است.

تا شما این عقل را در کار نیاورید، و نظر عقل را در اینجا پیاده نکنید، اضافه بین مرأه و عدم قرشیت تحقق پیدا نمی‌کند، درحالی که در باب استصحاب، استصحاب نمی‌تواند لوازم عقلیه ای که

مترتب بر مستصحب است و همینطور ملزومات عقلیه، و همینطور ملازمات عقلیه و همینطور لوازم و ملزومات و ملازمات عادیه را به استصحاب ثابت کنیم.

فرق استصحاب مثبت با استصحابات معموله

پس راه دومی که به عنوان جواب از استصحاب قرشیت مطرح است این است که بر فرض که آن اشکال اتحاد قضیتین و وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه را کنار بگذاریم لکن با این مثبتیت چه کنیم؟ این استصحاب مثبت است، به خلاف آن استصحابات معموله که مستصحب ما «عدم اتصاف زید العالم بکونه فاسق» است. یک ماه پیش، زید عالم بود «و لم یکن متصفا بآنه فاسق»، همین عدم اتصاف زید عالم محرز العالمیه بکونه فاسقا که الان برای ما مشکوک است، برای اینکه احتمال می دهیم که یک فسقی از او صادر شده باشد، همین عدم اتصاف را ما استصحاب می کنیم، آثار خود همین عدم اتصاف را بار می کنیم، برای اینکه بعد از آنکه «اکرم العلما» به «لا تکرّم الفساق» تخصیص خورد، مراد جدی، عالم غیر فاسق شد و ما همین معنا را استصحاب می کنیم. عالم بودن محرز و اتصاف یا عدم اتصاف به فسق و یا اتصافش به عدم الفسق که فرق نمی کند، مستصحب و مجرای استصحاب ما قرار می گیرد. اما در ما نحن فیه قضیه متیقنه ما این نبوده است که «هذه المرأه الموجوده لم تکن قرشیه» بلکه قضیه متیقنه ما یک سالبه محصّیله با انتفاء موضوع بوده است، مرثه ای نبود تا اینکه قرشیه باشد. حالا این را استصحاب کردیم و آوردیم مقابل مرأه در حال ولادت قرار دادیم.

اینجا ولادت وجدانی است، عدم قرشیت بنحو سالبه محصّیله مستصحب است، اما چه سبب می شود که این سالبه محصّیله را بقاء و استدامه با وجود موضوع مرتبطش بکند؟ هیچ مسأله ای غیر از عقل در اینجا راه ندارد. عقل می گوید: مرأه که هست، آن هم که می شود غیر قرشیه باشد با وجود موضوع مرأه است، و شما هم که غیر قرشیه به نحو سالبه محصّله استصحاب کردید پس لامحاله با کلمه «فاء» می گوید: «بالتیجه تکون هذه المرأه غیر قرشیه» این بالتیجه را عقل می گوید، درحالی که در باب استصحاب وقتی که پای عقل در رابطه با موضوع و اثبات موضوع در کار آمد، این «یکون مثبتا» و استصحاب و سایر اصول مثبتة «علی ما هو مقتضی التحقیق عند المحققین لیس بجار».

پس در نتیجه اینطور شد که استصحاباتی نظیر استصحاب عدم قرشیه و مثل استصحاب عدم قابلیت تزکیه، نه عدم وقوع تزکیه، چون بحث است که آیا در بعضی از حیوانات قابل تذکیه هست یا نه؟ نظیر این استصحاب عدم قرشیه در رابطه با عدم قابلیت تذکیه و همینطور مشابهاً دیگری هم دارد به نظر ما هیچ یک از این استصحابات جریان پیدا نمی کند.

خلاصه اصل بحث ما این شد که اگر یک عامی داشته باشیم و تخصیص بخورد به مخصص منفصل، اگر یک استصحابی در رابطه با عنوان این مخصص جریان پیدا کند مانعی نیست، بقاء فسق زید را استصحاب کنید، و اگر یک استصحابی در عدم عنوان مخصص جاری بشود مانعی نیست و به کمک این استصحاب تمسک به عام می کنیم. و همانطوری که توضیح دادیم، اسم این تمسک به عام در شبهه مصداقیه نیست، بلکه قبل از تمسک، با استصحاب، موضوع عام را در رابطه با اراده جدی، احراز می کنیم و بعد حکم عام را پیاده می کنیم، می گوئیم: «هذا عالم غیر فاسق»، عالمیت آن وجدانی، و غیر فاسق بودن آن به کمک استصحاب. وقتی که ثابت شد «هذا عالم غیر فاسق» مراد جدی مولا هم بیشتر از این نیست که عالم وجود داشته باشد و این عالم «لا یكون فاسقا» و بین عالم و عدم فسق، ارتباط باشد، حالا می خواهد به نحو قضیه و صفیه، موجه معدوله، موجه سالبه المحمول، یا اگر هم سالبه محصیله است، سالبه محصله یک قسمش، آن قسمی که تنها با وجود موضوع مطرح است، اما سالبه محصیله به نحو عموم که با انتفاء موضوع هم تحقق پیدا می کند، آن نمی تواند نقشی داشته باشد. پس در آن جهت بحثی که مربوط به باب عام و تخصیص به مخصص منفصل است ما با مرحوم آخوند ره هیچ گونه مخالفتی نداریم، فقط مخالفت با ایشان در استصحابات اعدام ازلیه است، که ایشان معتقدند در اعدام ازلیه مثل عدم قرشیه و عدم قابلیت حیوان للتذکیه و امثال ذلک، استصحاب جریان پیدا می کند، لکن ما معتقدیم که در اینجا استصحاب جاری نمی شود و تمسک به عام هم در شبهه مصداقیه مخصص جایز نیست. باید به یک اصول عملیه دیگری که به اختلاف موارد فرق می کند مراجعه شود. گاهی پای اصاله البرائه در کار است، چه بسا مواردی پای اصاله الاشتغال و قاعده اشتغال در کار باشد به آن اصول باید مراجعه باشد. «هذا تمام الکلام» در تنبیه دوم از تنبیهات شبهه مصداقیه مخصص.

پوشش:

۱ - کیفیت جریان استصحاب عدم ازلی از طریق سالبه محصله را توضیح دهید.

۲ - جواب استصحاب فوق را از نظر شرطیت اتحاد موضوع و محمول بیان کنید.

۳ - مثبت بودن استصحاب عدم ازلی را شرح دهید.

۴ - فرق جریان استصحاب مثبت در مقام را با استصحابات دیگر توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلى على سيدنا و مولينا و نبينا أبى القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جواز تمسك به اصالة العموم در موارد شك

يكي ديگر از تنبيهات شبهه مصداقيه مخصّص اين است كه از كلام بعضى از فقها استفاده مى شود كه در برخى از موارد تمسك به اصالة العموم مى كنند، نه از باب اين كه شك در تخصيص داشته باشند، بلكه شكشان در رابطه با يك جهت ديگر است، اينها تمسك به اصالة العموم مى كنند و از راه اصالة العموم رفع شك در مورد مشكوك مى كنند. گفتيم در مورد مشكوك، شك در رابطه با تخصيص نيست ولى در عين حال اصالة العموم راهگشا و رافع شك از غير جهت تخصيص به نظر اينها هست. مثلاً اگر در باب وضو و غسل فرض كنيم كه يك دليل خاصى نداشته باشيم كه آن دليل خاص بگويد كه وضو حتماً بايد به ماء مطلق باشد غسل به ماء مطلق باشد، ما روى عدم وجود دليل، در شك و ترديد بمانيم كه آيا همان طوري كه وضوى به ماء مطلق صحيح است آيا وضوى به ماء مضاف هم «صحيح ام لا؟» همان طوري كه غسل به ماء مطلق صحيح است آيا غسل به ماء مضاف هم «يكون صحيحاً ام لا؟» اينها در اين مورد گفته اند كه ما از راه اصالة العموم مى توانيم استكشاف كنيم

صحت چنین وضو و چنین غسلی را و در حقیقت رفع شک کنیم و نتیجه بگیریم که هیچ مانعی ندارد که انسان به ماء مضاف هم وضو بگیرد و یا غسل کند.

گفته اند: به این کیفیت که اگر وضوی به ماء مضاف مقید و متعلق نذر واقع شد، کسی نذر کرد «ان يتوضأ بماء مضاف» یا این که نذر کرد «ان يغتسل بماء مضاف» می گویند: ما این نذر را می گیریم و برای لزوم وفای به این نذر و وجوب وفای به این نذر تمسک می کنیم به عموم «اوفوا بالنذور» همان طوری که «اکرم العلماء» یک عامی است که جمع محلی به لام افاده عموم می کند «اوفوا بالنذور» هم جمع محلی به لام است و افاده عموم می کند و این نذر متعلق به وضوی به ماء مضاف را زیر چتر عموم «اوفوا بالنذور» می بریم و از راه عموم استفاده می کنیم که همان طوری که مثلاً نذر صلاه اللیل واجب الوفاء است، نذر فلان امر مستحب، واجب الوفاء است، بلکه نذر واجبات و وجوب وفا دارد، این نذر متعلق به وضوی به ماء مضاف هم به مقتضای اصاله العموم و زیر پوشش عموم «اوفوا بالنذور» وجوب وفا پیدا می کند. وقتی که وجوب پیدا کرد، ما از طریق وجوب وفا با یک ملازمه عقلیه استکشاف می کنیم که لابد وضوی به ماء مضاف «یکون صحیحاً و مشروعاً». برای این که معنا ندارد که یک عملی باطل باشد، یک عبادتی غیر مشروع باشد و معذکک وجوب وفاء به نذر آن عبادت متعلق شود.

پس اگر یک عبادت متعلقه نذر، وجوب وفا پیدا کرد، از راه وجوب وفاء «نستکشف صحه تلك العباده» می فهمیم که پس معلوم می شود که وضوی به ماء مضاف صحیح است.

پس نتیجه این طور شد آن چیزی که متعلق شک ماست و آن چیزی که برای ما مشتبه و مشکوک است این نیست که «اوفوا بالنذور» آیا تخصیص خورده است یا نخورده است؟ در رابطه با تخصیص ما شکی نداریم. شک ما در رابطه با صحت وضوی به ماء مضاف و یا غسل به ماء مضاف است. پس «اوفوا بالنذور» در محدوده عموم خودش هیچ مسأله ای ندارد و شک ما هم مرتبط به مسأله تخصیص و شئون مخصّص نیست.

شک ما فی نفسه به لحاظ این که فرضاً دلیلی نداریم بر این که وضوی به ماء مضاف صحیح است یا نه؟ برای ما مشکوک مانده است که «هل یصحّ الوضوء بالماء المضاف كما یصحّ بالماء المطلق ام لا یصحّ؟». پس گفته اند: با این که مشکوک ما عبارت از یک امری است نه در رابطه با مخصّص و نه در رابطه با شئون مخصّص است، لکن ما از طریق اصاله العموم می توانیم رفع شک کنیم و با شمول «اوفوا بالنذور» وجوب وفای به این نذر را ثابت کنیم و از راه وجوب وفای به این نذر، استکشاف کنیم صحت این عبادت مندوره و عمل متعلق نذر را.

احرام قبل از میقات مؤید بر جواز تمسک به اصاله العموم

دو مؤید را هم برای خودشان ذکر کرده اند. گفته اند: در فقه دو مورد داریم که تقریباً مسلم بین فقهاست و این هم حرف ما را تأیید می کند: یک مورد مسأله احرام قبل المیقات است که با این که در بعضی از روایات احرام قبل المیقات را به صلاه قبل الوقت تشبیه کرده اند، لکن در عین حال گفته اند که همین احرام قبل المیقات اگر متعلق نذر واقع شد و کسی نذر کرد که از قبل میقات محرم شود، نذرش صحیح است و احرامش هم صحیح است، حتی مثلاً اگر کسی نذر کند که در همین فرودگاه مهرآباد تهران محرم شود، حالا فرض کنید شب هم هست و تظلیل در شب هم مانعی ندارد، حالا اگر مانعی هم داشته باشد، لطمه ای به صحت احرام نمی زند نذر می کند که از همین فرودگاه مهرآباد مثل اینهایی که الان عمره مفرده می خواهند بروند نذر کنند که از اینجا محرم شوند، این نذر صحیح است و احرام صحیح است و مسأله هم نضا و فتوی مورد اتفاق است و کسی در آن هیچ گونه مناقشه ای نکرده است.

روزه مقید به سفر مؤید دوم بر جواز تمسک به اصاله العموم

مورد دوم که شاید خیلی مثل مورد اول مسلم نباشد، لکن آن هم مورد فتوا هست این است که اگر کسی روزه مقید به سفر را نذر کند، نذر کند در این سفری که به مشهد مشرف می شود، در مشهد با این که ده روز نمی ماند آن پنج روزی که در مشهد می ماند، روزه مستحبی بگیرد که نذر کند صوم مقید به سفری که نماز در آن سفر شکسته است، یعنی اقامه ده روز در آن تحقق ندارد. اینجا هم گفته شده است که این نذر درست است و روزه هم درست است و هیچ مشکلی در این رابطه نیست.

این دو مورد را در ما نحن فیه به عنوان تأیید ذکر کرده اند. ما باید بررسی کنیم و ببینیم اساس این حرف درست است یا نه؟ برای بررسی این مطلب اول باید ببینیم که بین ما نحن فیه و بین این دو موردی که به عنوان مؤید ذکر کرده اند آیا فرق وجود دارد و یا کاملاً تشابه تحقق دارد؟ بعد ببینیم در باب نذر احرام قبل المیقات وضع چگونه است و در ما نحن فیه که نذر وضوی به ماء مضاف است، وضع چگونه است اینها ان شاء الله باید بررسی شود.

فرق میان ما نحن فیه با مؤیدات

اولاً می گوئیم: بین ما نحن فیه و این دو موردی که شما ذکر کردید، دو جهت فرق روشن وجود

دارد که نمی شود ما نحن فیه را به این دو مورد که به عنوان مؤید ذکر شده است شما تشبیه کنید: یک فرق این است که در ما نحن فیه شما می خواهید از طریق اصاله العموم و تمسک به «اوفوا بالنذور» استفاده کنید که وضوی به ماء مضاف صحیح است. آیا مدعای شما این است که وضوی به ماء مضاف، مطلقاً صحیح است یا در آنجایی که متعلق نذر واقع می شود؟ آن چیزی که شما می خواهید از راه اصاله العموم استکشاف بکنید و در حقیقت مدعای شما را تشکیل می دهد شما می خواهید با اصاله العموم رفع شک کنید.

مشکوک شما این بود که وضو به ماء مضاف درست است یا باطل؟ صحبتی از نذر در مشکوک شما و مشتبه شما و مدعای شما وجود ندارد. مشکوک این است که «هل الوضوء بالماء المضاف صحیح ام باطل؟» و شما هم می خواهید از طریق تمسک به عموم «اوفوا بالنذور» این را ثابت کنید که وضو به ماء مضاف مطلقاً صحیح است حتی نسبت به آن کسی که نذر نکرده است که وضو به ماء مضاف بگیرد و بدون نذر می خواهد به ماء مضاف وضو بگیرد. پس آن چیزی که در ما نحن فیه مشکوک شماست و آن چیزی که با تمسک به اصاله العموم در ما نحن فیه می خواهید اثبات کنید «صححه الوضوء بالماء المضاف مطلقاً» است می خواهد متعلق نذر باشد و یا متعلق نذر نباشد درحالی که در مسأله احرام قبل المیقات، مسأله صحّت احرام قبل المیقات مقتید به حال نذر است که اگر کسی بدون نذر بخواد قبل المیقات محرم شود، همان تعبیری که در بعضی از روایات وارد شده است که ما در بحث حج هم ملاحظه کردیم که امام صادق (علیه السلام) در مدینه در منزل خودشان نشسته بودند دیدند که یکی از این شیعه ها وارد شد بر امام صادق (علیه السلام) درحالی که محرم بودند و لباس احرام به تنش بود.

امام فرمودند به چه مناسبت در مدینه محرم شدی؟ گفت: من قبل از مدینه حسابش را کردم که هرچه انسان بیشتر در حال احرام باشد ثوابش بیشتر باشد. امام فرمود که اشتباهت همین است، احرام قبل المیقات مثل نماز قبل الوقت است. همان طوری که نماز قبل الوقت باطل و غیر مشروع است احرام قبل المیقات هم باطل و غیر مشروع است. پس در حقیقت آن چیزی را که شما به عنوان مؤید آوردید، صحّتش مقتید به حال نذر است. یعنی این طور نیست که از راه صحّت نذر احرام قبل المیقات کشف کنیم که مطلق احرام قبل المیقات درست است، می خواهد متعلق نذر باشد یا متعلق نذر نباشد. شما در ما نحن فیه، چنین مطلبی را دارید ادعا می کنید. شما می گوید از راه تمسک به عموم «نستکشف صحّه الوضوء بالماء المضاف» حالا می خواهد کسی نذر کند این وضوی به ماء مضاف را یا نذر نکند. این چه شباهتی به مسأله و نذر احرام قبل المیقات دارد؟ این یک جهت فرق است.

جهت دوم فرق که این هم از همین مطالبی که مطرح کردیم ظاهر شد، این است که ما در مسأله احرام قبل المیقات در هیچ یک از دو طرف قصه، امر مشکوک و مشتبهی نداریم. ما می دانیم که احرام قبل المیقات اگر متعلق نذر نباشد، قطعاً باطل است و اگر متعلق نذر شد، قطعاً صحیح است و همین طور در مسأله نذر صیام مقید به سفر هم همین طور است. ما آنجا صورت مشکوکه و فرض مشکوکی اصلاً نداریم. می دانیم که اگر کسی مشهود برود و پنج روز بخواهد بماند اگر بخواهد بدون نذر روزه بگیرد، روزه اش قطعاً باطل است و اگر با نذر مقید به سفر روزه بگیرد قطعاً صحیح است.

یک مورد مشتبهی که از راه اصاله العموم بخواهیم رفع شک کنیم، در این دو موردی که شما به عنوان مؤید ذکر کردید، نداریم به خلاف ما نحن فیه که ما از اول وارد یک مسأله مشکوکه شدیم «هل يجوز التوضی بالماء المضاف؟» هل يجوز الاغتسال بالماء المضاف ام لا يجوز؟» پس این که بخواهیم این دو مورد را به عنوان مؤید که حداقل مشابه با ما نحن فیه باید باشد، هیچ گونه ارتباطی بین ما نحن فیه و بین این دو موردی که شما به عنوان مؤید ذکر کردید، نیست.

پس اولین اشکالی که به این بعضی از فقها داریم، این است که تشبیه کردن این موردی که ذکر کردند به آن دو مسأله ای که تقریباً مشهور و در مسأله احرام قبل المیقاتش مسلم بین فقهاست و روایات خاصه ای هم دلالت دارد، این تشبیه درست نیست. مگر این که بعضی از فقها از اینجا مشکل را سرایت بدهند به همان جا بگویند: چطور شد که احرام قبل المیقات با این که شما می گوید: مسلم، غیر مشروع است به وسیله نذر مشروعیت پیدا می کند، صوم در سفر با این که مسلم در غیر صورت نذر، غیر مشروع است با توجه به تعلق نذر، مشروعیت پیدا می کند. ممکن است که کسی این سؤال را کند، لکن جوابش را هم مرحوم آخوند به یک صورت ذکر کردند و هم تحقیق بیشترش در کتاب حج در همین بحث احرام قبل المیقات مطرح است.

راه حل مرحوم آخوند ره برای احرام قبل از میقات

مرحوم آخوند به عنوان جواب دو راه ذکر کرده اند: یک راه این است که ایشان فرموده اند که ما ممکن است این طور بگوییم که احرام چه قبل المیقات باشد و چه من المیقات باشد، ذاتاً یک امر مشروع و حسنی است، منتها چرا شارع جلوی احرام قبل المیقات را گرفته است؟ می فرمایند: ممکن است که این حرف را بزنیم که احرام قبل المیقات دو فرض دارد اگر متعلق نذر واقع نشود، آن حسنی که در احرام قبل المیقات است مواجه با یک مانع قوی است که با توجه به آن مانع قوی، شارع جلوی احرام قبل المیقات را گرفته است اما در صورت نذر، دیگر آن مانع وجود ندارد. آن اقتضای اولی و

حسن اولی به جای خودش محفوظ است، بدون این که در مقابل، یک مانعی وجود داشته باشد. پس فرق بین صورت نذر و عدم نذر با توجه به این که در هر دو، اقتضای حسن و اقتضای مشروعیت وجود دارد این است که در صورت عدم نذر، وجود یک مانع قوی، جلوی این اقتضا را می گیرد و نمی گذارد که این مشروعیت موجب این شود که شارع احرام قبل المیقات را اجازه بدهد. اما بعد از آن که متعلق نذر واقع شد، به تعلق نذر، این مانع برطرف می شود و آن حسن ذاتی و اقتضای مشروعیت بدون این که در مقابل آن، مانعی وجود داشته باشد، سر جای خودش محفوظ است. لذا نه تنها شارع می گوید: احرام قبل المیقات جایز است بلکه با توجه به نذر، الزام می کند احرام قبل المیقات را که اگر کسی نذر کرد احرام قبل المیقات را نه تنها مشروعیت پیدا می کند، بلکه لزوم هم پیدا می کند؛ مثل سایر اموری که متعلق نذر واقع می شود. این یک راه حلی است که ایشان ارائه می کنند.

راه حل دومشان این است در کتاب النذر این بحث است که بعد از آن که در تعلق نذر، رجحان اعتبار دارد و متعلق نذر باید یک امر راجحی باشد با توجه به این معنا، این اختلاف هست که آیا این رجحان معتبر در متعلق نذر با قطع نظر از نذر باید این رجحان وجود داشته باشد یا این که اگر یک جایی فرض کردیم که عملی خودش فی نفسه رجحان ندارد، اما اگر نذر به او تعلق بگیرد با توجه به تعلق نذر، رجحان پیدا می کند، بگوییم: همین در صحت نذر و در وجوب وفای به نذر کفایت می کند.

اینجا هم بگوییم: احرام قبل المیقات با قطع نظر از تعلق نذر، هیچ گونه رجحانی ندارد و همان تعبیری که امام صادق (علیه السلام) فرمودند مثل نماز قبل الوقت است، لکن خصوصیتی که در باب احرام است، این است که به سبب تعلق نذر به این احرام، رجحان بر آن حادث می شود و بگوییم: همین حدوث رجحان و رجحان جایی من قبل النذر، در صحت نذر و وجوب وفای به نذر کفایت می کند.

لازم نیست که ما اول منذور را با قطع نظر از نذر ملاحظه کنیم و بگوییم: صلاه اللیل فی نفسه ولو این که نذری هم نباشد «یکون مستحبه راجحه» آن وقت نذر به آن تعلق بگیرد؛ بلکه آن یک مصداق از نذر صحیح است، اما یک مصداق دیگری هم نذر صحیح دارد و آن جایی است که با قطع نظر از تعلق نذر، هیچ گونه رجحان و مشروعیتی ندارد، اما با توجه به تعلق نذر، رجحان پیدا می کند. ما مسأله احرام قبل المیقات یا صوم فی السفر را ممکن است به این صورت حل کنیم، اما آیا این نوع راه حلها به درد ما نحن فیه می خورد، یا این که بین ما نحن فیه و بین این دو مورد از نظر دلیل اصلا فرق وجود دارد و هیچ گونه تشبیه و شباهتی بین ما نحن فیه و این دو مورد وجود ندارد؟

۱ - علت جواز تمسك به اصاله العموم در موارد شك چیست ؟

۲ - دو مؤيد بر جواز تمسك به اصاله العموم در موارد شك را بيان كنيد.

۳ - فرق میان ما نحن فيه با مؤيدات را توضیح دهید.

۴ - راه حل مرحوم آخوند ره برای احرام قبل از میقات چیست ؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی تلازم وجوب وفای به نذر با صحت عمل

بعضی از فقها با تمسک به اصالة العموم، رفع شک کرده اند، اما این شک در ناحیه مخصّص نبوده است، بلکه در رابطه با یک جهت دیگری بوده است، ما اول این مسأله را بررسی بکنیم و بعد هم ان شاء الله مسأله نذر احرام قبل الميقات را که به عنوان مؤید ذکر کرده اند بررسی بکنیم.

ما از بعضی فقها سؤال می کنیم که شما در مسأله وضوی به ماء مضاف یا غسل به مای مضاف که شک دارید صحیح است یا باطل؟ با فرض اینکه دلیل خاصی که دلالت بر صحت یا دلالت بر بطلان کند، نداشته باشیم، با فرض نبودن چنین دلیلی، شما می گفتید: وضوی به مای مضاف متعلق نذر واقع می شود و عموم دلیل وجوب وفا به نذر، به وجوب وفا به این نذر حکم می کند و ما از طریق وجوب وفا، کشف می کنیم صحت این عمل را برای اینکه اگر وضو به ماء مضاف باطل بود، این نذر معنا نداشت، وجوب وفاء پیدا کند، پس وجوب وفا ملازم با صحت این عمل است.

فعلا کاری به آن اشکالات دیروز نداریم، در همین جایی که وضوی به مای مضاف متعلق نذر

واقع می شود، از این بعض فقها سؤال می کنیم که در اینجا چند دلیل وجود دارد و طرف حسابان و طرف لحاظان عبارت از چند دلیل است در جواب ما چه می گوید؟

چیزی که می تواند در جواب ما بگوید این است که ما یک دلیل عامی داریم که دلالت می کند بر وجوب وفای به نذر مطلقاً، سؤال می کنیم که دلیل دیگری غیر از این دلیل عام، وجود دارد یا ندارد؟ این بعضی از فقها چاره ای ندارد بگوید: بله، یک دلیل دیگری داریم که به اعتبار آن دلیل، فقها مسأله رجحان را در متعلق نذر اعتبار می کنند. حالا کاری نداریم که مقصود از رجحان، رجحان فی نفسه باشد و یا رجحان ناشی از قبل نذر هم کافی باشد. به این جهت کاری نداریم، ولی اجمالاً می دانیم که اگر کسی یک شیء مباحی را نذر بکند، این نذر منعقد نمی شود، اگر یک شیء مکروهی را کسی نذر بکند، این نذر منعقد نمی شود، تا چه برسد به این که یک عمل حرامی را کسی نذر بکند. عدم انعقاد نذر در این موارد، لابد مستند به یک دلیل است و واقعش هم همین است و آن دلیل مطابق با روایاتی که در این باب وارد شده است، مفادش این است می گوید: «لا نذر الا فی طاعه الله».

پس ما در مقابل ادله عامه وجوب وفاء به نذر، یک دلیل دیگری هم داریم که می گوید: «لا نذر الا فی طاعه الله». حالا سؤال ما این است که آیا این «لا نذر الا فی طاعه الله» در مقابل آن دلیل عام وجوب وفاء به نذر، چه عنوانی دارد و شما چه تعبیری درباره این دلیل می کنید و چه عنوانی به او می دهید؟

عنوان «لا نذر الا فی طاعه الله»

عنوانی که در اینجا داده می شود، از دو احتمال خارج نیست، یا شما باید رسماً این «لا نذر الا فی طاعه الله» را به عنوان یک دلیل مخصّص مطرح بکنید و بگویید: همان طوری که «لا- تکرّم الفساق من العلماء» در رابطه با عموم «اکرم العلماء» عنوان تخصیصی و مخصّص منفصل دارد، این «لا- نذر الا فی طاعه الله» هم در مقابل ادله عامه وجوب وفاء به نذر، عنوانش، عنوان مخصص است.

احتمال دوم این است که روی اصطلاح فقهی، عنوان حکومت به این دلیل بدهید مثل اینکه شما در مقابل ادله شکوک در باب نماز که «إذا شک المصلی بین الثلاث و الاربع» وظیفه اش بنابر اربع است، «ثمّ الاتیان بصلاه الاحتیاط» آنجا در مقابلش، بعضی از ادله ای دارید که به عنوان حاکم و حکومت مطرح است، مثل دلیلی که می گوید: «لا- شک لکثیر الشک»، همان طوری که «لا- شک لکثیر الشک»، دلیل حاکم بالنسبه علی ادله الشکوک» و معنای حکومت این است که نظارت به دلیل محکوم دارد و در مقام توضیح و تفسیر و تبیین مراد دلیل محکوم است و در این مقام، گاهی توسعه در دلیل محکوم را اقتضا می کند و گاهی تضییق در دلیل محکوم را اقتضا می کند، شما بگویید: این «لا نذر الا

فی طاعه الله» در مقابل عموم دلیل وجوب وفاء به نذر عنوان حکومت دارد.

آیا غیر از مسأله تخصیص و غیر از احتمال حکومت، یک احتمال سوّمی هم در اینجا جریان دارد؟ وقتی که دلیل وجوب وفاء به نذر با دلیل «لا نذر الا فی طاعه الله» ملاحظه شوند، آیا غیر از مسأله احتمال تخصیص و احتمال حکومت، جایی برای احتمال سوم باقی می ماند؟ «بیننا و بین وجداننا» با آن ضوابطی که در دست ما هست و با آن معیارها و موازینی که در اختیار ما هست، غیر از این دو احتمال، دیگر احتمال سوّمی وجود ندارد.

وضوح معنای طاعه الله

حالا ما روی هر دو احتمال با بعضی از فقهای که در این مسأله، تمسک به عموم ادله وجوب وفاء به نذر کردند صحبت می کنیم و می گوئیم: برای ما توضیح بدهید، شما که شک می کنید در اینکه آیا وضو به ماء مضاف صحیح است یا نه، ولو اینکه مشکوک خودتان و تعبیرتان را از مشکوک، به عنوان صحت و بطلان مطرح می کنید، اما واقعیتش این است که اگر وضو به ماء مضاف، «طاعه الله» باشد، این «یکون صحیحا» اما اگر طاعه الله نباشد، «یکون باطلا». پس شک شما در صحت وضو به ماء مضاف و بطلان به ماء مضاف، در حقیقت برگشت به این است که همان طوری که وضوی به ماء مطلق، قطعاً «طاعه الله» است، آیا وضوی به مایع مضاف هم «یکون طاعه لله أم لا یکون طاعه لله؟»

درست است که این مسأله باید از شارع گرفته بشود، اما شما در مفهوم «طاعه الله» تردید ندارید.

اینطور نیست که از شما پرسند که «ما معنی طاعه الله؟» شما در جواب بمانید و یا تردید بین اقل و اکثر داشته باشید. مثلاً در مسأله فسق، اینجایی که شبهه مفهومیّه فسق مطرح می شد، می گفتید: انسان ممکن است که در مفهوم فسق تردید داشته باشد که آیا فاسق اختصاص دارد به آن کسی که تنها گناه کبیره مرتکب می شود و یا اینکه اگر کسی گناه صغیره هم مرتکب شد «یکون فاسقا؟» آنجا شبهه، شبهه مفهومیّه بود و تردیدش بین اقل و اکثر بود، یک قدر متیقنی داشت و یک زائد مشکوک که مشکوکیتش در رابطه با مفهوم فسق بود. اما اینجا شما در معنای «طاعه الله» تردید دارید، آیا «طاعه الله» مردد بین متبائن است؟ مردد بین اقل و اکثر است؟ در این مفهوم آیا تردیدی هست و یا اینکه اگر از شما پرسند «ما معنی طاعه الله؟» می گوئید: هر امر راجحی که انسان را به خدا نزدیک بکند «هو طاعه الله»، دیگر در این مفهوم از نظر قلت و کثرت، تردید ندارید. پس تردیدتان در وضوی به ماء مضاف، چه نوع تردیدی است؟ هیچ راهی غیر از این ندارید که بگوئید: این شبهه مصداقیه مخصّص است. مثل آنجایی که شما معنای فسق را بدانید لکن ندانید که در خارج، این معنای مسلم

فسق آیا در زید عالم خارجا تحقق پیدا کرد و یا اینکه خارجا تحقق پیدا نکرد؟

تخصیص عموم وجوب وفای به نذر

در اینجا، روی احتمال اول که «لا نذر فی طاعة الله» را در مقابل دلیل عام وجوب وفاء به نذر، اگر ما عنوان مخصّص به او بدهیم که طبعاً هم مخصّصش، مخصص منفصل است برای اینکه این «لا نذر الا فی طاعة الله» در یک دلیل دیگری وارد شده است، غیر از دلیلی که وجوب وفاء به نذر را دلالت می کند.

اگر اینطور شد، از بعضی از فقها می پرسیم که اینجا با مسأله شبهه مصداقیه مخصّص چه فرق می کند؟ آیا فرقی بین این دو وجود دارد؟ اگر فرقی وجود نداشت، آنوقت ما برمی گردیم به همان حرفی که خودمان در رابطه با شبهه مصداقیه مخصّص منفصل ذکر کردیم، گفتیم: به طور کلی در شبهه مصداقیه مخصّص، همان طوری که دلیل خود مخصّص نمی تواند مرجع و مورد تمسک باشد، تمسک به عام هم جایز نیست و گفتیم: بین مخصّص لفظی و بین مخصّص لثبی، هیچ فرقی نیست و آن تفصیلی را که مرحوم آخوند در مخصّص لثبی ذکر کردند و در یک صورت می خواستند تمسک به عام را در شبهه مصداقیه مخصّص لثبی تجویز نکنند، ما این بحث را گذرانیدیم و عرض کردیم حتی در آن موردی که ایشان ذکر کردند، تمسک به عام جایز نیست.

پس نتیجه اینطور شد که در این «لا نذر الا فی طاعة الله» اگر آن احتمال اول که مسأله عنوان مخصّص در مقابل دلیل وجوب وفاء به نذر راه داشته باشد، بدانید که بین این و بین آن مثالی که ما مکرر می زدیم: «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء» هیچ فرقی نیست. هر دو شبهه، شبهه مصداقیه است، در نتیجه شک در رابطه با مخصص است و تمسک به عموم عام هم «لیس بجائز».

پس این چیست که شما عبارت را عوض کردید و گفتید: ما هم تمسک به عام می کنیم و هم چون شک در رابطه با مخصص نیست، از طریق تمسک به عام، رفع شک می کنیم و می گوئیم: وضوی به ماء مضاف «یکون صحیحا مشروعا؟» بلکه شک شما درست در رابطه با مخصص است، آن هم شبهه مصداقیه و هیچ حق رجوع به عام و تمسک به عام ندارید، با اینکه چنین استفاده ای برای شما پیدا بشود، این در صورتی که عنوان، عنوان مخصص باشد.

حکومت «لا نذر الا فی طاعة الله» بر عموم وجوب وفای به نذر

اما اگر گفتید: لحن این عبارت «لا نذر الا فی طاعة الله» مثل لحن «لا شک لکثیر الشک» است،

همان طوری که در «لا شک لکثیر الشک» عنوان، عنوان حکومت است، عنوان توضیح و تفسیر است و لو اینکه دلیل مخصص هم ما عرض کردیم که مراد جدی را تضييق می کند لکن عنوان، عنوان تفسیری و عنوان توضیحی نیست، لذا گاهی دلیل حاکم، به جای اینکه ایجاد تضييق بکند، ایجاد توسعه می کند و در دلیل مخصّص اصلا توسعه معنا ندارد، یک چیزی عنوانش، عنوان مخصص باشد لکن معذک توسعه در دلیل عام ایجاد بکند، در باب مخصص این معنا مفهوم ندارد، اما در دلیل حاکم مفهوم دارد، گاهی در مقام توضیح و تبیین دلیل محکوم توسعه می دهد و گاهی تضييق می کند مثل «لا شک لکثیر الشک» که دائرۀ ادله شکوکی که در رابطه با رکعات نماز وارد شده است را تضييق می کند. ما حرفی نداریم، شما بگویید: این «لا نذر الا فی طاعه الله» در مقابل دلیل وجوب وفاء به نذر، عنوانش، عنوان حکومت است لکن اینجا مطلب مهمی باید ملاحظه بکنیم و آن این است که آیا دلیل حاکم وقتی که در کنار دلیل محکوم گذاشته می شود، با اینها به عنوان دو دلیل برخورد می شود که ما می گوییم: «انّ لنا دلیلین مستقلین احدهما حاکم و الاخر محکوم؟» اینطور است؟ و یا اینکه دلیل حاکم با دلیل محکوم به منزله دلیل واحد است مثل اینکه اگر در همان مثال «اکرم العلماء» اگر به جای دلیل مخصص، یک دلیل حاکمی آمد و اینطوری گفت: «العالم الفاسق لیس بعالم اصلا»، در منطق من اینطوری است، اگر یک عالمی خدای نکرده خدای نکرده فاسق شد، نه اینکه «هو عالم فاسق»، اصلا این «لیس بعالم». اگر «لیس بعالم» شد، پس «اکرم العلماء»، دیگر نمی تواند این را بگیرد و شامل بشود، بعد از آن که خود مولا دارد تصریح می کند که در قاموس من مولا، عالم فاسق «لیس بعالم»، مثل اینکه گاهی تعبیر می کنیم و می گوییم: این روحانی فاسق «لیس بروحانی اصلا». اگر یک چنین تعبیری مولا کرد، در نتیجه مراد خودش را از «اکرم العلماء» مشخص کرد، اینجا ما دو دلیل داریم که «احدهما محکوم و الاخر حاکم؟» و یا اینکه کأنّ مجموعا یک دلیل از ناحیه مولا صادر شده است؟

به عبارت روشن تر: در مسأله عام و خاص، می گفتیم: دلیل مخصّص در اراده استعمالیه عام هیچ دخالتی نمی کند، مراد استعمالی، همان عموم است و هیچ مجازیتی هم در کار نیست، اصاله العموم هم با وجود دلیل مخصّص محفوظ است و لکن دلیل مخصص مراد جدی مولا را تضييق می کند و دائرۀ اش را محدود می کند. لذا نمی توانیم دلیل مخصص را با دلیل عام، یک دلیل حساب بکنیم برای اینکه دلیل عام از نظر اراده استعمالیه عموم دارد، اصاله العموم دارد و دلیل خاص هم به جنگ اصاله العموم نمی آید، دلیل خاص روی آن اصاله التطابق اثر می گذارد، می گوید: خیال نکن همه اینهایی که مراد استعمالی مولا هست، مراد جدی مولا هم باشد بلکه مراد جدی مولا، عالم غیر فاسق است. اما در دلیل حاکم، اصلا نظارت به خود مقام دلالت دلیل محکوم است، مثل یک آیه ای که تفسیر می کنند

و یک آیه ای که توضیح می دهند، خود این آیه و خود مفاد این آیه را دارند بیان می کنند، دلیل حاکم، مبین همان مفاد استعمالی دلیل محکوم است، لذا دلیل حاکم، به منزله یک دلیل جداگانه نیست بلکه مجموع دلیل حاکم و محکوم بمنزله دلیل واحد است و اگر بخواهیم تشبیه بکنیم باید بگوییم: شبیه تخصیص بمخصیص متصل است. آنجایی که تخصیص به مخصیص متصل بود، آنجا که دیگر روشن بود که یک عنوان بیشتر نداریم و کسی به خودش اجازه نمی داد که تمسک به عام بکند در شبهه مصداقیه مخصیص متصل، دلیل حاکم ولو اینکه جدای از دلیل محکوم وارد شده است و بین زمانهای آنها اختلاف است لکن به منزله مخصیص متصل است و دیگر آنهایی که تمسک به عام را در شبهه مصداقیه مخصیص منفصل جایز می دانند، آنها هم به خودشان اجازه نمی دهند که تمسک به عام را در شبهه مصداقیه مخصیص متصل جایز بدانند. شاید این مقدار نیاز به توضیح داشته باشد که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - مقتضای بررسی تلازم وجوب وفای به نذر با صحت عمل را بیان کنید.
- ۲ - دلیل «لا نذر الا فی طاعه الله» نسبت به دلیل عموم وجوب وفای به نذر چه عنوانی دارد؟
- ۳ - وضوح معنای طاعه الله نشانگر چیست؟
- ۴ - مقتضای تخصیص عموم وجوب وفای به نذر به دلیل «لا نذر الا فی طاعه الله» یا حکومت آن را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نسبت دليل حاکم و محکوم، در عام و خاص

در مقابل دليل عام و جوب وفای به نذر دليل ديگري داريم که می گوید «لا نذر الا في طاعه الله» و اين دليل نسبت به دليل اول اگر عنوانش تخصيص باشد، در مسأله وضوی به مای مضاف حتی در آنجایی که متعلق نذر واقع بشود، تمسک به عموم دليل و جوب وفا عينا همان تمسک به عام در شبهه مصداقيه مخصص است و چیزی خارج از اين عنوان نیست و اما اگر دليل دوم عنوان مخصص نداشته باشد، بلکه عنوان حکومت داشته باشد، ما در درجه اول مدعی هستيم که دليل حاکم در رابطه با دليل محکوم عنوان دو دليل را ندارد، بلکه عنوان شرح و عنوان تفسير را دارد، مثل اینکه خود مولا دليل و جوب وفای به نذر را معنا بکند. اگر خود مولا بيان کرد، همان دليل است متنها دليل مبين، دليل تفسير شده است.

پس اولاً ما مدعی هستيم که اينها دليلان نیستند بلکه به منزله يا حقيقتاً دليل واحدند و اگر دليل واحد شد مثل آن مثالی می ماند که مکرر عرض کرديم که اگر خود مولا که ابتدا می گفت «اکرم

العلماء العدول» و شما شك می کردید در اینکه زید عالم آیا اتصاف به عدالت دارد یا به علت این که مرتکب کبیره شده است احتمالاً «لیس بعادل» این در حقیقت تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود همان دلیل است و این را کسی به هیچ وجه جایز نمی داند. حالا- اگر کسی این حرف را نپذیرفت و گفت دلیل حاکم خودش یک دلیل مستقلى است و دلیل محکوم، دلیل دیگری و «هما دلیلان».

می گویم مانعی ندارد لکن همان ملاکی که در تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص، مانع از جواز تمسک به عام می شود عیناً در دلیل حاکم و محکوم هم همین معنی جریان دارد، برای اینکه لسان دلیل حاکم با دلیل مخصص و زبانش فرق می کند و الا در اینجا که دلیل حاکم در رابطه با دلیل محکوم ایجاد تضییق می کند نتیجتاً همان تخصیص است بدون اینکه با تخصیص از نظر نتیجه فرقی داشته باشد. پس همان ملاکی که در آنجا اقتضا می کرد عدم جواز را، در شبهه مصداقیه دلیل حاکم هم نمی شود به عموم دلیل محکوم تمسک کرد، برای اینکه هیچ فرقی بین این دو مسأله وجود ندارد.

صحت وضوء به ماء مضاف از ادله وجوب وفا یا تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص

خلاصه بعضی از فقها که مسأله صحت وضوی به مای مضاف یا غسل به مای مضاف را از ادله وجوب وفا به نذر می خواهند استفاده بکنند و عنوانش هم این است که این غیر از تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است، ملاحظه فرمودید که نه، یا همان عنوان است عیناً یا همان عنوان است ملاکا. هیچ فرقی بین اینجا و بین آنجا وجود ندارد. و اما چون تأیید آورده بودند به مسأله نذر احرام قبل المیقات با اینکه این یک مسأله فقهی است و در کتاب الحج مورد بحث است و ما هم در آنجا بحث کرده ایم، لکن بد نیست که اجمال آنجا را هم مختصراً عرض کنیم.

ادله در باب نذر احرام قبل المیقات

در مسأله نذر احرام قبل المیقات ما سه نوع دلیل داریم، به خلاف این وضوی به مای مضاف که دو تا دلیل بیشتر نداشتیم و وضع این دو تا دلیل را هم ملاحظه فرمودید. اما در نذر احرام قبل المیقات ما سه جور دلیل داریم: یک دلیل روایات صحیحه معتبره است و این روایات، موافقتی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این موافقت را برای احرام مشخص کرده است، نقل می کند و ضمناً عبارتی در آنجا به کار می رود و امام معصوم (علیه السلام) وقتی می خواهد این موافقت رسول خدا را بیان کنند، اینطور می فرمایند:

این موافقت این اثر را دارد که لاینبغی که مقصود لایجوز است به قرینه روایات دیگر «لا ینبغی لحاج

و لا- معتمر آن یحرم قبلها و لا بعدها» هیچ حاجی و هیچ کسی که عمره می خواهد انجام بدهد بر او جایز نیست و مشروع نیست که قبل از این مواقیت محرم بشود و یا از این مواقیت بگذرد و بعد از میقات محرم بشود. پس یک دلیل این نوع دلیل است که مقتضای این دلیل این است که «الاحرام قبل المیقات لیس بجائز و لا مشروع» و مقتضای اطلاقش این است که حتی در صورت نذر هم «لا یكون مشروعا» به طوری که اگر ما بودیم و این نوع از دلیل باید در صورت نذر هم بگوییم، فایده ندارد و احرام قبل المیقات با نذر هم مشروعیت پیدا نمی کند. لکن این یک نوع دلیلی است که در آنجا وارد شده است. نوع دوم همان دلیلی است که در مطلق نذر وارد شده است «لا نذر الا فی طاعة الله» و به تعبیر رایج دلیلی است که می گوید در متعلق نذر رجحان لازم است و فعل مندور باید رجحان شرعی داشته باشد. دلیل سوم که دیگر ما کاری به عموم و جوب وفای به نذر نداریم به این لحاظ که دلیل خاص قائل شده است بر اینکه اگر کسی احرام قبل المیقات را نذر بکند، نذرش صحیح و واجب الوفا است. این هم دلیل خاصی که در رابطه با نذر احرام قبل المیقات وارد شده است.

راه جمع ادله در باب نذر احرام قبل المیقات

وقتی که بخواهیم بین این سه دلیل، توفیقی حاصل شود و یک جمعی بین این انواع ثلاثه دلیل تحقق پیدا کند به چه کیفیت جمع می کنیم؟ دو راه برای جمع بین این سه نوع دلیل امکان دارد که یکی از این دو راه را انتخاب بکنیم. یک راه این است که بگوییم: ما «لا نذر الا فی طاعة الله» را قبول داریم، اما چه کسی می گوید که «الاحرام قبل المیقات لیس بطاعة الله» شما می گویند اطلاق آن نوع دلیل اول، آن که می گوید «لا ینبغی لحاج و لا معتمر أن یحرم قبلها» خوب می گوئیم این اطلاق دارد مگر اطلاق قابل تقیید نیست؟ اینطور نیست که لسان این دلیل مثلاً آبی از تقیید باشد. «لا ینبغی لحاج و لا معتمر أن یحرم قبل هذه المواقیت» می گوئیم مورد استثنا شده است «الا فی صورة النذر» دلیلش چیست؟ دلیلش آن نوع سوم است که می گوید نذر احرام «قبل المیقات صحیح مشروع یجب العمل به» و آنقدر هم این مسأله همین جا حاد است که اگر کسی نذر بکند، احرام قبل المیقات را و وفای به نذرش نکند، همان کفاره مخالفت نذر که در سایر موارد مخالفت نذر مترتب است، همان کفاره هم به تصریح فقها در همین جا مترتب است. اگر کسی نذر کرد که از فرودگاه مهرآباد محرم شود اگر وفای به این نذر نکند «یجب علیه الکفاره» منتها می گویند اگر از فرودگاه مهرآباد محرم نشد و رسید به میقات و از میقات محرم شد، احرامش صحیح است، اما مخالفت نذر و کفاره مخالفت نذر این به قوت خودش باقی است و حتماً باید کفاره بدهد. پس ما در این راه جمع اول، می گوئیم دلیل سوم که

می گوید احرام قبل المیقات به نذر صحیح می شود و واجب العمل، این مقید اطلاق آن دلیل اول است که می گوید هیچ کس حق ندارد که قبل از میقات محرم بشود. خوب این یا عام است یا مطلق؛ هر کدام باشد قابل تقييد و یا قابل تخصيص است و نتیجه می گیریم که احرام قبل المیقات مانعی ندارد و با ملاحظه دلیل دوم می فهمیم که احرام قبل المیقات اصلا فی نفسه مشروعیت دارد. شبیه آن چیزی که مرحوم آقای آخوند فرمودند منتها در مواردی که نذر نباشد آن مشروعیتش مبتلای به یک مانع قوی است که آن مانع قوی نمی گذارد که اقتضای مشروعیت تأثیری داشته باشد. اما وقتی که مسأله نذر آمد آن مانع کنار می رود. پس «احرام قبل المیقات فی صورہ النذر مشروعه غیر مبطل بوجود المانع» و جمع بین ادله ثلاثه به این کیفیت امکان دارد.

لکن یک راه جمع دیگری هم هست که در این راه جمع دوم یک مقدار دقت بکنید. و آن این است که بگوییم: این دلیل دوم که می گوید «يعتبر الرجحان فی متعلق النذر» اولاً دو احتمال در آن هست: یک وقت مراد از این دلیل این است که متعلق نذر باید راجح باشد فی نفسه با قطع نذر از تعلق نذر، رجحانش رجحان ذاتی و فی نفسه باشد که اگر نذری هم وجود نداشته باشد، ما آن را به عنوان یک امر راجح تلقی کنیم و بشناسیم. مثل صلاه اللیل که رجحان فی نفسه دارد چه نذری در کار باشد و چه نذری در کار نباشد. اما یک وقت احتمال می دهیم، این رجحانی که در متعلق نذر لازم است، لازم نیست که با قطع نذر از تعلق نذر باشد. اگر این رجحان به خود نذر حادث شود و با تحقق نذر تحقق پیدا کند، این هم مانعی ندارد. ما روی هر دو فرض صحبت می کنیم و روی هر دو احتمال بین ادله جمع می کنیم. اما روی فرض اول که شما بگویید که دلیل دوم که اعتبار رجحان در متعلق نذر می کند، معنایش این است که باید متعلق نذر فی نفسه راجح باشد. اما با توجه به نذر آن فایده ندارد.

فی نفسه باید رجحان و رجحان ذاتی داشته باشد. ما اینجا سؤال می کنیم که آیا این دلیل دوم به نظر شما اصلا قابل تخصيص نیست؟ این دلیلی که می گوید «يعتبر الرجحان فی متعلق النذر» این دلیلی است که «لیس قابلاً للتخصیص» آیا دلیلی قائم شده است بر اینکه «لا- یکون قابلاً- للتخصیص» چه مانعی دارد که ما دلیل سوم را که دلالت می کند بر صحت نذر احرام قبل المیقات، با توجه به این که به مقتضای دلیل اول احرام قبل المیقات هیچگونه مشروعیتی ندارد و رجحانی ندارد حتی «فی صورہ النذر» لکن ما در دلیل دوم تخصيص و تقييد وارد می کنیم، می گوییم چه کسی گفته است که متعلق نذر همه جا باید دارای رجحان و مشروعیت باشد؟ بله مقتضای دلیلش این است اما این اطلاق قابل تقييد است و این عموم قابل تخصيص است، مخصص آن، دلیل معتبری است که دلالت می کند بر اینکه نذر «احرام قبل المیقات صحیح و یجب الوفاء به». معنایش این است که ولو اینکه احرام قبل

المیقات هیچگونه مشروعیتی با قطع نذر از تعلق نذر ندارد و آن هم که در نذر معتبر است مشروعیت فی نفسه و مشروعیت «مع قطع النظر عن تعلق النذر» است، لکن می گوئیم همه آنها به عنوان دلیل مطلق و دلیل عام مطرح است هر عامی قابل تخصیص است و هر مطلقی قابل تقیید است.

نذر احرام قبل المیقات به مقتضای دلیل خاص «صحیح مشروع» ولو اینکه احرام قبل المیقات فی نفسه هیچگونه رجحانی هم در آن وجود ندارد، نداشته باشد برای اینکه آن دلیلی که می گوید: «يعتبر الرجحان فی متعلق النذر» آن دلیلی نیست که آبی از تخصیص و آبی از تقیید باشد. به همین دلیل سوم ما تقییدش می کنیم و هیچ مشکله ای هم در کار نیست. روی این فرض اطلاق دلیل اول محفوظ، دلیل سوم هم محفوظ، دلیل دومی که دلالت بر اعتبار رجحان می کند و ما رجحان را رجحان فی نفسه معنی می کنیم، آن را بواسطه دلیل سوم تقییدش می کنیم و هیچ مشکلی در رابطه با تقیید مطرح نیست. اما اگر ما گفتیم که نه، این دلیل دومی که می گوید: در متعلق نذر رجحان لازم است نمی گوید که باید رجحان «حتی مع قطع النظر عن النذر» باشد. می گوید باید یک رجحانی باشد، حالا خودش می خواهد رجحان داشته باشد، مانعی ندارد، از ناحیه نذر رجحان بر آن پیدا شود باز هم مانعی ندارد. خوب اگر مفادش این شد، ما می گوئیم جمع بین دلیل اول و دوم و سوم روی هم رفته این است که احرام قبل المیقات هیچگونه رجحان ذاتی در آن وجود ندارد. لکن همین احرام قبل المیقات اگر متعلق نذر واقع شد، با تعلق نذر «یصیر راجحاً» و اگر به تعلق نذر راجح شد، هم دلیل دوم مورد پیدا کرده است و هم دلیل سوم رعایت شده است بدون اینکه هیچگونه مخالفتی بین این ادله وجود داشته باشد.

شبهه مرحوم آقای حکیم ره و بیان لزوم دور

لکن شبهه ای در اینجا مرحوم آقای حکیم صاحب مستمسک (قدس سره) دارند در همین فرض اخیر که ما بخواهیم رجحان جایی «من قبل النذر» و ناشی از «عن النذر» را هم کافی بدانیم، ایشان می فرمایند: این نمی شود و علتش این است که دور لازم می آید و مستلزم دور است. چطور مستلزم دور است؟ برای اینکه می گوئید شما که احرام قبل المیقات هیچگونه رجحان ذاتی ندارد، مشروعیت ندارد، لکن بالنذر می خواهد مشروعیت پیدا کند. پس نتیجه اینطور می شود که مشروعیت احرام قبل المیقات، متوقف بر نذر و صحت نذر است، باید یک نذر صحیحی به این احرام قبل المیقات متعلق بشود تا این احرام قبل المیقات مشروعیت پیدا کند. پس یک طرف توقف روشن است، خود عنوان مشروعیت جاییه «من قبل النذر»، معنایش توقف است، یعنی مشروعیتش

توقف بر نذر دارد اگر صحت نذر نباشد و نذر صحیحی نباشد، مشروعیت پیدا نمی کند. پس یک طرف توقف که درست است، آنوقت ایشان می گویند از آن طرف صحت نذر هم متوقف بر مشروعیت است. اگر چیزی مشروعیت نداشته باشد لایمکن به اینکه نذر نسبت به او صحیح باشد.

پس مشروعیت متوقف بر صحت نذر است. صحت نذر هم متوقف بر مشروعیت است. فهدا دور مستحیل لذا ایشان می فرماید که این فرض را شما نمی توانید تصور کنید که «رجحان من قبل النذر» را کافی در صحت نذر بدانید روی این استلزام دوری که در اینجا هست. لکن به نظر ما این دور تمام نیست یک دقتی در هم اصل دور و هم در جوابش بفرمایید، که جوابش را ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - نسبت دلیل حاکم و محکوم در عام و خاص با یکدیگر را بیان کنید.

۲ - صحت وضوء به ماء مضاف از چه ادله ای استفاده می شود؟

۳ - ادله در باب نذر احرام قبل المیقات کدامند؟

۴ - راه جمع ادله در باب نذر احرام قبل المیقات چیست؟

۵ - شبهه مرحوم آقای حکیم ره و بیان لزوم دور توسط ایشان چگونه است؟

ص: ۲۶۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مرحوم آقاي حكيم «قدس سره» مي فرمايند: اگر ما در رابطه با صحت نذر نگوئيم كه لازم است متعلق نذر في نفسه رجحان داشته باشد. بلكه بگوئيم كافي است كه رجحانش مستند به خود نذر باشد و با توجه به نذر، رجحان داشته باشد، اين مستلزم دور است و مستحيل است براي خاطر اينكه روي اين فرض رجحان متوقف بر نذر و صحت نذر است، چون با قطع نذر از نذر «لا يكون راجحا» و از آن طرف هم صحت نذر مشروط به رجحان و متوقف بر رجحان است. پس نتيجتا صحت متوقف بر رجحان و رجحان هم متوقف بر صحت و «هذا دور».

لذا بايد رجحاني كه در متعلق نذر شرط مي شود، حتما رجحان با قطع نظر از نذر باشد، كه هيچگونه توقيفي بر نذر و صحت نذر نداشته باشد. توقف يك طرفه باشد، صحت متوقف بر رجحان، رجحان هم في نفسه و في ذاته مثل «صلاه الليل» كه رجحانش متوقف بر نذر نيست اما صحت نذر متوقف بر رجحان «صلاه الليل» است. لذا اگر ما بخواهيم مطلق رجحان را كافي بدانيم، حتى رجحان مسبب از نذر و متولد از نذر را «هذا مستحيل». لكن اين حرف صحيح نيست و قابل

دقت بفرمایید، ما در باب صحت نذر دوجور صحت داریم یک صحت، صحت مطلقه، یعنی صحت «من جميع الجهات» صحتی که به دنبال او وجوب وفای به نذر ترتب پیدا می کند که ما از آن تعبیر می کنیم به صحت مطلقه اما یک صحتی داریم، صحت نذر از سایر جهات و جميع جهات «الا من جهة» و آن مسأله رجحان متعلق است و این دو صحت در موقوف و موقوف علیه باهم فرق می کند، موقوف و موقوف علیه را از هم جدا می کند و در نتیجه مانع از تحقق دور مستحیل می شود.

چطور؟

بیان عدم لزوم دور و صحت نذر متوقف بر رجحان متعلق

ما می گوییم که صحت نذر متوقف بر رجحان متعلق است، یعنی اگر نذری بخواهد به تمام معنی صحیح باشد و به دنبال او فوری وجوب وفای به نذر مترتب بشود، این متوقف است بر اینکه متعلق رجحان داشته باشد. پس در این طرف آن که توقف دارد بر رجحان متعلق، صحت مطلقه نذر است.

اما می آییم سراغ آن طرف، این رجحانی که می خواهد به سبب نذر حاصل بشود، این رجحانی که متولد از صحت نذر است، این از کدام نذر صحیحی متولد می شود؟ آن نذری که همه جهات دیگر در آن وجود داشته باشد، مثلاً اگر عربیت در صیغه اش معتبر است، عربی باشد، اگر تعبیر به الله در آن مدخلیت دارد و همینطور همه خصوصیات که در صحت نذر معتبر است، همه این خصوصیات باشد، الا یک جهت و او رجحان متعلق است. چنین نذر صحیح با قطع نظر از رجحان متعلق این «یؤثر فی رجحان المتعلق» یعنی یک نذر با تمام شرایط را اگر شما انجام دادید، موجب می شود که متعلق این نذر رجحان پیدا کند. بله اگر یک نذر غلطی انجام بدهید، اگر عربیت را رعایت نکنید اگر کلمه «الله علی» را نگویند اگر سایر شرایط صحت نذر را رعایت نکنید، چنین نذری صد بار هم بخوانید این در رجحان متعلق تأثیر نمی کند. پس در حقیقت رجحان متعلق متوقف نیست بر اینکه نذر صحیح «من جميع الجهات» باشد «حتی من جهة رجحان المتعلق» نه، او توقف دارد بر اینکه اگر نود و نه شرط دیگر در آن وجود دارد و معتبر است، آن نود و نه شرط تحقق داشته باشد. اما از این طرف باید مسأله را روی اجتماع صد شرط قرار بدهیم، بگوییم اگر نذری بخواهد صددرصد تحقق پیدا کند و دلیل وجوب وفا شاملش بشود و در مسأله احرام قبل المیقات لزوم پیدا کند این «یتوقف علی رجحان المتعلق». پس نتیجتاً صحت صددرصد متوقف بر رجحان متعلق است. اما رجحان متعلق متوقف بر صحت صددرصد نیست، او متوقف بر این است که آن نود و نه در صد شرایطی که

در صحت نذر معتبر است اگر آن نود و نه درصد یعنی غیر از این مسأله رجحان متعلق تحقق داشته باشد، این «یؤثر فی رجحان المتعلق». لکن اگر یکی از آن نود و نه تا نباشد باز رجحان متعلق حاصل نمی شود. در نتیجه آن موقوف با موقوف علیه بین آنها مغایرت تحقق دارد، صحت صددرصد متوقف بر رجحان است، اما رجحان متوقف بر صحت صددرصد نیست، بلکه متوقف بر صحت نود و نه درصد غیر از مسئله اعتبار رجحان متعلق است. پس این دوری که ایشان در این رابطه ایراد کرده اند و قائل به استحاله شده اند این فرمایش غیر صحیح به نظر می رسد و ما می توانیم به این طریقی که دیروز جمع کردیم، بگوییم مانعی ندارد که رجحان معتبر در متعلق از هر راهی پیدا بشود، می خواهد رجحان فی نفسه باشد، می خواهد رجحان ناشی از «من قبل النذر» و «جائی من قبل النذر» باشد آن هم کفایت می کند در صحت نذر.

خلاصه این شد که مسئله نذر در رابطه با احرام قبل المیقات سه نوع دلیل بر آن وارد بود و جمع بین این سه نوع به یکی از دو راهی که دیروز ذکر کردیم و امروز تکمیل شد، امکان دارد. اما در مسأله وضوی به مای مضاف دو دلیل داریم: یکی «اوفوا بالنذور» یکی «لا نذر الا فی طاعه الله» که عرض کردیم این دلیل دوم چه به نحو تخصیص باشد، چه به نحو حکومت باشد. دلیل حاکم و محکوم را دو دلیل حساب کنیم یا مجموعاً یک دلیل به هیچ وجه در وضوی به مای مضاف ولو اینکه متعلق نذر واقع بشود ما نمی توانیم به عموم دلیل و خوب وفای به نذر تمسک بکنیم و از راه عموم صحت این عبادت و وضوی به مای مضاف را استکشاف بکنیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): مفهومش نیست. طاعت خدا یعنی عبادت خدا. عبادت، شبهه مفهومی ندارد. منتها حرفی که هست این است که مصداقش را هم خود شارع باید تعیین بکند. آن چیزی که در ذهن شماست همین است، اما تعیین مصداق این معنایش این نیست که شما در مفهوم طاعه الله تردید دارید، شما می دانید عبادت یعنی چه، طاعت یعنی چه، اما «هذه طاعه أم لا؟» این شک شما شک در صغری است ولو اینکه گاهی شک در صغری را هم خود شارع باید برطرف بکند. اما این سبب نمی شود که شک شما از صغری به کبری انتقال پیدا کند، کبری برای شما روشن است، «طاعه الله عمل عبادی یکون الاتیان به راجحاً، سواء كان واجباً أم كان مستحباً» هیچ تردیدی حتی تردید بین اقل و اکثر در مفهوم طاعه الله وجود ندارد. بلکه در صغرای طاعه الله شما تردید دارید که «هل الوضوء بالماء المضاف یکون طاعته لله، أم لا یکون؟» پس مجرد اینکه رفع شک را شارع باید بکند این سبب نمی شود که کبری برای شما مشکوک باشد. کبری روشن است تعیین مصداقش هم به دست خود شارع است. اما شبهه شبهه مصداقیه است. این هم یک تنبیه.

آخرین تنبیهی که در بحث تمسک به عام در شبههٔ مصداقیه داریم و در بعضی از موارد فقه، بعضی از فقها از این راه خواسته اند، استفاده بفرمایند، عنوانش این است، اگر ما عمومی فرضاً به نام «اکرم العلماء» داشته باشیم که قطعاً از ناحیهٔ مولا صادر شده است. در خارج یک زیدی وجود دارد، که مولا گفته «لا یجب اکرامه» گفته است «حرام اکرامه» چون در مخصصات، گاهی همان نفی حکم عام مطرح است، گاهی ضد حکم عام در مورد مخصص ثابت است، گاهی مولا می گوید: «لا یجب اکرام الفساق من العلماء» گاهی می گوید: «لا- تکرم الفساق من العلماء» که ضد حکم عام را در مورد اکرام فساق از علماء ثابت می کند. حالا یک زیدی را ما در خارج داریم، این زید زید بن عمرو است و دیگر تعدد هم ندارد، دو زید هم ما در خارج نداریم مثل آن مثالهایی که سابق می زدیم، زید مشخص موجود «فی الخارج الذی یکون ابن عمرو» است مولا گفته است که این زید «لا یجب اکرامه». تردید ما در این است که این زیدی را که مولى گفته است «لا یجب اکرامه» آیا این زید از مصادیق علما است و مولا گفته است «لا یجب اکرامه»؟ یا اینکه نه این زید اصلاً از مصادیق علما نیست و حکمی هم که در رابطه با زید مولا صادر کرده است، اصلاً هیچ ربطی به مسئلهٔ «اکرم العلماء» ندارد. پس مورد این است که یک «اکرم العلماء» مسلم صادر از مولا به نحو العموم هست، یک «لا یجب اکرام زید بن عمرو» هم از ناحیهٔ مولا صادر شده است، تردید ما این است که آیا این زید بن عمرو «هل یکون عالماً» که اگر عالم باشد این «لا یجب اکرامه» تخصیص در «اکرم العلماء» است. خوب مانعی هم ندارد تخصیص در «اکرم العلماء» باشد. یا اینکه نه این زید بن عمرو اصلاً به تعبیر علمی، خروجش به نحو تخصص است این «لا یکون عالماً» و این «لا یجب اکرامه» تخصیص «اکرم العلماء» نیست، بلکه «اکرم العلماء» به نحو عموم به قوت خودش باقی است، بدون اینکه هیچ تخصیصی در او عارض شده باشد. شما می خواهید اینجا چه کنید؟ شما می خواهید بفهمید که زید عالم است یا جاهل؟ حکمش که بر شما مشخص است، مولا که گفته است «لا یجب اکرام زید بن عمرو» زید بن عمرو هم که تعدد ندارد، یک فردی بیشتر به نام زید بن عمرو ما در خارج نداریم. حالا شما شک داشته باشید که «انه عالم أو جاهل» می خواهید چه استفاده ای در اینجا داشته باشید؟

بعضی از فقها که حالا مثالش را عرض می کنیم، گفته اند که ما می آییم در مورد این زید بن عمرو که مسلم «لا یجب اکرامه» لکن چون شک داریم که آیا خروجش از «اکرم العلماء» به نحو تخصص یا به نحو تخصیص است؟ اینجا دست بدامان اصاله العموم می شویم و از راه اصاله العمومی که در

«اکرم العلماء» جاری می شود، استفاده می کنیم که این زید بن عمرو «لا یكون عالما بل یكون جاهلا».

خوب حالا جاهل باشد، می خواهید چه کنید؟ نتیجتا اگر یک آثار دیگری غیر از مسأله «لا یجب اکرامه» بر جاهل مترتب شده باشد، مثلا فرض کنید اگر تعلیم جاهل واجب باشد، می گوییم خوب ما دلیل پیدا کرده ایم که این زید بن عمرو جاهل است و در نتیجه تعلیمش برای ما واجب است، واجب است بر انسان عالم که جاهل را تعلیم بکند. پس در حقیقت اصاله العموم را نه در رابطه با وجوب اکرام و عدم وجوب اکرام می خواهیم از آن استفاده کنیم. از طریق اصاله العموم اثبات می کنیم که خروج این زید به نحو تخصص است و معنی خروجش به نحو تخصص این است که «انه لیس بعالم بل هو جاهل و اذا ثبت انه جاهل» آثاری که بر جهل این مترتب است، سایر آثاری که در مورد جاهل مطرح است آن آثار را برای ما لازم است که پیاده کنیم و ترتیب بدهیم.

تشبیه ما نحن فیه با مسأله غسله نجس

در فقه یک مسأله ای هست که آیا غسله نجس «نجس أم لا؟» غسله نجس، یعنی آن آبی را که انسان استعمال می کند در تطهیر نجاست خبثیه، حالا مسأله ماء استنجا را کنار بگذارید، ماء استنجا خودش حکم خاصی دارد و او جای بحث نیست. اما اگر دست شما نجس شد، یک آب خیلی را برای تطهیر این دست نجس استعمال کردید این آبی که در مقام استعمال به کار می رود و از دست شما جدا می شود این را اصطلاحا در فقه به آن غسله می گویند و این مورد بحث واقع شده است که آیا این غسله نجس است یا پاک است؟ و در آنجاهایی که نیاز به تعدد غسل دارد بعضی هم بین غسله اولی و غسله ثانیه تفصیل قائل شده اند، که این خودش یکی از مسائل مشکله کتاب طهارت است و آن مسئله نجاست غسله است. لکن چه آنهایی که قائلند به اینکه غسله نجس است و چه آنهایی که قائلند به اینکه غسله نجس نیست در یک جهت هردو متفقند و آن یک جهت این است که غسله، اگر هم نجس باشد «لا- یكون منجسا» در عین اینکه نجس هست، تأثیر در نجاست ملاقی نمی کند و موجب سرایت نجاست به ملاقی نمی شود. پس چه قائل به نجاست و چه قائل به عدم نجاست این معنی را قبول دارند که «الغسله لا- تكون منجسه» ولو اینکه در نجس بودن خودش اختلاف وجود دارد، اما در عدم منجسیت آن تردیدی نیست. اینجاست که بعضی از فقها عین مسئله ما نحن فیه را پیاده کرده اند، به این صورت گفته اند: که شما قبول دارید که غسله «لا تكون منجسه». می گوییم بله مثل اینکه قبول دارید زید «لا یجب اکرامه» می گوییم ما یک دلیل عامی داریم، که این دلیل عام می گوید «کل نجس منجس» هر چیزی که خودش اتصاف به نجاست داشته باشد، این تأثیر می کند

در نجاست ملاقی. آنوقت شما که می گوید «الغساله لا تکون منجسه» ما شک داریم که این غسله، «نجسه و لا تکون منجسه» تا در نتیجه در عموم «کلّ نجس منجس» تخصیصی وارد شده باشد و خروج غسله به نحو تخصیص باشد. اما اگر این غسله، طاهر باشد «و لا- تکون منجسه» دیگر خروجش از دلیل «کلّ نجس منجس» این به نحو تخصیص است نه به نحو تخصیص. آنوقت گفته اند که ما اصاله العموم را در «کلّ نجس منجس» حفظ می کنیم و با حفظ اصاله العموم در «کلّ نجس منجس» استفاده می کنیم که خروج غسله به عنوان تخصیص نیست، بلکه به عنوان تخصیص است، یعنی «الغساله طاهره» وقتی که ما طهارت غسله را اثبات کردیم، آثار دیگری که بر طهارت غسله مترتب است غیر از مسئله عدم منجسیت که دلیل خاص دارد، آثار دیگر هم بار می کنیم، یعنی اگر فرض کنید کسی بخواهد این آب غسله را بخورد و شرب کند، اگر طاهر باشد دیگر مانعی ندارد، خوب آب طاهر که اشکالی ندارد کسی در مقام شرب از آن استفاده کند. اگر کسی بخواهد با این غسله فرضاً وضو بگیرد، می گوید «هذا ماء طاهر و یصح وضوء بالماء الطاهر» که از طریق اصاله العموم در «کلّ نجس منجس» استفاده می کنیم که خروج غسله به نحو تخصیص است و معنایش این است که «الغساله طاهره و اذا ثبتت طهاره یترتب علیها جمیع آثار الطهاره» آیا این راه درست است یا نه؟

پرسش:

- ۱ - کلام مرحوم آقای حکیم ره و پاسخ استاد را بیان کنید.
- ۲ - عدم لزوم دور و صحت نذر متوقف بر رجحان متعلق چگونه ممکن است؟
- ۳ - در صورت وجود عام قطعی و خاص معین، کیفیت شک در تخصیص آن را توضیح دهید.
- ۴ - تشبیه ما نحن فیه به مسئله غسله نجس در چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی حکم غسله از نظر طهارت و نجاست

در مثل این مسأله فقهیه در باب غسله، که اختلاف واقع شده در اینکه غسله، یعنی آبی که استعمال می شود در غسل نجاست خبیثه غیر از مسأله ماء استنجا که آن حکم خاصی دارد، آیا این «نجس ام طاهر؟» لکن طرفین و بلکه اطراف و اقوال همه روی این جهت متفقند که غسله بر فرضی هم که نجس باشد، منجس نیست، یعنی تأثیر در نجاست ملاقی نمی کند.

بعضی از فقها گفته اند: ما از طریق همین عدم منجسیت، عدم نجاست را استفاده می کنیم، به این طریق که عمومی داریم به عنوان «کل نجس منجس» و ما چون می دانیم که غسله منجس نیست، و شک داریم که خروجش از «کل نجس منجس» آیا به نحو تخصیص است، یعنی نجس نیست تا اینکه منجس باشد، یا به نحو تخصیص است، یعنی «نجس لا- یکون منجسا»، از راه تمسک به اصاله العموم در «کل نجس منجس» عموم را حفظ می کنیم، و از راه عموم استفاده می کنیم که «الغسله لیست بنجس» و خروجش به نحو تخصیص است، و در نتیجه سایر احکام طهارت غیر از مسأله عدم

تنجیس ملاقی، را هم بار می کنیم.

استفاده از صادق بودن عکس نقیض قضایا

اگر بخواهیم یک مقدار اصطلاحی تر مسأله را مطرح کنیم، به این صورت باید بگوییم که تمام قضایا به لحاظ اینکه محمولاتشان یا مساوی با موضوعاتشان است، یا اعم از موضوعاتشان است، باید عکس نقیضشان صادق باشد. «کل انسان ضاحک»، عکس نقیضش این است: «کل ما لا- یكون ضاحکا لیس انسانا» یا اگر عنوان محمول عام شد، عکس نقیضش صادق است: «کل ما لا- یكون حیوانا» دیگر مسلم «لا یكون انسانا». بعد می گویند: این «کل نجس منجس» هم یک عکس نقیضی دارد که آن عکس نقیضش دیگر رسماً در غساله پیاده می شود، و آن این است: «کل ما لا- یكون منجسا لا یكون نجسا». پس بعد از آن که مسلم است که غساله منجس نیست، مقتضای این عموم در عکس نقیض «کل ما لا یكون منجسا لا یكون نجسا»، این است که در رابطه با غساله از طریق عدم منجسیت حکم به عدم نجاست بکنیم. حالا بحث این است که آیا این طرز استدلال و این نحو تمسک به اصاله العموم جایز است یا خیر؟

اصول عقلاییه و فرق آنها با اصول شرعیه

باید دانست که اصولی مانند اصاله العموم، اصاله الظهور، اصاله الحقیقه، اصاله عدم القرینه و امثال ذلک، اینها اصول شرعیه نیستند، اصول عقلیه هم نیستند زیرا نه مثل استصحاب و قاعده حلیت، یک دلیل شرعی بر آنها دلالت کرده مثل «لا تنقض الیقین بالشک» و یا «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه» و نه عقلیه هستند مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان که از آن تعبیر به برائت عقلیه می شود. از این قبیل هم نیستند بلکه اینها اصول عقلاییه هستند، یعنی سیره عقلا و بنای عقلا و عمل عقلا بر اتکای به این اصول است. اگر متکلم گفت: «رأیت اسدا» و قرینه ای اقامه نکرد، عقلا اصلی دارند به نام اصاله الحقیقه که ما عرض کردیم: این شعبه ای از اصاله الظهور است و می گویند:

مراد متکلم از این «اسد» با توجه به عدم قرینه، همان معنای حقیقی و معنای موضوع له است.

مدرک و مستند همه اصول عقلاییه بنای عقلاست، به ضمیمه اینکه شارع هم در محاورات خودش و در تفهیم و تفهّمش و در استعمالش، روشی غیر از روش عقلا در مقام تفهیم و تفهّم ندارد و حتی کتاب الله که به عنوان معجزه جاویدان اسلام مطرح است، ظواهرش حجیت دارد، روی همین مسأله بنای عقلا و اینکه شارع یک روش خاصی برای خودش در مقام تفهیم و تفهّم اتخاذ

نکرده است.

شرط تمسک به اصول عقلائیة

اصول عقلائیة مثل ادلّة لَبَّیْه است. هر کجا احراز کردیم که عقلا به فلان اصل تکیه و اعتماد می کنند، ما هم می توانیم تکیه کنیم. اما اگر یک جایی یقین کردیم که عقلا اعتماد ندارند، و یا فرض دوّم اینکه اگر شک کردیم که عقلا اعتماد می کنند یا نه، ما دیگر دستمان کوتاه است، ما دیگر دلیلی نداریم. باید احراز بکنیم که این اصل عقلائی در این موردی که به آن تمسک می کنیم، بنای عقلا بر تمسک به این اصل در اشباه این مورد تحقق دارد یا نه؟ اگر احراز کردیم فیهما، و اگر شک هم کردیم در اینکه این بنا هست یا نه، مثل این است که شک داشته باشیم که دلیل شرعی بر حجّیت یک چیزی قائم است یا نه، منتها در ادلّة لفظیّه خود اطلاق هم دلیل است، خود عموم هم دلیل است، اما در ادلّة لَبَّیْه چون لسان ندارد که به اطلاقش تمسک بکنیم، لذا باید احراز بکنیم ثبوت بنای عقلا را بر تمسک به چنین اصلی. این یک قاعده کلّیّه است که در جمیع موارد اصول عقلائیّه جریان پیدا می کند.

اصل عقلائی که در ما نحن فیه مطرح است، عبارت از اصالة العموم و تمسک به عام است. این اصالة العموم غیر از جنبه عقلائی هیچ جنبه دیگری ندارد لذا ما به عقلا مراجعه می کنیم و از عقلا می پرسیم، یا خودمان عمل عقلا را نگاه می کنیم و بنای عقلا را بررسی می کنیم، می بینیم این اصالة العموم در مواردی، مورد تمسک عقلا هست، و آن در جایی است که اگر ما یک عمومی داشته باشیم، مثل «اکرم العلماء»، و شک داشته باشیم در اینکه زید عالم را آیا مولا به دلیل خاصی از این «اکرم العلماء» خارج کرده یا نکرده، و در حقیقت شک داشته باشیم که آیا زید عالم، و خوب اکرام دارد یا ندارد؟ عقلا به اصالة العموم تمسک می کنند، و از راه اصالت عدم تخصیص استفاده می کنند که زید عالم مشکوک التخصیص هم مثل سایر علما و خوب اکرام دارد. و همینطور اگر عامی مخصّص واقع بشود، لکن شک در تخصیص زاید داشته باشیم، می دانیم که زید عالم از «اکرم العلماء» خارج شده، لکن نسبت به عمرو عالم شک داریم در اینکه خارج شده یا خارج نشده، و در حقیقت شک داریم که آیا عمرو عالم و خوب اکرام دارد یا نه، باز اصالة العموم روی بنای عقلا اینجا محکم است و نتیجه می دهد که ولو اینکه زید عالم خارج شده، اما عمرو مشکوک الخروج همان و خوب اکرام در مورد او ثابت است. یک چنین مواردی مسلّم از نظر عقلا تمسک به عام مطرح است.

اما در مثالی که دیروز عرض کردیم که مسأله غساله، مثال فقهی آن بود و یک قدری تعبیراتیش مشکل است، لکن همان مثال واضح اولی را ذکر می کنیم: ما یک «اکرم العلماء» داریم، و یک زید

مشخص خارجی هم داریم، زید تعدّد ندارد، یک دانه زید است، و آن زید بن عمرو است، و ما می دانیم که زید بن عمرو وجوب اکرام ندارد، دلیل قائم شده بر اینکه «لا یجب اکرام زید بن عمر» منتها تردید ما در این است که آیا این «لا یجب اکرام زید بن عمرو» ارتباطی به آن «اکرم العلماء» دارد، و قیافه تخصیص در مقابل او گرفته، به علت اینکه این زید عالم است، و خروجش به عنوان تخصیص است، و احتمال هم می دهیم که نه، اصلا این «لا یجب اکرام زید العالم» ربطی به «اکرم العلماء» نداشته باشد و خروجش به نحو تخصیص باشد، و علت عدم وجوب اکرام این زید، این است که «آنّه لیس بعالم». پس ما شک داریم «فی انّ زیدا هل یكون عالما حتی یكون خروجه من باب التخصیص ام یكون جاهلا- حتی یكون خروجه من باب التخصیص؟» آیا در چنین موردی عقلا به اصاله العموم تمسک می کنند یا نه؟

عدم جواز تمسک به اصول عقلاییه در مقام

ما در درجه اول معتقدیم که عقلا در چنین موردی تمسک نمی کنند، و در درجه دوّم می گوئیم:

احراز نکرده ایم که عقلا در چنین موردی تمسک می کنند. چرا؟ اینجا چه خصوصیتی دارد؟ خصوصیتش این است که ما در اینجا از نظر مراد متکلم هیچ گونه تردیدی نداریم. می دانیم که چه کسی واجب الاکرام است، و چه کسی واجب الاکرام نیست. ما می دانیم که «زید بن عمرو لا یكون واجب الاکرام» و غیر از زید بن عمرو، همه علماء وجوب اکرام دارند، در نتیجه در رابطه با مراد مولا از نظر حکم به وجوب اکرام و عدم وجوب اکرام، هیچ تردیدی نداریم، به خلاف آنجایی که شک در اصل تخصیص جریان پیدا می کرد، یا شک در تخصیص زاید جریان پیدا می کرد. شما آنجا می گفتید:

من نمی دانم که آیا زید وجوب اکرام دارد یا نه؟ در تخصیص زاید می گفتید: نمی دانم آیا عمرو وجوب اکرام دارد یا نه؟ اما اینجا از نظر مسأله وجوب و عدم وجوب اکرام، برای شما مورد مشکوکی وجود ندارد برای اینکه زید که «شخص واحد لا یجب اکرامه قطعا»، و دیگران، حالا دیگران چه مجموعه علماء را تشکیل بدهند، و یا چه مجموعه به استثنای زید را تشکیل بدهند، آنها هم واجب الاکرام هستند. پس از نظر حکم، هیچ گونه تردیدی برای شما وجود ندارد، و در چنین مواردی که مراد مولا در رابطه با حکم از نظر فرد خاص و سایر افراد مشخص باشد، ما احراز نکرده ایم که عقلا تمسک به اصاله العموم می کنند، و تا زمانی که این معنا احراز نشود، چون اصاله العموم اصل عقلانی است، لفظ هم ندارد، اطلاق و عمومی هم در دلیلش وجود ندارد، یک سیره عملی و یک بنای عملی است، هرکجا ما در مشابهاش احراز بنای عملی داشته باشیم، می توانیم

تمسک به اصاله العموم بکنیم لذا در این مورد و در مسأله غساله که یک مصداق فقهی این مسأله بود، هیچ گونه مجالی برای تمسک به اصاله العموم نیست. و از راه اصاله العموم نه در مثال زید می توانیم احراز عدم عالمیت زید را بکنیم، و نه در مثال غساله می توانیم احراز عدم نجاست غساله را داشته باشیم.

مجرای اصاله الحقیقه

شبهه این معنا مطلبی است که مکرر مرحوم آخوند در کتاب کفایه در رابطه با اصاله الحقیقه ذکر کرده اند. ایشان مکرر می فرمایند: اگر یک لفظی استعمال بشود، لکن مستعمل فیه که مراد متکلم است، برای ما مشکوک باشد، متکلم گفته: «رأیت اسدا»، قرینه ای هم نیاورده است، نمی دانیم که آیا مراد او از این «اسد» معنای حقیقی است، یا مرادش معنای مجازی است؟ اینجا جای تمسک به اصاله الحقیقه است که به تعبیر مرحوم آخوند اصاله الحقیقه برای کشف مراد متکلم است، برای کشف مراد استعمال کننده است. اما اگر بدانیم یک لفظی در یک معنای مبینی استعمال شده است، که مستعمل و مستعمل فیه و مراد متکلم برای ما روشن باشد، لکن آن که برای ما مبهم است، عبارت از نحوه استعمال و کیفیت استعمال است، که آیا این کیفیت استعمال به نحو حقیقت است، یا کیفیت استعمال به نحو مجاز است؟ اینجا دیگر از نظر عقلا جای اصاله الحقیقه نیست. عقلا اصاله الحقیقه را راه برای استکشاف مراد می دانند، نه راه برای استکشاف کیفیت استعمال. مگر روی آن مبنایی که از سید مرتضی (قدس سره) در قوانین و معالم و سایر جاها نقل شده است که ایشان می فرماید: اصل در استعمال حقیقت است. اما تمام محققین در برابر ایشان ایستاده اند و فرموده اند: «الاستعمال اعَم من الحقیقه و المجاز» و دلیلی به این معنا و به این عنوان نداریم که اصل در استعمال، حقیقت است، و معنای اصاله الحقیقه این نیست که اصل در استعمال حقیقت است. اصاله الحقیقه، کیفیت استعمال را مشخص نمی کند. در آنجایی که مراد متکلم مشکوک باشد، اصاله الحقیقه مراد متکلم را برای شما روشن می کند و تبیین می کند. عین همان مسأله در باب اصاله العموم مطرح است، هر کجا که شما شک در مراد متکلم در رابطه با عام و تخصیص عام یا تخصیص زاید داشته باشید، اصاله العموم به عنوان یک اصل عقلایی پیاده می شود. اما در ما نحن فیه ما در مراد متکلم هیچ تردیدی نداریم، وجوب اکرام عقلا به قوت خودش باقی است، این زید بن عمرو هم «لا یجب اکرامه» است، حالا جاهل باشد، «لا یجب اکرامه» است، عالم هم باشد، «لا یجب اکرامه» است. اگر عالم باشد، بقیه علما وجوب اکرام دارند، جاهل باشد، مجموعه علما وجوب اکرام دارند. اما بالأخره این مجموعه ای که

نود و نه تایشان مسلم علما هستند، و این زید بن عمرو هم «مشکوک انه عالم او لیس بعالم»، از نظر حکم هیچ کدامشان تردیدی ندارند، آن نود و نه تا واجب الاکرام، این یکی هم غیر واجب الاکرام، حالا می خواهد سنخ آنها باشد، و وجوب اکرام نداشته باشد، یا اینکه از جهال باشد و وجوب اکرام نداشته باشد. لذا چون حداقل جریان اصاله العموم را در مثل این موارد احراز نکرده ایم، راهی برای تمسک به اصاله العموم نیست. اما یک موردی هست، شبیه اینجا که آن را ان شاء الله عرض می کنیم که آنجا مانعی ندارد به اصاله العموم تمسک بشود.

پرسش:

۱ - استفاده از صادق بودن عکس نقیض قضایا را در مقام توضیح دهید.

۲ - اصول عقلائی و فرق آنها با اصول شرعی را شرح دهید.

۳ - شرط تمسک به اصول عقلائی چیست؟

۴ - آیا در مقام می توان به اصول عقلائی تمسک کرد؟ چرا؟

۵ - مجرای اصاله الحقیقه و شباهت آنرا با مقام، بیان کنید.

ص: ۲۷۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مجرای اصاله العموم

در مثال عرض کردیم که اگر مولا «اکرم العلماء» بی داشته باشد و بعد، یک دلیل دیگری بگوید:

«لا تکرم زیدا»، و زید هم در خارج یک فرد مشخصی باشد، یعنی تعدّد نداشته باشد، لکن تردید کنیم در این که این زید آیا عالم است و از «اکرم العلماء» تخصیصا خارج شده، یا جاهل است و خروجش از «اکرم العلماء» به نحو تخصیص است؟ عرض کردیم: جای تمسّیک به اصاله العموم نیست برای اینکه اصاله العموم به عنوان یک اصل عقلایی برای کشف مراد مولا به کار می رود، اما آنجایی که مراد مشخص باشد، لکن عناوین دیگر مجهول باشد، مثل عنوان تخصیص و تخصیص، در آنجا اصاله العموم جریان پیدا نمی کند. و روی همین مبنا، می توانیم در یک مورد دیگری جا برای اصاله العموم پیدا کنیم.

مورد دیگر آنجایی است که مولا اوّل «اکرم العلماء» گفته، و بعد هم دلیل دوّم می گوید: «لا تکرم زیدا» و ما در خارج دو زید نام داریم: یکی زید بن عمرو است که از مصادیق علماست و مسلّم

العالمیه است و یکی زید بن بکر است که مسلم «لا- یكون عالما بل من مصادیق الجهال»، لکن این دلیلی که مولا گفته: «لا تکرم زیدا»، اجمال دارد، و برای ما مفهوش مبین و مشخص نیست که آیا مقصود مولا عدم اکرام آن زید عالم است که زید بن عمرو باشد، یا عدم اکرام زید بن بکر است که از مصادیق جهال است؟ اینجا در خود «لا تکرم زیدا» به عنوان اینکه ابهام و اجمال دارد، هیچ گونه نقش تعیین کننده ای وجود ندارد. دلیل همین مقدار دلالت کرده بر عدم وجوب یا حرمت اکرام زید، اما مشخص نکرده که آیا این زید، زید بن عمرو عالم است، یا زید بن بکر جاهل است.

در اینجا «لقائل ان یقول» که ما وقتی سراغ زید بن عمرو عالم می آییم، روی شخص او تردید داریم بر اینکه آیا وجوب اکرام دارد یا وجوب اکرام ندارد؟ اینجا ممکن است که بگوییم: اصاله العموم جریان پیدا می کند و حکم می کند به اینکه «اکرام العلماء» تخصیص نخورده، و زید بن عمرو عالم هم وجوب اکرام دارد، و در نتیجه از «لا تکرم زیدا» هم رفع تردید و رفع شک می شود. یعنی مشخص می شود که آن زیدی که وجوب اکرام ندارد، یا حرمت اکرام دارد، عبارت از زید جاهل است.

اینجا روی دو جهت و دو مبنا با اجتماع این دو مبنا، هیچ مشکلی وجود ندارد: یک مبنا اینکه شما به ما گفتید: اصاله العموم برای استکشاف مراد مولا مفید است، مثل اصاله الحقیقه که اصاله الحقیقه در رابطه با کشف مراد است، نه در رابطه با کیفیت استعمال و نحوه استعمال. می گوییم: بسیار خوب، اینجا این نکته رعایت شده، برای اینکه ما نمی دانیم مراد مولا وجوب اکرام این زید بن عمرو عالم هست، یا وجوب اکرام او نیست. از اصاله العموم برای استکشاف مراد استفاده می کنیم، و در راه کشف مراد از آن بهره می گیریم. پس این خصوصیتی که شما در اصاله العموم گفتید: باید رعایت شود رعایت شده است.

فرق اصول عقلائیة و تعبذیه

جهت دوم این است که اصول عقلائیة مثل اصول تعبذیه نیست. در اصول تعبذیه لوازم آن ثابت نمی شود، ملزومش ثابت نمی شود، و به عبارت دیگر: مثبتاتش حجیت ندارد. «لا تنقض الیقین بالشک» فقط در محدوده آثار شرعیة مستصحب دلالت بر حجیت می کند. استصحاب حیات زید فقط آن آثار شرعی که مترتب بر حیات زید است که اموالش به ملکیت خودش باقی است، جایز نیست بین ورثه اش تقسیم بشود، زوجه او به زوجیتش باقی است، جایز نیست به دیگری شوهر بکند، همین آثار بر استصحاب حیات زید بار می شود اما لوازم عقلی و عادی او که اگر حیات داشته

باشد، پس سنّش مثلاً چهل سال است، نبات لحيه برای او پیدا شده و امثال ذلک، نه خودشان ثابت می شود، و نه آثار شرعیّه ای که به وساطت این لوازم عقلیّه و عادیّه ترتب پیدا می کند. اما در اصول عقلائیّه، مسأله این طور نیست، عقلاً وقتی که بنای بر یک چیز می گذارند، لوازم و ملزومات را هم بر آن مترتب می کنند. لذا در ما نحن فیه اصاله العموم که جریان پیدا می کند، دو فایده دارد: هم ثابت می کند که این زید بن عمرو عالم و جوب اکرام دارد، و هم روشن می کند که دلیل «لا تکرم زیدا» منطبق بر زید بن بکر جاهل است، هم مراد را مشخص می کند، و هم رفع ابهام از دلیل «لا تکرم زیدا» می کند. به لحاظ اینکه این یک اصل عقلائی است، و عقلاً در اصول خودشان این مسائل را مترتب می کنند. پس در این مورد مانعی ندارد.

البته اشتباه نشود! چون در بحثهای اول این فصلی که ما در آن وارد شده ایم، آن روزها یک مثالی می زدیم که اگر مخصّص، اجمال مفهومی داشته باشد، و این اجمال مفهومی اش به نحو تردّد بین متباینین باشد، این اجمال مفهومی به عام سرایت می کند، و مثال می زدیم به «اکرم العلماء و لا تکرم زیدا» مردّد بین زید بن عمرو زید بن بکر. آن مثال غیر از مثال امروز ماست. آن مثال در جایی بود که هر دو ی آنها عالم بودند، هم عالمیّت زید بن عمرو محرز بود، و هم عالمیّت زید بن بکر محرز بود منتها دلیل «لا تکرم زیدا» مشخص نکرده بود که آیا مقصود زید بن عمرو عالم است، یا زید بن بکر عالم، که هر دو در عالمیّت مشترک بودند، لکن مراد از «لا تکرم زیدا» غیر مشخص بود. اما این مثال امروز ما آنجایی است که «زید بن عمرو عالم قطعاً و زید بن بکر جاهل قطعاً، و لا- تکرم زیدا» مردد بین این است که آیا مقصود عدم وجوب اکرام زید عالم است، تا مستلزم تخصیص باشد، یا عدم وجوب اکرام زید بن بکر جاهل است، تا مستلزم تخصیص باشد. اینجا ما گفتیم: چون شک داریم در اینکه این زید بن عمرو «هل یجب اکرامه ام لا یجب؟» آیا مراد مولا اکرام این فرد عالم هست یا نیست؟ اینجا از اصاله العموم استفاده می شود و اثر می کند، هم وجوب اکرام زید بن عمرو عالم را افاده می کند، و هم رفع ابهام از دلیل «لا تکرم زیدا» و تبیین می کند که مقصود از آن زید، زید بن بکر جاهل است. هذا تمام الکلام در این فصلی که خیلی طولانی بود ولی در عین حال مباحث جالبی داشت و اکثر مباحث عام و خاص و مطلق و مقید مسائل مورد نیاز در فقه هستند.

تمسک به عام قبل از فحص از مخصّص

یکی از مسائلی که باز خیلی مورد بحث است، این است که در برخورد با یک عمومی که از مولا صادر می شود و ما احراز کرده ایم که مولا امری به نحو عموم صادر کرده است مثل «اکرم العلماء» در

این مورد که می خواهیم به اصله العموم مراجعه بکنیم، آیا رجوع به اصله العموم هیچ گونه قید و شرط و خصوصیتی ندارد و به تعبیر اصطلاحی: «اصله العموم متبعه مطلقاً» فقط موضوع لازم دارد؟ موضوعش این است که یک حکم عامی از ناحیه مولی صادر بشود به مجرد ورود حکم عام من قبل المولی، دیگر اصله العموم پیاده می شود؟ یا اینکه این توقف دارد بر اینکه ما گردش کنیم و ببینیم آیا غیر از این عموم، حکم دیگری، دلیل دیگری به عنوان مخصّص از ناحیه مولا صادر شده یا نه؟ به اندازه ای هم فحوص بکنیم که دیگر مایوس باشیم از ظفر به دلیل مخصص به اندازه ای که اگر دلیل مخصص وجود می داشت، قاعدتاً باید ما بر آن اطلاع پیدا کنیم و الا- کتاب وسائل را باز کنیم و به یک روایتی برخورد کنیم و ببینیم که یک حکم عامی را دلالت می کند بدون اینکه در مظان وجود مخصّص یا مخصصات یک تبعی داشته باشیم و یک بررسی بکنیم به آن عمل کنیم. این طور نمی شود بدلیل عام تمسک کرد. پس اجمال عنوان بحث این است که آیا اصله العموم بدون هیچ قید و شرطی و بدون هیچ خصوصیتی، «یتبع عند العقلاء؟» یا اینکه مورد خاص دارد و با رعایت آن قید و خصوصیت، اصله العموم جریان پیدا می کند؟

قبل از اینکه ما تحقیق این مسأله را بررسی کنیم و ببینیم کدام است یک نکاتی را که بعضی به عنوان مقدمه است و بعضی به عنوان تحریر محل نزاع است، باید ملاحظه کرد و بعد وارد در این بحث بشویم و ببینیم که حجیت اصله العموم، اطلاق دارد یا مقتید به یک قید خاص است؟

حجیت اصله العموم از نظر ظن نوعی و شخصی

یکی از جهاتی که قبلاً باید ملاحظه کرد اینکه یک نزاعی در اصله العموم واقع شده که آیا حجیت اصله العموم از باب ظن نوعی است که معنی ظن نوعی این است که در مواردی هم که برای اشخاص ظن شخصی به اینکه مراد مولا- عموم است، حاصل نشود باز هم اصله العموم حجیت دارد.

آیا ملا-ک و مناط اعتبار اصله العموم ظن نوعی است یا اینکه حجیت اصله العموم به اعتبار ظن شخصی است؟ یعنی یک عامی اگر برای یک نفر ظن شخصی افاده کرد به اینکه مراد مولا- عموم است، نسبت به او اصله العموم ظن شخصی افاده کرد به اینکه مراد مولا- عموم است، نسبت به او اصله العموم حجیت دارد و اگر همین عام نسبت به دیگری ظن شخصی را افاده نکرد، بگوییم: اصله العموم برای او حجیت ندارد. با توجه به این اصله العموم یک اصل عقلائی و با توجه به اینکه با مراجعه به عقلا- ظاهر می شود که هیچ فرقی در تمسک به اصله العموم بین آن کسی که برای او ظن شخصی به عموم پیدا بشود و کسی که برای او ظن شخصی به عموم پیدا نشود نیست مثل اکثر اصول

عقلانیه و لعلّ جمیع اصول عقلانیه این طور باشد که اعتبارش دائرمدار حصول ظن شخصی نیست، بلکه پایه و اساس اعتبار این اصول، عبارت از همان ظن نوعی است.

معنای اصل در مقام

ما از آنچه تعبیر به اصول می کنیم، غیر از اصولی است که در مقابل امارات بکار می بریم. آن اصولی که در مقابل امارات به کار می بریم عبارت از اصول شرعیه و یا اصول عقلیه است. برائت و استصحاب و تخییر و احتیاط اصول شرعیه و اصول عقلیه هستند اما اصول عقلانیه مثل اصالة الظهور و اصالة الحقیقه و یا اصالة القرینه، اصالة العموم، اصالة الاطلاق اصولی نیستند که به عنوان یک اصل عملی مطرح باشند. ما در موارد زیادی تمسک به ادله عامه می کنیم، تمسک به عموم «اوفوا بالعقود» می کنیم، تمسک به اطلاق «احلّ الله البیع» می کنیم اینها ردیف دلیل «لا- تنقض» است که تازه «لا تنقض» مقامش از سایر اصول شرعیه بالاتر است، حتی مقامش از اصول عقلیه بالاتر است اما آیا اصالة الاطلاق و اصالة العموم مثل استصحاب است؟

اینکه ما اینجا تعبیر به اصل می کنیم این اصل در حقیقت به معنی قاعده است نه به معنی اصل در مقابل اماره که اصالة العموم هم مثل اصالة البرائه است، اصالة الاطلاق هم مثل اصالة الطهاره است بلکه اینطور نیست. این اصول، اصول شرعیه و حتی عقلیه آنها مثل اصالة التخییری که در دوران بین محدورین جریان پیدا می کند، اصلا مبتنی بر ظن نیست نه ظن عام مطرح است نه ظن خاص مطرح است. در دوران بین محدورین که هیچ کدام از وجوه، ترجیحی بر دیگری ندارند، عقل می بیند که یک طرف وجوب است، یک طرف حرمت است، هیچ کدام هم ترجیح بر دیگری ندارند، به عنوان دوران امر بین محدورین یک اصل عقلی داریم که اسمش را اصالة التخییر می گذاریم. این اصالة التخییر هیچ گونه ارتباطی به مسأله مظنه ندارد، نه ظن، ظن نوعی و نه ظن شخصی. ظن نوعی از چه راهی اقتضای تخییر بکند؟ ظن شخصی از چه راهی اقتضای تخییر بکند؟ جا برای ظن نوعی و ظن شخصی مطرح نیست.

لذا این اشتباه نشود این که ما تعبیر می کنیم به اصول عقلانیه در ذهن شما نرود که اینها هم در ردیف اصول شرعیه هستند و اصول عقلیه هم همان طوری که آنها ارتباطی به مسأله ظن نوعی و ظن شخصی ندارند، پس اصالة الظهور هم همینطور، اصالة العموم هم همینطور، اصالة الاطلاق هم همینطور، نه، مسأله این نیست. این اصول به معنی یک قواعد عقلانیه است و این قواعد عقلانیه با توجه به اینکه یک پایه یقینی یعنی یقینی که از نظر عقلا یقین به عموم در کار باشد، علم به عموم در

کار باشد، یک چنین پایه یقینی ندارد لذا نوبت به مظنه می رسد وقتی که وارد وادی مظنه شدید، آنوقت این بحث پیش می آید که آیا ملاک در اعتبار اینها عبارت از ظن نوعی است یعنی چون برای نوع مردم مظنه پیدا می شود، همین کفایت برای اعتبارش مطلقا می کند یا اینکه ملاک اعتبارش، ظن شخصی است، هرکسی برایش ظن شخصی پیدا شد، می تواند به قاعده عقلائیة به نام اصالة العموم تمسک کند، برایش اعتبار دارد و هرکسی که ظن شخصی برای او پیدا نشد او نمی تواند. یک چنین بحثی در اصالة العموم واقع شده است.

مقتضای تحقیق در عمل به اصول عقلائیة

لکن تحقیق این است که با مراجعه به عقلا معلوم می شود که ملاک، همان ظن نوعی است نه ظن شخصی و مسأله ای که ما امروز بحث کردیم و عنوان کردیم، روی همین فرض ظن نوعی این بحث را مطرح می کنیم یعنی با توجه به آنچه که مقتضای تحقیق است که اصالة العموم حجیتش از باب ظن نوعی است. در عین حال این بحث پیش آمده است که آیا اصالة العموم حجت از باب ظن نوعی «متبعه مطلقا و لا تحتاج الی الفحص عن المخصص و الیأس عن الظفر بدلیل التخصیص؟» یا اینکه در عین اینکه ظن شخصی اعتبار ندارد لکن همین اصالة العموم مبتنی بر ظن نوعی در یک مورد خاص از نظر عقلا حجت است و آن آنجایی است که انسان دنبال مخصص بگردد و مایوس باشد از ظفر به دلیل مخصص؟ نکات دیگری هم هست که قبل از محل نزاع عرض می کنیم بعد وارد بحث می شویم ان شاء الله.

پرسش:

- ۱ - مجرای اصالة العموم را توضیح دهید.
- ۲ - ارتباط مقام را با بحث تمسک به عام قبل از فحص از مخصص بیان کنید.
- ۳ - حجیت اصالة العموم از نظر ظن نوعی و شخصی توضیح دهید.
- ۴ - معنای اصل را در مقام چیست؟
- ۵ - مقتضای تحقیق در عمل به اصول عقلائیة را بنویسید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم اختصاص اصالة العموم به مخاطبين

بحث ما در این بود که آیا جریان اصالة العموم که یک اصل مسلّم عقلائی است قید و شرط دارد یا نه؟ چند مطلب را به عنوان مقدمه که بعضی هایش هم مربوط به تحریر محل نزاع است، باید بیان کنیم. یک مطلب را دیروز عرض کردیم.

مطلب دوم این است که یک بحثی در حجیت اصالة العموم در این رابطه واقع شده است که آیا اصالة العموم برای خصوص مخاطبین و مشافهین حجیت دارد یا اینکه حجیت اصالة العموم برای غیر مشافهین هم هست، که اگر مولا یک دستوری را برای عیدش به نام «اکرم العلماء» صادر کرد، آیا این اصالة العموم تنها برای عید مخاطبین حجیت دارد؟ یا اینکه دیگران هم که خارج از دائرة تخاطب هستند اگر بخواهند چنین فرمانی را نسبت به مولا بدهند می توانند به اصالة العموم تمسک بکنند و بگویند: فلان مولا یک دستور عامی را نسبت به عیدش صادر کرده است. این بحث شبیه همان بحثی است که در باب حجیت ظواهر هم در رسائل و هم در کفایه مطرح شده است که آیا

حجیت ظواهر اختصاص به مخاطبین دارد، اختصاص به آنهایی که طرف مشافهه و مخاطب هستند دارد یا اینکه ظواهر برای همه حجیت دارد؟

البته تحقیق هم در باب اصاله العموم هم در باب حجیت ظواهر این است که حجیتش منحصر به مخاطبین و مشافهین نیست بلکه هرکسی ولو از پشت دیوار هم کلامی را بشنود می تواند به ظاهر آن کلام تمسک بکند و اگر دستور عام مولا را بشنود ولو اینکه خودش طرف توجه تکلیف نباشد می تواند صدور دستور عام را به مولا نسبت بدهد. بالاخره یک چنین بحثی در اصاله العموم و در حجیت ظواهر مطرح است.

اما بحث ما نحن فیه که اصاله العموم در رابطه با عروض تخصیص و احتمال عروض تخصیص، محل بحث ماست، به بحث ما ارتباطی ندارد. ما در یک بعد دیگر اصاله العموم بحث می کنیم و در یک جهت دیگرش که در رابطه با احتمال مخصّص بودن عام است و اینکه اگر تخصیصی در گوشه و کنار داشته باشد آیا لازم است ما گوشه و کنارها را بررسی کنیم و بعدا تمسک به اصاله العموم بکنیم یا اینکه به مجرد برخورد به عام، تمسک به اصاله العموم جایز است؟ پس بین این دو مسأله اشتباه نشود و اختلاطی تحقق پیدا نکند.

عدم جریان اصاله العموم در صورت علم به تخصیص

نکته سومی که در اینجا مطرح است این است که ما یک عامی داریم و احتمال می دهیم که این عام دارای مخصص باشد، اما در رابطه با خود عام نه تفصیلا و نه اجمالا- علم به مخصّص بودن نباید داشته باشیم، اگر یک عامی باشد که علم داشته باشیم «بأنه مخصّص» اگر علم ما علم تفصیلی باشد که بلاشکال با وجود علم تفصیلی به مخصّص بودن عام، جایی برای اصاله العموم وجود ندارد و همینطور اگر علم اجمالی داشته باشیم، مثلا- اگر مولا دو دستور عام صادر کرده است و ما اجمالا می دانیم که یکی از این دو عام مخصّص قرار گرفته که در رابطه با هر کدام که انگشت بگذاریم فقط احتمال تخصیص است، اما روی هم رفته اجمالا- برای ما معلوم است که یکی از این دو عام تخصیص خورده است، اینجا دیگر داخل در محل بحث ما نیست. این مثل سایر موارد علم اجمالی است.

اگر شما علم اجمالی داشته باشید به اینکه «احد المایعین خمر» دیگر نمی توانید اصاله الاباحه را جاری بکنید اینجا هم ولو اینکه اصلش عقلایی است و قبلا توضیح دادیم که اصول عقلاییه غیر از اصول شرعیه و اصول عقلیه است لکن در عین حال این معنا مسلم است که اگر شما به عقلا مراجعه کنید و بگویید: دوتا عام از ناحیه مولا صادر شده و یقینا می دانیم که یکی از اینها را خود مولا

مخصّص قرار داده آیا جایز می دانید که در هر دو یا یکی از این دو عام، به اصاله العموم تمسک بکنیم؟ بلااشکال در جواب شما می گویند: جای تمسک به اصاله العموم آنجایی نیست که در رابطه با عام، شما علمی داشته باشید حالا چه علم تفصیلی که مشخصا عامی مخصّص باشد و چه علم اجمالی که بدانیم «احد العامین» قطعا تخصیص خورده لکن مشخص نباشد که کدامشان تخصیص خورده است.

خروج علم اجمالی از محل بحث

لکن بعدا ما ان شاء الله عرض می کنیم: در بین کلمات بزرگان به بعضی از ادله برخورد می کنیم که اینها مسأله علم اجمالی را پیش کشیده اند و از حالا باید بگوییم که مسأله علم اجمالی اصلا از مورد بحث خارج است. آنچه مورد بحث است «صدور العام من المولی و احتمال کونه مخصّصا من قبل المولی» این ملاک بحث است، این مورد بحث و محل نزاع است. اما آنجایی که عام طرف علم اجمالی قرار گرفت و به عنوان طرف علم اجمالی، احتمال تخصیص در آن پیدا شد، آن از محل نزاع بیرون است. حالا آن بیان بعضی را در ضمن ادله ان شاء الله بحث می کنیم و آنجا مورد بررسی قرار می دهیم. پس این نکته هم به این برگشت که محل نزاع در بحث عام و «احتمال کونه مخصّصا» و این احتمال هم به علم اجمالی ارتباطی نداشته باشد به عنوان اینکه این طرف هم علم اجمالی است مطرح نباشد.

بحث در مخصّصات منفصله

آخرین نکته این است - این خیلی چیز لازم و مفیدی است - که این مخصّصی که ما می گوییم: عام و احتمال عروض تخصیص، آیا مقصود ما از مخصّص، اعم از مخصّص متصل و منفصل است یا اینکه محل بحث اختصاص دارد به آنجایی که احتمال مخصّص بودن به تخصیص منفصل در کار باشد؟ یعنی احتمال بدهیم دیروز که مولا «اکرم العلماء» را صادر کرده است، امروز یک «لا تکرّم الفساق من العلماء» از او صادر شده باشد؟ کدام یکی از اینهاست؟

ظاهر این است که محل بحث به مخصّصات منفصله اختصاص دارد و در مخصّصات متصله، اصلا جای این بحث نیست و مسأله اصاله العموم به آن صورت مطرح نیست. چطور؟ قبل از اینکه در عام و خاص وارد بشویم، یکی دو مورد را ذکر می کنیم، ببینیم در آنجا عقلا چه می گویند. اگر مولایی گفت: «اکرم زیدا» و شما احتمال دادید که مقصود مولا، وجوب اکرام عمرو است، لکن کلمه

زید به جای عمرو اشتباه و خطاء از دهانش بیرون آمده است، در اینجا تکلیف چیست؟ اگر مولا گفت: «اکرم زیدا» و شما احتمال دادید که مراد جدی مولا عمرو است، لکن مولا اشتباهاً تفوه به کلمه زید و تکلم به آن کرده است، لکن فقط احتمال می دهید بدون اینکه هیچ قرینه ای بر این مسأله وجود داشته باشد، آیا در اینجا چه می کنید؟

اصل عدم خطا و اشتباه

آن چیزی که بزرگان فرموده اند و حق هم همین است، این است که در بین عقلا- یک اصلی وجود دارد به نام «اصاله عدم الخطا و اصاله عدم الاشتباه» که این اصاله عدم الخطاء در چنین موردی به کار می رود و بنای عملی عقلاء بر این است که می گویند: مولا گفته: «اکرم زیدا» شما که احتمال اشتباه می دهید باید بنابر عدم اشتباه و بنابر عدم خطا بگذارید و بگویید که دستور مولا- همان اکرام زید است که مورد تکلم و تفوه او قرار گرفته است. پس در اینجا اصلی به نام اصاله عدم الخطاء جریان پیدا می کند. یک درجه بالا-تر می آییم: اگر مولا- گفت: «رأیت اسدا» لکن شما احتمال دادید که مقصود مولا از این «اسد»، معنای مجازی و رجل شجاع است و اینکه مولا قرینه ای مثل «یرمی» را به کلامش اضافه نکرده است خطاء اضافه نکرده است، اشتباهاً اضافه نکرده است، و الا می خواسته به دنبال «رأیت اسدا» کلمه «یرمی» را که قرینه بر این است که مراد از اسد، رجل شجاع است، ذکر بکند، لکن اشتباهاً ذکر نکرده است. اینجا هم باز اصاله عدم الخطاء که همان اصاله عدم القرینه در اینجا یکی از شئون و فروع اصاله عدم الخطاء و عدم الاشتباه است شما چنین اصلی را که معول علیه عند العقلاء است به کار می برید و در نتیجه گردن مولا می گذارید که مقصود از اسد، همان معنای حقیقی که حیوان مفترس است می باشد و هیچ گونه خطاء و اشتباهی در رابطه با عدم ذکر قرینه از متکلم تحقق پیدا نکرده است.

وقتی که در این دو مورد مخصوصاً این مورد اخیر که خیلی شبیه ما نحن فیه است، اصلی به نام اصاله عدم الخطاء و اصاله عدم الاشتباه داشتیم در ما نحن فیه هم همینطور است. اگر متکلم و مولا گفت: «اکرم العلماء» و شما احتمال دادید که یک مخصّص متصلی همراه کلام مولا- بوده است، حالا- این مخصّص متصل به صورت صفت بوده یعنی مولا می خواسته بگوید: «اکرم العلماء العدول» به عنوان وصف، وصف را ذکر نکرده، یا اینکه به صورت استثناء آن هم با أدوات مختلفه ای که در باب استثناء هست، به صورت «الا- الفساق» یا «غیر الفساق» یا «عدا الفساق» و امثال ذلک بوده، وقتی که شما این احتمال را می دهید اینجا دیگر جای این نیست که بگوییم: شما بروید فحص از مخصّص

بکنید. فحص از مخصص اینجا معنا ندارد برای اینکه ما می دانیم که آن دستوری که از ناحیه مولا- صادر شده است، همین «اکرم العلماء» است لیس الا منتها احتمال می دهیم که مقصودش علماء عدول بوده است و اشتباها کلمه عدول و وصف عدول را ذکر نکرده یا عنوان «الا الفساق» و «ما عدا الفساق» بوده منتها اشتباها «الا الفساق» و «ما عدا الفساق» را ذکر نکرده است. اینجا جای بحث ما نیست. اینجا همان مسأله اصاله عدم الخطاء و اصاله عدم الاشتباه که در مثل «رأیت اسدا» و امثال آن جریان پیدا می کرد، جریان پیدا می کند و اصاله عدم الخطاء می گوید: حکم بکن به اینکه آنچه از مولا صادر شده همین «اکرم العلماء لیس الا» است، هیچ مسأله اضافه ای نبوده که مولا فراموش کرده باشد و خطاء و اشتباهی در بیان او رخ داده باشد، بلکه مولا همین را می خواسته است بگوید و همین را هم بیان کرده بدون اینکه هیچ الا و عدایی در کار باشد.

در نتیجه این یک نکته مهمی است: ما که بحث می کنیم: آیا فحص از مخصص لازم است؟ این در رابطه با مخصصات متصله، مورد بحث نیست. مخصصات متصله اصل دیگری دارد، به نام اصاله عدم الخطاء و هیچ نیازی به فحص و بررسی و تحقیق ندارد. آنچه محل نزاع ماست که فردا ان شاء الله تحقیقش را عرض می کنیم این است که اولاً: ما اصاله العموم را از باب ظن نوعی حجت می دانیم، نه ظن شخصی، ثانیاً: دائره حجت اصاله العموم منحصر به مخاطبین و مشافهین نیست همانطوری که دائره حجت ظواهر در بحث حجت ظواهر عمومیت دارد، ثالثاً: مورد بحث آنجایی است که عام نه تفصیلاً و نه اجمالاً علم به مخصّص بودن در آن وجود داشته باشد. رابعاً: بحث ما در مخصصات منفصله است نه در اعم از مخصصات منفصله و متصله. حالا که محل بحث و نکات لازم روشن شد بینیم تحقیق در این بحث چیست ان شاء الله.

پرسش:

۱ - دلیل عدم اختصاص اصاله العموم به مخاطبین و مشافهین را بیان کنید.

۲ - عدم جریان اصاله العموم در صورت علم به تخصیص را توضیح دهید.

۳ - علت اختصاص محل بحث به مخصصات منفصله را شرح دهید.

۴ - اصل عدم خطا و اشتباه چیست و چه ارتباطی به مقام دارد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والى محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

مقتضای تحقیق در جریان اصاله العموم

بعد از آنکه خصوصیات و جهاتی که چه در رابطه با تحریر محل نزاع و چه در رابطه با مقدمه بحث بود روشن شد، حالا نوبت به اصل بحث می رسد. آیا اصاله العموم مطلقاً جریان دارد؟ یا مشروط به فحص از مخصص و یأس از اطلاع بر آن است؟

تحقیق در این مسأله تفصیلی است که مرحوم آخوند در کتاب کفایه به صورت اجمال بیان فرموده اند لکن نیاز دارد به اینکه یک مقدار توضیح داده بشود. و آن این است که عمومات به طور کلی در این رابطه یکسان نیستند. اینطور نیست که ما بتوانیم بگوییم: جریان اصاله العموم در همه عمومات به طور اطلاق وجود دارد و اینطور هم نیست که بگوییم: جریان اصاله العموم در همه عمومات مقید و مشروط است بلکه «العمومات علی قسمین»: یک قسم عموماتی هستند که اینها در مقام تقنین و در مقام جعل قانون و قانونگذاری به کار گرفته شده اند. چون همان طوری که در ضمن همین مباحث عام و خاص مطرح کردیم، شارع مقدس اسلام در رابطه با استعمال و کیفیت استعمال

و روش تفهیم و تفهیم روش خاصی ندارد، بلکه همان روشی را که عقلا در مقام تفهیم و تفهیم به کار می برند که اکثرا از طریق ظواهر، مطالب و مقاصد خودشان را به دیگران تفهیم می کنند او هم همین روش را بکار می برد. شارع در مقام قانونگذاری روش خاصی ندارد. همان روشی را که مقنین در سراسر عالم از عقلا در مقام تقنین آن روش را اتخاذ کرده اند و جعل قانون را بر مبنای آن طریق و آن منهج قرار داده اند، شارع مقدس هم در مقام قانونگذاری همین روش عقلا را پایه تقنین خودش قرار داده است و مبنای جعل قانون قرار داده است.

روش عقلا در قانونگذاری و علت آن

آن روش معمول و متعارفه بین عقلا در قانونگذاری این است که اول یک قانونی را به صورت عام و به صورت کلی مطرح می کنند و لباس قانونیت به او می پوشانند و به تعبیر روز؛ در مجلس تقنین آن را تصویب می کنند، بعد با مرور زمان و برخورد با بعضی از موارد خاص و اشکالاتی که در پیاده شدن آن قانون در بعضی از موارد وجود دارد، اینجا عقلا و مجالسی که برای تقنین مهیا شده به مرور زمان تبصره یا تبصره هایی که اینها جنبه استثنایی دارد، و جنبه تخصیص دارد، و جنبه تقیید دارد به این قانون می زنند. به مرور زمان این مقیدات و مشخصات، یکی یا بیشتر عارض بر این قانون می شود.

البته در بین عقلا علت و ریشه این مطلب این است که چون عقلا احاطه کامل به تمام جوانب قانون به حسب زمانها و موارد نمی توانند داشته باشند چه بسا ابتداء فکر می کنند که این قانون اگر به صورت عام در هر موردی و در هر زمانی اجراء بشود، مطابق با مصالحی است که مربوط به کشور و مورد نظر آنهاست، لکن در مقام اجرا گاهی بر آنها روشن می شود که در بعضی از موارد اجرای این قانون نه تنها مصلحتی در آن وجود ندارد بلکه چه بسا مفاسدی بر آن ترتب پیدا کند، لذا آن موارد را به صورت مخصّص و مقید و به تعبیر روز: به صورت تبصره تدریجا بیان می کنند.

علت تخصیص در قوانین شرعی

در رابطه با اسلام که مقنن خداوند تبارک و تعالی است و «هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و احاطه علمیه به تمام جوانب امر و تمام جهات دارد، این علت وجود ندارد. اما گاهی از اوقات اصلا مصلحت چنین اقتضا می کند مثل همان مصلحتی که اقتضا می کرد در صدر اسلام که قوانین اسلام به صورت تدریج مطرح شود. روزی که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) مبعوث شدند، اینطور نبود که مجموعه ای به نام

قانون در عنوان قرآن در اختیار ایشان باشد. قوانین تدریجا یکی پس از دیگری آمد درحالی که ما نمی توانیم ادعا کنیم که اصل این قانون و جهات مقتضیه این قانون بعدا به وجود آمده است، فقط مصلحت اقتضا می کرده است که روز اولی که رسول خدا(صلی الله علیه و آله) به رسالت مبعوث شدند فوری نگویند: «الخمیر حرام» آن اعراب جاهلیت که از خمیر به جای آب استفاده می کردند، هیچ مصلحت نبوده است که روز اول مسأله حرمت خمیر مطرح شود و الا برحسب روایات ما در هیچ ملتی از ملل آسمانی و هیچ شریعتی از شرایع سماوی، خمیر حلال نبوده است، اما در عین حال مصلحت اقتضاء نمی کرد که همان روز اول این معنا مطرح شود. باید زمینه آماده شود تا اینها مطرح شود.

لذا ضمن اینکه روش تقنین در اسلام همان روش عقلا است و هیچ فرقی با عقلا در این رابطه ندارد اما ملاکش فرق می کند. در باب عقلا-ملاکش مسأله جهل و عدم احاطه به تمام جوانب امر است اما در اسلام چون مقنن خداوند تبارک و تعالی است، ملاکش اقتضای مصلحت است که یک عامی را مثلا در سالهای اول بعثت مطرح بکنند و مخصصش را در سالهای آخر و این اینقدر توسعه پیدا کند که حتی یک عامی در کلام رسول خدا(صلی الله علیه و آله) مطرح بشود و مخصصش را از زبان امام عسکری(علیه السلام) استفاده کنیم و به ما برسد. بالاخره ما در منشأ این قصه هم خیلی نباید تحقیق بکنیم آن که به عنوان یک شاهد عینی برای ما مطرح است ولو فرضنا که ما علتش را هم نفهمیم این است که ما در شریعت می بینیم و مشاهده می کنیم که مخصصات منفصله کثیرا تحقق دارد عامی در لسان صادقین(علیهم السلام) است، مخصصش در السنه ائمه بعد از صادقین(علیهم السلام). «هذا کتاب الوسائل بایدینا» ما عموم و مخصصات را که ملاحظه می کنیم، می بینیم گاهی چقدر فاصله زمانی بین القاء این عام و بیان این عام و ذکر مخصصات وجود داشته و دارد. از اینجا می فهمیم که راه تقنین از نظر شارع همان راه عقلاست، ولو اینکه ملاکش و منشأش هم فرق بکنند، اما در کیفیت تقنین و در روش قانونگذاری هیچ فرقی بین شارع و بین عقلا وجود ندارد.

موارد عدم جریان اصاله العموم

لذا اگر عامی در این مسیر بود که عموماً وارد در شریعت همه عموماً می است که به عنوان قانون مطرح هستند و به تعبیر مرحوم محقق خراسانی که به نظر من تعبیر ما خیلی جالب تر از تعبیر ایشان است ایشان تعبیر می کنند: اگر عامی در معرض تخصیص بود، یعنی از نظر عقلا-صلاحیت داشت که تخصیص بخورد، ولو منفصلاً و فاصله بین آن عام و مخصص وجود داشته باشد، در چنین عامی به مجرد برخورد به عموم نمی توانیم اصاله العموم جاری بکنیم، کما اینکه در این کتابهایی که

به عنوان قوانین مصوّبه مجالسی که برای تقنین وضع شده است، انسان اگر یک ماده قانونی را دید و دید این عمومیت دارد نمی تواند فوری برطبق این عموم حکم بکند. باید بگردد، تفحص بکند، مظان وجود تبصره و وجود دلیل مخصص یا مقید را بررسی بکند. اگر با بررسی دید که مخصص و مقیدی وجود ندارد، آنوقت می تواند بگوید که قانون فلان کشور در این رابطه به نحو عموم چنین اقتضایی را دارد. اما همینطوری تا انسان در شریعت مثلا با یک آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»

برخورد بکند بگوید: از این استفاده می کنیم که ربا هم در اسلام حلال است، اصاله العموم اقتضاء می کند که العقود جمع محلی به لام است، افاده عموم می کند پس این آیه دلالت دارد بر اینکه ربا هم حلال است و ما نسبت بدهیم به اسلام قبل از اینکه آیات دیگر و روایاتی را که در باب عقود باطله و عقود غیر لازمه الوفاء وارد شده هنوز آنها را مراجعه نکرده بگوییم: در اسلام قانونی وجود دارد و به نحو عموم هم پیاده می شود و آن وجوب وفاء به کل عقد است، ربا یا غیر ربا باشد، چنین نیست.

عقلا- در چنین قوانینی و در چنین عموماتی تا انسان بررسی از مخصص نکند و مأیوس نشود از ظفر به مخصص، تمسک به اصاله العموم نمی کنند. لکن لازم هم نیست که ما اثبات کنیم که تمسک نمی کنند. همانطوری که اشاره شد اصول عقلائیة اجرائشان نیاز به احراز دارد. ما باید احراز بکنیم که عقلا به اصاله العموم تمسک می کنند. اگر شک هم بکنیم در اینکه آیا تمسک می کنند یا نمی کنند؟ همین شک هم برای ما کافی است که حق تمسک به اصاله العموم نداشته باشیم چون وجود یک دلیل و وجود یک اصل عقلائی را احراز نکرده ایم. و اگر کسی خدای نکرده سماجت بکند بگوید: ما احتمال عدم هم نمی دهیم، می گوییم: ما یک راهی برای شما باز می کنیم که حداقل شما از این احتمال نتوانید صرف نظر بکنید و آن این است که محققین و فقهاء همه اجماع دارند براینکه تمسک به عام قبل از فحص از مخصص جایز نیست. شما بفرمایید که این اجماع منقول است، «اجماع منقول لیس بحجه» ما هم قبول می کنیم اما آیا می توانیم بگوییم که این اجماع منقول حداقل برای ما یک احتمال را هم ایجاد نمی کند؟ یعنی ما در مقابل این اجماع منقول، قاطع هستیم به اینکه عقلا قبل از فحص از مخصص تمسک به عام می کنند؟ آیا می شود وجدانا کسی ادعای قطع به این معنا را بکند؟ یا حداقل شاک است، شاک که هم شد حق ندارد تمسک بکند برای اینکه این نیاز به احراز دارد، مثل سایر موارد. شما اگر احتمال بدهید که یک خبری دلالت بر وجوب فلان شیء کرده آیا صرف احتمال، احتمال خبر ولو اینکه آن خبر محتمل هم «علی تقدیر الوجود» صحیح و معتبر هم باشد لکن شما نمی دانید که این خبر صحیح و معتبر وجود دارد یا نه، آیا با احتمال وجود می توانید تمسک بکنید و مفاد آن خبر را ترتیب اثر بدهید؟ اصول عقلائیة هم چنین است. پس در عموماتی که

مورد ابتلاء ماست که عموماً و اراده در کتاب و سنت است که تمام اینها در مقام تقنین و بیان قانون است، بلاشکال قبل الفحص نمی توانیم به اصاله العموم تمسک بکنیم.

عدم لزوم فحص در عموماً غیر قانونی

اما نوع دوم عموماًی است که در رابطه با قانون نیست، حالا چه جنبه خبری داشته باشد و چه جنبه انشایی داشته باشد لکن ربطی به قانون ندارد مثل اینکه شما از این درب وارد می شوید و در مقام اخبار می گوئید: من احدی را در فلان مدرسه نیافتم، یک نفر را هم در فلان مدرسه نیافتم. آیا اینجا هم دیگر نیاز به فحص از مخصص دارد؟ اینجا اصلاً جای فحص از مخصص نیست و نکته اش هم این است که در روزهای اولی که ما مباحث عام و خاص را شروع کردیم، این نکته را هم تذکر دادم که ما اگر در قالب منطبق بخواهیم مسائل را بررسی بکنیم اصلاً عام و خاص متناقض باهم هستند. این منطبق است که می گوئید: نقیض موجب کلیه، سالبه جزئیه است، و نقیض سالبه کلیه، موجب جزئیه است و تمام عموماً و مخصصات از نظر منطبق باهم متناقض هستند. «اکرم العلماء» ایجاب کلی است «لا تکرّم الفساق من العلماء» سلب جزئی است. سلب جزئی متناقض با ایجاب کلی است و یا بالعکس. اما یک مورد که مسأله تقنین و قانونگذاری است، چون مبنای قانونگذاری یک شرایط عقلایی دارد به عقل هم ارتباط ندارد، به عقلاً مربوط است عقلاً در مقام تقنین بین «اکرم العلماء و تکرّم الفساق من العلماء» مناقضه نمی بینیم. عقلاً بین «یا أیّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» با «حرّم الرباء» مناقضه نمی بینند درحالی که از نظر منطبق، کمال مناقضه بین این دو وجود دارد.

مقام قانونگذاری این خصوصیت را از نظر عقلاً دارد. اما عقلاً با اینکه در مقام قانونگذاری روی این مناقضه خط قرمز کشیده اند و بین عام و خاص و مطلق و مقید مناقضه نمی بینند، اما همین عقلاً در وادی اخبار، اگر کسی بگوید: من در این مدرسه گردش کردم حالا غیر از این مسجد احدی وجود نداشت، شما دیگر نمی نشینید فکر کنید که ممکن است یک مخصصی برایش پیش بیاید. حتی اگر یک نفر را شما در این مدرسه ببینید، به این مخبر اعتراض می کنید، می گوئید: چرا در مقام اخبار، یک خبر مخالف با واقع را مطرح کرده و دروغ می گویی؟! تو گفتی که من در این مدرسه احدی را ندیدم، درحالی که در فلان مثلاً اتاق مدرسه زید بن عمرو وجود دارد. پس همان عقلاً با توسعه ای که در مقام تقنین قائل هستند، اینجا در مقام اخبار چنین برنامه ای را ندارند. اینجا همان مسأله منطبق مطرح است که سالبه جزئی، مناقض با موجب کلیه است و موجب جزئی، مناقض با سالبه کلیه است. لذا اگر در مقام اخبار بگوئید که کسی در مدرسه نیست، شما دیگر نمی نشینید بگوئید: شاید مخصصی و

استثنایی داشته باشد و بخواهد به صورت مخصص منفصل، بعداً بیان کند. بلکه حق ندارد به صورت مخصص منفصل و عنوان تخصیص در اینجا مطرح بشود. این جمله خبریه بود.

فرق بین جملات انشائی با قانون

حتی در جملات انشائی ای که جنبه قانون ندارد، چون در قانون دو خصوصیت وجود دارد، علاوه بر اینکه یک امر انشائی و جعلی است و نیاز به تقنین و جعل دارد، خصوصیت دیگر قانون جنبه شمولی قانون است، یعنی اختصاص به یک نفر ندارد، یک حیثیت شمولی در قانون مطرح است. حالا- لازم نیست همه افراد مملکت را بگیرد یا همه مؤمنین را در شریعت شامل بشود. اما آیه حج می گوید: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» عنوان مستطیع است و شمول در دائره مستطیع است. لکن در عین حال این قانون است ولو اینکه افراد غیرمستطیع هم از آن خارج هستند.

حالا آنجایی که یک حکمی را مولا در رابطه با یک عبدش صادر بکند، پدری در رابطه با فرزندش صادر بکند، جنبه انشائی دارد. پدر به فرزندش بگوید که برو سلام مرا مثلاً به تمامی علماء بلد برسان، این انشاء است اما قانون نیست. این با اینکه جنبه انشائی دارد باز به تعبیر مرحوم آخوند باید بگوییم: معرضیت برای تخصیص ندارد این مثل آن جا نیست که امروز بگوید، ده روز بعد دو تا سه تا مخصص برایش ذکر بکند. مخصص و «عروض التخصیص للعام» تنها در محدوده عموماً قانونیه است و عموماً قانونیه اخص از عموماً انشائیه است. بعضی از عموماً انشائی است، مثل همین دستوری که پدری به فرزند خودش می دهد. عنوان، عنوان انشاء است لکن عنوان قانونیت ندارد. پس آن عموماًی که جنبه قانونی دارد، «یلزم الفحص عن المخصص» اما آن عموماًی که جنبه قانونی ندارد «سوا کان خبراً أو انشاء» فحص لازم نیست برای اینکه عنوان تخصیص در اینجا غلط است و همان تناقض منطقی در اینجا وجود دارد.

پرسش:

۱ - مقتضای تحقیق در جریان اصاله العموم را بنویسید.

۲ - روش عقلا در قانونگذاری و علت آن را بیان کنید.

۳ - علت تخصیص در قوانین شرعی چیست؟

۴ - چرا در عموماً غیرقانونی فحص لازم نیست؟

۵ - فرق بین جملات انشائی با قانون توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلى على سيّدنا و مولينا و نبينا أبى القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

فرق بين فحص در باب عام و خاص و اصول عمليه

در عمومات وارده در كتاب و سنت به لحاظ اينكه عمومات قانونيه و تشريعيه هستند، تا زمانى كه انسان فحص از مخصص نكند و در مظان وجود مخصص تبعى نداشته باشد، نمى تواند به اصاله العموم تمسك بكنند، در ذيل اين بحث مرحوم آخوند نكته اى را تذكر مى دهند و آن اين است كه ما در مباحث اصوليه در دوجا مسأله فحص را مطرح مى كنيم: يكي در مسأله عام و خاص، كه قاعدتا مطلق و مقيد هم همين حكم را دارد و يكي هم در باب اصول عمليه: براءت و احتياط ، تخيير و استصحاب.

در باب اصول عمليه آنهايى كه در شبهات حكميه جريان پيدا مى كند، چون در شبهات موضوعيه اش فحص لازم نيست، يا اجماع و يا روايت دلالت بر اين معنا دارد، اما اصول عمليه اى كه در شبهات حكميه بعد الفحص جريان پيدا مى كند چه اصول عمليه عقليه باشد و چه اصول عمليه شرعيه باشد. تا زمانى كه فحص نكند، مثلا در باب شرب توتون كه محل شك است كه آيا شارع

حکم به حرمت در این باره دارد یا نه؟ ما چه بخواهیم براءت عقلیه که مستندش قاعده قبح عقاب بلا بیان است را جاری بکنیم و چه بخواهیم حدیث رفع «و کُلّ شیء لک حلال» را جاری بکنیم، تا زمانی که فحص نکرده باشیم و مواردی را که احتمال وجود بیان شرعی بر حرمت شرب توتون وجود دارد، را بررسی نکنیم، هیچ یک از این براءت عقلیه و براءت و حلّیت شرعیّه جاری نمی شود.

اما براءت عقلیه که روشن است برای اینکه براءت عقلیه می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است. پس اول شما باید احراز بکنید که این مورد بلا-بیان است و دلیلی بر حرمت از ناحیه شارع صادر نشده و وجود ندارد و الا به صرف احتمال حرمت با احتمال وجود دلیل بر حرمت در مظان خودش عنوان بلایبانی درست نمی شود. باید این بلایبان بودن احراز بشود تا عقل حکم به قبح عقاب بکند و الا این قاعده جریان ندارد.

در براءت شرعیّه هم درست است که در حدیث رفع همین «رفع ما لا یعلمون» مطرح است و هیچ صحبتی از فحص نشده است و همینطور در دلیل حلّیت «کُلّ شیء لک حلال حتی تعلم» یا «تعرف أنّه حرام بعینه»، «أنا لا أعرف أن شرب التتن حرام أم لا؟» در «لا أعرف» نیازی به فحص نیست. در دلیل حلّیت و براءت هم عنوان فحص مطرح نیست لکن اجماع قائم شده است بر اینکه تا زمانی که شما فحص نکنید، به ادله اصول شرعیّه چه براءت و چه استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» حق مراجعه ندارید. اگر شک کردید که نماز جمعه «فی عصر الغیبه هل هو واجب أم لا» به مجرد شک نمی توانید استصحاب و جوب نماز جمعه را صادر بکنید بلکه اجماع قائم شده است که این «لا تنقض» وقتی که در شبهات حکمیّه می خواهد جریان پیدا کند باید اول فحص بشود و یأس از ظفر به یک دلیلی چه مخالف با استصحاب و چه موافق با استصحاب باشد. چون اصول شرعیّه نه تنها در رابطه با امارات مخالفه با آنها حجیت ندارند، بلکه در مقابل اماراتی که موافق با آنها هم باشد، حجیتی برای اصل عملی نیست. اگر خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه بکند، دیگر جایی برای استصحاب نماز جمعه و وجوب نماز جمعه نیست. پس در اصول عملیه شرعیّه گرچه در ادله آنها صحبتی از فحص به میان نیامده است لکن اجماع قائم است که جریان آنها در شبهات حکمیّه باید بعد الفحص باشد و قبل از فحص جریان ندارد.

معنای فحص در اصاله الاشتغال و اصاله التخییر

اصول عملیه عقلیه دیگر مثل اصاله الاشتغال و اصاله التخییر، هم همینطور است. شما که اصاله التخییر را در دوران بین المحذورین جاری می کنید، اصلا موضوعش این است که امر دائر بین

و جوب و حرمت است و دلیلی بر تعیین هیچکدام وجود ندارد لذا عقل حکم به تخییر می کند. اگر دلیل بر تعیین یکی از این دو وجود داشته باشد، دیگر موضوع اصاله التخییر باقی نمی ماند. موضوع اصاله التخییر «الدوران بین المحذورین و عدم وجود دلیل مشخص فی البین» است و الا- با وجود دلیل مشخص ولو اینکه اماره ظنیّه معتبره باشد دیگر جا برای اصاله التخییر باقی نیست.

اگر شما احتمال می دهید که اگر به کتاب و سائل مراجعه کردید یک دلیل مشخص و معینی پیدا می کنید، آیا با وجود این احتمال، موضوع و مورد اصاله التخییر می تواند تحقق داشته باشد؟ یا باید عدم وجود دلیل مشخص و معین را احراز بکنید؟ همینطور در قاعده اشتغال و اصاله الاشتغال که آن هم یک اصل عقلی است که در اطراف علم اجمالی عقل می گوید: حتما باید احتیاط بکنید. حالا- من علم اجمالی دارم به اینکه یا نماز ظهر در روز جمعه واجب است، یا نماز جمعه لکن احتمال می دهم که اگر مراجعه کنم به مظان وجود دلیل بر تعیین احد الامرین، یک اماره معتبره شرعیّه وجود داشته باشد که آن اماره فرضا بگویند در روز جمعه نماز جمعه واجب است، آیا در اینجا هم عقل حکم به احتیاط می کند؟ حکم به لزوم جمع بین نماز ظهر و نماز جمعه می کند؟ یا حکم عقل به لزوم احتیاط در آنجایی است که یک اماره معتبره ای در تعیین یکی از این دو وجود نداشته باشد و الا با وجود اماره معتبره، دیگر احتیاط بر من واجب نیست. خود شارع فرضا طبق روایت صحیحه زراره می گوید:

روز جمعه نماز جمعه واجب است، درست است که برای ما افاده علم نمی کند، اما حجت شرعیّه بر تعیین خصوص نماز جمعه قائم است. آیا در چنین شرایطی عقل می گوید: این حجت شرعیّه را کنار بگذار و روی قاعده علم اجمالی و اصاله الاشتغال باید هم نماز ظهر بخوانی و هم نماز جمعه؟ پیدا است که مسأله چنین نیست. لذا خود حکم عقل به لزوم احتیاط در رابطه با اطراف علم اجمالی در شبهات حکمیّه، مقتید به آنجایی است که یک حجت شرعی بر تعیین، وجود نداشته باشد و الا با وجود حجت شرعیّه بر تعیین، عقل مسلّم حکم به لزوم احتیاط نمی کند.

معنای فحص در اصول عملیه از نظر مرحوم آخوند ره

مرحوم آخوند می فرماید: در مباحث اصولیه ما دوجا با کلمه فحص و عنوان فحص برخورد می کنیم و روی آن تکیه می کنیم. بعد ایشان می خواهند اینجا تذکری بدهند و نکته ای را بیان بکنند و آن نکته این است که فحص در باب مخصص در رابطه با اصاله العموم با آن فحصی که در اصول عملیه چه شرعیّه و چه نقلیه مطرح است، درست است که از نظر کلمه فحص هر دو باهم مشترک هستند، اما اینها باطنشان باهم فرق می کند. فحص در آنجاها در حقیقت فحص از وجود حجت

است و به عبارت دیگر: فحوصی است که اگر آن فحص را شما انجام ندهید با عدم الفحص، اصلاً چیزی ندارید، نه براءت عقلی دارید، نه براءت شرعی دارید، نه استصحاب دارید. باید فحص بکنید تا بعد الفحص براءت متولد بشود، حدیث رفع قابل پیاده شدن باشد «لا تنقض الیقین بالشک» قابل پیاده شدن باشد و الا اگر فحص نکنید، دست شما خالی است، نه براءت عقلی دارید برای اینکه احتمال می دهید بیانی وجود داشته باشد، نه حدیث رفعی در دست شماست، برای اینکه اجماع قائم شده است بر اینکه در پیاده شدن حدیث رفع باید فحص بشود. و همینطور سایر اصول عملیه چه عقلیه و چه نقلیه، آنجا با عدم فحص اصلاً حجتی وجود ندارد، دلیلی وجود ندارد، براءتی تحقق ندارد، «لا تنقضی» وجود ندارد. اما در مسأله عام و خاص ایشان می فرمایند: اینطور نیست که شما اگر فحص نکنید، حجتی به نام اصالة العموم نداشته باشید، بلکه چه شما فحص بکنید و چه فحص نکنید، اصالة العموم هست، منتها اگر مزاحمی به نام مخصص در اختیار شما قرار بگیرد به عنوان مزاحم اقوی تقدم بر اصالة العموم پیدا می کند. لذا روی این جهت به تعبیر ایشان: ما در مسأله عام و خاص فحص می کنیم اما «مزاحم الحجیه». بعد از آن که اصل حجیت اصالة العموم، چه فحص بکنید و چه فحص نکنید محفوظ است منتها اگر مزاحم اقوی و حجت اقوی به عنوان مخصص مطرح شد، این حجت در مقابل حجت اقوی محکوم واقع می شود. پس در حقیقت در باب عام و خاص فحص شما از حجت اقوی و از مزاحم با حجیت اصالة العموم است لذا عنوان این بحث با عنوان آن فحص در باب اصول عملیه فرق می کند.

مراحل سه گانه اتصاف یک دلیل به حجیت

در جایی که دلیل بر عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص را مطرح می کردیم، این نکته را عرض کردیم که اگر یک دلیلی بخواهد اتصاف به حجیت پیدا کند، در این تحقق عنوان حجیت و وصف حجیت باید سه مرحله طولیه و مترتبه را بگذراند تا اتصاف به حجیت پیدا کند:

یک مرحله عبارت از اصل ظهور لفظ در یک معنا بود، که اولاً لفظ کلمه «اسد» ظهور در چه چیز دارد؟ به حسب لغت، «اسد» برای چه چیز وضع شده است؟ این اولین مرحله است که ما از آن به اصل ظهور نه اصالة الظهور تعبیر می کردیم. اصل ظهور یعنی اصل این معنا که لفظ «الاسد ظاهر فی الحيوان المفترس» و برای رسیدن به این اصل، کتاب لغت و عرف لازم است که آنها تشخیص بدهند که این لفظ «اسد» ظهور در چه دارد؟

مرحله دوم آن بود که از آن به اصالة الظهور تعبیر می کردیم. معنای اصالة الظهور این بود که این

متکلم و مستعملی که کلمه «اسد» را در کلامش استعمال کرده در آنجایی که قرینه ای وجود نداشته باشد، ظاهر این است که مستعمل فیه آن همان معنای لغویش است، مستعمل فیه آن همان معنای حقیقی لفظ است، مستعمل فیه، همان چیزی است که لفظ اسد در برابر آن وضع شده است یعنی لفظ اسد را در معنای خودش استعمال کرده است. اما به این دو مرحله حجیت تمام نمی شود.

یک مرحله سومی بود که ما ظهور لفظ اسد را در معنای خودش فهمیدیم و اینکه در این استعمال کلمه اسد در معنای ظاهرش استعمال شده است، این را هم فهمیدیم امّا باز هم مسأله لنگی دارد، احتمال می دهیم که این متکلمی که می گوید: «رأیت اسدا» فرضاً در مقام هزل باشد، یعنی اراده جدیه اش به این معنا متعلق نشده است، نمی خواهد حقیقتاً و جدّاً بگوید: من حیوان مفترس را حیوانی را که معمولاً در جنگل به سر می برد من با دو چشم خودم دیدم. لذا در مورد شک، اصل دیگری داریم به نام «اصاله التطابق بین الارادتين» بین اراده جدیه و اراده استعمالیه در موارد شک در تطابق و عدم تطابق، یک اصل عقلایی وجود دارد، که می گوید: «بین الارادتين» تا زمانی که دلیل بر خلاف قائم نشود، تطابق تحقق دارد.

گفتیم: حجیت نیاز دارد که این سه مرحله را طی بکند. اگر هر یکی از این مراحل کمبود داشته باشد، «الدلیل لیس بحجه» چه مرحله اولی لنگی داشته باشد چه مرحله ثانیه لنگی داشته باشد یا مرحله ثالثه لنگی داشته باشد، در اتصاف به عدم حجیت فرق نمی کند و عرض کردیم که نقشی را که مخصص در رابطه با دلیل عام دارد، این است که مرحله سوم را از بین می برد و الا «اکرم کلّ عالم» ظهور در معنی عام دارد، اصاله العموم هم اقتضا می کند که در همین معنی عام استعمال شده باشد و لذا تخصیص عام مستلزم مجازیت نیست، مستلزم این نیست که «اکرم کلّ عالم» در غیر معنی حقیقی خودش استعمال شده باشد. پس «لا تکرم زیدا العالم» نقشش این است که در رابطه با اصاله التطابق مانع از جریان اصاله التطابق می شود یعنی می گوید: این «اکرم کلّ عالم» در عین اینکه «فی جمیع افراد طبیعه العالم» استعمال شده است لکن مراد استعمالی صددرصد با مراد جدی متطابق نیست و دلیل بر عدم تطابق، وجود «لا تکرم زیدا العالم» است.

عدم فرق بین فحص در باب عام و خاص و اصول عملیه

این راهی را که ما طی کردیم و تفصیلش را بیشتر آنجا ذکر کردیم، نتیجه اش این می شود که ما در رابطه با عام هم که فحص از مخصص را لازم می دانیم، ولو اینکه ما هم تبعاً لمرحوم آخوند مرتب کلمه اصاله العموم را مطرح کردیم اما واقع و حقیقتش این است که بحث در رابطه با اصاله التطابق

است و روی این جهت اینجا هم اگر فحص نکنیم حجتی نداریم و فحص ما حجت درست کن است، نه اینکه ما یک حجتی داریم و از مزاحم اقوایش داریم فحص می کنیم بلکه، فحص می کنیم تا ببینیم اگر «لا تکرّم زیدا» وجود ندارد اصاله التطابق را پیاده کنیم و بعد از پیاده کردن اصاله التطابق، عنوان حجّیت به قامت این عام پیوشانیم. پس همان طوری که در باب اصول عملیه اگر فحص نشود حجتی وجود ندارد، نه قبح عقاب بلا بیان، نه دلیل برائت، در باب عام و خاص هم اگر شما فحص از مخصص نکنید، حجت وجود ندارد برای اینکه حجّیت متقوم به سه مرحله است و فحص شما در رابطه با مرحله آخره خواهد بود و تا زمانی که این مرحله، ثابت نشود حجّیتی برای «اکرم کلّ عالم» اصلا وجود ندارد.

لذا نتیجه می گیریم که فحص در ما نحن فیه با فحص در اصول عملیه یکنواخت است و عنوان اینجا با عنوان آنجا برخلاف فرمایش مرحوم آخوند هیچ فرقی ندارد. البته مرحوم آخوند تا اینجا این بحث را تمام کرده اند. لکن بعضی از مسائل در این بحث وجود دارد که در فقه خیلی مورد نیاز است، ما لازم است که آنها را شاید در یک جلسه تعرض بکنیم بعد این بحث را ان شاء الله خاتمه بدهیم.

پرسش:

۱ - فرق بین فحص در باب عام و خاص و اصول عملیه را از نظر مرحوم آخوند ره بیان کنید.

۲ - معنای فحص در اصاله الاشتغال و اصاله التخییر را توضیح دهید.

۳ - معنای فحص در اصول عملیه از نظر مرحوم آخوند ره چیست؟

۴ - مراحل سه گانه اتصاف یک دلیل به حجیت را بیان کنید.

۵ - عدم فرق بین فحص در باب عام و خاص و اصول عملیه را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم جریان اصاله العموم با وجود علم به تخصیص

در مسأله تمسک به عام قبل از فحص از مخصص خصوصياتی در محل نزاع مطرح بود؛ یکی از آن خصوصيات، این بود که این عامی را که شک داریم، مثلا که تمسک به اصاله العموم قبل از فحص از مخصص، آیا در مورد او جایز است یا نه؟ باید یک عامی باشد که نه تفصیلا بدانیم که تخصیصی بر آن عارض شده است و نه از اطراف علم اجمالی به تخصیص باشد و اگر عامی را تفصیلا بدانیم که مولا و آمر، مخصصی برای آن دارد، پیداست که باید دنبال مخصص برویم و آنجا جای بحث نیست.

و همینطور اگر فرضا بدانیم که این دو عامی که از مولا- صادر شده است، برای یکی از اینها مخصصی وجود دارد، که عام خودش طرف علم اجمالی به تخصیص واقع شده باشد. اینجا هم به مقتضای علم اجمالی بلاشکال نمی توانیم تمسک به اصاله العموم بکنیم بطوری که این را از محل بحث خارج قرار دادیم.

لکن همانجا اشاره کردیم که در بین کلمات و بعضی از استدلالات، به ادله ای برخورد می کنیم که

از آن ادله استفاده می شود که مورد نزاع را یا حداقل یکی از مصادیق مورد بحث را آنجایی قرار داده اند که علم اجمالی به تخصیص وجود دارد به این معنا که اجمالا علم داریم به اینکه بعضی از این عمومات مولا، مخصیص واقع شده و مخصیصی برای آنها وجود دارد. در این رابطه، بعضی از ادله ملاحظه می شود و چون با اینکه این فرض از محل بحث ما خارج است لکن مورد این دلیلی که این مستدل اقامه کرده است، خصوص شرعیات و عمومات وارده در کتاب و سنت است لذا مناسب بلکه لازم است که ما این دلیل را ملاحظه کنیم، چون در اطرافش ان قلت و قلت هم فراوان وجود دارد و الا اصل بحث ما که آیا اصاله العموم قبل از فحوص از مخصص، جریان پیدا می کند یا نه؟ از مباحث عامه است، این اختصاص به شرعیات ندارد. ولو اینکه ما در باب شرعیات می خواهیم از این مباحث استفاده بکنیم امّا خیلی از این مباحث مخصوصا مباحث الفاظ، مباحث عامه هستند. وقتی که ما بحث می کنیم که آیا هیئت افعال دلالت بر وجوب می کند یا نه؟ هیئت «لا تفعل» دلالت بر حرمت می کند یا نه؟ اجتماع امر و نهی مستحیل است یا نه؟ اینها یک مباحث کلی است و در مطلق قوانین جریان پیدا می کند، با اینکه اینها را به عنوان مقدمه استنباط فقهی بحث می کنیم لکن بحث، بحث عام است. این اصاله العموم هم همینطور، حتی تفصیلی که مرحوم آخوند ره ذکر کردند و ما توضیح دادیم، عموماتی را که در مقام تقنین و جعل قانون به کار گرفته می شود، با عموماتی که در مقام غیر تقنین به کار گرفته می شود، فرق گذاشتیم، مقصود قانون شرع به تنهایی نبود، کلیه عموماتی که در مقام تقنین هست، هر قانونی، «شرعیا کان، أم غیر شرعی». اما این دلیلی که این مستدل اقامه کرده و عرض کردیم مرحوم آخوند هم اشاره ای به این دلیل نکرده اند، چون تنها در محدوده عمومات کتاب و سنت مطرح است و یک دلیلی است که در خود فقه، مستقیما پیاده شده، لذا لازم بود که این دلیل را بررسی بکنیم و ببینیم، آیا تمام است یا تمام نیست؟

عدم جریان اصاله العموم به واسطه علم اجمالی

از مستدل یعنی کسی که ادعا دارد که اصاله العموم، «قبل الفحص عن المخصص» جاری نمی شود سؤال می کنیم: به چه دلیل؟ می گوید: ما از طریق علم اجمالی وارد می شویم. به این کیفیت که عموماتی که در کتاب و سنت وارد شده اند و همینطور اطلاعاتی که در کتاب و سنت هست، ما علم اجمالی داریم که برای این عمومات مخصصات و مقتیداتی وجود دارد و از لسان ائمه معصومین (علیهم السلام) برای اینها به عنوان تخصیص و تقیید بیاناتی صادر شده است که اگر ما دنبال بکنیم و اگر فحوص و تتبع کامل بکنیم، چه بسا به کثیری از این مخصصات دست پیدا می کنیم.

بلکه می گوید که مخصصات و مقیداتی که از ائمه معصومین (علیهم السلام) صادر شده حتی خیال نکنید که محدود به این کتب اربعه که منابع اصلی روایات شیعه را تشکیل می دهد داشته باشد، اختصاص به اینها ندارد. روات زمان ائمه (علیهم السلام) دارای اصولی بودند، دارای کتابها و یا کتابی بوده اند که روایاتی را که از ائمه (علیهم السلام) می شنیدند یا بالواسطه یا مع الواسطه، در آن کتابها جمع آوری می کردند. لکن یکی دو عامل سبب شد که همه آن کتابها حتی در اختیار صاحبان کتب اربعه ما شیخ صدوق و شیخ کلینی و شیخ طوسی (قدس الله اسرارهم) قرار نگرفت. به این معنا که ما نمی توانیم ادعا کنیم، هیچکس نمی تواند ادعا بکند که مجموعه روایات صادره از ائمه معصومین (علیهم السلام) در این کتب اربعه وجود دارد. بلاشکال روایاتی بوده که در این کتب اربعه نیست و مصادر آن روایات به دست اصحاب کتب اربعه نرسیده است. حالا آن دو عامل چه بوده؟ یک عامل مسأله نبودن چاپ و تکثیر، حالا گاهی با استنساخ دو نسخه و پنج نسخه و فرض کنید ده نسخه تکثیر می شده است. اما چون چاپ نبوده است که وسیله تکثیر هزاران نسخه باشد، این نبودن وسیله چاپ، چه بسا خیلی از اصول اولیه را از بین برده است و عامل مهمتر که این خیلی نقش داشته است آن سیاستهای خلفای غاصب وقت بوده است که اینها علیه ائمه معصومین و پیروان ائمه معصومین (علیهم السلام) به کار می رفته است و این سیاستها به قدری گاهی مشتمل بر حدت و رعب و وحشت بوده است که در این رابطه داستانهای عجیبی وجود دارد که انسان می فهمد که چقدر مسأله تحت کنترل بوده است.

در این رابطه حرفهای زیادی هست حتی اشباه ابو حنیفه را همین سیاستهای ضد ائمه به روی کار آوردند و به آنها رونق دادند که در خانه ائمه بسته بشود. درسهایی که مشتمل بر این بود که به هر کسی که شرکت می کرد پول گزافی می دادند و در مقابل هرکسی که در درس امام صادق (صلوات الله علیه) شرکت می کرد، نه تنها پولی به او نمی دادند، انواع و اقسام مصائب را برای او فراهم می کردند.

روی کار آوردن اینها که اثر سوئش «الی یومنا هذا، بل الی یوم ظهور الحجه عجل الله تعالی فرجه الشریف» وجود دارد نتایج سوء آن سیاستهای شومی بود که علیه ائمه به کار گرفته شده بود، که مردم را در رابطه با مسائل مذهبی به یک مراجع انحرافی و یک مراجع ضد ائمه ارجاع بدهند تا اینکه مردم به ائمه نیازی نداشته باشند.

می دانید که توده مردم - حالا جسارت نکنم - حتی ما افرادی هستیم که مسائل را وارد نیستند، ظواهر را می نگرند و بواطن و علل و ریشه ها را نگاه نمی کنند و دنبال نمی روند و فکر هم نمی کنند که چه آثار سوئی بر این اعمال مترتب است. من گاهی فکر می کنم که واقعا اگر این خلیفه به اصطلاح

اول می دانست که مجموعه حکومت غاصبانه اش عبارت از دو سال و اندی بیش نخواهد بود، و عقل خودش را قاضی قرار می داد، آیا هیچ عاقلی به خودش اجازه می داد که برای دو سال و اندی حکومت، جمعیت زیادی از مسلمانها را تا روز قیامت فرضاً، به انحراف بکشاند، برای اینکه دو روز می خواهد حکومت بکند، دو روز ریاست بکند. نمی فهمد که این اثر سوئش چه اندازه است.

لذاست که در روایت می گوید: «من سنّ سیئه فله وزر من عمل بها»، یک پایه انحرافی که گذاشته شد، همه آنها را که به این پایه انحرافی متکی می شوند و برطبق این سنت سیئه عمل می کنند، تمام گناهش گریبان این بنیانگذار و بانی این سنت سیئه خواهد بود.

خیلی انسان باید در کارش مراقب باشد مخصوصاً اهل علم. شما ببینید تمام این مسلکهای انحرافی و این مذهبهای اختراعی، تمام اینها به دست بعضی از روحانین ناآگاه و جاه طلب و پول پرست بوجود آمده است. ریشه آنها، بنیانگذار آنها، چنین افرادی هستند، آن هم با سیاستهایی که از طرف سیاستهای ضد اسلامی تقویت می شدند و هدفشان ایجاد تفرقه، ایجاد تشّت میان مسلمانها و با منطبق «فَرَق تَسَد» ایجاد تفرقه کن و بعد سیادت و آقایی و حکومت کن، ما مسلمانها را به این روز کشاندند. و بدانید که این راه نه تنها منقطع نشده است، نه تنها ادامه دارد بلکه تکامل پیدا کرده است و هر روز به یک صورت این راه تکامل بیشتری پیدا می کند، منتها خوشبختانه امام بزرگوار (قدس سره) با آن دورانیشی و نظری که داشت، نه تنها در زمان حیاتش ما را بیدار و هوشیار کرد، بلکه آینده ما را هم در پیش روی ما ترسیم کرد و ما را نسبت به آینده هشدار داد.

بالاخره مراقب باشید، مواظب باشید، روزبه روز بر دشمنی دشمنان انقلاب شما بیشتر و شدت حاکمیت پیدا می کند و توطئه ها خطرناکتر می شود. و بدانید که هیچ آنی غافل از ما نیستند و بی تفاوت نسبت به ما نیستند. آنها در فکر این هستند که اگر امروز نشد فردا، نشد، پس فردا، نشد سال آیند، نشد ده سال آینده، به هر کیفیتی و به هر صورتی، ولو از طریق نفوذ در حوزه ها و تقویت بعضی ها به عنوان مرجعیت با امکاناتی که برای آنها چندان ارزشی ندارد، لکن برای یک طلبه کاملاً با ارزش است. خیلی مراقب و مواظب باشید. این انقلابی است که امام به دست من و شما سپرده است، نعمت الهی است، نعمت را باید حفظ کرد، همانطوری که در زمان امام این همه فداکاری و مراقبت می کردید، خیال نکنید که مسأله تمام شده است، نه، هر روز یک نقشه جدیدی به یک صورت جدیدی منتها باید مواظب باشید و بیدار و هوشیار باشید.

شما همین حساب را بکنید اگر این ابو حنیفه و امثال ذلک را در برابر امام صادق و امام باقر نتراشیده بودند، الان همه مسلمانها پیروان مکتب ائمه (علیهم السلام) بودند و همه اسلام واقعی و

اسلام حقیقی را از مکتب ائمه (علیهم السلام) می آموختند. امّا کار ما به جایی برسد که هنوز هم در بعضی از کشورهای اسلامی حاضر نباشند که مذهب اهل بیت را به عنوان یکی از مذاهب اسلامی بشناسند و هرکجا صحبت از مذهب می شود، بگویند: غیر از این مذاهب اربعه و فقهای اربعه، چیز دیگری وجود ندارد و ما غیر از اینها کسی را به مقام فقاہت نمی شناسیم! این واقعا تأثر آور و چیزی است که باید «یکی علیه بکائنا متوالیا» در مقابل یک چنین مسأله ای. (این حاشیه ای بود زائد بر متن).

فحص کامل، شرط تمسک به اصاله العموم

حالا- این مستدل می گوید: ما علم اجمالی داریم به اینکه عمومات کتاب و سنت، مخصصات و مقیداتی در لسان ائمه معصومین (علیهم السلام) دارد که در کتابهای روایی روات اولیّه مذکور بوده است، حالا این جوامع چهارگانه ما هم قسمتی یا کثیری از آن مخصصات و مقیدات در آن وجود دارد. لذا نتیجه این می شود که اگر ما به یک عامی یا یک مطلق در کتاب و سنت برخورد بکنیم، به واسطه این علم اجمالی نمی توانیم که فوری تمسک به اصاله العموم بکنیم. تمسک به اصاله العموم شرطش این است که ما به اندازه کافی، به اندازه ای که دیگر مایوس بشویم از اینکه دستیابی به یک مخصص و مقید پیدا بکنیم، تفحص بکنیم، آنوقت بتوانیم به عمومات کتاب و سنت، تمسک بکنیم و الا در غیر این صورت، وجود علم اجمالی، مانع از تمسک به اصاله العموم است برای اینکه در اطراف علم اجمالی با اختلاف نظرهایی که وجود دارد، نمی تواند اصول مخالفه با علم اجمالی جریان پیدا کند. شما وقتی علم اجمالی به نجاست «احد المایعین» داشته باشید دیگر نمی توانید در هردو ماء، استصحاب طهارت یا اصاله الطهاره جاری بکنید، اصول عقلائیّه هم نمی تواند جاری بشود. بالاتر؛ امارات هم نمی تواند جاری بشود. شما اگر علم اجمالی دارید به اینکه «احد هذین المایعین خمر» آیا می شود که یک بیّنه قائم بشود بر اینکه این اناء طرف راست «لیس بخمر» و یک بیّنه هم قائم بشود بر اینکه اناء طرف چپ «لیس بخمر؟» با اینکه بیّنه است، جنبه اماریت قویّه دارد ولی اگر همین بیّنه بخواهد در مقابل علم اجمالی بایستد، یک بیّنه بگوید که این اناء «لیس بخمر»، یک بیّنه بگوید که آن اناء «لیس بخمر» یا یک بیّنه واحده ای خمریت هردو اناء را نفی بکند، آیا این بیّنه ای که مستقیما می خواهد علم اجمالی را زیر پا بگذارد، می تواند در مقابل علم اجمالی بایستد؟

برتری علم اجمالی از بیّنه

بله یک حرفی هست؛ اگر یک بیّنه ای نسبت به یک طرف علم اجمالی قائم بشود، آیا او می تواند

علم اجمالی را ولو به انحلال حکمی منحل بکنند؟ این محل بحث است. اما اگر بینه در همه اطراف علم اجمالی بخواهد قائم بشود و برخلاف علم اجمالی باشد، پیداست که این بینه نمی تواند در مقابل علم اجمالی بایستد. اصالة العموم که دیگر مقامش از بینه بالاتر نیست. درست است که یک اصل عقلایی است و ما حتی گفتیم: لوازمش هم حجیت دارد اما اینطور نیست که دیگر مقامش از بینه و اماره هم بالاتر باشد. وقتی که شما علم اجمالی دارید به اینکه این عمومات مثلا این صدتا عمومی که در کتاب و سنت هست اینها پنجاه تایشان، شصت تایشان، یک مقیّدات و مخصصاتی برایشان وجود دارد، لازمه این علم اجمالی این است که در هیچ کدام از این صدتا حق تمسک به اصالة العموم نداشته باشید برای اینکه اگر در مجموع صدتا بخواهید به اصالة العموم تمسک بکنید، این مناقض با آن علم اجمالی شماست و اگر در بعضی دوا بعضی بخواهید تمسک به اصالة العموم بکنید، هیچ رجحانی برای آن بعضی که می خواهید در آن تمسک به اصالة العموم بکنید وجود ندارد.

پس چون این دلیل به نام علم اجمالی در رابطه با خصوص عمومات و مطلقات شرعی، مطرح شده است، درحالی که اصل بحث ما اختصاصی به عمومات شرعیّه ندارد و این دلیل روی مبنای علم اجمالی پیش آمده است، حالا ما باید بررسی بکنیم ببینیم آیا این دلیل درست است یا نه؟

بعضی ها در مقام جواب از این دلیل برآمده اند. مرحوم محقق نائینی (ره) در مقام دفاع از این دلیل برآمده است؟ این را ما یک قدری بررسی بکنیم و ببینیم که کدامیک از اینها صحیح است و کدام غیر قابل قبول است.

پرسش:

- ۱ - دلیل عدم جریان اصالة العموم با وجود علم به تخصیص را بیان کنید.
- ۲ - آیا با وجود علم اجمالی به تخصیص، اصالة العموم جاری می شود؟ چرا؟
- ۳ - برتری علم اجمالی از بینه نشانگر چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اخص بودن دليل از مدعا در تمسك به عام قبل از تفحص از مخصص

بعضیها برای عدم جواز تمسك به عام قبل از فحوص از مخصص گفته اند ما علم اجمالی داریم به اینکه برای عمومات و مطلقاتی که در کتاب و سنت وارد است، مخصصات و مقیداتی در جوامع روایه وجود دارد، و اگر فحوص کامل بکنیم، اطلاع بر آنها پیدا می کنیم پس به مقتضای علم اجمالی اگر در عامی فحوص نشود ما نمی توانیم به اصاله العموم تمسك کنیم زیرا علم اجمالی همانطور که عرض کردیم هم مانع از جریان اصول عملیه شرعیه است، هم مانع از جریان اصول عملیه عقلیه است، هم مانع از جریان اصول عقلاییه است، مثل اصاله العموم و حتی مانع از جریان امارات در اطراف علم اجمالی است. آیا این بیان با این توضیح تمام است یا نه؟ جوابی که از این بیان داده شده است این است که این بیان شما منطبق بر تمامی موارد مدعای شما نیست. یک قسمت از مدعای شما را این بیان ثابت می کند، اما یک قسمت دیگر از مدعای شما را این بیان نمی تواند ثابت بکند.

چطور؟ اینطور گفته شده است: شما که علم اجمالی به مخصصات دارید آیا تعداد این مخصصات

برای شما مسلّم است؟ یعنی می دانید که هزار تخصیص وجود دارد، نه کمتر و نه بیشتر؟ این یک مطلبی است خلاف واقع و خلاف وجدان. آن که حقیقت دارد این است که علم اجمالی ما به صورت تردید بین اقل و اکثر است، یعنی مثلاً مسلّم می دانیم که هزار مخصص برای این عموماً متعدده وجود دارد اما زائد بر هزارتا را هم احتمال می دهیم. احتمال می دهیم هزار و صد مخصص وجود داشته باشد. و همینطور فرض کنید، دایره احتمال تا دو هزار و سه هزار پیش می رود. پس در مقابل این عموماً، یک عدد معین و رقم معینی برای شما معلوم نیست. آن چیزی که برای شما معلوم است، یک چیزی است که به نحو اجمال معلوم است، و تردیدش هم تردید بین اقل و اکثر است، یعنی یک قدر متیقن دارد، و یک زائد مشکوک دارد. این واقعیت مسأله است. اگر این طور شد، مثلاً هزار مخصص برای شما به صورت قدر متیقن مشخص شد، ما می گوییم: درست است، تا زمانی که شما دسترسی به این هزار مخصص به عنوان قدر متیقن پیدا نکرده اید، علم شما مانع از تمسک به اصاله العموم می شود، جلوی تمسک را می گیرد، اما بعد از آن که هزار مخصص پیدا شد، یک عامی است و ما احتمال می دهیم که مخصصی زائد بر این هزارتای قدر متیقن برای آن وجود داشته باشد، در چنین موردی مدعای شما این است که تمسک به اصاله العموم جایز نیست. دلیل شما علم اجمالی است و دیگر علم اجمالی وجود ندارد. علم اجمالی انحلال پیدا کرد به یک قدر متیقن و یک زائد مشکوک. اما ما می گفتیم: در تمامی موارد اصاله العموم چون یک اصل عقلایی است هرکجا که شما احتمال تخصیص بدهید عقلاً می گویند: تا زمانی که فحوص از مخصص نکنید، ما به شما اجازه نمی دهیم که به اصاله العموم به عنوان یک اصل عقلایی تمسک بکنید. اما فرض این است که شما از این طریق وارد نشدید. شما طریق را علم اجمالی قرار دادید. علم اجمالی تا زمانی نقش دارد که آن اندازه متیقن تفصیلی برای شما پیدا نشده باشد، اما بعد از آن که هزارتا مخصص را شما پیدا کردید، نسبت به مخصصهای زائد بر هزارتا با اینکه احتمال می دهید و یقین به عدم ندارید، چه مانع می شود از تمسک به اصاله العموم روی مبنای علم اجمالی و اینکه دلیل را مسأله علم اجمالی قرار بدهیم؟ لذا اشکال مهمی که به این استدلال شده است این است که این استدلال یک قسمت از مدعا را ثابت می کند، مخصصهای در دایره هزارتا، اما این دلیل دیگر نمی تواند جلوی تمسک به اصاله العموم در زائد بر هزارتا را بگیرد. این تقریباً یک اشکال روشنی است که بر این استدلال شده است.

بیان محقق نائینی ره در جواب از اشکال

لکن مرحوم محقق نائینی (ره) در مقام حمایت از این مستدل و تصحیح این استدلال برآمده اند.

بیانی را ذکر می فرمایند که این بیان اختصاص به ما نحن فیه ندارد و در خیلی از موارد جریان دارد.

این بیان ایشان نسبتاً بیان دقیقی است، مخصوصاً با بعضی از اصطلاحاتی که در آن بکار رفته است.

بینیم آیا بیان ایشان در مقام دفاع از این مستدل صحیح است یا نه؟

ایشان ابتداء می فرمایند که شما خیال نکنید که هر کجا که یک علم اجمالی وجود دارد، و در این علم اجمالی تردید بین اقل و اکثر مطرح است، انحلال به یک اقل متیقن و یک زائد مشکوک پیدا می کند، نه، این مسأله کلیت ندارد، مواردش فرق می کند. قضیه علم اجمالی اصلاً به صورت کلی هر کجا که عنوان علم اجمالی مطرح است، این مثل یک قضیه منفصله مانع الخلو است. در قضیه منفصله مانع الخلو باطنش این است که دو قضیه حملیه وجود دارد، منتها شما به صورت تردید بین این دو قضیه حملیه با آنها برخورد می کنید، مثلاً وقتی که می گویند: «زید اما ان یکون فی الدار و اما ان یکون فی المدرسه»، در آنجایی که مانع الخلو باشد، یعنی به حسب واقع اینطور باشد که یا دار و یا مدرسه از ظرفیت مکانی زید خالی نباشد، باطنش این است که دو قضیه حملیه وجود دارد: یکی «زید فی الدار» است، یکی «زید فی المدرسه» است منتها چون شما نمی دانید که زید در دار است یا در مدرسه است و به حسب واقع هم یا در دار است و یا در مدرسه، با کلمه «اما» و امثال ذلک تردیدتان را بیان می کنید، می گویند: «زید اما ان یکون فی الدار و اما ان یکون فی المدرسه». پس در حقیقت در قضیه منفصله مانع الخلو ما دو قضیه حملیه داریم که با دید تردید به این دو قضیه نگاه می کنیم، و واقعیت هم خالی از یکی از این دو نیست. می فرمایند: در موارد علم اجمالی به طور کلی مسأله همینطور است. شما که علم اجمالی دارید به اینکه خمر یا در این اثناء وجود دارد، و یا در آن اثناء وجود دارد، این عین همان منفصله مانع الخلو است که شما دو قضیه دارید: یک قضیه این است:

«الخمر فی هذه الاناء»، و یک قضیه حملیه دیگر: «الخمر فی ذاک الاناء»، منتها چون بین این دو تردید دارید و واقعیت هم مثل همان منفصله مانع الخلو خالی از این دو نیست، می گویند: «الخمر اما ان یکون فی هذا الاناء و اما ان یکون فی ذاک الاناء». این در مطلق علم اجمالی است. در این مثال خمر، مسأله متبائن است نه مسأله اقل و اکثر ولی این کلیت دارد، چه در علم اجمالی که تردیدش بین متبائن باشد، و چه در علم اجمالی که تردیدش بین اقل و اکثر باشد، مسأله به این صورت است.

تصور علم اجمالی بین اقل و اکثر

حالا که این مقدمه یک قدری روشن شد ایشان می فرمایند: در موارد علم اجمالی بین اقل و اکثر دوجور تصور می شود، و دو نوع علم اجمالی بین اقل و اکثر وجود دارد: نوع اولش این است که علم

اجمالی شما اصالت ندارد، بلکه شما دو قضیه دارید: یکی متیقنه است و یکی مشکوکه است، و این دو را که کنار هم بگذارید و باهم ملاحظه کنید، این انضمام و ملاحظه مجموع، یک عنوان علم اجمالی برای شما درست می‌کند. در حقیقت علم اجمالی شما مولود آن دو قضیه است، متولد از آن دو قضیه است و الا اصالت برای همان دو قضیه است. مثل اینکه شما ابتداء علم اجمالی دارید به اینکه یا پنج تومان به رفیقان بدهکار هستید، یا ده تومان به او بدهکار هستید. ایشان می‌فرماید: اینجا آن که اصاله دارد این است که شما می‌دانید پنج تومان به رفیقان به صورت متیقن بدهکار هستید، و شک دارید که زائد بر این پنج تومان آیا پنج تومان دیگر که مجموع عبارت از ده تومان است به او بدهکار هستید یا نه؟ دو قضیه حملیه اینجا وجود دارد: یکی به صورت قضیه حملیه متیقنه است، که من مسلماً به زید پنج تومان بدهکار هستیم، و یک قضیه حملیه مشکوکه که آیا پنج تومان دیگر به زید بدهکار هستم زائد بر پنج تومان اول یا نه؟ این دو را که شما کنار هم می‌گذارید، و به هم منضم می‌کنید، و با دید واحد هر دو را نگاه می‌کنید، بعد از انضمام می‌گویید: علم اجمالی دارم به اینکه یا پنج تومان به زید بدهکار هستم، یا ده تومان به زید بدهکار هستم. باطنش علم اجمالی نیست، اما علم اجمالی از این دو قضیه حملیه ای که «احدهما متیقنه و الاخر مشکوکه» متولد شده است. ایشان می‌فرماید: در این قبیل از موارد ما حق را به آن کسی می‌دهیم که جواب از این مستدل داده است، یعنی آنجا مسأله انحلال را مطرح می‌کنیم، می‌گوییم: نسبت به قدر متیقن، علم نقش دارد، اما نسبت به زائد بر قدر متیقن، دیگر علم نقشی ندارد، اصاله البرائه جریان پیدا می‌کند، همینطوری که در این مثال به این کیفیت که مطرح شد، شما پنج تومان به زید بدهید و نسبت به زائدش هم اصاله البرائه جاری بکنید. لکن این یک نوع علم اجمالی دایر بین اقل و اکثر است.

علم اجمالی نشانه دار

اما گاهی از اوقات ما یک علم اجمالی داریم که معلوم بالاجمال ما دارای یک علامت و یک عنوانی است که از طریق این علامت و از طریق این عنوان به آن معلوم بالاجمال اشاره می‌کنیم و ارتباط این عنوان و این علامت به اقل و اکثر علی سواء است. اینطور نیست که به اقل ارتباطش قطعی باشد و به اکثر مشکوک باشد. یک عنوانی است که هم به اقل اضافه دارد هم به اکثر اضافه دارد، و اضافه اش علی نحو واحد است، مثل همین مثال دین، اما به این صورت که شما می‌دانید که به زید مدیون هستید، لکن دین زید را هم در دفتر محاسباتان ثبت کرده‌اید، آنجا نوشته‌اید که مقدار دین شما به زید چیست. فرض کنید الان دفتر در اختیار شما نیست، اگرچه اگر هم باشد در بیان ایشان

فرقی نمی کند لکن برای اینکه مثال خیلی روشنتر باشد، فرض کنید که الان هم دفتر در اختیار شما نیست. شما می دانید آن دینی را که به زید دارید در دفتر منعکس است، و آنجا اگر مراجعه شود، و در اختیار قرار بگیرد برای شما مشخص خواهد شد اما الان فرضاً دفتر در اختیار شما نیست، الان هم دین مردد بین پنج تومان و ده تومان است. اینجا مثل فرض اول اقل و اکثر است اما خصوصیتی که اینجا دارد این است که علم در اینجا اصالت دارد، یعنی آن که اولاً و بالذات برای شما معلوم است این است که می گوئید: من مدیون هستم به زید به آنچه در دفتر منعکس و ثبت شده است. این برای شما به نحو اجمال، قطعی است، هیچ تردیدی ندارید، قسم هم می خورید که من مدیون هستم به آن مقداری که در دفتر مضبوط است. بعد شما تردید می کنید که آیا «ما فی الدفتر و المضبوط فی الدفتر» پنج تومان است یا ده تومان است؟ اینجا معلوم بالاجمال شما «الدین المضبوط فی الدفتر» است، و اضافه اش به پنج تومان و ده تومان هیچ فرقی در آن نمی کند. در رابطه با این ما فی الدفتر این طور نیست که پنج تومان قدر متیقن باشد، و ده تومان مشکوک باشد. «ما فی الدفتر» یا پنج تومان است یا ده تومان. «ان کان پنج تومان» دین شما پنج تومان است و «ان کان ده تومان» همان عدد ده در ما فی الدفتر کأن مضبوط و ثبت شده است.

اشتغال یقینی و برائت یقینه

در چنین مواردی ایشان می فرماید: شما حق ندارید بگوئید: چون ما فی الدفتر مردد بین پنج تومان و ده تومان است، ما همان پنج تومان را به عنوان قدر متیقن می گیریم، و در آن پنج تومان زائد مثل همان فرض اول «اصاله البرائه من الدین» جاری می کنیم، نه، شما عالم هستید به اینکه ذمه شما اشتغال دارد به آنچه که در دفتر مضبوط است و اگر شما پنج تومان بپردازید نمی دانید که آیا برائت از آن اشتغال ذمه به آنچه در دفتر مضبوط است حاصل شد و فراغ ذمه حاصل شد یا نشد؟ تا زمانی که ده تومان را به زید نپردازید، علم پیدا نمی کنید به اینکه آن معلوم بالاجمال شما که اشتغال ذمه «بما فی الدفتر» است، آیا با پرداخت پنج تومان برائت از آن حاصل می شود یا حاصل نمی شود؟

پس در اینجا هم اگر به صورت سطحی نگاه کنید. دوران بین اقل و اکثر است، لکن واقعش این است این غیر از صورت اول است، اینجا معلوم بالاجمال شما عنوان دارد، معلوم بالاجمال شما دارای علامت است، و معلّم به یک علامت است، و آن عنوان و علامت ارتباط و اضافه اش به اقل و اکثر علی حد سواء است، اینطور نیست که اگر «ما فی الدفتر» پنج تومان باشد این ارتباطش «بما فی الدفتر» بیشتر از آنجایی است که اگر «ما فی الدفتر» ده تومان باشد. از نظر ما فی الدفتر ده تومان و پنج

تومان هیچ فرق نمی کند. لذا ایشان می فرمایند: در این قبیل از موارد علم اجمالی که علم اجمالی اصالت دارد، و معلوم بالاجمال دارای عنوان است، و ارتباط عنوان هم به طرفین «علی حد سواء» است، روی همان مبنایی که مشهور در باب علم اجمالی دارند، که عبارت از اصاله الاشتغال و اصاله الاحتیاط است، در اینجا چاره ای نیست جز اینکه آن اکثر پرداخت شود، و تا زمانی که پرداخت نشود، علم اجمالی شما به قوت خودش باقی است.

دایره علم اجمالی در ما نحن فیه

بعد می فرمایند: ما نحن فیه از این قبیل است، این استدلالی که این مستدل کرد از این نوع دوم است، برای اینکه مبنای استدلال بر این نبود که ما علم اجمالی داریم به این که این عمومات و مطلقات یک مخصصاتی دارد بلکه یک عنوانی در آن بود: علم اجمالی داریم به اینکه این عمومات یک مخصصاتی در این کتب رواییه و در این جوامع حدیثیه دارد، مثل همان «ما فی الدفتر» ی که در آن مثال گفتیم. وقتی که شما علم اجمالی داشتید به اینکه مخصصاتی در این کتابها و در این جوامع که مثل «ما فی الدفتر» در مثال دین است وجود دارد، اینجا دیگر جای انحلال نیست، و شما حق ندارید بگویید: بعد از آن که ما هزار تا مخصص به صورت قدر متیقن پیدا کردیم، در مخصص زائد شک داریم بلکه همان علم اجمالی مثل «ما فی الدفتر» که اگر پنج تومان را پردازید علم اجمالی شما را وادار می کند که پنج تومان دیگر را هم پردازد، اینجا هم علم اجمالی همانطوری که شما را وادار می کند به اینکه مخصص را تا سرحد هزار تا باید فحص کنید، بیش از هزار تا هم همین حکم را دارد، و همین علم اجمالی به اقتضای خودش حکم می کند به اینکه باید فحص بشود و مسأله انحلال در اینجا مطرح نیست. بیان ایشان یک بیانی است که به صورت ضابطه فرموده اند، و در موارد زیادی این بیان پیاده می شود.

پرسش:

- ۱ - اخص بودن دلیل مستدل از مدعا را ثابت کنید.
- ۲ - خلاصه بیان محقق نائینی ره در دفاع از مستدل چیست؟
- ۳ - چند نوع علم اجمالی بین اقل و اکثر می توان تصور کرد؟
- ۴ - آیا دایره علم اجمالی در ما نحن فیه محدود است؟ چرا؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جواب نقضی مرحوم امام ره از محقق نائینی ره

مطلبی را که دیروز از مرحوم محقق نائینی (ره) به عنوان دفاع از مستدل عرض کردیم، و گفتیم که بیان ایشان بعنوان یک ضابطه در موارد زیادی قابل انطباق و مورد استفاده است از طرف سیدنا الاستاذ امام بزرگوار (ره) مورد اشکال و جواب قرار گرفته است. و مطلبی را هم که ایشان می فرمایند، مطلبی است که در موارد بسیاری قابل استفاده و قابل انطباق است. بیان ایشان یک جواب نقضی و یک جواب حلی از مرحوم محقق نائینی است، که جواب حلی خیلی ارزنده و مفید است.

اما جواب نقضی که ایشان از محقق نائینی ذکر می فرمایند، این است که اینطوری که شما فرمودید، لازمه اش این است که در مثل مسأله دین که خود شما تفصیل قائل شدید بین آنجایی که علم اجمالی دارد به اینکه به زید مدیون است، لکن مرده است بین اینکه ده تومان مدیون است و یا پنج تومان، اینجا را فرمودید که باید نسبت به قدر متیقن، اشتغال را رعایت کند و نسبت به زائد، اصاله البرائه جاری می شود. اما قسم دوم این است که دین را در دفتر ثبت کرده باشد و علم دارد به

اینکه اشتغال ذمه دارد به آنچه که در دفتر مضبوط است و آنچه که در دفتر مضبوط است، به لحاظ اضافه و نسبت، نسبتش به اقل و اکثر متساوی است، اینطور نیست که اقل در رابطه با ثبت در دفتر یک اضافه بیشتری داشته باشد، و اکثر فاقد آن اضافه باشد لذا در اینجا مسأله احتیاط را واجب کرده اند.

جواب نقضی امام بزرگوار این است که آیا این «ما فی الدفتر» را یک روایتی بر آن قائم نشده است، و این تقریباً یک علامتی است برای آن دین، و یک خصوصیتی است برای دین؟ اگر مسأله خصوصیت مطرح شد در تمام دینها یک چنین خصوصیتی وجود دارد، خصوصیت زمانی، خصوصیت مکانی، خصوصیت آن غایتی که دین برای آن غایت تحقق پیدا کرده است، خصوصیت جهتی که موجب تحقق دین شده است. مثلاً اگر شما می دانید که در اول ماه که مثلاً روز شروع شهریه است، یک پولی را از رفیقتان قرض کردید، و به او مدیون هستید، و دین شما هم مردد بین مثلاً هزار تومان یا دو هزار تومان است، و اصولاً باید فرض مسأله هم در اینجا و هم در کلام محقق نائینی در جایی قرار بدهیم که مسأله مدعی و منکر وجود نداشته باشد، مسأله تخاصم و تنازع وجود نداشته باشد. آنجایی که دائن ادعای اکثر بکند، و مدیون ادعای اقل بکند می رود داخل در باب مدعی و منکر و محاکمه و دادگاه و بینه و یمین و امثال ذلک. بحث آنجایی است که این مسائل وجود ندارد. فرض کنید دائن هم ادعای عدم علم می کند، می گوید: من یادم هست که روز اول ماه یک مقداری از من قرض گرفتید، اما نمی دانم که هزار تومان از من قرض گرفتید یا دو هزار تومان قرض گرفتید، او هم ادعایی ندارد.

ایشان می فرمایند: روی این بیانی که شما به عنوان «ما فی الدفتر» ذکر کردید، خصوصیت آن دین این بود که مضبوط در دفتر بوده است، خصوصیت این دین هم این است که روز اول ماه که روز شروع شهریه است بوده است، شما علم اجمالی دارید که در روز اول ماه روز شروع شهریه یک دینی نسبت به زید پیدا کردید و پیداست که اضافه این دین به اقل با اضافه اش به اکثر هیچ فرقی نمی کند، ترجیحی برای احد طرفین وجود ندارد، آیا بین این مثال و بین «ما فی الدفتر» چه فرق وجود دارد؟ آن علم اجمالی به ثبوت دین «فی الدفتر» است، این هم علم اجمالی به اینکه روز اول ماه این دین حاصل شد.

و یا مثلاً در خصوصیت مکانی: شما می دانید که در سفر مشهد یک دینی را و یک مالی را از رفیقتان قرض کردید، نمی دانید که هزار تومان بوده است یا دو هزار تومان بوده است. اینجا هم می توانیم این حرف را بزنیم، بگوییم: آن دینی که در سفر مشهد گریبان من مدیون را گرفته است، مردد بین اقل و اکثر است و اضافه و ارتباط دین با این خصوصیت به اقل و اکثر «علی حد سواء» است.

اینطور نیست که اضافه اش به اقل یک اضافه راجحه باشد و اضافه اش به اکثر یک اضافه ضعیفه باشد.

به طور کلی در جمیع مواردی که دین در کار است بالاخره یک خصوصیتی در رابطه با این دین مثل خصوصیت زمانی، خصوصیت مکانی، خصوصیت این که دین را برای چه هدفی استدانه کردید و چه غایتی بر آن مترتب می شد و امثال ذلک، یکی از این خصوصیات وجود دارد. «ما الفرق بین هذه الخصوصیات و بین خصوصیه ما فی الدفتر؟» اگر شما در «ما فی الدفتر» بخواهید احتیاط را واجب بکنید، لازمه اش این است که در تمام موارد دیون مردد بین اقل و اکثر که حداقل خالی از یک خصوصیت معلومه نیست، حکم بوجوب احتیاط بکنید، درحالی که خود شما چنین حکمی نمی کنید. این جواب نقضی است که ایشان ذکر کردند.

جواب حلی امام ره: تقسیم معلوم بالاجمال

عمده؛ جواب حلی است. جواب حلی ایشان این است: عنوانی که متعلق علم اجمالی قرار می گیرد و به عبارت دیگر: معلوم بالاجمال شما واقع می شود، آن عنوان معلوم بالاجمال به یک تقسیمی دو قسم می شود: یک وقت این است که آن عنوان معلوم بالاجمال، یک عنوانی است که در لسان شرع و در ادله شرعیه «من الكتاب و السنه و مثلهما» موضوعی برای حکمی از احکام شرعیه واقع شده است و روی آن عنوان، شارع اثری بار کرده است، حکم تکلیفی یا حکم وضعی روی آن ثابت کرده است، اما یک وقت این است که این عنوان معلوم بالاجمال با اینکه این عنوان است اما خودش مستقیما و بالاصاله موضوع برای حکم شرعی در هیچ یک از ادله شرعیه قرار نگرفته است، بلکه ارتباطش با حکم شرعی و با موضوع حکم شرعی به این کیفیت است، که این از مقارنات موضوع شرعیه است، و یا بالاتر؛ از ملازمات موضوع شرعیه است اما خودش فی نفسه هیچ گونه اصالتی ندارد، و هیچ حکمی از احکام شرعیه روی خودش بار نشده است. پس نتیجه اینطور شد که «المعلوم بالاجمال قد یكون عنوانا متعلقا بنفسه للحکم الشرعی وضعیا کان ام تکلیفیا، و قد لا یكون عنوانا متعلقا بنفسه لذلک، بل کان مقارنا لما هو الموضوع او ملازما لما هو الموضوع» این یک تقسیم.

در قسم اول: آنجایی که خود عنوان معلوم بالاجمال متعلق حکم شرعی واقع شده باشد، دو قسم است: گاهی از اوقات این عنوان یک امر واحد بسیطی است که بدون واسطه و بالمباشره فعل مکلف و عمل مکلف به آن متعلق نمی شود، بلکه مثل این امور مقدور بالواسطه است که آن چیزی که در اختیار مکلف است، سببی است که موجب تحقق این عنوان می شود، و امری است که موجب

تحصیل این عنوان می شود. با اینکه شارع اثر را روی خود همین عنوان بار کرده است، اما مکلف مستقیماً و بالمباشره نمی تواند آن را ایجاد بکند، بلکه از طریق سبب، راه برای تحصیل آن عنوان و تحقق آن عنوان دارد. (مثالش را هم عرض می کنیم) گاهی از اوقات هم اینطور است که آن عنوانی که متعلق حکم شرعی واقع شده است، معلوم بالاجمال است این خودش فعل مکلف است بالمباشره فعل مکلف قرار می گیرد و مقذور بلاواسطه است، نه مقذور مع الواسطه است.

پس به لحاظ این تقسیم و آن تقسیم اول ما سه عنوان پیدا کردیم: عنوان معلوم بالاجمالی که متعلق حکم واقع شده باشد، و خودش بالمباشره مقذور نباشد، بلکه بالتسبیب مقذور باشد، و همین مقذوریت بالتسبیب کفایت می کند در اینکه حکم به آن متعلق شود زیرا در جای خودش ثابت شده است که این قدرتی که شرط تعلق تکلیف است، لازم نیست که مکلف به مقذور بلاواسطه باشد، اگر مع الواسطه هم مقذور باشد کافی بر تعلق حکم و صحت تعلق حکم است. قسم دوم آنجایی که عنوان متعلق علم اجمالی خودش مقذور بدون واسطه است و متعلق حکم است، و مردد بین اقل و اکثر که محل بحث ماست. قسم سوم آنجایی است که عنوان متعلق علم اجمالی خودش در لسان دلیل اصلاً متعلق حکم واقع نشده است، «لا بالمباشره و لا بالتسبیب»، بلکه ارتباطش با عنوان موضوع حکم، ارتباط مقارنه یا بالاتر؛ ارتباط ملازمه است. اینها را باید حساب بکنیم.

حکم قسم اول معلوم بالاجمال

اما در آن قسم اول که مثالش را روی بعضی از اقوال باید به مسأله «لا-صلاه الا بطهور» مثال بزنیم، این «لا صلاه الا بطهور» متصدی بیان یک حکم وضعی است به نام شرطیت، که شرطیت هم مجعول شارع است، منتها حکم وضعی، مجعول شارع است. در «لا-صلاه الا بطهور» شارع جعل شرطیت برای طهور کرده است، نسبت به نماز. روی این اعتقاد، این مثال تطبیق می کند. بعضی معتقدند که طهور عبارت از خود وضو و خود غسل نیست، بلکه طهور عبارت از آن حالت نفسانیه معنویه ای است که عقیب وضو حاصل می شود، عقیب غسل حاصل می شود. شاید این تعبیری که در بعضی از روایات نسبت به وضو شده است: «الوضو نور» این نظریه را تأیید بکند. حالا ما در صحت و سقم این نظریه، کاری نداریم، می خواهیم مثال برای این قسم اول علم اجمالی پیدا کنیم. شارع می گوید:

«لا صلاه الا بطهور» جعل شرطیت شرعیه برای عنوان طهور نسبت به نماز می کند، حالا آمدید شما سراغ وضو. می دانید که اگر یک وضوء کاملی تحقق پیدا کند، این طهور که «شرط شرعی للصلوات» تحقق پیدا می کند. حالا اگر در بعضی از شرایط و یا اجزاء وضو به صورت اقل و اکثر برای شما شک

پیدا شد، که آیا با نبودن فلان خصوصیت، وضو «صحیح ام الوضوء باطل؟» مثلاً پنج خصوصیت مسلم در باب وضو هست، اما خصوصیت ششم برای شما مشکوک واقع شد که آیا با نبود این خصوصیت، وضو صحیحاً واقع می شود یا باطلا؟

لزوم احتیاط در شک در محصل

ایشان می فرمایند: در اینجا با اینکه مسأله دوران بین اقل و اکثر است، لکن بدون هیچ تردیدی باید احتیاط کرد، برای اینکه این همان چیزی است که در اصول مکرر به آن برخورد کرده اید، و عنوان آن، شک در محصل است. شک در محصل، معنایش همین مسأله است، که مأمور به و متعلق تکلیف، یک امر واحد بسیط متولد از شیء دیگر است، و آن شیء دیگر اگر مردد بین اقل و اکثر شد، اگر شما آن اکثر را رعایت نکنید، و جزء یا شرط مشکوک را در خارج انجام ندهید، شما شک دارید که آیا طهور حاصل شد یا نه؟ آن امر واحد بسیطی که از این غسلتان و مسحتان، و از یک وضو کامل و وضوی صحیح تحصل پیدا می کند، و آن شرطیت برای نماز دارد، آیا آن تحقق پیدا کرد یا نکرد؟ روی قاعده عقلیه که باید احراز شرط بکنید تا بتوانید در رابطه با مشروط، حکم بکنید به اینکه اشتغال ذمه شما برطرف شد مثلاً اگر کسی شک دارد که وضو دارد یا نه؟ هیچ حالت سابقه متیقنه ندارد، نمی داند که دو ساعت قبل متوضی بوده است و یا محدث بوده است، پیداست که با شک در وضو، جایز نیست که داخل در نماز شود، و به نماز با این مشکوک اکتفا بکند.

پس در نتیجه در این قسم اول، مسأله کاملاً روشن است که معلوم بالاجمال عنوان متعلق حکم واحد بسیط مقدر بالواسطه است و سببی هم که در تحصل این نقش دارد، یک مرکب مردد بین اقل و اکثر است. بلاشکال روی عنوان شک در محصل باید احتیاط کرد تا یقین به تحقق شرط پیدا شود، این قسم اول.

حکم قسم دوم معلوم بالاجمال

قسم دوم آنجایی است که معلوم بالاجمال عنوانی است که خودش متعلق تکلیف است، عنوان واحد بسیط هم نیست، مقدر بالواسطه هم نیست، و هرچه هست خودش است. خودش متعلق تکلیف است، خودش مقدر است، خودش مرکب است، خودش مردد بین اقل و اکثر است، مثل باب نماز. اگر خداوند که فرموده است: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»، شما در صلاه تردید کنید که آیا سوره جزئیت دارد یا ندارد؟ دیگر در باب صلاه، این احتمال وجود ندارد که صلاه، یک امر متحصّل از این

افعال و حرکات و سکانات باشد. آنهایی که شنیده ایم: «معراج المؤمن، قربان کل التقی»، آنها آثار صلاه و نتایج صلاه است، و الا مأموریه در باب نماز، این مجموعه است، این مرکب است که قدرت هم مستقیماً به خودش تعلق می‌گیرد، و مقدوریتش مقدوریت بدون واسطه است. در چنین جایی اگر تردید بین اقل و اکثر واقع شد، این همان مسأله ای است که شما در دوران بین اقل و اکثر ارتباطی در مباحث اشتغال ملاحظه فرمودید، که این محل بحث است بعضی قائلند که در اقل و اکثر ارتباطی، اصاله الاشتغال جریان پیدا می‌کند. بعضی معتقدند که در اقل و اکثر ارتباطی اصاله البرائه تحقق پیدا می‌کند. بعضی هم مثل مرحوم آخوند در کتاب کفایه تفصیل قائل می‌شوند، می‌فرمایند: براءت عقليه جریان پیدا نمی‌کند، اما براءت شرعيه که مستند به حدیث رفع و امثال حدیث رفع است جریان پیدا می‌کند.

پس نتیجتاً حکم دو قسم را بیان کردیم. در قسم اول مسلم احتیاط لازم است، و در قسم دوم، مسأله مختلف فیه است، و مبتنی بر مسأله اقل و اکثر ارتباطی است. تا ان شاء الله برسیم به قسم سوم که عمده است.

پرسش:

۱ - جواب نقضی مرحوم امام ره از محقق نائینی ره را بنویسید.

۲ - خلاصه جواب حلی امام ره از مرحوم نائینی ره را بیان کنید.

۳ - دلیل لزوم احتیاط در شک در محصل چیست؟

۴ - حکم قسم دوم معلوم بالاجمال چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّلاه والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

دايره تنجز علم اجمالی

در توضیح بیان امام بزرگوار (ره) عرض کردیم که آن معلوم بالاجمال که مردّد بین اقل و اکثر است، گاهی خودش عنوانی است که بنفسه موضوع برای حکم شرعی واقع شده و در این صورت گفتیم: دو نوع است: یک وقت امر واحد بسیط است که قدرت بلاواسطه به آن متعلّق نمی شود، در این صورت بلاشکال باید احتیاط کرد و اکثر را اتیان کرد. یک وقت خودش مقدور بلاواسطه است و یک مرکّبی است مردّد بین اقل و اکثر که این هم مبتنی بر آن بحث معروف در باب اقل و اکثر ارتباطی است. اما قسم سوم که به ما ارتباط دارد آنجایی است که خود عنوان معلوم بالاجمال، موضوع برای اثر شرعی است و در هیچ یک از ادلّه شرعیّه، متعلّق حکم شرعی واقع نشده، بلکه ارتباطی که با موضوع حکم دارد این است که از مقارنات، یا از ملازمات عنوان متعلّق حکم است.

در این قسم سوم با مرحوم محقق نائینی (ره) یک بحث کبروی داریم و آن این است که در باب علم اجمالی هم مثل باب استصحاب که مستصحب یا باید خودش حکم شرعی باشد و یا متعلّق

حکم شرعی قرار گرفته باشد تا شما استصحاب کنید وجوب نماز جمعه را یا استصحاب کنید خمریت این اناء را که در سابق «کان خمر او الاین یكون مشکوک الخمریه» همان طوری که در باب استصحاب، چنین مسأله ای اعتبار دارد، در مسأله منجزیت علم اجمالی اینطور نیست که دائره وسعت داشته باشد که هرکجا یک علم اجمالی در کار بود، گریبان مکلف را بگیرد. کجا علم اجمالی نقش منجزیت دارد؟ این هم مثل باب استصحاب است.

آنجایی که علم اجمالی یا به خود تکلیف متعلق بشود، شما علم اجمالی دارید به اینکه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، ما می گوئیم: این علم، منجز است و لازمه تنجزش، احتیاط و اتیان به کلتا الصلاتین است و یا اینکه علم اجمالی به موضوع یک اثر شرعی تعلق بگیرد مثل اینکه علم اجمالی به خمریت احد المایعین داشته باشید. خمر در دلیل شرعی موضوع برای حکم به حرمت شرب واقع شده، نفس عنوان خمریت. اگر شما علم اجمالی پیدا کردید «بأن احد المایعین خمر» این علم اجمالی، گریبان شما را می گیرد و حکم می کند به اینکه از هر دو اناء باید اجتناب بشود.

اما آنجایی که معلوم بالاجمال، نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم و اثر شرعی، بلکه صرفاً ارتباطش با موضوع حکم شرعی، مسأله مقارنه یا بالاتر، ملازمه است، که در ملازمه، اتحاد حکمین شرط نیست همان طوری که مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند: لازم نیست اگر احد متلازمین وجوب شرعی داشته باشد، ملازم دیگر هم به حکم ملازمه، همین وجوب شرعی را داشته باشد بلکه مقتضای ملازمه این است که ملازم دیگر محکوم نباشد به یک حکمی که در مقام عمل غیرقابل اجتماع با این حکم اول باشد، مثل اینکه اگر احد متلازمین بخواهد واجب باشد و ملازم دیگر حرام، اینجا امکان ندارد که احد متلازمین وجوب داشته باشد و ملازم دیگر حرام باشد، زیرا از نظر مقام موافقت، بین اینها امکان جمع تحقق ندارد، اما اگر احد متلازمین واجب بود و دیگری مستحب یا دیگری مباح، هیچ گونه مسأله ای به وجود نمی آورد و تلازم مانع این نمی شود که احد متلازمین واجب و دیگری مباح باشد. معلوم بالاجمال شما نه حکم شرعی و نه موضوع برای حکم شرعی است بلکه مقارن و یا ملازم با موضوع حکم شرعی است، اینجا اولین بحث این است که این علم اجمالی هیچ اثری ندارد و نقش منجزیت ندارد و وجهی ندارد که علم اجمالی در اینجا منجز باشد. شما علم اجمالی به یک چیزی پیدا کرده اید که «لم یترب علیه فی الشریعه حکم».

عدم تغییر حکم اجمالی بواسطه ضبط و نوشتن

وقتی که مسأله اینطور شد، می آییم سراغ این مطلبی که مرحوم محقق نائینی (ره) در رابطه با «ما

فی الدفتر» آن دینی که در دفتر مضبوط است فرمودند: در اینجا اگر علم اجمالی در کار باشد، گریبان شما را می گیرد. به عبارت روشنتر: اگر یک دینی را در دفتر شما ثبت نکرده باشید «اذا دار امره بین الاقل و الاكثر» نسبت به اکثر، اجرای براءت کنید، اما اگر دینی را در دفتر ثبت کردید و فعلا هم فرضا دفتر در اختیار شما نیست، در حقیقت باید اینجور بگوییم که به جرم ثبت در دفتر باید اکثر را پردازید که اگر این ثبت در دفتر نبود، نسبت به اکثر، اصاله البرائه جاری می کردید، حالا به عنوان جریمه ثبت در دفتر و اینکه این عنوان نسبتش به اقل و اکثر علی حد سواء است، شما باید اکثر را پردازید.

سؤال می شود: مگر «ما فی الدفتر» در دلیل شرعی، موضوع برای حکم قرار گرفته؟ آنکه موضوع برای حکم قرار گرفته در مسأله اشتغال ذمه، خود دین است، چه در دفتر ثبت بشود و چه نشود، آن اشتغال محفوظ است. و اگر شما بخواهید حکم تکلیفی اداء الدین را مطرح کنید برای اینکه اداء الدین یکی از واجبات در شریعت است آن هم مخصوصا در جایی که دائن مطالبه کند و مدیون قدرت بر اداء داشته باشد، می گوییم: این حکمش وجوب است موضوعش هم اداء الدین است اما دیگر در آن نیست که «اداء الدین المضبوط فی الدفتر، اداء الدین الذی ثبت فی الدفتر».

این مضبوطیت و ثبوت در دفتر، هیچ نقشی در مسأله وجوب ادای دین ندارد، هیچ نقشی هم در اصل دین و تحقق اشتغال و قلت و کثرت اشتغال ذمه ندارد. پس چه شد که اگر عنوان «ما فی الدفتر» پیش آمد با اینکه «ما فی الدفتر لم یقع فی الشریعه متعلقا لحکم من الاحکام و لا لوظیفه من الوظائف» این علم اجمالی یک مرتبه ورق را برمی گرداند، مسأله را تغییر می دهد، آن جریان براءت در اکثر را متبدل می کند به وجوب احتیاط نسبت به اکثر که اگر «ما فی الدفتر» مردد بین هزار تومان و دو هزار تومان شد اینجا باید دو هزار تومان داده بشود اما اگر پای «ما فی الدفتر» مطرح نبود، نسبت به هزار تومان زائد، اصاله البرائه جاری می شد؟ چه تحویل و تحوّل در کار آمده؟ چیزی که ربطی به حکمی از احکام شریعت داشته باشد و رابطه ای با دلیل شرعی داشته باشد که پیش نیامده.

پس مهمترین مسأله ای که با مرحوم محقق نائینی - با اینکه ایشان برای هردو فرض هم تصادفا مسأله دین را مثال زده اند هم برای آن فرض اول و هم برای فرض دوم - مطرح است این است که این علم اجمالی هیچ گونه اثری ندارد، نقش تنجیز و منجزیت ندارد برای اینکه «یعتبر فی منجزیته» همان چیزی که در رابطه با جریان استصحاب معتبر است. همان طوری که مستصحب «اما ان یکون حکما شرعیّا و اما موضوعا مستقیما لحکم شرعی» در معلوم بالاجمال هم همین خصوصیت معتبر است و در غیر این صورت، وجهی برای منجزیت ملاحظه نمی شود و ما نحن فیه هم عین همین

است که ایشان فرموده اند منتها ایشان حکم به احتیاط کردند ما گفتیم: علم اجمالی هیچ نقشی از این نظر ندارد. ما نحن فيه هم که مسأله عمومات و مطلقات نسبت به مخصّصات و مقیّدات مطرح است همین است چون ما عرض کردیم که اصاله العموم، یک اصل عقلائی است و مبنای اصاله العموم عبارت از بنای عقلاء و تمسک عقلاء است به مسأله عموم. چه چیزی جلوی این اصاله العموم را از نظر عقلاء می گیرد؟ آن چیزی که مانع از جریان اصاله العموم است، علم اجمالی به وجود مخصّصات و مقیّدات است نه علم اجمالی به وجود مخصّصات «فی الکتب التي بایدینا و فی الجوامع التي باختیارنا». این «فی الکتب و فی الجوامع»، هیچ نقشی در مقابله با اصاله العموم ندارد.

عدم مانع از جریان اصاله العموم

شما می خواهید به اصاله العموم تمسک بکنید، چه چیز مانع می شود از اینکه جلوی تمسک شما را به اصاله العموم بگیرد؟ علم به مخصّص، علم به مقیّد در باب مطلقات. این علم به مخصّص و علم به مقیّد عینا مثل همان علم به اصل الدین است. نسبت به هزار مخصّصی که شما میتقنا در مقابل عمومات دارید، اصاله العموم کنار می رود اما نسبت به مخصّص بعد از هزار تا در مقابل اصاله العموم، چه چیز اقتضاء می کند که اصاله العموم را به هم بزنند؟

برای اینکه جواب اولی که ما از مستدل دادیم همین مسأله انحلال بود و مرحوم محقق نائینی به عنوان ما فی الدفتر و علم اجمالی بما فی الدفتر می خواستند بفرمایند که در آنچه شما احتمال وجود مخصّص بدهید نمی توانید تمسک به اصاله العموم بکنید و باید اکثر را که مقتضای احتیاط است رعایت بکنید. می گوییم: نه، ما آن مقداری را که در مقابل اصاله العموم به صورت یک قضیه متیقنه برای ما ثابت است مثلا وجود هزار مخصّص است اما بیش از هزارتا، از اول برای ما مشکوک بوده، بعد از آنکه ما هزار مخصّص را خارجا پیدا کردیم و در مقابل عمومات قرار دادیم، نسبت به مخصّصات زائده ما هستیم و اصاله العموم از یک طرف و شک در مخصّص از طرف دیگر. عینا مثل همان مثال دین که بعد از آنکه هزار تومان را مدیون به دائن پرداخت، الان دیگر با شک در اشتغال ذمه مواجه است، با شک در لزوم اداء بیش از هزار تومان به دائن مواجه است و در چنین شکی براءت جریان پیدا می کند.

پس خلاصه این شد که این دفاعی را که مرحوم محقق نائینی از این مستدل به علم اجمالی که از طریق علم اجمالی می خواست مسأله لزوم فحص را ثابت کند و ما اشکال کردیم که این تمام مدعا را نمی تواند ثابت کند، تا قبل از پیدا کردن هزار مخصّص متیقن، این مدعا می تواند نقش داشته باشد اما

بعد از پیدا کردن هزار مخصّص در مخصّصات زائده، دیگر چاره ای جز تمسّک به اصاله العموم نیست و دیگر دلیلی بر لزوم فحص نسبت به زائد بر هزار مخصّص نمی توانیم داشته باشیم.

(سؤال... و پاسخ استاد): بعد از آنکه ما هزار مخصص را پیدا کردیم الان به چه چیز علم اجمالی داریم؟ چرا اینجا تمسّک به اصاله العموم نکنیم؟ یعنی بعد از هزار مخصص باز هم علم داریم یا اینکه از این تشبیه بما فی الدفتر ایشان می خواهد بگوید: اگر شما هزار تومان را دادید باز هم نمی دانید که آیا ما فی الدفتر را به دائن پرداختید یا نه؟ گفتیم: ما فی الدفتر موضوعیتی ندارد، ما فی الدفتر اثر ندارد. آنچه که اثر دارد دین است. دین يجب ادائه، دین عباره عن اشتغال الذمه در مقابل شخص و شما در رابطه با خود این، یک قضیه به قول خودشان حمله متیقنه دارید و آن این است که هزار تومان مدیون هستید و یک قضیه حمله مشکوکه دارید و آن این است که آیا زائد بر هزار تومان مدیون هستید یا نه و در این اجراء برائت می کنیم و غیر از این هیچ عنوان دیگری که تکلیف زائدی گردن ما بیاورد وجود ندارد.

لزوم احتیاط در صورت مکفی بودن فحص ناچیز

یک نکته ای مربوط به بعضی از فروع مسأله است. این ما فی الدفتری که در کلام ایشان مطرح است قاعدتا همان طوری که آنروز عرض کردم باید جایی را فرض بکنیم که یا دفتر در اختیار انسان نباشد یا اگر هم در اختیار انسان است، بررسی آن مواجه با مشکلات و امثال ذلک باشد، اما اگر ما فی الدفتر به این کیفیت و به این صورت باشد که اگر این مدیون به مجردی که دفتر را باز بکند چندتا صفحه را بشمرد یا با یک مختصر وقت گذاشتن می فهمد قصه را که چه مقدار به این دائن مدیون است، اگر اینطوری شد، در این فرض، ما بالاتر از مرحوم محقق نائینی را عرض می کنیم که اگر علم اجمالی هم نباشد بلکه اصلا شبهه بدویه باشد، شما احتمال می دهید که به زید مقروض باشید لکن می دانید که اگر مقروض باشید در دفتر نوشته اید اما اصل مدیونیت برای شما مشکوک است، مراجعه به دفتر هم برای شما هیچ مشکل و محذوری ندارد، در اینجا با اینکه علم اجمالی هم ندارید و با اینکه شبهه، شبهه موضوعیه است و با اینکه در شبهات موضوعیه فقهاء و اصولیین فرموده اند که فحص لازم نیست مع ذلک در مثل این مورد که به مختصر فحصی، مسأله معلوم می شود اینجا بزرگان می فرمایند: باید فحص کرد.

لذا اگر شما احتمال بدهید که به زید مدیون هستید و دینش را در دفتر ثبت کرده اید، لازم هم نیست فرضا او به شما مراجعه بکند اما بمجردی که دفتر را باز کنید مدیونیت و عدم مدیونیت برای

شما روشن می شود، آیا اینجا بگوییم که ضرورتی ندارد که شما دفتر را باز کنید و خودت را به دردرسر بیندازی؟ یا اینکه اینجا باید فحص کرد، چون فحصش فحص ناچیز است و بادی فحص مسأله روشن می شود و به تعبیری که شنیدم یک وقت مرحوم محقق حائری بزرگ مؤسس حوزه علمیه می فرمودند، می فرمودند: آنچهایی که علمش در جیب انسان است، فقط همین لازم است که آدم دست در جیبش بکند تا مسأله برایش روشن بشود، آنجا ولو شبهه، شبهه موضوعیه است اما نمی توانیم بگوییم: شما لازم نیست که دست در جیب بکنی و مطلب برایت روشن بشود که آیا مدیون هستی یا مدیون نیستی.

لذا در شبهات موضوعیه با اینکه فحص لازم نیست اما آن جاهایی که با یک مختصر فحص، مسأله نفی و اثبات روشن می شود، آنجا فحص لازم است. همانجا هم یک مورد استثناء دارد. مورد استثنائش باب نجاسات است. در باب نجاسات به مقتضای دلیل خاص، صحیحۀ ثالثۀ زراره در باب استصحاب، یکی از سؤالاتی که زراره از امام کرد این بود گفت: اگر من مظنه پیدا کنم که یک نجاستی به ثوب من اصابت کرده «فهل علیّ ان انظر فیه؟» آیا وجوب شرعی دارد که من یک گردش در لباسم بکنم بینم آیا نجاست اصابه کرد یا نه؟ که معنایش این است که اگر یک نگاهی بکنم به لباس، مسأله برایش روشن می شود؟ امام فرمودند: نه. در باب نجاسات حتی ادنی فحص هم لازم نیست ولو اینکه به مجرد نگاه، مسأله روشن بشود اما در غیر باب نجاسات در شبهات موضوعیه ای که به ادنی فحص و به مختصر فحص، مسأله روشن می شود اینجا بلاشکال لازم است که انسان فحص بکند و الا حقوق مردم چه بسا مورد تضییع واقع می شود.

پس اگر ما از راه علم اجمالی بخواهیم مسأله لزوم فحص را ثابت بکنیم، تمام مدعای ما را نمی تواند ثابت بکند بلکه از همان راهی که ابتداء خودمان ذکر کردیم، لزوم فحص ثابت است.

پرسش:

- ۱ - اقسام معلوم بالاجمال مردد بین اقل و اکثر را بیان کنید.
- ۲ - دایرة تنجّز علم اجمالی تا چه اندازه است؟
- ۳ - آیا حکم علم اجمالی به دین بواسطه ضبط در دفتر تغییر می کند؟ چرا؟
- ۴ - چرا علم اجمالی به وجود مخصصات مانع از جریان اصاله العموم نیست؟
- ۵ - دلیل لزوم احتیاط در صورت مکفی بودن فحص ناچیز را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اختصاص خطاب به مشافهين و موجودين در زمان خطاب

بجای واقع شده به این عنوان که در کتابهای اصولیه مطرح است که آیا خطابات شفاهیه اختصاص دارد به آنهایی که موجود هستند در جلسه مشافهه و در مجلس مخاطبه؟ وقتی که کتاب الله مثلا می فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» با ادات خطاب، مسأله ای را مطرح می فرماید، آیا مخاطب به این خطاب مستقیما خصوص آنهایی هستند که در مجلس مخاطبه حضور دارند و این خطاب را می شنوند؟ یا اینکه یک درجه بالاتر؛ هم آنهایی که در مجلس هستند، طرف توجه هستند و هم مکلفینی که موجود در زمان خطاب هستند ولو اینکه در مسجد حاضر نباشند، در محل مخاطبه حضور نداشته باشند، در بازار در آن زمان مشغول کسب و کار باشند، آنها را هم شامل می شود؟ و یا اینکه بالاتر؛ هم آنها را شامل می شود و هم مثل یک قضیه حقیقه تمام آنهایی که در طول تاریخ الی یوم القیامه وجود پیدا می کنند و خصوصیات و شرائط تکلیف در آنها وجود پیدا می کند، آنها را هم شامل می شود و بین آنها و موجودین در زمان خطاب و حتی حاضرین در مجلس مخاطبه، از نظر

مدلول لفظی و مفاد لفظی هیچ فرقی وجود ندارد؟ عنوان محل بحث در کتابهای اصولیه به این نحو مطرح شده است.

احتمالات موجود در اختصاص خطاب به مشافهین

لکن مرحوم آخوند(ره) صاحب کفایه می فرمایند که آن چیزی که می تواند محل بحث واقع بشود و مورد نزاع قرار بگیرد یکی از این امور ثلاثه است. در حقیقت ایشان در مورد بحث سه احتمال می دهند که هر یک از این احتمالات، ممکن است مقصود از محل نزاع باشد:

یک احتمال این است که ما اصلاً روی عنوان خطاب و مخاطبه و خطابات شفاهیه تکیه نکنیم بلکه محل بحث را عبارت از این قرار بدهیم که انسانی که وجود ندارد و در زمان بعث و زجر، اثری از وجود او تحقق ندارد و در آینده وجود پیدا می کند، صد سال بعد وجود پیدا می کند، پنجاه سال بعد وجود پیدا می کند، آیا چنین انسان مقدره الوجود را بالفعل می توانیم مکلف قرار بدهیم؟ بالفعل می توانیم بعث و زجری نسبت به او داشته باشیم همان طوری که نسبت به موجودین در زمان تکلیف، بعث و زجر هیچ گونه مانعی ندارد و در مسأله بعث و زجر، حضور در مجلس خطاب هم شرطیت ندارد، همان طوری که موجودین مثل یک مولایی نسبت به عبید موجود خودش می تواند یک بعث و زجری را صادر بکند آیا بالفعل می تواند یک بعثی متوجه معدوم بشود و یک زجری توجّه به معدوم پیدا کند؟ آیا این جایز است یا نه؟

اگر ما محل نزاع را به این صورت تحریر بکنیم دیگر روی عنوان خطابات شفاهیه نباید تکیه بکنیم. روی این مسأله باید تکیه کرد که آیا تکلیف به هر صورتی باشد ولو به صورت خطاب هم نباشد برای اینکه تکالیفی را که کتاب الله متضمن و متعرض است، به صور مختلفی بیان کرده، البته نوعاً به صورت خطاب «یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلاه، یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلكم» است لکن در عین حال بعضی از تکالیف مهمّه به صورت غیر خطاب مطرح شده مثل همین آیه ای که در رابطه با حج است «لله علی الناس حج استیعاب من استطاع الیه سبیلاً» که هیچ گونه مخاطبه ای در این آیه وجود ندارد. روی تحریر محل نزاع در این نحو اولی که مرحوم آخوند احتمال می دهند، تکیه بحث و محور بحث، خود تکلیف است به هر صورتی این تکلیف افاده بشود و به هر نوعی که مولا متعرض این تکلیف بشود چه به صورت خطاب یا غیر صورت خطاب.

کما اینکه روی این احتمال، ما دو فرض بیشتر نداریم: یک فرض، موجودین در زمان تکلیف

است و یک فرض معدومین. اما موجودین در زمان تکلیف بین آنهایی که در مسجد در زمان صدور حکم حضور داشتند و بین آنهایی که در زمان صدور حکم در دکان خودشان مشغول کسب و تجارت بودند، هیچ فرقی وجود ندارد برای اینکه در این احتمال روی مخاطبه تکیه نشده، روی خطاب تکیه نشده، روی تکلیف، تکیه شده و در تکلیف، حضور مکلف دخالت ندارد. وقتی که مولا می گوید که همه عیید من فردا مثلا باید مسافرت بکنند، دیگر لازم نیست که همه عیید در آن محل حضور داشته باشند و این مسأله را از دهان مولا بشنوند. همین که این دستور به گوش آنها برسد و بیان از طرف مولا و اصل به آنها بشود، کفایت می کند. لذا در قاعده قبح عقاب بلا بیان آن چیزی که ملاک قبح است، عقاب بلا بیان است نه «بلا حضور المکلف فی مجلس ثبوت الحکم». حضور و عدم حضور، در امکان توجه حکم، هیچ گونه نقشی ندارد.

پس احتمال اولی که مرحوم آخوند می دهند دو خصوصیت در آن هست: یکی اینکه عنوان مخاطبه هیچ گونه در این احتمال مطرح نیست بلکه ملاک، توجه تکلیف است «بعثا کان او زجرا» و خصوصیت دوم این است که در این احتمال، دو شق بیشتر وجود ندارد: موجودین در زمان صدور تکلیف و معدومین اما در موجودین بین حاضرین در مسجد در زمان صدور حکم و غیر حاضرین هیچ فرقی نمی کند.

این یک احتمالی است که ایشان ذکر می فرمایند و می فرمایند: نزاع روی این احتمال، یک نزاع عقلی خواهد بود و حاکم در این مسأله، عبارت از عقل است و مسأله روی این تقدیر، جزو مسائل عقلیه ای است که در علم اصول بحث می شود مثل بحث مقدمه واجب، مثل بحث اجتماع امر و نهی و امثال ذلک که اینها مسائل عقلیه مورد تعرض در علم اصول هستند.

امکان خطاب معدوم

احتمال دومی که ایشان ذکر می فرماید این است که محور را خود مخاطبه قرار بدیم و مسأله را هم عقلیه فرض بکنیم به این کیفیت که از عقل سؤال بکنیم که مخاطبه و گفتگو کردن به صورت حقیقی، حرف زدن به صورت واقعی آیا با معدوم امکان دارد یا امکان ندارد؟ کسی که پنجاه سال دیگر فرضا وجود پیدا می کند آیا عقلا امکان دارد که انسان به صورت یک خطاب حقیقی و مخاطب واقعی با او مخاطبه کند و گفتگو بکند؟

روی این احتمال، باز دو خصوصیت وجود دارد: یک خصوصیت این است که محور روی این احتمال، تکلیف نیست بلکه محور، مخاطبه است و عنوان خطابات شفاهیه ای هم که در کتب اصولیه

مطرح است، به این احتمال نزدیک است که ملاک را نفس مخاطبه قرار داده اند که آیا «یصح ان یخاطب الانسان الشخص المعدم بالفعل الذی یوجد بعد خمسين سنه او مآه سنه او الف سنه؟» آیا امکان عقلی دارد یا نه؟

خصوصیت دوم این احتمال این است که در همان موجودین در زمان خطاب هم بین حاضرین در مجلس و آنهایی که غائب از مجلس هستند فرق وجود دارد برای اینکه درست است فرض کنید الان کسی در بازار در دکانش نشسته، آیا عقلا صحیح است که ما با این صدایی که به گوش او نمی رسد با او واقعا مخاطبه داشته باشیم با او گفتگو داشته باشیم و او را مخاطب قرار بدهیم؟ روی این احتمال دوم، مسأله تنها در رابطه با معدومین در زمان خطاب نیست بلکه آنهایی که موجود در زمان خطاب هستند لکن غائب از مجلس خطاب هستند و صدا و خطاب به هیچ وجه به گوش آنها نمی رسد آیا مخاطبه با آنها می شود یا نه؟

کما اینکه روی این بیان، محل نزاع اختصاص پیدا می کند به آن ادله ای که به عنوان مخاطبه، حکم را بیان کرده مثل «یا أَيُّهَا النَّاسُ، یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و امثال ذلك، اما آنهایی که خالی از عنوان خطاب است مثل آیه حج که هیچ نوع خطابی در آن مطرح نیست با کلمه «الله على الناس حج البيت» مطرح شده، این دیگر داخل در محل نزاع به این صورت دوم نیست.

ایشان می فرمایند که این صورت دوم هم اگر محل نزاع به این نحو باشد طبعاً مسأله باز یک مسأله عقلیه خواهد بود و حاکم در این مسأله، طبعاً عقل خواهد بود. باید به عقل مراجعه کنیم و بگوییم:

«إيها العقل هل يجوز عندك» اینکه انسان مخاطبه کند با یک انسانی که پنجاه سال دیگر قدم به عرصه وجود می گذارد؟ و یا کسی که غائب از مجلس مخاطبه است و صدای مخاطب به او و به گوش او نمی رسد؟ آیا صحیح است یا نه؟ پس روی احتمال دوم هم می فرمایند: مسأله، یک مسأله عقلیه خواهد بود.

نغوی بودن محل بحث

اما یک احتمال سومی مرحوم آخوند در تحریر محل نزاع می فرمایند که بیان ایشان یک مقدار نیاز به توضیح دارد و آن این است که ما در این عنوان «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» همین عنوان وقتی که ملاحظه می کنیم می بینیم که دو جهت در این عنوان وجود دارد (این احتمالاتی که ایشان بیان می کنند اینها جدای از هم است، یک وقت اینها را مخلوط به هم نکنید. در این احتمال سوم دیگر احتمال اول و دوم محل نزاع نیستند، خود این احتمال محل نزاع است) و آن این است که در «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»

مثلا یا «یا أَيُّهَا النَّاسُ» ما می بینیم که دو کلمه به کار رفته: یکی «یا» که دلالت بر خطاب و نداء می کند و نداء معنایش مخاطب را مورد توجه قرار دادن است و طبعاً مخاطبه اقتضاء می کند که مخاطب علاوه بر اینکه وجود داشته باشد حضور هم داشته باشد. لازمه خطاب، وجود دو شرط است: یکی وجود مخاطب و یکی حضور مخاطب فی مجلس المخاطبه. پس در حقیقت ما روی کلمه «یا» وقتی که تکیه می کنیم به لحاظ اینکه مفاد لغوی ادات خطاب اقتضاء می کند که مخاطب هم وجود داشته باشد و هم حضور داشته باشد، کلمه خطاب و ادات خطاب، ما را هدایت می کند به اینکه این دو خصوصیت باید در مخاطب وجود داشته باشد. از آن طرف می آیم سراغ عنوان مخاطبین می بینیم عنوان مخاطبین «الذین آمنوا» است. «الذین آمنوا» یک عنوانی نیست که اختصاص به حاضرین در مجلس خطاب داشته باشد بلکه بالاتر؛ عنوانی نیست که اختصاص به موجودین در زمان خطاب داشته باشد بلکه تا روز قیامت هر انسانی متولد بشود بالغ بشود دین اسلام را بپذیرد عنوان «الذین آمنوا» بر او صادق است و بر او تطبیق می کند. پس ما حالا چه کنیم؟ وقتی که ادات خطاب را در «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در نظر می گیریم، ادات خطاب ما را هدایت می کند به اینکه مخاطب هم باید وجود داشته باشد و هم حضور داشته باشد. وقتی که عنوان مخاطب را ملاحظه می کنیم می بینیم عنوان مخاطب «الذین آمنوا» است و «الذین آمنوا» در انحصار حاضرین و موجودین در زمان خطاب نیست.

پس در حقیقت ما اینجا دو ظهور متضاد داریم: یکی ظهور ادات تعریف در اعتبار آن دو خصوصیتی که در مخاطب معتبر است و دیگری عنوان مخاطب که «الذین آمنوا» است و این هیچ اختصاصی به حاضرین بلکه موجودین در زمان خطاب ندارد. آنوقت نزاع در این است که کدام یک از این دو ظهوری که هر دوی آنها هم استناد به لغت دارد یعنی ادات خطاب را لغوی و لغت برای خطاب دلالت می کند، عمومیت «الذین آمنوا» هم از راه لغت استفاده می شود، بحث در این است که کدامیک از این دو ظهور اقوای از دیگر و قرینه بر تصرف در دیگر است؟ آیا ظهور ادات خطاب اقوا است، و در نتیجه «الذین آمنوا» را منحصر می کند به همان حاضرین در مجلس خطاب؟ یا اینکه ظهور «الذین آمنوا» اقوای از ظهور ادات خطاب است و روی اقوائت، تصرف در ادات خطاب می کند و از آن دو خصوصیتی که در ادات خطاب معتبر است، به واسطه ظهور اقوا صرف نظر بکنیم؟

از باب تشبیه مثل اینکه اینطوری بحث بکنیم بگوییم: در «رأیت اسدا یرمی» ما دو ظهور داریم:

یکی کلمه «اسد» به مقتضای وضع لغوی ظهور در معنای حقیقی و حیوان مفترس دارد، این یک ظهور. کلمه «یرمی» هم به حسب لغت و به مقتضای معنای لغوی، ظهور در رجل شجاع دارد و این

دو ظهور باهم متعارض هستند. بعد بحث بکنیم که آیا ظهور «اسد» در معنای خودش اقوا است و این قرینه می شود که از «یرمی» غیر از آن معنای ظاهری که ما از آن استفاده می کنیم اراده شده باشد؟ یا اینکه ظهور «یرمی» اقوای از ظهور «اسد» است و این قرینه می شود بر اینکه مقصود از «اسد» عبارت از رجل شجاع است غیر معنای حقیقی «اسد»؟ در ما نحن فیه هم یک چنین مسأله ای را بحث بکنیم. مرحوم آخوند می فرمایند که مسأله اگر به این صورت مطرح بشود «یصیر مسأله لغویه» برای اینکه از لغت باید استمداد کرد که «ای الظهورین اقوی من الاخر حتی یصیر قرینه للتصرف فی الآخر؟». این توضیح کلام مرحوم آخوند بود.

مسائلی در رابطه با تحریر محل نزاع و اینکه این سه احتمالی که ایشان ذکر کردند آیا همه اش می تواند محل نزاع باشد یا اینکه احتمال چهارمی در کار است؟ که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - منظور از اختصاص داشتن خطاب به موجودین یا مشافهین را توضیح دهید.

۲ - احتمالات موجود در محل بحث را بیان کنید.

۳ - عقلی بودن بحث در خطابات شرعی به چه صورت است؟

۴ - لغوی بودن محل بحث را توضیح دهید.

ص: ۳۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم بحث از مسائل بدیهی عقلی در اصول

مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه (ره) برای تحریر محل نزاع سه احتمال ذکر کرده اند و فرمودند: روی دو احتمال اول، مسأله عقلیه خواهد بود و روی احتمال سوم، مسأله، لغویه خواهد بود. در اینجا بحث هایی مطرح است:

یک بحث این است که ما این را قبول داریم که روی دو احتمال اول، یک احتمال این بود که آیا امکان دارد که حقیقتا تکلیف به معدومین در حال تکلیف، توجه پیدا کند؟ و دوم این بود که آیا امکان دارد که خطاب به معدومین و همینطور غائبین از مجلس مخاطبه، توجه پیدا کند یا نه؟ قبول داریم که این دو مسأله، مسأله عقلیه است و حاکم و داور، عبارت از عقل خواهد بود لکن نکته ای که در اینجا قابل توجه است، این است که در مباحث اصولیه، گرچه یک سلسله مسائل عقلیه مورد بحث واقع می شود اما ما دوجور مسأله عقلیه داریم: گاهی از اوقات مسأله عقلیه، مسأله عقلیه بدیهیه است به قدری واضح و روشن است که هیچ صاحب عقلی نمی تواند با آن مخالفتی داشته باشد و گاهی از

اوقات مسأله عقلیه، مسأله عقلیه نظریه است؛ یعنی در عین اینکه عقل باید حکومت بکند اما برای این حکومت عقل، فرض کنید دو نظریه وجود دارد: یکی می گوید: عقل چنین حکم می کند و دیگری می گوید: عقل طرز دیگری حکم می کند مثل مسأله مقدمه واجب.

در مسأله مقدمه واجب، نزاع در این بود که آیا یک ملازمه عقلیه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه، تحقق دارد یا ندارد؟ اینجا محققین مختلف بودند. بعضی می گفتند: عقل ما وجود این ملازمه را بین الوجوبین: وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ادراک می کند و بعضی هم منکر بودند که ملازمه عقلیه تحقق داشته باشد و می گفتند: وجوب شرعی برای مقدمه نیست، آن مقداری که برای مقدمه ثابت است، یک لزوم عقلی است اما ملازمه ای بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه تحقق داشته باشد، این معنا را منکر بودند.

در نتیجه؛ مسائل عقلیه، یک نواخت نیست. مسأله عقلیه، «تنقسم الی قسمین: بدیهیه و نظریه» و آن که در علم اصول، مخصوصا می تواند از مسائل عقلیه مطرح باشد، مسائل عقلیه نظریه است. در بحث ما هم با وجود اختلافی که وجود دارد، پیداست که قائلین مختلف تحقق دارد. لذا آیا می شود در چنین مسأله ای محل نزاع را به یک صورتی تحریر بکنیم که به عنوان مسأله عقلیه بدیهیه مطرح باشد؟ و اگر ما به یکی از این دو نحو اولی که مرحوم آخوند مطرح کردند که مسأله چنین حالتی پیدا می کند، آیا کدام عقلی حکم می کند به اینکه معدوم «فی حال کونه معدوما» الآن می تواند مکلف واقع بشود، الآن می تواند بعث فعلی و زجر فعلی در در مورد او تحقق پیدا کند؟ به نحو قضیه تعلیقیه مشروطا بالوجود از محل بحث ما خارج است. روی این دو فرضی که مرحوم آخوند تصویر کردند و آن این است که همین معدوم «مع وصف کونه معدوما» الآن تکلیف به او توجه پیدا کند، الان بعث و زجر به او تعلق بگیرد. پیداست که این یکی از بدیهیات عقل است و عقل چنین معنایی را به هیچ وجه نمی تواند حتی احتمالش را بدهد.

همین طور در باب مخاطبه که احتمال دومی بود که مرحوم آخوند ذکر می کردند، آیا امکان دارد که انسانی را که ۵۰ سال دیگر وجود پیدا می کند، به صورت خطاب حقیقی و مخاطبه حقیقیه، انسان با او مخاطبه بکند؟ نه تنها آن امکان ندارد. در باب موجودات بالفعلی که حالت جمادی دارند، اگر کسی به صورت حقیقت بخواهد با آنها مخاطبه بکند، می گویند: باید او را از همانجا به بیمارستان روانی منتقل بکنند. گاهی از اوقات انسان با بعضی از جمادات به صورت شاعرانه و به صورت تخیل، مخاطبه دارد. به ابر می گوید: بیار، به ماه می گوید: بتاب، به خورشید می گوید: غروب نکن، طلوع نکن، لکن اینها خطابات تخیلی و خطابه‌های شعری و شاعرانه است، اما بحث ما در مخاطبه

حقیقه و در خطابه حقیقی است. کدام عقلی اجازه می دهد که انسان با دیوار مخاطبه بکند بخطاب حقیقی؟ این یکی از بدیهیات عقل است که این جایز نیست.

لذا اگر ما بخواهیم نزاع را در یکی از این دو احتمال اول مرحوم آخوند قرار بدهیم، با توجه به اینکه ما، عقلی بودن مسأله را می پذیریم اما این چون از نوع بدیهیات عقلیه است، بدیهیات عقلیه، اصلاً قابل نزاع نیست، تا چه برسد به اینکه در علم اصول آن هم محققین و بزرگان در اعصار و قرون مختلف در این مسأله بحث بکنند. بله در مسائل اصولیه، مسائل عقلیه به چشم می خورد لکن عقلیات نظریه است، مثل مسأله ملازمه در باب مقدمه، مثل مسأله اجتماع امر و نهی در باب نواهی و نظیر این مسائلی که هم عقلی است و هم نظری است و مورد اختلاف نظر است.

ردّ نظریه حنابله مبنی بر جواز خطاب معدوم

لکن چیزی که در اینجا به چشم می خورد، مطلبی است که از صاحب فصول نقل شده است که ایشان حکایت کرده است از بعضی از بزرگان علمای حنبلی و حنابله که از آن مطلبی که ایشان از آنها نقل کرده است، استفاده می شود که محل نزاع کأنّ یکی از همین دو فرض اولی است که مرحوم آخوند ذکر کرده است و عجیب تر اینکه که علاوه بر اینکه محل نزاع را این قرار داده اند، قول به جواز را اختیار کرده اند، گفته اند: هیچ مانعی ندارد که معدوم «مع وصف کونه معدوما و فی حال کونه معدوما» هم مکلف واقع بشود و هم مخاطب «بتکلیف حقیقی و بخطاب حقیقی» و استناد کرده اند به این آیه شریفه که خداوند تبارک و تعالی در قرآن می فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». گفته اند: ما از این آیه استفاده می کنیم که خداوند وقتی که اراده می کند ایجاد یک شیئی را، قبل از آنکه این شیء متلبس به لباس وجود بشود، یک تکلیفی آن هم در لباس خطاب به وسیله کلمه «کن» به آن متوجه می کند درحالی که این تکلیف به آن متوجه می شود، این شیء، معدوم است و بعد از توجه تکلیف، «فیکون» با کلمه «فاء»، تعقب تحقق و وجود را دلالت می کند. پس این شیئی که خداوند اراده کرده تحقق آن شیء را، وقتی که مخاطب به خطاب «کن» واقع می شود در آن حالی است که حقیقتاً معدوم است و بعد از آن که مخاطب واقع شد، با تعقب و فصل با حرف فاء، «یکون یتحقق ذلك الشيء»، پس معلوم می شود که «قبل أن یکون و فی حال کونه معدوما» با کلمه «کن» که هم خطاب و هم متضمن تکلیف است، هیچ مانعی ندارد که خطاب به معدوم و تکلیف معدوم، تحقق پیدا کند.

از این استدلال و از این مطلبی که از اینها نقل شده است، هم استفاده می شود که محل نزاع را یکی

از آن دو احتمال اول مرحوم آخوند قرار داده اند و علاوه؛ قول به جواز را هم اختیار کرده اند و گفته اند: هیچ مانعی ندارد تکلیف معدوم و خطاب به معدوم، درحالی که پیداست که اشکالاتی در استدلال به این آیه شریفه وجود دارد.

اشکال عقلی بودن محل بحث

اولین اشکال این است که اگر مسأله، عقلیه است، چه معنا دارد که انسان برای یک مسأله عقلیه به کتاب و سنت استدلال کند؟ اگر این معنا جایز است، آنجایی هم که شما بحث می کنید که آیا خداوند تبارک و تعالی «هل هو جسم ام ليس بجسم؟» تمسک بکنید به آیه شریفه «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَيْفًا صَيْفًا»، برای اینکه ظاهر این آیه شریفه، این است که مجیء را به خود خداوند نسبت می دهد، فرضاً ظواهر کتاب هم که حجّت است، پس خوب است که ما از آیه شریفه استفاده بکنیم نعوذ بالله «كَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَسْمٌ يَتَّصِفُ بِالْمَجِيءِ يَتَّصِفُ بِالذَّهَابِ وَ بَسَائِرِ مَا يَتَرْتَبِ عَلَى الْجَسْمِ مِنَ الْآثَارِ».

اصولاً در مسائل عقلیه، جا ندارد که به نقلیات استدلال بشود، حتی استدلال به کتاب الله برای اینکه کتاب الله، گرچه از نظر سند قطعی است اما از نظر دلالت «فی كثير من الموارد» ظنی است و اگر چه ظواهر کتاب بنا بر حق، «خلافاً للاخباریین» حجیت دارد اما این به معنای این نیست که ما به ظاهر کتاب بتوانیم برای یک مسأله عقلیه، تمسک بکنیم و الا در آن مسأله هم باید به ظاهر کتاب تمسک بکنید و كأن - نعوذ بالله - خداوند را متصف بکنید «بأنه جسم لأنّ الايه ينسب المجيء الى الله تعالى و المجيء من لوازم الجسم و من آثار الجسم». پس اگر مسأله، مسأله عقلیه است، اصلاً حق تمسک، نه به کتاب در آن وجود دارد و نه به سنت و نه سایر ادله این چنینی.

مفارقت عالم تکوین با عالم تشریح

اشکال دوم این است که این آیه شریفه در مقام تکوین است، «اراد الله یعنی بالاراده التکوینه». در اراده تکوینه، وقتی که اراده و مشیّت الهی، به ایجاد یک شیء تعلق می گیرد، اینطور نیست که مثل عالم تشریح و مثل عالم تقنین و تکلیف، خطابی را مطرح بکنند، مثل «یا ایها الذین آمنوا اقموا الصلاه و اتوا الزکاه»، آیا نوع این خطابی که در باب تشریعیات و احکام مطرح است، در تکوینیات هم واقعا خطابی در کار است؟ کلمه «کن» در کار است که این «کن» مثل «اقم الصلوه للذک الشمس الی غسق اللیل» است که اول خطابی است و به دنبال این خطاب، مثلاً تحقیقی، تحقق دارد؟ اصولاً مقایسه مسأله تکوینیات با باب احکام که جدا مسأله مخاطبه و حکم و تکلیف و عصیان و موافقت و امثال

ذلك مطرح است، يك مقايسه غير صحيح و مقايسه باطلی خواهد بود.

ثالثا اصلا معنى آيه اين نيست. اين آيه يك معنى كنائى دارد. اين همان مطلبى است كه خود عقل حكم مى كند. همان طورى كه مكرر مرحوم آخوند در كفايه و علمائى اهل كلام و فلسفه هم ذكر مى كنند، يكى از خصوصيات اراده تكوينيه حق تعالى، اين است كه تخلف مراد از اراده تكوينيه، ممتنع است. اما به خلاف اراده هاى تشريعيه حق تعالى «يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلاه» مؤمنينى پيدا مى شوند كه اقامه نماز نمى كنند، مؤمنينى هستند كه ايتاي زكات نمى كنند. در اراده تشريعيه، تخلف مراد از اراده، كثيرا ما تحقق پيدا مى كند. اما در اراده هاى تكوينيه حق تعالى، معقول نيست كه مراد، تخلف از اراده پيدا كند. و اين آيه شريفه به تعبير كنائى همين مطلب را مى گويد. آنچه در عالم تكوين وجود دارد، «اراده الله و مشيه الله و تحقق المراد بدون ان يتحقق التخلف اصلا» است، اين آيه هم همين را مى گويد، متنها تعبير، تعبير كنائى است مثل همان تعبيرات كنائيه كه شما در باب بيان مطول و مختصر ملاحظه کرده ايد. اين آيه هم همان ذكر لازم و اراده ملزوم است، بدون اينكه در معنى ظاهري خودش، استعمال شده باشد. وقتى كه شما مى گوييد: «زيد كثيرا الرماد»، اصلا معنائش اين نيست كه واقعا خاكستري و كثرت خاكستر در خانه زيد وجود دارد بلكه اين عبارت، معنائش اين است كه اين آدم، مهمان دار و مهمان دوست است.

لذا صدق و كذب در استعمالات كنائيه، در رابطه با همان معنى كنائى مطرح است و الا ملاك صدق و كذبش، اين نيست كه برويم در خانه اش بگرديم و ببينيم آيا داراي كثرت رماد هست يا داراي كثرت رماد نيست؟ بايد ببينيم كه آيا داراي سخاوت هست يا داراي سخاوت نيست؟ اين آيه شريفه هم، با يك تعبير كنائى، همان مطلب عقليه مسلم كلامى و فلسفى را كه عبارت از عدم امكان تخلف مراد در اراده تكوينيه است را بيان مى كند و الا آنجا قولى وجود ندارد، كلامى وجود ندارد، خطابى وجود ندارد كه اين كلمات را حمل بر همين معانى ظاهريه اش بكنيم.

در نتيجه اين استدلال بعضى از علمائى حنابله، غير صحيح است و ما را وادار نمى كند كه محل نزاع را در اين مسأله، يكى از آن دو احتمال اولى كه مرحوم آخوند ذكر كردند، قرار بدهيم. آنها مسائل عقليه بديهيه است و هيچ وجهى ندارد كه يك مسأله عقليه بديهيه به صورت يك مسأله اختلافيه در علم اصول مطرح بشود.

علت لغوى نبودن محل بحث

همينطور احتمال سومى كه مرحوم آخوند ذكر كردند كه فرمودند: مسأله لغويه مى شود. ما قبول

داریم که در مسائل علم اصول، یک قسمت مسائل لغویه مطرح است، بلکه شاید بعضی از امتهات مسائل اصولیه مربوط به لغت باشد، اینکه شما بحث می کنید که آیا هیأت «افعل» دلالت بر وجوب می کند یا نه؟ این «مسأله لغویه» اینکه شما بحث می کنید که هیأت «لا-تفعل» دلالت بر حرمت و زجر می کند یا نه؟ این مسأله لغویه. این بحثی که ما در همین عام و خاص خواندیم که آیا جمع محلی به لام «یدل علی العموم، کلمه کل، یدل علی العموم ام لا؟» اینها همه مسائلی است که از لغت باید گرفته بشود. ما بحثی نداریم و اشکال نمی کنیم که چرا یک مسأله لغویه در علم اصول مطرح می شود، چون نظائری برای این داریم که بلااشکال اینها مسائل لغویه هستند و در علم اصول هم مطرح هستند لکن اشکال ما این است که اگر بخواهد مسأله لغویه باشد، همان طوری که خود مرحوم آخوند مطرح کردند، عنوان بحث و عبارت بحث را باید طور دیگر قرار بدهیم. همان طوری که من توضیح دادم در «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» هم ادات خطاب هست و هم عموم «الذین آمنوا»، بحث را در این قرار بدهیم که آیا عموم «الذین آمنوا» قرینیت بر تصرّف در ادات خطاب دارد؟ و یا ادات خطاب قرینیت بر تصرّف در عموم «الذین آمنوا» دارد؟ اگر صورت مسأله، در کتابهای اصولی به همین کیفیت بود، ما مسأله را، مسأله لغویه فرض می کردیم.

اما شما کتابهای اصولی را «من الزمن القديم الی یومنا هذا» تمامش را بررسی کنید، ببینید آیا در هیچ یک از اینها، عنوان محل بحث را در مسأله ما نحن فیه اینطوری قرار دادند که «هل اداه الخطاب قرینه علی التصرف فی العموم ام العموم، قرینه علی التصرف فی الایاده؟» آنچه در عناوین، ملاحظه می شود این است که خطابات شفاهیه، همان طوری که حاضرین در مجلس مخاطب را شامل می شود، آیا غائبین و معدومین را هم شامل می شود یا نه؟ این عنوان با احتمال سومی که مرحوم آخوند ذکر کردند، هیچ گونه از نظر عنوان، سنخیت و مناسبت ندارد. پس در نتیجه این سه احتمالی که مرحوم آخوند ذکر کردند، نمی تواند محل بحث باشد.

پرسش:

- ۱ - از کدام نوع از مسائل عقلیه در اصول بحث می شود؟
- ۲ - ردّ نظریه حنا بله مبنی بر جواز خطاب معدوم را بنویسید.
- ۳ - اشکال عقلی بودن محل بحث و فرق عالم تکوین با عالم تشریح چیست؟
- ۴ - علت لغوی نبودن محل بحث چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

شمول تكاليف نسبت به معدومين

این سه احتمال که مرحوم محقق خراسانی(ره) در تحریر محل نزاع ذکر فرمودند، هیچ کدام نمی تواند محل نزاع قرار بگیرد و یا با عناوینی که در کتب اصولیه مطرح شده است، انطباق پیدا کند.

پس محل نزاع چیست؟

آن که اینجا می تواند محل نزاع قرار بگیرد، اتفاقاً یک مسأله بسیار اساسی و مورد ابتلای در فقه چه در باب معاملات و چه در باب عبادات است و آن این است که نزاع را در این قرار بدهیم بعد از آن که آن دو مسأله و دو احتمال اول را بیان کردیم، عرض کردیم: در نظر اول، واضح البطلان است که بخواهد بعث فعلی و یا زجر فعلی به یک معدومی «فی حال کونه معدوما»؛ توجه پیدا کند. و یا معدوم و بالاتر؛ غیر موجود در مجلس مخاطبه بخواهد به خطاب حقیقی مخاطب واقع بشود. بعد از آنکه این دو مسأله به صورت یک مسأله عقلیه بدیهیه مورد تسلّم است، بحث را در این قرار می دهیم که این آیات و روایاتی که متضمن احکامی است که در شریعت، حالا چه به صورت خطاب باشد

مثل «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» و چه به صورت غیر صورت خطاب باشد مثل «لِلّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اَسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» ، آیا این ادله متضمنه احکام، اگر بخواهد معدومین را هم شامل بشود، آیا شمولش نسبت به معدومین، مستلزم این هست که تکلیف به معدوم مستقیماً متوجه شده باشد که یک چنین تالی فاسدی دارد یا اینکه ممکن است که مسأله به صورتی حل بشود که در عین اینکه مفادش به این ادله تعمیم دارد و اختصاصی به موجودین ندارد بلکه معدومین را هم شامل می شود لکن در عین حال «لا- يستلزم أن يتوجه التكليف الى المعدوم او ان تتحقق المخاطبه مع المعدوم» که محل نزاع روی استلزام و عدم استلزام این تالی فاسد است.

امتناع تکلیف معدوم

تالی فاسد و فساد تالی، یک امر مسلم بدیهی غیر قابل مناقشه است. «تکلیف المعدوم ممنوع عقلاً بالبداهه، المخاطبه مع المعدوم ممنوعه عقلاً- بالبداهه» لکن بحث در این است که اگر بگوییم که آیه «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» همان طوری که به دلالت مطابقی مستقیم مسلمانهای در زمان صدور این آیه و مخصوصاً حاضرین در مجلس مخاطبه را شامل می شد، آیا اگر کسی ادعا بکند که این «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» همان طوری که سلمان و ابو ذر را شامل می شد، به همان کیفیت ما که در قرن ۱۴ زندگی می کنیم و در زمان صدور این آیه شریفه وجود نداشتیم، اگر به همین کیفیت بخواهد ما را شامل بشود آیا آن تالی فاسد ممنوع عقلی بالبداهه لازم می آید؟ یا اینکه ممکن است که یک راهی وجود داشته باشد و یک طریقی تحقق داشته باشد که با طی آن طریق، ما هم بگوییم که «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» مستقیماً به ما هم توجه دارد و هیچ فرقی بین ما و بین سلمان و ابو ذر نیست؟ در عین حال در زمان صدور این حکم نه مخاطبه با معدوم در کار بوده است نه تکلیف متوجه به معدوم در کار بوده است که محل نزاع را در این استلزام و اینکه آیا استلزام به شمول، موجب ترتب یک لازم و تالی مسلم الفساد هست یا اینکه نه، استلزامی ندارد؟ «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»

همه را می گیرد و در عرض هم همه را می گیرد و هیچ گونه امتیازی هم از نظر دلالت و شمول نسبت به حاضرین ندارد، لکن در عین حال تکلیف معدوم هم نیست و یک راه حلی برای این پیدا بشود و تصور بشود.

عرض کردم: این مسأله در فقه خیلی مورد ابتلاست و شما هم می بینید که در کتاب مکاسب، مهمترین دلیل در ابواب معاملات این آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است که دیگر آیه عامه و شامله ای است که در باب معاملات در ابعاد مختلف به این آیه تمسک می شود. در اینجا بحث

است ما که به این آیه تمسک می کنیم آیا به صورت غیرمستقیم می خواهیم حکم خودمان را استفاده کنیم یعنی بگوییم: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» برای آن حاضرین در مجلس تخطاب بوده است و بقیه را از راه ضرورت و قاعده اشتراک و اجماع بر اشتراک به ضمیمه این ثابت می کنیم که در حقیقت وقتی که ما در این آیه بحث می کنیم می خواهیم بینیم که مفاد این آیه نسبت به آن حاضرین در مجلس تخطاب چه بوده است؟ اول مفادش را نسبت به آن ثابت بکنیم و بعد هم بگوییم: یک ضرورت و اجماعی برای ما قائم شده است که ما با آنها، اشتراک در حکم داریم. از طریق قاعده اشتراک مسأله خودمان را حل کنیم؟ آیا اینطور است؟ یا اینکه ما که به «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک می کنیم عینا مثل این است که این آیه اصلا به صورت خطاب به خود ما وارد شده است و ما هم حقیقتا مخاطب هستیم و حقیقتا مکلف به تکلیفی که این آیه متضمن آن تکلیف است و آن وجوب وفای به عقد است؟

پس در حقیقت این نزاعی که ما می کنیم، این است که مثل «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» یا مثل «لله على الناس حج البيت من استطاع» که خالی از خطاب است، آیا خود ما هم داخل در این «على الناس حج البيت من استطاع أليه سيلا» هستیم «و لا يلزم منه توجه التكليف الى المعدوم»؟ یا اینکه ما که به این آیه تمسک می کنیم، مفاد این آیه را نسبت به افراد موجوده در زمان صدور آیه می خواهیم بررسی کنیم و بعد به ضمیمه قاعده اشتراک، حکم را برای خودمان پیاده کنیم و اجرا بکنیم؟

حجیت آیات و روایات برای معدومین

پس یک بحث جالب و مهمی هم هست که این همه مرحوم شیخ در کتاب مکاسب به «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک می کند. این همه فقهای ما در کتاب حج به «لله على الناس حج البيت من استطاع» تمسک می کنند. ما بفهمیم که کیفیت تمسک اینها و نحوه استدلالشان به این آیات و استفاده حکم ما از این آیات آیا به صورت مستقیم است یا به صورت غیرمستقیم؟ این شاید ثمرات عملی هم داشته باشد. اگر به صورت مستقیم شد، لعل فهم ما از خود این آیات و روایات برای ما حجیت داشته باشد، اما اگر اختصاص داشت به موجودین در زمان خطاب، آن وقت چه بسا افرادی پیدا بشوند و بگویند که حجیت ظواهر کلمات اختصاص دارد به مقصودین بافهام یا به خصوص مخاطبین، در نتیجه چه بسا فهم ما در استفاده از یک آیه ای، مورد مناقشه واقع بشود، برای اینکه این کلامی نیست که به ما توجه داشته باشد، کلامی است که برای سلمانها و ابو ذرها بوده است و من الممكن سلمان و ابو ذر طور دیگری استفاده می کردند و قاعده اشتراک هم می گوید: هرچه برای آنها

ثابت بوده است برای شما ثابت است، حالا چه بر آنها ثابت بوده است؟ ما چه می دانیم که ابو ذر و سلمان چه استفاده ای از این آیه در فلان مورد می کردند یا نمی کردند، اینها برای ما روشن نیست. لذا یک مسأله مهمی است که باید کاملاً روی آن بحث بشود چون ثمره فقهی دارد.

در این مسأله، چیزی که روی آن تکیه داریم، این است که ما مسلّم می دانیم که «تکلیف المعدوم بالتکلیف الفعلی ممتنع عقلاً، الخطاب مع المعدوم مع غیر الحاضر فی مجلس التخاطب ممتنع عقلاً» عقلش هم عقل نظری نیست بلکه عقل بدیهی است. پس در چه بحث می کنیم؟ بحث در این است که آیا اگر بگوییم: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» همان طوری که سلمان و ابو ذر را شامل می شده است، به همان کیفیت اگر بخواهد ما را شامل بشود، مستلزم این تالی فاسد هست یا نیست؟ نزاع در استلزام و عدم استلزام است. آنهایی که می گویند: خطابات ما شفاهیه است، اختصاص به خصوص حاضرین در مجلس تخاطب دارد بعداً هم شما باید از قاعده اشتراکی که مستند به ضرورت و اجماع است، استفاده کنید، آنها این استلزام را قبول کرده اند و گفته اند: بله اگر بخواهد «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» که ۱۴ قرن قبل صادر شده است حالا- را شامل بشود این همان تکلیف معدوم و مخاطبه مع المعدوم است. مستلزم این معناست لذا چون قائل به استلزام هستیم، ناچار هستیم که حکم بکنند به اینکه اختصاص به خصوص حاضرین یا موجودین دارد. اما آنهایی که می گویند: نه، نمی گویند که تکلیف معدوم جایز است، مثل بعض حنابله که دیروز از آنها نقل قول شد، آنها رسماً می گفتند که تکلیف معدوم استناداً الی الایه الشریفه مانعی ندارد. می گوییم: نه، اینها می خواهند بگویند: یک راه حلی - حالا راه حلش چیست؟ بعد باید روی آن بحث کنیم - وجود دارد که ما جمع کنیم بین دو مطلب هم بگوییم: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» یا بالاتر: «الله علی الناس حج البيت» عمومیت دارد و همه افراد را «الی یوم القیامه» شامل می شود «من دون تقدم و تأخر، فی عرض واحد و فی رتبه واحده»، همه را شامل می شود اما در عین حال تکلیف معدوم یا مخاطبه با معدوم هم لازم نمی آید که البته باید این راه حل پیدا بکنیم.

آن چیزی که فعلاً محل بحث ماست، همین جهت است که «ما هو محل البحث فی هذه المسأله؟» بعد از آنکه آن سه احتمالی که مرحوم آخوند ذکر کردند مورد مناقشه قرار گرفت، تنها احتمال دیگری که اینجا مطرح است به عنوان احتمال چهارم، که دیگر احتمال پنجمی هم به دنبال آن وجود ندارد این است که عرض کردم: مطلب مهمی هم هست و چه بسا ثمراتی هم بر آن ترتب پیدا می کند در باب حجیت ظواهر و فهم مراد از آیات و امثال ذلك. پس محل نزاع را بدون اینکه موضوع، خصوص ادله ای باشد که با ادات خطاب حکم را بیان کرده باشند، محل نزاع عمومیت دارد

هم «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» داخل در محل نزاع است و هم «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» منتها باید عرض کنم که این آیاتی که مشتمل بر ادات خطاب است، یک خصوصیت زائده ای در آنها هست؛ چون دو جهت در آنها هست: هم بیان حکم می کنند و هم به صورت خطاب مطرح هستند. آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» دو عنوان در آن جمع است: یکی مسأله عمومیت حکم است و احتمالاً تکلیف معدوم و یکی هم مسأله مخاطبه مع المعدوم. اما در آیه «لله على الناس حج البيت» اگر تالی فاسدی برای مسأله تعمیم وجود داشته باشد فقط مسأله تکلیف معدوم مطرح است دیگر عنوان مخاطبه در آنجا وجود ندارد که از این نظر مشکله ای وجود داشته باشد.

احتمال چهارم: استفاده از قاعده اشتراک

پس بالاخره بعد از آن که ما آن احتمالات ثلاثه مرحوم محقق خراسانی را نپذیرفتیم، یک مسأله ای که هم اصولیه است و هم با فقه مناسبت دارد و ارتباطش هم ارتباط قوی است؛ این است که استدلال ما نتیجه اش این می شود که استدلال به آیات و روایات متضمنه احکام که روی عنوان «ناس» و روی عنوان «الذین امنوا» و امثال ذلک تکیه شده است، آیا استفاده حکم نسبت به ما از این آیات به صورت مستقیم است که هیچ گونه واسطه ای در کار نیست یا نه؟ ما آنچه تلاش می کنیم این آیات را در رابطه با مفادش، نسبت به حاضرین بررسی می کنیم و بعد که مفادش را نسبت به حاضرین بررسی کردیم مثل یک کبرایی که در قیاس، ضمیمه به صغری می شود، یک قاعده ای به نام قاعده اشتراک که دلیلش اجماع یا بالاتر از اجماع، ضرورت است، را هم باید در کنارش گذاشته بشود بعد استفاده کنیم و حکم را برای خودمان پیاده کنیم.

این نوع نزاع کردن و بحث کردن، یک بحث بسیار جالبی است و عرض کردیم: «لعله یترتب علیه ثمرات.» ما اول تحقیقی درباره آن آیات و روایات که متضمن خطاب نیست، بلکه احکام را مثل آیه حج به صورت «لله على الناس حج البيت» مطرح کرده است، بکنیم بعد ان شاء الله برسیم به آن آیاتی که مشتمل بر ادات خطاب است که اینها یک خصوصیت زائده ای دارد.

برای بررسی این مطلب، اول باید بررسی کنیم که نحوه جعل احکام آیا به صورت قضیه طبیعی است، به صورت قضیه حقیقیه است و به صورت قضیه خارجی است و مقدمتا ماهیت خود این اقسام ثلاثه که قضیه طبیعی کدام است، قضیه حقیقیه کدام و قضیه خارجی کدام است؟ چون بعضی از بزرگان یک معنای خاصی برای قضیه حقیقیه دارند، و بعد احکامی که در شریعت جعل شده است آیا بر کدامیک از این قضایا منطبق می شود و بعد از انطباق آیا مستلزم آن تالی فاسدی که عرض

کردیم، هست یا اینکه مستلزم آن تالی فاسد نیست؟

پرسش:

۱ - محل نزاع در شمول تکالیف نسبت به معدومین را توضیح دهید.

۲ - دلیل امتناع تکلیف معدوم چیست؟

۳ - آیا آیات و روایات برای معدومین هم می تواند حجیت داشته باشد؟

۴ - کیفیت استفاده از قاعده اشتراک را در ما نحن فیه توضیح دهید.

ص: ۳۴۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تقسيم قضایا: قضیه طبیعیّه

اینطوری که اهل فن قضایا را از این نظر تقسیم می کنند، چنین می گویند که قضیه، یک قسمش عبارت از قضیه طبیعیّه است، و یک قسم، قضیه خارجیّه، و یک قسم قضیه حقیقیّه. عمده نظر ما در این بحث روی قضیه حقیقیّه است، و اینکه بعضی از بزرگان برحسب ظاهر تعبیرشان یک تعریفی از قضیه حقیقیّه کرده اند که به نظر می رسد هم مخالف با واقعیت است، و هم مخالف با آنچه متخصصین فن در این رابطه فرموده اند.

قضیه طبیعیّه همان طوری که از عنوانش استفاده می کنیم قضیه ای است که موضوع حکم، عبارت از نفس طبیعت و نفس ماهیت است، بدون اینکه وجود، اعم از ذهنی و خارجی، هیچ نقشی در این قضیه داشته باشد. وقتی که ما می گوییم: «الانسان حیوان ناطق» برگشتش به این است که انسان ماهیتش همان حیوان ناطق است. حیوان به عنوان جزء جنسی، و ناطق به عنوان فصل ممیز ماهیت انسان را تشکیل می دهد چه این انسان در عالم وجود پیدا کند یا وجود پیدا نکند، درهرحال انسان

ماهیتش حیوان ناطق است. و شما هم که این قضیه را تشکیل می دهید، درست است که در تشکیل قضیه، لازم است که موضوع و محمول را تصور بکنید، و معنی تصور این است که وجود ذهنی به موضوع بدهید، و وجود ذهنی به محمول بدهید، لکن این وجود ذهنی نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه محمول دخالتی در اصل قضیه ندارد، «الانسان حیوان ناطق» معنایش این نیست که «الانسان الموجود فی الذهن عبارة عن الحيوان الناطق الموجود فی الذهن»، و اگر اینجور بخواهد قضیه تشکیل بشود، این قضیه کاذب خواهد شد، برای اینکه انسان موجود در ذهن، با حیوان ناطق موجود در ذهن کاملاً بینشان مغایرت تحقق دارد، اتحاد بین اینها نیست.

همان طوری که در وجودات خارجی با اینکه زید و عمرو ماهیتاً مشترک هستند، و هیچ گونه اختلاف ماهوی بین زید و عمر وجود ندارد لکن در عین حال شما نمی توانید بین زید و عمر قضیه حملیه، که ملاکش عبارت از هو هویت و اتحاد است، تشکیل بدهید اگر بگویید: «زید عمرو» یا بالعکس: «عمرو زید، هذه قضیه کاذبه»، در وجودات ذهنیه هم مسأله اینطور است. اگر شما انسان را دو بار تصور کردید، و دوبار وجود ذهنی به او دادید، این دو وجود ذهنی مثل دو وجود خارجی است، یعنی امکان ندارد که بین این دو وجود اتحاد و هو هویتی تحقق پیدا کند.

پس درست است که در تشکیل قضیه «الانسان حیوان ناطق»، آن مخبر و تشکیل دهنده ناچار است که موضوع را تصور کند، ناچار است که لباس وجود ذهنی به موضوع بپوشاند، اما این نه به این معناست که این وجود ذهنی دخالت در موضوعیت موضوع دارد، و یا دخالت در محمولیت محمول دارد. به عبارت روشنتر: شما می گوئید: آن انسانی که در ذهن موجود است، با قطع نظر از وجودش در ذهن، متحد است با حیوان ناطقی که در ذهن وجود دارد، آن هم با قطع نظر از وجودش در ذهن.

پس قضیه طبیعی این شد که حکم روی طبیعت رفته است، اتحاد محمول و موضوع در عالم ماهیت و طبیعت است و اماره و راهنمای این قضیه طبیعی یک مطلب است، و آن این که هر کجا شما توانستید به کلمه موضوع، عنوان ماهیت را اضافه کنید، بفهمید که آن قضیه طبیعی است. مثل «الانسان حیوان ناطق» که می توانید کلمه ماهیت را به موضوع اضافه کنید و بگویید: «ماهیه الانسان الحيوان الناطق» هر کجا عنوان ماهیت یا طبیعت را توانستید به موضوع اضافه کنید، این علامت این است که این قضیه، قضیه طبیعی است. این اجمالی از قضیه طبیعی.

قضیه خارجی

نقطه مقابل قضیه طبیعی، قضیه خارجی است، که کاملاً نقطه مقابل قضیه طبیعی واقع شده است.

در قضیه خارجی دو خصوصیت معتبر است، که این دو خصوصیت کاملاً این قضیه را در طرف مقابل قضیه طبیعی قرار می دهد: یک خصوصیت این است که اینجا در ناحیه موضوع، پای وجود مطرح است. اگر بخواهید ماهیت را موضوع قرار بدهید مثل قضیه طبیعی، کاذب خواهد بود. حتماً باید عنوان وجود مطرح باشد. خصوصیت دوم هم این است که صرف وجود هم کفایت نمی کند، باید وجودش وجود بالفعل باشد، وجود محقق باشد، وجودی که الان در خارج ثابت است، و تحقق دارد، این موضوع برای محمول قرار می گیرد.

از باب مثال به تناسب همین مسأله اخیره ای که واقع شد فرض کنیم که اگر یک مرجع واجب الاطاعه دستور داد که مثلاً بر همه طلاب و فضلاء لازم است در مراسم تشییع و تجهیز مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی (ره) شرکت کنند، اینجا وجود یا قضیه ای که به عنوان «واجب» تشکیل می دهیم، بر چه کسی واجب است؟ آیا بر طبیعت عالم و طلبه لازم است؟ این مربوط به ماهیت است یا مربوط به وجود است؟ حالا که مربوط به وجود شد، مربوط به کدام وجود است؟ مربوط به وجودات فعلیه، وجودات محققه، آنهایی که بالفعل عنوان عالم و فاضل و طلبه بر آنها منطبق است، و در خارج هم وجود دارند، اما آن کسی که ده سال دیگر وجود پیدا می کند، ولو در کمال علم و فضل هم باشد، او که دیگر مناسبت ندارد، و امکان ندارد که در دایره این قضیه قرار بگیرد، و موضوع برای این قضیه قرار بگیرد. لذا جهت مشخصه قضیه خارجی عبارت از دو خصوصیت است، که آن را کاملاً مقابل قضیه طبیعی قرار می دهد: یکی اینکه در ناحیه موضوع، وجود، نقش دارد و دیگر اینکه وجود مقدر که در آینده تحقق پیدا کند کفایت نمی کند. این در دایره موجودات محققه فعلیه است.

اصطلاحاً اهل معقول این را قضیه خارجی می گویند.

قضیه حقیقه

بین قضیه طبیعی و قضیه خارجی، یک قضیه دیگری داریم که کانه برزخ بین این دو است، یک مقداری شباهت به قضیه طبیعی دارد، و یک مقدار هم از خصوصیات قضیه خارجی در آن تحقق دارد، مثل اینکه اگر مخبری بگوید: «کل نار حاره». اولاً این قضیه طبیعی نیست، برای اینکه حرارت با ماهیت نار ارتباطی ندارد. حرارت لازمه وجود نار است، آن هم نه هر وجودی، وجود خارجی نار، و الا- اگر شما طبیعت نار را در ذهنتان تصور کنید، و به آن وجود ذهنی ببوشانید، مع ذلک با اینکه نار متلبس به لباس وجود ذهنی شده است، هیچ گونه حرارتی بر آن ترتب پیدا نمی کند، و حرارتی در کار نیست، لذا حرارت خارجاً و واقعاً، منحصر در دایره وجود خارجی مطرح است.

حالا- که اینطور شد، وقتی که این مخبر می گوید: «کل نار حاره»، نار که مضاف الیه کلمه کلّ است، خود نار به تنهایی «لا تدل الا علی الطبیعه»، نار مثل رجل می ماند، مثل انسان می ماند. همان طوری که انسان «لا يدل الا علی نفس الطبیعه»، نار هم دلالت بر نفس طبیعت می کند. و ما در ضمن بحثهای گذشته یک نکته ای را شاید مکرر عرض کردیم، اما چون معمولاً از ذهن فرار می کند، و مغفول عنه واقع می شود، لازم است آن را باز تکرار کنیم، و آن نکته این است که طبیعت در عین اینکه با افرادش در خارج متحد است، اما در عالم حکایت و عالم دلالت و عالم لفظ، هیچ نوع حکایتی از افراد ندارد، و نمی تواند داشته باشد.

درست است که انسان با زید در وجود خارجی متحد است، به طوری که وقتی شما قضیه «زید انسان» را تشکیل می دهید، می گوید: بین این موضوع و محمول، اتحاد وجود دارد، می پرسیم: در چه مرحله ای اتحاد وجود دارد؟ شما جواب می دهید: در خارج بین زید و انسان، اتحاد وجود دارد.

اما در این اتحاد خارجی وقتی که ما سراغ مسأله دلالت و حکایت لفظ می آییم، سراغ زید که می آییم، زید از انسان حکایت می کند اما به دلالت تضمینیه، برای اینکه زید، یعنی انسان متخصص به خصوصیات زیدیه. انسان متخصص به خصوصیات زیدیه، موضوع له لفظ زید است. پس اگر شما کلمه زید را استعمال کردید، می توانید بگویید: که «زید يدل علی طبیعه الانسان اما دلالت له دلالت تضمینیه»، برای اینکه انسان جزء معنی زید است، یک جزء دیگرش عبارت از خصوصیات است که زید متخصص به آن خصوصیات است، و در عمر و آن خصوصیات وجود ندارد.

در عکس این مسأله، زید به دلالت تضمینیه دلالت بر انسان می کند، اما انسان به چه نوع دلالت بر زید می کند؟ به هیچ نوع برای اینکه زید نه موضوع له لفظ انسان است، نه جزء موضوع له لفظ انسان است، نه لازم موضوع له لفظ انسان است، دلالت چهارم هم که نداریم. مدلول یا باید معنای مطابقی باشد، «تمام الموضوع له»، یا باید جزء معنای موضوع له باشد، یا باید لازم معنی الموضوع له» باشد.

زید را وقتی در رابطه با دلالت لفظی انسان ملاحظه می کنیم، می بینیم هیچ یک از این عناوین در او تحقق ندارد. لذا با کمال صراحت اعلام می کنیم که «الانسان لا يدل علی زید و لا یحکی عن زید، و ان کان یتحد مع زید فی الوجود الخارجی» لکن اتحاد در وجود خارجی، یک مسأله است، مقام دلالت و حکایتی که مربوط به وضع و مربوط به لفظ است، یک مقام دیگر است.

پس در نتیجه کلمه نار در «کل نار حاره» به تنهایی «لا یحکی الا عن طبیعه النار و عن ماهیه النار»، لکن یک لفظ مضافی وجود دارد به نام کلمه «کل» و ما در اوائل بحث عام و خاص گفتیم: کلمه کل به حسب دلالت وضعی دلالت می کند بر «استیعاب الافراد» افراد چه چیزی؟ افراد مدخولش.

پس یک عنوان داریم طبیعت، یک مضافی دارد کلمه کل که روی هم که بگذاریم معنایش این است: «کل فرد من افراد طبیعه النار حاره»، حالا- این درست است که پای فرد و پای وجود پیش آمد، برای اینکه در فردیت وجود، آن هم وجود خارجی، دخالت دارد، اما کدام وجود خارجی؟ می بینیم اختصاصی ندارد به آن وجودات خارجی ای که بالفعل تحقق داشته باشد، و آن مخبری که می گوید:

«کل نار حاره» نمی خواهد بگوید که این نارهایی که در زمان اخبار من در خارج وجود دارند، و بالفعل متلبس به لباس وجود هستند، اینها «حاره»، بلکه اگر از او سؤال بکنی، می خواهد بگوید که اگر یک ناری ده سال دیگر هم وجود پیدا کند، همین حکم را دارد، ۲۰ سال دیگر هم وجود پیدا کند همین حال را دارد. دائره موضوع به افرادی که بالفعل وجود دارند هیچ گونه اختصاصی ندارد.

قاعده فرعی و قضیه حقیقه

علمای معقول یک قاعده ای بنام قاعده فرعی دست ما داده اند که عبارت از این است که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، اگر بخواهد یک محمولی بر یک موضوع ثابت شود، متفرع بر این است که آن مثبت له که عبارت از موضوع است وجود داشته باشد. روی قاعده فرعی چطور می شود این متکلمی که می گوید: «کل نار حاره»، از یک طرف می خواهد بگوید که این حار بودن اختصاصی به نارهای موجود در زمان اخبار ندارد، بلکه نار پنج سال بعد هم اتصاف به «آنه حاره» دارد، مخبر به آن یک چنین چیزی است و از طرف دیگر؛ نار پنج سال بعد «الان لیس بثابت، لیس بموجود»، و قاعده فرعی می گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، ناری نیست تا اینکه اتصاف به حرارت داشته باشد. موضوعی نیست تا اینکه محمولی بر آن ترتب پیدا کند. پس چطور بین این دو مطلب جمع می کنید، که از یک طرف دائره موضوع را توسعه می دهید، و می گوید: هیچ فرقی بین نار موجود بالفعل و متحقق فی المستقبل نیست و از طرفی هم مسأله قاعده فرعی را به عنوان یک قاعده مسلم در قضایای حملیه مطرح می کنید؟ در جمع بین این دو فکر کنید.

پرسش:

۱ - قضیه طبیعه و خارجی را توضیح دهید.

۲ - قضیه حقیقه و فرق آن را با قضیه طبیعه و خارجی بیان کنید.

۳ - چرا ظاهراً بین قاعده فرعی و قضیه حقیقه عدم تناسب دیده می شود؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

رفع مخالفت قضيه حقيقيه باقاعده فرعيه

در قضيه حقيقيه در بادی نظر، يك شبهه ای به ذهن می رسد، و آن این است که از طرفی شما می گویید: موضوع در این قضیه، اختصاصی به افراد موجود بالفعل ندارد، و همان طوری که افراد محققه داخل در موضوع هستند، افرادی هم که بعدا وجود پیدا می کنند آنها هم داخل در موضوع هستند، و دخولشان در موضوع در عرض دخول همین افراد موجوده است حتی هیچ گونه تقدّم و تأخري مطرح نیست، از طرف دیگر می گویید که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، باید موضوع، ثبوت داشته باشد، تحقق داشته باشد، تا محمول بتواند حمل بر آن موضوع شود، و بین موضوع و محمول، اتحاد و هو هويت در عالم وجود تحقق داشته باشد. لذا ناری که ده سال بعد وجود پیدا می کند، چطور می تواند مشمول قضیه ای شود که امروز مخبر به آن اخبار می کند، و به عنوان «کل نار حاره» آن را متصف می کند «بأنّه حار» درحالی که ناری نیست تا اتصاف به حرارت داشته باشد؟ این شبهه در بادی نظر به ذهن می آید.

لکن جواب از این شبهه این است که آنچه را که مخبر اخبار می کند و بین آن و محمول، ادعای اتحاد در عالم وجود دارد، عبارت از این است که می گوید: هر ناری حارّه است، اول باید عنوان نار و موضوع نار تحقق پیدا کند. او که نمی گوید: چیزی که «لیس بنار حارّه»، او که نمی گوید: «المعدوم یکون حاره»، او می گوید: «کل نار حارّه»، و بنابر آنچه که محققین و بزرگان از فلاسفه در علم فلسفه ثابت کرده اند، که اصالت را برای وجود قائل شده اند، و دلیل اصالت الماهیه را متصف به ضعف قرار داده اند. روی اصاله الوجود قبل از آن که نار متلبس به لباس وجود شود، چیزی نیست، حقیقتی نیست، واقعی نیست. «کل نار حاره» می گوید: هر نار واقعی، هر نار حقیقی، حکم هم که روی طبیعت نرفته است، که هیچ ارتباطی به وجود نداشته باشد. همان طوری که عرض کردیم: کلمه کل استیعاب افراد را دلالت می کند. فردیت باید تحقق پیدا کند، در «اکرم کل عالم»، اول باید زید، فردیت برای عنوان عالم پیدا کند تا «اکرم» او را هم شامل شود. قضیه حقیقه هم این چنین است. ناری که حقیقتاً نار، حقیقت در رابطه با وجود است. اصالت در رابطه با وجود است، و به تعبیر دیگر: فردیت در رابطه با وجود است، انسانهایی که در قرون آینده می خواهند متلبس به لباس وجود بشوند را نمی توانیم بگوییم: اینها الان فرد انسان هستند، فردیتشان متوقف بر تحقق و وجودشان است. لذا وقتی می خواهند افراد انسان را در روی زمین بشمرند و احصا بکنند نمی توانند نظر به آینده داشته باشند. آینده چیزی نیست که فرد برای انسان باشد.

پس در حقیقت «کل نار حارّه مثل ثبت العرش ثم انقش» است، که اول یک ناری را باید تحویل بدهیم، و یک نار حقیقی درست کنیم، بعد عنوان «حارّه» با آن اتحاد وجودی پیدا می کند. پس بین هر دو خصوصیت جمع می شود که از یک طرف «کل نار حارّه» اختصاصی به نارهای موجود فی زمان الاخبار ندارد، و از طرف دیگر، قاعده فرعی خدشه پیدا نمی کند، برای اینکه قاعده فرعی می گوید: «مثبت له» باید ثابت باشد، تا چیزی را بر آن ثابت بکنند، چیزی را بر آن حمل بکنند. و «کل نار حارّه» هیچ گونه منافاتی با این قاعده فرعی ندارد، برای اینکه نارهای زمان آینده، الان «لیست بنار، لیست بفرد من افراد طبیعه النار»، بعد از آن که وجود پیدا کرد عنوان فردیت پیدا می کند، نار حقیقی می شود، اصالت پیدا می کند و به مجردی که فردیت و اصالت پیدا کرد، با عنوان حارّه، بینشان اتحاد و هو هویت وجود دارد.

بعد عرض می کنیم که شاید همین شبهه ای که در بادی نظر به ذهن شما آمد، سبب شد که مرحوم محقق نائینی (ره) تفسیر دیگری از قضیه حقیقه داشته باشد، درحالی که تفسیر ایشان برخلاف متخصصین از اهل معقول در تفسیر قضیه حقیقه دارند، و هم برخلاف آن چیزی است که وجدان

خود ما در طرح قضایای حقیقه ما را راهنمایی می کند، که نظریه ایشان را ان شاء الله بیان می کنیم.

شبهات قضیه حقیقه به قضیه طبیعی و خارجی

در نتیجه قضیه حقیقه «وفقاً لنظر اهل المعقول، و وفقاً لما يقضى به وجداننا، فی مثل کل نار حارّه»، یک قضیه برزخیه است، که از یک طرف شباهتی به قضیه طبیعی دارد، به لحاظ اینکه حکم، اختصاصی به افراد موجوده بالفعل ندارد. در قضیه طبیعی، حکم به صورت ساری و گسترده جریان دارد، قضیه حقیقه هم همینطور است و از طرف دیگر شباهتی به قضیه خارجی دارد، به لحاظ اینکه همان طوری که در قضیه خارجی، پای وجود مطرح بود، در قضیه حقیقه هم پای وجود مطرح است، برای اینکه حرارت ارتباطی به ماهیت نار ندارد، حرارت ارتباطی به وجود نار دارد، آن هم نه وجودی که اعم از وجود خارجی و ذهنی باشد، بلکه اختصاص به وجود خارجی دارد. پس قضیه حقیقه روی سعه و سرپاناش شبیه قضیه طبیعی است، و روی این جهت که در موضوعش وجود خارجی نقش دارد، شباهتی به قضیه خارجی پیدا می کند لکن در عین حال خودش یک عنوان مستقلی است.

عدم دخالت خصوصیات فردیه در قضایای حقیقه

اینجا دو نکته عرض کنیم اول این است: ما در باب کلمه کل که دلالت بر استیعاب همه افراد می کند، افراد یعنی وجودات متکثره ای که هر کدامشان دارای یک خصوصیات فردیه هستند، آیا در مفاد کلمه کل، علاوه بر کثرات، ناظر به این خصوصیات فردیه هم هست یا اینکه نه در عین اینکه دلالت بر استیعاب همه افراد می کند مقصود از همه افراد یعنی کثرات اما خصوصیات فردیه دیگر هیچ نقش ندارد کما اینکه وقتی مولا می گوید: «اکرم کل عالم» آن که محط نظر مولاست این است که این کثرات و این علماء متعدد، اینها اکرام بشوند، اما دیگر هیچ توجهی به این خصوصیات ندارد، و حکم هم مبتنی بر این خصوصیات نیست، مثلاً فلان عالم سنش پنجاه سال است، فلان عالم پدرش عالم بود، فلان عالم تاریخ تولدش چه زمان بوده است، فلان عالم مکان تولدش کجا بود، اینها دیگر در مفاد «اکرم کل عالم» نقش ندارد.

در قضیه «کل نار حارّه» هم مسأله این است، این مخبر و این تشکیل دهنده قضیه می خواهد بگوید: هر موجود خارجی بالفعل یا در آینده اتصاف پیدا کرد «بأنه نار» این «یحمل علیه أنه حارّ» اما اینکه این نار خصوصیات فردیه اش این است که مثلاً با هیزم درست شد، آن نار خصوصیت

فردیه اش این است که مثلاً با گاز تحقق پیدا کرده است، آن خصوصیت فردیه اش این است که با برق مثلاً تحقق پیدا کرده است، این خصوصیات فردیه در «کل نار حاره» مطرح نیست. آنچه که در «کل نار» با توجه به موضوع له کلمه کل مطرح است این است که این کثرات، این وجودات متعدده بدون اینکه ناظر به خصوصیات فردیه آنها باشد. وقتی که انسان افراد یک طبیعتی را نگاه می کند، یک وقت با این دید نگاه می کند که اینها وجودات متکثره طبیعت انسان هستند مثلاً اما یک وقت هم با این دید نگاه می کند که این وجودات متکثره هرکدامشان متخصص به یک خصوصیات فردیه و عوارض مشخصه هستند.

در مسأله «کل نار حاره»، و همین طور در مسأله «اکرم کل عالم» فقط آن حیث کثرت مطرح است، و لذاست که ما گفتیم: فرق است بین اینکه اگر مثلاً ما ده تا عالم داشته باشیم، یک وقت مولا می گوید:

«اکرم کل عالم»، یک وقت تک تک اینها را اسم می برد، می گوید: «اکرم زید العالم و عمرو العالم و بکرا العالم»، تک تک اینها را اسم می برد، اگر گفت: «اکرم زید العالم»، زید حکایت از خصوصیات زیدیه می کند، عمرو حکایت از خصوصیات عمرویه می کند. اما وقتی که اینها را در یک مجموعه ای به نام «اکرم کل عالم» قرار داد، آن خصوصیات فردیه کنار می رود، فقط کثرت و تعدد می ماند، و تمام نظر مولا- متوجه همان کثرت و تعدد است، دیگر ما نمی توانیم «اکرم کل عالم» را معنا کنیم به «اکرم زید العالم و بکرا العالم». این دو باهم فرق می کند. «اکرم کل عالم» لا یكون ناظراً الى الخصوصیات، بل ناظر الى الکثرة»، اما «اکرم زید و عمرو و بکرا» علاوه بر اینکه کثرت را دلالت دارد، ناظر به خصوصیات فردیه هم هست، بخاطر اینکه عنوان زید حکایت می کند از آن خصوصیات موجوده در زید، عنوان عمرو حکایت می کند از خصوصیات موجوده در عمرو.

پس در حقیقت در قضیه حقیقه هم ولو اینکه تعبیر ما این است که استیعاب افراد طبیعت نار است، اما مقصود ما از افراد، خصوصیات فردیه نیست. کسی که می گوید: «کل نار حاره» برای نار هیچ خصوصیت زمانی، مکانی، که منشأش هیزم است یا گاز است یا امثال ذلک، در نظر نگرفته است، فقط آنچه که محط نظر اوست سعه دائره این حکم و شمول دائره این حکم است، و اینکه شما نمی توانید «لا بالفعل و لا فی المستقبل» یک ناری پیدا بکنید، که اتصاف «بأنها حاره» در آن وجود نداشته باشد. پس این نکته هم با اینکه قبلاً ذکر کرده بودیم، باید مورد توجه واقع شود.

نقش لفظ کل در قضایای حقیقه

آخرین نکته این است که اگر در ذهن کسی این اشکال آمد، که شما که قضیه حقیقه را به عنوان

یک قضیه برزخیه بین قضیه طبیعی و قضیه خارجی قرار دادید «لقائل ان يقول» که اگر کسی در آن چیزی که شما قضیه طبیعی نامیدید مثل «الانسان حیوان» گفت: «کل انسان حیوان ناطق»، شما اسم این را چه می گذارید؟ اگر به جای «الانسان حیوان ناطق» که انسان فقط حکایت از طبیعت و ماهیت می کند، کسی گفت: «کل انسان حیوان ناطق، ما هو اسم هذه القضية؟ هل هذه قضیه طبیعیه؟» کلمه کل آورده است، و کل برای استیعاب افراد است، یا اسمش را قضیه حقیقه می گذارید؟ این با «کل نار حاره» مغایرت دارد برای اینکه آنجا حرارت و صف وجود نار بود، اما «حیوان ناطق» وصف وجود انسان نیست بلکه جنس و فصل ماهیت انسان است. پس اگر گفت: «کل انسان حیوان ناطق، ماذا تسمى هذه القضية؟ هل هي قضیه طبیعیه؟» فرض این است که افراد را مطرح کرده است، «ام قضیه حقیقه؟» فرض این است که حیوان ناطق در رابطه با طبیعت است، نه در رابطه با وجود. اگر کسی این حرف را بزند ما چگونه می توانیم جوابش را بگوییم؟

جوابی که می توانیم از این حرف بدهیم این است که این آدمی که «کل انسان حیوان ناطق» را مطرح می کند، با توجه به اینکه یک مثلا- مخبر عارفی است، و یک مخبر متوجهی است، و مثلا به تعبیر بالاتر: یک مخبر حکیم و منطقی است، ما از او سؤال می کنیم که شما کلمه کل را برای چه هدفی در اینجا آوردید؟ در «کل نار حاره» آوردن کلمه کل، هدف دارد، و نتیجه بر آن ترتب پیدا می کند، اما در «کل انسان حیوان ناطق ما الذی یترتب علی الاتیان بلفظه کل من الفایده؟». مقصود متکلم از آوردن کلمه کل چیست؟ آیا مقصودش این است که حکم را از دائره طبیعت به دائره وجود بکشاند؟ فرض این است که حیوان ناطق مربوط به دائره طبیعت است، به وجود ارتباط ندارد. و اگر هم می خواهید طبیعت را بیان بکنید، ذکر طبیعت و موضوع قرار دادن طبیعت، هیچ نیازی به آوردن کلمه کل ندارد، بلکه آوردن کلمه کل خللی در این هدف و غرض ایجاد می کند.

پس «کل انسان حیوان ناطق» را وقتی که با نظر دقی و نظر تحقیقی ملا-حظه بکنیم، یک چنین تعبیری از آدم متوجه و عارف صادر نمی شود، برای اینکه از دو حال بیرون نیست: یا غرضش حکم در دائره طبیعت است، «کل وضع لاستیعاب الافراد»، و اگر مقصودش دائره وجود است، حیوان ناطق جنس و فصل است و مربوط به عالم ماهیت است، نه مربوط به عالم وجود.

پس این شبهه هم در ذهن کسی نیاید، که اگر کسی در قضیه طبیعی کلمه کل را اضافه کند، سؤال شود که «هل هذه قضیه طبیعیه ام قضیه حقیقه؟» جواب این است که از عارف ملتفت این صادر نمی شود، و نمی تواند با توجه «کل انسان حیوان ناطق» را مطرح کند. اما «کل نار حاره» یک قضیه حقیقه روشنی است.

- ۱ - رفع مخالفت قضیه حقیقیه با قاعده فرعیت به چیست؟
- ۲ - شباهت قضیه حقیقیه به قضیه طبیعی و خارجی را بیان کنید.
- ۳ - آیا خصوصیات فردیه در قضایای حقیقیه دخالت دارند؟ چرا؟
- ۴ - آیا قضیه «کل انسان حیوان ناطق» صحیح است؟ توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا أبى القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

قضیه حقیقیه نزد محقق نائینی(ره)

مرحوم محقق نائینی(ره) بنابر آنچه که ظاهر عبارتشان اقتضا می کند، یک تفسیر دیگری از قضیه حقیقیه کرده اند و آن تفسیر به این برمی گردد که در قضایای حقیقیه، یک تنزیل و تقدیری وجود دارد و آن تنزیل و تقدیر این است که ما معدومین را نازل منزله موجودین قرار می دهیم و حکمی که روی آنها در قضیه حقیقیه بار می شود و محمولی که بر آنها حمل می شود به لحاظ همین معناست، که آنها اگرچه حقیقتاً وجود ندارند لکن ما وجود آنها را فرض و تقدیر می کنیم. پس در حقیقت، موضوع در قضیه حقیقیه، افراد موجوده است لکن دایره این افراد موجوده، وسیع است و دو نوع فرد موجود داریم: یکی فرد موجود بالحققیه و یکی فرد موجود بالتنزیل و روی همین وجود است که موضوع قرار می گیرد و محمول با آن اتحاد پیدا می کند و انطباق پیدا می کند.

ظاهر این است که علت اینکه ایشان قضیه حقیقیه را به این کیفیت بیان کرده اند برای فرار از همان اشکالی است که آن روز ما عرض کردیم و جوابش را دادیم و آن عبارت از این است که قضیه نیاز به

وجود موضوع دارد، قاعده فرعی، ثبوت موضوع و وجود موضوع را اقتضا می کند. در مقام جمع بین این دو جهت که از یک طرف، قاعده فرعی اقتضای وجود موضوع را دارد و از طرف دیگر در قضایای حقیقه، حکم اختصاص به موجودین بالفعل ندارد، راه تخلص از اشکال اینطوری به نظر ایشان آمده که ما حفظا و رعایه لقاعده الفرعیه می گوئیم: در قضایای حقیقه هم موضوع وجود دارد بتمام افراده وجود دارد منتها یک نوعش وجود محقق دارد و یک نوعش وجود مقدر که عبارت از وجود فرضی و تقدیری و تنزیلی است. برای تخلص از اشکال، اینطور راه حل به نظر ایشان رسیده است.

ما ضمن اینکه جواب از این اشکال را بیان کردیم و گفتیم: قضیه «کل نار حاره» نمی خواهد بگوید که ناری که ده سال بعد وجود پیدا می کند الان اتصاف به حرارت دارد، بلکه می گوید که نار و فردیه شی لطیعه النار هرگاه تحقق پیدا کرد، اتحادش با حاره بودن، اتحاد روشن و اتحاد ظاهری است و روی اصاله الوجود تا نار لباس وجود پیدا نکند «لیست بنار» تا فردی از افراد انسان در خارج مثلا یا در ذهن وجود پیدا نکند «لا یكون فردا للانسان و لا یتصف بالفردیه للانسان» و کلمه «کل» برای استیعاب افراد است. باید فردیت در خارج تحقق پیدا کند، در واقع تحقق پیدا کند، بعد از آنکه فردیت محقق شد، عنوان حاره بودن هم اتحاد با آن دارد.

اشکال به تفسیر محقق نائینی ره از قضیه حقیقه

ما ضمن اینکه اینطوری تخلص از اشکال پیدا کردیم که در بحث گذشته ملاحظه فرمودید، اشکالمان به مرحوم محقق نائینی این است که در این قضایای حقیقه ای که ما خودمان اخبار به آنها می کنیم آیا وجدانا یک چنین مسأله ای پیش ما مطرح است؟ یک مسأله تقدیر و تنزیلی در کار است؟ یعنی علاوه بر افراد موجوده توجه پیدا می کنیم به آن افرادی که معدوم هستند و در طول زمان به صورت تدریج محقق می شوند و آنها را در دایره تنزیل و تخیل می آوریم و یک لباس وجود تنزیلی و تخیلی به قامت آن معدومین می پوشانیم و آنها را موضوع برای قضیه حقیقه قرار می دهیم؟ قضیه حقیقه، یک قضیه ای است که در محاورات و در استعمالات، کاملا متداول و شایع است. آیا وجدانا خود ما در مقام اخبار، چنین برخوردی با قضایای حقیقه داریم؟ ما موضوع را به دو نوع تقسیم می کنیم: یک قسم را می گوئیم: حقیقتا متلبس به لباس وجود هستند و یک قسم را هم وجود را برای آنها فرض می کنیم؟ آیا مخبری که می گوید: «کل نار حاره» یک چنین مسائلی در ذهنش وجود دارد؟ یا اینکه وجدانا در قضایای حقیقه، همان راهی را که ما طی کردیم باید طی کرد علاوه بر اینکه

متخصصین فن معقول هم همان مطلب را بیان می کنند، وجدان خود انسان هم حاکی از این مسائل است.

اینها که دیگر احکام شرعیة تعبديه نیست که درک ما و وجدان ما در رابطه با آنها نقش نداشته باشد. اینها یک مسائل منطقی است، یک مسائل واقعی است و وجدان ما کاملاً می تواند اینها را به دست بیاورد و درک بکند. لذا در قضایای حقیقیه هم وجدانا و هم «طبقاً لما یقولہ اهل الفن» معنای قضیة حقیقیه همان چیزی بود که ما عرض کردیم. هیچ گونه تنزیل و تخیلی در آن وجود ندارد، فقط نیاز به وجود موضوع دارد و دایرة وجود هم اختصاصی به زمان اخبار و زمان حکم ندارد.

این مقدمه ای برای اصل بحث ما بود، راجع به آن چیزی که در ما نحن فیه محل بحث بود که عنوانش در کلمات قوم این بود که آیا خطابات شفاهیه اختصاص دارد به حاضرین در مجلس تخاطب و حکم برای دیگران باید از راه قاعده اشتراک ثابت بشود یا اینکه اختصاص ندارد و ما عرض کردیم که در این محل نزاع، محل نزاع اختصاص ندارد به آنجایی که حکم به لسان صادر شده باشد و لازم است که ان شاء الله هر دو نوعش را بیان بکنیم و راه حل مشککش را بررسی بکنیم برای اینکه عرض کردیم که آن دو قسم اولی که مرحوم آخوند به عنوان مسأله عقلیه احتمال داده اند که محل نزاع باشد: یکی مسأله تکلیف معدوم و مکلف بودن مکلفی که هنوز خود این مکلف در خارج وجود پیدا نکرده و یکی خطاب به معدوم، مخاطب قرار دادن شخص معدوم و بلکه غایب از مجلس تخاطب. ما عرض کردیم که این دو مسأله عقلیة بدیهیه است و معنا ندارد که مسأله عقلیة بدیهیه در علم اصول مورد نزاع و اختلاف بین فحول و بزرگان علم اصول واقع بشود.

تقسیم احکام از جهت خطاب و عدم خطاب

با توجه به این مسأله، برای حل مشکل می گوییم: احکامی که به ما توجه پیدا کرده و برای مکلفین ثابت شده، علی نوعین است: یک قسم آن احکامی است که با ادات خطاب مطرح نشده است مثل وظیفه حج همان طوری که اشاره کردیم که آیه شریفه می فرماید: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» که کثیری از احکام هم به این صورت بیان شده اما یک قسمت مهمی هم از احکام با ادات خطاب و به صورت خطاب مطرح شده مثل «یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلاه و اتوا الزکاه، یا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، یا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُوْدِ» در باب معاملات، اینها هر کدامشان یک بحث مستقل دارد که باید ان شاء الله بررسی کنیم.

اما آن قسم اولی که پای خطاب و ادات خطاب مطرح نیست مثل «لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

إِشِيَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» راه حلش همین است که بگوییم: مسأله به صورت قضیه حقیقه مطرح شده، خطابی که در آن نیست تا اینکه از نظر خطاب اشکال باشد. اشکالی که در اینجا ابتداء هست، همان مسأله تکلیف معدوم است. آنهایی که در زمان صدور این آیه شریفه نبودند و بعدها وجود پیدا کردند و بعدها استطاعت پیدا کردند، این آیه شریفه به چه کیفیتی می تواند متضمّن بیان حکم برای آنها باشد، و از چه طریقی برای مستطیعین فی زماننا هذا مثلا این آیه شریفه می تواند مثبت حکم و مبین حکم باشد؟

کیفیت تقنین احکام شرعی

می گوییم: راهش همین راه قضیه حقیقه است، که تصادفا مبنای حتی قوانین عقلایی و قوانینی که فرض کنید در مجلس شورای اسلامی ما هم تصویب می شود هست. نوعا قوانین به صورت قضیه حقیقه مطرح است، حتی آن قانون هایی که دارای یک وقت معین و زمان محدود است. مثلا اگر قانونی جعل کردند که تا ۲۰ سال این قانون ادامه پیدا کند، لکن روی یک عنوانی آوردند، گفتند:

کسی که مثلا ۱۶ سال داشت می تواند رأی بدهد و حق رأی دارد برای ریاست جمهوری، برای نمایندگان، برای مسائل مختلف دیگر. وقتی این قانون تصویب می شود به چه صورتی تصویب می شود؟ آیا کسی احتمال می دهد که اصلا مبنای این قانون، آنهایی باشند که در زمان تصویب این قانون ۱۶ سال داشته باشند که اگر قانون را حالا تصویب کردند لکن دو سال بعد انتخاباتی پیش آمد و افرادی در زمان انتخابات مثلا به این سن ۱۶ سال رسیدند، کسی توهم می کند که این قانون شامل آنها نمی شود؟

این یک مسأله تقریبا مبنایی نوعی است در قانون گذاری ها و اسلام هم همان طوری که ذکر کردیم در روش تقنین، همین روش عقلا و تقنین عقلا را اتخاذ کرده لذا این آیه شریفه که می فرماید:

«لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنَ إِشِيَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» در حال شنیدن این قانون و در صدر اسلام شاید احدی در ذهنش این معنا نیامد که این حکم اختصاص دارد به افراد مستطیع در زمان صدور این آیه شریفه به طوری که اگر کسی یک سال بعد از صدور آیه استطاعت پیدا کرد یا بعد از صدور آیه متولد شد و بعد البلوغ استطاعت پیدا کرد، معلوم نیست که مشمول این حکم باشد. این یک مسأله خیلی روشنی است.

همان طوری که «کل نار حازه» روی موضوع نار به صورت اخبار، مسأله حار بودن را حمل می کند و معنایش این است که در هر زمانی «اذا وجود شيء و اتصف بكونه نارا و اتصف بكونه فردا

من افراد طبعه النار» موضوع برای «حار» است و داخل در موضوع «کل نار» است، همینطور در آیه شریفه «لَلّهِ عَلَي النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ» که دو قید در این آیه مطرح است: یکی ناس بودن و یکی مستطیع بودن، عرف اینطوری استفاده می کند که وقتی که این دو قید تحقق پیدا کرد «فی ایّ زمان و فی ایّ مکان» با کلمه لام و علی، خداوند مسأله حج البیت را به گردن او گذاشته و او را محکوم کرده به اینکه باید این فریضه مهمه الهیه را انجام بدهد.

همان طور که در زمان صدور خطاب اگر بعضی از مردم با اینکه وجود داشتند لکن مستطیع نبودند پیدا بود که مشمول این حکم نیستند و این حکم به آنها توجه ندارد، آنهایی که معدوم هستند کسی نمی تواند بگوید: در زمان معدوم بودنشان این حکم گریبانشان را می گیرد تا شما بگویید:

تکلیف معدوم از مستحیلات بدیهیه عقل است. مسأله اینطور نیست. مسأله به این صورت است که هر انسانی که مستطیع بود که مسأله وجود در خود هر انسان مطرح است. تازه از خارج ادله ای داریم که به عنوان شرایط تکلیف مطرح است، باید بالغ باشد، عاقل باشد، این تکلیف به گوش او خورده باشد، آن شرایط عامه تکلیف را واجد باشد و علاوه؛ عنوان استطاعت هم همان طوری که در کتاب الحج مطرح است که استطاعت چهار نوع استطاعت است و همه این استطاعت ها باید وجود داشته باشد. استطاعت مالیه، استطاعت بدنیه، استطاعت زمانیه، استطاعت سربیه که به معنای باز بودن طریق و عدم مسدودیت طریق است، در طول زمان هر کسی این عناوین را واجد بود، آیه شریفه مستقیما بدون اینکه مسأله قاعده اشتراک مطرح باشد، بدون اینکه واسطه بخورد، همان طوری که مستطیع است، در زمان نزول آیه مستقیما بنفس هذه الآیه حج بر او واجب بود، مستطیع در زمان ما هم «بنفس هذه الآیه، لا بالواسطه، لا بسبب قاعده الاشتراک و امثال ذلك» خود این آیه مبین حکمش هست. لذا در این قسم از ادله ای که هیچ عنوان خطاب و ادات خطاب در آنها مطرح نیست، حل این مشکله خیلی آسان است، و اختصاصی به قوانین اسلامی ندارد. نوعا تقنین بر مبنای همین قضایای حقیقیه دور می زند.

اما آن قسم دوم آنهایی که پای خطاب در آنها هست، به هر صورتی که در جمله ای از احکام این مسأله تصدّر به «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» یا «یا أَيُّهَا النَّاسُ» را ما ملاحظه می کنیم، اینجا یک راهی مرحوم آخوند برای حل مشکل در این رابطه ذکر کرده اند و نه تنها در راه خطاب و در باب خطاب، ایشان از این طریق مشکل را بیان کرده اند بلکه در باب استفهام های غیر حقیقی، استفهام هایی که از خداوند تبارک و تعالی تحقق پیدا می کند، و همین طور در باب تمنی و ترجیحی که با کلمه «لیت» و «لعلّ» در بعضی از موارد، انسان ملاحظه می کند «یا لیت الشباب لنا یعود یوما فاخبره بما فعل المشیب» و امثال

ذلک، یک راه حل کلی مرحوم آخوند ذکر کرده اند که این راه حل را ملاحظه فرمایید تا بعد بینیم این راه حل ایشان درست است یا واقعیت مسأله چیز دیگری است؟

پرسش:

- ۱ - تفسیر قضیه حقیقه نزد محقق نائینی (ره) چیست؟
- ۲ - اشکال استاد به تفسیر محقق نائینی ره را بیان کنید.
- ۳ - احکام از نظر خطاب به چند قسم تقسیم می شوند؟
- ۴ - چگونه احکام شرعی شامل معدومین در حال جعل احکام می شود؟

ص: ۳۶۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

راه حل مرحوم آخوند ره برای خطابات شرعيه

احكام در شريعت به صورت خطاب و با ادات خطاب مطرح شده، درحالی که در خطاب حقيقي لازم است که مخاطب علاوه بر اینکه وجود داشته باشد، حاضر در مجلس تخاطب باشد. معنای خطاب شفاهی این است که مخاطب لفظ را از دهان گوینده بگیرد و بشنود. این معنا نسبت به غائبین از مجلس تخاطب، غیر معقول است، تا چه برسد به معدومین و آنهایی که در زمان های بعد وجود پیدا می کنند.

مرحوم آخوند یک راه حلی را بتفصیل ذکر کرده اند که به نظر ایشان، نه تنها راه حل در مسأله ماست، بلکه در مسائل مشابه با ما نحن فيه که آنجاها هم یک لوازم مستحیله دارد مثل استفهام که استفهامی باشد لامحاله ناشی از جهل مستفهم است، یعنی مستفهم مطلبی را نمی داند و آگاه نیست و به وسیله استفهام می خواهد طلب فهم و طلب آگاهی بکند. این معنا درباره خداوند تبارک و تعالی مستحیل است، برای اینکه آنجا جهل تصوّر نمی شود یا در استفهام های تقریری و

انکاری که ناشی از جهل و نشأت گرفته از این نیست که بخواهد اطلاع بر یک مسأله ای پیدا کند.

همین طور در باب تمنّی و ترّجّی که این دو هم به معنای حقیقی خودشان مستلزم این است که خود این متمنی و مترجّی یا جاهل به این معناست که این مسأله تحقق پیدا می کند یا نه و یا عاجز از این معناست که تحقق بدهد به این مسأله ای که مورد تمنّای او قرار گرفته است.

مرحوم آخوند یک راه حلی برای اشکال در جمیع این موارد ذکر می فرمایند که خلاصه آن این است که تمام این مشکلات و تمام این تالی فاسدها مستند به یک تخیل است، و آن تخیل این است که شما خیال می کنید که ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده و موضوع له ادات خطاب، خطاب حقیقی است، لذا دچار اشکال می شوید که در خطاب حقیقی، مخاطب نه تنها باید موجود باشد بلکه حاضر باشد و از زبان مخاطب، مسأله را بگیرد و بفهمد. شما اینطوری خیال می کنید درحالی که ایشان می فرمایند: همان طوری که در باب طلب که در باب اوامر بحث می شد، ما دو نوع طلب داشتیم: یک طلب حقیقی که مربوط به نفس و مربوط به عالم نفس انسان است، و یک طلب انشائی که معنای طلب انشایی این است که انسان به واسطه هیئت «افعل» لباس وجود به مفهوم طلب و عنوان طلب بپوشاند اما نه وجود حقیقی بلکه وجود انشائی.

حقیقت وجود انشائی

وجود انشائی در بعضی از ماهیات مثل وجود خارجی و وجود ذهنی است یعنی یک عنوان سومی برای وجود است مثل وجود کتبی و وجود لفظی که اینها خودشان یک عناوین دیگری برای وجود هستند؛ شبیه آنچه که شما در باب معاملات، در باب بیع، در باب نکاح و امثال ذلک که ملکیت مشتری را نسبت به مبیع انشا می کنید، زوجیت این زن را برای شوهر و بالعکس انشا می کنید، در باب طلب هم مسأله اینطور است. فقط یک فرق وجود دارد و آن این است که ملکیت بمفهومه و بحقیقته، یک امر اعتباری است. زوجیت، یک امر اعتباری است اما در باب طلب، یک واقعیتی دارد، یک وجودات حقیقیه دارد که عبارت است از خواسته هایی که حقیقتاً در نفس انسان وجود دارد و ظرفش عبارت از نفس انسان است. واقعیت حقیقیه صفات نفسانیه به این است که در نفس وجود داشته باشد. علم یک واقعیت است، ولو اینکه ذات الاضافه است اما واقعیت این علم به این است که نفس انسان واجد این صفت باشد، واجد این ادراک باشد، واجد این آگاهی باشد. اما آگاهی چون متقوم به نفس است و صفت نفس است، معنایش این نیست که «لیس بحقیقی» حقیقتش عبارت از این معناست و این غیر از وجود ذهنی است. وجود ذهنی معنایش این است که شما حقیقت و ماهیت

علم را تصوّر بکنید. همین که ماهیت علم را تصوّر کردید، این وجود ذهنی برای ماهیت علم پیدا می شود اما وجود حقیقی و وجود خارجی صفات نفسانیه به این است که که حقیقتاً نفس دارای این صفت و واجد این صفت و متّصف به این صفت باشد. پس طلب حقیقی معنایش این است. لکن طلب انشائی عبارت از این معناست که شما مفهوم طلب را به واسطه هیئت «افعل» و امثال هیئت «افعل» انشاء بکنید منتها داعی شما به این انشا گاهی آن طلب حقیقی است، گاهی یک دواعی دیگری وجود دارد مثلاً مسأله امتحان مطرح است، مسأله اعتذار و امثال ذلک مطرح است.

مرحوم آخوند می فرماید: شبیه این معنا را ما در رابطه با ادات خطاب می گوئیم. می گوئیم:

موضوع له ادات خطاب عبارت از خطاب انشائی است منتها این خطاب انشائی گاهی توأم با خطاب حقیقی هم هست، و گاهی توأم با خطاب حقیقی نیست، در عین حال اعتراف می کنیم که ارتباطش با خطاب حقیقی بیشتر است به علت اینکه عند الانصراف آنجایی که اطلاق باشد و قرینه ای برخلاف نباشد، انصراف به خطاب حقیقی دارد. اما این انصراف معنایش این نیست که موضوع له اش خطاب حقیقی است، موضوع له، خطاب انشائی است و این حرفهایی که شما می زنید که باید مخاطب موجود باشد، حاضر باشد، صلاحیت مخاطب داشته باشد، اینها همه مربوط به خطاب حقیقی است اما در خطاب انشائی هیچ فرق نمی کند که مخاطب شما یک انسان حاضر باشد، یا اینکه یک انسان میّت باشد «یا کوکبا ما کان اقصر عمره» باشد و یا حتی خطاب به ماه کنید، خطاب به ابر کنید، خطاب به جمادات بکنید. از نظر استعمال ادات خطاب و اینکه استعمال در جمیع این موارد به نحو حقیقت است هیچ فرق نمی کند چون موضوع له خطاب حقیقی نیست بلکه موضوع له خطاب انشائی است و در خطاب انشائی هیچ یک از این قیود و شرائطی که در خطاب حقیقی معتبر است، اعتبار ندارد.

و کانّ در ما نحن فیه نتیجه می گیرند که آیه شریفه که می فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»

اینکه شما می گوئید: اگر مؤمنین یک قرن بعد از صدور آیه را شامل بشود لازم می آید خطاب به معدوم و خطاب به معدوم هم مستحیل است، این روی این تخیلی است که شما کردید که ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده اما اگر برای خطاب ایقاعی و انشائی وضع شده باشد لازم نیست که مخاطب حضور داشته باشد، لازم نیست که مخاطب وجود داشته باشد، لازم نیست که مخاطب حتی انسان باشد. به هر موجودی، هر معدومی، انسان خطاب انشائی ایقاعی را می تواند متوجه بکند. لذا حل این اشکال را از این طریق می کنند که موضوع له ادات خطاب را از عنوان خطاب حقیقی به عنوان خطاب ایقاعی انشائی برمی گردانند و در خطاب انشائی ایقاعی، ممکن است حتی انسان یک دیوار را مخاطب قرار بدهد، میّت را مخاطب قرار بدهد، فرزندی که خداوند

بعدا می خواهد به او عنایت بکند مخاطب قرار بدهد و هکذا.

استفهام انشائی

نظیر این مسأله را در باب استفهام هم ذکر می کنند می فرمایند: کانه همزه برای استفهام حقیقی جعل نشده است تا لازمه اش این باشد که مستفهم جاهل باشد و از طریق استفهام بخواد کسب اطلاع بکند که این معنا درباره خداوند مستحیل است و درباره بشر هم در استفهام های تقریری، انکاری و سایر معانی متعددی که صاحب کتاب مغنی برای استفهام ذکر کرده، اینها ممتنع باشد بلکه همزه استفهام برای استفهام انشائی ایقاعی وضع شده منتها دواعی این استعمال و این استفهام انشائی فرق می کند. گاهی از اوقات داعی اش استفهام حقیقی است، گاهی از اوقات داعی، تقریر یا انکار است، گاهی از اوقات داعی مثل استفهامی که خداوند از موسی کرد: «مَا تِلْكَ بِمِیْنِكَ يَا مُوسَى» خدا مثلا دوست داشت که با موسی صحبت بکند و یا به موسی بفهماند که تو مورد علاقه من هستی و مورد محبت من هستی، نه اینکه بخواد یک استفهام حقیقی در این رابطه داشته باشد. باز هم ارتباط این استفهام انشائی با استفهام حقیقی به این مقدار محفوظ است که در مواردی که قرینه ای برخلاف نباشد می توانیم بگوییم که داعی بر این استفهام انشائی، همان استفهام حقیقی است آنجایی که دلیلی برخلاف وجود نداشته باشد. همین مقدار ارتباط بیشتر با استفهام حقیقی مطرح است.

ایشان می فرماید: در باب لیت و لعل، تمنی و ترجی این مشکلاتی که پیش آمده اینکه خداوند به موسی می فرماید که برو با فرعون صحبت کن «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» شاید پند بگیرد و متذکر بشود و به راه بیاید که معنای ظاهرش این است که - نعوذ بالله - خداوند جاهل به این معناست که آیا فرعون «یتذکر او لا یتذکر» لکن ایشان می فرماید که این در صورتی است که معنای حقیقی ترجی، معنای لعل باشد اما اگر معنای انشائی مطرح باشد دیگر هیچ یک از این مشکلات تحقق پیدا نمی کند.

پس در حقیقت مرحوم آخوند یک راه حل نه تنها برای ما نحن فیه بلکه مسائلی شبیه ما نحن فیه از راه مسأله انشائی ایقاعی پیدا کردند و در ما نحن فیه هم نتیجه گرفتند که «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» اگر شامل تمام مؤمنین تا روز قیامت بشود هیچ مشکله ای لازم نمی آید و ادات خطاب هم در غیر معنای حقیقی خودشان استعمال نشده اند. معنای حقیقی آنها همان انشائی ایقاعی است.

حقیقت مخاطب در احکام شرعی

ما یک مقدمه ای را ذکر می کنیم که شما روی این مقدمه فکر بکنید تا بعد ما در ما نحن فیه نتیجه

بگیریم. آن مقدمه این است که کان با این عنوانی که در این مسأله مورد بحث ما شده، از مسیر واقعیت منحرف شده ایم برای اینکه عنوان مسأله این است: «هل الخطابات الشفاهیه تختص بالحاضرين فی مجلس التخاطب او یعم الغائبین بل المعدومین» بعد هم همین مثالها را ذکر می کنیم مثل «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، اینجا سؤالاتی مطرح است؟ آیا در «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ» اول ببینیم که مخاطب کیست؟ مگر مخاطب، رسول گرامی اسلام است؟ مگر رسول خدا دارد می فرماید:

«یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا؟» کان ما اینطوری در ذهنمان تصویر کرده ایم که رسول خدا مثل یک منبری بالای منبر نشسته همان طوری که آن منبری خطاب می کند به مستمعین و حاضرین در مجلس تخاطب و نصایح و مواعظ و مسائلی را مطرح می کند. مگر رسول خدا هم در بیان احکام چنین بوده؟ یعنی «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» اصولاً مگر مربوط به رسول خداست؟ این مربوط به خداوند است. خداوند است که این مسأله خطاب را صادر کرده و به وسیله وحی بر رسول خدا فرستاده و رسول خدا از طریق وحی به این معنا آگاه شده.

آیا وقتی که «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بر رسول خدا نازل شد، حتماً رسول خدا بالای منبر بود؟ مجلس مخاطبه داشت؟ جمعیتی در پای منبر رسول خدا به عنوان مخاطب مطرح بودند؟ جمیع مسائلی که به عنوان قرآنیّت بر رسول خدا نازل می شد آیا لازم بود که به دنبال آن، رسول خدا مردم را در مسجد جمع بکند و خودش برود بالای منبر و مجلس مخاطبه تشکیل بدهد؟ یا اینکه وحی دارای کتابی بود، افرادی بودند که مسئولیت کتابت وحی را داشتند و آنچه که بر رسول خدا وحی می شد، رسول خدا به آنها می فرمودند و آنها می نوشتند و ثبت و ضبط می کردند؟

آنچه که تحقیق در این باب اقتضا کرده این است که در زمان رسول خدا آیات مختلفی می شد، روی چیزهایی مختلفی نوشته می شد، یک قسمت روی پوست مثلاً آهو نوشته می شد، یک قسمت روی چوبها نوشته می شد، یک قسمت روی پوست درختان و امثال ذلک نوشته می شد ولی بالاخره آنچه که بر رسول خدا نازل می شد، اینطور نبود که الان یک آیه ای نازل بشود بعد هم رسول خدا بلافاصله مسئولیت داشته باشد که مردم را در مسجد جمع بکند و آنها را به صورت خطاب مخصوصاً در این آیاتی که متضمن خطاب است مخاطب قرار بدهد. باید واقعیت مسأله را ملاحظه کنیم.

خطابات شفاهیه قبل از آنکه به حکمش برسیم که «هل تختص او تعم» اصلاً ما خطابات شفاهیه ای از رسول خدا نداریم. تمام اینها خطابات الهیه است و خطابات الهیه هم به صورت وحی بر رسول خدا وحی می شده و رسول خدا به عنوان یک مبلغ و به عنوان بیانگر وحی، این مسائل را

برای مردم مطرح می کردند. و آیا ممکن است در آنجایی که خطاب، مخاطبش عبارت از خداوند است و مخاطبش عبارت از بشر است، آن مسائلی که ما در خطابه‌های حقیقه مطرح می کنیم و مخصوصاً عنوان شفاهی که معنای شفاهی یعنی از دو لب خطاب کننده شنیده شده و از زبان خطاب کننده شنیده شده، این اصلاً در رابطه با خداوند نسبت به بشر معقول است حتی در همان خطابه‌های خاصه ای که خداوند به رسول خودش دارد مثل اینکه می فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» که مخاطب خداوند است، و مخاطب، شخص رسول خداست، اما نحوه خطاب و کیفیت خطاب آیا این چنینی بوده؟ آیا ما می توانیم بگوییم: خداوند در این خطابی که به رسول خدا داشته «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ هُوَ خطاب شفاهی» با اینکه خطاب کننده خداوند است و مخاطب هم شخص رسول خداست بدون اینکه پای مردم مطرح باشد؟ آیا می توانیم بگوییم: «هذا الخطاب الصادر من الله الى رسوله النبي الاكرم هو خطاب شفاهی؟» یا خطاب شفاهی، از لوازم جسم است، از لوازم انسان است که به عنوان خطاب شفاهی مسأله را مطرح بکند؟

لذا اشکالاتی در اینجا مطرح است در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» اولاً رسول خدا خطاب کننده نیست «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى» ثانياً مجلس مخاطبه ای وجود نداشته که شما حاضرین در مجلس مخاطب را فرض می کنید و ثالثاً خطاب خداوند نسبت به مردم به این صورت که در ذهن ما از خطاب متصور است، یک معنای مستحیلی است. لذا اگر واقعیت مسأله را بخواهیم بررسی کنیم با توجه به این مسائل، باید بررسی کرد.

پرسش:

۱ - راه حل مرحوم آخوند ره برای خطابات شرعیه را بیان کنید.

۲ - حقیقت وجود انشائی چیست؟

۳ - استفهام انشائی را توضیح دهید.

۴ - چرا در احکام شرعی احتیاج به جواب مرحوم آخوند ره نداریم؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مخاطب و مخاطب در خطابات قرآنيه

بحث در اين بود كه اين احكامى كه كتاب الله به صورت خطاب مطرح مى فرمايد، مثل «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» يا «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» و امثال ذلك، پيدااست كه اين عنوانى كه در علم اصول در اين بحث مطرح کرده اند و تعبير اين بود كه آيا خطابات شفاهيه اختصاص به حاضرین دارد يا شامل غائبين و معدومين هم مى شود؟ اين ناظر به آیاتى از همين قبيل است كه عرض شد. اينجا ما اشاره كرديم كه بايد اين معنا را ملاحظه بكنيم كه اولاً در اين قبيل از آیات، مخاطب و مخاطب كيست؟ آيا چه كسى خطاب مى كند به «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»؟

اينكه شما مجلسى را به نام مجلس مخاطب فرض مى كنيد و افرادى را به عنوان حاضرین در مجلس مخاطب فرض مى كنيد و آنها را بلاشكال قدر متيقن از مخاطبين مى دانيد، آيا مسأله به حسب واقعيت و به حسب حقيقت، اين چنين است؟

و به عبارت روشن تر: در اين مسأله اصوليه ما كارى به كتاب الله نداريم و يك مسأله ديگرى را

داریم مطرح می کنیم که خطابات قرآنی خارج از دایره این مسأله است، یا اینکه داریم واقعیت وضع خطابات قرآنی را بررسی می کنیم؟ این عنوانی که در تعبیر مسأله اصولیه مطرح است، معنایش این است که ما یک خطاب کننده بشری داریم و یک مخاطبینی داریم که بشر هستند. مجلسی داریم به نام مجلس مخاطبه، خطابی داریم به عنوان خطاب شفاهی که شفاهی؛ یعنی از لبها و زبان خطاب کننده شنیده می شود، مثل همین تعبیر شفاهی که شما در مواردی مطرح می کنید، می گوید: ما شفاها با شما مذاکره کردیم، امتحان شفاهی در مقابل امتحان کتبی، مسأله شفاهی؛ یعنی اینکه انسان روبرو و با زبان و لبان خودش مطلبی را بیان بکند. آیا واقعا در این خطابات، این چنین بوده است؟ ما می دانیم که خطاب کننده در «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» اصلا رسول خدا نیست. رسول خدا حامل خطاب الهی است و مبلغ بیان خدا و کلام خداست و خطاب کننده، عبارت از خداوند است. در خداوند، خطاب شفاهی، تصور نمی شود. این لازمه اش، جسم بودن است و در آنجا این مسائل، امتناع عقلی دارد و ممکن نیست چنین چیزهایی تحقق داشته باشد.

ثانیا: بعد از آنکه این «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بر رسول خدا وحی شد، آیا رسول خدا بالای منبر بودند، مجلسی بود، جمعیتی بودند، مخاطبینی بودند؟ یا اینکه اگر فرضا قبلا این آیه بر رسول خدا نازل شد، لازم بود که فوری اعلام بکند، مردم را جمع بکند، مجلس مخاطبه تشکیل بدهد تا خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (با قطع نظر از اشکال اول) به صورت خطاب شفاهی از رسول خدا بتواند تحقق پیدا کند؟

آیا مسأله اینطور بوده است که هر آیه ای بر رسول خدا نازل می شده است، یا حداقل آیاتی که متضمن خطاب بوده است، بر رسول خدا لازم بوده است که به مقتضای خطاب، مجلس مخاطبه تشکیل بدهد و در آیاتی که به صورت خطاب مثلا نبوده است، چنین نیست؟ اگر «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» نازل می شده است چون خالی از خطاب بوده است، لازم نبوده است که رسول خدا مجلس مخاطبه تشکیل بدهد اما در آیه صوم، چون خطاب وجود دارد «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» به صورت خطاب مطرح است بر رسول خدا چنین چیزی لازم بوده است؟

واقعیت در ابلاغ وحی به مردم

پیدا است که اینها یک مسائلی است که با واقعیت تطبیق نمی کند. آنکه با واقعیت تطبیق می کند، این است که آیات قرآنی تدریجا به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وحی می شده است و رسول خدا افرادی را به عنوان کاتبین وحی و کتاب وحی، مأمور کرده بودند که این آیات را بنویسند و ثبت و ضبط بکنند و

حتی در این رابطه، یک نکته دقیقی وجود دارد: (این بحث امروز را چون جنبه های دیگر هم دارد، دقت بفرمایید).

حتی در همین آیاتی که متضمن خطابه است، وقتی که انسان قرآن را ملاحظه می کند، می بیند که خطابات قرآنی دوجور هستند: بعضی ها مصدر به کلمه «قل» هستند؛ یعنی در حقیقت خطاب اصلی به رسول خداست که تو اینطوری مثلا خطاب بکن، مثل آیه اول در سوره کافرون که خداوند می فرماید: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ»، یک خطاب از ناحیه خداوند به خود رسول خداست به عنوان «قل»، یک خطاب هم مقول قل است و او خطاب به کافرین، به عنوان «يا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ».

مسئله به این صورت است که حتی در همین جا هم دو نکته وجود دارد که آن خطاب شفاهیه در ذهن ما اصلا تصور نمی شود: یکی اینکه این «قل» معنایش این است به حسب تعبیرات ما؛ یعنی تو به نمایندگی از خداوند، برو این حرف را بزن. حالا ما اگر کسی را نماینده کردیم و گفتیم: برو به زید به عنوان نماینده من، این حرف را بزن. نماینده می رود همان حرف را به عنوان نمایندگی مطرح می کند، دیگر کلمه «قل» به عنوان ابلاغ به آن طرف و تبلیغ به آن طرف، مطرح نیست.

به عبارت دیگر: ما با نظر بدوی که مسئله را ملاحظه کردیم، باید آن که مسئله مقصود اصلی است «يا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» باشد و اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم این «يا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» را بگوید، اما اینکه «قل» هم ضمیمه مطلب باشد بطوری که شروع آیه با کلمه «قل» باشد و اگر این کلمه «قل» حذف بشود، اصلا سوره ناقص است و یک جمله از سوره را کأن کنار گذاشته ایم، حکایت از این معنا می کند که این خطاب به آن صورتی که از خطابات شفاهیه در ذهن ما تمرکز دارد، نیست.

علاوه در «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» شبهه ای است که کسی بگوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مؤمنین را در مسجد جمع کرد و رفت بالای منبر گفت: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» اما در «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» هم یک مجلس مخاطبه ای با کافرین و یا حداقل رؤسای کافرین، ترتیب داد که عمل به این دستور، مستلزم این بود که یک مجلس مخاطبه ای با کفار ترتیب بدهد که اگر ترتیب نداده باشد که تاریخ هم حکایت نمی کند - نعوذ بالله - در تبلیغ رسالت و در انجام مأموریت، یک نقصی وجود داشته است.

آیا مسئله اینطور بوده است که رسول خدا به دنبال نزول سوره کافرون، مجلس مخاطبه ای از کافرین ترتیب داد و به صورت خطاب، به ایشان گفت: «يا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ» آیا مسئله به این صورت است؟

هیچ تاریخی و هیچ تفسیری حکایت از این معنا می کند. ما می بینیم در همین جا، با اینکه رسول خدا مأموریت دارد که خودش خطاب بکند «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ»، با اینکه او مأموریت دارد به اینکه

خطاب بکند، معذلک هیچ مجلس مخاطبه ای در این رابطه تشکیل نشده است و احدی هم این معنا را نقل نکرده است، تا چه برسد به آن آیاتی که مصدر به کلمه «قل» نیست بلکه ابتداء خطاب از ناحیه خداوند تبارک و تعالی است و رسول خدا هیچ نقشی، جز بیان خطاب الهی ندارد. همه آن آیاتی که به عنوان «یا أَيُّهَا النَّاسُ» یا به عنوان «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» بدون تصدیق به کلمه «قل» مطرح است، از این قبیل است. پس اینجا چه باید گفت؟

قرآن کتاب پروردگار

آنچه حل این مسأله است و واقعیت را بیان می کند، عبارت از این است که اولاً این نکته را باید ملحوظ قرار بدهیم که قرآن به عنوان کتاب مطرح بوده است، منتها کتاب مضاف الی الله تعالی. خود قرآن این عنوان کتاب بودن را در موارد متعدّد برای خودش به عنوان صفت بیان کرده است مثل همان اول سوره بقره: «الْم ذَلِكَ الْكِتَابُ»، حالا چرا تعبیر به «ذَلِكَ» می کند و با اشاره به بعید این معنا را مطرح می کند؟ اینجا توجیهاتی در تفسیر بیان شده است لکن این جهتش به عنوان مسلم است که قرآن از خودش به عنوان کتاب، «الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ، كِتَابٌ مُبِينٌ، أَنَا أَنْزَلْنَاهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ» و امثال ذلك، تعبیر کرده است و این هم دو نکته دارد: در مسأله مقدمات تفسیر و وجوه اعجاز قرآن، آنجا یک نکته ای را در باب معجزه و کمال معجزه مطرح کرده اند، می گویند: معجزه کامله، نه در مقابل ناقصه، بلکه مثل فضیلت بیشتر، مثل مستحباتی که در نماز رعایت می شود. صلاه کامله؛ یعنی صلاه با مستحبات، در مقابلش صلاه صحیحه است، اما فاقد مستحبات است. معجزه کامله آن است که متناسب با آن امر رائج و شایع در زمان این معجزه و نزول این معجزه باشد. آنجا تحقیق مفصلی در این رابطه هست، مثلاً در زمان حضرت موسی چون مسأله سحر و ساحری به عنوان مهمترین مسأله روز مطرح بود، معجزه حضرت موسی هم عبارت از آن عصا بود که به صورت اژدها درآمد و تمام آن چیزهایی که مدتها متخصصین در فن سحر، تمهید و تهیه دیده بودند، همه را یک جا بلعید و بعد هم حضرت موسی او را گرفت و به صورت همان عصای اول درآمد.

این کمال معجزه است که متناسب با آن جهت شایع در زمان تحقق این معجزه باشد. در زمان رسول خدا چون رواج بازار فصاحت و بلاغت بود، فصاحت و بلاغت از فنون کلام است، از فنون الفاظ است، لذا این یک جهت بود که معجزه کامله متناسبه از قبیل الفاظ باشد، شبیه آن اشعار و نثرهایی که می گفتند و در بازار عکاظ هر سال جمع می شدند و مبالغه و مفاخره می کردند و شاید مسابقه در این رابطه داشتند.

اما یک نکته مهمتری در این جهت وجود داشت که چرا معجزه رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، عبارت از کتاب الله شد؟ نکته مهمترش این مسأله است که چون اسلام، یک دین همیشگی و دین جاویدان است و تا روز قیامت می بایست و می باید این دین باقی بماند، معجزه های دیگر از قبیل اژدها شدن عصا، از قبیل زنده کردن مرده ها و نجات دادن اکمه و ابرص در زمان عیسی، اینها قابلیت بقا ندارد، اینها یک مسائلی است که تا خود آن پیامبر حیات دارد، امکان تحقق دارد اما بعد از آنکه آن پیامبر از دنیا رفت، دیگر مسأله زنده کردن مرده و امثال ذلک معنا ندارد تحقق پیدا کند.

اما دینی که هدفش دوام و بقاست و باید تا روز قیامت باقی بماند، باید معجزه همیشگی داشته باشد. معجزه همیشگی، جز کتاب، چیز دیگری نمی تواند باشد.

کتاب است که می تواند باقی باشد و این تحدی کتاب است که در همه زمانها محفوظ است، همان قرآنی که در حین نزول می گفت: «لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»، الآن هم این آیه و امثال این آیه، پشتوانه قرآن است؛ یعنی جن و انسی که دعوت شده اند به اینکه مثل قرآن را بیاورند و آیه می گوید: نمی توانند، اینها جن و انس زمان نزول قرآن نبودند، همان تحدی قرآنی، الآن هم به قوت خودش باقی است. الآن هم قرآن فریادش بلند است که اگر می توانید یک سوره مثل صور قرآنی بیاورید، حتی کوچک ترین سوره قرآن که عبارت است از سوره کوثر است که با بسم الله، مجموع آیاتش ۴ آیه بیشتر نیست، آن هم آیات بسیار کوتاه، قرآن همین الآن هم دارد می گوید: اگر جن و انس جمع بشوند یک سوره ای مثل سوره کوثر، نمی توانند بیاورند. اکنون هم این صدای قرآن و این ندای قرآن بلند است و بشر با کمال رشدی که در مسائل علمی و ادبی و فصاحت و بلاغت داشته است، همین الآن هم عملا اظهار عجز می کند و آنهایی هم که به ادعای خودشان در مقام تعارض با قرآن برآمدند و یک چیزهایی به هم بافتند، فقط متخصصین به ریش آنها خندیدند و جواب آنها را با پوزخند دادند که بتوانند در مقابل قرآن بایستند.

پس در حقیقت، نکته مهم برای اینکه معجزه رسول خدا به عنوان کتاب مطرح شد، جاوید بودن این دین و همیشگی بودن و اینکه در هر زمان، این معجزه به همان صورت اول خودش محفوظ است و همان فریاد هل من مبارزی که از روز اول داشته است، همان فریاد الان هم به همان صورت، هست و همان طوری که در روز اول، کسی نتوانست به مبارزه برخیزد، حالا هم همینطور است.

لازمه اینکه قرآن خودش را به عنوان کتاب معرفی کرده است، یک مطلبی است و آن این است که ترتیب آیات قرآن به دستور رسول خدا و آن هم نشأت گرفته از وحی الهی است و الا کتاب نیست.

اگر یکی از برادران شما بخواهد کتابی تألیف بکند و اگر تمام این مطالب کتاب را به صورت یادداشت تهیه کرده است، تا زمانی که این یادداشت ها تنظیم نشده باشد، تا زمانی که تقدیم و تأخیر مطالب به دست خود این نویسنده مشخص نشده باشد، خودش هم نمی گوید: من کتابی تألیف کرده ام، می گوید: من یادداشت هایی دارم که می خواهم این یادداشت ها را به صورت کتاب درآورم.

وقتی که این یادداشت ها تنظیم شد، تقدیم و تأخیر مطالب به دست خود نویسنده، محقق شد، آنوقت «یصدق علیه الكتاب».

آیا با توجه به این نکته، ما می توانیم ادعا بکنیم که از یک طرف، قرآن به عنوان کتاب، خودش را توصیف کرده باشد و از یک طرف دیگر، بگوییم: آیاتی که بر رسول خدا نازل شد به صورت متفرق، نوشته شد اما جمع این آیات و تنظیم این آیات و تقدیم و تأخیر این آیات، هیچ ارتباطی به رسول خدا و به وحی نداشت؟ می توانیم این معنا را ملتزم بشویم «كما التزم به العلامة الطباطبائی المفسر الکبیر؟» یا خود همین عنوان کتاب بودن، با قطع نظر از شواهد و ادله دیگری که در این رابطه هست، ما را دلالت می کند بر اینکه آنکه به عنوان قرآنیّت و کتاب مطرح بوده است، تمام اینها به دستور رسول خدا و آن هم نشأت گرفته از وحی الهی است.

بله؛ در باب جمع قرآن، یک مطالب دیگری هست، از جمله آنکه به ما خیلی مربوط است، جمعی به امیر المؤمنین (علیه السلام) مربوط است در حالی که آن جمع امیر المؤمنین، جمع قرآنی نبوده است.

«جمع القرآن و جمیع ما یتعلق بالقرآن من شأن النزول و التفسیر و التأویل»، این مربوط به امیر المؤمنین (علیه السلام) بوده است و منحصرها هم تنها کسی که همه مسائل مربوط به قرآن را و آنهم در جمیع ابعاد و جوانبش نوشتند و ثبت کردند، فقط امیر المؤمنین (علیه السلام) بود. اما جمعی که مربوط به اصل قرآن است و به عنوان کتاب الله است، با قطع نظر از شأن نزول و تأویل و تفسیر، این را نمی شود به هیچ ملاکی، بگوییم: به دست رسول خدا نبوده است و رسول خدا مثلاً یک یادداشت هایی را باقی گذاشته است و بعد هم گفته: این یادداشت ها و این هم شما، خودتان هر کاری می خواهید درباره این یادداشت ها انجام بدهید. این یک مسأله ای نیست که با این جهت که عرض کردیم، تطبیق بکند. این یک بحث خارجی بود تا ان شاء الله نتیجه گیری کنیم.

- ۱ - مخاطب و مخاطب در خطابات قرآنیه کیست؟ و چه استفاده ای از آن می توان برد؟
- ۲ - آیا در ابلاغ وحی به مردم بر رسول خدا لازم بود که با مردم مخاطبه داشته باشند؟ چرا؟
- ۳ - معنای کتاب بودن قرآن چیست؟
- ۴ - حکمت کتاب بودن معجزه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را بیان کنید.
- ۵ - دلیل بر جمع قرآن در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چیست؟

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالصَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا وَنَبِيِّنَا أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى آلِهِ
الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ وَعَنْهُ اللَّهُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ، مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.

شفاهی نبودن خطابات قرآنیہ

خطاباتی که در کتاب الله مطرح است، چه آن خطاباتی که مصدر به کلمه «قل» نباشد و چه آنهایی که مصدر به کلمه «قل» هست و در حقیقت، بعد از «قل» مقولش خطابی است که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) صادر می شود، مثل «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ»، در هیچ کدام از اینها، عنوان خطاب شفاهی به آن معنایی که ما در مسأله خطاب شفاهی تصور می کنیم و آن خصوصیتی که ما در خطاب شفاهی مطرح می کنیم، نیست. بلکه قرآن به عنوان یک کتاب، نازل شده است و به عنوان یک معجزه جاویدان و به عنوان یک مبین احکام «الی یوم القیامه» است. قرآن به این عنوان نازل شده است و ما باید در رابطه با خطابات این چنینی، اشباه و نظائرش را در نظر بگیریم و اصلاً کلمه خطابات شفاهی را کنار بگذاریم، چون ما یک بحث فرضی نداریم، ما یک بحث حقیقی و بحث واقعی داریم، نه یک بحث تخیلی و غیر واقعی. ما می خواهیم ببینیم که این «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» ها که در قرآن وارد شده است، به چه کیفیت است؟ مخاطبش چه کسی است؟ یا «یا أَيُّهَا النَّاسُ» که در بعضی از آیات وارد شده است و اشباه ذالک

برای روشن شدن این مطلب که مطلب خیلی روشن و خیلی واضحی هم هست، منتها ما به اشباه و نظائرش توجه نکرده ایم و روی عدم توجه، خودمان را در یک وادی عجیبی انداخته ایم. یک کسی می گوید: خطاب به معدوم، ممتنع است و یک کسی می گوید: ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع نشده است بلکه برای خطابات ایقاعیه انشائیه وضع شده است که مرحوم آخوند(ره) از این طریق می خواستند مشکل را حل بکنند. ما عرض کردیم که این خطابات اصلا عنوانش، عنوان خطاب شفاهی نیست، اینها خطابات کتبی است، اینها مربوط به کتاب است. اول ببینیم در اشباه و نظائرش، آیا مسأله چنین است؟ فرض کنیم که «فی زماننا هذا» از این قبیل مسائل، زیاد داشته ایم، منتها بعضی ها موضوعش، موضوع مقطعی بوده است و بعضی ها موضوعش برای همیشه هست.

خطابات کتبی

برای روشن شدن بحث، وقتی که امام بزرگوار، در وصیت نامه و یا در اعلامیه و یا در سخنرانی، می فرماید: ای ملت ایران، بر شماست که این انقلاب را حفظ کنید، ما چطور این را در اعلامیه توجیه می کنیم؟ "ای ملت ایران" آیا مخاطبی در موقع نوشتن این اعلامیه وجود داشته است؟ یا حتی در آنجایی که به عنوان خطاب هم مطرح می کرده است اصلا وجود حاضرین، هیچ گونه نقشی در این مسأله نداشته است؟ آیا این تعبیرات، تعبیرات غیر صحیح است؛ یعنی غیر حقیقی است و به صورت مجاز است؟ یک کسی که رهبریت یک امتی را به عهده دارد و قیادت یک ملتی را به عهده دارد و به عنوان خطاب، اینها را مخاطب قرار می دهد، در وصیت نامه خودش از مردم می خواهد، به صورت خطاب و یا به غیر صورت خطاب، آیا در اینجا مسأله چطوری توجیه می شود؟ چطوری قابل حل است؟ آیا اصلا خطاب نیست؟

قبل از پیروزی انقلاب، این خطابهایی که امام بزرگوار در اعلامیه ها داشتند، مثل ای ملت ایران بپاخیزید، در مقابل طاغوت مبارزه کنید و از اسلام حمایت کنید، با ظلم و ستم و ستمگری مبارزه کنید، این اعلامیه ها به دست من و شما می رسید، آیا در موقع نوشتن، مخاطب حاضری بوده است؟ مجلس مخاطبه ای تحقق داشته است؟ یا اینکه در خطاب کتبی، خصوصیتی هست که در خطابات شفاهیه وجود ندارد؟ در خطابات شفاهیه، مخاطب حاضر در مجلس مخاطب، لازم دارد. اما مخاطب حاضر، در خطابات کتبی ولو به صورت مقطعی مثل همین مبارزه با طاغوت که در یک محدوده خاص و در یک زمانهای خاصی بوده، معذک که هیچ گونه مخاطب حاضر در مجلس

تخاطب لازم نداشت و کسی هم نمی تواند بگوید: این نوع خطابات، در اعلامیه ها و نوشته ها خطابات غیر حقیقیه است و خطاب، همان است که از زبان بیرون می آید، چرا شما خطاب را وصف شفاهی برای آن ذکر می کنید؟

معلوم می شود که عنوان شفاهی بودن در لزوم حضور مخاطب و مجلس مخاطبه نقش دارد، اما اگر خطاب، جنبه شفاهی بودن و وصف شفاهی بودن را نداشته باشد، خطاب، خطاب کتبی باشد ولو اینکه اصلاً زمانش بعد از موت خود این مخاطب، مثل وصیت نامه باشد چنین چیزی لازم نیست.

وصیت نامه از آن مسائلی است که مربوط است به بعد از فوت خطاب کننده است. در وصیت نامه امام بزرگوار، ما این قبیل تعبیرات را ملاحظه کردیم و همین وصیت نامه اخیری که از مرحوم آیه الله العظمی گلپایگانی (ره) در رابطه با حفظ اصل جمهوری اسلامی و دستاوردهای جمهوری اسلامی و تطبیق جمهوری با جمیع احکام و قوانین اسلامی، شما هم ملاحظه کردید، چرا اینجا نمی گویید: این خطاب کننده دارد یک مطلبی را می گوید که مربوط به بعد از فوت اوست. هیچ گونه مجلس تخاطبی هم وجود نداشته است و مخاطبی هم نبوده است. شبی و نیمه شبی مشغول نوشتن این وصیت نامه شده اند درحالی که هیچ کسی هم وجود نداشته است.

اینها مسائلی است که بین خود ما رائج است و ما با مسأله به صورت واقعی برخورد می کنیم. ما می گوییم: امام بزرگوار، همه ملت ایران را مخاطب قرار داده است. چطور می شود که همه ملت ایران را مخاطب قرار بدهد؟ به خطاب کتبی که معنی خطاب کتبی، این است که این نوشته و این اعلامیه و این وصیت نامه در مرئی و منظر و مورد ملاحظه و مطالعه قرار بگیرد و هرکسی مسئولیت و وظیفه خود را از ملاحظه آن، احساس بکند و بعد هم در مقام عمل، برطبق آن رفتار بکند. قرآن هم همین است.

ما مکرر عرض کردیم که اسلام، در روش تقنین و کیفیت قانون گذاری، یک راه خاصی را برای خودش انتخاب نکرده است، همان راهی که عقلای عالم در مقام تقنین و قانون گذاری دنبال کرده اند و اتخاذ کرده اند، اسلام هم به همین صورت است، راه خاصی ندارد و کتاب الله به عنوان کتاب است.

همان طوری که دیروز عرض کردم که خود قرآن، خودش را توصیف می کند «بأنه کتاب الله» و آن هم در موارد متعدد و در مواضع گوناگون. چیزی که به عنوان «کتاب الله» مطرح است، خطابهایی هم که در آن وجود دارد، چرا شما اسمش را خطاب شفاهی می گذارید؟ «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، لیس بخطاب شفاهی» بلکه آنچه جزء قرآن است و به عنوان قرآنیته مطرح است، باید بگوییم: «جزء من کتاب الله». اگر کتاب الله است، دیگر شفاهی چه معنا دارد؟

شفاهی، در مقابل کتبی است و کتاب در مقابل گفتن است، چطور می شود که از یک طرف، به عنوان قرآئیت (و جزء من کتاب الله) مطرح باشد و از یک طرف هم اسمش را خطاب شفاهی بگذاریم؟ جمع بین این دو، امکان ندارد مخصوصاً با توجه به آن نکاتی که دیروز ذکر شد که هیچ تاریخی و هیچ دلیلی بر این معنا قائم نشده است که هر وقت آیه ای به صورت خطاب نازل می شده است، چه مخاطبش مؤمنین باشد و چه مخاطبش کافرین باشد، رسول خدا یک مجلس مخاطبه ای تشکیل داده باشد و آن مخاطبین مؤمنین یا مخاطبین کافرین را در آن مجلس مجتمع کرده باشد.

واقعیت مسأله این است که تدریجاً این آیات نازل می شود و چون به عنوان کتاب مطرح بود، رسول خدا عده ای را مأمور برای کتابت کرده بودند و به عنوان کتاب وحی، معروف شده بودند و مفاد این آیات و احکامی را که این آیات، متضمن آنها بود، آنها برای مردم بیان می شد و مردم عمل می کردند، گاهی هم نیاز نداشت به اینکه توضیحی داده بشود، همین که مردم می فهمیدند که یک آیه ای به عنوان «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وارد شده است، می فهمیدند که یکی از دستورات اسلام، وجوب وفاء به کل عقد و آنهم با آن استفاده های زیادی که فقهای ما از این قبیل آیات می کنند.

تأیید مطلب به اشتراک احکام بین مؤمن و کافر

نکته دیگری که تأیید می کند مسأله را، یک بحثی است که در قواعد فقهیه مطرح است و آن بحث این است که کفار همان طوری که مکلف به اصول عقائد هستند و واجب است که نبوت و سائر اصول اعتقاد اسلام را بپذیرند، همان طور، مکلف به فروع هم هستند؛ یعنی آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»

اینطور نیست که فقط بیان حکم نسبت به مؤمنین داشته باشد یا آیه ای که در باب صوم است «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» که کفار بگویند: از اول ما از دائرة این حکم خارج هستیم برای اینکه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»، دیگر نگفته است که برای همه صیام لازم است. آنجا در این مسأله بحث کرده اند و گفته اند: این آیاتی هم که «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در آن ذکر شده است، اینها به عنوان مثال مطرح است و به عنوان اشاره به یک خصوصیتی از بعضی از مکلفین، مطرح است و الا همه احکام اسلام، آن طوری که محققین معتقد هستند، هم مؤمنین و مسلمانها را شامل می شود و هم کفار را و آنها هم مکلف به نماز و روزه و امثال ذلک از مسائل عملیه هستند.

ارتکاز عرف

مؤید دیگر، این است که انسان نباید در مسائل، خیلی روی عناوین و اصطلاحات تکیه بکند.

خود انسان دارای یک ارتکازی است، هر کسی دارای یک فهم خاصی است. ما وقتی که به آیه حج برخورد می کنیم «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» می بینیم که هیچ گونه خطابی در آن وجود ندارد اما سراغ آیه صوم که می آییم، می بینیم که خطاب در آن وجود دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» آیا در فهم این دو قانون و این دو حکم و این دو فریضه که یکی به لسان «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ» مطرح شده است و یکی به لسان «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» مطرح شده است، دوجور حکم را می فهمیم و دو نحوه استنباط حکم داریم و دو کیفیت از این دو آیه برداشت می کنیم؟ می گوییم: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ» چون فاقد خطاب است، این یک نوع حکم را بیان می کند که «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» بیان نمی کند؟ آن طور دیگری است و آن نحوه دیگری است؟ ارتکاز خود ما در استفاده حکم، از این دو آیه که یکی متضمن خطاب است و دیگری فاقد خطاب است، آیا «بیننا و بین وجداننا علی نحو واحد» نیست؟ می گوییم: بین اینها فرق وجود دارد؟ در آنجا باید یک تأملی در آن کرد، بینیم که اختصاص به حاضرین در مجلس مخاطب دارد و قاعده اشتراک و امثال ذلك مطرح است اما در «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» به همان صورت قضیه حقیقه ای که مطرح کردیم و توضیح دادیم است و این قابل مناقشه نیست؟

آیا برخورد ما با این دو آیه و نحوه استفاده حکم از این دو آیه اینطوری است که یکی مستقیماً و بلاواسطه حکم را در اختیار ما می گذارد و یکی غیرمستقیم و با کمک قاعده اشتراک، حکم را در اختیار ما می گذارد؟ آیا ما در برخوردمان با این دو آیه، اینطوری برخورد می کنیم؟ یا اینکه «بیننا و بین وجداننا» هیچ فرقی برای ما نمی کند که چه قرآن بفرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» یا به صورت غیرخطاب بگوید: «يجب على الذين آمنوا الوفاء بالعقود»؟ آیا فرقی بین این دو در استفاده حکم از «کتاب الله» هست؟

غیرواقعی بودن بحث در کتب اصولی

همه اینها ما را هدایت می کند به اینکه بحث، به این صورتی که ظاهر تعبیرات عناوین اصولیه ما را هدایت می کند، یک بحث غیرواقعی است و ما بحثمان در خطابات قرآن است و خطابات قرآن خطابات کتبی است و در خطابات کتبی هم، آن خصوصیتی که در خطابات شفاهیه لازم است، در آن اعتبار ندارد و عنوان خطاب هم از حقیقت بودن خارج نمی شود. اینطور نیست که اگر ما در خطابات کتبی بگوییم: مخاطب خاصی، حضور در مجلس تخاطبی و امثال ذلك لازم نیست، یک مسأله غیر حقیقی و تسامحی و تجویزی را مرتکب شده باشیم.

لذا به این کیفیتی که ما عرض کردیم، هم مسأله از عنوان فرضی خارج می شود و یک صورت واقعی و حقیقی پیدا می کند و هم حکم مسأله روشن می شود. با توجه به این توضیحاتی که عرض کردیم چه کسی می تواند ادعا بکند که «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» اختصاص به آن ۵۰ نفر یا ۵۰۰ نفر از مؤمنین که در مجلس خطاب فرضی بودند و یا در زمان نزول این آیه شریفه بودند دارد؟ لذا مسأله، هم موضوعا و هم حکما با توجه به واقعیت «کتاب الله» موضوعش این است و حکمش هم یک حکم روشنی است و هیچ فرقی نمی کند بین آیه حج که «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ» به صورت غیر خطاب، مسأله را مطرح کرده است و بین آیه صوم که مسأله را به صورت خطاب مطرح کرده است. در استفاده این دو حکم و دو قانون الهی از کتاب الله، بین آیتین هیچ گونه فرقی نیست.

کما اینکه به ارتکاز خودمان هم که مراجعه بکنیم و این حرفها و حدیثهای تخیلی در این مسأله را کنار بگذاریم، وجدان ما هم گواه این مسأله و شاهد این معنا خواهد بود. لکن ما برای اینکه خیلی هم حرفهای آنها را کنار نگذاشته باشیم، یک بحث فرضی راجع به دو ثمره ای که مرحوم آخوند از قول آنها برای بحثشان ذکر کرده است، را روی مبنای آنها، یک مقدار بحث می کنیم و الا روی این راهی که ما طی کردیم، اصلا جای این حرفها نیست و موضوع برای این حرف ها وجود ندارد. پس بحث ما فردا روی آن دو ثمره، برطبق مبنای بحث در کتابهای اصولیه است و با صرف نظر از این مسائل واقعیه ای که در رابطه با قرآن و خطابات قرآنیه عرض کردیم.

پرسش:

- ۱ - شفاهی نبودن خطابات قرآنیه را توضیح دهید.
- ۲ - خصوصیت خطابات کتبی چیست؟
- ۳ - از اشتراک احکام بین مؤمن و کافر چه استفاده ای در مقام می توان کرد؟
- ۴ - ارتکاز عرف از خطابات غیرشفاهی چیست؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيِّبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

ثمره اختصاص داشتن خطابات به مشاهين

این بحث به آن کیفیتی که در مثل کتاب کفایه و سایر کتابهای اصولی بحث شده است، و این خطابات قرآنی را به عنوان خطابات شفاهیه مطرح کرده اند و بعد بحث کرده اند که آیا اختصاص به موجودین، بلکه حاضرین در مجلس مخاطب دارد، یا اینکه شامل غیر حاضرین در مجلس مخاطب هم می شود؟ روی این کیفیت بحث به همان طرز معمول، دو ثمره ذکر کرده اند، که سهم ما در این ثمره ها در حقیقت فرضی است، یعنی روی آن تقدیر بحث می کنیم، می خواهیم ببینیم روی آن تقدیر آیا این دو ثمره ای که بر این نزاع مترتب کرده اند، صحیح است یا نه ؟

حجیت ظواهر برای مشاهین

در ثمره اول گفته اند که اگر خطابات شفاهیه اختصاص به حاضرین در مجلس مخاطب داشته باشد، در نتیجه ظواهر این خطابات برای حاضرین حجیت دارد، آنها مخاطب هستند اما اگر بگوییم

که این خطابات غیر حاضرین را هم می‌گیرد، غائبین را هم شامل می‌شود، بلکه معدومین را هم شامل می‌شود، و همه مؤمنین را تا روز قیامت به عنوان مخاطب شامل می‌شود، نتیجه این می‌شود، که ظواهر این خطابات برای همه حجیت پیدا می‌کند.

پس خلاصه ثمره اولی این است که آیا «ظواهر هذه الخطابات حجة بالنسبة الى الحاضرين في مجلس التخاطب، او حجة بالنسبة الى العموم؟» آنهایی که می‌گویند: خطابات اختصاص به حاضرین دارد، پس حجیت هم در محدوده حاضرین است، و آنهایی که می‌گویند: خطابات عمومیت دارد، پس دائره حجیت ظواهر هم در مورد این خطابات عمومیت دارد. این یک ثمره مهمه ای است که بر این نزاع مترتب می‌شود.

مرحوم آخوند(ره) ترتب و ثبوت این ثمره را انکار می‌کند، می‌گوید: این ثمره مترتب بر این نزاع نخواهد شد. بیان ایشان به این برمی‌گردد که در باب حجیت ظواهر به طور کلی یک بحثی است از مباحث علم اصول که آیا ظواهر حجیت دارد یا نه؟ اصلی به نام اصالة الظهور که برگشت آن به حجیت ظواهر است آیا وجود دارد یا نه؟ اینجا یک نزاعی بین مشهور و بین محقق قمی صاحب کتاب قوانین(ره) واقع شده است و آن نزاع این است که مشهور قائلند به اینکه ظواهر کلمات برای عموم حجیت دارد، چه افرادی که در رابطه با این ظاهر مقصود به افهام باشند، یعنی غرض متکلم این باشد که از طریق ظاهر، مقصود خودش را به آنها افهام کند و چه غیر مقصود به افهام باشد، بطوری که اگر کسی صدای کسی را از پشت دیوار شنید، که مثلاً او اقرار به سرقت کرد، اعتراف به این کرد که مال زید را من سرقت کردم، و شاید هم هدفش این بود که کسی در پشت دیوار این حرفها را نشنود، لکن اگر شنید، ظاهر حجیت دارد، ولو اینکه او مقصود به افهام نبوده است و چه بسا «قصود عدم افهام»، لکن در عین حال، از نظر عقلا و اثری که عقلا بر ظواهر بار می‌کنند، فرقی نمی‌کند.

پس بین مشهور و محقق قمی در مسأله حجیت ظواهر این نزاع وجود دارد، که مشهور دائره حجیت ظواهر را توسعه می‌دهند، و دارای هیچ قید و شرطی نمی‌دانند اما محقق قمی در مقابل مشهور می‌گوید: ظاهر کلام متکلم برای خصوص آنهایی که هدف متکلم افهام آنها باشد، و آنها مقصودین به افهام هستند، حجیت دارد.

خلط بین بحث حجیت ظواهر و بحث مقصودین بافهام

مرحوم آخوند در جواب از این ثمره اولی کآن می‌فرمایند: یک خلطی در کار است. مسأله حجیت ظواهر، و مقصودین به افهام، یک مسأله است، و مسأله اینکه مخاطب کیست و تخاطب با

چه کسی واقع شده است، مخاطبه بین چه کسانی تحقق پیدا کرده است، یک داستان دیگری است.

می فرمایند: در «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فرض کنید که مخاطب، خصوص همان جمعیتی هستند که پای منبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بودند، و مخاطبه بین رسول خدا و آنها واقع شد، و غیر از اینها هم هیچ کس مخاطب نیست، حتی آن کسی که دگانش در فاصله چند متری مسجد رسول خدا بوده است، لکن در مسجد حضور نداشته است، اما مخاطب منحصر حاضرین باشند، معنایش این نیست که مقصودین به افهام هم همان حاضرین هستند. بین این دو خلط واقع شده است، که اگر مخاطب گروه خاصی بود، آیا مقصود به افهام هم همین گروه خاص است؟ یعنی رسول خدا می خواسته است که فقط اینها در جریان «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» قرار بگیرند، یا این که یک حکمی است که همه مسلمانها تا روز قیامت باید در جریانش قرار بگیرند، و برطبق آن عمل کنند، ولو اینکه مخاطب، خصوص حاضرین در مجلس مخاطب باشد.

پس خلاصه بیان مرحوم محقق خراسانی به این برمی گردد، که اگر ما در باب حجیت ظواهر، همان نظریه مشهور را پیدا بکنیم، و بگوییم که ظواهر برای همه حجیت دارد، چه مقصودین به افهام و چه غیر مقصودین به ابهام، روشن است که ظواهر آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» برای همه حجت است ولو مخاطب هم نباشند، ولو مقصود به افهام هم نباشد فرضاً. اما اگر نظریه محقق قمی را انتخاب بکنیم، و دائرة حجیت ظواهر را منحصر در محدوده مقصودین به افهام قرار دهیم، می فرمایند: اینجا هم همینطور است، کأن خلط شد بین اختصاص خطاب به حاضرین، و بین اینکه حاضرین تنها مقصود به افهام باشند.

در باب ظواهر یک وقت می گوییم: اختصاص به مخاطبین دارد، کسی در باب حجیت ظواهر، این حرف را نزده است، کسی که در مقابل مشهور ایستاده، محقق قمی است، ایشان هم کلمه مخاطب را نیاورده است، عنوانش این است، که آیا هدف متکلم از تکلم این کلام، افهام کیست؟ می خواهد این مطلب را به چه کسی بفهماند، این چه فرقی می کند که خطاب اختصاص به حاضرین داشته باشد، یا نداشته باشد؟ ولو اینکه خطاب اختصاص به حاضرین داشته باشد، اما مقصودین به افهام عبارت از خصوص حاضرین نیست، بلکه مقصودین به افهام همه مؤمنین تا روز قیامت هستند، که رجوع کنند به این آیه شریفه و به این قانون الهی و حکم را از طریق این قانون استفاده کنند.

عدم حجیت ظواهر برای غیر حاضرین

لکن مرحوم محقق نائینی (ره) همین حرفی که ابتداء در ذهن انسان می آید، ایشان با یک عنوان

مختصری روی این معنا تأکید دارند، می فرمایند: روی این قول، اگر مخاطب خصوص آنهایی است که در مجلس تخاطب حاضر هستند، اگر مقصود از «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» این شد، «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»

که در مجلس الامن حاضر هستید، «يجب عليكم الوفاء بالعقود»، روی این احتمال، و روی این قول، اصلا چه معنا دارد که ما بگوئیم: این کلام برای دیگران حجیت دارد و این آیه «حجه على الجميع» و یا تعبیر بکنیم که همه باید به این آیه رجوع کنند، همه باید از این آیه کسب تکلیف کنند؟ شما دارید می گوئید: این دارد مخاطب حاضر در مجلس تخاطب را ذکر می کند (حالا من دارم توضیحا عرض می کنم) مثل اینکه اگر کأن رسول خدا بفرمایند: شما که در مجلس حاضرید، و مخاطب من هستید، شما صورتتان را به منبر من کنید. معنا ندارد که این حکم، یک حکم عامی باشد، و این حکم برای دیگران حجیت داشته باشد، و رجوع به این دستور بکنند.

می فرماید: آنهایی هم که قائلند به اینکه خطاب اختصاص به مشافهین و حاضرین دارد همان طوری که صاحب این ثمره ذکر کرده است، حجیت این خطاب فقط برای حاضرین و مشافهین است، و دیگران حق ندارند رجوع به این خطاب، و حکمی که این خطاب متضمن آن است بکنند.

لذا ایشان در مقابل مرحوم آخوند ایستادگی کرده اند و مسأله ترتب مسأله را پذیرفته اند.

صحت تمسک به خطابات برای غیر مشافهین

لکن این بیان مرحوم محقق نائینی (ره) قابل قبول نیست، بخاطر یک نکته ای که در ضمن این بحثها ما اشاره کردیم، و آن نکته این است که آنهایی که قائل به این هستند که خطابه‌های شفاهیه عمومیت دارد، و غیر مشافهین را هم شامل می شود، آنها بلاشکال به آیه مراجعه می کنند، و مراجعه شان هم به نحو مستقیم است، یعنی به چیز دیگری نیاز ندارد، قاعده ای به نام اشتراک مورد احتیاج نیست. اما آنهایی که می گویند: این خطابات اختصاص به مشافهین دارد نه غیر مشافهین مثل ما که بعد از خطاب وجود پیدا کرده ایم و مکلف شده ایم، معنایش این نیست که ما این آیه را کنار بگذاریم، بگوئیم: کان لم یکن چنین آیه ای وجود داشته، یا این آیه را فرضا مثل یک قصه ای فرض کنیم که حکایت از سرگذشت مسلمانان صدر اول می کند، مسأله که اینطور نیست. مسأله این است که ما هم به این آیه تمسک می کنیم، منتها تمسک ما یک واسطه احتیاج دارد، یک صغری و کبری لازم دارد. صغری این است که اول ثابت بکنیم که بر مسلمانها، بر حاضرین در مجلس تخاطب، وفاء به عقود واجب بوده است، بعد هم کبری این است که «إذا ثبت وجوب الوفاء بالعقود على الحاضرین فی مجلس التخطاب فهو ثابتة علينا ایضا» برای اجماع یا ضرورتی که حکم می کند به این که ما با آنها

پس درست است که ما به کمک ضرورت و اجماع بر اشتراک، حکم خودمان را استفاده می کنیم اما سؤال این است: لازم نیست که اول حکم آنها را ما استفاده بکنیم، لازم نیست که بفهمیم بر آنها وفاء به عقود لازم بوده یا نه؟ اگر این معنا لازم است، ولو بعنوان صغری، و موضوع برای قاعده اشتراک، ما حکم آنها را بدست بیاوریم، آیا با توجه به این معنا، صدق نمی کند که «يجوز لنا الرجوع الى الایه؟» صدق نمی کند که «ان الایه حجه علينا؟»، هم کلمه حجیت در این جا صادق است، کلمه جواز رجوع در اینجا محقق است، منتها واسطه خوردن و نیاز به واسطه داشتن و یا نداشتن، سبب نمی شود که بگوییم: اگر ما مستقیماً بتوانیم به آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک کنیم، و خطاب هم شامل ما باشد، اینجا صدق می کند که «ان الایه حجه علينا». صدق می کند که بر ما واجب است رجوع به آیه. اما اگر ما آیه را به عنوان صغرای قیاسی قرار دادیم، و باید صغری وجود داشته باشد، تا کبری هم به دنبال آن بیاید، و نتیجه گیری کنیم، آیا اگر ما آیه را برای تشخیص صغری و بیان صغری، مورد نیاز و احتیاج بود، «لا یصدق انه حجه علينا؟ لا یصدق انه یجوز او یجب علينا الرجوع الى الایه؟» قاعده اشتراک مثل سایر کبری ها، کبری هیچ وقت مبین صغرای خودش نیست، «کل متغیر حادث» می گوید: من چه می دانم چه متغیر است، و چه متغیر نیست، آن را باید از خارج شما درست بکنید، اما من می گویم: هر کجا که مسأله تغیر مطرح شد به دنبال آن حدوث هم وجود دارد، اما کجا مسأله تغیر وجود دارد و کجا مسأله تغیر وجود ندارد، این را دیگر کبری نمی تواند متکلف بیانش باشد، اثباتاً و نفیاً.

قاعده اشتراک هم همینطور است، می گوید: «کل حکم ثبت علی الحاضرین فی مجلس التخاطب فهو یكون ثابتاً علیکم بالضروره او الاجماع»، اما چه بر مخاطبین و مشافهین ثابت است آن را باید خودت بدست بیاوری. حالا- که می خواهیم خودمان بدست بیاوریم، و آیه «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» را در رابطه با حاضرین بفهمیم معنایش چیست، تا هر چه نتیجه گیری کردیم به ضمیمه قاعده اشتراک برای خودمان ثابت بکنیم، آیا این سبب می شود که بگوییم که دیگر این آیه هیچ به درد شما نمی خورد، دیگر عنوان حجیت در این جا مطرح نیست؟ انصاف این است که نمی توانیم این معنا را ملتزم بشویم.

پس مسأله اختصاص خطاب به مشافهین و حاضرین یک مسأله است، مسأله سعه دایره حجیت حکمی که این کتاب متضمن آن حکم است، یک مسأله دیگری است، در عین اینکه خطاب اختصاص به آنها دارد «مع ذلك حجه علينا، و واجب علينا الرجوع اليها»، لذا اینجاست که ما

برمی گردیم به فرمایش مرحوم محقق خراسانی و نتیجه بحث، انکار ثمره اولی می شود. و لذا چه خطابات شفاهیه را منحصر به مشافهین بدانیم، و چه خطابات شفاهیه را عام بدانیم، از نظر اصاله الظهور، و حجیه الظواهر هیچ فرقی نمی کند. و باز فرقی هم نیست که ما در مسأله حجیت ظواهر، مقاله مشهور و نظر مشهور را قائل شویم، یا در بحث حجیت ظواهر، نظریه مرحوم محقق قمی را، که حجیت را منحصر به خصوص مقصودین به افهام می داند، نه منحصر به مخاطبین و حاضرین در مجلس تخاطب. لذا روی ترتیب بحث، این ثمره اولی «کما قاله المحقق الخراسانی» مورد انکار است.

پرسش:

- ۱ - ثمره اول اختصاص داشتن خطابات به مشافهین چیست ؟
- ۲ - خلط بین بحث حجیت ظواهر و بحث مقصودین بافهام را از نظر مرحوم آخوند ره توضیح دهید.
- ۳ - رد فرمایش مرحوم نائینی ره در اختصاص داشتن حجیت ظواهر به حاضرین را بیان کنید.
- ۴ - دلیل صحت تمسک به خطابات برای غیر مشافهین چیست ؟

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

احتمال دخالت خصوصیت برای مشافهین

روی مبنای قوم، دو ثمره برای این بحث ذکر کرده اند یکی اینکه ممکن است مشافهین در زمان ظهور اسلام، واجد یک خصوصیتی بودند و این خصوصیت در ما که محرومین از زمان خطاب هستیم وجود ندارد و ما هم شک داریم که آن خصوصیت، در ثبوت حکم دخالت دارد، یا در ثبوت حکم دخالت ندارد.

اینجا گفته اند که اگر ما قائل شویم به اینکه خطابات شفاهیه اختصاص به خصوص مشافهین دارد به لحاظ اینکه این مشافهین واجد آن خصوصیت بودند، و ما الان فاقد این خصوصیت هستیم، اینجا نمی توانیم حکمی را که برای آنها ثابت بود، حتی با کمک قاعده اشتراک یا دلیل اشتراک برای خودمان ثابت کنیم، اما به خلاف اینکه ما مستقیماً خودمان مثل مشافهین مخاطب باشیم، و «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، همان طوری که حاضرین در مجلس مخاطب را شامل می شد، معدومین را هم به همان کیفیت شامل بشود، اینجا این خصوصیتی را که ما فاقد آن خصوصیت هستیم، و شک داریم که آیا

این خصوصیت در ثبوت حکم نقش دارد یا دخالت ندارد را از راه اصاله الاطلاق ثابت می کنیم که این خصوصیتی که ما فاقد آن هستیم، هیچ گونه دخالتی در ثبوت حکم ندارد، و حکم با نبود این خصوصیت برای ما هم ثابت است. مثال ذلک:

فرض کنید این آیه ای که در مورد نماز جمعه در سوره مبارکه جمعه به صورت خطاب وارد شده است: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» به مجرد اینکه صدای مؤذن و ندای منادی برای نماز جمعه بلند شد، بر شما واجب است که بشتابید به سوی نماز جمعه و «ذُرُّوا الْأَجْتِيعَ»، دیگر دنیا و تجارت و کسب را کنار بگذارید. در این آیه خطاب «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»

است. مخاطبین و مشاهدین در زمان نزول این آیه و تحقق این مخاطبه، واجد یک خصوصیتی بودند، و آن خصوصیت عبارت است از حضور نبی بزرگوار اسلام، و به تعبیر دیگر حضور معصوم و ما الان در شرایطی هستیم که فاقد حضور معصوم هستیم، ما در عصر غیبت زندگی می کنیم، و این نعمت بزرگ را فاقد هستیم، حالا اگر ما شک کنیم (که این معنی مورد شک هم است) که آیا در وجوب تعیینی نماز جمعه که مقتضای این آیه شریفه است فی نفسه، آیا حضور نبی و حضور معصوم در وجوب نماز جمعه نقش دارد یا اینکه نقش ندارد؟ از طرفی هم حساب می کنیم، می بینیم مشافهین واجد این قید بودند، واجد این نعمت حضور بودند، و ما معدومین آن زمان که الان وجود پیدا کرده ایم، فاقد حضور امام معصوم و ولی معصوم هستیم، حالا اگر شک کردیم آیا در وجوب نماز جمعه، وجود و حضور معصوم مدخلیت دارد یا ندارد؟

عدم کارایی قاعده اشتراک

قائلین به ترتب ثمره، می گویند: اینجا به این کیفیت ثمره ظاهر می شود که اگر این خطاب اختصاص به مشافهین داشته باشد، به لحاظ اینکه مشافهین واجد نعمت حضور بودند، این حکم اختصاص به آنها دارد، و قاعده اشتراک هم نمی تواند در اینجا نقش داشته باشد، برای اینکه قاعده اشتراک می گوید: اتحاد در حکم در موردی ثابت است که در همه آن خصوصیات محتمله در ثبوت تکلیف، حاضرین و غائبین و معدومین متحد با هم باشند اما اگر احتمال می دهیم که حضور نبی و معصوم در وجوب نماز جمعه نقش دارد، خطاب هم خطاب به مشافهین است، و شامل دیگران نمی شود، دست ما از این آیه شریفه و وجوب تکلیف نماز جمعه کوتاه است، برای اینکه از چه راهی اثبات کنیم که نماز جمعه برای ما ثابت است؟ از خود آیه؟ فرض این است که ما مشافه نیستیم، و خطاب اختصاص به مشافهین دارد. از راه قاعده اشتراک بخواهیم ثابت کنیم، قاعده اشتراک اینطور

نیست که چشم بسته حکم به اشتراک بکند، می گوید: اگر معدومین با مشافهین در همه خصوصیات «محتمله الدخاله فی الحکم» مشترک باشند، من حکم می کنم به اینکه اینها یکی است، اما ما مشترک نیستیم، آنها واجد نعمت نبی معصوم بودند، و ما فاقد نعمت حضور امام معصوم هستیم.

در نتیجه اگر خطاب در «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» اختصاص به مشافهین داشته باشد، به طور کلی در این مورد دست ما از آیه وجوب نماز جمعه کوتاه است، اما اگر خطاب، عمومیت داشت، اگر ما هم جزء مخاطبین بودیم، اگر شک هم بکنیم که آیا قید حضور امام معصوم در وجوب نماز جمعه نقش دارد یا ندارد؟ به «اصاله الاطلاق» تمسک می کنیم همان طوری که اگر در «اعتق الرقبه» شک کنید که آیا قید ایمان مدخلیت دارد یا نه، با تمامیت مقدمات حکمت اصاله الاطلاق را جاری می کنید، اینجا هم در رابطه با آیه نماز جمعه ولو اینکه احتمال هم می دهید که حضور امام معصوم شرط باشد و قید باشد، لکن اصاله الاطلاق جلوی این قیدیت و احتمال قیدیت را می گیرد.

پس نتیجه این شد که «بناء علی عموم الخطاب للحاضرین و الغائبین و المعدومین» اگر شک در مدخلیت قیدی در ثبوت حکمی که به خطاب ثابت شده بکنیم، اصاله الاطلاق جریان پیدا می کند، و مدخلیت آن قید را نفی می کند. اما اگر خطاب اختصاص به مشافهین پیدا کرد، اینجا دست ما از مثل آیه نماز جمعه کوتاه می شود، برای اینکه نه خود آیه مستقیماً به صورت خطاب ما را شامل می شود، و نه قاعده اشتراک می تواند نقشی داشته باشد. اما خود آیه؛ برای اینکه فرض کردیم که اختصاص به مشافهین دارد، اما قاعده اشتراک؛ به قول مرحوم آخوند، در مواردی است که اتحاد در سنخ وجود داشته باشد، که مقصود ایشان از اتحاد در سنخ، این است که تمام آن خصوصیات را که آنها واجد بودند ما هم واجد باشیم که چنین نیست.

البته در ذهنتان نرود که این معنا در جمیع احکام جریان پیدا می کند، در اصل آیه نماز: «یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه» هم شما این حرف را بنزید، برای اینکه احکام فرق می کند. در نمازهای یومیه ما اصلاً احتمال نمی دهیم که حضور نبی، و حضور امام معصوم به صورت قیدیت در تکلیف مطرح باشد، بطوری که اگر نبی و امام معصوم نبود اصلاً نماز یومیه بر کسی واجب نیست، اما در مسأله نماز جمعه، حتی بعضی ها معتقدند که نماز جمعه از شئون امامت است، و در زمان حضور غیر امام اصلاً اقامه نماز جمعه حرام است. نمی خواهیم بگوییم: این حرف درست است، می خواهیم بگوییم: احتمال وجود دارد که حضور نبی و امام معصوم در وجوب نماز جمعه مدخلیت داشته باشد لذا اگر خطاب اختصاص به آنها داشت، نه خود خطاب می تواند حکم ما را بیان بکند، و نه قاعده اشتراک در این زمینه نقشی می تواند داشته باشد. این ثمره دومی است که در این باب ذکر شده است.

از کلام مرحوم آخوند با آن عبارات پیچیده استفاده می شود که این ثمره دوم را نسبت به بعضی از قیود می پذیرند، اما نسبت به بعضی از قیود نمی پذیرند. اما مقسم هردو قید، عبارت از آن قیودی است که آنها واجد بودند، و ما معدومین آن زمان، و موجودین فی الحال به طور کلی فاقد آن قیود هستیم، در ما آن قیود وجود ندارد.

ایشان می فرماید: قیود دو نوع است: یک قسم قیودی است که - به تعبیر ایشان - «لا يتطرق اليه الفقدان» یعنی قیودی نیست که نسبت به بعضی حاصل باشد در آن زمان، و نسبت به بعضی وجود نداشته باشد، و یا حتی در یک نفر ممکن باشد که گاهی از اوقات وجود داشته باشد، و گاهی از اوقات وجود نداشته باشد، بلکه، یک قیدی است که همه مشافهین واجد آن قید بودند، و در همه حالات هم واجد آن قید بودند، مثل همین مسأله وجود النبی و حضور النبی. مشافهین و مخاطبین اینطور نبود که بعضی از آنها واجد این نعمت باشند، و بعضی فاقد این نعمت باشند، یا با وصف اینکه مخاطب هستند، در یک زمانی واجد این صفت بودند، و در زمانی فاقد این صفت زیرا آنهایی که پای منبر پیغمبر (صلی الله علیه و آله) نشسته اند همه شان تا زمانی که مخاطبه وجود داشته است، بلا استثناء در تمام زمان مخاطبه واجد این صفت وجود النبی و حضور النبی المعصوم بوده اند. یک قسم قیود اینطوری است.

مرحوم آخوند در این قسم، ثمره را می پذیرد، می فرماید: درست است حق با کسی است که این ثمره را بیان کرده است، برای اینکه مسأله حضور نبی در باب نماز جمعه اگر احتمال مدخلیت داده بشود، و خطاب هم اختصاص به مشافهین داشته باشد، ما از چه طریقی وجوب نماز جمعه را برای خودمان ثابت کنیم؟ نه خود خطاب ما را شامل می شود، و نه قاعده اشتراک وجوب نماز جمعه را برای ما بیان می کند برای اینکه عنوان ما مغایر با آنهاست. آنها واجد النبی و دارای نعمت حضور نبی بودند، و ما فاقد این نعمت و خالی از این نعمت هستیم، و برای وجود این معنا احتمال مدخلیت در حکم را قائل هستیم.

اما قسم دوم: اگر یک قیودی باشد که آنهایی که در خود مجلس نبی شرف حضور داشتند، خودشان مختلف بودند، بعضی هاشان واجد قید بودند، بعضی هاشان فاقد قید بودند، یا در حالات مختلفه ممکن بود که بعضی ها واجد باشند، بعضی ها فاقد باشند، اگر اینطور باشد در این مورد ایشان می گوید: من ترتب ثمره را قبول ندارم. چرا؟ نکته حساسش اینجاست، می فرماید:

در مثل

چنین قیدهایی که افراد در آن مختلفند، و چه بسا یک فرد در حالات مختلفه ممکن است گاهی واجد باشد، و گاهی فاقد باشد، خود دلیل، همان دلیلی که به آنها متوجه است، اگر بخواهد برای این قید، مدخلیت قایل بشود، باید این قید را ذکر بکند، به خلاف قید حضور نبی. در مسأله حضور نبی، لازم نیست که بگوید: «یا ایها الذین آمنوا الذین و اجدین لصفه حضور النبى»، این قید بود، برای همه هم وجود داشت، دیگر هم لازم نبود که در کلام و در آیه نماز جمعه مطرح شود، اما اگر یک قیدی را بعضی از حضار دارند و بعضی ندارند، آن بعضی که دارند، در یک حالت دارند، و در یک حالت ندارند، اگر آیه این قید را در لسان خودش مطرح نکند، و هیچ تعرضی نسبت به مدخلیت این قید نداشته باشد، ایشان می فرماید: ما اینجا این کار را می کنیم: اول یک اصاله الاطلاقى برای نفی مدخلیت این قید نسبت به خود همان مشافهین جاری می کنیم، و می گوئیم: دلیل که متعرض این قید نشده است، مشافهین هم که در ثبوت و عدم ثبوت، مختلف بودند، پس اگر این قید مدخلیت داشت، «كان على المولى الحكيم بيانه و حيث انه لم يبين استفاد منه الاطلاق»، اما برای چه کسی؟ نسبت به حاضرین. وقتی که نسبت به حاضرین با اصاله الاطلاق ثابت کردیم که این قید مدخلیت ندارد، قاعده اشتراک اینجا زنده می شود، و از طریق قاعده اشتراک حکم می کنیم که برای ما معدومین هم که این قید وجود ندارد، یا در بعضی ها وجود دارد و در بعضی وجود ندارد، حکم به نحو اطلاق ثابت است.

فرق بین قیود حکم در ترتیب نمره

پس اگر قید نیاز به بیان نداشته باشد، به لحاظ اینکه همه مشافهین واجد این قید هستند، ما حق نداریم به آیه برای استفاده حکم خودمان تمسک کنیم، اما «اذا كان المشافهين مختلفين في ثبوت القيد و عدمه»، اینجا اگر قید مدخلیت در حکم می داشت، «كان على المولى بيان هذا القيد»، و حیث اینکه بیان نکرده است، مقدمات حکمت هم تحقق داشته است، به کمک اصاله الاطلاق نفی مدخلیت قید را برای حاضرین می کنیم، وقتی که ثابت شد برای حاضرین قید دخالت ندارد، قاعده اشتراک برای ما که فاقد این قید هستیم، یا جمعی از ما که فاقد این قید هستند، حکم را ثابت می کند.

پس در نتیجه در این قسم دوم از قید، نتیجه این می شود که ما چه قائل بشویم به اینکه خطابات اختصاص دارد، و چه قائل به تعمیم شویم، حکم برای ما ثابت است، منتها نحوه ثبوتش روی تعمیم به این نحو است که خودمان مستقیماً به اصاله الاطلاق بدون نیاز به قاعده اشتراک تمسک می کنیم، اما روی فرض اختصاص خطاب به مشافهین، اول باید یک اصاله الاطلاقى نسبت به مشافهین برای

نفی مدخلیت قید جاری کنیم، و بعد به ضمیمه قاعده اشتراک، حکم را ثابت کنیم.

در نتیجه مرحوم آخوند این ثمره دوم را نسبت به قیودی، مثل حضور نبی می پذیرد، اما نسبت به قیود قسم دوم این ثمره را انکار می کنند، ولو اینکه نحوه ثبوت حکمش، روی یک طریق، نیاز به یک مؤونه دارد، و روی دو طریق دیگر نیاز به دو مؤونه دارد، اما نتیجه در هر دو صورت، یکنواخت خواهد بود. هذا تمام الکلام در خطابات شفاهیه.

پرسش:

۱ - ثمره دوم اختصاص داشتن خطابات به مشافهین را بیان کنید.

۲ - آیا در ثمره دوم، قاعده اشتراک کارایی دارد؟ توضیح دهید.

۳ - تقسیم قیود حکم را از نظر مرحوم آخوند بیان کنید.

۴ - فرق بین قیود حکم در ترتیب ثمره چیست؟

ص: ۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

رجوع ضمير بعد از عام به بعض افراد

يکي از مباحثي که در عام و خاص مطرح است، عنوان اجمالی آن به این برمی گردد که اگر در يك کلامی، عامی وجود داشته باشد که به حسب معنای لغوی و معنای عرفی، دلالت بر عموم می کند، و به دنبال او يك ضمیری وجود داشته باشد که این ضمیر «يرجع الى بعض افراد العام» مرجعش تمام افراد عام نیست، بلکه بعضی از افراد عام است، آنوقت محل نزاع این است که آیا رجوع ضمير به بعض افراد عام، اقتضا می کند و ایجاب می کند که درباره آن عام، تخصیص قائل بشویم؟ یا اینکه رجوع ضمير به بعض افراد، چنین اقتضایی ندارد، و موجب تخصیص عام نیست؟ این عنوان اجمالی محل بحث است. لکن برای توضیح محل بحث، از دو جهت باید دو نکته را متعرض بشویم که یکی از آنها اجمالا در کلام مرحوم محقق خراسانی اشاره شده، لکن دیگری در کلام ایشان مورد اشاره واقع نشده است. آن چه در کلام ایشان اشاره شده و مختصری هم نیاز به توضیح دارد، این است که این محل نزاع به این صورت اجمالی که ما برایش ذکر کردیم، دو صورت می تواند داشته

باشد: یک صورت از محل بحث خارج است، لکن صورت دیگر داخل در محل بحث است.

آن چه داخل در محل بحث نیست این است که ما اصولاً در کلام یک حکم داشته باشیم و یک اثر شرعی بیشتر مطرح نباشد لکن برای موضوع و بیان موضوع این اثر شرعی، دوجور تعبیر به کار رفته است: یک تعبیر به نحو عموم به کار رفته، و یک تعبیری هم به واسطه ضمیری که آن ضمیر، مسلّم به تمام افراد عام بر نمی گردد، بلکه به بعضی از افراد عام بر می گردد. اما عام و آن ضمیر روی هم رفته به عنوان موضوع برای حکم واحد و اثر واحد مطرح هستند. مثل این آیه شریفه: «والمطلقات بُعُولَتَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» این یک حکم بیشتر در آن نیست. حکمی که در این آیه شریفه مطرح است، عبارت از احقیّت زوج در رابطه با برگرداندن زوجه است، رجوع به زوجه مطلقه. می خواهد بگوید:

زوج ولو اینکه طلاق داده، ولو اینکه مطلق است، و زوجه او مطلقه است، لکن در عین حال، «الزوج احقّ برّد الزوجه من سائر الرجال و من سائر الناس» ما می بینیم که اینجا یک حکم بیشتر مطرح نیست، و آن اولویت و احقیّت زوج در رابطه با «ردّ الزوجه المطلقه» است.

اما در موضوع این حکم، وقتی که شروع شده، اول می فرماید: «والمطلقات»، «مطلقات» جمع محلی به لام است، جمع محلی به لام هم به حسب لغت، یا به حسب عرف، دلالت بر عموم می کند.

اگر مولا گفت: «اکرم العلماء» یعنی «جميع العلماء كل فرد من افراد طبيعه العالم». المطلقات به مقتضای جمع محلی به لام بودن، همه مطلقات را شامل می شود، هم مطلقات رجعیه و هم مطلقات بائنیه. مقتضای عمومش این است ولی وقتی که کلمه بعدی مطرح می شود، کلمه مشتمل بر ضمیر مطرح می شود «ازواجهنّ اولی بردهنّ، احقّ بردهنّ» ما می دانیم که این اختصاص به ازواج مطلقات رجعیه دارد. این طلاق رجعی است که شوهر احق و اولی به رجوع به زوجه اش است اما اگر طلاق بائن شد، و حق رجوعی برای زوج مطلق وجود نداشت، دیگر هیچ گونه مسأله احقیّت و اولویت برای زوج مطرح نیست. اینجا را مرحوم آخوند می فرمایند: از محل بحث خارج است، حق هم همین است، لکن تعبیر ایشان این است که بلاشکال این رجوع ضمیر به بعض افراد عام، موجب تخصیص عام است. تعبیر ایشان این است، که اگر حکم، حکم واحد شد، و عام و ضمیری که «یرجع الی بعض افراد العام» هر دو در موضوع همین حکم واحد قرار گرفتند، هیچ شبهه ای نیست در این که عام به واسطه این ضمیر تخصیص می خورد.

تسامح در تعبیر به تخصیص

درحالی که در این تعبیر به تخصیص، تسامح و تجوّز وجود دارد زیرا تخصیص همیشه در

رابطه با حکم است. ما هنوز حکمی را روی عام بار نکرده ایم تا اینکه عام مخصّص واقع بشود. اگر مولا بگوید «اکرم العلماء» بعد ولو بگوید: «الّا زیدا» باز ما حرفی نداریم که شما اسم این را تخصیص متصل بگذارید گرچه ما در تخصیصات متصله هم، گفتیم: اصلا عنوان تخصیص در آن جا مطرح نیست لکن در عین حال، در این رابطه، خیلی حرفی نداریم.

اما در ما نحن فیه، خداوند می فرماید: «وَالْمُطَّلَقَاتُ» هنوز حکمی برای این بار نشده است، مسأله ای روی این ترتب پیدا نکرده است، بعد می فرماید: «بُعِرُو لَكُمْ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» اگر حکمی را روی کل مطلقات بار می کرد، و بعد دایره حکم را به واسطه مخصّص ولو متصل، به ما عدای مورد مخصّص، منحصر می کردیم، اسمش تخصیص بود. اما اینجا مسأله اینطور نیست، فقط کلمه المطلقات گفته شده، لکن قبل از آن که حکمی بر آن بار شود، هنوز موضوع تکمیل نشده، و تبیین کامل نشده. قبل از آن که به بیان حکم برسد، کآنّ دارد اینطور می فرماید: «بعوله المطلقات الرجعیه احقّ بردهن» اگر اینطور می گفت، شما اسمش را تخصیص می گذاشتید؟ اگر تصریح به این مرجع ضمیر می شد و به جای ضمیر، به اصطلاح ادبی: اسم ظاهر بیان می شد، و مرجع ضمیر مشخصا تکرار می شد و بیان می شد، اینطور می فرمود: «المطلقات بعوله خصوص الرجعیه منهن احقّ بردهن» اسم این را تخصیص می گذارند؟ چه چیز را تخصیص زده است؟ این در حقیقت شبیه به یک عطف بیان است، شبیه به یک تفسیر و توضیح است. «المطلقات بعوله الرجعیه منهن احقّ بردهن» اگر اینطور تعبیر شده بود، ظاهر این است که ما نمی توانستیم عنوان تخصیص را بر آن تطبیق بکنیم.

لکن این نزاع با مرحوم آخوند به یک نزاع لفظی برمی گردد چون اثر حکمی که ندارد. نزاع در این است که اسم این را تخصیص بگذاریم و بگوییم: «لا شبهه فی تخصیص العام به» یا اصلا اسمش را تخصیص نگذاریم. ولی چه ما آن را تخصیص بنامیم، و چه بنامیم، این آیه یک حکم را متعرض است، موضوع این حکم هم شوهرهای زن های مطلقه رجعیه است. «المطلقات ازواجهن احقّ بردهن» این از محل بحث ما خارج است.

محل بحث آن جایی است که ما دو حکم داشته باشیم و دو اثر شرعی داشته باشیم که در موضوع یکی از این دو اثر شرعی، یک عنوان عام مطرح است، یکی از الفاظ دالّ بر عموم، لغتا یا عرفا در موضوع این حکم مطرح است. به دنبال این، یک حکم دیگری داریم، و یک اثر شرعی دیگری که در موضوع آن اثر شرعی دوم، یک ضمیری واقع شده که این ضمیر مسلما به همه افراد عام بر نمی گردد، بلکه به بعضی از افراد عام بر می گردد.

پس دو چیز اینجا مفروض است: یکی اینکه عام مستقلاً به حسب ظاهر دلیل، خودش موضوع یک اثر شرعی است و یک اثر شرعی دیگری داریم که در موضوع آن اثر شرعی دوم، یک ضمیری واقع شده، که آن بلاشکال به تمام افراد عام بر نمی‌گردد. پس در حقیقت دو چیز اینجا برای ما محرز است و یک مطلب سوم مشکوک است. اولاً وجود دو حکم اینجا محرز است، «حکم مرتب علی العام، و حکم فی موضوعه الضمیر الذی یرجع الی بعض افراد العام» چیز دیگری که محرز است این است که این حکم دومی که موضوعش ضمیری است که به بعضی از افراد عام بر می‌گردد، ما دیگر در سعه و ضیق این حکم دوم، هیچ تردیدی نداریم، این حکم دوم موضوعش مشخص است، همان مرجع ضمیری که عبارت از بعضی از افراد عام است. پس نکته ابهام اینجا در چیست؟ نکته ابهام در این است: حالا که در این حکم دوم، ضمیری اخذ شده که این ضمیر به بعضی از افراد عام بر می‌گردد، و در نتیجه موضوع و حکم دوم کاملاً مشخص است، آیا این سبب می‌شود که ما در موضوع حکم اول هم یک تزییقی قائل بشویم و موضوع حکم اول را اختصاص بدهیم به همان مقداری که مرجع ضمیر است، به همان مقداری که موضوع برای حکم دوم واقع شده؟

تصادفاً از خود قرآن مجید و کتاب الله عزیز، مثال دارد. مثالش این آیه شریفه است: اول خداوند می‌فرماید: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» خود این آیه هم موضوعی دارد، هم حکمی.

موضوعش به حسب ظاهر «المطلقات» است. «المطلقات» هم جمع محلی به لام است، و جمع محلی به لام «یفید العموم» یعنی اگر ما باشیم و نفس این آیه شریفه، و از آن ضمیر بعدی، صرف نظر بکنیم، ما حکم می‌کنیم که مقتضای آیه این است که عدّه مطلقات چه رجعیه باشند، و چه بائن عبارت از سه قرء است حالا قرء را به معنای حیض معنی کنید، یا به معنی طهر معنی بکنید، عدّه شان عبارت از سه قرء است. چون معنی طلاق بائن این نیست که دارای عدّه نباشد، بعضی از مطلقات بائن دارای عدّه نیستند، مثل زوجه غیرمدخول بها، یا زوجه صغیره، یا مطلقه یائسه و الاطلاقهای بائن دیگر، مثل طلاق خلعی که واقع می‌شود، ضمن اینکه این طلاق، طلاق بائن است، عدّه هم دارد.

اگر ما بودیم و خود این آیه به تنهایی، مقتضای اصاله العموم، و مقتضای اینکه جمع محلی به لام اقتضای عموم می‌کند، این بود که بگوییم: «کل مطلقه رجعیه کانت او بائنه یجب ان تعتد بثلاثه قرء» حالا بعضی از مطلقات بائن به دلیل خارجی، خارج شده‌اند، این ربطی به عموم آیه و اصاله العموم در آیه ندارد.

پس اینجا عامی است که مستقلاً موضوع برای یک اثر شرعی واقع شده. به دنبال این، یک حکم دیگری مطرح است، و در موضوع آن حکم دیگر، ضمیری اخذ شده است، که آن ضمیر قطعاً به تمام مطلقات، بر نمی‌گردد، و آن این است که می‌فرماید: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» این یک حکم دیگری است. حکم اول، مسأله اعتداد و نگهداشتن عده و تربص بود، حکم دوم مسأله احقیّت زوج به رجوع به زوجه و ردّ زوجه مطلقه است. اینجا ما می‌دانیم که این «بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» همه مطلقات را نمی‌گوید، بلکه به مطلقات رجعیه اختصاص دارد. تنها مطلقات رجعیه هستند که شوهرهایشان اولویت و احقیّت به رجوع، و ردّ آنها را دارند و الاً مطلقه به طلاق بائن، ولو اینکه عده هم داشته باشد، زوج هیچ‌گونه احقیّت و اولویت به ردّ ندارد.

در این فقره دوم، هم موضوع برای ما مشخص است، و هم حکم مشخص است، می‌دانیم «بعولتهن احق بردهن» بلاشکال در رابطه با مطلقات رجعیه است و در مطلقات غیررجعیه، احقیّت و اولویت نیست. اما آنکه محل نزاع و نقطه ابهام است این است: حالا- که این ضمیر «بعولتهن» بخصوص مطلقات رجعیه رجوع می‌کند، آیا این سبب می‌شود که ما در رابطه با آن حکم اول، یک تخصیصی را ملزم بشویم؟ بگوییم: «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ» یعنی «الا المطلقات الرجعیه؟» به چه دلیل؟ به دلیل همین رجوع ضمیر. به دلیل اینکه مرجع ضمیر، خصوص مطلقات رجعیه است. نتیجتاً در رابطه با حکم اول هم، تضییق قائل بشویم، بگوییم: از آیه شریفه بیشتر استفاده نمی‌شود که این «يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» در رابطه با مطلقات رجعیه است. آیه حکم عده اینها را بیان می‌کند اما دیگر در آیه شریفه حکم عده مطلقات بائن مطرح نیست و مورد تعرض قرار نگرفته است برای اینکه آن «بعولتهن» موجب تخصیص این آیه و تضییق موضوع عام بخصوص مطلقات رجعیه خواهد بود. این نکته در محل بحث، که آن فرض اول را خارج کرده اند، و این فرض دوم را محل بحث قرار داده اند در کلام مرحوم آخوند اشاره شده با توضیح مختصری که من در رابطه با آن ذکر کردم.

دلیل رجوع ضمیر به بعضی از افراد

نکته دیگر این است که این که ما گفتیم که در محل نزاع در رابطه با حکم دوم که در موضوعش ضمیر اخذ شده، و ضمیر هم به بعضی از افراد عام برمی‌گردد، این جا کانّ یک کسی ممکن است از ما سؤال بکند که چه کسی گفته که ضمیر به بعضی از افراد عام برمی‌گردد؟ در «والمطلقات بعولتهنّ احق بردهن» چه کسی گفته است که این ضمیر به بعضی از افراد عام برمی‌گردد؟ کانّ لنا ان نقول که به

کل افراد عام برمی گردد. شما از کجا می گوید: این به بعضی از افراد عام برمی گردد؟

اگر کسی یک چنین سؤالی از ما کرد، در جوابش باید بگوییم: یکی از دو راه این مسأله را می تواند برای ما ثابت بکند که مرجع ضمیر، همه افراد عام نیست، بلکه مرجع ضمیر بعضی از افراد عام است:

راه اول اینکه ما از ادله شرعیه، مثل اجماع و روایات استفاده بکنیم که این احقیّت به ردّ، یک مسأله ای است که در همه مطلقاً جریان ندارد. روایات، فتاوی و اجماع، ما را هدایت می کنند که این «بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» در رابطه با خصوص شوهران مطلقاً رجعیه است اما مطلقاً به طلاق بائن، هیچ گونه احقیّت و اولویتی برای بعوله آنها وجود ندارد. پس ممکن است ما از سایر ادله شرعیه استفاده کنیم که مرجع ضمیر عبارت از تمامی افراد عام نیست، بلکه بعضی از افراد عام است.

اما راه دومی که ممکن است استفاده بکنیم، عبارت از عقل است. ممکن است عقل یک چنین حرفی را بزند، مثل اینکه اگر مولا- دو حکم اینطوری پشت سرهم گفت، گفت: «اهن الفساق» واجب است که نسبت به فساق اهانت بکنید، بعد گفت: «و اقتلهم» نه تنها اهانت بکنید، باید آنها را بکشی.

فرض کنیم عقل این جا سر درمی آورد، می گوید: لابد مقصود مولا این نیست که هر فاسقی کشته بشود. فسق به تنهایی که استحقاق قتل نمی آورد، لابد این یک فاسق خاصی است، کافر حربی باشد، مرتد باشد، امثال ذلک باشد، اینها وجوب قتل دارند. در نتیجه این «و اقتلهم» را خود عقل به بعضی از فساق اختصاص می دهد و می گوید: دایره «و اقتلهم» همه فساق را نمی گیرد. اگر دایره «و اقتلهم» همه فساق را نگیرد، آیا این قرینه می شود که آن «اهن الفساق» هم به همین هایی که وجوب قتل دارند اختصاص داشته باشد؟ یا اینکه آن «اهن الفساق»، به عموم خودش باقی است و رجوع ضمیر هم الی بعض افراد الفساق، لا- یوجب اینکه در اهن الفساق ما یک تخصیصی قائل بشویم، و بگوییم: حکم اختصاص به فاسقی دارد که «یکون مستحقاً للقتل؟» اینجا توضیح لازم دارد که عرض می کنیم.

پرسش:

۱- دو نکته ای که در بحث تعقب العام بضمیر يرجع الی بعض افراد مطرح است را بیان کنید.

۲- چرا در تعبیر به تخصیص در کلام مرحوم آخوند ره تسامح وجود دارد؟

۳- تنقیح محل بحث چیست؟

۴- دلیل رجوع ضمیر به بعضی از افراد را در محل بحث بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

فرق بين دليل عقلی و نقلی در بحث رجوع ضمير عام

يك جهت دومی در محل نزاع باید مورد ملاحظه واقع بشود، ولو اینکه در کلمات و در کتابها، اشاره ای به این مسأله نشده است، و آن این است که اینکه ما می گوییم: ضمير در حکم دوم به بعضی از افراد عام در حکم اول رجوع می کند، از کجا این معنا را به دست می آوریم؟ گفتیم: یکی از دو راه است: يك وقت از راه دليل نقلی: اجماع روایت و امثال ذلك بدست می آوریم و يك وقت از راه حکم عقل استفاده می کنیم.

اولین فرقی که بین اینها وجود دارد، در این جهت است که اگر ما این استفاده را از راه يك دليل نقلی داشته باشیم، طبعاً آن دليل نقلی به عنوان يك قرینه منفصله مطرح است برای اینکه فرض این است که در خود این دو عام، یعنی حکم اول و حکم دوم، در این دو جمله، چیزی که مشعر به این معنا باشد که ضمير به بعضی از افراد عام رجوع می کند برای ما وجود ندارد. فرضاً در آن آیه ای که مثال برای ما نحن فيه قرار داده شده اول می فرماید: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» بعد

می فرماید: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» در خود این آیه، دلیلی نداریم بر اینکه این ضمیر به بعضی از مطلقات رجوع می کند، به خصوص مطلقات رجعیه برمی گردد بلکه فرض کنید این را از راه روایات، فتاوی، و آیات دیگر می دانیم لکن هر کدام باشد، به عنوان یک قرینه منفصله مطرح است که متصل به کلام نیست، بلکه جدای از کلام است.

اما اگر از طریق حکم عقل این معنا را به دست بیاوریم مثل آن مثال که مولا گفت: «اهن الفساق و اقلهم» عقل اینجا گفت که در مسأله قتل، فسق به تنهایی موجب قتل و مجوز قتل نیست، لامحاله یک فسق خاصی که در ضمن کفر و ارتداد و امثال ذلك باشد مجوز قتل است و مشروعیت قتل را ایجاب می کند. اگر مسأله را از طریق حکم عقل استفاده نکنیم، حکم عقل به منزله قرینه متصله خواهد بود. این را نمی شود با آنجایی که از دلیل خارج مسأله را استفاده می کنیم مقایسه کرد. آنجا عنوانش قرینه منفصله است، و اما اینجا عنوانش قرینه متصله است. و شاید در حکم مسأله، و بحث اصولی ما، بین این دو صورت، تفاوت حکمی وجود داشته باشد، و یک حکم در هر دو صورت جریان پیدا نکند.

سه احتمال در بحث رجوع ضمیر عام به بعضی افراد

با توجه به این نکته دوم که مورد تعرض هم قرار نگرفته، اولین بحثی که اینجا مطرح است این است که آیا هر دو صورت داخل در محل نزاع است؟ یا خصوص صورت اول داخل در محل نزاع است؟ یا خصوص صورت ثانیه محل نزاع است؟

در باید نظر سه احتمال جریان دارد: یک احتمال اینکه هر دو صورت، محل نزاع باشد. یک احتمال اینکه خصوص صورت اول، محل نزاع باشد. یک احتمال اینکه خصوص صورت دوم، محل نزاع باشد.

لکن در اینجا یک شاهدی و یک قرینه ای وجود دارد که آن قرینه یکی از این احتمالات ثلاثه را نفی می کند. آن قرینه این است که ما وقتی که به کلمات اصولیین مراجعه می کنیم، می بینیم مثالی که برای این مسأله در کلمات آنها مطرح است، مثال از قبیل قسم اول است، یعنی آنجایی است که از دلیل خارج استفاده کرده ایم لذا می بینید که به همین آیه مثال می زنند. مرحوم آخوند و همینطور در کتب اصولیه قبل از ایشان، همین مثال را مطرح کرده اند. در این مثال می بینیم مسأله رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، از دلیل خارج استفاده شده، از راه قرینه منفصله استفاده شده است. لذا این احتمال کنار می رود که اگر ما بخواهیم محل نزاع را منحصرأ خصوص آنجایی که از طریق عقل استفاده

بشود قرار بدهیم این احتمال با این مثال سازگار نیست. اما دو احتمال دیگر باقی می ماند: یکی اینکه محل نزاع خصوص همین قرینه منفصله باشد، و دیگر اینکه محل نزاع، اعم از قرینه منفصله و متصله باشد منتها مثال را به قرینه منفصله زده اند. مثال که موجب تخصیص نمی شود، موجب این نمی شود که محل نزاع اختصاص به مورد مثال پیدا کند نه مثال به عنوان اینکه یکی از دو قسم محل نزاع است. لذا با توجه به این مثالی که در کتابها مطرح است، تنها یک احتمال متفی می شود، اما دو احتمال باقی است: یکی عمومیت محل نزاع، یکی اختصاص محل نزاع بخصوص قرینه منفصله، و آنجایی که ما از خارج این مسأله را بدست آورده باشیم که ضمیر به بعضی از افراد عام رجوع می کند.

لذا با توجه به این ابهام محل نزاع از این نظر، مجبوریم که هر دو صورت را بحث بکنیم، و عرض کردیم: شاید از نظر حکم متفاوت باشند. اینطور نیست که اگر هر دو صورت داخل در محل نزاع شد، حکمشان هم یکی است، بلکه هر دو صورت داخل، از نظر حکم ممکن است متفاوت باشند. لذا مجبوریم که هر کدام از این دو صورت را مستقلاً ان شاء الله مورد بحث و نظر قرار بدهیم، تا بعد ببینیم که نتیجه عبارت از چه چیزی خواهد شد.

اول آن صورتی که مثالش در کلمات ذکر شده که در حقیقت قدر متیقن محل نزاع است، چون مثال به این زده شده، به آیه «الْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» دنبالش هم می فرماید: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» اول در رابطه با این آیه و اشباه این آیه از قرائن منفصله بحث بکنیم، بعد برسیم به آنجایی که از طریق حکم عقل، اختصاص به بعضی از افراد عام را استفاده کرده باشیم.

عدم مجازیت عام بواسطه تخصیص

در اینجا انصافاً جای تعجب است که گاهی از اوقات خود انسان با اینکه یک مبنایی دارد، مبنای صحیحی هم دارد، ولی پیاده کردن همان مبنا را در مصادیق خودش گاهی فراموش می کند، مثل مرحوم آخوند در اینجا. نظرتان هست که مرحوم آخوند و محققین، مخصوصاً متأخرین از علمای اصول، اینها به ما یاد داده اند که «تخصیص العام لا يستلزم المجازیه فی العام» به خلاف قدماى اصولیین که معتقد بودند که تخصیص عام، مستلزم مجازیت در عام است. این محققین نظرشان این است و به ما اینطور یاد داده اند و ما هم توضیحش را خدمت شما عرض کرده ایم که اگر «لا- تکرم الفساق من العلماء» در مقابل «اکرم العلماء» به عنوان یک مخصیص مطرح شد، معنای تخصیص این نیست که «لا تکرم الفساق» کاشف از این معناست که «اکرم العلماء» بی که به حسب وضع لغوی برای معنای عام و عموم استغراقی وضع شده، حالا ما با وجود «لا تکرم الفساق من العلماء» کشف کنیم که

در غیر موضوع له خودش استعمال شده. «اکرم العلماء» یعنی «بعض العلماء» یعنی «العدول من العلماء». پیداست کلمه علماء را در عدول از علماء استعمال کردن، استعمال در غیر ما وضع له است، استعمال در غیر معنای حقیقی است. گفتیم: مسأله این نیست. «اکرم العلماء» چه معرض تخصیص قرار بگیرد و تخصیص بر آن عارض شود و چه تخصیص بر آن عارض نشود، از نظر استعمالی، از نظر مستعمل فیه، در همان معنای حقیقی خودش استعمال شده. در «اکرم العلماء» چه تخصیص بخورد، و چه تخصیص نخورد، از نظر مستعمل و مستعمل فیه که معنای حقیقی است، هیچ تغییری پیدا نمی شود. تخصیص، تصرف در اراده جدیه است، نه در اراده استعمالیه. و با این توضیحات مفصّلی که ما عرض کردیم، گفتیم که تخصیص در «اصاله التطابق بین الارادتين» تصرف می کند، در تطابق بین اراده جدیه، و اراده استعمالیه تغییری به وجود می آورد اما در اصل اراده استعمالیه که ملاک در حقیقت و مجاز عبارت از اراده استعمالیه و مراد استعمالیه است، تخصیص مستلزم تصرف در اراده استعمالیه نیست، لذا تخصیص هیچ گونه مجازیتی را اقتضاء نمی کند، و «اکرم العلماء» مخصّص و غیرمخصّص از نظر حقیقی بودن، و استعمال حقیقی بودن، هیچ گونه فرقی در آن وجود پیدا نمی کند. این مسائلی بود که خود مرحوم آخوند برای ما توضیح دادند، به عنوان یک مبنای تحقیقی به ما تعلیم کردند، ما هم با یک عناوین و تعبیراتی فرمایش ایشان را تزیین کردیم و الاّ اساس و مبنا از همین محققین، از همین بزرگان در اختیار ما قرار گرفت، و ما فهمیدیم.

بعد از آن که ما آن مبنا را در آنجا اتخاذ کردیم، چرا در این مسأله ای که حالا مورد بحث قرار گرفته چنین مبنای دقیق و متینی را فراموش کردیم؟ برای اینکه اینجا می گوئیم: این «بعولتھنّ احقّ بردهنّ»، که شما می فرمایید از راه دلیل خارجی می فهمیم اختصاص به مطلقات رجعیه دارد، و فرض کنید آن دلیل خارجی فرضاً روایاتی است که دلالت بر این معنا می کند، اینجا ما از شما سؤال می کنیم: آن دلیل خارجی وقتی که با آیه شریفه «بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» مواجه می شود، و در مقابل این آیه شریفه قرار می گیرد، آیا با چه سمتی در مقابل این آیه قرار می گیرد؟ آیا روایاتی که می گوید:

مطلقات رجعیه تنها شوهرانشان می توانند رجوع بکنند، اما مطلقات بائنه شوهرانشان حق رجوع ندارند، اینها در مقابل این آیه «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» آیا هیچ سمتی غیر از عنوان مخصّصیت دارند؟ چه ارتباطی بین اینها هست؟ این که شما از آن تعبیر به قرینه منفصله می کنید، آیا این قرینه منفصله عنوانش در مقابل «بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» غیر از عنوان تخصیص عنوان دیگری می تواند باشد؟ فرض کنید ما روایاتی داریم که می گوید: مطلقات بائنه شوهرانشان حق رجوع ندارند. این مثل «لا تکرم الفساق من العلماء» می شود در مقابل «اکرم العلماء». آیه شریفه که می گوید: بعولتھن

همانطور که دیروز اشاره کردم، این ضمیر جای اسم ظاهر نشست است، یعنی «بعوله المطلقات احقّ بردهن»، اگر آیه به جای ضمیر تصریح به این معنا کرده بود که «و بعوله المطلقات احقّ بردهن» شما می گفتید که ما در اصول خوانده ایم که حتی عموماً کتاب به خبر واحد می تواند تخصیص بخورد، چه برسد به اینکه خبر مستفیض باشد، یا بالاتر از استفاضه، فرضاً به حد تواتر شاید برسد؟ در نتیجه این آیه شریفه «و بعوله المطلقات احقّ بردهن» وقتی که با آن دلیل خارجی نسبت سنجی می شود، می بینیم که هیچ عنوانی، و هیچ مسأله ای جز مسأله عام و خاص مطرح نیست. آن دلیل خارج، آن قرینه منفصله، صرفاً به عنوان یک مخصّص مطرح است. آیا غیر از این چیزی به نظر شما می رسد؟ آن دلیل خارجی تبعی نقلی عنوان دیگری می تواند پیدا کند؟ یک قرینه منفصله که «ینطبق علیه عنوان المخصّص» غیر از این چیزی اصلاً احتمالش نمی رود. اینها توهمی غیر از این مسأله نیست.

نتیجه عدم مجازیت عام بواسطه تخصیص در مقام

وقتی که اینطور شد، نتیجه این می شود که اگر دلیل گفت که مقصود از «بعولتهن» خصوص مطلقات رجعیه است، تازه آن وقت ما از خواب بیدار می شویم، و می فهمیم که این حرفی که گفته اند:

«الضمیر یرجع الی بعض افراد» درست نبوده، کی «ضمیر رجع الی بعض افراد» است؟ «ضمیر رجع الی جمیع الافراد» بعولتهن یعنی «بعوله جمیع المطلقات» برای اینکه مسأله رجوع ضمیر هم مثل مسأله حقیقت و مجاز، از شئون استعمال است و ربطی به اراده جدیه و مراد جدی ندارد. لذا آیه شریفه از نظر استعمالی، و از نظر مراد استعمالی، مقصود از بعولتهن، یعنی «بعوله جمیع المطلقات» مثل «اکرم العلماء» که گفتیم: چه تخصیص بخورد و چه تخصیص نخورد، در مراد استعمالی و در اینکه مراد، معنای حقیقی است، هیچ تفاوتی بوجود نمی آورد. لذا وجود دلیل خارجی، هیچ گونه صلاحیت این معنا را ندارد که ما در ضمیر «بعولتهن» ملتزم بشویم که «هذا یرجع الی بعض افراد العام» بلکه ضمیر «بعولتهن» جای اسم ظاهر «المطلقات» نشسته، و مقصود استعمالی از المطلقات هم جمیع المطلقات است منتها دلیل خارج آمده در این اراده استعمالیه بلکه در اراده جدیه تصرف کرده، و گفته: مراد جدی بعوله همه مطلقات نیست، بلکه مراد جدی، بعوله خصوص مطلقات رجعیه» است اما مطلقات بانه از دایره اراده جدیه بیرون است.

آیا آن مبنایی که ما آنجا ذکر کردیم، لازمه اش یک چنین حرفی در اینجا نیست؟ ما نباید آن مبنا را فراموش بکنیم. در این مورد همان مبنا پیاده می شود. دلیل خارج، عنوانش، عنوان مخصّص است، مخصّص هم تصرف در اراده جدیه است، اراده استعمالیه به قوت خودش باقی است، مراد استعمالی

جميع المطلقات است «و في الحقيقه لم يرجع الضمير الى بعض افراد العام، بل رجع الضمير الى جميع افراد العام» بدون هیچ تردیدی.

حالا که اینطور شد، اینجا یک نکته باقی می ماند، و آن این است که ما دوتا المطلقات عام داریم:

یکی «المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء»، یکی «و بعوله المطلقات» که با ضمیر بیان شده «احق بردهن» آن دلیل خارج در مقابل این عام دوم به عنوان یک مخصّص مطرح است لذا مجبوریم تخصیص بزنیم و بگوییم: اراده جدّیه، مقصور بما عدای مورد مخصّص است. اما در رابطه با عام اول چه داریم؟ چه دلیلی در مقابل عام اول دارید که بخواهید عام اول را حتی از نظر اراده جدّیه به زمین بزنید؟ عام اول عامی است که «لم یقم فی مقابله دلیل مخصّص، لم ینهض فی مقابله قرینه منفصله» البته باوجود اینکه دلیل قائم نشده، شما احتمال می دهید که عام اول هم از نظر اراده جدّیه اختصاص به خصوص مطلقات رجعیه داشته باشد. این احتمال مثل این است که مولا یک «اکرم العلماء» بی گفته، شما شک دارید که آیا این «اکرم العلماء» مخصّص دارد یا نه؟ گردش هم کردید و مخصّصی برای «اکرم العلماء» پیدا نکردید، اینجا باید رجوع به عموم بکنید و اصاله العموم را پیاده کنید. در مقابل اراده جدّیه هم دلیلی که دلالت بر تصرف در اراده جدّیه داشته باشد نداریم، «فالعموم باق بحاله». لذا این حرفهایی که تا به حال بصورت یک مبنای روشن در مباحث گذشته قبول کردیم را چرا اینجا فراموش کردیم و در یک وادی دیگری رفتیم مثل یک وادی که مرحوم آخوند(ره) اینجا ذکر کرده اند که ان شاء الله ذکر می کنیم. چرا ما توی این وادی رفتیم؟ مگر اینجا چه خصوصیتی دارد که ما از آن مبانی خودمان منحرف بشویم؟ مبنا این است عام فی مقابله اگر مخصّص باشد «لا یوجب التصرف فی الاراده الاستعمالیه، فلا یرجع الضمیر الى بعض افراد العام». عام اول هم چون مستقل است، حکم مستقلی دارد، شما در مقابل آن، نتوانستید به یک دلیل مخصّصی دست پیدا بکنید. لازمه حفظ عموم، اصاله العموم این است که عام اول به قوت خودش باقی باشد، عام دوم هم تخصیص بخورد، «و الضمیر لم یرجع الى بعض افراد العام، بل الى جميع افراد العام».

پرسش:

- ۱ - فرق بین دلیل عقلی و نقلی را در مقام توضیح دهید.
- ۲ - سه احتمالی که در محل نزاع هست را بیان کنید.
- ۳ - عدم مجازیت عام بواسطه تخصیص را توضیح دهید.
- ۴ - نتیجه عدم مجازیت عام بواسطه تخصیص را در مقام بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشکال طریقه مرحوم آخوند ره در بحث رجوع ضمير عام

مرحوم آخوند صاحب کفایه (ره) در این مسأله مورد بحث، یک مطلبی را ذکر می کنند که این مطلب از نظر نتیجه با آن راهی که ما عرض کردیم، یکسان است، لکن اشکال آن این است که این راه، مورد مناقشه است و برخلاف همان مبنای قبلی خود ایشان است و مثل این که آن مبنا، در این مسأله فراموش شده است. ایشان می فرمایند: در اینجا، امر ما دائر است بین یکی از دو مطلب: یا این که در عام مرجع ضمیر، تصرّف کنیم و این عام اول که می فرماید: «و الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»، که این «المطلقات» به عنوان مرجع ضمیر، در عام دوم مطرح است، ما در خود این مرجع ضمیر تصرّف کنیم و این «المطلقات» را به خصوص مطلقات رجعی اختصاص بدهیم و قرینه بر این اختصاص هم این است که ضمیر بلاشکال به مطلقات رجعی، عود می کند زیرا در «بعولتهنّ احقّ بردهنّ»، این مطلب برای ما روشن است که این احقیّت به ردّ و اولویت به رجوع، تنها در رابطه با مطلقات رجعی مطرح است، و اما مطلقات بائنه، شوهرهای آنها هیچ احقیّت به ردّ و اولویت به

پس می فرماید که امر دائر بین این است که این رجوع ضمیر را به بعضی از افراد عام، قرینه قرار بدهیم بر این که از خود مرجع ضمیر، اراده عموم نشده و این که می فرماید: «المطلقات یتربصن بانفسهنّ ثلاثه قروء، لم یرد بها عموم المطلقات بل ارید بها خصوص المطلقات الرجعیه» یا این کار را بکنیم، یا این که «المطلقات یتربصن» را به عموم خودش باقی بگذاریم و بگوییم: مقصود از مطلقات، کلّ مطلقات است، هم شامل مطلقات بائنه می شود و هم مطلقات رجعیه، لکن در ناحیه ضمیر، یک نوع تصرّفی انجام بدهیم و یک نوع مجازیتی ملترزم بشویم.

مجاز در کلمه و مجاز در اسناد

وقتی که مسأله مجازیت در ضمیر مطرح می شود، دو نوع مجازیت در اینجا امکان دارد: یک نوع عبارت از مجاز در کلمه است، شبیه این که شما اسد را در رجل شجاع استعمال می کنید و اسم این استعمال را استعمال مجازی می گذارید و مجازش را هم مجاز در کلمه می نامید. اینجا هم در رابطه با ضمیر، همین نوع مجاز را ملترزم بشویم بگوییم: ضمیر جمع برای این وضع شده است که به تمامی افراد مرجعش رجوع بکند و شامل تمامی افراد مرجع ضمیر بشود اما شما در اینجا می خواهید ضمیر را در غیر ماوضع له استعمال کنید و بگویید که ضمیر در «بعولتهنّ» به تمام افراد مرجع ضمیر رجوع نمی کند بلکه برخلاف موضوع له و معنای حقیقی، به بعضی از افراد مرجع خودش رجوع می کند که آن بعض عبارت از خصوص مطلقات رجعیه است.

و یا یک نوع مجاز دیگری را که در کتاب مطّول و مختصر خوانده ایم را ملترزم بشویم که از آن به مجاز در اسناد تعبیر می شود. معنای مجاز در اسناد این است که کلمات را، تک تک که ملاحظه می کنیم، در غیر معنای حقیقی، استعمال نشده است، لکن در اسنادی که این جمله، متضمّن آن اسناد است، اسناد به غیر ماهو له داده شده است که مثالش را در آن جا اینطور خواندیم که اگر کسی بگوید:

«انبت الربیع البقل»، یعنی بهار و فصل بهار، انبات کرد، سبزی و گل و گیاه را که «انبت» در معنای خودش، ربیع هم در معنای خودش، و بقل هم در معنای خودش استعمال شده است، لکن مجاز در اسناد انبات به ربیع است، برای این که فاعل واقعی انبات، خداوند تبارک و تعالی است. آن کسی که انبات حقیقتاً به او اسناد دارد و به او انتساب دارد، ذات مقدّس پروردگار است. اگر شما بخواهید این انبات را به ربیع اسناد بدهید «هذا مجاز فی الاسناد».

ممکن است در ما نحن فیه هم ما همین نوع مجاز را مرتکب شویم به این کیفیت که بگوییم:

ضمیر در «بعولتهن» به تمامی مطلقات برمی گردد چه رجعیه و چه بانه، اما وقتی که عنوان، احقیّت را به صورت جمله و مبتدا و خبر، به عموم «بعوله المطلقات» نسبت می دهیم، این نسبتی که این قضیه مبتداء و خبر، متضمّن است، این نسبت «الی غیر ما هول» است برای این که احقیّت به ردّ المطلقات حقیقتاً قابل اسناد به تمام «بعوله المطلقات» نیست، بلکه آن چیزی که حقیقتاً این احقیقت به او اسناد داده می شود، خصوص بعوله مطلقات رجعیه است. پس اگر شما نسبت به جمیع بعوله المطلقات دادید، «هذا مجاز لکنه مجاز فی الاسناد».

سقوط اصاله الظهور از حجیت

پس مرحوم آخوند می فرماید: امر دائر بین این است که ما یا در مرجع ضمیر تصرّف بکنیم و یا در ناحیه جمله ای که مشتمل بر ضمیر است تصرّف بکنیم «بصوره المجاز فی الكلمه او المجاز فی الاسناد» و این را در تحت یک قالب و یک عنوان دیگری، بیرون می آورند و آن این است که ما اینجا دو اصاله الظهور داریم: یک اصاله الظهور در رابطه با مرجع ضمیر در رابطه با «المطلقات یتربصن بانفسهنّ ثلاثه قروء» داریم که اصاله الظهور در این، اقتضا می کند که مقصود از مطلقات، عموم مطلقات باشد چه رجعیه و چه بانه. یک اصاله الظهور هم در ناحیه ضمیر داریم که آن اصاله الظهور هم اقتضا می کند که ضمیر به تمامی افراد مرجع خودش برگردد نه به بعضی از افراد مرجع. هر کجا ضمیر جمعی هست، ظاهر این ضمیر جمع، رجوع به تمامی افراد مرجع است نه بعضی از افراد مرجع. و ما خارجاً می دانیم که هر دو اصاله الظهور را نمی توانیم حفظ بکنیم. آیا می شود بین هر دو اصاله الظهور جمع بکنیم که هم اصاله الظهور در «المطلقات یتربصن» به قوت خودش باقی باشد و هم اصاله الظهور در «و بعولتهنّ احقّ بردهن»؟

جمع بین این دو اصاله الظهور امکان ندارد لذا در مواردی که علم اجمالی داشته باشیم به اینکه یکی از دو اصاله الظهور باید کنار برود، لازمه علم اجمالی، این است که هر دو اصاله الظهور باید بساط خودش را جمع بکنند و کنار بروند. در موارد دیگری که علم اجمالی داریم به اینکه جمع بین دو اصاله الظهور نمی شود، نتیجه علم اجمالی، سقوط هر دو اصاله الظهور عن الحجیه است.

اما، ایشان می فرماید که در ما نحن فیه، یک مسأله ای وجود دارد و آن مسأله این است که در ناحیه ضمیر اصلا اصاله الظهور جریان ندارد، و اصاله الظهور در ناحیه مرجع ضمیر، بلامعارض خواهد بود. چرا؟ خصوصیت چیست که اصاله الظهور در ناحیه ضمیر جریان ندارد و اصاله الظهور در ناحیه مرجع، بلامعارض است؟ روی یک نکته ای است که این نکته صحیح است و مکرّر هم در

مباحث گذشته، به این نکته اشاره شده و آن این است که اصاله الظهور، یک اصل شرعی نیست که ما به دلیل این اصل شرعی مراجعه بکنیم بلکه اصاله الظهور، یکی از اصول عقلا-بیه است. باید ملاحظه بکنیم بینیم عقلا در چه مواردی به اصاله الظهور مراجعه می کنند.

بعد از آنکه به عقلا-مراجعه می کنیم می بینیم اصاله الظهور در دست عقلا-به عنوان ابزار برای یک هدف مشخص مطرح است و آن هدف مشخص، کشف مراد متکلم است، یعنی آنجایی که مراد متکلم برای مخاطب مستمع، معلوم نباشد، مراد متکلم در بادی نظر، ابهام و اجمال داشته باشد، مثل اینکه یک متکلمی گفته: «رأیت اسدا» اما نمی دانیم که مرئی این و مراد این متکلم از این عبارت، این است که حیوان مفترس را دیده یا رجل شجاع را رؤیت کرده، هیچ قرینه ای هم در کلام نیاورده که دلالت برخلاف معنای حقیقی داشته باشد. اینجا جایی است که این ابزار به نام اصاله الظهور در دست عقلا وجود دارد و از طریق اصاله الظهور، مراد متکلم را کشف می کنند که مقصود متکلم، همان حیوان مفترس است که معنای حقیقی و معنای ظاهر کلمه اسد است.

محدوده استفاده از اصاله الظهور

پس این طور نیست که اصاله الظهور یک اصلی باشد که در تمامی موارد بتوانیم از آن استفاده بکنیم مثلا اگر در یک موردی که مراد متکلم را می دانیم چیست، لکن کیفیت استعمال لفظ را در این مراد نمی دانیم که آیا این معنایی را که متکلم اراده کرده، به عنوان معنای حقیقی لفظ بوده و اراده کرده یا به عنوان معنای مجازی لفظ این معنا را اراده کرده، اینجا جای اصاله الظهور نیست و از راه اصاله الظهور نمی توانیم حقیقت و مجاز بودن را به دست بیاوریم مگر روی مبنای سید مرتضی که در این مبنا ایشان متفرد است و اصل در استعمال را عبارت از حقیقت می داند.

خلاصه فرمایش ایشان این شد که از اصاله الظهور به عنوان یک اصل عقلائی در مواردی می توانیم استفاده بکنیم که مراد متکلم برای ما مجهول باشد و از راه اصاله الظهور، مراد متکلم را استکشاف بکنیم. وقتی که مبنای اعتبار اصاله الظهور، یک چنین مسأله ای شد، در ما نحن فیه وقتی که نسبت به عام اول و مرجع ضمیر، نگاه می کنیم می بینیم مراد مولا و مراد خداوند در این آیه، برای ما روشن نیست که آیا «الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» هم مطلقات رجعیه اراده شده و هم مطلقات بائنه اراده شده، مراد برای ما روشن نیست، لذا برای استکشاف مراد خداوند می توانیم در عام اول، اصاله الظهور را پیاده بکنیم و استکشاف مراد کنیم اما در ناحیه ضمیر «و بعولتهنّ احقّ بردهن» آنجا که از نظر مراد خداوند، تردیدی نداریم. به کمک روایات و مخصّصات منفصله و قرائن

منفصله برای ما روشن است که «بعولتهنّ احقّ بردهن» اختصاص به مطلقات رجعیه دارد و در مطلقات بائنه، هیچ گونه بعولّه آنها، احقیّت به رجوع و به ردّ ندارند. در نتیجه، در ناحیه ضمیر از نظر مراد متکلم، هیچ گونه تردیدی نداریم، پس جایی برای اصاله الظهور وجود ندارد. تنها در رابطه با مرجع ضمیر چون از نظر مراد، برای ما مجهول است، اصاله الظهور در آنجا پیاده می شود و حکم می کند به اینکه مقصود خداوند از «المُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ» عبارت از جمیع مطلقات است «رجعیه کانت او بائنه».

پس بیان مرحوم آخوند هم به این برگشت که اگر ما دو اصاله الظهور می داشتیم و می دانستیم که یکی از این دو اصاله الظهور باید کنار برود، لازمه علم اجمالی، سقوط هر دو اصاله الظهور عن الحجیه بود، اما بعد از آنکه می بینیم در ناحیه ضمیر در بنای عقلا با توجه به روشن بودن مراد متکلم، اصاله الظهوری وجود ندارد، فقط ما هستیم و آن عام اول و اینکه نمی دانیم که از آن اراده عموم شده یا نه؟ اصاله الظهور در اینجا جریان پیدا می کند و حکم می کند به اینکه مقصود از مطلقات، عبارت از اعم از رجعیه و بائنه است.

اتحاد نتیجه هر دو راه

عرض کردیم که این بیان با آن راهی که ما آن روز طی کردیم، از نظر نتیجه، یکی می شود لکن این راه به این کیفیتی که ایشان پیمودند و به این طریقی که بیان کردند خلاف آن چیزی است که خود ایشان به ما یاد داده اند، خلاف آن مطلبی است که در رابطه با تخصیص عام، خود ایشان برای ما بیان کرده اند و آن این بود که تخصیص عام، مستلزم مجازیت عام نیست و هیچ گونه از نظر اراده استعمالیه و از نظر مستعمل فیه ولو اینکه صدها تخصیص بر عامی وارد بشود، این سبب نمی شود که از نظر اراده استعمالیه و مستعمل فیه، یک مجازیتی و یک تغییری در این استعمال تحقق پیدا کند و همان طوری که آن روز عرض کردیم: این ضمیر «بعولتهنّ» جانشین اسم ظاهر «المطلقات» است و «المطلقات» هم عمومیت دارد، منتها شما می گوید که روایات، فتاوا به عنوان مخصّص در مقابل این «بعولتهنّ احقّ بردهن» ایستاده و این «بعولتهنّ احقّ بردهن» را تخصیص زده است اما معنای تخصیص این نیست که یک مجاز در کلمه ای یا مجاز در اسنادی تحقق پیدا کند بلکه عام به عموم خودش و به حقیقت خودش هم حقیقت از نظر کلمه و هم حقیقت از نظر اسناد، محفوظ است منتها دلیل مخصّص در اراده جدّیه تصرّف می کند و مراد جدّی مولا را محدود و مقصور می کند، و الا در اراده استعمالیه «اکرم کل عالم» چه تخصیص بخورد و چه تخصیص نخورد و چه مخصّصات متعدّد

داشته باشد، از نظر استعمال و مستعمل فیه و حقیقی بودن، هم از نظر کلمه، هم از نظر اسناد، در تمامی اینها، این عنوان محفوظ است، منتها گفتیم که این دلیل خارجی، مخصّص خارجی، قدر مسلم این است که با این «بعولتهنّ احقّ بردهن» سروکار دارد. یعنی دلیل خارجی قائم شده بر اینکه بعولّه همه مطلقاً، «احقّ بردهن»، نیستند، از نظر اراده جدیه، خصوص بعولّه مطلقاً رجعیه، این احقیّت در آنها هست.

پس آن عامی که در آن ضمیر هست، اولاً ضمیر به تمام افراد عام رجوع کرده و هیچ گونه مجازی نیست. بعد از تخصیص هم هیچ گونه مجازی نیست، لکن دلیل مخصّص، قدر مسلم این است که این «بعولتهنّ» را تخصیص زده اما در رابطه با «المطلقات یتربّصن بانفسهنّ» ولو اینکه برای شما شبهه تخصیص آمده و شک در تخصیص آمده، لکن شک در تخصیص عام یا در تخصیص زائد عام، از هر منشأ ناشی بشود و از هر جهتی نشأت بگیرد، تا زمانی که دلیل بر تخصیص عام یا تخصیص زائد عام نداشته باشیم، اصاله العموم محکم است. لذا نسبت به «بعولتهنّ» دو مطلب هست: یکی اینکه ضمیر به بعض افراد العام رجوع نکرده، بلکه به جمیع افراد العام رجوع کرده، و دیگر اینکه دلیل مخصّص به جنگ این «بعولتهنّ» ، احقّ بردهن» آمده، اما با رابطه با عام اول، اگر شک کردید، ولو به همین مقدار که چون عام دوم مخصّص واقع شده، احتمال می دهید که عام اول هم مخصّص واقع شده باشد، اینجا اصاله العموم حاکم است و حکم می کند که عام اول «لم یعرض له التخصیص لعدم وجود دلیل علی التخصیص حتی یخصّص به».

نتیجه این حرفها با بیان مرحوم آخوند یکی است، اما ما راهی را که منتهی به این نتیجه می شود برطبق همان مبنایی که از خود مرحوم آخوند استفاده کردیم را طی کردیم، اما ایشان گویا مبنای تعلیمی خودشان را اینجا فراموش کرده اند، و از یک راه انحرافی به همین نتیجه ای که ما عرض کردیم، رسیده اند. این یک فرض از دو فرض مسأله بود، فرض دوم آن جایی بود که انحصار مرجع ضمیر را به بعض از افراد، از طریق عقل استفاده کنیم که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - اشکال طریقه مرحوم آخوند ره در مقام را بیان کنید.

۲ - مجاز در کلمه و مجاز در اسناد را در مقام توضیح دهید.

۳ - محدوده استفاده از اصاله الظهور تا کجاست؟

۴ - فرق بین راه مرحوم آخوند ره با راه استاد را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

رجوع ضمير به بعضی از افراد عام به حکم عقل

در مسأله ای که یک ضمیر وجود دارد و این ضمیر رجوع می کند به بعضی از مصادیق عامی که قبل از این ضمیر ذکر شده، دو صورت هست: یک صورت اینکه دلیل ما بر رجوع ضمیر الی بعض الافراد، یک دلیل منفصل و یک مخصّص منفصلی خواهد بود که حکم این صورت را بیان کردیم.

صورت دوم این بود که دلیل ما بر اینکه ضمیر به بعضی از افراد عام قبلی اختصاص دارد، عبارت از حکم عقل باشد، یعنی دلیل نقلی «من کتاب او سنّه او مثلهما» نیست بلکه خود عقل این حکم را دارد که این عام دوم که مشتمل بر ضمیر است و ضمیر به حسب ظاهر رجوع به همه افراد عام می کند اما واقعا مسأله این طور نیست بلکه از نظر عقل، اختصاص به بعضی از افراد دارد.

به عنوان مثال: اگر مولا بگوید: «اهن الفساق و اقتلهم» که دو حکم از ناحیه مولا صادر بشود: یکی وجوب اهانت فساق و دیگر وجوب قتل آنها، در حکم اول، یک عنوان عام به عنوان «الفسّاق» جمع محلیّی به لام مطرح است و در حکم دوم که مسأله وجوب قتل است، ضمیری ذکر شده که به حسب

ظاهر، به همه فسّاق برمی گردد لکن فرض کنیم که عقل این معنا را ادراک می کند که هر فاسقی به صرف اینکه فاسق است، استحقاق قتل و وجوب قتل ندارد، بلکه بعضی از فسّاق هستند که استحقاق قتل در آنها وجود دارد. فرض کنید فاسقی که کافر باشد که در قرآن کریم هم بر کافر، عنوان فاسق تطبیق شده یا فاسقی که مثلاً مرتد باشد و از این قبیل موارد. اینجا مسأله چه طوری است؟

در رابطه با حکم دوم، مخصّص لثبی عقلی به منزله یک مخصّص متصل به کلام است و به منزله یک قرینه متصله به کلام است لذا به مجردی که عقل عنوان «و اقتلهم» را می شنود، بدون اینکه تأملی داشته باشد، مسأله برای او روشن است و مثل یک قرینه لفظیه متصله، محدوده حکم دوم را خود عقل مشخص می کند و در حکم دوم، با توجه به حکم عقل، هیچ گونه تردیدی وجود ندارد. عقل معنا می کند که «و اقتلهم ای الکافرین من الفسّاق، ای المرتدین من الفسّاق» لذا در حکم دوم، هیچ گونه تردیدی، وجود ندارد. اشکال این است که آیا در رابطه با حکم اول که عقل، هیچ گونه نظری ندارد، عقل احتمال می دهد که وجوب اهانت، دایره اش وسیع باشد و همه فسّاق را بگیرد، احتمال هم می دهد که مقصود مولا، خصوص همان هایی باشد که «یجب قتلهم» که دایره قتل و اهانت، هر دو محدوده اش عبارت از کفار فاسق باشند و فاسقین از کفار باشند، در اینجا مسأله چه طوری است؟ با «اهن الفسّاق» چه برخوردی باید بکنیم؟

استثنای عقیب جمل متعدده

این یک مسأله ای است که در بعضی از مباحث آینده هم برایش مشابه پیدا می کنیم. این مثل آنجایی است که در کلام، یک قرینه ای وجود داشته باشد، لکن اتکال متکلم و استناد متکلم به این قرینه برای ما روشن نباشد. از مواردی که در آینده شبیه همین معناست، همان استثنای عقیب جمل متعدده است که اگر مولا چند جمله را ذکر کرد و به دنبال این چند جمله، یک استثنائی را ذکر کرد و این استثنا، صلاحیت و شایستگی داشت که رجوع به جمیع بکند مثل اینکه مولا گفت: «اکرم الفقهاء و النحویین و الاصولیین الاّ زیداً» و ما می بینیم که در تمام این عناوین، زید نام، وجود دارد. هم زید فقیه و هم زید اصولی و هم زید نحوی در خارج وجود دارد. این سبب تردید ما می شود که آیا «الاّ زیداً» اختصاص به جمله آخره دارد؟ آخره که به عنوان، قدر متیقّن مطرح است. لکن آیا اختصاص دارد به این جمله آخره، یا اینکه این استثنا به تمام جمل ارتباط پیدا می کند؟ اینجا در حقیقت، یک عنوان سومی مطرح است.

ما تا به حال در باب مخصّصات منفصله بحث می کردیم. می گفتیم: مخصّصات منفصله هیچ

ضربه ای به ظهور عام در عموم نمی زند. با وجود مخصّص، بازهم مستعمل فیہ «اکرم العلماء» همان معنای عام است و ظهورش، در همان معنای عام است. تخصیص تنها در اراده جدی مولا تصرّف می کند و دایره مراد جدی را به ماعدای مورد مخصّص محدود می کند.

در مخصّصات متصله اگر مولا- از اول گفت: «اکرم العلماء الّٰی الفسّاق منهم» اینجا گفتیم: برای کلام به لحاظ اینکه این مخصّص متصل است معنا ندارد کسی تصوّر بکند که یک ظهوری در عموم دارد مثل همان «اکرم العلماء» بی که مخصّص منفصل بر آن عارض می شود اینجا هم که می گوید: «اکرم العلماء الّٰی الفسّاق منهم» یک ظهور در عموم علما منعقد بشود. مسأله این طور نیست بلکه مخصّص متصل مانع از انعقاد ظهور برای عام است چه به صورت استثنا باشد و چه به صورت توصیف باشد.

توصیف هم چه توصیف اثباتی باشد چه توصیف نفی باشد. با وجود مخصّص متصل، اصلاً لفظ ظهور در عموم پیدا نمی کند بلکه گفتیم که در مخصّصات متصله اصلاً کلمه مخصّص نباید بکار برود، برای اینکه ما عامی نداریم که آن را تخصیص زده باشیم و عنوان عامی را، مولا مطرح نکرده تا آن را تخصیص زده باشد. در مخصّصات متصله کلمه مخصّص باید با یک نحو تسامح بکار برود و استعمال بشود. پس بالاخره در مخصّصات متصله، هیچ گونه ظهوری برای عموم در کلام وجود ندارد.

فرق مقام با مخصص متصل و منفصل

اما ما نحن فیہ یک عنوان سومی است به خاطر اینکه، در مقیاس علیه آن وقتی می گوید: «اکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین الّٰی زیدا» شما نسبت به جمله اخیر می دانید که عنوان مخصّص متصل مطرح است، یعنی برای جمله اخیر هیچ گونه ظهوری در عموم وجود ندارد اما نسبت به جمله اولی و ثانیه، مسأله چطوری است؟ اینجا یک عنوان سومی است. نه می توانیم بگوییم:

مخصّص متصل است برای اینکه نمی دانیم «الّٰی زیدا» به این دو جمله اول و دوم هم برمی گردد و نه می توانیم بگوییم: مخصّص ص، منفصل است برای اینکه ما چیزی به عنوان دلیل منفصل نداریم. آن چه هست و نیست همین جمله است که مشتمل بر سه حکم است و متعقب با یک استثناء و الّٰی دلیل منفصلی «من عقل او نقل» وجود ندارد. پس اینجاها چه کار بکنیم؟

در مخصّصات منفصله گفتید: مانع از اصاله العموم و اصاله الظهور نمی شود و در مخصّصات متصله، گفتید که نمی گذارد که ظهور برای عام پیدا بشود اما اینجا ارتباط آن را به جمله اولی و دوم، احراز نکرده ایم. لذا این یک عنوان سومی است که در مقام تعبیر از این عنوان، باید تعبیر کنیم که «اذا

كان في الكلام شيء يصلح للقرينه» آن مقداری که هست، صلاحیت قرینیت در آن هست اما نمی دانیم که آیا متکلم بر این قرینه اتکال کرده یا اتکال نکرده است؟ اینجا هم ولو اینکه عنوان سومی است اما کلام اجمال پیدا می کند، یعنی در حقیقت، یک حکم سومی در کار است. نه می توانیم بگوییم: ظهور در عموم دارد و نه می توانیم بگوییم: ظهور در عموم ندارد. کلام مجمل می شود، یعنی ما مردد می شویم که آیا متکلم، بر این قرینه متصله، اتکال کرده، حالا متصله لفظیه مثل این مثال استثنا، یا متصله عقلیه مثل همین که محل بحث فعلی ماست در «اهن الفساق و اقتلهم» اینجا نسبت به «اهن الفساق»، یصیر الکلام مجملا» نمی توانیم تکیه به این کلام بکنیم. کلامی است که مراد برای ما روشن نیست که «هل يجب اهانه جميع الفساق ام يجب اهانه خصوص الكافرين من الفساق؟» لذا دست ما، از دلیل لفظی و دلیل اجتهادی، کوتاه می شود. نوبت به اصول عملیه می رسد که اصول عملیه هم قاعدتا به اعتبار اختلاف موارد، فرق می کند. در ما نحن فيه شك می کنیم که آیا فاسق غیر کافر وجوب اهانت دارد یا وجوب اهانت ندارد؟ مجرای «اصاله البرائه» است. شبهه حکمیة وجوبیه مجرای اصاله البرائه است. از طریق اصاله البرائه حکم می کنیم به اینکه فاسق غیر کافر «لا يجب اهانتة و لا يكون حکم الزامی فی حقّه» یک حکم الزامی در رابطه با او وجود ندارد.

البته این مطلب در ذیل کلام مرحوم آخوند اشاره شده، لکن باید گفت: ایشان خلط کرده اند.

مسأله ما دو صورت دارد: در آن صورت قبلی «بعولتھنّ احقّ بردهن» جای این حرفها نبود. آنجا عام دوم تخصیص خورده بود، در عام اول، اصاله العموم بقای آن را بر عموم، اقتضا می کرد اما تنها در این مورد دوم که آن دلیل حاکم به اختصاص، عبارت از حکم عقل باشد، اینجا جای این حرف است که «كان في الكلام قرينه متصله صالحه للقرينه لكن يشك في ان المتكلم استند اليها ام لم يستند اليها، یصیر الکلام مجملا» و با اجمال، نمی شود تمسک کرد. ظاهری نیست که ما به آن ظاهر، تمسک بکنیم. آن وقت نوبت به اصول عملیه می رسد به همین کیفیتی که، ملاحظه فرمودید. این هم یک بحث در مورد عام و خاص. این بحثهای عام و خاص مخصوصا بحثهایی است که در فقه خیلی مفید و مورد ابتلا است.

تخصیص عام منطوقی به عام مفهومی

بحث دیگر در مورد عام و خاص این است که آیا یک عام منطوقی را می توانیم با یک مخصّص مفهومی تخصیص بزنیم؟ مرحوم آخوند در شروع بحث می فرماید: اگر مفهوم، مفهوم موافقت باشد، بلاشکال و اتفاقا «يمكن ان یخصّص به العام، یجوز ان یخصص به العام» اما اگر مفهوم، مفهوم

مخالف شد، مسأله اختلافی است. آنهایی که قائل به جواز تخصیص هستند به چه چیزی استناد می کنند و آنهایی که قائل به عدم جواز تخصیص هستند، به چه چیزی استناد می کنند؟ اما در باب مفهوم موافق، ایشان به استناد این که این یک مسأله مسلّمی است اصلاً بحثی در آن نمی کنند و این را جای بحث نمی داند درحالی که ما در اینجا لازم است که یکی دو جهت را مورد دقت قرار بدهیم.

بینیم آیا در یک مسأله اصولیه که یا مبنای عقلی دارد و یا مبنای عقلانی و عرفی دارد، اگر یک مسأله اصولیه مورد اتفاق و مورد اجماع قرار گرفت، آیا این اجماع در مسأله اصولیه حجّیت دارد یا اینکه آن دلیلی که اجماع را برای ما حجت می داند، در محدوده مسائل فقهیه و مسائل عملیه، اجماع حجّیت دارد حالا به هر دلیلی که اجماع حجّیت دارد یا روی کاشفیت از رأی معصوم، یا روی قاعده لطف یا روی حدس به هر معنایی که در باب حدس مطرح است، اصلاً جای حجّیت اجماع کجاست؟ اگر همه فلاسفه عالم روی یک مسأله فلسفیه اتحاد و اتفاق کردند، اتفاق آنها محصل بود و محقق بود نه اینکه به صورت نقل و اجماع منقول مطرح باشد، آیا برای ما حجّیت پیدا می کند؟ حتی اگر در یک مسأله لغویه همه اتفاق کردند به اینکه هیئت «افعل» از نظر لغت عرب «حقیقه للطلب الوجوبی» همه اصولیین اتفاق کردند، این اتفاق در مسأله لغویه، به عنوان اجماع چرا برای ما حجّیت داشته باشد؟ یا در مسأله اصولیه، چه اصولیه عقلیه باشد مثل بعضی از مسائلی که گذرانیدیم مثل بحث مقدمه واجب که نزاع در این بود آیا ملازمه عقلیه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه تحقق دارد یا نه؟

«اذا فرضنا انّ الاصولیین باجمعهم» گفتند که عقول ما ادراک می کند وجود ملازمه را بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه. حالا اگر یک طلبه ای هرچه فکر کرد، دید عقلش چنین چیزی را ادراک نمی کند، هرچقدر هم دقت کرد، دید این مسأله ای که اینها بالاتفاق قائل هستند به اینکه عقل آنها ادراک می کند، عقل او چنین مطلبی را ادراک نمی کند، تکلیف چیست؟ باید بگوییم: این ملزم است به این که این مسأله عقلیه اتفاقیه را بپذیرد؟ یعنی ملزم است که بگوید: «العقل یدرک الملازمه بین الوجوبین» ولو اینکه هرچه به خودش فشار آورد و به عقل سلیم و کامل خودش مراجعه کرد، دید او ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه را ادراک نمی کند؟ آیا اینجا داخل در بحث اجماع است و بحث بکنیم که ادله حجّیت اجماع، اینجا را هم حکم می کند «بأنّه حجه» یا اینکه اگر مسأله، عقلائیه شد مثل همین ما نحن فیه، شما که می خواهید بگویید: مفهوم موافق صلاحیت دارد که مخصّص عام واقع بشود، این یک مسأله عقلائیه است، یک مسأله عرفیه است و یک مسأله قانونیه است، آیا در رابطه با قوانین، می توان در یک عامی، یک مفهوم موافقی را به عنوان تبصره و مخصّص

عدم حجیت اجماع در مباحث عقلی

این یک مسأله عقلانیه است و مربوط به عرف و مربوط به دایره تقنین و قانون گذاری است. آیا اینجا اجماع برای ما حجیت دارد؟ اینکه ایشان می فرمایند: این مسلّم است که مفهوم موافق می تواند مخصّص عام واقع بشود. مسلّم است یعنی ضروری است یا اجماعی؟ لامحاله مقصود ایشان این است که، اجماعی است. در اینجا چه ملاکی برای حجیت اجماع می توانید داشته باشید؟

بله؛ اگر اجماع در رابطه با یک مسأله فقهیه باشد چه به صورت قاعده فقهیه و چه به صورت مثلا وجوب صلاه الجمعه و امثال ذلک اینجا اگر یک اجماع، محققی باشد، یک اجماع محصّلی باشد، برای ما حجّت است با اختلاف مبانی در وجه حجیت اجماع که در جای خودش ملاحظه کرده اید اما در مسائل اصولیه، آنهایی که مبتنی بر عقل است یا مبتنی بر عقلا و نظر عرف است، اینجا اجماع ولو محصّل هم باشد، فاقد ملاک حجیت و وصف حجیت است لذا نمی شود در این مسأله، به صرف همین مطلبی که ایشان ادعا کرده اند که در حقیقت اگر اجماعی هم باشد اجماع منقول است و اجماع منقول در مسائل فقهیه هم فاقد حجیت است و به صرف این معنا، نمی توان از بحث تخصیص عام به مفهوم موافق عبور بکنیم و به عنوان یک امر مسلّمی از او بگذریم بلکه لازم است در این رابطه ان شاء الله بحث کنیم و ببینیم آیا مفهوم موافق صلاحیت مخصّصیت دارد یا نه؟

پرسش:

۱ - دو صورت رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام را توضیح دهید.

۲ - تشابه مقام را با استثنای عقیب جمل متعدده بیان کنید.

۳ - فرق مقام با مخصص متصل و منفصل در چیست؟

۴ - تخصیص عام منطوقی به عام مفهومی را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم اجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم حجیت اجماع در مسائل اصولیه

مطلبی که در کلام مرحوم آخوند ملاحظه می شود این است که مفهوم موافق، بلاشبهه و مسلماً می تواند مختصاً برای عام واقع شود و اشکال و خلاف، تنها در رابطه با مفهوم مخالف است.

عرض کردیم که به این صورت و با این سرعت نمی شود از این مطلب گذشت. صرف این که یک مسأله اصولیه، مورد اتفاق و اجماع باشد، فایده ندارد. اجماع در مسائل اصولیه، فاقد ملاک حجیت است برای اینکه مسأله اصولیه اگر عقلیه باشد که بستگی دارد به اینکه عقل انسان چه چیزی را ادراک می کند. اگر همه اصولیین، عقلشان اقتضا کرد که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه هست، لکن عقل من و شما این معنا را ادراک نکرد، ما چه وظیفه ای داریم و به چه ملاکی موظف هستیم که ادراک عقلی آنها را بپذیریم و برای ما حجیت داشته باشد؟ و همینطور اگر مسأله، مسأله عرفیه بود، مسأله عقلائیه بود و حتی اگر مسأله، مسأله لغویه باشد.

بله؛ گاهی از اوقات، انسان مثلاً از اتفاق اهل لغت، پی می برد به معنای یک لفظی، یا قطعاً و یا

اطمینان که آن هم از نظر عقلا، حکم قطع بر آن جریان پیدا می کند، اما اگر برای انسان علم و اطمینانی حاصل نشود، صرف اتفاق، حجّیتی ندارد و نمی تواند برای انسان، سندی قرار بگیرد. بله؛ در مسائل اصولیه، گاهی ما به یک مسائلی برخورد می کنیم که باید از روایات گرفته شود مثل براءت نقلیه و مثل استصحاب، بنابراین که حجّیت استصحاب از نظر روایات باشد، نه از طرق دیگری که «ربما یدعی فی وجه حجّیه الاستصحاب»، اگر اجماع قائم شد بر حرمت نقض یقین به شک، آیا این اجماع در این رابطه حجّیتی دارد؟ یا این که مسأله را باید به یک مسأله فقهیه برمی گردانیم، کما این که در باب استصحاب، این معنا احتمال داده شده است که اصلاً مسأله استصحاب، یکی از مسائل فقهیه و به عنوان یک قاعده فقهیه مطرح است. اگر به عنوان قاعده فقهیه مطرح شد، اگر به عنوان یک امر فقهی، مجمع علیه قرار گرفت، طبعاً اجماع، حجّیت پیدا می کند.

اما اگر گفتیم: در عین اینکه مسأله استصحاب، از راه روایات «لا- تنقض الیقین بالشک» ثابت می شود و اینها عبارت از ادله نقلیه هستند و مع ذلک مسأله، مسأله فقهیه نیست به خاطر این که «لا تنقض الیقین بالشک» مثل «لا تشرب الخمر» نیست که همان طور که «لا- تشرب الخمر» یک حکم تحریمی استقلالی را بیان می کند، «لا تنقض الیقین بالشک» هم دارد یک حکم تحریمی را مثل «لا تشرب الخمر» بیان می کند که اگر کسی مثلاً یقین را به شک، نقص کرد قبلاً می دانست که عبای او طاهر است، حالا شک کرد در اینکه طهارت دارد یا نه؟ نیامد استصحاب طهارت بکند بلکه با این عبا، عملاً معامله نجاست کرد و عبا را تطهیر کرد، آیا عمل حرامی مرتکب شده است؟ «لا تنقض الیقین بالشک» مخالفت شده است؟ همان طوری که مثلاً «لا تشرب الخمر» به عنوان یک حکم تکلیفی مخالفت می شود، عصیان تحقق پیدا می کند، استحقاق عقوبت بر آن مترتب می شود، آیا در اینجا هم همینطور است؟ یا این که این «لا تنقض الیقین بالشک» شبیه یک حکم طریقی است. می خواهد افاده کند که این یقین به متیقّن سابق با اینکه الان نسبت به زمان حال، باقی نیست، مع ذلک حجّیت برای شما دارد. کأن یقین به حدوث یک شیء همان طوری که حجّیت ذاتیه نسبت به حدوث دارد، نسبت به بقاء هم یک حجّیت تبعیدیه پیدا می کند.

اگر مسأله «لا- تنقض» برگشت به حجّیت کرد، دیگر «هذه ليست مسألة فقهية بل يكون مسألة اصولية» و اجماع در آن حجّیت ندارد، مگر این که ما حجّیت و امثال حجّیت را هم یکی از احکام فرعیّه و از احکام شرعیّه قرار دهیم و بگوییم: حجّیت هم «لما أنّها حکم شرعی» اگر مجمع علیه واقع شد به عنوان یک حکم شرعی، اجماع، واجد حجّیت و ملاک حجّیت است. پس این اتفاقی که ایشان در رابطه با مفهوم موافق ذکر کردند، مسأله اینطور نیست، ولو اتفاق هم باشد چون مسأله عقلائی

است و مسأله عرفی است، باید مورد بحث و مورد بررسی قرار بگیرد. برای بررسی این موضوع، اولاً لازم است که ما معنای مفهوم موافق را بفهمیم چیست؟ «ما معنی المفهوم الموافق؟» تعبیرهای مختلف و تفسیرات مختلفی در رابطه با مفهوم موافق ذکر می شود که اینها را باید بررسی کرد و بعد ببینیم که آیا در مقابل عام، کدامیک صلاحیت مخصصیت دارد و کدامیک ندارد؟

معنای مفهوم موافق و مفهوم مخالف

آن اثر بارز و ظاهر و فارق بین مفهوم موافق و مفهوم مخالف، که در فرق این دو، جلب توجه می کند این است که مفهوم مخالف، قضیه ای است که در ایجاب و سلب و در اثبات و نفی با منطوق، مخالفت دارد. اگر منطوق یک قضیه ایجابیه باشد، مفهوم مخالف، قضیه سلبیه است. اگر منطوق، یک قضیه سلبیه باشد، مفهوم مخالف، یک قضیه ایجابیه است. و علاوه؛ استفاده مفهوم مخالف بنابر قول به ثبوت مفهوم، یک وجه روشنی دارد منتها آیا این وجه، درست است یا نه؟ قائلین به ثبوت مفهوم، می گویند: درست است، قائلین به انکار مفهوم، این وجه را قبول ندارند. اما یک وجه و یک ملاک، بیشتر وجود ندارد و آن این است که قضیه شرطیه که در رأس قضایایی است که از نظر مفهوم مورد بحث قرار گرفته است، آیا شرط در قضیه شرطیه، علّیت منحصره برای ثبوت جزا دارد یا ندارد؟ آنهایی که قائل به ثبوت مفهوم هستند، می گویند: شرط در قضیه شرطیه حالا از هر راهی، علّیت منحصره دارد برای ثبوت جزاء. اگر یک معلولی، دارای علّیت منحصره شد، به دنبالش یک قضیه ای قهراً تحقق دارد و آن قضیه این است که «إذا انتفت العلیه المنحصره، یتنفی المعلول»، لذا استنتاج و استنباط مفهوم مخالف از منطوق کلام مولا، مستند به همین دلالت بر علّیت منحصره است.

به ما می گویند: در «إن جائك زید فاکرمه» که همین مقدار را متکلم بیان و افاده کرده است، شما از کجا استفاده می کنید که «إن لم یجئک زید فلا یجب علیک اکرامه؟» این را از کجا در آوردید؟ این را که متکلم بیان نکرده است. آنهایی که قائل به ثبوت مفهوم هستند، می گویند: ما از راه علّیت منحصره این معنا را استفاده کردیم که مجيء زید، علت منحصره و جوب اکرام است. طبع قصه اقتضا می کند که اگر علت منحصره منتفی شد، معلول به دنبال او منتفی خواهد شد. لذا راه استفاده مفهوم مخالف بنابر قول به ثبوت مفهوم، یک راه روشن و راه بسیار واضحی است، منتها قائل به ثبوت این علّیت منحصره را پذیرفته اما منکرین قبول نمی کنند که قضیه شرطیه دلالت بر علّیت منحصره داشته باشد.

اما در رابطه مفهوم موافق، مشکل اول این است که مفهوم موافق چیست و از چه طریقی، از کلام متکلم استفاده می شود؟ راه استفاده آن چیست؟ و در مسیر همان کلام متکلم هم هست؛ یعنی اگر

قضیه ای را متکلم القاء کرده، قضیهٔ موجهه است، این هم «قضیه موجهه»، اگر قضیه سالبه است، این هم قضیه سالبه است. پس از یک طرف، در مسیر اثبات و نفی کلام متکلم است و از طرف دیگر در منطوق کلام متکلم مطرح نشده، پس شما از چه راهی این معنا را استفاده کردید؟

احتمالات موجود در معنای مفهوم موافق

در مفهوم موافق، احتمالات متعددی (شاید چهار یا پنج احتمال) وجود دارد و دوران معنای مفهوم موافق بین این احتمالات، به صورت قضیهٔ مانعه الخلو است، یعنی از این احتمالات بیرون نیست، ممکن است دو یا سه تا از این احتمالات باشد. مانعه الجمع نیست بلکه عنوان آن مانعه الخلو است که معنای قضیهٔ مانعه الخلو این است که خالی از این احتمالات چندگانه نیست، ممکن است همهٔ این احتمالات مجتمع باشد و در مفهوم موافق، همهٔ این احتمالات جریان داشته باشد.

اول - القای خصوصیت

احتمال اول در باب مفهوم موافق، این است که کسی بگوید: مقصود از مفهوم موافق؛ یعنی القای خصوصیت. القای خصوصیت یعنی چه؟ القای خصوصیت یعنی، در موضوع کلام متکلم، عنوانی ذکر شده است و یک خصوصیتی به حسب ظاهر تعبیر مطرح است، لکن در عین حال وقتی که کلام متکلم عرضه بر عرف می شود و فهم عرفی در رابطه با آن اعمال می شود، عرف از این خصوصیت، دخالت و مدخلیت را القاء می کند. نقش این خصوصیت را در موضوع حکم و در مدخلیت در حکم القاء می کند. در این مثال معروف شنیده اید که در روایت می گوید: اگر رجل در رکعات نماز شک کند بین ثلاثه و اربع، اینجا بنا را بر اکثر بگذارد، نماز را تمام کند و بعد نماز احتیاط را انجام دهد.

در موضوع این حکم، عنوان رجل مطرح است و به کلمهٔ رجل تصریح شده است اما وقتی که این مسأله و این روایت در اختیار عرف قرار می گیرد، عرف برای عنوان رجولیت، هیچ خصوصیتی را درک نمی کند و خصوصیت عنوان رجولیت را القا می کند. از این روایت می فهمد که این روایت دارد حکم مصلی شاک بین ثلاثه و اربعه را بیان می کند چه این مصلی، رجل باشد و یا این که مرثه باشد.

لذا می بینید که در احکام شکوک در رکعات نماز، هیچ فقهی بین رجل و بین مرثه، فرقی قائل نشده است، با این که کلمهٔ رجل، در جمله ای در روایات شکوک در رکعات نماز مطرح است.

در مقام هم کسی بگوید: مفهوم موافق؛ یعنی القای خصوصیت. اگر معنای مسألهٔ مفهوم موافق، القای خصوصیت شد، باید در حقیقت، اصلاً کلمهٔ مفهوم را از آن برداریم، برای این که خود این

روایت به دلالت منطوقی، حکم رجل و مرئه هر دو را بیان کرده است و هدف امام (علیه السلام)، هدف آن کسی که روایات از او نقل شده است، بیان حکم مصلی شاک بین ثلاث و اربع است که اگر از او سؤال بکنیم که شما حکم چه کسی را بیان کردید؟ هیچگاه جواب نمی دهد که مصلی رجلی که شک بین ثلاث و اربع کرده باشد، بلکه در جواب می گوید: هر مصلی که بین ثلاث و اربع شک کند. در حقیقت ذکر رجل، عنوان مثالی پیدا می کند و معنای عنوان مثال، این نیست که دائره حکمی که مولا- افاده کرده است، در محدوده مثال باشد بلکه حکم افاده شده، حکمی که غرض متکلم است، به نحو عموم القاء شده است، به نحو عموم بیان شده است، به نحو مطلق بیان شده است و لو این که کلمه رجل به عنوان مثال مطرح شده باشد. لذا اگر مفهوم موافق، معنایش القاء خصوصیت شد، اصلا عنوان مفهوم بر آن تطبیق کردن دارای تسامح و تجوز است لکن احتمالی است که مقصود از مفهوم موافق، القای خصوصیت باشد.

کنائی بودن مفهوم

احتمال دوم: اینکه مقصود از مفهوم موافق، کنایه باشد. حالا چرا ما احتمال کنایه می دهیم؟ این احتمالش به یک معنا نزدیک تر از مسأله القای خصوصیت است برای این که در باب کنایه، وقتی که شما عینک خود را متوجه الفاظ می کنید، می بینید هیچ یک از معانی حقیقیه این الفاظ، اراده نشده است، آنکه اراده شده است، ملزوم این معنای حقیقی است و این معنای حقیقی، لازمه آن ملزوم است و ذکر لازم و اراده ملزوم شده است، بطوری که ملاک در صدق و کذب، وجود و عدم وجود آن ملزوم است و حتی وجود و عدم وجود لازم، هیچ نقشی در صدق و کذب قضیه کنایه ندارد. مثلا می خواهید بگویید: زید یک آدم با سخاوتی است، یک آدم متصف به جود و سخاوتی است حتی در تعبیرات فارسی خودمان، حالا به تعبیرات عربی، آن هم عربی آن زمان کاری نداشته باشیم، در تعبیرات فارسی خودمان، وقتی می خواهیم بگوییم: فلان کس آدم با سخاوتی است، تعبیر می کنید که فلان کس، در خانه اش باز است. شما این لفظ و این جمله در خانه اش باز است را در چه چیزی استعمال کردید؟ این جمله را استعمال کردید و اراده کردید یک معنایی را که از نظر لغت نه با در تناسب دارد و نه با خانه تناسب دارد و نه با باز بودن تناسب دارد. در خانه اش باز است؛ یعنی «إِنَّهُ سَخِيٌّ» و ملاک در صدق و کذب هم، همین وجود سخاوت و عدم وجود سخاوت است.

اما اگر کسی واقعا در خانه اش باز است لکن یک مأمور هم گذاشته است و هیچ کس را هم نمی گذارد که وارد خانه اش بشود و رنگ سفره و طعامش را کسی به عمرش ندیده است، با این که

این در خانه اش باز است صدق می کند اما چون هدف شما و غرض شما بیان مدلول مطابقی این جمله نیست بلکه هدف شما بیان این ملزوم است که ملزوم، عبارت از جود و سخاوت است، لذا ملاک در صدق و کذب هم همان است، چه این مدلول مطابقی و مدلول منطوقی، واقعیت داشته باشد و یا نداشته باشد. از این تعبیر به کنایه می کنند و استعمالات کنایه، یکی از لطائف و ظرائف استعمال است و در ذهن من هم هست که یک بحثی هم واقع شده است در این که آیا استعمالات کنایه، عنوان حقیقت دارد و یا عنوان مجاز دارد یا این که خودش «قسم برآسه و نوع برآسه لیس بحقیقه و لا بمجاز» نه عنوان حقیقت بودن که استعمال لفظ در ما وضع له باشد دارد و نه عنوان مجاز بودن که استعمال لفظ در غیر ما وضع له باشد بلکه یک شق ثالثی است «ذکر اللازم و اراده الملزوم و کون الهدف افاده الملزوم».

احتمال دارد که مقصود از مفهوم موافق، همین معنای کنائی باشد که اگر مقصود از مفهوم موافق، این معنای کنائی شد، باید ملترم شویم به این که غرض اصلی متکلم و هدف اصلی متکلم، بیان همین ملزوم است، اصلاً غرضی غیر از این ندارد و هدفی در القاء کلام، غیر از این معنای ملزومی ندارد، لذا «سبب الکلام لافاده الملزوم». پس احتمال دوم در معنای مفهوم موافق، همین مسأله کنایه ای است که در معنای بیان مطرح می شود با بعضی از خصوصیات که اشاره کردیم.

احتمال سوم: این است که معنی مفهوم موافق، این است که یک متکلمی، مطلبی را به نحو عام می خواهد بیان کند لکن می بیند که این عام، دارای مصادیق متفاوت است، افراد جلیه و خفیه دارد، لذا فکر می کند که اگر افراد جلیه را ذکر کند، چه بسا مخاطب و مستمع انتقال به افراد خفیه پیدا نمی کند، لکن فرد خفی را در مقام بیان حکم مطرح می کند با این که غرض او به این تعلق گرفته که حکم به نحو عموم افاده و القاء شود. در این احتمالات فکر کنید، ببینید روی کدام یک از این احتمالات، صلاحیت مخصصیت وجود دارد و روی کدام یک صلاحیت وجود ندارد؟

پرسش:

- ۱ - چرا در مسائل اصولیه، اجماع حجیت ندارد؟
- ۲ - معنای اجمالی مفهوم موافق و مفهوم مخالف چیست؟
- ۳ - منظور از القای خصوصیت را در معنای مفهوم موافق بیان کنید.
- ۴ - کنائی بودن معنای مفهوم موافق را توضیح دهید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

احتمال ارادة فرد جلی در مقابل فرد قوی

درباره معنای مفهوم موافق، احتمالاتی وجود دارد، این احتمالات به نحو مانعه الجمع نیست، بلکه به نحو مانعه الخلو است؛ یعنی معنی مفهوم موافق از این احتمالاتی که بعضی از آنها ذکر شد و بعضی دیگر هم ان شاء الله ذکر می شود بیرون نیست. لکن ممکن است همه این معانی و یا اکثر این معانی و یا دو عدد از این معانی، معنای مفهوم موافق باشد. ما دو احتمال را ذکر کردیم.

احتمال سومی که مطرح شد، این بود که ممکن است مقصود از مفهوم موافق، فرد جلی باشد در مقابل فرد خفی، به این معنا که متکلم در مقام افاده یک حکم عامی می باشد و مقصود او از کلامی که القاء می کند، افاده عموم می باشد لکن اینطور فکر می کند که اگر عام را به نحو عموم القاء بکند چون این عام دارای افراد مختلفی است، بعضی از افراد، مصداقیتشان برای عام کاملاً جلی و روشن است لکن در فردیت و مصداقیت بعضی از افراد برای عام خفاء وجود دارد. متکلم فکر می کند که اگر مسأله به نحو عموم القاء بشود شاید مخاطب، انتقال به آن فرد خفی پیدا نکند و آن فرد خفی را جزو

مصادیق عام به حساب نیاورد لذا می بیند که راه رسیدن به این هدف و بیان این مقصود به نحو عموم، این است که مستقیماً آن فرد خفی را مطرح کند با اینکه مقصود به افاده، تنها آن فرد خفی نیست لکن تعبیر به فرد خفی برای همین جهت است که مبادا این فرد خفی از دائره ذهن مخاطب و مستمع و مکلف، خارج باشد. لذا در مقام تعبیر لفظی، همان فرد خفی را مطرح می کند درحالی که مقصود او عام است. مثل این آیه شریفه (البته صددرصد هم نمی شود گفت که آیه به این کیفیت است، لکن یکی از احتمالاتی که در این آیه جریان دارد، همین مسأله ای است که ما عرض کردیم) که خداوند تبارک و تعالی، خطاب به فرزندان می کند «فَإِذَا تَقَلُّوا لَهَا أُفٌّ»، به پدر و مادر قول اف نگویید که قول اف، تقریباً خفی ترین و پائین ترین مراتب عکس العمل و یک ناراحتی است که انسان در مقابل پدر و مادر می تواند نشان دهد چون معنی اف، مخصوصاً با این که مقول قول واقع شده است، ظاهراً همین است که گاهی از اوقات انسان وقتی می خواهد یک مختصر ناراحتی در مقابل یک مسأله ای نشان دهد، یک کلمه (اوه) می گوید. این از مقوله لفظ است ولی پائین ترین مرتبه عکس العملی است که انسان در مقابل یک مطلبی نشان می دهد. می گوید: در مقابل پدر و مادر، اینطور نگویید.

احتمال دارد که مقصود آیه شریفه این باشد که خداوند تبارک و تعالی می خواهد بفرماید: هیچ گونه اهانتی و ایذائی و امر ناراحت کننده ای در مقابل پدر و مادر از خود نشان ندهید منتها روی این احتمال، خداوند ملاحظه کرده است که اگر مسأله به صورت عام مطرح شود، شاید این فرد خفی که انسان به این مقدار مختصر از خودش ناراحتی نشان بدهد، شامل این معنا به حسب ذهن مردم نشود، لذا در مقام تعبیر، می فرماید: «و لا تقبل لهما أف» اما مقصود اصلی، نفس همین معنا نیست بلکه مقصود اصلی، افاده حکم به نحو عموم است، منتها برای شمول آن نسبت به این فرد خفی، در مقام تعبیر، این فرد خفی را مطرح کرده است و قاعدتاً هم همینطور است. اگر مستقیماً می فرمود: به اینها اهانت نکنید، ایذاء نکنید، شاید این فرد، دیگر در ذهن انسان نمی آمد که تا این درجه، در مقابل آنها یک صوتی مثل (اوه) که تقریباً از اسمای اصوات هم هست، دارای یک معنایی به آن صورت نیست، اما همین مقدار حکایت از یک مرحله ای از ناراحتی در مقابل پدر و مادر می کند.

عرض کردم: چون در آیه یک احتمال دیگری هم هست که ما در احتمال بعدی مطرح می کنیم لذا صددرصد نیست اما جای این احتمال هم هست و دلیل بر نفی این احتمال در آیه شریفه نداریم. بر فرض هم این آیه، مصداق برای این احتمال نباشد، کلی مسأله در جای خودش محفوظ است که «قد يكون المتكلم مقصوده افاده معنی عام لکن يلاحظ» اینکه اگر معنی عام را به صورت عموم، القاء کند شاید این فرد «لخفائه» در ذهن مأمور و مکلف وارد نشود، لذا فرد خفی را مورد تصریح قرار می دهد

لکن هدف، افاده معنای کلی است. پس روی این احتمال، معنی مفهوم موافق، فرد جلی می شود در مقابل فرد خفی.

احتمال اولویت قطعی

احتمال چهارم: این است که متکلم، یک معنایی را می خواهد افاده کند و مقصود او، بیان یک معناست لکن در کنار این، یک مسأله دیگری وجود دارد به نام اولویت و آن هم اولویت قطعی، برای این که اگر اولویت ظنی شد، دلیل بر اعتبار و حجیت اولویت ظنی نداریم، اما اگر اولویت قطعی شد، «القطع حجه بذاته». متکلم، می خواهد یک مطلبی را افاده کند لکن عقل انسان، با توجه به این مطلبی که متکلم افاده کرده است، به اولویت قطعی، یک معنای بالاتری را استفاده می کند، یک معنای روشن تری را استفاده می کند.

فرض کنید در همین آیه مذکوره، این احتمال جریان دارد که بگوییم: «لا تقل لهما اف»، نمی خواهد یک معنای کلی را افاده کند، بلکه همین محدوده مفاد لفظی خود را دلالت دارد اما ضمن این که مفاد آیه، این محدوده لفظی خودش است، در کنار آن، یک اولویت قطعی ای وجود دارد که آن اولویت قطعی، حکم می کند به اینکه اگر گفتن اف به پدر و مادر حرام باشد، مثلاً فحش دادن به پدر و مادر و یا زدن پدر و مادر و یا مجروح کردن پدر و مادر، این دیگر به طریق اولی، حرام است.

این که ما می گوییم: به طریق اولی، حرام است؛ یعنی آیه، دلالت بر حرمت می کند؟ نه، محدوده آیه روی این احتمال، همان قول اف است لکن در کنار آن، یک ضمیمه ای هست، یک اولویت قطعی ای وجود دارد که حکم را عقل، توسعه می دهد به استناد همان اولویت قطعی، شبیه مسأله مقدمه واجب.

اگر در مسأله مقدمه واجب، قائل به ملازمه شدیم و ملازمه هم یک ملازمه عقلیه و قطعی است و از طریق ملازمه عقلیه قطعی، فرضاً وجوب شرعی مقدمه را استفاده کردیم، کسی نیست از ما سؤال کند که معنی استفاده شما به چه کیفیتی است؟ آیا می خواهید به گردن مولا بگذارید، بگویید: مولا وقتی که می گوید: «کن علی السطح»، خود همین مولا هم به «کن علی السطح» افاده کرده است وجوب نصب سلم را؟ «کن علی السطح» ماده اش، عبارت از «کون علی السطح» است، مقدمه، عبارت از نصب سلم است. کجای ایجاب «کون علی السطح» دلالت بر وجوب نصب سلم می کند؟ پس نحوه دلالت، این نیست که ما بگوییم: لفظ، یک معنای وسیع را دلالت دارد که «کن علی سطح» هم می گوید که «يجب الكون علی السطح» و هم می گوید: «يجب نصب السلم» بلکه معنای آن ملازمه

عقلیه است مثل این که شما یک صغرا برای قیاس درست کردید، باید یک کبرایی هم ضمیمه او بکنید و بعد نتیجه بگیرید اما حالا که نتیجه گرفتید، معنای آن این نیست که این نتیجه، داخل در صغرای شماست بلکه نتیجه خودش، یک حکم مستقلی است، مولا ایجاب کرده است «کون علی السطح» را همین مقدار. لکن در کنار این، یک دلیل دیگری به نام حکم عقل و به نام ملازمه عقلیه، وجود دارد که او کاشف از وجوب نصب سلم است اما به عنوان «حکم مستقل» به عنوان «حکم آخر»، نه به عنوان این که وجوب نصب سلم هم داخل در مفاد وجوب «کون علی السطح» باشد.

در موارد اولویت قطعی، هم همینطور است، آن چیزی که متکلم افاده کرده است و در مقام بیان آن است، همان است که مدلول لفظ است، همان است که مفاد لفظ است، لکن یک مسأله دیگری، ضمیمه این می شود و از راه آن که خود آن هم یک دلیلی از ادله اربعه است حکم شرعی را استفاده می کنیم، غیرمفاد این آیه و غیرمفاد این جمله ای که آیه مثلا- بر آن دلالت می کند.

در «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» ممکن است این مسأله مراد باشد. اگر کسی می گفت: از این آیه استفاده می کنیم، زدن پدر و مادر هم حرام است، فحش دادن به آنها هم حرام است، جرح آنها هم حرام است، ما نمی توانیم بگوییم: مقصود این استفاده کننده، روی این مبنا این است که خود آیه، می خواهد دلالت بر حرمت شتم و سب و جرح کند، بلکه آیه فقط نهی می کند «عن قول اف» لکن عقل هم در کنار آیه به اولویت قطعی، این معنا را استفاده می کند. و همین فرق است بین این احتمال و بین فرد جلی و فرد خفی که احتمال سوم بود.

فرق بین احتمال سوم و چهارم

در احتمال سوم، خود آیه می خواست یک حکم عامی را افاده کند لکن ملاحظه می کرد که اگر حکم را به نحو عموم، القاء کند شاید مکلف، ذهنش انتقال به فرد خفی پیدا نکند لذا در مقام تعبیر، فرد خفی را مطرح می کرد، درحالی که مقصود از کلام و هدف از کلام، افاده حکم عام بود. اما در اولویت قطعی، جای این حرف نیست، کسی نمی تواند بگوید: آیه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، بمفاده اللفظی» دلالت بر وجوب وضو می کند، بلکه آیه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» دلالت بر همان وجوب اقامه نماز می کند، منتها قائلین به ملازمه، یک کبرایی را در کنار این اضافه می کنند که به ضمیمه آن ملازمه عقلیه «علی فرض ثبوتها»، مسأله وجوب شرعی مقدمات نماز را استفاده می کنند.

پس یک احتمال هم این است که شاید از عنوان مفهوم موافق، بیشتر این احتمال در ذهن شما می آید که مقصود از مفهوم موافق، اولویت باشد. لکن عرض کردیم که حتما باید اولویت قطعی

باشد برای این که اولویت ظنیّه مثل سایر ظنونی است که دلیل بر اعتبار آن قائم نشده است و ظنی که دلیل بر اعتبار آن قائم نشود، مقامش بالاتر از شک نخواهد بود.

احتمال منصوص العله بودن

احتمال پنجم: البته این احتمال یک قدری ضعیف است که معنی مفهوم موافق، این احتمال باشد، لکن یک احتمال است که کسی بگوید: مقصود از مفهوم موافق، منصوص العله است. ما در روایات و احکام به مواردی برخورد می کنیم که یک حکمی را بیان می کنند و خودشان علت آن را مشخص می کنند و علت آن حکم را تنصیص می کنند. و یک مسأله ای در کنار این داریم که حکم از نظر سعه و ضیق، دایر مدار سعه و ضیق علت است. می بینیم علت، همان طوری که در مورد حکم پیاده می شود، در موارد دیگر هم، پیاده می شود. مثل همین مثالی که در ذهن شما هست و در بعضی از روایات وارد شده است که می فرماید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» می فرماید: شرب خمر، جایز نیست. چرا؟ برای خاطر این مسکریّت. البته ما این را منصوص العله قرار می دهیم با توجه به این جهت است که علت را متمحض در مسکریّت بدانیم. اما اگر احتمال بدهیم که این ضمیر «لانه» هم به عنوان جزء العله، نقش در علت دارد، این دیگر از بحث ما خارج است؛ یعنی آنچه تمام العله است برای حرمت، مسکریّت است، «لا- کون الخمر مسکرا» که یک جزئش خمیریت باشد و یک جزء آن مسکریّت، این از محل بحث ما خارج است. «لا تشرب الخمر لانه مسکر» «تمام العله» مسکریّت است. بگوییم: حکم که «یدور سعه و ضیقا مدار سعه العله و ضیق العله»، غیر از خمر، عناوین دیگری هم داریم که واجد این وصف مسکریّت است، مثلا- نیبذ هم مسکر و شاید فقاع، هم مسکر باشد که در بعضی از روایات دارد «الفقاع خمر استصغره الناس» که این کاشف از مسکریّت فقاع است، آنوقت اینطور بگوییم: منصوص العله درست است که علت را ذکر کرده است، لکن استفاده حکم به نحو عموم، مبتنی بر این است که یک کبرایی هم مطوی بر این کلام باشد و الا ذکر علت، مستلزم لغویّت است.

شما بگویید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» لابد این معنا دنبال آن است که «و کل مسکر حرام» و الا اگر این معنا در کلام مطوی نباشد، با «لانه مسکر» به تنهایی، مسأله تمام نمی شود. مثل اینکه فرض کنید در این مثال معروف، شما اینطور تعبیر کنید، بگویید: «العالم حادث لانه متغیر»، این «لانه متغیر» جانشین کبرا است، کشف از وجود یک کبرا می کند و الا اگر کشف از یک کبرای کلیه نکنند، متغیر بودن، چه اقتضائی برای حدوث دارد؟ لابد این کبرا مطوی در کلام است که «لانه متغیر و کل متغیر

حادث»، آنوقت نتیجه بگیرید: «فالعالم حادث» و الا با «لانه متغیر» به تنهایی، مسأله تمام نمی شود و حتما باید یک کبرای کلیه ای که دیگر با ذکر علت، نیازی به تصریح آن کبرای کلیه نبوده است وجود داشته باشد به خاطر این که اگر آن کبرا نباشد، ذکر این علت، مستلزم لغویت و عدم اثر است.

پس یک احتمال ولو به صورت ضعیف، این است که مقصود از مفهوم موافق، عبارت از مواردی است که علت، در آن جریان دارد اما در خود کلام، همان «لا تشرّب الخمر» بیان شده است؛ یعنی «لا تشرّب النبیذ» به عنوان مفهوم موافق، «لا تشرّب الفقاع» به عنوان مفهوم موافق، مطرح است. این هم یک احتمالی است.

غیر از این احتمالات پنج گانه که یکی عبارت از القای خصوصیت بود و یکی عبارت از معنای کنائی بود و یکی عبارت از فرد جلی، در مقابل فرد خفی و یکی عبارت از اولویت قطعی و یکی عبارت از منصوص العله نسبت به آن موردی که علت جریان دارد لکن در کلام متکلم ذکر نشده است غیر از این احتمالات، در رابطه با معنی مفهوم موافق، هرچه انسان فکر بکند یک احتمال ششمی وجود ندارد. اما عرض کردیم: این احتمالات پنج گانه هم به صورت مانعه الخلو است.

ممکن است مفهوم موافق، مجموع این احتمالات پنج گانه باشد و ممکن است چهار تا از این احتمالات پنج گانه باشد، تا برسد به این که یکی از احتمالات پنج گانه باشد، اما از دائرة این احتمالات پنج گانه بیرون نیست.

بعد از آنکه معنای مفهوم موافق روشن شد، اول یک بحثی داریم که این مقدمه بحث اصلی ماست، چون بحث اصلی ما این بود که آیا عام می تواند به مفهوم موافق، تخصیص بخورد یا نمی تواند تخصیص به مفهوم بشود؟ عرض کردیم که مرحوم آخوند ادعای لا- خلاف و امثال ذلک کردند لکن مسأله اینطور نیست. مسأله قابل دقت است و حتی اگر در رابطه با این، اجماع مسلم و محصلی هم وجود داشته باشد، این اجماع در مسأله اصولیه این چنینی، فاقد وصف حجیت و اعتبار است.

آیا این احتمالات پنج گانه ای که ما در رابطه با مفهوم موافق مطرح کردیم، ارتباطش به کلام متکلم و مقصود متکلم و هدف متکلم، یکنواخت است و یا اینکه بین این احتمالات از این نظر که کدامش ممکن است مقصود متکلم و هدف متکلم در مقام تفهیم و تفهم باشد، ممکن است بین این احتمالات، فرق وجود داشته باشد و اگر فرق وجود داشت، آنوقت در رابطه با تخصیصیت للعام ممکن است این فرق، اثر بگذارد؛ یعنی آنهایی که ارتباطشان با کلام متکلم و هدف متکلم، ارتباط مستقیم نباشد، ممکن است تخصیصیتشان، یک تردیدی باشد و حداقل حرفهایی در این رابطه

وجود دارد که یکی از آنها حرف مرحوم محقق نائینی (ره) است.

پرسش:

۱ - احتمال اراده فرد جلی در مقابل فرد قوی را توضیح دهید.

۲ - احتمال اولویت قطعیه چیست؟

۳ - فرق بین احتمال سوم و چهارم را بیان کنید.

۴ - احتمال منصوص العله بودن را شرح دهید.

ص: ۴۲۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا أبى القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

ارتباط احتمالات پنجگانه با مقصود متكلم

درباره مفهوم موافق، پنج احتمال على سبيل منع الخلو جريان دارد. رابطه مفهوم را بنا بر هريك از اين احتمالات، با اصل كلام و مراد متكلم مطرح بكنيم، و در هر کدام ملاحظه بكنيم، ببينيم اگر مفهوم موافق مطابق اين احتمال باشد، آيا صلاحيت مخصصيت عام در آن وجود دارد يا نه؟

اولين احتمال، مسأله القاء خصوصيت بود. در القاء خصوصيت، گفتيم: ولو اينكه متكلم يك خصوصيتى را در كلام خودش ذكر مى كند، اما اين نه به اين عنوان است كه روى اين خصوصيت تكيه كرده باشد، و مدخلىتى براى اين خصوصيت قائل شده باشد به طوري كه وقتى عرف اين كلام را ملاحظه مى كند، براى اين خصوصيت، هيچ مدخلىتى در ذهنش نمى آيد. لازمه اين معنا اين است كه مقصود متكلم، افاده يك معنای عامی بوده است، و ذكر خصوصيت كان به عنوان مثال مطرح بوده است. در اين روايت معروفه كه مى فرمايد: «رجل شك بين الثلاث و الاربع» بايد بنا را بر اربع بگذارد، ولو اينكه كلمه رجل ذكر شده است، اما مقصود متكلم، بيان مطلق مصلى شك بين الثلاث و

الاربع است حالا- این مصّلی رجلا- کان، او مرأه. اگر مقصود متکلم، بیان حکم مطلق مصّلی است، پس همان طوری که در مورد رجل، فرض کنید که این روایت منطوقاً یک مخصی هست در مقابل ادله استصحاب مثلاً برای اینکه ادله استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» می گوید که در مورد شک بین سه و چهار، استصحاب عدم اتیان به اکثر جریان پیدا می کند، پس این روایتی که می گوید: بنا را بر چهار بگذار، کان تخصیصی است در مقابل ادله استصحاب، و تضییقی است در دایره «لا تنقض الیقین بالشک». حالا که تضییق شد، آیا این تضییق تنها در مورد رجل مصّلی شاک بین الثلاث و الاربع است؟ یا اینکه بعد از آنکه خصوصیت، هیچ گونه دخالتی نداشت، و هدف روایت، بیان حکم مطلق مصّلی شاک بین الثلاث و الاربع بود، پس می توانیم بگوییم: این روایت منطوقاً و مفهوماً به معنای القاء خصوصیت، هر دو در مقابل «لا تنقض الیقین بالشک» می ایستد، و همان طوری که مرد، حق ندارد استصحاب عدم اتیان به اربع را جاری بکند، زن مصّیه ای هم که شک بین سه و چهار داشته باشد، حق ندارد استصحاب عدم اتیان به اربع را جاری بکند، بلکه به مقتضای این روایات، باید بنای بر اربع گذاشته شود، و نماز به عنوان اینکه این رکعت مشکوکه، رکعت اربعه است اتمام بشود. پس اگر مفهوم موافق به معنای القاء خصوصیت شد، صلاحیت مخصیّتش کاملاً روشن است، و همراه با معنی مفهوم موافق است.

مخصی بودن معنای کنایی

همینطور در احتمال دوم بلکه روشنتر، برای اینکه احتمال دوم این بود که مقصود از مفهوم موافق، معنای کنایی باشد، و ما کنایه را اینطور معنا کردیم که ذکر لازم را کرده، بدون اینکه هیچ گونه غرض و هدفی نسبت به این لازم داشته باشد. غرض اصلی، بیان ملزوم است، حالا ولو اینکه مع جواز اراده اللّازم اما هدف اصلی و مقصود اصلی متکلم از این کلام، عبارت از همان معنای کنایی و معنای ملزومی است. وقتی که می گوید: «زید کثیر الرماد» اصلاً می خواهد بگوید: زید جواد، منتها این تعبیر چون جالب تر و بلیغ تر و مؤثرتر است به این کیفیت، مسأله را بیان می کند.

این معنای کنایی که مقصود اصلی از کلام است بطریق اولی می تواند مخصی واقع بشود، چون «صیغ الکلام لافادته و کان غرض المتکلم» بیان همین معنا، و لعل اصلاً لازم که عبارت از کثرت رماد است، وجود خارجی نداشته باشد و لذا عرض کردیم: در استعمالات کناییه، این معنای لازمی که مفاد لفظ است، ملاک صدق و کذب نیست بلکه آنچه ملاک صدق و کذب است، همان داشتن جود و عدم داشتن جود است. مگر اینکه در یک موردی کسی که می گوید: زید کثیر الرماد، اصلاً نظری به

ملزوم ندارد. می خواهد همین معنای مطابقی همین جمله را افاده بکنند. این از بحث کنایه خارج می شود. لذا اگر مفهوم موافق به معنای کنایه شد، این هم صلاحیت مخصصیتش روشن است، بلکه روشن تر از القاء خصوصیت است برای اینکه در اینجا هدف اصلی، بیان این معنی کنایی و معنای ملزومی است.

مخصّصیت فرد جلیّ در مقابل عام

اما در احتمال سوم که مسأله فرد جلی و فرد خفی باشد، آنجا هم به آن تقریبی که ما عرض کردیم، و احتمالاً- گفتیم: آیه شریفه هم ممکن است ناظر به این معنا باشد که ما که در آیه احتمال می دهیم، موجب نشود که در اصل احتمال سوم یک تزلزلی پیدا بشود. در مثالش احتمال است، و الاً اصل مطلب یک مطلب روشنی است که گاهی از اوقات، متکلم می خواهد یک معنای عامی را القاء بکند لکن ملاحظه می کند می بیند این عام دارای افرادی است که اینها در خفا و ظهور باهم مختلف هستند، یعنی یک افراد ظاهره و یک مصادیق جلیه دارد که هرکسی می داند که این مصداق برای عام است اما یک افراد خفیه ای هم دارد که ربما بعضی از اذهان، انتقال به آن فرد خفی پیدا نکنند، لذا مثلاً «فَلَا تُقُلُّ لَهُمَا أُفٌّ» را روی این احتمال مطرح می فرماید. هدف، معنای «فَلَا تُقُلُّ لَهُمَا أُفٌّ» نیست، می خواهد یک معنای کلی را افهام بکند، لکن در مقام بیان حکم کلی، یک مطلب دیگر را روشن می کند که بدان قول اف هم یکی از مصادیق این عام است لذا آن را مورد تعرض و مورد تبیین قرار می دهد.

اگر اینطور شد و معنی مفهوم موافق، فرد جلی در مقابل منطوق که عبارت از فرد خفی است، شد آیا هیچ احتمال داده می شود که عام دیگری بتواند این آیه «فَلَا تُقُلُّ لَهُمَا أُفٌّ» را در رابطه این فرد خفی که مورد تعرض قرار گرفته است، مخصص یک عامی که فرضاً مخالف با این معنا هست قرار بگیرد.

اما آن فرد جلی مثل ضرب و شتم و جرح و امثال ذلک که ما حرمتش را از خود این آیه استفاده می کنیم، و روی این احتمال، از نفس مدلول آیه استفاده می کنیم، بدون اینکه نیازی به کمکی از ناحیه عقل داشته باشیم، روی این احتمال، خود این آیه دلالت بر عمومیت حکم دارد. اگر خود آیه دلالت دارد، پس همان طوری که فرد خفی اش می تواند در مقابل یک عام مخالف و معارض، عنوان مخصصیت داشته باشد، فرد جلی هم به همین آیه و به همین لفظ و به همین دلالت، عنوان مخصصیت در مقابل عام مخالف علی القاعده دارد. برای اینکه وجهی ندارد که صلاحیت مخصّصیت را از او سلب بکنیم بعد از آنکه خود «فَلَا تُقُلُّ لَهُمَا أُفٌّ» به دلالت لفظی هم فرد خفی و هم

فرد جلی هردو را شامل می شود و دلالت بر حرمت می کند. لذا شبهه ای نیست در اینکه مفهوم موافق با این احتمال سوم هم می تواند مخصّص واقع بشود.

در احتمال چهارم یک مطلبی است که ما برمی گردیم به این احتمال چهارم، اشکالی در آن وجود دارد، که ان شاء الله عرض می کنیم.

کیفیت مخصّصیت منصوص العله

احتمال پنجم مثل همین سه احتمالی است که ذکر کردیم ولو گفتیم که مقصود از مفهوم موافق، منصوص العله باشد، احتمالش ضعیف است، لکن دلیل بر بطلانش نداریم، و دلیلی نیست بر اینکه که «منصوص العله لا یطلق علیه مفهوم الموافقه.» حالا اگر روی قضیه فرضیه، منصوص العله عنوان مفهوم موافقت در رابطه با غیر مورد علت منصوصه پیدا کرد، آیا عنوان مخصّصیت دارد یا نه؟

از تقریبی که ما دیروز عرض کردیم، این معنا هم روشن می شود. وقتی که می فرماید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» و ما معنا کردیم که تمام العله عبارت از مسکریت است، و خمریت هیچ گونه مدخلیتی ولو به نحو الجزئیة در علیت ندارد، آن که تمام العله است، عبارت از مسکریت است، عرض کردیم که اینجا مسأله تمام نمی شود. اگر بگوید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» باید یک کبرای کلی به دنبال آن وجود داشته باشد، منتها متکلم نیازی احساس نمی کند که آن کبرای کلی را بیان بکند.

در مثال عادی وقتی که مولا به عبدش می گوید: «لا تأکل الرمان لانه حامض» دیگر عبد حق ندارد برگردد و بگوید: حامض باشد، مگر حموضت چه اشکالی دارد و حامض بودن مگر چه مسأله ای را تولید می کند؟ این دیگر جزء کلام متکلم است. وقتی که می گوید: «لانه حامض» دنبالش می خواهد بگوید و باید بگوید: حق نداری حامض را بخوری و استفاده نکنی. و الا صرف کونه حامضا بدون آن کبرای کلیه، این مسأله را تمام نمی کند، و تعلیل را یک تعلیل صحیحی قرار نمی دهد. همان طوری که در مثال دیروز عرض کردم وقتی که می گوید: «العالم حادث لانه متغیر»، بگوییم: باشد؛ متغیر بودن چه دخالتی دارد؟ لابد دنبال این هست که «و کل متغیر حادث.»

پس در حقیقت متکلمی که می فرماید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» یک کبرای کلی را خودش دارد افاده می کند، کلام دارد بیان می کند منتها نیاز به ذکر نداشته است، نیاز به بیان نداشته است. خود تعلیل، مغنی از تصریح به بیان این کبراست. معلّل کردن مولا را بی نیاز می کند از اینکه تصریح به این کبرای کلیه داشته باشد. پس وقتی که می گوید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» خود این به دلالت لفظی است منتها این مثل آن چیزهایی است که محذوف است و قرینه بر حذفش وجود دارد. اگر در کلام

یک چیزی محذوف شد و قرینه بر حذف وجود داشت، آیا می توانیم بگوییم: متکلم این معنا را افاده نکرده است؟ این معنا را برای ما بیان نکرده است؟ نه، این بیان شده است. «لأنه مسکر» دنبالش هست که «وکل مسکر حرام» پس اگر نبیذ را دیدم که «هو مسکر»، همان طوری که «لا- تشریب الخمر» در مقابل مثلاً «کل شیء لک حلال» اگر در مقام بیان حکم واقعی باشد، عنوان مخصّصیت پیدا می کند، در رابطه نبیذ مسکر که حرمتش به مفهوم موافقت از «لا تشریب الخمر» استفاده می شود، این هم صلاحیت مخصّصیت در مقابل «کل شیء لک حلال» دارد و هیچ فرقی در مخصّصیت بین «لا تشریب الخمر» ی که در کلام ذکر شده است، و بین حرمت شرب نبیذ که از راه علت و کلیت مطویه در کلام استفاده کردیم، وجود ندارد. «لا تشریب الخمر» لانه مسکر فی مقابل عموم ادله الحلیه» نبیذ مسکر هم «یکون حراما و مخصّصا لعموم ادله الحلیه» بدون اینکه کمترین فرقی بین این دو وجود داشته باشد.

لذا احتمال پنجم هم در صلاحیت مخصّصیت، مانند سه احتمال اول است.

خصوصیت احتمال چهارم از راه اولویت قطعیۀ عقلیه

اما احتمال چهارم خصوصیتش این بود که ولو اینکه ما از راه اولویت قطعیۀ عقلیه مسأله را استفاده می کنیم اما کلام متکلم و دایره کلام متکلم در همان محدوده معنای خودش ثابت است، یعنی این حکمی که شما به اولویت قطعیۀ عقلیه استفاده می کنید را متکلم به کلامش افاده نکرده است.

تشبیه کردیم گفتیم: مثل ملازمه عقلیه ای که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه بنا بر قول بوجوب مقدمه در بحث مقدمه واجب ثابت است که اگر این ملازمه عقلیه قطعیۀ ثابت شد، معنایش این نیست که وقتی که مولا می گوید: «یجب الکون علی السطح»، با این کلامش دو وجوب را افاده کرده است، هم وجوب کون علی السطح را افاده کرده است، هم وجوب نصب سلم را افاده کرده است بلکه آن که مولا- افاده کرده است، وجوب کون علی السطح است، منتها این یک موضوعی شده است و یک زمینه ای شده است برای حکم عقل قطعی، به اینکه اگر ذی المقدمه وجوب پیدا کرد، مقدمه هم وجوب پیدا می کند. در اولویت قطعیۀ هم مسأله به همین صورت و به همین کیفیت است، با اینکه اولویت است و با اینکه مبنای اولویت هم حکم عقل قطعی است، معذک معنایش این نیست که کلام دلالت بر هر دو حکم داشته باشد. «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ» اگر داخل در این احتمال باشد، همین معنای خودش را دلالت دارد، منتها عقل کمک می کند ضمیمه می شود، و با ضمیمه شدن حکم عقل، شما یک حکم شرعی دیگری را استفاده می کنید که یکی از منابع درک احکام شرعیۀ شما و یکی از ادله اربعه شما، عبارت از عقل و حکم عقل است.

پس روی این معنا، احتمال چهارم با اینکه مبنایش خیلی قوی است، اما از نظر اینکه مقام دلالت، هیچ گونه ارتباطی به لفظ ندارد و به عالم دلالت لفظی مربوط نیست بحث شده است که در رابطه با این حکمی که از طریق اولویت قطعی ثابت شده است، آیا ما می توانیم به جنگ یک عامی برویم و به استناد این اولویت قطعی، به عنوان مخصّص، عامی را تخصیص بزنیم یا نه؟

بیان مرحوم نائینی ره در احتمال چهارم

اینجا مرحوم محقق نائینی (ره) یک بیانی دارند که من اجمالش را عرض می کنم: ایشان می فرمایند: در اینجا شما که می خواهید مفهوم موافق را به جنگ عام بفرستید، آیا منطوق کلام، خارج از دایره تخصیص است؟ باید مسأله را اینطوری فرض کنید؟ یا اینکه منطوق هم مخصص است؟ ایشان می فرمایند که جایی را باید فرض کنید که خود منطوق، عنوان مخصصیت نداشته باشد، اما مفهوم بعنوان آن مفهوم موافقه را بخواهید مخصص عام قرار بدهید اینجا چنین چیزی تصور نمی شود، اصلاً موضوعش تصور نمی شود. هر کجا که پای اولویت قطعی در کار است و شما می خواهید مفهوم را به جنگ عام بفرستید، قبل از این پای منطوق مطرح است، یعنی اول باید منطوق به جنگ عام برود و مخصص عام واقع بشود، بعد هم مفهوم تتبع و به دنبال منطوق این معنا برایش پیش بیاید. یک جایی بخواهی تفکیک بکنی، بگویی: ممکن است منطوق هیچ گونه مخالفتی با عمومی نداشته باشد، اما آنچه را که به اولویت قطعی می خواهیم ثابت بکنیم، در مقابل یک عامی قرار می گیرد و می خواهیم ببینیم می تواند مخصص باشد یا نه؟ ایشان می فرمایند: این فرض، غیر قابل تصور است برای اینکه در اولویت قطعی، مسأله روی اصالت و تبعیت دور می زند. اول باید قول «اف» حرام باشد، بعد نوبت به مسأله حرمت شتم و ضرب و جرح از راه اولویت قطعی برسد.

پس عنوان، عنوان اصالت و تبعیت است و اگر عنوان، عنوان اصالت و تبعیت شد، چطور شما می توانید تصور بکنید، که یک تابعی و یک فرعی معارض با عامی باشد، اما خود اصل و ریشه، و آن که منشأ برای این اولویت است، هیچ گونه مقابله با عام نداشته باشد؟ و اگر فرض کردید که خود منطوق مقابل با عام است، پس دیگر مسأله همین جا تمام می شود، برای اینکه منطوق عام را مخصّص می کند، بعد از آنکه تخصیص به سبب منطوق تحقق پیدا کرد، دیگر مفهوم موافق لازم نیست که عنوان مخصصیت پیدا کند زیرا تابع منطوق است، هر کجا منطوق ثابت شد، اولویت قطعی به دنبال او هست. لذا ایشان می فرمایند که اگر مفهوم موافقت به معنی اولویت قطعی باشد، ما نمی توانیم یک جایی را تصور بکنیم که مفهوم با قطع نظر از منطوق، با عامی معارضه داشته باشد، اما

خود منطوق مستقیماً با عام سازش داشته باشد و هیچ گونه تعارضی، و لو تعارض تخصیص و عامی بین آنها مطرح نباشد. در کلام ایشان دقت بفرمایید ببینیم این فرمایش درست است یا نه؟

پرسش:

- ۱ - مخصص بودن معنای کنائی را توضیح دهید.
- ۲ - مخصصیت فرد جلی در مقابل عام را بیان کنید.
- ۳ - کیفیت مخصصیت منصوص العله را شرح دهید.
- ۴ - خصوصیت احتمال چهارم؛ از راه اولویت قطعیه عقلیه، چیست؟
- ۵ - بیان مرحوم نائینی ره در احتمال چهارم را بنویسید.

ص: ۴۳۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نقض کلام محقق نائینی ره در اولویت قطعیه عقليه به معنی مفهوم موافقت

در جایی که مفهوم موافقت به معنی اولویت قطعیه عقليه باشد، عرض کردیم که مرحوم محقق نائینی (ره) می فرماید: چون پایه و ریشه این اولویت، آن حکم منطوقی است، لذا هر کجا که این مفهوم موافقت بخواهد در مقابل عام قرار بگیرد، قاعدتا باید منطوق در درجه اول در مقابل عام واقع بشود و مسأله تخصیص در رابطه با منطوق مطرح شود. تعبیر ایشان این بود که ما نمی توانیم از یک طرف، مفهوم موافق را به معنی اولویت بگیریم و از طرف دیگر، تصور بکنیم که مفهوم موافق با یک دلیلی مخالفت داشته باشد و با عامی مقابله بکند اما اصل این اولویت و ریشه این اولویت، هیچ گونه مخالفتی با عام نداشته باشد، پس هر کجا که مفهوم، مقابل عام قرار گرفت، لامحاله منطوق در مقابل عام است و تخصیص هم در رابطه با منطوق مطرح است.

حالا اینطور اعتراض شده است که این مطلب شما گرچه در کثیری از موارد و بلکه در اکثر از موارد به همین کیفیتی است که شما ذکر می فرمایید، لکن در عین حال ما می توانیم بعضی از موارد را

پیدا بکنیم که بین این دو مطلب، جمع شده باشد که هم مفهوم موافق به معنی اولویت قطعی باشد و هم تقابل با عام تنها در ناحیه مفهوم وجود داشته باشد، اما خود منطوق هیچ گونه مخالفتی و مقابله ای با عموم نداشته باشد.

گفته اند: اگر مثالش را اینطور فرض بکنیم که مولایی به یک دلیل عامی گفت: «لا تکرّم العلماء» که از اکرام همه علماء نهی کرد چه فقیه باشد، چه نحوی باشد یا علوم دیگر را واجد باشد، مقتضای عموم «لا تکرّم العلماء» نهی از اکرام جمیع مصادیق طبیعت عالم است به هر علمی و به هر کیفیتی.

فرض کنید یک چنین دلیل عامی داشته باشیم و فرض کنید که یک دلیل دیگری از ناحیه مولا به این کیفیت صادر شد: مولا گفت: «یجب اکرام جهّال خدّام الفقها» واجب است که شما اکرام بکنید جاهلین از خدمه علمایی که عنوان تخصصشان عبارت از فقه است، و عنوان فقیه که یک صنفی است از اصناف علماء و یک نوعی است از نوع علماء. از طرفی برای این «اکرام جهّال خدّام الفقها» هیچ گونه مفهوم وصفی ثابت نیست، یعنی وقتی که می گوید: «اکرام جهّال الخدّام الفقها» مفهومش این نیست که «لا تکرّم علماء خدّام الفقها» مفهوم برای قضیه وصفیه نیست، کما اینکه در اصل دلیل عام خودمان که گفت: «لا تکرّم العلماء» شما به عنوان مفهوم وصف، مفهومی از آن استفاده نمی کنید، برای اینکه در باب مفهوم، در مفهوم شرطش هم مناقشه وجود دارد، تا چه برسد به مفهوم وصف، که برای قضیه وصفیه مفهومی ثابت نیست.

حالا فرض کنیم که کسی گفت: من مفهوم وصف را قائل هستم، ما روی فرضی بحث می کنیم که قضیه وصفیه مفهوم نداشته باشد، پیداست مفهومی که در قضیه وصفیه و شرطیه و مانند اینها بحث می شود، همان مفهوم مخالف است، نه مفهوم موافقی که فعلا- داریم در آن بحث می کنیم. مولا- اولاً یک عامی را به نام «لا تکرّم العلماء» مطرح کرده است، بعد یک دلیل دیگری روی عنوان جهّال بدون اینکه مفهومی برایش ثابت باشد از طریق مفهوم وصف، گفته است: «یجب اکرام جهّال خدّام الفقها».

وقتی که ما این دو دلیل را منطوقاً کنار هم قرار می دهیم، ارتباطی بین اینها وجود ندارد، تعارضی بین اینها مطرح نیست، حتّی تعارض عام و خاص مطلق هم تحقق ندارد. او می گوید: «لا تکرّم العلماء» این می گوید: «اکرام جهّال خدّام الفقها» موضوع این، اکرام جهّال از خدمتگزاران فقها است و موضوع آن، خود علما هستند، و هیچ گونه ارتباطی و منافاتی بین این دو تحقق ندارد. لکن وقتی که سراغ دستور دوم و حکم دوم می آییم، می بینیم پای یک اولیّتی در ناحیه وجوب اکرام تحقق دارد که اگر جهّال خادمین فقها وجوب اکرام داشته باشند، آیا غیر جهّالشان به طریق اولی وجوب اکرام ندارند؟ اینهایی که فرض کنید در بیوت مراجع هستند، اگر جهّالشان مثلاً وجوب اکرام داشته باشند،

به اولویت قطعی، علمای اینها و غیر جهالشان شایسته احترام و وجوب اکرام هستند. پس یک اولویت قطعی اینجا پیدا می شود، بلکه یک اولویت بالا-تری هم بدنبال این اولویت تحقق دارد، و آن این است که اگر خدمتگزاران بیت یک مرجعی وجوب اکرام داشته باشند، دیگر خود آن مرجع، به طریق اولی وجوب اکرام دارد. اگر جهال خدام فقها واجب الاکرام شدند، علماء از خدام فقها به طریق اولی وجوب اکرام دارند و اگر علماء از خدام فقهاء وجوب اکرام پیدا کردند، خود فقها به طریق اولی وجوب اکرام برای آنها ثابت است.

در این جا در رابطه با این دو مفهوم موافق و این دو اولیوی که در این مثال تحقق دارد، حساب می کنیم می بینیم بین این دو مفهوم موافق در مقابل «لا-تکرم العلماء» مقابله تحقق دارد، ولو مقابله عام و خاص. چرا مقابله عام و خاص؟ برای اینکه در اولویت اول، ملاک وجوب اکرام، علماء خدام فقها هستند، و در اولویت دوم، دایره وجوب اکرام، شامل خود فقها می شود و هر دوی اینها در رابطه با عموم العلماء، عنوان یک صنف دارند، عنوان یک نوع دارند، نه اینکه تمام مصادیق علماء باشند.

علماء نحوین را شامل می شود، متخصصین در تفسیر را هم شامل می شود، سایر آنهایی که تخصص در علوم دیگر دارند همه را شامل می شود.

پس توانستیم یک مثالی پیدا بکنیم که در این مثال، بین دو مطلب جمع بشود: هم مفهوم موافق به معنی اولویت قطعی باشد و هم تقابل با عام، تنها در رابطه با مفهوم باشد اما در رابطه با منطوق «اکرم جهال الخدام الفقها»، جهال خدام فقها چه مقابله ای با «لا-تکرم العلماء» دارد؟ آن حکم را روی اکرام علماء بار کرده است و این حکم را روی اکرام جهال بار کرده است. پس با اینکه معنی مفهوم موافق، اولویت قطعی است، معذک تقابل و تعارض در رابطه با مفهوم است، بدون اینکه منطوق دخالتی در مقابله معارض داشته باشد. پس در نتیجه این کلیتی که مرحوم محقق نائینی مطرح فرموده است که تصور نمی شود که یک موردی پیدا بکنیم و ما معارضه را تنها در رابطه با مفهوم محدود بدانیم، بدون اینکه پای منطوق در کار باشد، درست نیست، بلکه یک چنین مواردی هم به چشم می خورد که جلوی این کلیتی که ایشان بیان کرده اند گرفته بشود.

حالا که اینطور شد، ما در رابطه با آن چهار احتمال دیگر از نظر نتیجه بحث، بحث کردیم و نتیجه این شد که آنها می توانند مخصص عام باشند، ولو اینکه عنوان مفهوم و تطبیق عنوان مفهوم بر بعضی مورد اشکال بود، اما از نظر مخصصیت للعام در آن چهار احتمال، مسأله جای تردید نبود. اما در این فرض که ما دو جور تصور کردیم، اکثر مواردش همان طوری است که مرحوم محقق نائینی فرمودند لکن بعضی از موارد پیدا شد که حساب مفهوم، جدای از حساب منطوق قرار گرفت. مفهوم مقابله

داشت، بدون اینکه در ناحیه منطوق مقابله ای وجود داشته باشد.

روشن بودن حکم در غالب موارد

ما می گوئیم: در این موارد که غالب موارد است و در حقیقت ریشه تقابل و ریشه تخالف و منشأ آن عبارت از منطوق است حکمش روشن است، برای اینکه منطوق در مقابل عام ایستاده است، این منطوق است که می خواهد عام را تخصیص بزند، و این جای بحث نیست که منطوق بلااشکال صلاحیت مخصیصیت للعام دارد. لذا در غالب موارد که فرمایش محقق نائینی پیاده می شود، از نظر نتیجه که مسأله مخصیصیت للعام است، حکم روشن است برای اینکه اصل، عبارت از منطوق است و منطوق در مقابل عام، عنوان مخصیصیت پیدا می کند اما در این موردی که حساب مفهوم از حساب منطوق جدا شد، مثل همین مثالی که ذکر شد آیا در اینجا چه بگوئیم؟ در اینجا از نظر تخصیص «لا تکرّم العلماء» در ناحیه مفهوم چه باید گفته شود؟

اینجا در بادی نظر و در ابتدای امر، سه احتمال جریان دارد:

مخصیصیت مفهوم موافق برای عام

یک احتمال این است که بگوئیم: چه مانعی دارد که مفهوم موافق خودش مستقلاً در مقابل عام به عنوان یک مخصیص بایستد، مخصوصاً با اینکه یک ریشه قوی دارد و از راه اولویت قطعیه عقلیه این معنا ثابت شده است؟ چیزی که دارای یک ریشه قوی و یک پایه محکم است، چه مانعی دارد که در مقابل عام، عنوان مخصیص پیدا کند آن هم با آن عبارت معروفه که «ما من عام الاً و قد خصّ» و آن هم با آن تحلیلی که مرحوم آخوند ذکر کرده اند که تخصیص عام هیچ گونه مستلزم تجوّز در عام نیست، برای اینکه تخصیص ابداً در اراده استعمالیه تصرف نمی کند، بلکه تصرفش در دایره اراده جدیه است، اما اراده استعمالیه و معنای عام و مستعمل فیه عام، به قوت خودش باقی است. پس تخصیص نه چندان مؤنه ای لازم دارد، و نه ضربه ای به عام می زند که موجب مجازیت عام بشود لذا چه اشکال دارد که یک مفهوم موافق به معنی اولویت قطعیه، خودش مستقلاً با قطع نظر از منطوقش در مقابل عام بایستد و عام را تخصیص بزند؟ یک احتمال عبارت از این معناست.

انکار مفهوم موافق

احتمال دوم این است که بگوئیم: در اینجا که مفهوم موافق می خواهد در مقابل یک عام منطوقی

(چون تنها خصوصیت و امتیازی که اینجا برای عام وجود دارد، مسأله منطوقی بودن عام است) یک مفهوم به عنوان مفهوم قدرت ندارد که در مقابل یک عامی که منطوقی است بایستد و عنوان عام را مخصص قرار بدهد و تخصیص بزند. پس چه کنیم؟ بگوییم: در این صورت وجود و ثبوت مفهوم موافق را منکر می شویم. می گوییم: این «اکرم جهّال خدام الفقهاء» مفهوم ندارد. اگر در مقابل این و قبل از این، یک «لا تکرّم العلماء» بی از ناحیه مولا صادر نشده بود، ما برای این «اکرم جهّال خدام الفقهاء» یک مفهوم موافق به عنوان اولویت قطعی، ملتزم می شدیم، اما حالا- که بناست وجود این مفهوم با «لا تکرّم العلماء» منطوقی مولا، مقابله و معارضه داشته باشد، ولو به همین مقدار از تقابل و تعارض، اصل ثبوت مفهوم موافقت را در چنین موردی، مورد انکار قرار بدهیم، بگوییم: اگر «اکرم جهّال خدام الفقهاء» خودش به تنهایی بود، «کان له مفهوم الموافقه» اما حالا که یک عام قوی منطوقی به نام «لا تکرّم العلماء» در کنارش قرار گرفته است، «لیس لاکرام جهّال خدام الفقهاء مفهوم اصلا»، از نظر احتمال این معنا هم احتمال جریان دارد.

مقدم داشتن مفهوم بر منطوق

احتمال سوم این است که بگوییم: چون نمی شود بین «اکرم جهّال خدام الفقهاء» و بین مفهوم موافقتش تفکیک قائل بشویم، برای اینکه اولویت در کار است، اولویت هم یک اولویت قطعی و یک اولویت عقلیه است، ما نمی توانیم بین اینها تفکیک قائل بشویم و از طرفی مفهوم را هم به عنوان یک مفهوم در مقابل عام منطوقی نمی توانیم مقابل قرار بدهیم و مخصص قرار بدهیم لذا احتمال سوم این است که «لا تکرّم العلماء» را اخذ بکنیم و اصلا دلیل دوم را منطوقا و مفهوما کنار بگذاریم، و فرض کنیم این دلیل دوم «کانه لم یصدر من المولی و لم یتحقق من المولی» و علتش را هم همین قرار بدهیم که اگر بخواهیم این را اخذ بکنیم، نمی شود اولویت را از آن جدا کرد، و اگر اولویت در کار آمد، باید با یک مفهوم، منطوق کلام مولا را زمین بزنیم، لذا چه بهتر که مسأله را از ریشه حذف بکنیم و با وجود «لا- تکرّم العلماء» اصلا دور «اکرم جهّال خدام الفقهاء» قلم بگیریم و وجودش را کالعدم فرض کنیم.

تقدیم احتمال اول: مخصّصیت مفهوم موافق برای عام

این سه احتمال در بادی نظر به ذهن می آید اما وقتی که انسان هم به عقلا مراجعه بکند و هم به پایه این مفهوم مراجعه بکند و هم این معنا را در نظر بگیرد که این منطوق دوم چه مقابله و چه

اصطکاک با «لا تکریم العلماء» دارد؟ این می گوید: «لا تکریم العلماء» او هم وجوب اکرام یک طایفه ای از جهال را ثابت می کند، چه ارتباطی بین این دو وجود دارد؟ لذا به نظر می رسد در رابطه با این سه احتمال، همان احتمال اول را اخذ کنیم. چه مانعی دارد که اگر منطوق با عامی مخالفت نداشت، لکن این مفهوم با اولویت قطعی ثابت شد و حاکم به این اولویت هم عقل بود و عقل هم به ثبوت این حکم، آن هم به نحو القطع و البت، حکم می کرد، ما کان یک استقلالی به همین مفهوم می دهیم و یک عنوان خاصی برای او باز می کنیم، و همان عنوان خاص را به جنگ عام می فرستیم و مخصص عام قرار می دهیم و آن حرفهایی که زدیم کمک می کند که تخصیص که یک چیز نادر الوقوعی نیست، یک مؤنه زیادی لازم ندارد، تصرفش در عام هم که تصرفی نیست که مستلزم مجازیت عام باشد. لذا به نظر می رسد که در بین این احتمالات، ما این احتمال را اخذ بکنیم.

نتیجه روی این احتمال، این می شود که کلام مرحوم محقق نائینی که در اکثر موارد، ریشه اصلی مقابله را منطوق قرار می داد و منطوق را در مقابل عام به عنوان مخصص قرار می داد، هم در آنجا مسأله تخصیص است و هم در اینجا که مفهوم موافق خودش استقلال دارد، مقابله هم در محدوده خودش است، منطوقش هم در مقابل «لا تکریم العلماء» هیچ کاره است اما از نظر مخصصیت للعام، خود این مفهوم استقلال دارد.

طرز دو احتمال دیگر

اما آن دو احتمال دیگر که از یک طرف بخواهیم بگوییم: منطوق در اینجا وجود دارد، اما دور مفهوم را شما قلم بگیرید، این نمی شود. این با اولویت قطعی عقلیه نمی سازد، مثل اینکه در بحث مقدمه واجب اگر کسی قائل به ملازمه شد، بگوییم: حالا اشکالی ندارد که یک جا این ملازمه تحقق نداشته باشد. اگر ملازمه قطعی و عقلیه است، دیگر معنا ندارد که در یک مورد بگوییم: لازم نیست که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه ای در کار باشد. لذا این احتمال که ما دور مفهوم را قلم بگیریم، احتمال ضعیف است.

و ضعیف تر از این احتمال، این است که اینجا دور مفهوم و منطوق هر دو را قلم بگیریم، بگوییم:

«لا- تکریم العلماء» هم خود «اکرم جهال خدام الفقهاء» را از بین می برد، این که از بین رفت دیگر زمینه ای هم برای مفهوم و اولویت قطعی پیدا نمی شود. اینجا از ما سؤال نمی کنند که «لا تکریم العلماء» چه کاره است که «اکرم جهال خدام الفقهاء» را از بین برد؟ چه مقابله و چه منافاتی با آن دارد که بخواهیم بواسطه «لا- تکریم العلماء» دور «اکرم جهال خدام الفقهاء» را به طور کلی منطوقا و مفهوما

قلم بگیریم؟ لذا فعلا آن احتمال اول ترجیح دارد. شاید حرفهای دیگر هم وجود داشته باشد که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - مثالی که با آن کلام محقق نائینی ره نقض می شود را بیان کنید.

۲ - علت تقدیم احتمال اول: مخصّصیت مفهوم موافق برای عام چیست؟

۳ - علت طرد احتمال دوم: انکار مفهوم موافق و احتمال سوم: مقدم داشتن مفهوم بر منطوق را توضیح دهید.

ص: ۴۴۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تخصیص عام به مفهوم مخالف

بالاخره نتیجه بحث در مفهوم موافق این شد که ما هر معنایی را در رابطه با مفهوم موافق احتمال بدهیم، صلاحیت مخصّصیت للعام در آن وجود دارد و می توانیم تعبیر بکنیم که «يجوز تخصيص العام بمفهوم الموافقه» منتها همان طوری که ملاحظه فرمودید، مسأله قابل بررسی و دقت بود و بصرف ادعای «لا شبهه فيه» و امثال ذلك، نمی شود انسان اکتفا بکند. اما در رابطه با مفهوم مخالف، که مهمترین و بارزترین خصیصه مفهوم مخالف این است که در ایجاب و سلب، با منطوق مخالفت دارد، اگر منطوق، قضیه ایجابیه باشد، مفهوم، قضیه سلبیه خواهد بود و اگر منطوق، قضیه سلبیه باشد، مفهوم، قضیه ایجابیه خواهد بود. و همین بحث مفاهیم که در اصول مطرح است و قبل از مباحث عام و خاص به عنوان یکی از فصول مهمّیه مباحث الفاظ ما هم بحث کردیم، در رابطه با همین مفهوم مخالف است، منتها به اعتبار قضایای متعدده، آیا قضیه شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ قضیه وصفیه مفهوم دارد یا نه؟ قضیه غائیه مفهوم دارد یا نه؟ که همه اینها عنوانشان، عنوان مفهوم مخالف

است.

حالا- بحث این است که آیا مفهوم مخالف صلاحیت دارد که یک عام را تخصیص بزند همان طوری که منطوق به عنوان مخصّص در مقابل عام قرار می گیرد، آیا مفهوم هم می تواند به عنوان مخصّص در مقابل عام واقع بشود، یا نه؟ این مسأله اختلافیه لکن قبل از آنکه وارد مسأله بشویم، دو نکته را باید تذکر بدهیم:

تمخّض بحث در عام و خاص

یک نکته این است که بحث ما در این رابطه متمحض در عام و مخصّص است، یعنی یک دلیل عامی داشته باشیم و بخواهد مفهوم مخالف به عنوان مخصّص، یک فردی را از این عام خارج بکند، یا یک صنفی را از این عام خارج بکند، همان طوری که در مقابل «اکرم العلماء»، «لا- تکرّم الفساق من العلماء» صنف فساق را از دائره عموم علما و وجوب اکرام خارج می کرد، اینجا هم مسأله ما در رابطه با مفهوم و عام این چنین است که رسماً یک دلیل عامی داشته باشیم و مفهوم مخالف بخواهد یک فردی یا صنفی را از این عام تخصیص بزند و خارج بکند. و مقصود ما این است که در اینجا مسأله عام و مخصّص را با مسأله مطلق و مقید مقایسه نکنیم. حساب عام و خاص از حساب مطلق و مقید جداست و همان طوری که قبلاً هم بیان کردیم و ان شاء الله در مباحث مطلق و مقید هم معنا می کنیم، اصلاً اطلاق یک معنی خاصی دارد که قابل مقایسه با عام نیست. در عام نظارت به افراد مطرح است، اما در باب اطلاق، مسأله فرد به طور کلی ملحوظ نیست، ولو به نحو الاجمال.

پس بحث ما متمحض در عام و خاص است که به جای اینکه یک دلیل منطوقی بخواهد مخصّص واقع بشود، به جای آن یک مفهوم مخالفی بخواهد مخصّص قرار بگیرد. آیا این جایز است یا نه؟ مثالی که در این رابطه زده اند، ولو اینکه یک مثال روایتی و یک مثال فقهی است، اما به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد؛ ما در عام و خاص بحث می کنیم. مثالی که زده اند این است که گفته اند: در باب میاه روایت یا روایاتی داریم که مفادش این است که «خلق الله الماء طهوراً لا ینجسه شیء» خداوند آب و طبیعت ماء و ماهیت ماء را طهور ایجاد کرده و آفریده و هیچ چیزی نمی تواند این آبی که خداوند طهور آفریده را نجس بکند و تأثیر نجاست در آب داشته باشد. و در مقابل این روایت، روایت یا روایاتی داریم که در مسأله انفعال ماء قلیل و اینکه ماء اگر کمتر از کر شد، متأثر و متنجس می شود یا به جمیع نجاسات، یا به بعضی نجاسات و روایت یا روایات به این تعبیر وارد شده که «الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء» این «اذا بلغ قدر کر» این قضیه شرطیه است. اگر قضیه شرطیه

مفهوم داشته باشد که ما فعلا روی همین مبنا داریم بحث می کنیم، مفهوم این روایت این می شود که «الماء اذا لم يبلغ قدر کر ینجسه شیء» یا «کل شیء من النجاسات» چون در مفهوم این عبارت، یک اختلافی بود و ما در سابق هم بحث کردیم، که آن اختلاف در اینجا نتیجه ای ندارد. اجمالا- مفهومش این است که ماء اگر به اندازه کر نرسد، «یتنجس و یتغیر من الملاقات للنجاسه» بحث این است که آیا این مفهوم در مقابل «خلق الله الماء طهورا لا- ینجسه شیء» صلاحیت مخصصیت دارد یا صلاحیت مخصصیت ندارد؟

ما می خواهیم عرض کنیم که این مثال به ما ارتباطی ندارد برای اینکه «خلق الله الماء» ماء مفرد معرّف به لام جنس است. بله؛ اگر کسی مفرد معرّف به لام جنس را هم یکی از الفاظ عموم بدانند و معنا کنند «خلق الله الماء» را به «خلق الله کل ماء» این داخل در ما نحن فیه است، عنوانش عنوان عام و تخصیص می شود. اما اگر کسی بگوید: مفرد معرّف به لام جنس، مدلولش خود ماهیت است و تعریف ماهیت و تعریف جنس است و هیچ گونه دلالتی بر عموم و مصادیق و افراد ندارد، این اشکال پیش می آید که این مثال نمی تواند مثال ما نحن فیه واقع بشود برای اینکه اینجا ما عامی نداریم، آن که داریم، مطلق است و مفهوم می خواهد در مقابل مطلق بایستد و مقابله کند و فعلا از محل بحث ما خارج می شود. آن که داخل در محل بحث ماست، مسأله عام و تخصیص است که عرض کردیم: عام نظارت به افراد دارد، ولو نظارت اجمالیه، و تخصیص هم، فرد یا افرادی را از دائرة عام بیرون می برد و خارج می کند. پس این مثال، مثال ما نحن فیه نیست.

آیا این مثال معروف را می توان مثال ما نحن فیه قرار داد که اگر مولا گفت «اکرم کل عالم» این عام است و از مصادیق ظاهره الفاظ عموم، کلمه کل است که «وضعت للدلاله علی العموم و افاده العموم» در مقابل این عام، اگر مولا اینطور گفت: «ان جائك زید العالم فأكرمه» و ما هم قائل به مفهوم شدیم، مفهومش می گوید: «ان لم یجئک زید العالم فلا یجب اكرامه» از آن طرف «اکرم کل عالم» وجوب را ثابت می کند، از این طرف هم این می گوید: نسبت به زید عالم اگر مجیء تحقق پیدا نکند، اكرامش واجب نیست. آیا این مثال می تواند مثال برای ما نحن فیه واقع شود؟ یا اینکه در همین مثال هم مناقشه تحقق دارد برای اینکه شما زید عالم را از «اکرم کل عالم» اخراج نمی کنید. «اکرم کل عالم» دو خصوصیت دارد: یک خصوصیت عامی در آن وجود دارد که کلمه کل عالم دلالت بر این معنا می کند و خصوصیت دیگر این است که «سوا تحقّق المجیء ام لم یتحقّق المجیء؟» این را دیگر ما از کجا استفاده کنیم؟ آیا جز از راه اطلاق می توانیم این معنا را استفاده کنیم؟ یا اینکه همان طوری که سابقا در مسأله کل عالم یک نکته ای آنجا محل بحث بود که سعه و ضیق دائرة عموم، تابع سعه و ضیق دائرة

مدخول است. سعه و ضیق دائره مدخول را از کجا استفاده کنیم؟ مولا گفته: «اکرم کل عالم» لکن شاید مرادش «اکرم کل عالم عادل» باشد. اینکه در عالم، بین عادل و غیرعادل، فرقی نیست، در مسأله «اکرم کل عالم» از کجا استفاده می شود؟ اگر ما بگوییم: یک اطلاقی در ناحیه مدخول مقدمتا جریان پیدا می کند، و بعد الاطلاق و اینکه مدخول، نفس و طبیعت العالم است، آنوقت کلمه کل می آید همه مصادیق این طبیعت را دلالت می کند، همه افراد این طبیعت را دلالت می کند. پس در حقیقت شمول «اکرم کل عالم» نسبت به عادل و غیرعادل روی این مبنا مبتنی بر این است که یک اطلاقی و مقدمات حکمتی را قبلا در رابطه با مدخول اجرا بکنیم و بگوییم: مدخول کل «لیس الا نفس طبیعه العالم» بدون هیچ وصفی، بدون هیچ قیدی. وقتی که دائره مدخول عبارت از طبیعت غیرمقیده عالم شد، آنوقت کلمه کل بر آن وارد بشود، و افراد این طبیعت مطلقه را دلالت بکند.

خروج مسأله تقیید اطلاق از محل بحث

نتیجه این حرف این می شود که در مثال «اکرم کل عالم» با «ان جائك زید یجب اكرامه» که مفهومی این می شود «ان لم یجئك زید لا یجب اكرامه» این تخصیص عام نیست، این تقیید همان اطلاق مدخول است، یعنی در «اکرم کل عالم» یک حالت اطلاقی وجود داشت «سوا تحقّق المجيء ام لم یتحقّق المجيء» چون نسبت به مجيء که «اکرم کل عالم» هیچ گونه تعرضی نداشت بلکه از طریق اطلاق، این معنا را استفاده کردید. اگر این حرف را بزینم، باز این مثال هم ربطی به تخصیص عام ندارد، این هم تقیید در رابطه با اطلاق مدخول می شود، که هم شامل صورت مجيء است و هم شامل صورت عدم مجيء.

بله؛ اگر ما در «اکرم کل عالم» بگوییم: دیگر نیازی به عنوان مقدمه به اجراء مقدمات حکمت و اثبات اطلاق در مدخول نداریم، همین که گفت: «اکرم کل عالم» همین خودش دلیل بر این است که همه مصادیق این طبیعت را می گوید، دیگر اصاله الاطلاق به عنوان مقدمه در مدخول مطرح نیست.

اگر این حرف را بزینم، این مثالی که اینجا کسی می تواند بگوید، مثال درستی است. در مقابل «اکرم کل عالم» اگر گفت: «ان جائك زید العالم، یجب اكرامه» مفهومی این است که «ان لم یجئك زید العالم لا یجب اكرامه». آیا این صلاحیت مخصّصیت دارد یا صلاحیت مخصّصیت ندارد؟

کیفیت صغروی بودن بحث

نکته دوم که این هم باید مورد توجه واقع بشود این است که فرض کنید در باب قضیه شرطیه،

نزاع در این است آیا مفهوم قضیه شرطیه حجیت دارد یا ندارد؟ نزاع در صغرای مسأله است. اصلاً قضیه شرطیه «هل لها مفهوم ام لیس لها مفهوم اصلاً؟» در حقیقت، نزاع در صغری است، که آیا قضیه شرطیه «واجده للمفهوم ام فاقده للمفهوم» حالا اینجا این نکته را باید توجه داشته باشید که بعد از آنکه این بحث اجمالاً متفرع بر این است که قضیه شرطیه مفهوم دارد، چون اگر کسی از اول منکر بشود که به طور کلی نمی تواند در این بحث شرکت داشته باشد. پس اصل ورود در این بحث، متفرع بر التزام به ثبوت مفهوم برای قضیه شرطیه است. لکن در عین حال آنهایی که می گویند: مفهوم مخالف می تواند مخصّص عام واقع بشود، در حقیقت دو حرف دارند: می گویند: قضیه شرطیه مفهوم دارد و مفهومش هم در مقابل عام می ایستد و همان طوری که منطوق مخصّص عام قرار می گیرد، مفهوم هم مخصّص عام واقع می شود.

اما آنهایی که می گویند: مفهوم نمی تواند مخصّص عام واقع بشود، آنها چه می گویند؟ آیا می گویند: ولو در سایر جاها قضیه شرطیه مفهوم دارد، اما آیا می خواهند بگویند: اینجا مفهوم دارد، لکن مفهوم چون مثلاً ضعف دارد نمی تواند مخصّص عام واقع بشود؟ یا اینکه می خواهند اینجا بگویند: درست است که ما برای قضیه شرطیه مفهوم قائل هستیم، اما اینجایی که در مقابل مفهوم، عامی وجود دارد، اینجا اصلاً قضیه شرطیه مفهوم ندارد، «وجود العام فی مقابل المفهوم، يمنع عن الالتزام بثبوت المفهوم». کدامیک از اینها را می خواهند بگویند؟ آیا برای مفهوم مثل منطوق، یک ثبوت مستقلی علی کلا التقدیرین چه مخصّص باشد، یا نباشد قائل هستند؟ یا اینکه می خواهند بگویند: «وجود العام فی مقابل المفهوم» مانع از این است که ما ملتزم بشویم به اینکه این قضیه شرطیه مفهوم دارد، ولو اینکه در سایر مواردی که قضیه شرطیه هست، و در مقابل مفهومش عامی قرار نگرفته، کاملاً ملتزم به ثبوت مفهوم برای قضیه شرطیه هستیم؟

ظاهر این است که این حرف دوم را می خواهند ذکر بکنند، یعنی در حقیقت در قضیه شرطیه می خواهند تفصیل قائل بشوند، بگویند: قضیه شرطیه ای که مفهومش در مقابل عام بخواد قرار بگیرد، «لیس لها مفهوم» اما قضیه شرطیه ای که در مقابل مفهومش، چیزی به نام عموم قرار نگرفته، ما آنجا ملتزم هستیم به اینکه قضیه شرطیه مفهوم دارد.

شبهت وجود مفهوم برای قضیه شرطیه به باب مفاهیم

پس این حرف اینجا هم شبیه اصل نزاع در باب مفاهیم است. همان طوری که در باب مفاهیم، نزاع در این است که «هل للقضیه الشرطیه مفهوم ام لیس لها مفهوم» اینجا در یک محدوده خاصی

بحث است و آن این است که با فرض اینکه قضیه شرطیه دارای مفهوم است، آیا قضیه شرطیه ای که در مقابل مفهومش، عمومی قرار می گیرد، این عموم قرینیت دارد بر اینکه این قضیه شرطیه اصلاً مفهوم ندارد؟ یا اینکه این عموم، هیچ گونه قرینیت ندارد، بلکه قضیه شرطیه در همین جا هم مفهوم دارد، و دیگر به دنبال مفهومش مسأله تخصصیت للعام و تخصیص العام هست؟

پس آن که به عنوان نکته دوم در محل نزاع باید ملاحظه بشود، این است که ما فکر نکنیم که یک مفهوم مسلّم متحقق داریم، لکن نزاع می کنیم که «هل هذا المفهوم يصلح للمخصصیه ام لا يصلح؟» بلکه نزاع در اینجا هم به همان صغری برمی گردد. آنکه می گوید: صلاحیت تخصصیت دارد، می گوید: مفهوم دارد و لازمه وجود مفهوم، تخصصیت است. آنکه می گوید: لیس بمخصص، می گوید: وجود عام، قرینه بر این است که قضیه شرطیه در اینجا مفهوم ندارد. این دو نکته مهم.

اما اصل بحث، یک قسمتش را مرحوم آخوند در اول کلامشان ذکر کردند که با دقت مطالعه بفرمایید که قسمی که ایشان ذکر کرده اند همه صور مسأله در آن بیان نشده و ببینیم که مجموعاً در این فرضی که ایشان مطرح کرده اند چند صورت تصور می شود؟

پرسش:

- ۱ - تخصیص عام به مفهوم مخالف را توضیح دهید.
- ۲ - چرا بحث، متمحض در عام و خاص است؟
- ۳ - کیفیت خروج مسأله تقیید اطلاق را از محل بحث بیان کنید.
- ۴ - صغروی بودن بحث را توضیح دهید.
- ۵ - شباهت وجود مفهوم برای قضیه شرطیه به باب مفاهیم در چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا أبى القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تقسيم عام و مفهوم از نظر مرحوم آخوند ره

بحث در اين بود كه آيا عام مى تواند به مفهوم مخالف تخصيص بخورد يا نه؟ دو نکته اى را به عنوان مقدمه ذكر كرديم. در اين رابطه مرحوم آخوند در يك قسمت از كلامشان، دو صورت تصوير مى كنند كه روى قاعده، بايد سه صورت تصوير شود.

مى فرمايند: يك وقت اين است كه اين عام و مفهوم هر دو در يك كلام واقع شده اند، يا اينكه در دو كلام واقع شده اند، لكن دو كلامى كه جداى از هم نيستند، به اين صورت كه اگر هر كدام بخواهند قرينه بر تصرف در ديگرى باشند، عنوانشان عنوان قرينه متصله خواهد بود. چون مى دانيد كه در باب قرينه، يك تقسيم عبارت از اين تقسيم است كه «القرينه قد تكون متصله و قد تكون منفصله» و آثارى بر اتصال قرينه، بار مى شود كه بر انفصال آن، آن آثار ترتيب پيدا نمى كند.

يكى از آثار اتصال قرينه اين مى شود كه مانع از انعقاد ظهور براى آن ذوالقرينه خواهد بود. مثلاً در «رأيت اسدا يرمى» كه اين «يرمى» به عنوان يك قرينه متصله به كلام مطرح است، اين مانع از اين

می شود که کلمه «اسد» حتی در معنی حقیقی خودش ظهور داشته باشد. لذا اصاله الظهوری که در «رأیت اسدا یرمی» جریان پیدا می کند، همان اصاله الظهور در معنی مجازی است. و ما مکرر عرض کردیم که اصاله الظهور، اعم از اصاله الحقیقه است، و اصاله الحقیقه، یک بخشی از اصاله الظهور است. شما اگر بگویید: «رأیت اسدا» این اصاله الظهور در معنای حقیقی است. اگر بگویید: «رأیت اسدا یرمی» این اصاله الظهور در معنی مجازی خواهد بود.

پس اثر قرینه متصله، این است که مانع می شود از اینکه لفظ حتی در معنی حقیقی خودش ظهور پیدا کند بلکه ظهور در همان معنای مطابق با قرینه پیدا می کند. در ما نحن فیه می فرمایند: این عام و مفهوم مخالف اگر هر دو در یک کلام واقع بشوند، یا اینکه در دو کلام، اما این دو کلام جوری اتصال به هم دارد که هر کدام از اینها صلاحیت دارد که به عنوان قرینه متصله برای دیگری مطرح باشد، یعنی مفهوم صلاحیت دارد که در رابطه با مخصّصیت به عنوان قرینه متصله مطرح باشد، و عام هم صلاحیت دارد که به عنوان قرینه متصله مانع از مفهوم و ثبوت مفهوم بشود، در این قسمت، مرحوم آخوند دو صورت تصویر می فرمایند:

طریق ثبوت عام و مفهوم

یک صورت این است که راه ثبوت و طریق ثبوت این عام و مفهوم، استناد به وضع واضح داشته باشد. مثل اینکه عام عبارت از الفاظی باشد که به حسب لغت، وضع شده باشد برای افاده عموم، مثل «اکرم کل عالم» که کلمه «کل» همان طوری که در الفاظ عموم بحث کردیم، از الفاظی است که به حسب لغت، وضع برای عموم شده است. از یک طرف گفت: «اکرم کل عالم» و به دنبال این گفت: «و ان جائك زید العالم فاکرمه» و فرض کنید که در باب مفهوم هم ثبوت مفهوم را از راه وضع استفاده کنیم به این کیفیت که بگوییم: واضح ان شرطیه که یکی از ادات شرط است را وضع کرده است برای دلالت بر علیت منحصره، و کلمه «ان» جانشین از العله المنحصره خواهد بود منتها این به معنی حرفی دلالت می کند و العله المنحصره به معنای اسمی دلالت دارد و الا مفاد هر دوی آنها همان العله المنحصره است، و واضح هم کلمه «ان» را برای افاده علیت منحصره وضع کرده است. در اینجا هم عام از طریق وضع استفاده می شود و هم مفهوم از طریق وضع استفاده می شود. این یک قسم است که مرحوم آخوند تصویر کرده اند.

قسم دوم این است که هر دوی آنها از راه اطلاق ثابت بشوند. هم عام از طریق اطلاق و مقدمات حکمت ثابت بشود و هم مفهوم از طریق عام و مقدمات حکمت ثابت بشود منتها در این جا یک

قدری مسأله مبنائی خواهد بود چون آن طوری که ما مسأله عموم و اطلاق را مطرح کردیم، اصلاً عموم از طریق اطلاق نمی شود استفاده بشود. لکن مرحوم آخوند و مشهور که دو نوع اطلاق تصور کرده اند: یک نوع اطلاق شمولی و سریانی که اطلاق شمولی به نظر اینها مفادش همین مفاد عام است، یکی هم اطلاق بدلی. «احل الله البيع» را می گویند اطلاقش، اطلاق شمولی است، «اعتق الرقبه»، اطلاقش اطلاق بدلی است.

حالا روی این فرض که ما عموم را از طریق اطلاق به معنی شمول و سریان استفاده کنیم، از آن طرف در رابطه با مفهوم هم بگوییم که مفهوم از راه اطلاق ثابت می شود. (این مباحث همه را در باب مفاهیم گذرانندیم. اطلاق یک وقت در رابطه با ادات شرط است مثلاً در خود ان شرطیه اطلاق جریان پیدا می کند، یک وقت در رابطه با خود شرط است، مثل مجيء زيد و در رابطه با شرط هم تقریب های متعدده دارد، که حداقل سه تقریب در این رابطه بود که قبلاً بحث کردیم.) پس نتیجتاً فرض دومی که مرحوم آخوند تصور می کنند، مسأله تقابل عام با مفهوم مخالف، این فرض است که هم عموم از طریق اطلاق ثابت شده باشد و هم مفهوم مخالف از طریق اطلاق ثابت شده باشد. ایشان بیشتر از این دو فرض را ذکر نمی کنند.

لکن فرض سوم این است که بگوییم: یکی را از راه وضع ثابت شده و دیگری از راه اطلاق ثابت شده. حالا حکم هر سه صورت را باید ان شاء الله بیان کنیم.

مثال برای ثبوت مفهوم و عام از راه واحد

اما آن دو صورت اول که عام و مفهوم مخالف، هر دو از یک طریق ثابت شده اند، حالا آن طریق وضع باشد، یا اطلاق باشد، فرقی در این جهت نمی کند. مثالی می زنیم: از یک طرف «اکرم کل عالم» می گوید: «کل موضوع لغه للدلاله علی العموم» و از یک طرف به صورت قرینه متصله می گوید: «و ان جائك زيد العالم فاکرمه» و ما فرض کردیم که ان شرطیه «وضعت للدلاله علی العلیه المنحصره» و علیت منحصره است که مفهوم از آن متولد می شود، و مفهوم به دنبالش تحقق پیدا می کند. هر دو اینها هم، یا در یک کلام هستند، یا در دو کلامی هستند که عنوان قرینه متصله بودن را از دست نداده، هر دو هم از راه وضع مثلاً ثابت شده اند، اینجا چه کنیم؟ چه باید گفت؟

اینجا باید این را بگوییم که اصاله الظهور در عام معارض با اصاله الظهور در مفهوم است.

نمی توانیم بین این دو ظهور جمع بکنیم.

باید بگوییم: این دو اصاله الظهورها باهم معارضه دارند. و اگر بخواهیم یک تعبیر دقیقتر و

صحیحتر بکنیم، این است که بگوییم: هیچ کدام ظهور ندارند، نه اینکه دو ظهور متعارض وجود دارد. اصلاً ظهورها باهم جنگ می کنند و مانع از انعقاد صغرای ظهور می شوند، یعنی وجود مفهوم مخالف مستند به وضع، نمی گذارد «اکرم کل عالم» ظهور در عموم داشته باشد. کما اینکه «اکرم کل عالم» نمی گذارد که «ان جائك زید العالم فاکرمه» ظهور در مفهوم داشته باشد. هر کدام با استقلالی که دارند و با اینکه راهشان یک راه است و مستندشان یک مستند است، و عنوانشان هم عنوان قرینه متصله است، مانع از ظهور دیگری و انعقاد ظهور برای دیگری می شوند، یعنی عام می خواهد ظهور در عموم پیدا کند، مفهوم نمی گذارد این ظهور منعقد بشود، قضیه شرطیه می خواهد ظهور در مفهوم پیدا کند، عام نمی گذارد ظهور برای قضیه شرطیه پیدا بشود. لذا این دو کلام یا یک کلام، نمی توانند حکم یک صورت را بیان بکنند، اجمال پیدا می کنند. اگر مجیء برای زید عالم تحقق پیدا کرد، وجوب اکرام دارد. اما همین زید «مع وصفه کونه عالما، اذا لم يتصف بالمجیء» اینجا چه کنیم؟ مفهوم می گوید: وجوب اکرام ندارد، «اکرم کل عالم» می گوید: وجوب اکرام دارد، و هیچ یک از اینها هم از نظر ظهوری، ترجیح بر دیگری ندارند. هر دو مستند به وضع است، یا هر دو مثلاً مستند به اطلاق است.

تمسک به اصول عملیه برای ثبوت مفهوم

اینجا باید بگوییم: دست ما از دلیل لفظی کوتاه است. برای حکم زید عالمی که «لم يتحقق منه المجیء» باید دست به دامن اصول عملیه دراز بکنیم. ما شک داریم که زید عالم «اذا لم يتحقق من المجیء» آیا وجوب اکرام دارد یا نه؟ اصاله البرائه حکم می کند به عدم وجوب اکرامش. در آنجایی هم که هر دو مستند به اطلاق باشد، آنجا هم همینطور است برای اینکه یکی از مقدمات حکمت که اطلاق به دنبال مقدمات حکمت ثابت می شود، عدم القرینه است. سراغ عام می آییم می خواهیم عدم القرینه را پیش بکشیم، مفهوم، يصلح للقرینه. سراغ قضیه شرطیه می آییم، می خواهیم مفهوم را عنوان کنیم می بینیم عام، يصلح للقرینه. لذا نه مقدمات حکمت در عام تمامیت پیدا می کند، و نه مقدمات حکمت در رابطه با مفهوم تمامیت پیدا می کند و در نتیجه، حکم صورت عدم مجیء زید عالم برای ما از طریق دلیل، قابل استفاده نیست. باید رجوع به اصول عملیه کنیم و از راه اصول عملیه حکم را استفاده کنیم که البته به اختلاف موارد فرق می کند. در این مثالی که ما ذکر کردیم اصاله البرائه عدم وجوب اکرام زید عالم غیرمتصف به مجیء را اقتضاء می کند. این دو صورت را مرحوم آخوند متعرض شدند.

اما صورت سوم اینکه اگر یکیشان حالا هر کدام باشد، من العام او المفهوم، از راه وضع ثابت شده، دیگری از راه اطلاق ثابت شده باشد. اگر یک چنین فرضی پیش آمد، اینجا دیگر نمی توانیم بگوییم: کلام اجمال دارد. اینجا دیگر اجمالی در کلام نیست برای اینکه ظهور وضعی مستند به وضع است، و متوقف بر چیزی نیست اما ظهور اطلاقی متوقف بر مقدمات حکمت است، که یکی از آن مقدمات حکمت، عدم القرینه است. لذا وقتی روی عام انگشت می گذاریم، می بینیم از نظر دلالت بر عموم، همان وضع تحقق دارد، متوقف بر چیزی هم نیست اما وقتی که فرضاً روی مفهومی که از طریق اطلاق ثابت می شود بخواهیم انگشت بگذاریم، اول باید سؤال کنیم که «این مقدمات الحکمه؟» یکی از مقدمات حکمت، عدم القرینه است. آیا عام صلاحیت برای قرینیت ندارد؟ عام با این قوت و قدرت که مستند به وضع است، صلاحیت ندارد که به عنوان قرینه مطرح بشود و نگذارد مقدمات حکمت تمامیت پیدا کند؟ لذا در این فرض سومی که در کلام مرحوم آخوند مطرح نیست، که یکی مستند به وضع باشد و دیگری مستند به اطلاق باشد، روی قاعده آنکه مستند به وضع است تقدّم دارد. اگر عام مستند به وضع است، تقدّم بر مفهوم مستند به وضع است دون العام، تقدّم بر عام دارد، و دیگر نوبت به اصول عملیه نمی رسد.

همه این اقسام برای آنجایی بود که عام و مفهوم مخالف فی کلام واحد، یا فی کلامینی که عنوان قرینیت متصله را از دست نمی دهد باشد اما اگر فرض کردیم که در دو کلام جدای تمام معنا باشد که اگر قرینیت هم باشد، قرینه منفصله خواهد بود، نه قرینه متصله. اگر اینطور شد، اگر هر دو مستند به وضع باشند، هم عام مستند به وضع باشد و هم مفهوم مستند به وضع باشد، باز همان حرف در اینجا مطرح است که هیچ کدامشان تقدّم بر دیگری ندارد. و همینطور اگر هر دویشان مستند به اطلاق باشد.

فارق بین فرض اخیر؛ استناد یکی به وضع و دیگری به اطلاق

اما چیزی که این فرض را از فرض قبلی جدا می کند در این فرضش است که اگر یکی مستند به وضع شد و دیگری مستند به اطلاق، در باب مقدمات حکمت که یکی از مقدمات حکمت، عدم القرینه است، بین مرحوم شیخ و دیگران، یک نزاعی واقع شده که در بحث مطلق و مقید ان شاء الله عرض می کنیم، و آن این است که آیا این عدم القرینه ای که به عنوان یکی از مقدمات حکمت مطرح

است، عدم القرینه المتصله است؟ یا عدم مطلق القرینه سواء كانت متصله ام منفصله؟ اگر ما که ظاهراً مشهور هم همین را می‌گویند، می‌گویند: آنکه از مقدمات حکمت است، عدم القرینه المتصله. در ما نحن فیه قرینه متصله نداریم برای اینکه فرض کردیم عام و مفهوم در دو کلام جدای از هم واقع شده اند، و اگر مسأله قرینیت هم مطرح باشد، به عنوان قرینه متصله مطرح است. آنکه جزء مقدمات حکمت است، عدم القرینه المتصله است، آنکه در ما نحن فیه مطرح است، عنوان قرینه متصله است.

اگر این حرف را بزنیم، اینجا نتیجه این می‌شود که هم عموم وضعی به قوت خودش محفوظ و باقی است، چون قید و شرط ندارد هم عموم اطلاقی به قوت خودش باقی است برای اینکه شرط اطلاق، عدم القرینه المتصله بود، و فرض این است که عدم القرینه المتصله در اینجا تحقق دارد لذا هم اطلاق محفوظ است و هم عام محفوظ است. و اینجا دیگر باید رجوع به عرف بکنیم، ببینیم عام و اطلاق بعد از آنکه هر کدام مقدماتشان فراهم است، و هیچ کدام نقضی از نظر مقدمات ندارند، آیا کدامشان اظهر از دیگری است؟ صرف اینکه یکی وضعی است و یکی از راه مقدمات حکمت ثابت شده، این دلیل بر راجحیت و مرجوحیت از نظر ظهور نیست. این را باید به عرف مراجعه کرد. اگر عرف احدهما را اظهر از دیگری یافت و ملاحظه کرد، ترجیح با آن اظهر است. اما اگر از نظر ظهور ولو اینکه یکی مستند به وضع است و یکی مستند به اطلاق است، هیچ رجحانی بین این دو ندید، باز اینجا دو دلیل متعارض می‌شوند. نسبت به زید عالم در صورت عدم مجیء، یک دلیل حکم می‌کند به وجوب اکرام، یک دلیل حکم می‌کند به عدم وجوب اکرام و چون ترجیحی در کار نیست، تعارض تحقق پیدا می‌کند، و در نتیجه باید رجوع به اصل عملی کنیم و مقتضای اصل عملی در مثل این مورد، عبارت از برائت از وجوب اکرام است. این در صورتی که عدم القرینه ای که یکی از مقدمات حکمت است، عدم القرینه المتصله باشد.

اما اگر گفتیم: آنکه در مقدمات حکمت مطرح است، عدم القرینه است، سوا کانت متصله أم منفصله، اگر این حرف را زدیم، اینجا آن که مستند به وضع است، تقدّم پیدا می‌کند برای اینکه آنکه مستند به وضع است، در دلالت بر مفادش، متوقف بر چیزی نیست، اما آنکه می‌خواهد از راه اطلاق ثابت بشود، مقدمات حکمت می‌خواهد، یکی هم عدم القرینه است، مقصود از قرینه هم اعم از متصله و منفصله است و پیدا است که این ظهور وضعی ولو در کلام جداگانه واقع شده، اما به عنوان قرینه متصله می‌تواند مطرح باشد.

پس آن ظهور اطلاقی شرطش تحقق ندارد، اما این ظهور وضعی چون مشروط به شرطی نیست،

و متوقف بر چیزی نیست، این در دلالتش بر ظهور خودش اقوای از آن خواهد بود، یعنی مانع از انعقاد ظهور اطلاق خواهد شد. این ظهورش «منعقد و یمنع عن تحقق الظهور الاطلاقی».

پس آنکه بین ما نحن فیه و فرض قبلی، فرق ایجاد کرد همین بود که بینیم در آن عدم القرینه ای که از مقدمات حکمت است، کدام مبنا را اتخاذ بکنیم. اگر عدم القرینه المتصله شد، اینجا ظهور اطلاق منعقد می شود اما اگر عدم مطلق القرینه شد، وجود آن ظهور وضعی، مانع از تحقق ظهور اطلاق خواهد بود.

پرسش:

۱ - تقسیم عام و مفهوم را از نظر مرحوم آخوند ره بنویسید.

۲ - مثال ثبوت مفهوم و عام از راه واحد چیست؟

۳ - تعارض اصاله الظهور عام با اصاله الظهور مفهوم چه اقتضایی دارد؟

۴ - حکم ثبوت عام و مفهوم از دو طریق چیست؟

۵ - فارق بین فرض اخیر: استناد یکی به وضع و یکی به اطلاق با فرض سابق: عام و مفهوم مستند به وضع چیست؟ فرض اخیر با فرض سابق را بیان کنید.

ص: ۴۵۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استثنای عقیب جمل متعدده

اگر یک استثنای عقیب جمل متعدده واقع بشود و صلاحیت داشته باشد از نظر مستثنی که به تمام جملات رجوع بکند و مستثنی منهنش جمیع جملات باشد، و طبعاً هر جمله ای متضمن حکمی خواهد بود، حالا چه احکام متماتله و چه احکام متغایره، آیا ظهوری برای وقوع این استثناء، عقیب جمل متعدده هست یا نه؟ و بر فرضی که ظهوری باشد، آیا در اینکه به تمامی جملات مربوط است و مستثنای از جمیع جملات است ظهور دارد؟ یا در ارتباط به خصوص جمله اخیره، ظهور دارد؟ یا اینکه اصلاً ظهوری برای آن نیست؟ نه ظهور در رجوع به جمیع دارد، و نه ظهور در رجوع به اخیره و در کلام اجمال هست، منتها از قبیل اجمال مردد بین اقل و اکثر که اقل به عنوان قدر متیقن مطرح است، و اکثر مشکوک است و قدر متیقن در اینجا، رجوع به خصوص جمله اخیره است اما به عنوان قدر متیقن، نه به عنوان ظهور.

در نتیجه؛ در این بحث سه احتمال وجود دارد: یکی ظهور در رجوع الی الجمیع، یکی ظهور در

رجوع الی خصوص الاخیره، و یکی هم اجمال، منتها با وجود قدر متیقن، قدر متیقن رجوع به اخیر است. کدامیک از اینهاست ؟

تمحض بحث از نظر مقام اثبات و ثبوت

بینیم که آیا بحث در این مسأله متمحض در مقام اثبات است، و از نظر مقام ثبوت، هیچ مشکله ای و مسأله ای وجود ندارد؟ یا اینکه ممکن است در مقام ثبوت قبل از آنکه نوبت به مقام اثبات برسد، حرفی و مطلبی وجود داشته باشد؟ از کلام مرحوم محقق خراسانی صاحب کفایه اینطور استفاده می شود، که ایشان به صاحب معالم اعتراض می کنند برای اینکه صاحب معالم یک مقدمه مفصّل و مطوّلی را ذکر کرده اند برای اثبات این مطلب که از نظر مقام ثبوت، هیچ مشکله ای در اینکه استثنا رجوع به همه جمل بکند وجود ندارد. صاحب کفایه می فرماید: مثل اینکه در ذهن صاحب معالم این معنا بوده که ممکن است در رابطه با مقام ثبوت، اشکالی برای کسی وجود داشته باشد، لذا صاحب معالم به عنوان دفع توهم، و به عنوان جواب از اشکال، این مقدمه مفصله را قبل از شروع در بحث عنوان کرده اند درحالی که مرحوم آخوند می فرماید: مسأله اینطور نیست. از نظر مقام ثبوت، جایی برای اشکال و توهم وجود ندارد که ما نیاز داشته باشیم با تمهید مقدمه، جواب از این توهم و از این اشکال را بدهیم.

پس به نظر مرحوم آخوند از نظر مقام ثبوت، هیچ مشکله ای در مسأله وجود ندارد و باید بحث را متمحض در مقام اثبات و متمرکز در مقام اثبات بکنیم. آیا مسأله اینطور است؟ یا اینکه قبل از آنکه به مرحله اثبات برسیم، باید مقام ثبوت را هم بررسی بکنیم؟ ممکن است در مقام ثبوت توهمی و یا مطالبی مطرح شده باشد و اساس اشکال را در همین مقام ثبوت قرار داده باشند.

اشکال استحاله در مقام ثبوت

تصادفاً مسأله اینطور است، اینطوری که نقل شده، بعضی ها چنین گفته اند که ما در مقام ثبوت، این معنا را ممتنع می دانیم که استثناء به همه جمل رجوع بکند و استثناء مرتبط به همه جملی که هر کدام متضمن حکمی است باشد چه احکام مشابه باشد و چه احکام مختلفه. بیان این بعض را شما دقت بفرمایید که اگر این بیان، درست باشد و ما در مقام ثبوت، قائل به استحاله بشویم دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد. اگر رجوع استثناء به تمامی جمل، مستحیل باشد دیگر معنا ندارد بحث بکنیم که آیا ظهور لفظی و ظهور اثباتی کلام در چه خواهد بود؟ پیداست که لفظ نمی تواند در امر مستحیل،

ظهوری داشته باشد. اصل این کلام این است که گفته شده: ما راجع به آن چیزی که افاده استثناء می کند و در حقیقت آلت استثناء است یک تقسیمی داریم و یک تقسیمی راجع به مستثنی داریم و باید همه اش را ملاحظه کنیم.

تقسیم استثناء و آلت استثناء

اما تقسیمی که راجع به استثناء و آلت استثناء داریم، می گوید: آلت استثناء یک وقت جنبه حرفی دارد و از ادات استثناء است، مثل کلمه «الّا» که کلمه «الّا حرف وضعت للاستثناء» همان طوری که «من و الی» از حروف هستند کلمه «الّا» هم به عنوان حرف مطرح است. یک وقت با «الّا» و امثال «الّا» استثناء می شود. یک وقت با اسم استثناء می کنیم. این اسمی که می گویند: این همان اسمی است که در بحث حروف در مقابل حرف قرار می گیرد که در بحث حروف بحث می کنیم که معنای حرفی چیست و معنای اسمی چیست؟ آن اسم در مقابل حرف، شامل فعل هم می شود. اینکه می گوئیم:

«الكلمه علی ثلاثه اقسام اسم و فعل و حرف» در بحث معنای حرفی، اسم یعنی «غیر الحرف سواء كان اسما او فعلا» و «الّا» باید آنجا بگوئیم: اسم و حرف را معنا کردید، اما چرا برای ما معنای فعل را بیان نکردید؟ فعل که می گوئیم، مقصود هیأت ملحق به حرف نیست، چیزی که جنبه فعلی دارد، لکن از نظر ماده اش، دلالت بر استثناء می کند، که الان مثالش را عرض می کنیم:

یک وقت در مثالهای معروف می گوید: «جائنی القوم الّا زیدا» اینجا استثناء با حرف، تحقق پیدا کرده. یک وقت می گوید: «جائنی القوم باستثناء زید» خود کلمه استثناء را در مقام استثناء به کار می برد. یک وقت اینجوری تعبیر می کند، می گوید: «جائنی القوم و استثنی زیدا منهم». این اسمی که ما در اینجا تعبیر می کنیم، هر دو قسم اخیر را شامل می شود، در مقابل «الّا» که جنبه حرفی دارد، و در باب معنای اسم و حرف هم، همین مسأله مورد نظر است.

پس یک تقسیم در رابطه با آلت استثناء است که «قد یكون حرفا و قد یكون غیر حرف» و یک تقسیم در رابطه با مستثنی مطرح است که ما سه جور مستثنی داریم. یک وقت مستثنای ما یک عنوان عامی است که دارای افراد کثیره و افراد متعدده است، مثل اینکه بگوید: «اکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین و المفسرین، الّا الفساق منهم» که الفساق عنوان مستثنی است، جمع محلی به لام هم هست، افاده عموم می کند دارای افراد و مصادیق کثیره است، و در هر کدام از گروه مستثنی منه یک عدد یا تعدادی از این فساق وجود دارند، خدای نکرده هم در فقهاء وجود دارند هم در اصولیین هم در نحویین هم در مفسرین. یک وقت مستثنی چنین حالتی را دارد. اما یک وقت مستثنی یک فرد

بیشتر نیست، و بر این یک فرد، همهٔ عناوین مستثنی منه صادق است، لکن چون در مستثنی منه، احکام متغایره وجود دارد، ما اینجا گیر می‌کنیم، مثل اینکه اگر گفت: «اکرم العلماء و مثلاً- و اهن الفساق و اصف کل هاشمی الاّ- زیدا» و ما ملاحظه کردیم، دیدیم که در خارج یک زید وجود دارد که هم عنوان عالم بر او منطبق است، هم عنوان فاسق بر او منطبق است، هم از مصادیق هاشمین است.

یک زید هم بیشتر وجود ندارد اما مجمع کل این عناوین است و احکام هم مختلف است، بما انه عالم و خوب اکرام دارد، بما انه فاسق، و خوب اهانت دارد، و بما انه هاشمی و خوب ضیافت دارد. حالا ما نمی‌دانیم این «الاّ زیدا» مثلاً به اصف که جملهٔ اخیر است ارتباط پیدا می‌کند یا اینکه با همهٔ احکام ثلاثه ای که در این جملات مطرح است، ارتباط پیدا می‌کند؟ این هم یک جور.

نحوهٔ سوم در باب مستثنی، عبارت از این است که اگر گفت: «اکرم الفقهاء و النحویین و الاصولیین الاّ زیدا» و ما می‌بینیم که سه زید داریم: یک زید مصداق فقیه است و داخل در افراد فقهاء است، یک زید دیگر مصداق اصولی است و داخل در اصولیین است، یک زید سومی داریم که داخل در مفسرین است. یک «الاّ زیدا» هم بیشتر در کلام نیست، و در هر کدام از این عناوین مستثنی منه، یک زید نامی تحقق دارد که اگر بخواهد استثناء به همهٔ جمل برمی‌گردد، معنایش این می‌شود که سه زید خارج شده: یک زید از فقهاء خارج شده، یک زید از اصولیین خارج شده و یک زید هم مثلاً از مفسرین خارج شده. پس در رابطه با مستثنی سه جور مستثنی می‌شود تصور کرد.

آن نکته ای که در اول بحث عنوان کردم این است که مستثنی فی نفسه باید صلاحیت رجوع به کل داشته باشد، (این را شما فراموش نکنید) و الاّ اگر گفت: «اکرم الفقهاء و الاصولیین النحویین الاّ زیدا» و ما دیدیم که فقط زید نام در نحویین که جملهٔ اخیر است وجود دارد، او دیگر نمی‌تواند داخل در محل بحث ما باشد. پس مستثنایی که ما این سه صورت را بر آن تصور می‌کنیم به لحاظ رعایت این شرط است، که صلاحیت رجوع به کل واحد من الجمل و جمیع الجملات را داشته باشد.

استحالة رجوع استثناء به همه جملات

بعد از آنکه این تقسیم تحقق پیدا کرد، این قائل می‌گوید: اگر استثناء با غیر حرف باشد، حالا یا با اسم باشد مثل «باستثناء زید» یا با فعل باشد بگوید: «استثنی زیدا» کلمهٔ الاّ در کار نباشد، اینجا اگر گفت: «اکرم الفقهاء و الاصولیین و المفسرین باستثناء الفساق منهم» یا گفت: «استثنی الفساق منهم» در اینجا مستحیل است که این استثناء به همهٔ جمل ارتباط پیدا کند، روی همان مبنایی که ما در باب استعمال لفظ در اکثر از معنا در مشترکات لفظیه در مباحث اولیه علم اصول بحث کردیم که آیا متکلم

می تواند بگوید: «رأیت عینا» و از این مشترک لفظی و لفظ واحد، بیش از یک معنا را اراده بکند؟ بیش از یک معنای موضوع له را دوتا معنا یا سه تا معنا یا بیشتر را اراده بکند.

این قائل هم تبعا لمرحوم آخوند، که شاید مرحوم آخوند اولین کسی باشد که در مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنا قائل به استحاله و امتناع این معنا شده، می گوید: ما همین نظریه را در آنجا داریم.

ما می گوییم: استعمال لفظ در اکثر از معنا مستحیل است. حالا که مستحیل شد، موضوع له این کلمه استثناء به عنوان اسمی، یا کلمه استثنی که جمله فعلیه است که دلالت بر استثناء می کند، یک اخراج است، استثناء یعنی اخراج، اخراج واحد. شما می خواهید کلمه الاستثناء یا کلمه استثنی را در اخراجهای متعدد استعمال بکنید، برای اینکه وقتی که مستثنی منه این استثناء فقهاست، این یک اخراج است، وقتی که مستثنی منه اصولیین است، این اخراج آخر، وقتی که مستثنی منه مفسرین است، این اخراج سوم است. در حقیقت وحدت و تعدد اخراج، تابع مخرج عنه است. اگر مخرج عنش واحد باشد، اخراج هم واحد است اما اگر مخرج عنه، یکی جمله «اکرم الفقهاء» است، یکی جمله «اکرم الاصولیین» است، چون مخرج عنه تعدد دارد، لامحاله اخراج هم تعدد پیدا خواهد کرد و اگر اخراج تعدد پیدا کرد، عین همان استعمال لفظ مشترک در اکثر از معناست. چطور شما می گوید: «رأیت عینا» نمی شود در عین جاریه و باکیه استعمال شود و ثبوتا قائل به استحاله هستید که مبنای این قائل است، می گوید: اینجا هم همینطور است. یک استثناء است، یک لفظ استثناء است، این یک لفظ چطور ممکن است که تعدد اخراج را دلالت بکند با اینکه وحدت و تعدد، تابع مخرج عنه است. اگر مخرج عنه واحد باشد، اخراج هم واحد خواهد بود، اگر مخرج عنه متعدد شد، کما فی المقام، اخراج هم تعدد پیدا خواهد کرد.

لذا می گوید: اگر کلمه استثناء یا استثنی بکار گرفته بشود، در خود این استثناء و استثنی لازم می آید استعمال لفظ در اکثر از معنا بشود و این ممتنع است. و بالاتر از این، اگر ادات استثناء و حرف استثناء بکار گرفته بشود، کلمه «الّا» در کار بیاید، در باب حروف باز ما نظریه مشهور را قائل هستیم، خلافا لنظریه مرحوم آخوند، یعنی در باب حروف ما وضع را عام می دانیم، لکن موضوع له را خصوصیات و جزئیات و افراد می دانیم. کلمه استثنایی که موضوع لهش جزئی است، موضوع لهش خاص است، شما چطور می توانید این که وضع لمعنی خاص را در چهار معنا استعمال بکنید؟ در چهار خصوصیت به کار ببرد؟ این دیگر بالاتر از استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا خواهد بود. باز در آنجایی که پای اسم و فعل مطرح بود، موضوع له کلی بود، اما وقتی که نوبت به حرف استثناء و مثل الّا می رسد، اینجا دیگر مسأله کاملا وضوح پیدا می کند و مستحیل است که کلمه الّا استعمال

بشود، درحالی که موضوع لهش یک معنای خاص و معنای جزئی است، لکن در عین حال چند تا خصوصیت، و چندتا معنا از این کلمه الا استفاده بشود.

لذا این قائل در رابطه با خود الفاظی که در استثناء به کار گرفته می شود، در تمام فروض ثلاثه اش می گوید: استحاله در کار است، و با توجه به آن فروضی که برای مستثنی منه ذکر کردیم، در بعضی از فروضش یک استحاله دومی تحقق پیدا می کند که با ضم به استحاله اول، دو استحاله تحقق پیدا می کند. اما در بعضی از فروضش، همین استحاله ای که در رابطه با آلت استثناء و لفظی که در استثناء به کار برده می شود، تحقق ندارد. اما در استحاله دیگر فرقی بین تعدد استحاله و وحدت استحاله نیست. توضیحش در رابطه با مستثنی را ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - آیا بحث در ما نحن فیه از نظر مقام اثبات است یا ثبوت؟

۲ - اشکال استحاله در مقام ثبوت چیست؟

۳ - تقسیم استثناء را بیان کنید.

۴ - ارتباط مقام با بحث استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد چیست؟

ص: ۴۶۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

استحالة موجود در مستثنى

در این بحث که استثنائی عقیب جمل متعدده واقع بشود و فی نفسه صلاحیت رجوع به هریک را داشته باشد، از نظر مقام ثبوت و اینکه آیا ثبوتاً رجوع استثنا به جمیع امکان دارد یا اینکه مستحیل است؟ گفته شده است که استحاله در کار است، و در رابطه با استحاله فرقی نیست بین اینکه استثنا بوسیله کلمه اسمیه حاصل بشود، یا بوسیله یک فعل تحقق پیدا کند و یا بوسیله حرف مثل الا تحقق پیدا کند. برای اینکه در هر کدام از اینها اگر بخواهد استثنا رجوع به جمیع بکنند، تعدد اخراج لازم می آید، و تعدد اخراج مستلزم این است که لفظ واحد در اکثر از معنای واحد استعمال بشود و استعمال لفظ در اکثر از معنا مستحیل است.

در رابطه با مستثنی در بعضی از صورش، می گوید: یک استحاله دومی تحقق دارد که عبارت از آنجایی است که مثلاً بگوید: «اکرم الفقهاء و الاصولیین و المفسرین الا زيدا» و ما خارجاً ببینیم که در هر کدام از این عناوین ثلاثه، یک زید نامی وجود دارد. هم زید فقیه وجود دارد و هم زید اصولی

وجود دارد و هم زید مفسر. در اینجا می گوید: وقتی که متکلم می گوید: «الّا زیدا» درحالی که زید علم است و برای شخص واحد وضع شده، اگر شما با یک «الّا زیدا» هر سه زید را بخواهید خارج بکنید، معنایش این است که لفظ واحد زید را در سه معنا استعمال کرده اید و در خود زید هم همان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد تحقق پیدا می کند. لذا درخصوص این مورد در رابطه با مستثنی هم یک استحالّه دومی هست اما در آن دو مورد دیگر همان استحالّه ای که در رابطه با خود استثناء هست مطرح است. لکن همان طوری که دیروز عرض کردیم، یک جهت برای استحالّه وجود داشته باشد، یا دوجبهت برای استحالّه وجود داشته باشد، فرقی نمی کند، بالاخره این معنا مستحیل خواهد بود. آیا این حرف درست است یا نه؟

اولا یک بعد این حرف، جنبه مبنایی دارد و آن این است که در بحث استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد، آیا مبنا استحالّه است یا امکان؟ درست است که مرحوم آخوند(ره) در آن بحث، استحالّه را قائل شدند، لکن ما نپذیرفتیم، و حداقل این است این یک مسأله خلافیه است. بعضی ها قائل به استحالّه هستند، بعضی ها هم قائل به عدم استحالّه. و عرض کردیم که تا زمان مرحوم آخوند با اینکه این بحث در تمام کتابهای اصولیه قدیم الایام مطرح بوده، کسی قائل به استحالّه نشده. این مرحوم آخوند(ره) است که قاعدتا اولین کسی بود که در این بحث قائل به استحالّه شدند که ما نپذیرفتیم، و آنجا مفصلا این بحث را ذکر کردیم.

امکان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

ما آنجا معتقد بودیم که نه تنها مستحیل نیست، بلکه در خیلی از استعمالات عرفیه، همین استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جریان دارد. مثلا در باب حروف، درست است ما همان نظریه مشهور را انتخاب کردیم که وضع را عام دانستیم، لکن موضوع له را خاص می دانیم، یعنی موضوع له، جزئی و شخصی است درحالی که در مقام تصور، یک معنای کلی را تصور کرده، یعنی واضح که می خواسته لفظ «من» را وضع بکنند، کلی ابتداء را در نظر گرفت اما برای این کلی، لفظ «من» را وضع نکرد، بلکه برای مصادیق وضع کرد بطوری که هر مصادیقی یک موضوع له برای معنای «من» است.

لذا ما آنجا هم بحث می کردیم اینکه ما در الفاظ مشترکه گاهی مثلا می گوییم: برای لفظ عین هفتاد معنا مطرح است، بلکه بالاترش در باب حروف مطرح است. موضوع له «من» به وضع واحد میلیاردها مصادیق ابتداء و افراد ماهیت ابتداء است، یعنی «من» مشترک لفظی است بین میلیاردها معنا، و به وضع واحد هم این معنا تحقق پیدا می کند. در عین اینکه ما این حرف را در آنجا قبول

کردیم و نظریه مشهور را که همین وضع عام و موضوع له خاص است، پذیرفتیم، لکن خیلی از اوقات در استعمالاتمان می بینیم کلمه «من» در بیش از معنای واحد استعمال می شود. شما یک وقت در مقام اخبار می گوئید: «سرت من البصره الی الکوفه» پیداست ابتدای سیر شما از یک نقطه خاصه بوده، و آن سیری که در خارج تحقق پیدا کرده، یک موضوع جزئی و ابتداء جزئی است. اما اگر همین متعلق امر واقع شد، گفت: «سر من البصره الی الکوفه» یا مثلا در مثالهای خودمان اگر فرض کنید از طرف حکومت، یک کسی را گفتند: باید از قم خارج شوی، این از قم خارج شوی، درحالی که ده جور می شود از قم خارج شد، هم می شود از طریق کاشان خارج شد هم از طریق تهران خارج شد هم از طریق اصفهان خارج شد. اینجا با اینکه موضوع له لفظ «من» عبارت از مصادیق ابتداء است، لکن شما این را در چه چیز استعمال کردید؟ وقتی می گوئید: «اخرج من قم الی غیره»، این «من» در چه چیز استعمال شده؟ در ابتداء مشخص؟ نه، این از هر دروازه ای از دروازه های قم خارج بشود که عنوان خروج از قم تحقق پیدا کند، موافقت امر حاصل شده، و نظر آمر تحقق پیدا کرده.

اگر ما این را تحلیل بکنیم، این نه تنها امکان استعمال لفظ در اکثر از معناست، بلکه وقوع استعمال لفظ در اکثر از معناست، و ما تصادفا در استعمالاتمان موارد این چینی که استعمال لفظ در اکثر از معنا تحقق پیدا می کند کاملا زیاد است، منتها دقت نمی کنیم و تحلیل نمی کنیم، بعد پیش خودمان می گوئیم: استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد اصلا مستحیل است، و نوبت به مقام اثبات هم نمی رسد. پس اولین اشکال این است که این حرفی که زده شده مبنایی است، و ما مبنایش را قبول نداریم، و در جای خودش هم تحقیق علمیش را ثابت کردیم.

حالا- اگر فرض کردیم که ما این مبنا را پذیرفتیم، اگر فرض کردیم که این مبنا درست است همان طوری که مرحوم آخوند استعمال لفظ را در اکثر از معنا مستحیل می دانند، فرض کنیم که ما هم قبول کردیم لکن آیا واقعا بحث ما و مسأله ما مصداق برای این کبری است، داخل در این کبری کلیه است؟ یا اینکه ما نحن فیه اصلا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نیست؟

عدم ارتباط مقام با استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

این مستدل می گفت که ما نحن فیه مسلم داخل در استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است چرا؟ برای اینکه وقتی که شما این استثناء را به جمیع جمل مرتبط کنید و راجع بدانید، معنایش این است که کلمه استثناء، یا استثنی، یا بالاتر حرف استثناء را شما در اخراجهای متعدد به کار بردید، در حالی که ولو اسم هم باشد حق ندارید در اخراجهای متعدد به کار ببرید. از او می پرسید که شما از

کجا می گوئید: اخراج متعدد است؟ دلیل اقامه می کرد می گفت: دلیل بر تعدد اخراج، این است که مخرج عنه متعدد است.

ما این حرف را قبول نداریم. اگر مخرج عنه متعدد شد، چه ملازمه دارد با اینکه اخراج متعدد باشد؟ تعدد و وحدت اخراج، تابع وحدت و تعدد مخرج عنه نیست، کما اینکه تابع وحدت و تعدد مخرج هم نیست. در آن مثال معروف نحوی، اگر شما گفتید: «جائنی القوم الآ زیدا و عمروا و بکرا» مستثنی را متعدد قرار دادید، مخرج را متعدد قرار دادید آیا در اینجا کسی توهم می کند و یا کسی چنین حرفی زده که در باب استثناء که شما وارد می شوید حتما باید سعی کنید که مستثنایان یک چیز باشد؟ اما اگر گفتید: «جائنی القوم الآ زیدا و عمروا و بکرا» این مستحیل است، چرا؟ برای اینکه مخرج متعدد است. اگر مخرج متعدد شد، شما نتیجه می گیرید که پس اخراج هم متعدد، و تعدد اخراج که مستحیل است.

به عبارت روشنتر: آن اضافه ای که استثناء و اخراج به مخرج عنه دارد، همان اضافه و ارتباط را با مخرج دارد که عبارت از مستثنی است. لذا سؤال این است که آیا تعدد مخرج، موجب تعدد استثناء است؟ و به تعبیر دیگر: موجب تعدد اخراج است؟ یا اینکه شما به اخراج واحد و به استثناء واحد، زید و عمرو و بکر را استثناء می کنید؟ وقتی که در ناحیه مخرج، مسأله اینطور شد، در ناحیه مخرج عنه هم همینطور است. چه خصوصیتی دارد وقتی شما می گوئید: «اکرم الفقهاء و الاصولیین و النحویین، الآ الفساق؟» (حالا آن الآ زیدا یک نکته دیگری دارد) اخراج واحد است، به اخراج واحد فساق همه را شما خارج کردید، هم فساق فقهاء را، هم فساق اصولیین را، هم فساق مثلاً مفسرین را.

اما به اخراج واحد شما این کار را کردید.

پس اگر استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را هم مستحیل بدانیم، ما نحن فیه صغری این مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نیست. حالا چه به کلمه باستثناء باشد، یا کلمه استثنی باشد، یا کلمه الآ باشد که ما در باب وضع حروف، همان موضوع له خاص مشهور را قائل هستیم، لکن در عین حال می گوئیم: «هنا اخراج واحد، هنا استثناء واحد» همان موضوع له کلمه الآ تحقق پیدا کرد، اخراج متعدد نداریم، مخرج عنه متعدد است، «اما الاخراج فواحد، کما ان المخرج قد یكون متعددا و الاخراج واحد.» وحدت و تعدد مخرج عنه و مخرج، هیچ ملازمه ای با وحدت و تعدد اخراج ندارد.

لذا شما به هیچ وجه لفظ را در اکثر از معنی واحد استعمال نکردید.

بله؛ در آنجایی که مستثنی، کلمه «الآ زیدا» باشد و ما ببینیم که هم در فقهاء زید نام وجود دارد، هم در اصولیین زید نام وجود دارد، هم در مفسرین زید نام وجود دارد، در رابطه با مستثنی آن هم نه

استثناء، اینجا شبهه این هست که شما یک زید را گفتید، یک کلمه زیدا را استعمال کردید، وقتی که از شما می پرسیم که ما المراد به این زید؟ شما می گوئید: زید فقیه، زید اصولی، زید مفسر، و اینها افراد ثلثه و معانی ثلثه برای زید هستند. می گوئیم: راست است اینجا را ما قبول می کنیم که این استعمال لفظ در اکثر از معناست اما چون بحث ما بحث اثباتی نیست، بلکه ما در مقام ثبوت بحث می کنیم، چه مانعی دارد که ما «الآ زیدا» در اینجا را بگوئیم: مقصود این است: «الآ المسمی بزید؟» اگر عنوان، عنوان «المسمی بزید شد» کلی می شود، مثل عنوان الفساق می شود. «المسمی بزید» یک معنا دارد، یک مفهوم دارد منتها مصادیق و افراد متعدده دارد.

ممکن است بفرمایید: این خلاف ظاهر است که شما «الآ زیدا» را به «الآ المسمی بزید» معنا بکنید. می گوئیم: قبول داریم. اما مسأله ظاهر و خلاف ظاهر، مربوط به بحثهای اثباتی است. در مقام اثبات اگر بخواهیم یک ظهوری ادعا بکنیم، شما جلوی ما را بگیرید، بگوئید: معنا کردن «الآ زیدا» به «الآ المسمی بزید» خلاف ظاهر است، ما هم قبول می کنیم اما فرض این است که بحث ما هنوز به مقام اثبات نرسیده. ما داریم در مقام ثبوت بحث می کنیم. در مقام ثبوت ظاهر و خلاف ظاهر نباید مطرح بشود. باید یک راه حلی پیدا بکنیم که از استحاله و امتناع تخلص پیدا بکنیم.

راه تخلص از استحاله استعمال در اکثر از معنای واحد

یک راه تخلص از استحاله و امتناع، این است که در این مثال «الآ زیدا» بگوئیم: «الآ المسمی بزید». اگر زید به معنی المسمی بزید شد، این دیگر استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نیست، برای اینکه المسمی بزید یک عنوان عام است، لذاست که بعضی ها در بحث تشبیه اعلام شخصیه و جمعشان همین راه را طی کردند، گفتند: وقتی دو تا زید در کار باشد می گوئید: زیدان، درحالی که معنای تشبیه این است که دو فرد از یک حقیقت را شما بیان کنید، و بین دو زید، مابینت است. امکان ندارد که بین دو زید مابینت نباشد. و شاهدش هم این است که هیچ نوع قضیه حملیه ای بین دو زید نمی شود برقرار بشود نه حمل اولی ذاتی، نه حمل شایع صناعی. برای اینکه بین افراد با خصوصیات فردیه ای که در معنای موضوع لهشان مدخلیت دارد، مابینت کامل تحقق دارد. «زید انسان» درست است، اما «زید عمرو» با اینکه هر دو مصداق یک ماهیت هستند به هیچ وجه قابل تصحیح و حکم به صحت نیست.

پس همان طوری که بعضی ها در تشبیه گفته اند: این زیدی که ما تشبیه می بندیم، اول معنایش را المسمی بزید می کنیم، و المسمی بزید یک عنوان جامعی است که همه زیدها را شامل می شود، و

مسأله تشبیه و جمع هم امکان پذیر خواهد بود، در ما نحن فیه هم همین حرف را می زنیم. می گوییم:

ما بحث اثباتی که نداریم، حالا بحث ثبوتی داریم. شما می گوید: چطور می شود یک کلمه زید را بگوید، هم زید فقیه، هم زید اصولی، و هم زید مفسر را اراده کند؟ ما جواب می دهیم که مقصود از زید، «المسمى بزید من هولاء» است، و المسمى بزید یک عنوان کلی و قدر جامع است، و به تعبیر دیگر: یک معنی واحد است که این معنی واحد بر همه زیدها انطباق پیدا می کند، مثل الفساقی که عمومیت دارد و همه فساق را می گیرد، المسمى بزید هم همینطور.

خلاصه جواب در مقام ثبوت

با این راه حلی که ما در نظر گرفتیم خلاصه جواب از این کسی که در مقام ثبوت جلوی ما ایستاده، یکی این بود که اولاً ما مبنای استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد را نمی پذیریم، و ثانیاً اگر هم این مبنا را بپذیریم، ما نحن فیه مصداق برای این مسأله نیست، حتی در اینجایی که الا زیدا می گوید، و اراده می کند هم زید فقیه و هم زید اصولی، و هم زید مثلاً مفسر را. پس نتیجه بحث این شد که از نظر مقام ثبوت، جای مناقشه نیست، و نوبت به این می رسد که ما بحث را در مقام اثبات ببریم و در مقام اثبات، همان طوری که دیروز عرض کردیم سه احتمال هست: یک احتمال اینکه این استثناء در رجوع به همه جمل ظهور داشته باشد. یک احتمال اینکه در رجوع به خصوص اخیره ظهور داشته باشد. احتمال سوم این بود که اصلاً ظهوری نداشته باشد، و در کلام اجمال باشد، منتها لازمه اجمالش این است که قدر متیقن که عبارت از رجوع به خصوص اخیر است را اخذ نکنیم.

در اصل این بحث از نظر مقام اثبات، مرحوم محقق نائینی (ره) یک تفصیلی ذکر کرده اند که تفصیل ایشان را مطالعه بفرمایید.

پرسش:

- ۱ - استحاله موجود در مستثنی را توضیح دهید.
- ۲ - امکان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را بیان کنید.
- ۳ - علت عدم ارتباط مقام با استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد چیست؟
- ۴ - راه تخلص از استحاله استعمال در اکثر از معنای واحد چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اشتمال قضایا بر عقد الحمل و عقد الوضع

مرحوم محقق نائینی (ره) در مسأله مورد بحث تفصیل قائل شده اند. مقدمتا دو مطلب را ایشان تقریبا مسلّم گرفته اند: یکی که در منطق مطرح است و مسلّم هم هست این است که هر قضیه ای مشتمل بر یک عقدالوضع و یک عقدالحمل است، یعنی هر قضیه ای مشتمل بر دو قضیه است: یک قضیه در رابطه با موضوع است که از آن تعبیر به عقدالوضع می کنند و یک قضیه در رابطه با محمول است که از آن تعبیر به عقدالحمل می کنند. وقتی که شما می گوئید: «الانسان ضاحک» خود این الانسان، قضیه، یعنی «کل شیء یكون ثابتا له الانسانية» ضاحک هم هکذا. و این تعبیر، تعبیری است که در منطق مطرح است و مسلّم هم هست «اشتمال القضیه علی عقدین: عقد الوضع و عقد الحمل».

رجوع استنا به عقد الوضع

یک مقدمه دیگری که ایشان مفروغ عنه قرار می دهند، عبارت از این است که از نظر ادبی، هر کجا

پای استثنا مطرح باشد، استثنا به عقد الوضع مربوط است. مثلاً در این جمله معروفه «جائنی القوم الاً زيدا» ایشان می فرمایند که این استثنا به قوم مربوط است برای اینکه شما زید را از قوم استثنا می کنید، و قوم در این قضیه، عنوان عقد الوضع دارد، و مجیء، عنوان عقد الحمل، که وقتی که ما بخواهیم قضیه حملیه تشکیل بدهیم کانّ اینطور می گوئیم: «القوم الاً زيدا جائنی» القوم به عنوان عقدالوضع مطرح است، جائنی به عنوان عقدالحمل، و استثنا هم در رابطه با قوم است، و در رابطه با عقدالوضع است. این را هم ایشان مسلم می گیرند.

تفصیل در جمل متعقب به استثنای واحد

با توجه به این دو مقدمه، در ما نحن فیه این طور تفصیل قائل می شوند، می فرمایند: این جمل متعدده که عقیب آنها یک استثنا واقع شده است، علی نحوین است، این جمل مستثنی منه بر دو قسم است: یک وقت این است که این جمل در عقد الوضع متحدند، لکن در عقد الحمل باهم اختلاف دارند مثل اینکه می گوید: «اکرم العلما و سلم علیهم و اصفهم» که در تمامی این جملات، علما موضوع هستند و عقدالوضع در این جملات یکی است، منتها احکام متعدده و عقد الحمل های متعدد در کار است. یکی مسأله وجوب اکرام است و یکی مسأله وجوب سلام است، و یکی مسأله وجوب ضیافت و پذیرایی از آنهاست، اما عقدالوضع یکی است و عبارت از العلما است. لذا می گوید: «اکرم العلما و سلم علیهم و اصفهم» و بعد یک استثنا می آورد: «الا الفساق منهم».

ایشان می فرمایند: در اینجا با توجه به آن نکته ادبی که ما ذکر کردیم که استثنا همیشه به عقد الوضع می خورد، و با توجه به اینکه عقد الوضع مستثنی منه در این جملات متعدده یکی است، این طور نیست که در عقد الوضع تغایر داشته باشند در اینجا باید ملتزم بشویم به اینکه استثنا به تمامی جمل ظهور دارد. چرا؟ برای اینکه استثنا به عقدالوضع می خورد و فرض هم این است که عقد الوضع در این جملات یک عنوان است و آن عنوان علما است. پس چطور می توانیم در اینجا استثنا را تنها در رابطه با جمله اخیره بدانیم؟ مگر بین جمله اخیره با دو جمله قبلی در عقد الوضع فرق وجود دارد؟ هر دو یک عقدالوضع دارند، و استثنا هم به عقدالوضع می خورد. لذا در این قسم ایشان می فرماید: ظاهر این است که استثنا به تمام جمل متعدده رجوع می کند، و استثنا از جمیع است.

اما اگر مسأله عکس شد، دیدیم که عقد الوضع ها متعدد است، لکن عقدالحمل یکی است مثل اینکه گفت: «اکرم العلماء و الا-صولیین و المفسرین الا-الفساق منهم» از نظر حکم که عبارت از وجوب اکرام است، و به تعبیر دیگر: عقد الحمل، از نظر عقد الحمل، همان اکرام است، چیز متعددی

نیست لکن از نظر عقدالوضع، متعدد است، یکی فقها است، یکی اصولیین است، و یکی مفسرین است، و اینها عناوین مستقله هستند، و متغایر و جدای از یکدیگرند. اگر به دنبال اینها گفت: «الآ الفساق منهم» با توجه به این که استثنا باید به عقدالوضع بخورد، می بینیم که این نیاز استثنایی با رجوع استثنا به جمله اخیره تأمین می شود. اگر «الآ الفساق» به خصوص مفسرین خورد، استثنا نیاز داشت که در رابطه با عقدالوضع باشد. این نیاز استثنا را رجوع استثنا به جمله اخیره تأمین کرد.

وقتی که این نیاز تأمین شد، دیگر چه ضرورتی دارد و چه وجهی دارد که این استثنا به علما و فقهاء و اصولیین هم ارتباط پیدا کند؟ او روی نیاز مجبور بود که به جمله اخیره بما اینکه یک عقدالوضع خاص و متغایر با عقدالوضع های جمله اولی و ثانی است، بخورد و رجوع به جمله اخیره کرد، بعد از آن که به جمله اخیره رجوع کرد، دیگر نیازی ندارد، مسأله ای مطرح نیست که آن را ارجاع به جمله اولی و جمله ثانی هم بدهیم. لذا در این قسم که عقدالحمل واحد باشد و عقدالوضع متعدد باشد، ایشان می فرماید: ما می گوئیم رجوع به جمله اخیره می کند، و هیچ ملاک و ضرورتی برای رجوع به جمله های دیگر وجود ندارد. یک چنین تفصیلی مرحوم محقق بزرگوار نائینی (ره) ذکر فرموده اند.

بطلان نظریه رجوع استثنا به عقدالوضع

لکن این دو مقدمه ای که در کلام ایشان هست و البته ما اسم آن را مقدمه گذاشته ایم، یکی از آنها را ما قبول داریم. مسأله عقدالوضع و عقدالحمل، یک مسأله ای است که در منطق مطرح است و جای بحث نیست. اما آن مطلب ادبی که هرکجا پای استثنا مطرح باشد، لامحاله باید این استثنا به عقدالوضع بخورد، و شاهدش هم «جائنی القوم الآ زیدا» است که به حسب ظاهر زید استثنا از قوم است، و قوم هم عنوان عقدالوضع دارد، این حرف به نظر، غیرصحیح می رسد برای اینکه در باب استثناء، خود ادبا و خود محققین از نحویین هستند که به ما می گویند که جمله مشتمله بر استثنا متضمن دو حکم است: اگر مستثنی منه، حکم ایجابی باشد، مستثنی، یک حکم سلبی را به خودش اختصاص داده است و اگر مستثنی منه، یک حکم سلبی باشد، در رابطه با مستثنی، حکم ایجابی مطرح است.

به عبارت دیگر: کانّ از نظر ادبی، این معنی روشن است که قضیه ای که مشتمل بر استثنا است، متعرض دو حکم است: هم حکم مستثنی منه را بیان کرده است، یعنی در رابطه با مستثنی منه و هم حکم در رابطه با مستثنی را درحالی که اگر «جائنی القوم الآ زیدا» را این گونه مطرح کنیم، که الآ استثنای از قوم است، اگر استثنا از قوم شد، جنبه وصفی پیدا می کند، یعنی معنی «جائنی القوم الآ زیدا» این می شود: «جائنی القوم قوم متصفون بآنّه غیر زید» قومی که اتصاف دارند به اینکه زید

نیستند اینها سراغ من آمده اند. خود زید حکمش چیست؟ او آمد یا نیامد؟ دیگر این قضیه دلالت نمی کند بر اینکه زید نیامده است، مگر اینکه ما برای قضیه وصفیه مفهوم قائل بشویم.

آیا به عنوان قضیه وصفیه و ثبوت مفهوم برای قضیه وصفیه، حکم زید در «جائنی القوم الا زیدا» استفاده می شود؟ یا اینکه همان طوری که حکم مجیء قوم به منطوق این عبارت دلالت می کند، حکم عدم مجیء را هم خود منطوق دلالت می کند؟ منطوق در قضیه مشتمل بر استثنا، متعرض دو حکم است: یک حکم ایجابی و یک حکم سلبی. اگر مستثنی منه، حکم ایجابی باشد، در مستثنی، سلبی است و بالعکس. اما اگر در «جائنی القوم الا زیدا» بخواهیم مسأله را در رابطه با عقدالوضع بدانیم، باید یکی از دو حرف را ملتزم بشویم: یا بگوییم که اصلاً این جمله در رابطه با زید حکمی را و خبری را مطرح نکرده است مثل اینکه اگر مولی گفت: «اکرم زیدا» شما می گوید: مولی در رابطه با عمرو، حکمی را بیان نکرده است، یا باید این حرف را بزید و یا اینکه اگر برای قضیه وصفیه مفهوم قائل بشوید باید بگویید که حکم مجیء قوم از طریق منطوق، ثابت شده است، و حکم عدم مجیء زید از طریق مفهوم ثابت شده است، و هیچ کدام از اینها را ما نمی توانیم ملتزم بشویم.

بعد از اینکه هیچ یک را نتوانستیم ملتزم بشویم، مسأله به این برمی گردد که در همین «جائنی القوم الا زیدا» به مقتضای آنچه که ادبا فرمودند که استثنا از نفی، اثبات است، و از استثنای از اثبات، نفی است، و با توجه به اینکه نفی و اثبات همیشه در رابطه با عقدالحمل است نه در رابطه با عقدالوضع است، لذا در «جائنی القوم الا زیدا» که مثال بارز و شاخص استثنا است، در همین جا هم استثنا به عقدالحمل مربوط است. در حقیقت معنای «جائنی القوم الا زیدا» به آن عبارتی که من در توضیح کلام محقق نائینی عرض کردم بر نمی گردد. معنی «جائنی القوم الا زیدا» این نیست که «القوم الا زیدا جائنی» بلکه این استثنا از اسناد مجیء الی القوم است، استثنا از اثبات مجیء برای قوم است. اول مجیء را برای قوم اثبات می کند، بعد از این اثبات، یک مورد را استثنا می کند، و برای زید، نفی مجیء را ثابت می کند. لذا آنچه که به عنوان مبنای اصلی تفصیل ایشان قرار گرفته بود به نظر غیرصحیح است، و استثنا همیشه به عقدالحمل مربوط است و به عقدالوضع ارتباطی ندارد. لذا تفصیل ایشان با توجه به اینکه مبنای ایشان همین مسأله مهم بود کنار می رود.

حکم استثنای عقیب جمل متعدده بر حسب موارد

حالا باید در این مسأله چه گفت؟ اولاً همین طوری که خود تفصیل محقق نائینی هم حکایت از یک معنی می کرد، که لازم نیست که در این مسأله، انسان به صورت کلی یکی از دو طرف را انتخاب

بکند، یا به طور کلی بگوید: استثنا عقیب جمل متعدده یرجع الی الجمیع، یا به طور کلی بگوید:

یرجع الی الاخیره، یا به طور کلی مسأله اجمال را قائل شود، آن طوری که اشاره شد، دلیلی بر کلیت ندارد، لعل موارد مختلف باشد. لذا باید موارد را در نظر گرفت.

در نظر گرفتن موارد با تکیه به دو جهت است: یک جهت همین تفصیلی که ایشان دادند، منتها یک قسم هم اضافه است برای اینکه ایشان می فرمودند که جمل مستثنی منه یک وقت در عقدالوضع متحدند و در عقدالحمل متغایرند، یک وقت عکس است، درحالی که یک فرض سومی هم وجود دارد، که هم در عقدالوضع و هم در عقدالحمل مختلف باشند. آن هم داخل در محل بحث ماست.

همان مثالی که در باب اکرم الا زیدا می زدیم، که اگر گفت: «اکرم الفقها اهن الفساق اصف الهاشمیین الا زیدا» و ما دیدیم که در تمام این اقسام ثلاثه، زیدنام وجود دارد، اینجا جمل مستثنی منه، هم در عقدالوضع متغایرند، و هم در عقدالحمل متغایرند. وجوب اکرام، وجوب اهانت، وجوب پذیرایی، یکی از آنها اضافه به علما، یکی اضافه به فساق، و یکی اضافه به هاشمیین دارد. پس یک صورت سومی هم باید اضافه کنیم که این جمل در هر دو جهت بینشان مغایرت تحقق داشته باشد.

فروض مسأله در یک بعد از این نظر، و در یک بعد دیگر از نظر مستثنی اختلاف دارد به این صورت که یک وقت مستثنی، اسم ظاهر است. اصلاً عنوان ضمیر در رابطه با مستثنی مطرح نیست، مثل همین مثال اخیری که زدیم: «الا زیدا». زید را استثنا کرده است، بدون اینکه پای ضمیر در ناحیه مستثنی مطرح باشد. اما یک وقت است که عنوان ضمیر در مستثنی مطرح است. اینها فرق می کند.

قبلاً باید توجه داشته باشید که این فرقهایی که ما می خواهیم عرض کنیم، چون بحث ما در مقام اثبات است، در مقام اثبات ما روی ظهور عرفی کلمات باید تکیه کنیم، اینها یک مسائل برهانی نیست، اینها یک مسائل ظهوری است، مثل اینکه در باب هیأت افعال نزاع می کنند که آیا ظهور در وجوب دارد یا ندارد؟ اینها بحث این سبکی است، نه این که یک مسأله برهانی باشد. این نکته که را روی مسأله اثبات بحث می کنیم باید به خاطر داشته باشیم.

حکم عقدالوضع واحد با وجود ضمیر در مستثنی

حالا یک فرض: آنجایی که عقدالوضع واحد باشد و در مستثنی هم ضمیر وجود داشته باشد.

لازمه وحدت عقدالوضع در جملات پشت سرهم این است که آن جمله اول را که مطرح می کند به صورت اسم ظاهر در ناحیه مستثنی منه مطرح می کند اما در جمله دوم دیگر داعی ندارد اسم ظاهر را تکرار کند چون عقدالوضع یکی است در جمله سوم هم دیگر داعی ندارد که عقدالوضع را تکرار

کند. می خواهد بگوید: دربارهٔ علما سه حکم را بار کن: یکی وجوب اکرام، می گوید: «اکرم العلماء.» دنبالش وجوب سلام اینجا دیگر نمی گوید: «و سلم علی العلماء» بلکه می گوید: «و سلم علیهم». سوم وجوب نهار و شام دادن و ضیافت، می گوید: «و اصفهم» دیگر نمی گوید: «و اصف العلماء»، این خلاف تعبیر متداول است. این می خواهد روی علما سه حکم را بار کند. این طبیعی قصه این است، بگوید: «اکرم العلماء و سلم علیهم و اصفهم»، بعد می آید سراغ مستثنی می گوید: «الا الفساق منهم.»

لذا سؤال این است: آیا مرجع ضمیر در مستثنی با مرجع دو ضمیر در دو جملهٔ اخیره دوتاست یا یکی؟ به عبارت روشنتر: آیا مرجع ضمیر، ضمیر دیگری است؟ یا همیشه مرجع ضمیر، اسم ظاهر است؟ این که می گوید: «اکرم العلماء»، تنها اینجا یک اسم ظاهر مطرح است. «سلم علیهم، اصفهم» همه به علما برمی گردد بعد هم می گوید: «الا الفساق منهم» به همان «اکرم العلماء» اول برمی گردد به طوری که شاید اگر این معنی مسلم نبود که در استثنا عقبی جمله متعدده حتما باید به جملهٔ اخیره برگردد، شاید ما اصلا در صحت رجوع به جملهٔ اخیره مناقشه می کردیم، برای اینکه جملهٔ اخیره که اسم ظاهر ندارد، جملهٔ اخیره «اصفهم» است. آیا مرجع ضمیر «الا الفساق منهم» این ضمیر است؟ یا اینکه مرجع ضمیر عبارت از همان العلماء است؟ منتها ما می گوییم: نسبت به همهٔ احکام ثلاثه ای که در رابطه با علما مطرح شده است: وجوب اکرام و سلام و وجوب ضیافت و پذیرایی.

پس اگر عقدالوضع واحد شد، لازمهٔ وحدت، این است که جملهٔ دوم و سوم با ضمیر آورده شود، و ما در این فرض، فرض کردیم که در مستثنای ما هم ضمیر مطرح است مثل آن الا زیدا در مثال نیست که پای ضمیر مطرح نیست. اگر کسی این تقریبات ما را از نظر تقریبی نخواهد پذیرد، آیا بینه و بین وجدانه این ضمیرها از نظر مرجع باهم فرق می کند؟ یا اینکه این ضمیرها همه به علما برمی گردد؟ وقتی همه به علما برگشت و علما هم همه در جملهٔ اولی مطرح بود، دیگر «هل یمكن لنا عرفا» بحث عقلی نیست. آیا ممکن است که ما این «اکرم العلماء» را عرفا علمایش را از مرجع ضمیر بودن خارج کنیم؟ «سلم علیهم» را هم کنار بگذاریم و فقط «الا الفساق منهم» را متمرکز در آن جملهٔ اخیره که عبارت از اصفهم است بکنیم؟ خیلی ظاهر و روشن است که همهٔ اینها به همان علما واقع در جملهٔ اولی می خورد، و در نتیجه استثنا لامحاله راجع به جمیع جملات ثلاثه خواهد بود.

حکم عقد الحمل واحد و عقدالوضع های متعدد

اگر این مسأله را عکس کردیم عقدالحمل واحد بود، اما عقدالوضع ها متعدد بود مثل اینکه اینگونه گفت: «اکرم العلماء و التجار» و مثلا فلان تیپ دیگر را، «الا الفساق منهم» این انسانی که عقد

الحمل را می خواهد واحد قرار دهد، دیگر نمی آید کلمه اکرم را دوباره تکرار نکند. نمی آید بگوید:

«اکرم العلماء، اکرم التجار، اکرم مثلاً» فلان طایفه را. طبع قصه این است که یک کلمه «اکرم» را در ابتدای کار ذکر می کند، بعد این عناوین ثلاثه را دنبال آن قرار می دهد: «اکرم العلماء و التجار» و فلان طایفه را «الآ الفساق منهم». باز فرض آنجایی است که مستثنی مشتمل بر ضمیر باشد.

اینجا ما معتقدیم به تمامی جمل می گردد، روی همان نکته ای که در جواب از مرحوم محقق نائینی ذکر کردیم که استثنا مربوط به عقدالحمل است نه مربوط به عقدالوضع. و عقدالحمل در کلام یک اکرم است، آن اکرمی است که در صدر کلام ذکر شده است. لذا چطور عرف به ما اجازه می دهد که از یک طرف استثنا در رابطه با عقد الحمل باشد و عقدالحمل هم واحد باشد و این واحد هم مکرر ذکر نشده باشد؟ اینطور نیست که بگویید: «اکرم العلماء، اکرم التجار اکرم فلان صنف»، بلکه یک کلمه اکرم در صدر کلام ذکر شده، و استثنا هم در رابطه با عقدالحمل است. آیا اینجا کلام ظهور عرفی ندارد در اینکه «الآ الفساق منهم» به همه این عناوین ثلاثه متعلق است؟ اگر ما بخواهیم آن را متعلق به خصوص جمله اخیره بدانیم، باید این گونه ملتزم بشویم که این واوی که عطف در جمله اخیره است، جانشین یک اکرم محذوف است، و این «الآ الفساق» به آن اکرم محذوف می خورد. آیا عرف با این معنی موافقت دارد؟ یا پیدا است که عرف در این قبیل موارد می گوید که «الا الفساق منهم» به اکرم می خورد، اکرم هم، هم اضافه به علما دارد، هم به تجار دارد، و هم به آن صنف ثالث و طبقه ثالث.

لذا در این فرضی که ملاحظه فرمودید، عرض کردم نه اینکه حالا برهانی بر این معنی قائم شده باشد وقتی که انسان به عرف مراجعه می کند و خصوصیات را در نظر می گیرد، عرف مساعد با این معناست که در این دو صورت فعلا استثنا به تمامی جمل مربوط است. تا صور دیگری که وجود دارد آنها را هم ان شاء الله ملاحظه کنیم.

پرسش:

۱ - تفصیل مرحوم نائینی ره در جمل متعقب به استثنای واحد را بیان کنید.

۲ - علت بطلان نظریه رجوع استثنا به عقدالوضع چیست؟

۳ - آیا حکم استثنای عقیب جمل متعدده بر حسب موارد فرق می کند؟ چرا؟

۴ - حکم عقدالوضع واحد با وجود ضمیر در مستثنی چیست؟

۵ - حکم عقدالحمل واحد و عقدالوضع های متعدد را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى واله والصلوة والسلام على سيدنا و مولينا و نبينا أبى القاسم محمد صلى الله عليه و اله و سلم و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

تعدد عقد الوضع و عقد الحمل

در این مسأله که استثنائی عقیب جمل متعدده واقع می شود، این طور نیست که همه صور و همه مواردش، یک حکم داشته باشد. ما دو فرض را دیروز ذکر کردیم: یکی آنجایی که عقدالوضع در تمام جمل مستثنی منه واحد باشد و دیگر آنجایی که عقدالحمل در جمل مستثنی منه واحد باشد.

گفتیم: ظاهر عرفی که ملاک در مقام اثبات در این نوع از موارد، همان فهم عرف و متفاهم عندالعرف است، در این است که این دو صورت در این ظهور دارد که استثنا به جمیع رجوع می کند.

صورت سوم این است که اگر ما فرض کنیم که هم عقدالحمل متعدد باشد و هم عقدالوضع متعدد باشد، مثل اینکه فرضاً بگوید: «اکرم العلماء، اصف الهاشميين، سلم على التجار الا الفساق منهم» و در هر کدام از این عناوین، افرادی یا فردی به عنوان فاسق وجود دارد. در اینجایی که هم عقدالوضع متعدد است، و هم عقدالحمل متعدد است، آن ملاکی که برای ظهور رجوع استثنا به تمامی جمل در دو صورت گذشته ذکر می کردیم در اینجا وجود ندارد، برای اینکه در یک صورت آن

می گفتیم: آنجایی که عقدالوضع واحد باشد، مثل «اکرم العلماء، و سلم علیهم و اضعفهم» وقتی که در استثنا «الآفساق منهم» را ذکر می کند، ظاهر این است که مرجع این ضمیر، همان علمایی است که در اول کلام و در جمله اولی ذکر شده است، و گفتیم: اگر این معنی نبود که رجوع استثنا به جمله اخیره یک مسأله مسلّمی است، و لو به عنوان قدر متیقّن لقائل ان یقول که در این مثال فقط به همان جمله اولی برمی گردد. اما حداقل باید بگوییم: به تمامی جملات برمی گردد و اختصاصی به جمله اخیره ندارد. در این فرض سومی که ما امروز ذکر کردیم که عقدالوضعها متعدد باشد، این ملاک تحقق ندارد. و همینطور آن ملاکی که در قسم دوم ذکر کردیم، گفتیم: اگر عقدالحمل واحد باشد، معمولاً عقدالحمل را در کلام مکرر نمی کنند، می گویند: «اکرم العلماء و الهاشمیین و التجار»، اگر به دنبال این گفت: «الآفساق منهم»، با توجه به آن جوابی که از مقدمه مرحوم آقای نائینی (ره) عرض کردیم که استثنا معمولاً در رابطه با عقدالحمل است «جائتی القوم الا زیدا» این استثنا از اسناد مجیء الی القوم است، نه اینکه استثنا از قوم باشد، روی این مبنا گفتیم: وقتی که می گوید: «اکرم العلماء و التجار و الهاشمیین الّی الفساق منهم»، یک اکرم بیشتر در کلام ذکر نشده و ظاهر این است که رجوع می کند به همان عقدالحمل، و عقدالحمل هم که «فرض آنه شیء واحد».

در این قسمی که امروز فرض کردیم، هیچ کدام از این دو جهت و دو ملاک وجود ندارد. هم عقدالحمل متعدد است و هم عقدالوضع متعدد است. می گوید: «اکرم العلماء اضعف الهاشمیین، سلم علی التجار الّی الفساق منهم» اینجا روی کدام یک از دو ملاکی که دیروز ذکر کردیم می توانیم تکیه کنیم؟

فقدان کلام از ظهور عرفی

اینجا به نظر می رسد که کلام فاقد ظهور است، نه ظهور در رجوع بخصوص اخیره دارد و نه ظهوری در رجوع به همه جمله دارد، بلکه کلام مجمل است، منتها اجمالش به این صورت است که رجوع به جمله اخیره به عنوان قدر متیقّن مطرح است، نه به عنوان ظهور کلام در رجوع به جمله اخیره.

پس در این قسم سوم که خصوصیت آن این است که هم عقدالوضع متعدد است و هم عقدالحمل تعدّد دارد، برخلاف آن دو صورت گذشته که ظهور در رجوع به تمامی جمله داشت، ما از هیچ طریقی و از هیچ راهی نمی توانیم برای او ظهوری درست کنیم. باید حکم اجمال و فقد ظهور را در اینجا پیاده کرد.

صورت ثلاثه ای که دیروز و امروز گفتیم، در یک جهت مشترک بودند. چون نظر تان هست که یک تقسیمی را ابتداء کردیم و آن تقسیم این بود که یک وقت مستثنی مشتمل بر ضمیر است، یک وقت مستثنی هیچ گونه اشمال بر ضمیر ندارد. حالا در اینجایی که مستثنی اشمال بر ضمیر ندارد، یک وقت مستثنی، یک عنوان عامی است که این عنوان عام، مصداق یا مصادیقی در تمام عناوین مستثنی منه دارد، مثل عنوان فاسق که معمولا در نوع عناوین تحقق دارد. اما یک فرض دیگری هم هست که باز آن هم دو فرض می شود و آن این است که مستثنای ما، یک عنوان عام نباشد، بلکه شخص مستثنی باشد مثل آن مثالهایی که در ابتدای بحث می زدیم بگویید: «الا زیدا».

و البته باز این نکته فراموش نشود که اصلا محل بحث ما در این استثنای عقیب جمل متعدده آنجایی است که امکان رجوع به تمامی جمل وجود داشته باشد و الا اگر گفت: «اکرم العلماء اصف الهاشمیین، سلم علی التجار الا زیدا» و ما دیدیم که زید نام فقط در تجار وجود دارد، اما در هاشمیین ولو یک فرد به نام زید وجود ندارد، در علماء یک فرد به نام زید وجود ندارد، این از محل بحث خارج است. حکم این را دیگر نباید اینجا بیان کنیم. محل بحث آنجایی است که مستثنی ولو اینکه شخص باشد، امکان داشته باشد که با تمام جملات مستثنی منه مرتبط باشد. حالا چگونه می شود؟ در این مثالی که عرض کردیم راهش این است که در هر کدام از این عناوین، یک زید نامی وجود دارد، هم زید عالم داریم، هم زید هاشمی داریم، و هم زید تاجر داریم و الا اگر فقط زید منحصر به عنوان تاجر شد این خارج از بحث ماست.

این سه صورتی که تا به حال ذکر کردیم مربوط به آنجایی بود که مستثنای ما اولاً عنوانش کلی و عام بود، مثل الفساق و ثانياً مشتمل بر ضمیر بود، می گفت: «الا الفساق منهم». حالا در همین فرض اگر خصوصیت اول وجود دارد الا الفساق است، لکن صحبتی از ضمیر نشده است، اشاره ای به ضمیر نکرده است، گفته است: «اکرم العلماء» در آن فرض اول، «و سلم علیهم، و اصفهم الا الفساق»، هیچ صحبتی از ضمیر هم مطرح نیست که ما بگوییم: ظاهر این است که مرجع ضمیر، همان علمایی است که در جمله اولی مطرح شده، و مرجع ضمیر در جمله دوم و جمله سوم هم هست.

حکم عدم ذکر ضمیر

در اینجایی که ذکر ضمیر نشده است، ما باید ظاهر قضیه را این گونه قرار بدهیم که ضمیر به

حسب واقع به صورت یک محذوف وجود دارد، منتها نیازی برای ذکر آن ضمیر مطرح نبوده است.

و اگر بخواهیم غیر از این حرف را بزنیم، باید مسأله را به صورت استثنای منقطع مطرح کنیم.

بگوییم: از یک طرف می گوید: «اکرم العلماء و سلم علیهم و اصفهم الا الفساق»، فساق از چه کسی؟ ولو فساق از غیر علماء؟ فساق از غیر علماء داخل در مستثنی منه نبوده است تا اینکه خارج شود.

پس باید ملتزم شویم به اینکه استثنا بنحو استثنای منقطع است. استثنای منقطع را اگر تجویز هم بکنیم که اصل تجویزش محل خلاف و اشکال است، لکن تردیدی نیست در اینکه خلاف ظاهر است. ظاهر استثنا این است که عنوان انقطاع نداشته باشد، بلکه عنوان استثنای متصل باشد.

پس در همه این صور ثلاثه وقتی که الا الفساق را می گوید و به دنبالش ضمیر «منهم» را ذکر نمی کند، مثل این است که ذکر کرده است، و الا- باید استثنا، استثنای منقطع باشد، و این خلاف ظاهر است، و بحث ما هم در ظهور است. همان طوری که دیروز عرض کردیم: در مقام اثبات، یک مسأله عقلیه نداریم. آن که مطرح است می خواهیم ببینیم عرف از این قضایا چه معنایی را استظهار می کند؟ آیا انصافاً از نظر عرف، فرقی وجود دارد که بگوید: «اکرم العلماء و سلم علیهم و اصفهم الا الفساق منهم؟» یا اینکه نه اگر کلمه «منهم» را هم ذکر نکند بگوید: «الا الفساق؟» عرف در هر دو وجود این منهم را می فهمد، منتها یکی اظهار شده، و یکی حذف شده، و علت حذف آن هم عدم نیاز تعرض به ضمیر بوده است، برای اینکه لازم می آید که استثنا منقطع باشد.

پس نتیجه این می شود که در اینجایی که این ضمیر وجود ندارد، لکن عرف ضمیر را محذوف می بیند، مثل همان صور ثلاثه ای که تا به حال بحث کردیم، همان حکم را باید درباره آن جاری کنیم، یعنی در آنجایی که عقدالحمل واحد است، بگوییم که ظهور در رجوع به جمیع دارد. آنجایی که عقد الوضع واحد است، باز بگوییم: ظهور در رجوع به جمیع دارد. آنجایی که هم عقد الوضع متعدد است و هم عقدالحمل متعدد است، همان مسأله اجمال را که در صورت اظهار ضمیر مسأله اجمال پیاده می شد، اینجا هم همین مسأله اجمال را پیاده کنیم.

تصوّر صور ششگانه

نتیجه بحث ما تا اینجا عبارت از این می شود که ما شش صورت تصور کردیم و این شش صورت در یک جهت مشترک بودند و آن اینکه عنوان مستثنی عنوان کلی و عام و دارای مصادیقی بود. در ارتباط با همه عناوین مستثنی منه، یا فردی یا مصادیقی در رابطه با آنها وجود داشت. و نتیجه بحث این شد که از این شش صورتی که در این جهت مشترک هستند، ما چهار صورتش را استظهار

کردیم که رجوع به تمامی جمل می کند، و دو صورت که عبارت از آنجایی است که عقد الوضع و عقد الحمل متعدد است، چه اظهار ضمیر شده باشد، و چه ضمیر به صورت محذوف مطرح باشد، در این دو صورت مسأله اجمال است. باز عرض کردیم: صور دیگری وجود دارد و آن جایی است که مستثنی منه ما شخص عنوان الفساق و جمع محلی به لام و طبیعت صادقه علی کثیر نیست، مستثنی منه مستثنای ما شخص است که در آنجا هم عرض کردیم: شخص تحقق دارد.

تا اینجا مخالفت تفصیلی که ما عرض کردیم با تفصیلی که مرحوم محقق نائینی ذکر کرده بودند روشن شد. درست است هر دو تفصیل بود، اما تفصیلهای کاملاً متفاوت از هم بود. مرحوم محقق نائینی فقط روی عقد الوضع و عقد الحمل تکیه کرده بودند، ما گفتیم: در همان عقد الحمل و عقد الوضع اگر یکی از آنها تعدد داشته باشد این ظهور در رجوع الی الجمیع دارد، و آن صورتی که عقد الحمل و عقد الوضع متعدد باشد ظاهراً در کلام ایشان مورد تعرض قرار نگرفته است. و ضمناً تا همین مقداری هم که بحث کردیم اشکال به مرحوم آخوند هم روشن شد، برای این که ایشان بدون اینکه برای مسأله، صوری را ذکر کند و اقسامی را مطرح کند، که ما تا به حال شش قسم برای مسأله فرض کردیم و حداقل دو قسم دیگر هم برای مسأله وجود دارد، مرحوم آخوند همه را به یک چوب رانده است، و مسأله اجمال را در کلی مسأله پیاده کرده است، درحالی که ملاحظه فرمودید که از این شش قسم، چهار قسمش خالی از اجمال است، و تنها در دو قسم مسأله اجمال مطرح است، و آن آنجایی است که عقدالوضع و عقدالحمل هر دو متعدد باشد. دو مطلب دیگر باقی می ماند: یکی آنجایی که مستثنی منه شخص باشد که آن هم عرض کردیم دو صورت دارد، یکی هم اینکه حالا فرضنا که ما قائل به اجمال شدیم و از نظر لفظی دست ما کوتاه شد، آیا در موارد اجمال تکلیف چیست؟ و باید به چه چیزی مراجعه کرد؟ که بعداً ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - حکم تعدد عقد الوضع و عقد الحمل چیست؟
- ۲ - در چه صورتی در محل بحث، کلام از ظهور عرفی خالی است؟
- ۳ - نقطه اشتراک صور ثلاثه در چیست؟
- ۴ - حکم جایی که ضمیر ذکر نشده است چیست؟
- ۵ - فرق تفصیل مرحوم نائینی ره با تفصیل استاد را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

خلاصه بحث در استثنای عقیب جمل متعدده

ظاهراً بحث ما در استثنای عقیب جمل متعدده ناتمام ماند. اجمالی از بعضی از قسمتهایی که گذشته است، عرض می کنیم چون بحث جالبی بود. مسأله این بود که اگر استثنایی عقیب جمل متعدده واقع بشود، سه احتمال در آن جریان دارد: یک احتمال این است که کسی ادعا بکند که ظهور در رجوع به تمامی جمل دارد. یک احتمال این است که کسی مدعی بشود که ظهور در رجوع به خصوص جمله اخیره دارد. احتمال سوم این بود که کسی بگوید: هیچ گونه ظهوری مطرح نیست، نه ظهور در رجوع به جمیع دارد و نه ظهوری در رجوع به خصوص اخیره دارد؛ بلکه اجمال در کار است منتها اجمالش مثل تردید بین اقل و اکثر است که دارای قدر متیقن است و زائدش مشکوک است. لذا روی این احتمال، رجوع به اخیره به عنوان قدر متیقن مطرح می شود، اما رجوع به سایر جمل، محل تردید است و در نتیجه کلام دارای اجمال است، منتها به این کیفیت که اولاً یک بحث ثبوتی در این رابطه داشتیم و از نظر مقام ثبوت، ثابت کردیم که رجوع استثنا به تمامی جمل هیچ

گونه استحاله ای و امتناعی ندارد؛ لذا بحث ثبوتی را گذرانندیم.

تفصیل مرحوم نائینی ره ورده آن

در بحث اثباتی یک تفصیلی از محقق نائینی (ره) نقل کردیم که ایشان می فرمود: در این جملات متعدده ای که به دنبالش یک استثنا واقع شده است، اگر عقد الوضع متحد باشد و اختلافشان تنها در رابطه با عقد الحمل باشد، اینجا استثنا به تمامی جمل برمی گردد. اما اگر در عقد الوضع اختلاف داشته باشند، دیگر به تمامی جمل بر نمی گردد. عرض کردیم که مبنای این تفصیل عبارت از این است که ایشان استثنا را به طور کلی در رابطه با عقد الوضع می داند، مثلاً وقتی که می گوییم: «جاء القوم الا زیدا» ایشان «الا زیدا» را به قوم مربوط می داند و مستثنای از قوم می داند و این الا را جانشین یک صفتی برای قوم می بیند و «جاء القوم الا زیدا» را این طوری معنا می کند یعنی «جاء القوم المتصفون بانهم غیر زیدا»، که اگر استثنای به عقد الوضع که در جاء القوم عبارت از قوم است مربوط شد، استثنا جانشین یک صفتی می شود و معنی «جاء القوم الا- زیدا» به همین تعبیری که عرض کردیم برمی گردد، و اگر اینطور شد، معنایش این می شود که جمله «جاء القوم الا زیدا»، فقط متعرض یک حکم است و متعرض یک جنبه اثباتی است و دیگر در جمله ای که مشتمل بر استثنا باشد، تعرض به دو حکم نیست.

عرض کردیم: این برخلاف آن چیزی است که نحویین در باب استثنا معتقد هستند که می گویند:

استثنای از اثبات، سلب است و استثنای از سلب، ایجاب است و معنی این عبارت ادبا و نحویین، این است که جمله که مشتمل بر استثنا باشد، متعرض دو حکم است: هم حکم ایجابی دارد و هم حکم سلبی دارد. در «جاء القوم، الا زیدا» حکم ایجابی، اول و حکم سلبی، دوم است. در «ما جاء القوم الا زیدا» حکم سلبی، اول است و حکم ایجابی دوم است. و این برگشت به این می کند که استثناء ارتباط به حکم دارد. حکم عبارت از عقد الحمل در قضیه است. وقتی که شما می گوید: «الصلاه واجبه» عقد الحملش عبارت از حکم است و در «القوم جائنی» قوم به عنوان عقدالوضع مطرح است و جائنی به عنوان عقد الحمل مطرح است. لذا این مبنای کلام مرحوم محقق نائینی را نپذیرفتیم و این را مفصل بحث کردیم.

اولاً- آن نکته ای که در اینجا مهم است و باید مورد توجه قرار بگیرد این است که ولو در کلمات اکثر اصولیین اصلاً برای مسأله، صور و فروضی فرض نشده است بلکه آنهایی که گفته اند: استثنا در رجوع به جمیع ظهور دارد در تمامی موارد گفته اند و آنهایی هم که گفته اند که ظهور در رجوع به

خصوصاً اخیراً دارد باز در تمامی موارد گفته اند و آنهایی هم که مسأله اجمال و عدم ظهور را مطرح کرده اند، آنها هم در تمامی موارد ذکر کرده اند. تنها مرحوم محقق نائینی (ره) پیدا شدند که یک تفصیلی به آن کیفیت که ملاحظه فرمودید، ذکر کردند. لکن واقعیت مسأله این است که باید بیشتر فروض را بررسی کنیم و دلیلی قائم نشده است که همه فروض، یک حکم دارد و بلکه هر فرضی را مستقلاً باید ملاحظه کرد.

فروض ششگانه مسأله

ابتداءً شش قسم را ذکر کردیم به این کیفیت که اولاً گفتیم: مستثنی یک وقت مشتمل بر ضمیر است و یک وقت اشمالی بر ضمیر ندارد. یک وقت می گوید: «اکرم العلماء و التجار و الهاشمیین، الا الفساق منهم» که در مستثنی، ضمیر وجود دارد. یک وقت در مستثنی ضمیری وجود ندارد. در آنجایی که مستثنی مشتمل بر ضمیر است، سه صورت تصور می شود: یک وقت جمالات مستثنی منه در عقدالوضع مختلف هستند و یک وقت در عقد الحمل مختلف هستند و یک وقت در هر دو مختلف هستند هم در عقدالوضع و هم در عقد الحمل که مثالهایش به این کیفیت است:

آنجایی که در عقد الحمل اختلاف داشته باشند لکن در عقدالوضع متحد باشند، مثل این که بگویند: «اکرم العلماء و سلم علیهم و اضعفهم الا الفساق منهم» که لزوم اکرام و سلام و میهمانی کردن به عنوان عقد الحمل مطرح است، اما عقدالوضع در تمامی این جمالات، عبارت از علما است «اکرم العلماء و سلم علیهم و اضعفهم الا الفساق منهم».

گاهی عکس این مطلب است یعنی در عقد الحمل اتحاد دارند لکن در عقدالوضع باهم مختلف هستند مثل اینکه می گویند: «اکرم العلماء و التجار و الهاشمیین الا الفساق منهم» که عقد الحمل عبارت از اکرام است لکن عقدالوضعش مختلف است و علما و تجار و هاشمیین، عناوین ثلاثه مختلفه است و فرض این است که مستثنی هم مشتمل بر ضمیر است.

قسم سوم این بود که هم در عقدالوضع مختلف باشد و هم در عقد الحمل مختلف باشد مثل اینکه می گویند: «اکرم العلماء و سلم علی التجار و اضعف الهاشمیین الا الفساق منهم» که هم اختلاف در عقد الحمل مطرح است و هم اختلاف در عقدالوضع مطرح است.

حکم اختلاف در عقد الحمل و اتحاد در عقدالوضع

حکم این سه صورت به این صورت است که اگر اختلاف در عقد الحمل باشد اما در عقدالوضع

متحد باشند؛ طبع قصه این است که اگر کسی در رابطه با موضوع واحد می خواهد چند حکم مختلف را بیان کند، روی جریان طبیعی و روی تکلم به نحو متعارف می خواهد روی عنوان علماء سه وظیفه را ثابت کند و سه حکم را بار بکند، قاعدتا اینطوری است که نمی گوید: «اکرم العلماء و سلّم علی العلماء و اصف العلماء الا الفساق منهم». این نوع تعبیر، خلاف تعبیر متعارف است و نیازی به این نحو تعبیر وجود ندارد.

اصولا حکمت وضع ضمائر این است که ما را از تکرار اسم ظاهر بی نیاز بکند. این آدم وقتی که اینطوری تعبیر می کند و می گوید: «اکرم العلماء و سلّم علیهم و اصفهم» بعد هم در رابطه با مستثنی می گوید: «الا الفساق منهم» آیا از نظر فهم عرفی با قطع نظر از آن جنبه ادبی مسأله که جنبه ادبی اقتضا می کند که مرجع ضمیر حتما باید اسم ظاهر باشد، اینطوری نیست که اگر ضمائر متعددی پشت سر هم ذکر شد، ضمیر اولی به اسم ظاهر برمی گردد و ضمیر دوم به ضمیر اول برمی گردد، ضمیر سوم به ضمیر دوم برمی گردد، «ما سمعنا بهذا» در موقعی که ادبیات را می خواندیم، چنین چیزی اصلا مطرح نبوده است و این برخلاف وضع ضمائر است و ضمیر همیشه باید به اسم ظاهر برگردد. وقتی که می گوید: «اکرم العلماء» و به دنبال آن می گوید: «و سلّم علیهم» این ضمیر به علمای در جمله اولی برمی گردد. وقتی هم در جمله سوم می گوید: «و اصفهم» آن ضمیر هم به همین علمای در جمله اولی برمی گردد.

وقتی که در این دو جمله، مسأله به این کیفیت شد، آیا نوبت که به استثنا و مستثنی می رسد و فرض این است که مستثنی هم مشتمل بر ضمیر است و می گوید: «الا الفساق منهم» آیا این ضمیر با آن دو ضمیری که در جمله دوم و سوم مستثنی منه ذکر شده است فرقی می کند؟ یا اینکه همان طوری که آن دو ضمیر به علمای در جمله اولی برمی گردد، این ضمیر که در مستثنی واقع شده است هم به علما برمی گردد، به طوری که اگر این معنا نبود، شاید هیچ کس در این مسأله ای که ما داریم در آن بحث می کنیم، قائل به این معنا نشده است که استثنا تنها به جمله اولی برمی گردد. اگر این مسأله نبود، لعل ما قائل به این می شدیم که «الا الفساق منهم» تنها در رابطه با جمله اولی است که عبارت از «اکرم العلماء» باشد لکن با توجه به اینکه احدی قائل به این معنا نشده است، ما توسعه می دهیم و می گوییم: هم به جمله اولی برمی گردد و هم به جمله ثانیه برمی گردد. اما اینکه اختصاص به جمله سوم داشته باشد با اینکه جمله سوم خودش مشتمل بر ضمیر است و استثنا هم اشتمال بر ضمیر دارد این یک مطلبی است که کسی نمی تواند ملتمز به آن بشود.

لذا اگر عقد الوضع در جملات مستثنی منه واحد شد و عقد الحمل متعدد شد، طبع قصه اقتضا

می کند که جمله دوم و سوم با ضمیر مطرح می شود. و ظاهر این است که همان ضمیر که در جمله دوم و سوم رجوع به اسم ظاهر می کند، در باب مستثنی هم همین مرجعیت برای ضمیر مطرح است و لازمه اش این است که به تمامی جمل، ارتباط پیدا کند و اختصاصی به جمله اخیر نداشته باشد.

حکم اختلاف عقد الوضع و اتحاد عقد الحمل

اما اگر مسأله عکس شد و عقدالوضع متعدد بود، اینجا هم طبعاً اینطوری است که یک عقد الحملی در ابتدای کلام می آورد و می گوید: «اکرم العلماء و التجار و الهاشمیین الا الفساق منهم» یک اکرم وجود دارد و دیگر اکرم نیاز به تکرار ندارد. اینجا روی این مبنایی که ما اختیار کردیم که در باب استثنا برخلاف نظر مرحوم محقق نائینی که استثنا را در رابطه با عقدالوضع خیال می کردند و ما عرض کردیم: استثنا همیشه در رابطه با عقدالحمل است، فرض این است که ما یک عقد الحمل بیشتر نداریم و یک اکرم بیشتر در کلام ذکر نشده است، وقتی که این استثنا ارتباط مستقیم با این اکرم پیدا می کند و اکرم هم در صدر کلام ذکر شده است، ظاهر این است که این استثنا به تمامی جمل مرتبط است و استثنای از تمامی جمل خواهد بود. همان حکمی را که در فرض اول ذکر کردیم، در این جا هم پیاده می شود، نه برای اینکه یک برهان عقلی بر این مسأله قائم شده است بلکه اینها مربوط به همان فهم عرف است. عرف می بیند که یک اکرم در اینجا ذکر شده است درست است که او عاطفه آمده است و معنی او عاطفه این است که اکرم هم در جمله دوم و سوم مطرح است اما یک اکرم در کلام مذکور است، و با توجه به این که استثنا به عقدالحمل مربوط است، نتیجه این می شود که در این مورد دوم هم ما حکم بکنیم به اینکه استثنا يرجع الی جمیع الجمل و ظهور در رجوع به جمیع جمل دارد.

حکم مستثنای مشتمل بر ضمیر

اما در قسم سوم که مستثنا مشتمل بر ضمیر است، در ناحیه مستثنی هم عقدالوضع تعدد دارد و هم عقدالحمل تعدد دارد مثل اینکه گفت: «اکرم العلماء و سلّم علی التجار و اصف الهاشمیین» که هم در حکم مختلف است و هم در موضوع و عقدالوضع بین آنها اختلاف هست، وقتی که می گوید: «الا الفساق منهم» اینجا دیگر مسأله خارج از دایره ظهور خواهد بود. اینجا ما نه می توانیم استظهار کنیم که رجوع به جمیع می کند و نه می توانیم استظهار کنیم که رجوع به خصوص اخیر می کند؛ برای اینکه عنوان فاسق یک عنوانی است که در تمام عناوینی که به عنوان عقدالوضع در مستثنا ذکر

شده اند، وجود دارد یعنی هم در هاشمیین فاسق وجود دارد و هم در تجار فاسق وجود دارد هم متأسفانه در علما فاسق وجود دارد. الفساق به عنوان کلی مطرح است آن هم مشتمل بر ضمیر لذا در این قسمت سوم باید اعتراف کنیم که مسأله اجمال دارد، منتها جمله اخیر به عنوان قدر متقین مطرح است اما دو جمله اول کلام، فاقد ظهور در رجوع استثنا به جمله اولی و جمله ثانیه است. این سه قسم که مستثنی مشتمل بر ضمیر است و آن سه قسم دیگر دیگر را فردا ان شاء الله فهرست وار عرض می کنیم و دنباله بحث را ادامه می دهیم.

پرسش:

۱ - خلاصه تفصیل مرحوم نائینی ره در استثنای عقیب جمل متعدده و رد آن را بیان کنید.

۲ - فروض ششگانه مسأله استثنای عقیب جمل متعدده چیست ؟

۳ - حکم اختلاف در عقدالحمل و اتحاد در عقدالوضع را توضیح دهید.

۴ - حکم اختلاف عقدالوضع و اتحاد عقدالحمل چیست ؟

۵ - چرا مستثنای مشتمل بر ضمیر، اجمال پیدا می کند؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا ابي القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

اقسام مستثنای غیرمشمول بر ضمير

در این موردی که مستثنی، یک عنوان عامی است، گاهی مشتمل بر ضمير است و گاهی غیر مشتمل بر ضمير، در هر کدام از این دو، سه صورت تصور می شود برای اینکه گاهی عقد الحمل واحد و عقدالوضع متعدد است و تاره عقدالوضع واحد و عقدالحمل متعدد است و تاره هر دو متعدد دارند. ما این سه قسم را دیروز ذکر کردیم. اما در رابطه با آنجایی که مستثنی اشتمال بر ضمير نداشته باشد، در اینجا هم همان سه صورت تصور می شود و همان احکامی که دیروز بر این سه صورت بار کردیم، همانها بار می شود. منتها یک نکته ای را در این جا باید مورد توجه قرار داد که این سه صورت را مثل دیروز از نظر حکم قرار بدهیم و آن این است که مثلا- اگر گفت: «اکرم العلماء و سلم على التجار و أضف الهاشميين الا-الفساق»، کلمه «منهم» یعنی ضمير در مستثنی نیارود، این جا ولو اینکه ذکرى از ضمير به میان نیامده است، لکن در حقیقت باید بگوییم: در اینجا ضمير محذوف است و مثل اینکه در مستثنی، ضمير ذکر شده است برای اینکه اگر بخواهیم مسأله ضمير را مطرح نکنیم و همین عموم

الفساق را بگیریم، لازمه اش این است که نسبت به غیر جمل مستثنی منه استثنا عنوان منقطع باشد، وقتی که شما می گوید: «اکرم العلماء» فرض کنید در آنجایی که جمله واحد است، اگر متکلم گفت:

«اکرم العلماء الا الفساق» و کلمه «منهم» در مستثنی مطرح نشد، این جمله ظهور در چه دارد؟ «اکرم العلماء الا الفساق» با اینکه جمع محلی به لام است و جمع محلی به لام هم افاده عموم می کند، اما در عین حال می توانیم بگوییم که معنی جمله «اکرم العلماء الا الفساق» به طور عموم استثنا شده اند، چه از علما و چه از غیر علما. غیر علما که در کلام مطرح نبوده است.

اگر بخواهیم «الا الفساق» را به این نحو معنا کنیم، لازمه اش این است که استثنا را ولو در رابطه با بعضی از مصادیقش به عنوان استثنای منقطع مطرح بکنیم. آیا می توانیم این حرف را بزنیم یا اینکه ظاهر این است که استثنا متصل است و استثنای منقطع برخلاف اصل و برخلاف ظاهر است؟

خلاف ظاهر بودن استثنای منقطع

ظاهر این است که وقتی می گوید: «اکرم العلماء الا الفساق» معنایش این است که «الا الفساق منهم» و الا اگر کلمه «منهم» در تقدیر نباشد و کسی بخواهد روی عموم الفساق تکیه کند، «یلزم ان یکون الاستثناء منقطعا و لو بالنسبه الی بعض افراده» و این برخلاف اصل و برخلاف ظهور کلام است. لذا انسان به فهم عرفی خودش هم که مراجعه می کند، می بیند که هیچ فرقی ندارد که متکلم بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» یا اینکه بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق».

بله؛ گاهی از اوقات در یک دلیل، علما محکوم به یک حکم می شوند و فساق در یک دلیل دیگری محکوم به حکم دیگر، مثل اینکه یک دلیل می گوید: «اکرم العلماء» دلیل دیگر هم می گوید: «لا تکرّم الفساق»، اینجا مقتضای عموم این است که همان طوری که علما عمومیت دارد، فساق و غیر فساق را شامل می شود «الفساق» هم عمومیت دارد، هم فساق عالم و هم فساق جاهل را شامل می شود و لذا شما می گوید: بین این دو دلیل، تعارض به عموم و خصوص من وجه مطرح است. اما در آنجایی که در کلام واحد آن هم به عنوان استثنا مطرح باشد، این دیگر خلاف ظاهر است که کسی بگوید: «الا الفساق» عموم دارد چه فساق از علما و چه فساق از جهال که در نتیجه انقطاع استثنا تحقق پیدا کند.

لذا در این سه صورتی که مسأله ضمیر مطرح نشده است، با توجه به اینکه ظاهر استثنا، استثنای متصل است معنایش این است که ضمیر در تقدیر است و محذوف است و علت عدم ذکر ضمیر، عدم نیاز به ذکر ضمیر است و الا اگر نیازی بود، متکلم، ضمیر را ذکر می کرد، اما چون جمله بدون ضمیر هم ظهور عرفی در همان معنا دارد، دیگر نیازی برای ذکر ضمیر پیدا نمی کند. در نتیجه این سه

صورت دومی هم که خالی از ضمیر است، حکم همان سه صورت را که مشتمل بر ضمیر بود پیدا می کند. اگر نظرتان باشد دو صورت از آن سه صورت دیروز را عرض کردیم که استثنا به تمامی جمل رجوع می کند و یک صورتی اجمال پیدا می کند که حالا- حکم اجمال را در ذیل این بحث ان شاء الله عرض می کنیم. این سه صورت امروز هم همینطور است دو صورتش استثنا رجوع به تمامی جمل دارد و یک صورتش هم اجمال دارد. تا اینکه ببینیم در صورت اجمال چه باید گفت و چه اثری بر اجمال ترتب پیدا می کند؟ این شش صورت است. دو صورت دیگر هم باقی مانده است که هر یک از آن دو صورت هم به یک اعتبار دو قسم می شود و به یک اعتبار سه قسم می شود.

فرق صور اخیر با صورت مستثنای علم

این دو صورتی که می خواهیم ذکر کنیم، فرقی با این شش صورت ذکر شده، در این جهت است که این شش صورتی که ذکر شد، مستثنای ما یک عنوان عامی است و این عنوان عام افرادی دارد و افرادش در تمام جمل مستثنی منه وجود دارد یعنی وقتی می گوید: «اکرم العلماء و اصف التجار و اطعم الفقرا الا الفساق منهم» فساق، یک عنوان عامی است هم مصادیقی در بین فقرا دارد و هم مصادیقی در بین تجار دارد و هم مصادیقی متأسفانه در بین علما دارد. در جمیع عناوینی که مستثنی منه در جمل متعدده وارد شده است مستثنای ما یک عنوان کلی و عنوان عامی است و له مصادیق. اما این دو صورتی که حالا می خواهیم ذکر بکنیم که در مقابل این شش صورت است خصوصیتش این است که مستثنای ما علم است یعنی یک عنوانی است که معنای علمی دارد، اسم شخص است، نه اینکه عنوانی مثل عنوان فاسق باشد که دارای مصادیق در علما و تجار و فقرا و امثال آنها وجود داشته باشد، بلکه مستثنای ما یک اسم علمی است. مثل اینکه اگر گفت: «اکرم العلماء و اصف التجار و اطعم الفقرا الا زیدا»، زید را استثنا کرد. زید به عنوان اسم شخص و به عنوان علم مطرح است.

تقسیم مستثنای علم

اینجا ابتدا می گوییم: دو صورت دارد که به این نحو است: یک وقت است که ما یک فرد زید در خارج بیشتر نداریم. این یک فرد چطور می تواند داخل در محل بحث ما باشد؟ خصوصیتش این است که همه عناوین زید مستثنی منه در همین یک زید جمع است یعنی فرض کنید هم عالم و هم فقیر و هم هاشمی است. یک جمله مستثنی منه علما و یک جمله فقرا و یک جمله هاشمی است و ما یک زید نام بیشتر نداریم و این زید هم مجمع همه این عناوین است یعنی هم عالم، هم فقیر و هم

هاشمی است. وقتی که اینطور شد، این می تواند داخل در نزاع ما باشد که حالا که الا زید را استثنا می کند، آیا این فقط در رابطه با جمله اخیره استثنا شده است؟ یا در رابطه با تمامی احکام استثناء شده است؟ سه حکم مثلا بیان شده است. آیا این از یک حکم مستثنی قرار گرفته است یا از تمام احکام ثلاثه مستثنی واقع شده است؟ لذا به این کیفیت داخل در محل بحث ما است. این یک صورت.

صورت دوم این است که ما سه زید نام داریم یعنی هم زید عالم داریم و هم زید فقیر داریم و هم زید هاشمی داریم، اما اینها جدای از هم هستند. «زید عالم لا یكون فقیرا و لا هاشمیا» زید هاشمی هم «لا یكون عالما و لا فقیرا»، ما سه زید داریم، در تیپ علماء، زیدنام داریم، در قشر فقرا هم زیدنام داریم و در گروه هاشمیین هم زیدنام داریم، این هم یک کلمه «الا زیدا» بیشتر ذکر نکرده است.

پس این دو قسمی که در مقابل اقسام ششگانه ذکر کردیم امتیازش این است که اینجا عنوان علم مطرح است، به خلاف عنوان الفساق که یک عنوان عامی بود و دارای مصادیقی در تمام عناوینی که در جمل مستثنی منه واقع شده است بود. اینجا علم است، اسم شخص است منتها در اسم شخص هم به این کیفیت که عرض کردیم دوجور تصور می شود: یک وقت است که یک زید در خارج بیشتر وجود ندارد که همه عناوین بر او منطبق است و یک وقت است که «فی کل عنوان، من یكون مسمی بزید» زیدنام در تمامی این عناوین وجود دارد. در این دو قسم چه باید گفت؟

حکم اقسام مستثنای علم

اما در قسم اول که ما یک زید بیشتر در خارج نداریم و این مجمع العناوین است، اینجا دو صورت دارد: یک وقت است که عقد الحمل یعنی حکم در قضیه، واحد است و یک وقت است که عقد الحمل متعدد است. مثال آنجایی است که عقد الحمل واحد باشد این است که بگوید: «اضف العلماء و الفقرا و الهاشمیین الا زیدا» اینجا عقد الحمل یکی است «و هو وجوب الضیافه» و اضف، عقد الحمل است یعنی «تجب الضیافه» منتها عقد الوضع ها در عناوین متعدد است «العلماء و الفقراء و الهاشمیین» بعد هم گفت: «الا زیدا».

روی آن مبنایی که ما در مقابل مبنای محقق نائینی (ره) عرض کردیم بنابر آنچه که محققین از ادبا ذکر کرده اند، این استثنا به عقد الحمل می خورد. اگر استثنای به عقد الحمل خورد، عقد الحمل «اضف» در اول کلام ذکر شده است. این «الا زیدا» به این «اضف» می خورد. وقتی که «الا زیدا» به این «اضف» خورد و اضف هم در اول کلام ذکر شد، اگر جای این بود که کسی احتمال بدهد که این استثنا تنها به جمله اولی مربوط است، ما ملترم می شدیم به اینکه فقط به جمله اولی مربوط است، منتها

چون کسی این احتمال را نداده است و امر در مسأله دایر بین این است که یا به خصوص اخیره برگردد یا به جمیع اینجا، وجهی ندارد که ما حکم کنیم به اینکه به خصوص اخیره برمی گردد برای اینکه کلمه «اضف» در صدر کلام ذکر شده است و نسبت به عنوان اول، مورد تعرّض و تصریح قرار گرفته است، لذا روی مبنای ما که استثنا در رابطه با عقد الحمل است، باید حکم کنیم به اینکه وقتی تعبیر کرد: «اضف العلماء و الفقراء و الهاشميين الا-زیدا» و زید یک موجود خارجی مجمع این عناوین ثلاثه است، باید بگوییم: این «الا زیدا» به تمام اینها می خورد یعنی زید نه به عنوان هاشمی و جوب ضیافت دارد و نه به عنوان فقیر و جوب ضیافت دارد و نه به عنوان کونه عالما و جوب ضیافت دارد و از کلی و جوب ضیافت در رابطه با تمام عناوین ثلاثه خارج است.

اما اگر در همین مورد که یک زید بیشتر وجود ندارد، فرض کردیم که همان طوری که عناوین متعدده وجود ندارد، عقد الحملها هم متعدد است، اگر اینطور گفت: «اضف العلماء و سلّم علی الفقراء»، و احترام بکن هاشمیین را «الا زیدا»، و زید هم مجمع همه این عناوین ثلاثه است و ما هم معتقدیم که استثنا در رابطه با عقد الحمل است و عقد الحملها متعدد است، همان طوری که عقد الوضعها متعدد است، اینجا باز اجمال تحقق پیدا می کند. ما چه دلیلی داریم که این «الا زیدا» به تمامی جملات برگردد؟ آن که لازم است این است که به عقد الحمل برگردد و حیث اینکه عقد الحملها متعدد است، لذا ما دلیلی بر اینکه الا زیدا به تمامی جملات برمی گردد و مستثنای از همه جملات است، نداریم. همان مسأله اجمال مطرح است یعنی قدر متیقن این است که رجوع به اخیره می کند، اما نسبت به ما عدای اخیره، رجوعش، محل شک و محل تردید است که عرض کردیم: در ذیل کلام ان شاء الله صوری را که اجمال تحقق دارد و ظهوری در کلام وجود ندارد بحث می کنیم. آن اصلی که نسبت به مورد مشکوک باید به آن اصل مراجعه کرد، آن اصل عبارت از چیست؟ آن هم خودش یک بحث محل اختلافی است که در ذیل بحث ان شاء الله باید بحث کنیم. این هم برای آنجایی که زید مجمع عناوین باشد.

اما آنجایی که در هریک از این عناوین، یک زیدی وجود داشته باشد. می گوید: «اضف العلماء و الفقراء و الهاشميين الا زیدا» می بینیم در هاشمیین یک زیدنامی وجود دارد، در فقرا یک زیدنام دیگری وجود دارد، در علما یک زیدنام سومی وجود دارد. اینجا تکلیف چیست؟ اینجا یک مقدار مسأله مبتنی بر مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنا است. در مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنا، غیر از آن تفصیلی که بین مفرد و تثنیه و امثال ذلک داده شده است در اصل مسأله، سه قول وجود دارد: یکی قول مرحوم آخوند صاحب کفایه (ره) است که ایشان رسماً قائل به امتناع و استحاله بودند و

می گفتند: استعمال لفظ در اکثر از معنا، استحاله عقلیه دارد. قول دوم یک درجه پایین تر بود، می گفت:

از نظر مقام ثبوت، استحاله ندارد و امتناعی در کار نیست لکن از نظر مقام اثبات، امری است غیر جایز یعنی لغت و وضع و عرف به ما اجازه این کار را نداده است و جایز نیست که کسی استعمال لفظ در اکثر از معنا را انجام بدهد ولو اینکه هیچ گونه استحاله ای هم در کار نیست. یک قول سومی هم در کار بود که ما این قول را اختیار کردیم و آن این بود که استعمال لفظ در اکثر از معنا نه تنها استحاله ندارد، بلکه یک امر جایزی است و نه تنها جایز است بلکه در استعمالات کثیرا این معنا ملاحظه می شود و برخورد می شود. و یک موردی که ما به عنوان مثال ذکر کردیم در باب استعمال حروف بود. در باب حروف از نظر وضع، ما همان مبنای مشهور را اختیار کردیم و گفتیم: وضع عام و موضوع له خاص است و موضوع له افراد است و موضوع له مصادیق است. روی این قول که موضوع له مصادیق است و مشهور هم این قول را اختیار کردند، در آنجایی که کسی حروف را در مقام اخبار به کار می برد، می گوید: «سرت من البصره الی الکوفه» این «من» حکایت از آن مبدأ سیر می کند که مبدأ سیر خارجی، طبعا جزئی است و یک مورد خاص بیشتر نیست و کسی که از بصره الی الکوفه سیر می کند، مبدأ سیر تعدد ندارد، منتهای سیرش تعدد ندارد، یعنی از یک دروازه بصره خارج می شود و به یک دروازه کوفه وارد می شود و نمی شود مبدأ و منتهای تعدد داشته باشد اما اگر همین کلمه «من» و «الی» در قالب و به عنوان جمله انشائیه مطرح شد، مولا گفت: «سر من البصره الی الکوفه» این «من» در چه استعمال شده است؟ در کدام دروازه خروجی استعمال شده است؟ در کدام دروازه ورودی کوفه استعمال شده است؟ وقتی می گوید: «سر من البصره الی الکوفه» از طرفی هم شما می گوید: موضوع له خاص است، این از موارد استعمال لفظ در اکثر از معناست و از مواردی است که استعمال می شود و هیچ کسی هم انکار نکرده است و جوازش را مورد تردید قرار نداده است. باتوجه به این اقوال ثلاثه ببینیم در ما نحن فیه «الا زیدا» چطوری نتیجه گیری می کنیم؟

پرسش:

۱ - جایی که مستثنی، مشتمل بر ضمیر نباشد چند قسم است؟

۲ - دلیل خلاف ظاهر بودن استثنای منقطع چیست؟

۳ - فرق صور اخیر با صورت مستثنای علم در چیست؟

۴ - تقسیم مستثنای علم را با حکم اقسام آن بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مستثنای علم شخص و استعمال در اكثر از معنی واحد

در اینجایی که مستثنای ما یک عنوان کلی نباشد، بلکه علم شخص و اسم شخص باشد، لکن مجمع عناوینی باشد، و در هر یک از عناوین مستثنی منه، یک چنین نامی وجود داشته باشد مثل اینکه مستثنی، عنوان زید باشد که علم و اسم شخص است و خارجا می بینیم در تمام عناوین مستثنی منه زیدنامی وجود دارد هم در بین علما زید عالم داریم و هم در بین تجار مثلا زید تاجر داریم و هم در بین هاشمیین، زید هاشمی داریم. عبارتی بکار برده است که یک صورتش این است که عقد الحمل در تمامی اینها واحد است، گفته است: «اضف العلماء و التجار و الهاشمیین الا زيدا» و در هر کدام از اینها زید نام وجود دارد. اینجا عرض کردیم در مسأله استعمال لفظ در اكثر از معنا، سه قول اصلی وجود دارد: یکی قول به استحاله، یکی قول به عدم جواز ولو اینکه استحاله ای در کار نیست و قول سوم این است که نه استحاله در کار است و نه عدم جواز در کار است.

اگر ما قول اول یعنی استحاله را قائل شدیم همان طوری که مرحوم آخوند(ره) در کفایه قائل

هستند، روی این مبنا، درست است که ما گفتیم: استثنا به عقد الحمل می خورد و عقد الحمل، همان اضافی است که در ابتدای کلام ذکر شده است، لکن اگر بخواهیم «الا زیدا» را به تمامی جملات ثلاثه برگردانیم، معنایش این است که کلمه زید را در سه معنا و سه شخص استعمال کرده باشیم و حیث اینکه روی این مبنا، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، مستحیل است، این استحاله عقلیه، قرینه بر این می شود که مجبور بشویم بگوییم که استثنا در این مثال به جمله اخیره ارتباط دارد برای اینکه اگر بخواهد به تمامی جملات مربوط باشد، معنایش این است که شما لفظ زید را گفته باشید و در بیش از شخص واحد، استعمال و اراده کرده باشید و «هذا مستحیل.» پس استحاله عقلیه در مقابل آن ظهوری که ما ادعا کرده ایم که استثنا در رابطه با عقد الحمل است و در این مثال عقد الحمل هم واحد است، لکن قرینه عقلیه روی این مبنا برخلاف این ظهور قائم شده است و مقتضای این قرینه عقلیه این است که استثنا را تنها در رابطه با جمله اخیره بدانیم.

همینطور اگر استحاله قائل نشویم، لکن عدم جواز از قبل واضح است واضح اجازه نداده است که لفظ واحد در اکثر از معنای واحد استعمال بشود ولو اینکه ثبوت امکان دارد و مستحیل نیست، اما چون استعمال باید مربوط به وضع و اجازه واضح باشد، واضح چنین چیزی را اجازه نداده است. از یک طرف واضح اجازه نداده است که لفظ زید در بیش از معنای واحد و شخص واحد استعمال بشود و از طرف دیگر، ظاهر استثنا این است که رجوع به عقد الحمل می کند، فرض این است که عقد الحمل هم در این جملات واحد است و در اول کلام ذکر شده است، اینجا هم همان حرف پیاده می شود. در آن مبنا می گفتیم: امتناع عقلی قرینه می شود بر اینکه استثنا رجوع به خصوص اخیره می کند. روی این مبنای دوم عدم جواز وضع یعنی عدم جواز من قبل الواضع، قرینه می شود بر اینکه استثنا اختصاص به اخیره دارد برای اینکه اگر بخواهد رجوع به مجموع بکند، یلزم اینکه یک امر غیر جائز و غیر مجاز من قبل الواضع تحقق پیدا کند و این چیزی است که انسان نمی تواند ملتمز بشود، لذا این عدم جواز، قرینیت پیدا می کند بر اینکه استثنا اختصاص به جمله اخیره دارد.

استعمال علم شخص در معنای جامع بین افراد

روی هردو مبنایی که تا به حال بحث کردیم: یکی مبنای استحاله و یکی مبنای عدم جواز، ممکن است که یک قائلی در این جا پیدا بشود و بگوید: این مستثنی که عبارت از «الا زیدا» است و ما در هر یکی از عناوین ثلاثه می بینیم زید نام وجود دارد، آیا احتمال نمی دهیم که این کلمه زید در اکثر از معنا اصلا استعمال نشده است بلکه در یک عنوان کلی و یک عنوان قدر جامع به صورت مجاز استعمال

شده باشد و آن به این صورت است که بگوییم که زید در المسمی بزید استعمال شده است؟ همان طوری که در بحث تشبیه و جمع اعلام شخصیه، بعضی این مسأله را قائل هستند، اینجا هم این حرف را بزیم بگوییم وقتی که می گوید: «اضف العلماء و التجار و الهاشميين الا زيدا»، این زیدا البته به صورت مجاز و غیرمعنای حقیقی، در یک معنای عام و معنای کلی استعمال شده است. زیدا یعنی «من کان مسمی بزید من هذه العناوين الثلاثة». اگر این عبارت را در کار می آورد به جای کلمه زید، همین عبارت را در مستثنی ذکر می کرد می گفت: «الا من کان مسمی بزید من هذه العناوين الثلاثة»، دیگر بحثی نداشت در اینکه استثناء به تمامی جمل ارتباط دارد.

پس اینجایی که می گوید: «الا زيدا» این احتمال را می دهید که کلمه زید را با اینکه اسم شخص و علم شخص است، لکن مجازاً در «المسمی بزید» استعمال کرده است. اگر در این معنا استعمال شد دیگر نه استحاله ای که مرحوم آخوند ذکر کردند، پیاده می شود و نه عدم جوازی که روی مبنای دوم مطرح است، پیاده می شود. چون زید را در معانی متعدده استعمال نکردیم بلکه زید را در یک معنا استعمال کردیم: «المسمی بزید» منتها استعمال کلمه زید در المسمی بزید، یک استعمال غیرحقیقی است. لکن استعمال مجازی نه ممتنع است و نه غیرمجاز است و اینجا هم استعمالات مجازیه در کار است.

دوران امر بین ظهور عقد الحمل و مجازیت علم شخص

روی این دو مبنا کلاً امر دایر می شود بین دو ظهور: یک ظهور در رابطه با این است که استثناء به عقدالحمل می خورد و عقدالحمل واحد است و درصدر کلام هم ذکر شده است، لذا باید استثناء به تمامی جمل بخورد و ظهور دیگر این است که کلمه زید ولو اینکه استعمالش در المسمی بزید مانعی ندارد و اگر در المسمی بزید استعمال بشود رجوعش به تمامی جمل هیچ مشکلی ندارد، لکن خود این استعمال «حیث انه یکون استعمالاً مجازياً» استعمال مجازی برخلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد و آن وقت بحث در این پیش می آید که ما در اینجا دو ظهور داریم: یکی ظهور استثناء در رجوع به تمامی جمل به لحاظ اینکه در عقد الحمل واحد است و لازمه این ظهور این است که زید را در المسمی بزید استعمال کنیم ولو مجازاً. ظهور دیگر این است که استعمال زید در «المسمی بزید حیث انه مجازی یکون علی خلاف القاعدة و علی خلاف الظاهر» پس کدام یک از این دو ظهور را بگیریم؟ آیا ظهور استثناء را در رجوع به تمامی جمل به لحاظ وحدت عقد الحمل بگیریم یا ظهور زید را در معنای حقیقی خودش که عبارت از شخص واحد و انسان واحد است؟

این تابع این است که بینیم کدام یک از این دو ظهور ترجیح دارد، شاید به اختلاف مقامات و اختلاف موارد فرق بکند و اگر هم نتوانستیم ترجیح بدهیم که کدام یکی از این دو ظهور تقدم بر دیگری دارد، «یصیر الکلام مجملاً» برای اینکه ما دو ظهور متقابل داریم، هیچ کدام هم ترجیح بر دیگری ندارد و جمع بین این دو ظهور هم امکان ندارد، پس لامحاله همان مسأله اجمال تحقق پیدا می کند. یعنی قدر متیقن رجوع به اخیره است و نسبت به آن دو عنوان قبلی، مورد شک است. این طبق این دو مینا.

جواز استعمال در اکثر از معنای واحد

اما مبنای سومی که خودمان در استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد اختیار کردیم این بود که استعمال لفظ در اکثر از معنا هم استحاله ندارد و هم مجاز است و دلیل بر جوازش، وقوع استعمال لفظ در اکثر از معناست در موارد زیادی که از جمله، همان مثالی بود که در رابطه با حروف دیروز عرض کردیم. روی این مبنا اگر گفت: «اضف العلماء و التجار و الهاشميين الا زيدا»، ما اینجا می گوئیم: استثنا رجوع به تمامی جمل می کند برای اینکه استثنا در رابطه با عقدالحمل است و استعمال زید هم در اکثر از معنای واحد نه به عنوان قدر جامع و نه به عنوان المسمی بزید، بلکه به عنوان اینکه هر یک از معانی زید و موضوع له او خود او مستعمل فیه و مستقل و منظور مستقل باشد، هیچ مانعی برای این معنا وجود ندارد. لذا روی مبنای ما بدون اینکه هیچ توجیه و تأویلی در کار باشد، حکم می کنیم به اینکه همین ظهور استثنا در رجوع به عقدالحمل قرینه بر این می شود که زید را در سه زید استعمال کرده است. البته می توانسته استعمال نکند و خصوص جمله اخیره مقصود باشد، لکن آن ظهور استثنا در رجوع به عقدالحمل اقتضای این معنا را دارد که قرینیت پیدا کند بر اینکه این زید کانّ مثل جمع زید بکار رفته است و به صورت جمعی در اینجا مطرح شده است و لذا روی مبنای ما در آنجایی که عقدالحمل واحد باشد، ظاهر این است که رجوع به تمامی جمل می کند.

تعدد عقد الحمل و عقد الوضع

اگر عقد الحمل هم مثل عناوین ثلاثه که عنوان عقدالوضع دارند، متعدد شد، متکلم اینطوری گفت: «اضف العلماء و اطعم الفقراء و سلّم علی الهاشميين الا- زيدا» که در این مثال همان طوری که عناوین ثلاثه که به عنوان عقدالوضع مطرح هستند، متعددند، عقدالحمل هم که عبارت از احکام

این عناوین ثلاثه باشد، تعدد دارد. اینجا باز مجبور هستیم که مسأله اجمال را مطرح کنیم، برای اینکه دلیل نداریم بر اینکه الا زیدا به تمامی جمل می خورد. آن که ظهور استثنا اقتضا می کند، این است که استثنا به عقدالحمل مربوط باشد و ما فرض کردیم که سه تا عقدالحمل وجود دارد و اگر سه تا عقد الحمل وجود داشت، چه قرینه ای بر این وجود دارد که الا زیدا به تمامی این عقد الحملها مرتبط است؟ آن که ظاهر استثنا است، رجوع به عقدالحمل است لذا ما اینجا هم باید مسأله اجمال را پیاده کنیم، یعنی بگوییم: قدر متیقن، رجوع به اخیره است، اما رجوعش به ما عداى اخیره، محل شک است.

اگر مسأله اجمال پیش آمد، عندالاجمال مرجع ما چیست؟ اما قبل از اینکه وارد آن جهت بشویم، یک نتیجه از این اقسام متعددی که تا اینجا کردیم، بگیریم:

ما روی مبنای خودمان در مقابل مبنای مرحوم محقق نائینی (ره) و همینطور روی مبنایی که در مسأله جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد داشتیم، باید حکم کنیم که هر موردی که عقد الحمل واحد باشد، حکم می کنیم به اینکه «یرجع الی الجمیع» چه عنوان کلی الفساق باشد، چه یک زید واحد مجمع العناوین باشد، چه زیدی باشد که در هر یک از عناوین ثلاثه وجود داشته باشد و در حقیقت ما سه زید داشته باشیم. و هر کجا که عقد الحمل واحد بود، روی مبنای باید حکم بکنیم به اینکه در تمامی این اقسامی که این دو سه روزه ذکر کردیم «الاستثناء یرجع الی جمیع الجمل» و هیچ وجهی ندارد که اختصاص به اخیره داشته باشد، منتها در بعضی از مواردی که عقد الحمل متعدد بود و عقد الوضع واحد بود، آنجا را هم ملحق کردیم مثل اینکه اینطوری گفت: «اضف العلماء و اکرمهم و سلّم علیهم» که اینجا عقدالوضع واحد است و عقدالحمل متعدد است. ما عرض کردیم: در استثنا چه «الا الفساق منهم» بگوید و چه «الا الفساق خالیا عن الضمیر» بگوید و چه «الا زیدا» به آن کیفیتی که عرض کردیم، بگوید مخصوصا در آنجایی که پای ضمیر در مستثنی مطرح است، ظاهر این است که همه این ضمیرها یک مرجع دارد و مرجعش در جمله اولی ذکر شده است و حیث اینکه قائلی وجود ندارد که بگوید استثنا تنها به جمله اولی می خورد، ما نمی توانیم این را قائل بشویم و الا چه بسا قائل می شدیم به اینکه در این قبیل از موارد، استثنای مربوط به جمله اولی است. پای جمله اولی که مطرح شد، معنایش این است که رجوع به تمامی جمل می کند چون این قول را کسی اختیار نکرده است.

پس ملاک در این اقسام کثیره در اکثر اقسامش روی وحدت عقد الحمل است و در بعضی از اقسام دیگر هم روی عقدالوضع تکیه می کردیم و در جمله ای از اقسام هم حکم به اجمال کردیم و

گفتیم که معلوم نیست که رجوع به جمیع بکنند یا به خصوص اخیره لکن اخیره به عنوان قدر متیقن مطرح است، اما غیر اخیره اجمال دارد.

آخرین بحث این است که اگر اجمال داشت تکلیف چیست؟ مواردی که شما حکم به اجمال کردید: یکی مثل آنجایی بود که هم عقدالوضع متعدد بود و هم عقدالحمل متعدد بود مثل «اکرم العلماء و اطعم الفقراء و سلم علی الهاشمین الا الفساق منهم» که اینجا موردی بود که مسأله اجمال مطرح بود، اجمالش به صورت تردید بین اقل و اکثر است که اخیره به عنوان قدر متیقن مطرح است اما آن دو جمله اولی، محل تردید است. حالا که محل تردید است ما چه کنیم؟ نسبت به فساق از علما که در جمله اولی هست، نسبت به فساق از فقرا که در جمله ثانیه مطرح است، تکلیف چیست؟ گفته است که «اکرم العلماء آیا الا الفساق» فساق از علما را شامل است؟ آنها اکرام بکنیم یا نه؟ «اطعم الفقرا» نمی دانیم «الا الفساق» به این ارتباط دارد یا نه؟ آیا فساق از فقرا باید اطعام بشوند یا نه؟ قدر متیقن این است که «الا الفساق» به آن جمله اخیره «سلم علی الهاشمین» ارتباط دارد. چه راهی را در اینجا باید طی کرد؟

اینجا یک کلامی مرحوم محقق خراسانی (ره) دارند که البته نیاز به توضیح دارد لکن حق با ایشان است. یک کلامی هم مرحوم محقق نائینی در مقابل مرحوم محقق خراسانی دارند که آن کلام محل اشکال و محل مناقشه است. شما این دو کلام را در همین مورد ملاحظه بفرمایید تا ببینیم که مقتضای تحقیق کدام است.

پرسش:

- ۱ - استعمال علم شخص در معنای جامع بین افراد را توضیح دهید.
- ۲ - در دوران امر بین ظهور عقدالحمل و مجازیت علم شخص، تکلیف چیست؟
- ۳ - ارتباط مسأله جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را با مقام توضیح دهید.
- ۴ - مثال تعدد عقدالحمل و عقدالوضع و حکم آن را بیان کنید.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مرجع عندالاجمال

در این محل بحث استثنا عقیب جمل متعدده، آن مواردی که اجمال تحقق دارد که بنابر قول مرحوم آخوند در همه موارد، اجمال هست و بنابر قول مرحوم محقق نائینی (ره) بین مسأله تعدد وضع و وحدت عقد وضع، تفصیل بود و بنابر آن راهی که ما طی کردیم، ملاک اولی تفصیل بین وحدت عقدالحمل و تعدد بود و در بعضی از موارد عقد الوضع هم مسأله این چنین بود. بالاخره حالا- بحث در موردی است که اجمال تحقق دارد و اجمالش هم همان طوری که ذکر شد، به نحو ترجیح بین اقل و اکثر است، یعنی رجوع به جمله اخیره، متیقن است و رجوع به جملات قبل الاخیره، مشکوک است. در این موارد مشکوک، چکار کنیم؟ به چه چیز مراجعه کنیم؟

امکان رجوع به اصاله العموم

اینجا ممکن است توهمی به ذهن بیاید که وقتی که متکلم می گوید: «اکرم العلماء و سلّم علی

الفقراء» و تعظیم بکن هاشمیین را که عقد الوضع و عقد الحمل هر دو متعدد است که از موارد مسلّمه اجمال پیش ما بود و بعد هم «الا الفساق منهم» را استثنا می کند و ما می بینیم در هر گروهی، عده ای فاسق وجود دارد، هم در هاشمیین و هم در فقرا و هم در علما، لکن نمی دانیم که این «الا الفساق منهم» آیا در رابطه با آن جمله آخره فقط است که استثنا از هاشمیین باشد و فساق از هاشمیین مورد نفی واقع شده است یا اینکه استثنا از تمامی جملات است؟ از «اکرم العلماء» استثنا هست؟ از «سلم و اطعم الفقراء» هم استثنا هست؟ آیا ممکن است کسی اینطوری توهم کند که نسبت به جمله آخره یقین به تخصیص داریم، اما نسبت به آن دو جمله قبل چون شک در تخصیص داریم، به اصاله العموم مراجعه می کنیم؟ چطور در سایر مواردی که شک در تخصیص دارید، مرجع شما اصاله العموم است، اینجا هم همین را پیاده کنید. شما نمی دانید که «اکرم العلماء» به فساق تخصیص خورده است یا نه، شما نمی دانید که «اطعم الفقراء» به فساق از فقرا تخصیص خورده است یا نه، به اصاله العموم تمسک کنید و نتیجه بگیرید که این «الا الفساق» فقط مربوط به جمله آخره است اما در «اکرم العلماء» عموم محفوظ است در «اطعم الفقراء» هم هكذا عموم محفوظ است.

آیا می شود کسی به این طریق، مسأله را پیاده بکند؟ یا اینکه این راه صحیحی نیست برای اینکه اصاله العموم - همان طوری که مکرر عرض کردیم - یکی از اصول عقلاییه است و به اصول عقلاییه در مواردی می توانیم رجوع کنیم که احراز کرده باشیم عقلا در آن موارد به آن اصل مراجعه می کنند.

اما اگر یقین داشته باشیم که عقلا مراجعه نمی کنند و یا شک داشته باشیم در اینکه مراجعه می کنند یا نه؟ حتی در صورت شک هم نمی توانیم یک اصل عقلایی را مرجع قرار بدهیم و به آن تمسک کنیم.

کما اینکه در اصول شرعیه هم همینطور است. وقتی که به اصاله الحلیه شرعی می خواهید تمسک بکنید، به اصاله البرائه و حدیث رفع می خواهید تمسک بکنید، باید از نظر سند و دلالت معتبر باشد و الا اگر فرض کردیم که حدیث رفع از نظر سند، ضعیف است و چیزی هم ضعف سندش را جبران نکرده است، آیا می توانیم به چنین حدیث رفع برای اصاله البرائه شرعی تمسک بکنیم؟ نه، باید احراز شده باشد، باید حجیت آن سند و دلالت محرز باشد، منتها در اصول عقلاییه چون پای لفظ مطرح نیست، بلکه بنای عملی عقلا مطرح است، باید احراز بکنیم که عقلا عملا در فلان مورد، تمسک به این اصل می کنند یا نه؟ اگر برای ما روشن نشد و احراز نشد که عقلا تمسک می کنند، ما چطور می توانیم دلیل و مرجع خودمان را یک اصل عقلاییه مشکوک الاحراز قرار بدهیم؟ وقتی که این مقدمه روشن شد. حالا می آییم سراغ اصاله العموم؛

در مورد اصاله العموم بعضی از موارد را احراز کرده ایم که عقلا به اصاله العموم تمسک می کنند مثلا اگر مولا گفت: «اکرم العلماء» و ما شک کردیم که آیا یک دلیل مخصص متصل یا منفصل وجود دارد یا نه؟ هرچه هم تفحص کردیم و فحص لازم را انجام دادیم، دلیلی بر وجود مخصص پیدا نکردیم، اینجا می بینیم عقلا به اصاله العموم تمسک می کنند و می گویند که مراد متکلم از «اکرم العلماء» معنای عام است، برای اینکه شما دلیلی بر مخصص پیدا نکردید، بعد از آنکه فحص لازم را انجام دادید. اینجا می بینیم که عقلا به اصاله العموم تمسک می کنند. یا در مواردی شبیه اصاله العموم:

اگر متکلمی گفت: «رأیت اسدا» شما شک می کنید که آیا قرینه ای برخلاف اراده معنای حقیقی آورده است یا نه؟ فحص هم کردید و دیدید که قرینه ای وجود ندارد لکن درعین حال احتمال می دهید که یک قرینه ای همراه کلام بوده است و یا منفصلا از ناحیه متکلم مطرح شده است، اینجا عقلا به اصاله الحقیقه تمسک می کنند و «رأیت اسدا» را حمل بر معنای حقیقی خودش می کنند.

اما در مثل ما نحن فیه که در کلام متکلم یک چیزی وجود دارد که این چیز، صلاحیت مخصصیت و صلاحیت قرینیت را دارد لکن نمی دانیم که آیا متکلم استناد و اتکال کرده است بر این چیزی که صلاحیت قرینیت و یا صلاحیت مخصصیت دارد یا اینکه اتکال نکرده است. در کلام «ما یصلح للقرینه و ما یصلح للمخصصیت» هست، اما اعتماد متکلم و اتکال متکلم بر این «ما یصلح للقرینه» برای ما مشکوک است. یک «الا-الفساق» گفته است، ما که یقین نداریم که این «الا-الفساق» تنها برای جمله اخیر است و جمله اخیر قدر متیقن است، بلکه احتمال می دهیم که ناظر به همه باشد لابد متکلم به الا-الفساق تکیه کرده باشد، آیا در اینجایی که «ما یصلح للقرینه فی الکلام» وجود دارد و احتمال اتکال متکلم بر این «ما یصلح للقرینه» جریان دارد، اینجا هم جای اصاله العموم هست؟ یا در مثال «رأیت اسدا» اگر یک چنین قرینیه محتمله ای وجود داشته باشد، آیا اصاله الحقیقه عقلاییه وجود دارد؟ حداقل این است که ما نمی دانیم. شک داریم که آیا به اصاله الحقیقه تمسک می کنند یا نه؟ و همین شک جلوی تمسک ما را می گیرد و مانع از این می شود که در ما نحن فیه به اصاله العموم تمسک کنیم. لذا ما می مانیم که آیا فساق از علما، وجوب اکرام دارند یا نه؟

مجرای اصاله البرائه

در شک در یک حکم تکلیفی و جوبی اگر حالت سابقه و مجرای استصحاب وجود نداشته باشد، اصاله البرائه در اینجا حاکم است. اگر شک داشته باشید که فساق از علما «هل یجب اکرامهم او

لا یجب؟» اصالة البرائة جاری می شود کما اینکه اگر حکم در جملات مستثنی منه حکم تحریمی باشد، شما شک می کنید که آن عنوان مستثنی، حکم تحریمی دارد یا ندارد؟ اصالة البرائة جریان پیدا می کند برای اینکه شبهات تحریمیه و شبهات وجوبیه بدویه اگر استصحابی و حالت سابقه ای در آنها وجود نداشته باشد، مجرای اصالة البرائة است و مرحوم آخوند در کتاب کفایه همین مطلب را با این توضیحی که عرض کردیم و دیروز هم اشاره کردیم بیان کرده اند. منتها عرض کردیم که اختلاف ما با ایشان در این جهت است که ایشان در تمامی موارد، صغرای اجمال را پیاده می کنند لکن در اقسام متعدده گذشته اینطور نبود که در تمامی موارد، مسأله اجمال مطرح باشد. اما اگر مسأله اجمال مطرح شد، حق همین است که مرحوم آخوند می گویند که راهی برای تمسک به اصالة العموم وجود ندارد و وقتی دست ما از دلیل و اصل لفظی کوتاه شد، نوبت به اصل عملی می رسد. در اصل عملی هم در درجه اول، استصحاب مطرح است، اگر حالت سابقه ای وجود داشته باشد و اگر وجود نداشته باشد که نوعا ندارد، همان اصالة البرائة در شبهات وجوبیه و تحریمیه جریان پیدا می کند.

تمسک به اصالة العموم در کلام مرحوم نائینی ره

محقق نائینی اینجا خواسته اند از یک طریقی، مسأله تمسک به اصالة العموم را تثبیت کنند و بفرمایند که نسبت به جمله اولی و ثانیه می توانیم از راه اصالة العموم پیش بیاییم. بیان ایشان این است که این متکلمی که عقیب جمل متعدده اش استثنای واحدی را ذکر می کند، وقتی که مرادش را بررسی کنیم می بینیم که از دو حال بیرون نیست: یا این است که این «الا الفساق» را فقط می خواهد به خصوص جمله اخیر مرتبط کند و استثناء را در رابطه با جمله اخیر بداند. یک وقت است که می خواهد استثناء در رابطه با تمامی جمل باشد؛ دیگر شق سوم ندارد.

اگر مراد متکلم این باشد که استثناء به خصوص جمله اخیر بخورد پس روی این حساب، دو جمله اول عمومش محفوظ است و عموم در «اکرم العلماء» و عموم در «اطعم الفقراء» سر جای خودش هست. اما اگر مرادش این باشد که استثناء به تمامی جمل ارتباط داشته باشد هم به «اکرم العلماء» و هم به «اطعم الفقراء» و هم «سَلِّم علی الهاشمیین» اگر یک چنین چیزی را اراده کرده باشد با این بیانی که ذکر کرده است، نمی تواند به هدف خودش برسد. چرا؟ برای اینکه وقتی که دنبال جمله اخیر «الا الفساق» را می آورد، «یاخذ الاستثناء محل الاستثناء» یعنی استثناء جای خودش را می گیرد یعنی استثناء با ارتباط با جمله اخیر، ایجاد رفاقت و هماهنگی با جمله اخیر می کند و آن دو جمله اول دستشان خالی می ماند. پس نمی شود که متکلم از یک طرف رجوع استثناء را به تمامی جمل اراده

کرده باشد و از طرف دیگر طرز بیان را به همین صورتی که محل بحث ما هست، بیان بکند. این قابل جمع نیست برای اینکه وقتی که به این صورت قصه را مطرح بکند و مراد خودش را تبیین بکند، نتیجه این می شود که بین جملهٔ اخیر و بین استثنا رابطه و اتصال برقرار می شود و آن جملات قبلی دست خالی باقی می ماند. پس چطور می شود که بین این دو جمع بشود؟ حالا- که بین اینها جمع نمی شود و خارجا می بینیم که متکلم به همین کیفیت تعبیر کرده است، کشف می کنیم که مراد متکلم، همان قسمت اول است یعنی استثنا را می خواهد به جملهٔ اخیر بزند، اما می خواهد جملهٔ اولی و جملهٔ ثانیه بر قوت عمومی خودش باقی باشد. پس هدف متکلم رجوع الاستثناء الی الاخیره است و این با ما موافق است و معنایش این است که دو جملهٔ اول عمومش محفوظ است و اگر هدفش رجوع به جمع باشد، بین این هدف و بین این طرز بیان، قابل جمع نیست و نمی شود هدف، رجوع به جمع باشد و در عین حال، بیان به این کیفیت باشد برای اینکه لازمه این بیان این است که این مستثنی زود این جملهٔ اخیر را جذب می کند و آن جملات اول و دوم بدون استثنا و بدون ارتباط به «الا الفساق» همین طور باقی می ماند. پس اگر مرادش رجوع به جمع باشد، نباید به این کیفیت تعبیر بکند. این راه رسیدن به مراد و رسیدن به هدف نیست. لذا ایشان می فرماید که ما معتقدیم که اصاله العموم و استثناء در فرض اجمال، اختصاص به جملهٔ اخیر پیدا می کند.

بطلان کلام مرحوم نائینی ره

جواب مرحوم محقق نائینی این است که این فرمایشات شما در صورتی است که متکلم بخواهد تمام مرادش را برای مستمع بیان کند، درحالی که در آن صوری که ما مسأله اجمال را مطرح می کنیم، معنای اجمال چیست؟ کفایه در فرق بین اجمال و اجمال می گفتند که فرق بین اجمال و اجمال این است که در اجمال، غرض به بیان، متعلق نشده است، اما در اجمال، غرض به عدم البیان متعلق شده است و یک مصلحتی اقتضا کرده است که انسان مسأله را به تمام خصوصیات، بیان نکند. مثل این که اگر کسی آمد منزل انسان و انسان نمی خواهد که رفیقش بفهمد که این کسی که منزل انسان آمده است چه کسی بوده است و دارای چه خصوصیت بوده است، لذا در مقام نقل، می گوید: زیدی آمد منزل ما. اما این زید کی و دارای چه خصوصیتی بود؟ غرض، متعلق به عدم بیان است. این مواردی که ما پای اجمال را مطرح می کردیم، معنایش این است که مولا- نمی خواهد بیان کند که استثناء به خصوص اخیر می خورد یا به تمامی جمل، معنای اجمال این است.

پس این که شما می فرمایید که مراد متکلم، رجوع به خصوص اخیر است یا به تمامی موارد،

شما به مرادش چکار دارید؟ ببینید در مقام بیان چه مقدار می خواهید بیان کند. آن مواردی که پای اجمال در کار است، معنایش این است که متکلم یک گوشه از مرادش را می خواهد بیان کند اما گوشه دیگری را نمی خواهد بیان کند. وقتی که مسأله اینطور شد اینکه شما می فرمایید: تا متکلم استثنا را آورد، استثنا با جمله اخیره ارتباط برقرار می کند و دست جملات دیگر کوتاه می شود یعنی چه؟ یعنی می خواهید بگویید: کلام، ظهور در این معنا دارد؟ این از محل بحث ما خارج است. آنجایی که کلام، ظهور در رجوع به جمیع یا ظهور در رجوع به خصوص اخیره داشته باشد، مورد بحث ما نیست. بحث ما آنجایی است که اصلاً پای ظهور مطرح نیست و اینکه ما رجوع به اخیره را مطرح می کنیم به عنوان قدر متیقن است نه به عنوان این که کلام ظهور در رجوع به خصوص اخیره دارد.

اینجایی که پای ظهور مطرح نیست این یعنی چه که شما می فرمایید: «الاستثناء يأخذ محلّه من الجملة الا-خیره» و متکلم به هدف خودش نمی رسد؟ کدام هدف؟ هدف اگر بیان باشد، بله نمی رسد اما کلمه اجمال معنایش این است که نمی خواهد تمام خصوصیات مرادش را بیان کند. کسی که نمی خواهد تمام خصوصیات مرادش را بیان کند، چه معنا دارد که شما بگویید: او به هدف خودش نرسیده است. کدام هدف و کدام غرض؟ این که نمی خواسته است تمام خصوصیات را بیان کند تا اینطور او را مورد اشکال قرار دهید. به نظر می رسد که بیان ایشان از عجایب حرفهایی است که در اینجا زده شده است و به هیچ وجه قابل قبول نیست، بلکه حق در مسأله، همان فرمایش مرحوم محقق خراسانی است با توضیحی که در رابطه با آن عرض کردیم. هذا تمام الکلام در این بحث.

پرسش:

۱ - اگر کلام مشتمل بر مستثنای عقیب جمل متعدده مجمل شد، مرجع چیست؟

۲ - آیا در صورت اجمال فوق، می توان به اصاله العموم رجوع کرد؟

۳ - در چه صورت می توان به اصاله البرائه مراجعه کرد؟

۴ - کلام مرحوم نائینی ره در تمسک به اصاله العموم را بیان کنید.

۵ - دلیل بطلان کلام مرحوم نائینی ره چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تخصیص کتاب به خبر واحد

بحشی که در فقه، ثمره مهمه ای بر آن ترتب پیدا می کند، این است که آیا عمومات کتاب می تواند به خبر واحد معتبر، مخصص واقع شود؟ عین این بحث نسبت به مطلقات کتاب هم در برابر خبر واحدی که بخواهد، مقیّد مطلقات کتاب واقع بشود، جریان دارد و محل نزاع همین عنوانی است که ذکر شد که یک طرف، عموم کتاب واقع شده است و یک طرف، خبر واحدی که دلیل بر حجیت و اعتبار دارد لکن قطعی نیست و به اصطلاح حجیت او از باب ظن خاص مطرح است و به عنوان ظن خاص، دلیل بر حجیت دارد. اما اگر خبر متواتر باشد یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعی باشد، این از محل بحث خارج است و جای هیچ گونه شبهه و تردیدی نیست، کما اینکه اگر عموم کتاب در مقابل مخصصی از خود کتاب قرار بگیرد، آن هم جای بحث نیست، برای اینکه مسأله تخصیص عام و تقييد مطلق، در رابطه با قوانین و تقنین، یک مسأله متداول و عقلایی است. پس آنچه محل بحث است این است که یک طرف، عام کتابی و یا اطلاق قرآنی واقع شود و در مقابل، مخصص یک خبر

ظنی معتبر و حجت باشد. آیا چنین خبر ظنی معتبر می تواند در مقابل عموم کتاب عنوان مخصص و یا مقید پیدا کند؟

این مسأله از قدیم مطرح بوده و مورد اختلاف بوده است. جمع زیادی قائل به این هستند که هیچ مانعی ندارد که ما با خبر واحد در مقابل عموم کتاب به عنوان مخصص بتوانیم بایستیم و بعضی قائل به عدم جواز هستند و بعضی متوقف هستند و هیچ یک از دو طرف را نتوانسته اند ترجیح بدهند.

لازم است که ادله طرفین ملاحظه بشود تا ببینیم که ان شاء الله نتیجه به کجا منتهی می شود.

دلیل جواز تخصیص کتاب به خبر واحد

دو دلیل محکم برای جواز تخصیص کتاب به خبر واحد معتبر اقامه شده است: یک دلیل این است که آنهایی که خبر واحد را معتبر می دانند با اینکه آنها هم از نظر سعه و ضیق دایره حجیت، مختلف هستند و بعضی مجرد وثاقت راوی را کافی می دانند و بعضی ها می گویند: حتما باید عدالت اصطلاحیه در راوی وجود داشته باشد بعضی هم عناوین دیگری را مطرح می کنند با اینکه در محدوده حجیت خبر واحد از نظر سعه و ضیق و از نظر خصوصیات، اختلاف دارند، لکن در عین حال می بینیم که سیره عملیه آنها چه فقهای ما و حتی اصحاب بزرگوار ائمه معصومین (علیهم السلام) بر همین قائم شده است که اگر یک عام کتابی و یک اطلاق کتابی وجود داشته باشد و در مقابل، یک خبر واحدی که از نظر سند مناقشه ای در حجیت آن وجود نداشته باشد، از نظر دلالت هم اجمال و ابهامی در آن وجود نداشته باشد، این خبر واحد را در مقابل عموم کتاب به عنوان مخصص مطرح می کنند و هیچ کسی نیامده است به اینها اشکال و اعتراض بکند که آیا شما می خواهید با خبر واحد به جنگ عموم قرآن بروید و با خبر واحد اطلاق کتاب را از بین ببرید؟ شیخ بزرگوار انصاری استاد همه مشایخ در کتاب مکاسب با اینکه یک عموماتی در باب عقود هست مثل «اوفوا بالعقود» که یک عموم در رابطه با همه عقود به صورت جمع محلی به لام است، لکن اگر یک دلیلی ولو به صورت خبر واحد آمد، گفت که مثلاً «نهی النبی عن بیع الغرر»، و برای ما از نظر سند و دلالت مناقشه ای در آن نبود یعنی سند این روایت سند معتبری است فرضاً، دلالتش دلالت قابل مناقشه ای نیست، ما با این «نهی النبی عن بیع الغرر» در عموم «اوفوا بالعقود» تصرف می کنیم و می گوئیم: «اذا كان العقد بیع غرری لا یجب الوفاء» است و لا- یصح این بیع. با اینکه مقتضای عموم «اوفوا بالعقود» صحت چنین بیع است یا مقتضای اطلاق «احل الله البیع»، اگر اطلاقی داشته باشد و مناقشه ای در اطلاق آن نکنیم با همین «نهی النبی عن بیع الغرر» اطلاق «احل الله البیع» را تقیید می کنیم به آنجایی

که بیع غرری نباشد. این یک معنایی است که در تمامی کتب فقهی و برنامه استدلالیه فقهای ما مطرح است و در زمان اصحاب ائمه (علیه السلام) هیچ کسی نیامده است مناقشه کند و بگوید: نمی شود با «نهی النبی عن بیع الغرر» که یقین به صدورش از رسول خدا نداریم و محفوف به قرینه قطعی نیست و فقط ادله حجیت خیر واحد معتبرش می کند، فرضاً با این روایت و با یک روایت معتبره غیر قطعیه برویم به جنگ «اوفوا بالعقود» ی که از نظر سند قطعی است. کسی چنین مناقشه ای را در کتابهای فقهیه استدلالیه مطرح نکرده. لذا سیره فقها، سیره عملی و استدلالی فقها که متصل به زمان ائمه و اصحاب ائمه است بلاشکال بر این معنا قائم است و شاهدش هم ملاحظه همین کتب فقهیه قدما است الی زماننا هذا.

لزوم کنار گذاشتن خبر واحد

دلیل دوم؛ یک نکته ای است که مهمتر از این است و آن اینکه اگر ما بخواهیم دایره حجیت خبر واحد را مقصور و منحصر بکنیم به آنجایی که این خبر در مقابلش یک عموم قرآنی واقع نشده باشد، لازمه اش این است که اصلاً دور حجیت خبر واحد را قلم بگیریم حالا یا بالکل یا به «مثل النادر کالمعدوم» برای اینکه از یک طرف می بینم که کتاب الله در باب عقود و در باب عبادات، یک عمومات و اطلاقاتی دارد و در رابطه با حلیت اشیاء یک اطلاقاتی در کتاب الله وجود دارد و یک سری اشیاء را تحریم می کند و بعد هم می فرماید: «و احل لکم ما وراء ذلکم» در عقود، عموماتی یا عمومی مثل «اوفوا بالعقود» اطلاقی مثل «احل الله البیع» در عبادات، آیات زیادی مثل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»

و «آتُوا الزَّكَاةَ» دارد. در باب محلات «أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» و امثال ذلک دارد.

اگر ما بخواهیم دایره حجیت خبر واحد را به آنجایی که مستلزم تخصیصی در رابطه با عموم کتاب در باب عقود یا اطلاقات در باب عبادات یا اطلاقات در باب محلات نباشد، محدود بکنیم، کجا چنین خبر واحدی را پیدا می کنیم؟ برای اینکه تمام این خبرهای واحدی که در رابطه با اجزاء و شرایط نماز و روزه و زکات و مخصوصاً باب حج وجود دارد، می خواهد یک چیز اضافه ای را بر عمومات و مطلقات کتاب بیان کند و یک امری زائد بر آنها را می خواهد بیان کند و اگر بنا شود به عنوان اینکه این زائد بر مفاد کتاب دارد مسأله ای را بیان کند، حجیت نداشته باشد، لازم می آید که دیگر حجیت خبر واحد کنار برود و در نتیجه این عقود و این عبادات و این مسائلی که در قرآن فقط یک اشاره ای به آنها شده است و به صورت اطلاق بیان شده است و یا این همه محرماتی که در روایات مطرح است و در قرآن به تعداد قلیلی از آنها اکتفا شده است و بقیه به صورت اطلاق حکم به

حلیت شده است، لازمه اش این است که همه اینها زمین بماند و دور آنها را قلم بگیریم. پس از کجا اجزا و شرایط نماز را بدست بیاوریم؟ از کجا این همه خصوصیتی که در باب حج مطرح است و صدی نود به بالای اینها را خبرهای واحد معتبر دلالت می کند و افاده می کند بدست بیاوریم؟

اگر بنا شود ما به همان «الله علی الناس حج البیت» و امثال ذلک که در بعضی از آیات اشاره ای به وقوف عرفات و مشعر الحرام و مانند اینها شده است یکی هم اشاره ای به حلق و تقصیر شده است، همین مقدار مختصر در کتاب الله مطرح است درحالی که کتاب الحج ما همان طوری که من یک جا صحبت می کردم که بعد از آن که صاحب جواهر تقریباً چهار جلد در رابطه با کتاب الحج می نویسد، آخرش می فرماید که این آن مقداری بود که برای ما امکان پیدا شد که در رابطه با حج صحبت بکنیم و الا تعبیر ایشان این است که «فمسائل الحج اجل من ان تستقصی» مسائل حج خیلی بیشتر از اینهایی است که ما بتوانیم استقصا بکنیم و به دنبال آنها برویم. اینها از کجا پیدا شده است؟ اینها همه ادله اش خبرهای واحد و صحیحه ای است که یک خبر یا چند خبر بر آن دلالت می کند و لولا این اخبار و دلالت این اخبار بر کیفیت حج و سایر عبادات، ما از کجا این معنا را استفاده کنیم؟

این همه در قرآن «آتوا الزکاة» دارد اما کجا دارد که زکات از چه؟ چه مقدار دارای چه نصاب و با چه خصوصیتی و با چه شرایط؟ یک مقدارش معلوم من الفقه است اما اکثر اینها مسائل اختلافی و مسائل نظری است و راهی جز استفاده از خبر واحد نداریم.

پس دلیل دوم به این برمی گردد که اگر ما بخواهیم خبر واحد را به جرم اینکه در مقابل، یک عام کتابی و یا اطلاق کتابی وجود دارد، کنار بگذاریم مستلزم است که به طور کلی یا یک مقدار کمتر، دور خبر واحد را قلم بگیریم درحالی که صدور این همه روایات و این همه سفارش ائمه (علیهم السلام) به اصحاب خودشان به اینکه این روایات را از ما بگیرید و اینها را ضبط بکنید و اینها در آینده مورد نیاز فقها و مجتهدین است و باید از طریق این روایات، احکام الهیه را کشف بکنند، اقتضا می کند که ما خبر واحد معتبر را بتوانیم به عنوان مخصص و مقید به میدان بیاوریم.

لکن آنچه که به عنوان شبهه در اینجا مطرح است و یا اسمش را ادله قائلین به عدم جواز بگذاریم، آنهایی که قائل شده اند به اینکه ما تحت تأثیر این حرفها قرار نمی گیریم، خبر واحد نمی تواند مخصص عموم کتاب واقع بشود، وجوهی است:

ظنی بودن صدور اخبار آحاد

یک وجه که شاید عمده دلیل آنها این باشد، همین بود که در ضمن صحبتها به آن اشاره شد و آن

این است که خبر واحد ولو اینکه دلیل بر حجیتش اقامه کردید ولو اینکه از باب ظن خاص آن را معتبر کردید، اما علم به صدورش از امام معصوم ندارید و محل بحث ما همین خبر واحد است و الا- اگر یک خبر واحدی محفوف به قرینه قطعیه باشد، آن از محل بحث خارج است و محل بحث آن خبر واحدی است که «لم یکن محفوفاً بالقرینه القطعیه» لذا این قائل می گوید: شما چطور می خواهید با یک «نهی النبی عن بیع الغرر» در مقابل «اوفوا بالعقود» قرآن بایستید درحالی که صدور «اوفوا بالعقود من الله تعالی» یک مسأله قطعی است، اما «نهی النبی عن بیع الغرر» صدورش «من النبی لا یكون الا ظنیا» ولو اینکه ظنش هم حجیت داشته باشد، لکن قطعی نیست. با یک امر غیر قطعی الصدور می خواهید یک عام کتابی قطعی الصدور را از بین ببرید، این چطور می شود؟

شبهه تحریف قرآن

برای توضیح بیشتر این شبهه و این وجه، این مطلب را هم اضافه می کنیم که کسی نگوید: - نعوذ بالله - تحریف به زیاده در قرآن واقع شده است و ما از کجا یقین داریم که «اوفوا بالعقود، قد صدر من الله تبارک و تعالی؟» زیرا جوابش این است که در مسأله تحریف، تحریف به زیاده را «لم یقل به احد من المسلمین» کسی نگفته است که این جملات و آیات موجوده در قرآن را ما احتمال می دهیم که اینها «لم یکن من القرآن» بلکه آنها می هم که قائل هستند و متأسفانه آنها هم خیلی در اشتباه بزرگ علمی حتی قرار گرفته اند، مسأله تحریف به نقیصه را مطرح می کنند و می گویند که قرآن اصلی بیش از این قرآن فعلی بوده است اما این مقداری که الان وجود دارد، این قطعی الصدور است لکن یک مقداری از قرآن به دست افرادی که مثلاً دشمن ولایت و امثال ذلک بوده اند تحریف شده و از بین رفته است و البته این حرف هم از حرفهای بسیار باطل است و ادله و براهین قطعیه بر بطلان این حرف قائم شده است. لکن فرضاً اگر کسی هم بگوید، این حرف باطل را در رابطه با تحریف به نقیصه می زند، اما در رابطه با تحریف بالزیاده، احدی قائل نیست؛ لذا صدور «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود من الله تعالی یكون صدورا قطعیا حتی بناء علی القول بالتحریف الباطل و هو التحریف بالنقصه».

آن وقت یک «نهی النبی عن بیع الغرر» ی که مشکوک الصدور من النبی است و دلیل قطعی بر صدورش از رسول خدا قائم نشده است و بلکه از باب ظن خاص حکم می کنیم به حجیت چنین روایتی، آیا با یک چنین چیزی می شود در مقابل «اوفوا بالعقود» بایستید؟ اگر یک خبر واحدی در مقابل عموم کتاب واقع شد، اینجا در حقیقت معارضه بین چه و چه قرار گرفته است؟ آیا خبر واحد

در مقابل صدور «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می ایستد؟ یعنی «نهی النبی عن بیع الغر» می گوید که «احکم بانّه لم یصدر من الله یا ایها الذین امنوا اوفوا بالعقود؟» در سایر تخصیصات و عمومات عقلاییه وقتی که مولا می گوید: «اکرم العلماء» بعد به یک دلیل منفصلی می گوید: «لا تکرم الفساق من العلماء» شما این دلیل مخصص را بیانگر چه می بینید؟ این دلیل مخصص را کاشف از چه قرار می دهید؟ آیا کسی گفته است که «لا- تکرم الفساق من العلماء» کاشف از این است که «اکرم العلماء لم یصدر من المولی؟» آیا تخصیص، یک چنین اقتضایی دارد؟ و وجوب «لا- تکرم الفساق من العلماء» کاشف از یک چنین مطلبی است که اصلا از مولا «اکرم العلماء» صادر نشده است؟ یا اینکه «لا- تکرم الفساق من العلماء» در رابطه با اصاله العمومی که در «اکرم العلماء» جریان دارد، می ایستد و اصاله العموم را می شکند و از بین می برد و می گوید: «اکرم العلماء» با وجود «لا- تکرم الفساق من العلماء» دیگر حق نداری اصاله العموم جاری کنی و اصاله العموم یک اصل عقلایی است و عقلا در جایی به اصاله العموم تمسک می کنند که در مقابل دلیل مخصص باشد.

پرسش:

۱ - دلیل جواز تخصیص کتاب به خبر واحد را بیان کنید.

۲ - کنار گذاشتن کلیه یا اکثر اخبار آحاد لازمه چیست؟

۳ - جواب از ظنی بودن صدور اخبار آحاد چیست؟

۴ - شبهه تحریف قرآن را بیان کنید.

ص: ۵۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

جواز تخصیص کتاب به خبر واحد

در روایت که پای قطع در کار نیست، چطور می شود به یک روایت غیر معلوم الصدور، عام مسلّم الصدوری را تخصیص بزنیم؟ این یک شبهه ای است که به حسب نظر بدوی، شبهه خوبی به نظر می رسد، لکن در جواب از این شبهه باید بگوییم: مسأله قرآن و روایت را فعلا- کنار می گذاریم و سراغ عام و خاص در رابطه با موالی عرفیه می آییم. اگر قطعا از مولا-یی «اکرم العلماء» صادر شد، از خود او شنیدیم که دستور «اکرم العلماء» را صادر کرد و بعد از یک روز باز از همین مولا شنیدیم که «لا تکرم زیدا العالم» را صادر کرد که هم عموم «اکرم العلماء» صدورش از موالی عرفی قطعی بود و هم «لا- تکرم زید العالم» صدورش قطعی بود. اینجا جای تردید نیست که اصاله العموم در «اکرم العلماء» جریان پیدا نمی کند و «لا تکرم زیدا العالم» بر «اکرم العلماء» تقدم دارد و مخصص «اکرم العلماء» هست و علت تقدمش هم مسأله اظهاریت دلالت، یا بالا-تر؛ مسأله نصوصیت «لا تکرم زیدا العالم» در عدم وجوب اکرام زید عالم است.

پس اینجا که هم صدور عام را و هم صدور «لا تکریم زیدا العالم» را از مولای عرفی به صورت قطع شنیده ایم و می دانیم، جای مسأله تخصیص است و کسی در اینجا حق ندارد بگوید که اصاله العموم در «اکرم العلماء» جریان پیدا می کند. هیچ کسی چنین ادعایی را نمی تواند بکند و الا باید مسأله تخصیص به طور کلی کنار برود و از مباحث اصولیه خارج بشود. کما اینکه نقطه مقابل این هم هست: ما می دانیم و از مولا شنیدیم که «اکرم کل عالم» را به عنوان حکم و دستور صادر کرد، لکن نمی دانیم که آیا بعد از یک روز یا دو روز «لا تکریم زیدا العالم» از مولا صادر شده است یا نه؟ دلیلی بر صدور یا عدم صدور نداریم. فحص هم کردیم و بررسی و تتبع هم کردیم و دلیلی نیافتیم بر اینکه «لا تکریم زیدا العالم» از مولا صادر شده است و هیچ شاهد و قرینه ای ولو قرینه ظنیه معتبره قائم بر این معنا نشد، لکن احتمال می دهیم که مولا به دنبال «اکرم کل عالم» یکی دو روز بعد «لا تکریم زیدا العالم» را گفته باشد، اما به هیچ وجه راهی برای اثبات یا نفی این قول نتوانستیم پیدا کنیم، اینجا بلا اشکال موردی است که عقلا به اصاله العموم یا اصاله عدم تخصیص رجوع می کنند و معنای اصاله عدم تخصیص، استصحاب عدم تخصیص نیست تا شرایط معتبره در جریان استصحاب در آن اعتبار داشته باشد بلکه اصاله عدم تخصیص هم اصل عقلایی است، منتها در قالب دو عبارت بیان می شود، هم می شود از آن تعبیر به اصاله العموم کرد و هم می شود تعبیر به اصاله عدم تخصیص کرد. اینجا عقلا می گویند که شما می دانی که از مولا یک «اکرم کل عالم» صادر شده است و نسبت به صدور «لا تکریم زیدا العالم» هیچ شهادتی بر اثبات و یا نفی وجود ندارد لذا باید به اصاله العموم مراجعه بکنی و حکم بکنی به اینکه زید عالم هم در ردیف سایر علما، وجوب اکرام دارد.

پس این دو فرضی که گفتیم، در دو نقطه مخالف هم قرار گرفت. در فرض اول، قطعا جا برای اصاله العموم نیست و در فرض دوم قطعا اصاله العموم از نظر عقلایی جریان پیدا می کند.

تخصیص قطعی الصدور به ظنی الصدور

اینجا یک فرض سومی هست که تقریبا برزخ بین این دو فرض است و آن این است که خود ما از مولا شنیدیم که گفت: «اکرم کل عالم» صدور «اکرم کل عالم» از مولا یک مسأله قطعی و مسلّم است اما در رابطه با «لا تکریم زیدا العالم» یک ثقه ای خبر داد و گفت: دیروز از مولا «لا تکریم زیدا العالم» صادر شد و ما یقین نداریم، اما خبر ثقه هم از نظر عقلا حجیت دارد همان طوری که اصاله العموم در مورد خودش حجیت دارد، عقلا خبر ثقه را هم حجت می دانند، لذا مهمترین دلیل در باب حجیت خبر واحد، بنای عقلا بر اعتنا و اعتبار خبر ثقه و ترتیب اثر بر خبر ثقه است، لذا عدالت اصطلاحی

هم در مخبر اعتبار ندارد. سؤال ما در این فرض مطرح است: اینجا چه بکنیم؟ خودمان از مولا- شنیدیم «اکرم العلماء»، صدور «اکرم العلماء من المولی قطعی»، اما نسبت به «لا تکریم زیدا العالم» خود ما چیزی نشنیدیم که صدورش قطعی باشد بلکه یک مخبر ثقه ای که خبرش از نظر عقلا- اعتبار دارد، گفت: از مولا- یک دستور دومی به نام «لا تکریم زیدا العالم» هم صادر شده است، تکلیف چیست؟ یک اصاله العموم در ناحیه «اکرم کل عالم» مطرح است، یک بنای عقلا بر اعتبار خبر ثقه در رابطه با «لا تکریم زیدا العالم».

آن چه در درجه اول مهم است و ما باید آن را تشخیص بدهیم تا بعد نوبت به مرحله ثانیه برسد، این است که در این فرض، طرفین معارضه عبارت از چیست؟ و چه چیزی با چه چیزی معارضه می کند؟ چون در ناحیه عموم، دو مطلب داریم: یکی این است «صدور العام و هو اکرم العلماء» و یکی اصاله العموم در ناحیه «لا تکریم زیدا العالم»، دو جهت وجود دارد یکی مفاد «لا تکریم زیدا العالم» است و یکی اصل صدور «لا تکریم زیدا العالم من المولی» و ما نمی دانیم که «لا تکریم زیدا» از مولا صادر شده است یا نه؟ اگر می دانستیم صادر شده است، قطعاً «لا تکریم زیدا العالم» را به جنگ اصاله العموم می فرستادیم و جلوی اصاله العموم را می گرفتیم مثل آنجایی که خودمان از مولا- شنیده باشیم «لا- تکریم زیدا العالم» را. چطور اگر خودمان می شنیدیم که فرض اول ما بود دیگر جایی برای اصاله العموم وجود نداشت، آیا در اینجا هم همینطور است؟

تعارض بین اصاله العموم با صدور خاص

در مسأله دو جهت وجود دارد: یکی اصل صدور «لا تکریم زیدا العالم من المولی» و یکی هم مفاد «لا تکریم زیدا العالم» که از آن تعبیر به دلالت می کنیم. اینجا چه چیزی با چه چیزی معارضه دارد؟ طرفین معارضه چیست؟ در ناحیه عام آیا با صدور عام از مولا- چیزی منافات و مغایرت دارد با اصل صدور از مولا؟ پس در صدور العام من المولی چیزی به عنوان معارض و مخالف در بین نیست. پس چه چیزی طرف معارضه است؟ اصاله العمومی که در رابطه با دلالت «اکرم کل عالم» وجود دارد.

به عبارت دیگر: حالا که مخبر ثقه به ما خبر می دهد که مولا علاوه بر «اکرم کل عالم» یک «لا تکریم زیدا العالم» هم به عنوان دستور دوم صادر کرده است، لکن شما یقین ندارید به اینکه چنین دستوری از مولا صادر شده است، شما اینجا می نشینید فکر می کنید، تردید برای شما پیدا می شود، طرفین تردید چیست؟ آن که مهم است این است که مردد بین چه و چه هستید؟ یک طرف می گوید: احتمال می دهیم که واقعا این «لا تکریم زیدا العالم» از مولا صادر شده باشد و در حقیقت اراده جدی مولا به

اکرام علماء غیر زید متعلق شده باشد و احتمال می دهیم که اراده جدی مولا به «اکرام کل عالم» متعلق شده است. اگر اراده جدی مولا به «اکرام العلماء» ماعدای زید متعلق شده است، این دو معنا دارد: یک معنا این است که پس اصاله العموم در «اکرام کل عالم» جریان ندارد، اما یک لازم دیگر هم دارد و آن این است که «لا تکرم زیدا العالم» از مولا صادر شده است؛ برای اینکه اگر صادر نشده باشد، پس اراده جدی مولا نمی شود به «اکرام کل عالم» ماعدای زید متعلق شود؟

پس در ناحیه عام اگر اراده مولا به «اکرام کل عالم» متعلق شده باشد، این دو تا لازم دارد: یک لازم این است که دور اصاله العموم در «اکرام کل عالم» را قلم بگیریم و یک لازمه اش این است که بنا بگذارید بر اینکه «لا تکرم زیدا العالم صدر من المولی» اما اگر اراده جدی مولا به «اکرام کل عالم» متعلق شده است و استثنای زید هم مطرح نیست، این لازمه اش چیست؟ لازمه اش این است که همان طوری که در «اکرام کل عالم» جا برای اصاله العموم باز می شود، در ناحیه «لا تکرم زیدا العالم» چه قضاوتی باید بکنیم؟ راهی غیر از این هست که بگوییم که «لا تکرم زیدا العالم» از مولا صادر نشده است؟ برای اینکه اگر صادر شده باشد که نمی شود دیگر کاری کرد. حفظ اصاله العموم در «اکرام کل عالم» ملازم با التزام به عدم صدور «لا تکرم زیدا العالم من العلماء» است. جایی برای اصاله العموم در «اکرام کل عالم» باقی نمی ماند.

نتیجه این بحث و این طرز استدلال این شد که اگر صدور «اکرام کل عالم» از مولا قطعی باشد، لکن صدور «لا تکرم زیدا العالم» از راه خبر ثقه و امثال آن از قرائن ظنیه معتبره ثابت شده باشد اینجا طرفین معارضه دو دلالت یا دو صدور نیست بلکه در ناحیه عام، طرف معارضه، اصاله العموم است که مربوط به دلالت است و در ناحیه خاص، طرف معارضه، صدور «لا تکرم زیدا العالم من قبل المولی» است. بین این دو معارضه است و الا با صدور «اکرام کل عالم» هیچ چیزی معارضه ندارد و هیچ کسی نمی گوید: «اکرام کل عالم» از مولا صادر نشده است علاوه که یک مسأله قطعی است و ما به گوش خودمان «اکرام کل عالم» را از مولا شنیدیم. پس صدور «اکرام کل عالم» معارض ندارد کما اینکه دلالت «لا تکرم زیدا العالم» هم معارض ندارد که با دلالت آن معارض است. اگر شما یقین داشتید که «لا تکرم زیدا العالم» صادر شده است، چه کسی می توانست در مقابل «لا تکرم زیدا العالم» مقاومت و معارضه کند؟

معارضه بین دلالت و صدور

پس در ناحیه عام، مسأله دلالت مطرح است، در ناحیه خاص، مسأله صدور مطرح است و

معارضه بین این دو هست و جمع بین این دو نمی شود که از یک طرف اصاله العموم را در عام حفظ کنیم و از یک طرف بگوییم: «لا- تکریم زیدا العالم» هم از مولا- صادر شده است، هم صدور «لا- تکریم زیدا العالم» را بگیریم و اخذ بکنیم و هم عموم «اکرم کل عالم» را به عنوان اصاله العموم حفظ کنیم.

جمع بین این دو نمی شود و معنای معارضه، همین است. معارضه بین دو دلیل به این است که «لا- یمكن اجتماع الدليلين المتعارضين» شما نمی توانید هم بگویید: اصاله العموم در عام محفوظ است و هم بگویید: «لا تکریم زیدا العالم صدر من المولی» یکی از این دو را باید گرفت.

در مسأله معارضه بین این دو هر کدام یک پشتوانه عقلاییه دارند. بنای عقلا- پشتوانه اصاله العموم است و مستندش بنای عقلا-ست و حجیت خبر ثقه ای که اخبار کرد که «انّ المولی قال: لا تکریم زیدا العالم» پشتوانه اش بنای عقلا-ست. هم خبر ثقه حجیتش مستند است به بنای عقلا- و هم اصاله العموم به عنوان یک اصل عقلیه و هم اصاله العموم هم به عنوان یک اصل عقلایی حجیت و اعتبار دارد. پس اینجا چه کنیم؟

مقتضای رجوع به عقلا

مسأله این است که ما به عقلا مراجعه می کنیم و هر دو اصل عقلایی هست و هر دو پشتوانه عقلایی دارد، از عقلا می پرسیم: شما که بنای بر اعتبار و اعتنا به خبر ثقه دارید، آیا این بنای شما در یک دایره محدودی است؟ یک قید و شرطی همراهش هست یا نه؟ همینطور سؤال می کنیم: شما عقلا که به اصاله العموم متکی می شوید، آیا اعتبار اصاله العموم و حجیت اصاله العموم دارای قید و شرطی است یا نه؟ دو سؤال از عقلا هست: یکی در رابطه با اصاله العموم و یکی هم در رابطه با خبر ثقه و اعتنای به قول ثقه.

وقتی به آنها مراجعه می کنیم، می بینیم که عقلا- به ما می گویند: بله ما در جایی به اصاله العموم تمسک می کنیم که در مقابل آن، اصاله العموم نداشته باشیم. شاهدش همان فرض اول است که در مقابل «اکرم کل عالم» چون «لا تکریم زیدا العالم» هست عقلا می گویند: دیگر صحبتی از اصاله العموم نکنید. اگر می دانید «لا تکریم زیدا العالم» هست پس این کشف می کند که حجیت اصاله العموم عند العقلا- یک قید دارد، قیدش این است که در مقابلش دلیل معتبری و حجت معتبری نباشد. در رابطه با سؤال دوم: آیا حجیت خبر ثقه پیش شمای عقلا قید و شرط دارد؟ آیا شرطش این است که در مقابلش دلیلی نباشد؟ می گویند: نه، حجیت خبر ثقه اطلاق دارد. خبر ثقه مطلقا حجت است. به چه دلیل؟ از کجا و چه شاهدی داریم برای اینکه عقلا در رابطه با حجیت خبر ثقه می گویند: مقید به قید

نیست و اطلاق دارد؟ شاهدش خود خبرین متعارضین است و اگر دو ثقه دو خبر متخالف و متناقض باهم را نقل کنند، شما اینجا در خبرین متعارضین چه می گوئید؟ به اخبار علاجیه کاری نداشته باشید. قاعده چه اقتضا می کند؟

می گوئید: قاعده تساقط را اقتضا می کند. معنای تساقط چیست؟ معنایش این است که «هذه حجه بنفسها» و آن خبر دوم هم «حجه بنفسها» لکن چون نمی شود بین این دو جمع کرد و ترجیح هم وجود ندارد، لذا ما دور هردو را قلم می گیریم. معنی تساقط این است درحالی که اگر حجیت خبر ثقه عند العقلا مقید به این بود که در مقابلش یک دلیل معتبری وجود نداشته باشد، باید در اینجا مسأله تساقط را مطرح نکنیم. بگوئیم: اینجایی که تعارض وجود دارد، هیچ یک از این دو خبر واحد واجد شرط حجیت نیست برای اینکه شرط حجیت این است که مخالف نداشته باشد و خبر اول مخالف دارد و خبر دوم مخالف دارد، پس در نتیجه ادله حجیت خبر واحد که عمده اش بناء عقلا هست، می گوئید که «لا یکون خبر الواحد فی هذه الصورة حجیه.»

پس این که شما در خبرین متعارضین مسأله تساقط را مطرح می کنید و معنای تساقط این است که هرکدام از اینها حجیت فی نفسها دارند لکن چون امکان جمع ندارد و ترجیحی هم وجود ندارد، هردو را کنار می گذاریم، خود همین، دلیل بر این است که حجیت خبر ثقه، مقید به قید و شرط نیست. وقتی که حجیت اصاله العموم در رابطه با مقید به این بود که در مقابلش دلیلی نباشد، اما حجیت خبر ثقه مقید به این نیست که در مقابلش دلیل دیگری نباشد، این برگشتش به این است که خبر ثقه بر اصاله العموم تقدم دارد و تقدمش هم به نحو ورود است، برای اینکه شرط آن را از بین می برد. او شرطش این است که در مقابلش دلیلی نباشد، وجود خبر ثقه، زمینه را از بین می برد.

پس در نتیجه در این فرض، عرض کردم که به قرآن و روایات هم کاری نداشته باشیم، این مسأله، مسأله عامی است نه اینکه تنها در مورد کتاب و روایات مطرح باشد «اذا سئلنا» از اینکه می دانیم که «قال المولی: اکرم العلماء» لکن در رابطه با مخصص، یک مخر ثقه ای به ما اخبار کرد که «انّ المولی قال: لا- تکرّم زیدا العالم» روی این راهی که ما عرض کردیم، تکلیف این است که خبر ثقه را بگیرد و با وجود خبر ثقه، «اکرم العلماء» را تخصیص بزنید.

این مسأله در عنوان کلی این است، در رابطه با عمومات کتاب و اطلاقات کتاب که فقط عنوان قطعیت الصدور در رابطه با اینها مطرح است و الا دلالتشان از راه اصاله العموم باید ثابت شود، اینجا وقتی که روایت زراره که نقل می کند از امام معصوم و ما صدق و کذبش را نمی دانیم، اما می دانیم که زراره ثقه و بناء عقلا- بر اعتبار خبر ثقه است به این ترتیبی که عرض کردیم، چاره ای جز اینکه به خبر

ثقه اخذ بکنیم و او را مخصص عموم کتاب و یا مقید اطلاق کتاب قرار بدهیم، نداریم و با این بیان روشن، دیگر جای تردید نیست.

پرسش:

۱ - دلیل جواز تخصیص کتاب به خبر واحد چیست؟

۲ - مثال عرفی برای جواز تخصیص قطعی الصدور به ظنی الصدور چیست؟ توضیح دهید.

۳ - در تعارض بین اصاله العموم با صدور خاص چه باید کرد؟

۴ - مقتضای رجوع به عقلا در معارضه بین دلالت و صدور چیست؟

ص: ۵۱۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم شمول ادلة حجيت خبر واحد بر خبر مخالف كتاب

بحث در این بود که آیا تخصیص عمومات کتاب به روایت معتبره واحده که محفوف به قرینه قطعیه نباشد جایز است یا نه؟ و همینطور در باب اطلاقات کتاب، از نظر تقييد به خبر واحد، بحث در ادله نافی بود. يك دليل را ذکر کردیم با جوابی که ملاحظه فرمودید لکن دو دليل ديگر هم اينها ذکر کرده اند که یکی از آنها چندان حائز اهمیت نیست، ولی دیگری جای بحث است.

آن که خیلی مهم نیست این دليل است، که اينها می گویند که خبر واحد ولو به صورت تخصیص، مخالفت با کتاب الله داشته باشد، اصلا مشمول ادله حجيت خبر واحد نخواهد بود. ادله حجيت خبر واحد، آن خبر واحدی را حجت قرار داده است که هیچ گونه مخالفتی با کتاب الله ولو به صورت تخصیص و تقييد نداشته باشد. چرا؟ برای اینکه می گویند: عمده دليل بر حجيت خبر واحد، اجماع است و اجماع هم همان طوری که معروف و مشهور است دارای اطلاق نیست. يك دليل لبي است و در ادله لبيّه بايد بر قدر متيقن آنها اقتصار بشود. لسان ندارد که ما به اطلاق لسانش تمسك بکنیم،

بلکه باید قدر متیقن را اخذ بکنیم و وقتی که سراغ قدر متیقن می آییم، می بینیم قدر متیقن آن، خبر واحدی است که هیچ گونه مخالفتی با کتاب الله نداشته باشد، ولو به همین مقدار که در تخصیص و تقييد مطرح است. پس اگر خبر واحدی بخواهد مخصص عموم کتاب واقع بشود یا مقيد اطلاق کتاب قرار بگیرد، پشتوانه ندارد، دليل بر حجیت ندارد. دليل بر اعتبار چنین خبری وجود ندارد. لذا روی این جهت می گوییم که خبر واحد نمی تواند مخصص و مقيد کتاب قرار بگیرد.

مراد از اجماع در حجیت خبر واحد

این دليل چندان مهم نیست و جوابش روشن است و یک قسمت هم از ادله مجوزین که ذکر کردیم، ظاهر می شود. خلاصه اش این است که اولاً- این که شما می گویید: دليل بر حجیت خبر واحد، اجماع است، آیا مقصود شما واقعا همین اجماع اصطلاحی است؟ یعنی همه اصحاب اتفاق بر حجیت خبر واحد کرده اند؟ این که اصلا درست نیست، برای اینکه در بین اصحاب، جماعتی از قدما و غیر قدما بطور کلی مسأله حجیت خبر واحد را منکر شده اند. پس اگر مقصود شما از اجماع، اجماع اصطلاحی باشد، اصلا واقعیت ندارد. ما چنین اجماعی بر حجیت خبر واحد نداریم.

و اگر مقصود شما از اجماع بنای عقلا باشد که یکی از راههایی است که مرحوم آخوند در رابطه با تقریب اجماع مطرح می کند، بگویید: بنای عقلا بر اعتماد بر خبر ثقة و خبر کسی است که مورد وثاقت باشد. اولاً ما این را قبول داریم و شاید عمده دليل را هم در باب حجیت خبر واحد، همین مسأله بنای عقلا- و این که از شارع ردعی در این رابطه صادر نشده است. می گوییم: این عقلاء در اختیار شما. آیا عقلاء می گویند که اگر خبر واحدی مخصص کتاب باشد این جرم دارد؟ آیا این از دائره حجیت بیرون است؟ این از محدوده اعتبار خارج است؟ از نظر بنای عقلا در اعتماد به خبر ثقة چه فرقی می کند که در مفاد خبر، عنوان تخصیص و تقييد مطرح باشد یا غیر عنوان تخصیص و تقييد مطرح باشد؟ پس اگر مقصود شما از اجماع، بنای عقلاست ما تردیدی نداریم، تا اینکه اخذ به قدر متیقن بکنیم. ما با مراجعه به عقلا و سؤال از آنها به این جواب می رسیم که هیچ فرقی در حجیت خبر ثقة، بین مخصص و مقيد و بین غیر این دو وجود ندارد.

علاوه؛ دليل هم منحصر به بنای عقلا- که یک دليل لبي است، نیست. بلکه اگر در آیات هم مناقشه بشود، یک دليل مهمی مرحوم آخوند(ره) در کتاب کفایه در حجیت خبر واحد ذکر کرده اند و آن روایاتی است که در آن روایات تواتر وجود دارد، حالا اگر تواتر لفظی هم نباشد و حتی تواتر معنوی هم نباشد، حداقل تواتر اجمالی دارد یعنی ما یقیناً می دانیم که بعضی از آن روایات از ائمه(علیهم

السلام) صادر شده است منتها در تواتر موارد اجمالی باید اخذ به قدر متیقن بین روایاتی که در این باب وارد شده است بشود و در بین این روایات، چیزی که مشعر به این معنی باشد که اگر خبر واحد، مخصص قرآن شد، «لیس بحجه» اگر خبر واحد مقید اطلاق کتاب قرار گرفت «لیس بحجه» نداریم.

ما وقتی در تواتر اجمالی بخواهیم قدر متیقن را بگیریم فرض کنید که قدر متیقن این است که خبر عادل حجیت دارد چون بعضی از آنها ثقه می گویند، بعضی عادل می گویند و بعضی یک دائرة وسیعی را ذکر می کنند. لازمه دائرة اجمالی آن است که تمام این عناوین در آن مجتمع باشد و آن که مجمع همه عناوین است، فرض کنید خبر العادل است. اما دیگر این خبر العادل مخصص باشد یا نباشد، مقید باشد یا نباشد، این دیگر فرقی نمی کند. لذا یک دلیل مهم بر حجیت خبر واحد، روایات زیادی است که حداقل در آنها تواتر اجمالی است و لازمه تواتر اجمالی اخذ به عنوان قدر متیقن از بین آن عناوینی که در آن روایات ذکر شده است می باشد. فرض کنیم قدر متیقن آن، همان عادل است اما در هیچ کدام از آن روایات، چنین مسأله ای که مخصص و مقید نباشد وجود ندارد که ما این را به عنوان قدر متیقن اخذ کنیم.

حالا فرض کنیم که ما همه این حرفها را کنار گذاشتیم، دلیل را در باب حجیت خبر واحد اجماع قرار دادیم. اجماع را هم به همان معنای اصطلاحی معنی کردیم و گفتیم: اجماع اصطلاحی وجود دارد و غیر از اجماع هم هیچ دلیل دیگری بر حجیت خبر واحد نداریم. فرض کنید همه این مراحل را پذیرفتیم، شمای مستدل اینطور می گوید: اجماع، دلیل لثبی است و در مورد مشکوک، باید اخذ به قدر متیقن بکنیم. قدر متیقن آن خبری است که «لیس مخصصا و لا مقیدا». ما می گوییم: اینجا دو شاهد داریم بر اینکه شک نداریم در اینکه اخذ به قدر متیقن بکنیم، چون منی اخذ به قدر متیقن، این است که یک مقدارش مشکوک است و یک مقدار متیقن است، دلیل هم چون اطلاق ندارد و به اصطلاح لسان ندارد، ما قدر متیقن را می گیریم. می گوییم: دلیل داریم برای اینکه ما شک نداریم تا اینکه اخذ به قدر متیقن بکنیم. ما می دانیم که معقد اجماع حتی خبر مخصص و مقید را هم شامل می شود. اگر این معنی را دانستیم دیگر وجهی دارد که بگوییم: قدر متیقن را شک داریم؟ ما از کجا این مطلب را می دانیم؟ از راه همان دو دلیلی که خودمان اقامه کردیم بر اینکه خبر واحد می تواند مخصص و مقید واقع بشود.

لازمه تحدید حجیت خبر واحد به غیر مخصص و مقید کتاب

یکی از آن دو دلیل این بود که اگر ما بخواهیم دائرة حجیت خبر واحد را به آن خبر واحدی که

عنوان مخصص و مقید در آن نباشد محدود کنیم لازمه اش این است که ما یک چنین خبر واحدی یا اصلاً نداشته باشیم، یا اگر هم وجود داشته باشد به عنوان «النادر کالمعدوم» مطرح باشد. برای اینکه شما با هر خبر واحدی که برخورد کنید چه در رابطه با عقود و ایقاعات چه در رابطه با عبادات و چه در رابطه با محرمات و محلات، بالاخره در کتاب یک عمومی یا اطلاقی در مقابل این خبر وجود دارد.

پس اگر بخواهیم بگوییم: حجیت منحصر در خبر غیرمخصص و غیرمقید است، معنایش این است که بگوییم: این اجماعی که بر حجیت خبر واحد قائم شده است، بر حجیت یک چیزی قائم شده است که یا اصلاً مصداق ندارد، یا آنقدر مصداقش کم و نادر است که حکم معدوم بر آن جاری می شود. آیا می شود معقد اجماع بر حجیت خبر واحد را چنین چیزی فرض کنید؟ این یک شاهد.

شاهد دوم این است: شما می گوئید: اجماع دلیل لئی است و ما قدر متیقن را اخذ می کنیم. این را یک مقدار معنی کنیم. دلیل لئی است، معنایش چیست؟ معنایش این است که ما مقصود مجمعین را نمی دانیم چیست؟ مجمعین که اجماع کرده اند «علی حجیه خبر الواحد» چون زمانی در کار نبوده است، حد و حدودی برای ما مشخص نکرده اند، ما نمی دانیم مراد این مجمعین چیست؟ آیا مراد مجمعین حجیت خبر واحد مطلقاًست؟ یا خبر واحدی که عنوان مخصص و مقید نداشته باشد؟

ما می گوئیم: شما به عمل خود مجمعین نگاه کنید. مگر ما نگفتیم که سیره عملیه مستمره هم بین فقها و هم بین اصحاب ائمه (علیهم السلام) تحقق دارد بر اینکه عموم کتاب را به خبر واحد تخصیص می زنند؟ اطلاق کتاب را به خبر واحد تقیید می کنند؟ آیا با وجود این سیره عملیه مستمره بین فقها و حتی بین روایت و اصحاب ائمه (علیهم السلام) باز هم شما می گوئید: ما نمی دانیم اینها که اجماع کرده اند، روی چه اجماع کرده اند؟ برای ما محل شک است، اجماع، دلیل لئی است باید قدر متیقن را گرفت؟ چه بیانی روشن تر از این سیره عملیه که خودش بازگو می کند و بیان می کند که خبر واحد مخصص و مقید هم داخل در دائره اجماع است و نظر مجمعین، حجیت چنین خبر واحدی هم هست.

پس اینکه انسان چشمش را ببندد و فوراً بگوید که اجماع در کار است، اجماع هم دلیل لئی است و در دلیل لئی هم باید اقتصار بر قدر متیقن بشود این مطلبی نیست که هر جا قابل پیاده شدن باشد.

برای مواردی است که از نظر مجمعین روشن نباشد و ما از طریق عمل آنها و سیره عملیه آنها، نظر مجمعین را کاملاً به دست آوردیم و فهمیدیم که خبر مخصص و مقید هم داخل در معقد اجماع است. لکن این دلیل عرض کردیم: خیلی دلیل مهمی نبود و جوابش همین بود که ملاحظه کردید.

اما اینها دلیل سومی ارائه کرده اند که این دلیل تا حدی قابل توجه است و آن این است که می گویند: روایاتی وارد شده است به عناوین مختلف و تعبیرات گوناگون اما همه آنها روی یک موضوع تکیه کرده اند و آن این است که ائمه (علیهم السلام) فرموده اند: اگر روایتی از ما برای شما نقل شد و به گوش شما خورد، آن را عرضه کنید بر کتاب الله و بینید اگر مخالف (عنوان مخالف در همه روایات هست) با کتاب الله باشد، اینجا دیگر تعبیرات مختلف است، بعضی روایات می گوید:

«ما خالف قول ربنا لم نقله» بدانید چنین چیزی را ما نگفته ایم و بیخود برای شما نقل کرده اند یا «ما خالف قول ربنا فهو زخرف» یعنی یک چیز باطلی است، یک چیز غیر واقعی است. یا تعبیری که مرحوم آخوند دارند. (یک وقت من یادم هست که در روایات گشتم ظاهراً چنین تعبیری را پیدا نکردم) می فرماید: اگر روایتی از ما برای شما نقل شد و دیدید مخالفت با کتاب الله دارد «فأضربوه علی الجدار» این روایت را بزنید به دیوار و آن را نابود کنید، این روایت درست نیست. و امثال ذلك که همه اینها روی «ما خالف قول ربنا» تکیه شده است. آنوقت اینها نتیجه می گیرند و می گویند: شما قبول ندارید که دلیل مخصص، مخالف با دلیل عام است؟ شما قبول ندارید که دلیل مقید، مخالف با دلیل مطلق است؟ مگر شما منطقی نخوانده اید؟ در منطق می گوید که موجبه کلیه با سالبه جزئیه متناقضاند و اصلاً نقیض موجبه کلیه را سالبه جزئیه قرار داده اند و نقیض سالبه کلیه را موجبه جزئیه، و مخصص با عام، از این دو عنوان، بیرون نیست، یا عام، موجبه کلیه است و مخصص، سالبه جزئیه یا عام، سالبه کلیه است و مخصص، موجبه جزئیه. پس در مسأله تخصیص و عموم، مسأله مخالفت مطرح است و این روایات می گوید: «ما خالف قول ربنا لم نقله» ما چنین چیزی را نگفته ایم.

روش قانونگذاری

این یک استدلالی است به حسب ظاهر فریبنده و جالب لکن این حرف درست نیست. علت درست نبودنش را ما در اوایل بحث عام و خاص یک مقدار برای شما توضیح دادیم حالا هم با ذکر یک شواهدی در این رابطه اشاره می کنیم و آن این است که ما قبول داریم که سالبه کلیه نقیضش موجبه جزئیه است و بالعکس: موجبه کلیه، نقیضش سالبه جزئیه است ولی مسأله تقنین و قانونگذاری، یک موقعیت خاصی دارد که در قانونگذاری بین مسأله عام و خاص، تخالف مطرح نیست، تناقض مطرح نیست.

اگر مولا- یک قانون عامی را جعل بکند، اگر مثلاً مجلس شورای اسلامی که عنوان قوه مقننه و قانونگذاری را دارد امروز به نحو عموم یک قانونی را جعل کرد، بعد از مدتی با توجه به یک جهات خاصی دیدند این قانون مصلحت نیست که در بعضی از موارد پیاده شود و از اول هم مصلحت کأن نبوده است و به صورت تبصره، یک مورد را از این قانون خارج کردند، آیا عقلاء که ما در این مسائل باید نظر عقلاء را ملاحظه بکنیم، در اینجا می گویند: مجلس شورای اسلامی چرا اینقدر تناقض گویی می کند؟ چرا قوانین متضاد جعل می کند؟ امروز یک قانونی را و یک عمومی را جعل می کند و فردا می آید به صورت تبصره یک یا چند مورد را از دایره این قانون خارج می کند. آیا این تناقض است در جو و در محیط تقنین یا اینکه اصلاً مبنای قانونگذاری چنین چیزی است؟ و ما می دانیم که شارع هم در تقنین و قانونگذاری، یک طریق خاصی برای خودش اتخاذ نکرده است.

همان طوری که شارع در باب تفهیم و تفهم، همان روشهای معموله عقلائی را دنبال کرده است، در مقام قانون گذاری هم همین راه را اتخاذ کرده است. برنامه این است که قانونی به صورت عموم به عنوان مرجع، به عنوان ضابطه، جعل بشود که این مرجعیت و ضابطه، اثر دارد، اثرش این است که اگر مکلف شک بکند که فلان مورد از دایره این قانون خارج شده است یا نه، هرچه هم تفحص کرد دید دلیلی بر خروج آن مورد قائم نشده است، باید رجوع به همین ضابطه و به همین قانون اصلی بکند. و نکته اینکه عقلاء هم این راه را طی می کنند همین است که باید همیشه یک محوری و یک ضابطه ای وجود داشته باشد که وجود این ضابطه برای موارد شک و موارد دیگر قابل استناد و قابل اتکال باشد.

شارع مقدس هم همین راه را طی کرده است.

پس واقعیت مسأله (که توضیح بیشترش را من در اوایل بحث عام و خاص خدمت شما عرض کردم) این است که اصلاً بین مسأله عام و خاص تخالف وجود ندارد، کلمه «ما خالف قول ربنا» وجود ندارد. لذاست که در باب اخبار علاجیه مثل مقبوله ابن حنظله، موردش خیران متعارضان و حدیثان مختلفان است. آیا کسی می تواند بگوید که عام و خاص هم داخل در موضوع اخبار علاجیه است؟ دلیل عام با دلیل مخصص حدیثان مختلفانند؟ خیران متعارضانند؟ با اینکه نسبت آنها سالبه کلیه و موجبیه جزئیه یا بالعکس است؟ معذک هیچ کسی روایتی که دلالت بر عموم می کند و یک روایتی که جنبه مخصصیت دارد را نگفته: «هذان خیران متعارضان مختلفان» و باید بروید سراغ مرجحاتی که برای خیرین متعارضین ذکر شده است. بین عام و خاص هیچ گونه تعارض و تخالفی در محیط تقنین و قانونگذاری وجود ندارد. لکن در ما نحن فیه شواهدی هم بر این مطلب وجود دارد که ان شاء الله عرض می کنیم.

- ۱ - دلیل دوم مخالفین حجیت خبر واحد را با جواب آن بیان کنید.
- ۲ - مراد از اجماع در حجیت خبر واحد چیست؟ توضیح دهید.
- ۳ - لازمهٔ تحدید حجیت خبر واحد به غیرمخصّص و مقید کتاب چیست؟
- ۴ - توجیه روایات ناهیه از عمل به اخبار مخالف کتاب را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة و السّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم ارتباط روایات مخالف قرآن، با بحث عام و خاص

عرض کردیم که دلیلی که قائلین به عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد اقامه کرده اند، روایاتی بود که می گفت روایات مخالفه با کتاب و قول پروردگار، این به بحث ما ارتباطی ندارد با اختلاف تعبیرات در جواب، عرض کردیم که همه این روایات روی عنوان «مخالفت» تکیه کرده است. درحالی که مسأله عام و خاص، مسأله متخالفین نیست، روی آن بیانی که عرض کردیم که مقام تقنین و موقعیت قانونگذاری با سایر مواقع کاملا متفاوت است و نمی توانیم بگوییم بین عام و خاص اختلاف وجود دارد و در این مقام، اصلا بنابراین است که یک قانونی را به عنوان ضابطه و به عنوان مرجع بیان کنند و تدریجا مواردی را به صورت تبصره و تخصیص از این قانون خارج کنند.

جواز تخصیص آیه با آیه و محل نزاع بودن تخصیص آیه به خبر واحد

حالا عرض کردیم شواهدی برای این مطلب داریم: یک شاهد این است که ما در خود کتاب الله

می بینیم، عام و خاص وجود دارد و خود این قائل هم «تخصیص الكتاب بالكتاب» را جایز می داند.

چون روز اول بحث کردیم که آن چیزی که محل نزاع است، تخصیص کتاب به خبر واحد است. اما تخصیص کتاب با کتاب، هیچ کسی منکر نشده است. تخصیص کتاب به خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه را کسی انکار نکرده است. خوب اینجا ما سؤال می کنیم که اگر تخصیص، مستلزم اختلاف و تحقق تخالف باشد، اگر عام و خاص در نظر عقلاء و عرف به عنوان متخالفین مطرح باشند، پس چطور در خود قرآن عام و خاص وجود دارد؟ خوب در یک آیه شریفه ای می فرماید «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» در یک آیه دیگر می فرماید «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» خوب ربا یکی از عقود است. یکی از عقود متداوله بین عقلاست و از عقود رائجه هم هست. لکن اسلام او را تحریم کرده است. هم به تحریم تکلیفی و هم به تحریم وضعی که معنایش فساد معامله ربویه است. خوب این آیه شریفه ای که می فرماید «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» که ظاهر از حرمتش همان حرمت وضعیه است به قرینه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که ظهور در حلیت وضعیه دارد خوب این حرم الربا در برابر «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که «العقود» جمع محلی به لام است، و جمع محلی به لام افاده عموم می کند آیا جز عنوان تخصیص، عنوان دیگری می تواند داشته باشد؟

عدم اختلاف در آیات قرآن و خارج بودن عام و خاص از دایره اختلاف

خوب اگر شما عام و خاص را به صرف اینکه او عمومیت دارد و این مخصص است این دو را متخالف می شناسید، پس باید ملتمز شوید که در کتاب الله، متخالفین تا حدی وجود دارد. درحالی که آیه شریفه یکی از معجزات و وجوه اعجاز قرآن، که در مسائلی که به عنوان مقدمه تفسیر یا به عنوان علوم قرآنی مطرح است، مسأله اعجاز قرآن است و برای اعجاز قرآن و جوهی ذکر شده است و راههایی تحقق دارد: یکی از وجوه اعجاز قرآن این است که در قرآن اختلاف وجود ندارد و خود قرآن هم به این معنی اشاره می فرماید «لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» اگر این قرآن از غیر خداوند و نزد غیر خداوند آمده بود هر آینه باید اختلاف زیادی در آن پیدا می شد که این معنایش این نیست که حالا که «من عند الله» است اختلافش یسیر است. نه این مفهوم ندارد. تناسب اقتضا می کند که حالا که «من عند الله» است، هیچگونه اختلافی در قرآن وجود ندارد. حتی یک مورد هم به عنوان اختلاف در قرآن، شما نمی توانید پیدا کنید.

پس شما که عام و خاص را متخالفین می بینید و ما ملاحظه می کنیم که عام و خاص در قرآن وجود دارد. پس لامحاله باید ملتمز بشوید به اینکه در قرآن اختلاف تحقق دارد. درحالی که خود

قرآن این معنی را نفی می کند و حکم می کند به اینکه هیچگونه اختلافی در هیچ موردی از موارد، شما نمی توانید در قرآن پیدا کنید.

پس این کاشف از این معنی است که عام و خاص از دائره اختلاف بیرون است و از عنوان متخالفین خارج است و ما نباید با عام و خاص، آن مسأله منطقیه را تطبیق کنیم، موجب کلیه و سالبه جزئیه یا سالبه کلیه و موجب جزئیه و به دنبال این، خود این مستدل قبول دارد که اگر خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه باشد این خبر واحد می تواند مخصص عموم کتاب باشد. خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه «يجوز أن يكون مخصصا لعموم الكتاب».

از او سؤال می کنیم که آیا این قطعیت سبب می شود که مخصص را از مخالف بودن خارج کند؟ یا اینکه اگر ملاک در مخالف بودن مخصص بودن است دیگر چه فرق می کند که مخصص قطعی باشد یا غیرقطعی؟ درحالی که این روایاتی که می گوید «ما خالف قول ربنا لم نقله» آیا می شود شما بگویید این موردش آن خبر واحدهای غیرمحفوف به قرینه است؟ اما خبر واحد محفوف به قرینه «مع كونه مخالفا لقول ربنا مع ذلك نحن قلنا» با اینکه مخالفت با قول پروردگار ما دارد. یا اینکه این ما را هدایت می کند به اینکه مسأله تخصیص را باید از دائره مسأله متخالفین و اختلاف بین الحكمین خارج کنیم و این عنوان را در اینجا مطرح نکنیم. این یک شاهد قوی بر آن مطلبی است که عرض کردیم.

عدم تفاوت مخصص متصل و منفصل نسبت به آیات قرآن

و اما شاهد دیگر این که؛ سؤال می کنیم که آیا وجدانا بین مخصصات متصله و مخصصات منفصله، شما می توانید این فرق را بگذارید و بگویید که اگر مولا به صورت متصل گفت: «اکرم العلماء الا الفساق منهم» بگوییم چون با استثناء و اتصال فساق را خارج کرده است و از دائره وجوب اکرام بیرون کرده است هیچ مشکلی ندارد؟ و هیچ مسأله تخالف و اختلاف مطرح نیست؟ اما اگر همین مقصود و همین مراد در قالب مخصص منفصل پیاده شد، امروز گفت: «اکرم العلماء» فردا گفت: «لا تکرّم الفساق من العلماء» درحالی که هدف و مراد در هر دو یکی بوده است و آن وجوب اکرام علماء و عدم وجوب اکرام فساق از علماء، بگوییم این اگر در قالب «اکرم العلماء الا الفساق منهم» پیاده شد، ما هیچگونه اعتراضی به مولا نداریم و عنوان اختلاف را به کلام مولا نمی دهیم، اما اگر به صورت مخصص منفصل این مسأله پیاده شد و در این قالب تبیین شد، اینجا می رویم گریبان مولا را می گیریم، می گوییم ایها المولا این تناقض گویی ها چیست که تو می کنی؟! این حرفهای

مختلف چیست که تو می زنی؟! یک روز «اکرم العلماء» را بطور عموم صادر می کنی و یک روز «لا تکرّم الفساق من العلماء» را صادر می کنی! مگر تو نمی دانی که موجب کتیه با سالبه جزئیه بینشان تناقض است؟ آیا وجدانا اینطور است که قالبها اگر مختلف شد، بیانها اگر تغییر پیدا کرد، این سبب بشود که ما در یک قالب، عنوان اختلاف را پیاده نکنیم و در یک قالب عنوان اختلاف و تخالف را پیاده کنیم. آیا بین اینها وجدانا فرقی وجود دارد؟ یا ظاهر این است که همانطوری که در استثناء و مخصص متصل هیچگونه اختلافی و تناقضی مطرح نیست. در مخصص منفصل هم همین عنوان است. هیچگونه تخالف و اختلافی وجود ندارد. این هم شاهد دوم.

«ما خالف قول ربنا لم نقله...» روایت آبی از تخصیص

شاهد سومی هم وجود دارد و آن همان چیزی است که شبیه همان حرفی است که الامن اشاره کردیم. این روایات «ما خالف قول ربنا لم نقله» این سیاقش آبی از تخصیص است. خود این کسی در ذهنش نیاید که خوب این هم یک عامی است و عام روایتی هم هست. عام روایتی را که کسی نیامده است بگویند روایت دیگر نمی تواند تخصیص بزند. بحث در عام کتابی است. می گوئیم بله، لکن بعضی از عمومات لحنش و سیاقش آبی از تخصیص است. این که امام می فرماید: اگر چیزی مخالف با قول پروردگار ما باشد بدانید که از ما صادر نشده است. بگوئیم خوب همین هم تخصیص می خورد بعضی جاها ائمه - نعوذ بالله - برخلاف قرآن و برخلاف قول پروردگارشان مطالبی گفته اند. آیا اینطور است؟ یا «ما خالف قول ربنا لم نقله» یک عنوانی است که هیچ موردی نمی شود به عنوان تخصیص و استثناء از آن خارج شود حتی اگر به صورت استثناء و مخصص متصل هم باشد باز صحیح نیست. مثلا بخواهد اینگونه بفرماید فرضا بگویند «ما خالف قول ربنا لم نقله» مثلا «الافی آیه الوضوء» نه در آیه وضو ما برخلاف قول ربمان حرف زده ایم همچنین چیزی می شود که حتی به صورت استثناء تخصیص متصل یک موردی را استثناء کنند که نه ما در فلان مورد ما برخلاف پروردگار حرف زده ایم. این سیاق و بیان بیان غیرقابل تخصیص و به اصطلاح معمولی آبی از تخصیص است.

خوب حالا که آبی از تخصیص شد و شما قبول کردید اباء این سیاق را از تخصیص. آنوقت می گوئیم که شما این بیست جلد کتاب وسائل را بگذارید مقابل خودتان. آیا «بینکم و بین وجدانکم» شما یقین ندارید که در این بیست جلد کتاب وسائل، یک سری روایاتی که به عنوان مخصص و مقید در مقابل عموم کتاب و اطلاق کتاب وارد شده است، از ائمه صادر شده. علم اجمالی ولو اینکه روی

دانه دانه که دست بگذارید این نه این ظنی السند است و دلیل صدق العادل به عنوان ظن خاص باید آن را حجت کند. لکن بحث این است که در میان این ده بیست هزار روایتی که در میان کتاب و سائل است شما قبول ندارید که یک دسته از این روایاتی که عنوان تخصیص و تقیید در آنها مطرح است، این قطعا از ائمه صادر شده است. اما اگر از شما پرسند کدام؟ نمی توانید برسید کدام روایت.

اما معلوم بالاجمال هست. اجمالا می دانید که در این ده بیست هزار روایت صد روایت مسلم به عنوان مخصص و مقید از ائمه صادر شده است.

آنوقت سؤال این است که این صد روایت را با «ما خالف قول ربنا لم نقله» چگونه جمعشان می کنیم؟ «ما خالف قول ربنا لم نقله» حتی اجازه نمیدهد که یک مورد برخلاف قول پروردگار از ائمه صادر شود. درحالی که شما می دانید که قطعا در بین این همه روایت متکثره و روایات متعدده، بعضی از روایاتی که جنبه تخصیص در مقابل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» دارد. یا جنبه تقیید در مقابل آیه حج دارد؟ یا جنبه تقیید و بیان شرطیت در مقابل اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» دارد؟ پس چگونه اینها را شما توجیه می کنید؟ این هم یک شاهد بر اینکه ما چاره ای نداریم جز اینکه مسئله مخالفت به نحو عموم و خصوص و مخالفت به نحو اطلاق و تقیید را از دائره مخالفت بیرون ببریم و بگوییم «هذان لیسا مختلفین و لا یصدق علیهما ما خالف قول ربنا» عنوان ما خالف در اینجا پیاده نمی شود.

پس این دلیل هم یک دلیل نسبتا مهمی بود برای قائلین به عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد این هم جوابش را ملاحظه فرمودید.

نسخ، نوعی تخصیص؛ تفاوت نسخ با تخصیص اصطلاحی

برای این که این یک مسئله مهمه ای است و در فقه اثرات و ثمرات زیادی بر آن ترتب پیدا می کند، بد نیست برای تکمیل بحث، آخرین دلیلی را هم که اینها ذکر کرده اند اشاره کنیم و جواب آن را هم ان شاء الله عرض کنیم. دلیل آخری که اینها اقامه کرده اند، که دو مطلب را به هم ضمیمه می کنند گفته اند: که شما قبول دارید که نسخ کتاب به خبر واحد «لیس بجائز». این تقریبا مسلم است که خبر واحد عنوان ناسخیت نسبت به کتاب الله نمی تواند داشته باشد و همه این معنی را به صورت تسالم پذیرفته اند. آنوقت اینها ضمیمه می کنند و می گویند: بین نسخ و تخصیص چه فرقی وجود دارد؟ اصلا نسخ یک شعبه و یک نوعی از تخصیص است، منتها تخصیص در رابطه با افراد است و نسخ در رابطه با ازمان است و الا نسخ هم یک نحو تخصیص است. تخصیص اصطلاحی روی افراد تکیه می کند و فساق از علماء را اخراج می کند، اما نسخ روی استمرار و زمان تکیه می کند. تعبیر بالاتری

که این دو تا را کاملاً از یک سنخ قرار بدهد، آن عبارت از این معناست که تخصیص افراد عرضیه را خارج می کند. یعنی «لا تکرّم الفساق من العلماء» با اینکه فساق از علماء در همان زمان صدور «اکرم العلماء» وجود داشتند، تخصیص می آید این افراد عرضیه را مقراض می کند و کنار می گذارد. نسخ هم افراد را خارج می کند، اما افراد طولیه، افراد در زمانهای بعد از نسخ را.

اثر نسخ این است که افراد «بعد تحقق النسخ» را خارج می کند و حکمشان را تغییر می دهد. آن وقت این مستدل می گوید که از یک طرف شما قبول دارید که «نسخ الکتاب بخبر الواحد لیس بجائز» از طرف دیگر ما بین نسخ و تخصیص فرقی نمی بینیم نسخ یک نوعی از تخصیص است و برای این نوع خصوصیتی ملاحظه نمی شود. پس اگر «نسخ الکتاب بخبر الواحد» امر غیر جائزی شد لازمه اش این است که تخصیص کتاب هم به خبر واحد یک امر غیر جائزی باشد. شما چه فرقی می توانید بین نسخ و بین تخصیص بیان کنید؟ این هم یک دلیلی است که اینها اقامه کرده اند. حالا در جواب این دلیل دقت بفرمایید: مخصوصاً نکته ای در رابطه با قرآئیت اینجا مطرح است، که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - آیا در آیات قرآن کریم اختلاف وجود دارد؟ عام و خاص را چگونه توجیه می کنید؟
- ۲ - آیا «اکرم العلماء الأئمة الفساق منهم» به صورت مخصص متصل با «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» به صورت مخصص منفصل فرقی باهم دارند؟ توضیح دهید.
- ۳ - آیا روایت «ما خالف قول ربنا لم نقله...» آبی از تخصیص است؟ روایت را توضیح دهید.
- ۴ - آیا نسخ نوعی تخصیص است توضیح داده و تفاوت آن را با تخصیص اصطلاحی بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مقایسه تخصیص با نسخ

آخرین دلیلی که قائلین به عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد ذکر کرده اند، مقایسه تخصیص با نسخ است. به این صورت که نسخ هم یک شعبه ای از تخصیص است در رابطه با زمان و به عبارت دیگر: در رابطه با افراد طولیه و چون این مسلم است که نسخ کتاب به خبر واحد جایز نیست، پس ملاک آن در تخصیص هم وجود دارد. پس بین نسخ و تخصیص چه فرقی وجود دارد؟

این دلیل دو جواب دارد: جواب اول آن که خیلی مهم نیست این است که اگر بخواهیم علی القاعده و روی ضوابط بحث کنیم، باید بگوییم که «نسخ الكتاب بخبر الواحد ایضا جائز»، یعنی همان طوری که تخصیص جایز است، نسخ هم جایز است منتها در باب نسخ، برخلاف قاعده و برخلاف ضابطه، اجماع و ضرورت قائم شده است بر اینکه «لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد» و این اجماع و ضرورت را از دو نظر، نمی توانیم در مورد تخصیص پیاده کنیم: برای اینکه اولاً، اجماع و ضرورت، دلیل لثبی است و دلیل لثبی، قدر متیقن دارد، و قدر متیقن آن، همان مسأله نسخ است.

ثانیا این برخلاف قاعده است، و حکمی که برخلاف قاعده باشد، روی همین جنبه مخالف قاعده بودن، باید اقتصار بر قدر متیقن بشود و ما چون فرض کردیم که قاعده اقتضای جواز می کند، پس عدم جواز، برخلاف قاعده است و باید به قدر متیقن حکم مخالف قاعده اخذ شود. و قدر متیقن آن عبارت از نسخ است. جایی برای این توهم نیست که کسی بگوید: همان اجماعی که بر عدم جواز نسخ قائم شده است، در مورد تخصیص هم وجود دارد برای اینکه ما مکرر ذکر کردیم که شهرت بلکه بالاتر از شهرت، عمل و فتوا بر این است که تخصیص کتاب به خبر واحد جایز است.

لذا فتاوی را که ملاحظه می کنیم، می بینیم که شهرت محققه روی جواز قائم شده است لذا اگر یک اجماعی بر عدم جواز نسخ قائم شد، چطور می توانیم این را به تخصیص هم سرایت بدهیم؟ در مورد تخصیص، شهرت عظیمه، شهرت محققه، بر جواز تخصیص کتاب به خبر واحد هست.

پس خلاصه این جواب اول، به این برگشت که ما ادعا می کنیم قاعده اقتضا می کند همان طوری که تخصیص جائز باشد، نسخ هم جایز باشد. لکن برخلاف قاعده، اجماع و ضرورتی در مورد نسخ قائم شده است، و این اجماع و ضرورت را نمی توانیم از محدوده نسخ سرایت بدهیم بطوری که تخصیص را هم شامل شود. پس نمی شود بین تخصیص و نسخ مقایسه ای به این صورت انجام گیرد.

فرق بین نسخ و تخصیص کتاب

اما جواب دوم، که جواب تحقیقی است، این است که مسأله نسخ، غیر از مسأله تخصیص است.

مسأله نسخ آن هم در رابطه با کتاب الله، کتاب الهی که به عنوان بالاترین و کاملترین کتابهای آسمانی است و به عنوان تنها معجزه باقیه رسول الله مطرح است، و اصلا مهمترین معجزه رسول خدا و بلکه تنها معجزه جاودانه رسول خدا، همین مسأله قرآن است که ما می بینیم که در خود قرآن، تحدی یعنی «هل من مبارز» شده است یعنی مبارز طلبیده است، و آخر به اینجا رسیده است که اگر کسی بتواند یک سوره، مثل سوره های قرآن بیاورد که ظاهرش این است که حتی یک سوره، مثل کوچکترین سوره قرآن؛ سوره کوثر بیاورد، قرآن ادعای خود را پس می گیرد. تا به حال هم نه منفردا و نه مجتمعا کسی نتوانسته است ولو یک سوره یک سطر، مانند قرآن بیاورد. بعضیها ادعا کردند، یک چیزهایی هم به هم بافتند، لکن مواجهه با مضحکه ادبا و محققین شدند.

آیا قرآن که دارای یک چنین موقعیتی است، اگر بخواهد به خبر واحد، جواز نسخ پیدا کند. یک «صدق العادل» بیاید، مصحح این شود که یک آدم ثقه ای ولو تک باشد، بیاید نسخ بکند، ادعا بکند که فلان آیه نسخ شده است، این با موقعیت قرآن تناسب دارد؟ موقعیت قرآن اقتضا می کند که اگر مسأله

نسخی در آن مطرح باشد، همان طوری که خود قرآن و اصل ثبوت قرآن که خود این مسأله ای است که در علوم قرآن مطرح است که اصولاً قرآئیت سوره ای یا یک آیه ای به چه ثابت می شود، آیا مثل این احکام فقهیه ماست که ما به یک خبر زراره و جوب نماز جمعه را ثابت می کنیم، به یک خبر محمد بن مسلم حرمت فلان شیء محرم را ثابت می کنیم؟ آیا این وصف قرآئیت که «انّ هذه الآیه جزء من القرآن» به چه چیزی ثابت می شود؟ این را همه مسلمین، اعم از شیعه و سنی متفق هستند که راه ثبوت قرآئیت، مسأله تواتر است. با خبر واحد قرآئیت برای یک آیه ای یا یک سوره ای ثابت نمی شود. لذاست، که عمر آیه ای را آورد، آیه رجم در مورد شیخ و شیخه، همان آیه معروف است که گفت: «الشیخ و الشیخه اذا زنيا فارجموهما البته» شیخ و شیخه اگر زنا کردند، ولو اینکه شیخ دارای زوجه نبوده و شیخه هم دارای زوج نبوده است لکن در مورد اینها مسأله رجم مطرح است. عمر ادعا کرد که «هذا من القرآن» ولی از او نپذیرفتند، قبول نکردند. گفتند: قرآئیت نیاز به تواتر دارد. اگر آیه ای بخواهد، جزء قرآن باشد باید به صورت قطعی، نقل بشود، و تو تنها ادعا می کنی که «آیه الرجم من القرآن لم یقبلوا منه احد». لکن این متأخرین برای اینکه حیثیت او را حفظ کنند، آمدند عنوانی به آن دادند، گفتند که آیه رجم، تلاوتش نسخ شده است، اما حکم آن محفوظ است. این دیگر از نظر قرائت و تلاوت «لیس من القرآن» اما حکمش که عبارت از «الشیخ و الشیخه اذا زنيا فارجموهما البته» به قوّت خود باقی است. که این در جای خودش بحث شده است و در آنجا در مسأله تحریف که یک بحث بسیار دامنه دار و بحث بسیار دقیقی است گفته شده است که شما، ما شیعه ها را متهم می کنید به این که قائل به تحریف هستیم در حالی که اولاً ما قائل به تحریف نیستیم، حالا اگر بعضی از ما هم روی عدم اطلاع یا روی اینکه تحت تأثیر بعضی از سیاستها و دستهای مرموز قرار گرفتند و ناآگاهانه و جاهلانه در این وادی وارد شدند، آن را به حساب شیعه نباید گذاشت.

شیعه «من صدر الاول الی یومنا هذا» مسأله تحریف قرآن را انکار می کند به اشد انکار، و حتی بعضی از تعبیراتی که از مثل مرحوم آخوند در کفایه وارد شده است، که می فرماید: «کما یساعده الاعتبار» آنجا هم جواب داده شده است، که این برگشتش به این است که ایشان به تفسیر مراجعه نکرده است. و الا اگر به تفسیر مراجعه می کرد «کما یساعده الاعتبار» را ذکر نمی فرمود. بالاخره شیعه به تمام معنا منکر تحریف است. لکن اینها ضمن اینکه شیعه را متهم به تحریف می کنند خودشان قائل به تحریف هستند منتها اسم تحریف را برداشته اند و به جای آن کلمه «نسخ التلاوه» گذاشته اند.

درباره آیه رجم شما چه می گوئید؟ می گوئید: تلاوتش منسوخ شده است، اما حکم آن هست.

معنای این حرف چیست؟ این عبارت یعنی چه که تلاوت آن منسوخ شده است اما حکم آن هست؟

این جز این است که بگوییم: اینها می گویند: «کان من القرآن، ثم حذف من القرآن، لکن حذف بالفاظه، لکن بقی بحکمه» الفاضل را از قرآن برداشتند اما حکمش محفوظ است. اگر یک چیزی لفظش را از قرآن بردارند، آیا این غیر از معنی تحریف است؟ مگر تحریف معنایش چیست؟ تحریف این است که یک چیزی جزء قرآن باشد و آن را بردارند چه حکمش محفوظ بماند یا محفوظ نماند. لذا اینها اسم را عوض کردند، مسأله تحریف را به ما نسبت دادند، درحالی که ما قائل نیستیم و خودشان قائل به نسخ تلاوت شدند، درحالی که نسخ تلاوت، عباره اخری از تحریف است، حالا چه حکم آن باقی باشد مثل آیه رجم، و چه موارد دیگری که، بالاتر ملترمند، می گویند:

هم تلاوت آن نسخ شده است و هم حکمش نسخ شده است، و آن روایتی است که از عایشه نقل می کنند که می گوید که در قرآن، در رابطه با رضاع این آیه بوده است «عشر رضاعات معلومات یحرمن» ده رضعه، موجب تحریم می شود. ادعا کرده است که این نسخ شده است به «خمس رضعات معلومات یحرمن» هم حکمش نسخ شده است و هم تلاوتش نسخ شده است. آیا این جز مسأله تحریف، مسأله دیگری می تواند بر آن انطباق پیدا کند؟

به هر حال؛ مسأله قرآنیّت، چیزی است که در علوم قرآن به اثبات رسیده است که جز از راه تواتر نمی شود قرآنیّت آیه ای و یا سوره ای به اثبات برسد. مثل روایات احکام نیست که تا زراره ای یا محمد بن مسلمی، روایت صحیحی ای را داشته باشد، ما ملترم به مفاد آن شویم.

شبهت نسخ قرآن با قرآنیّت قرآن

در رابطه با قرآنیّت که مسأله اینطور است، در رابطه با نسخ القرآن هم تقریباً مسأله اینطور است برای این که می بینید کتابی که این مقدار استحکام دارد که باید اجزایش با تواتر ثابت بشود، و این خاصیت و اثر مهم بر آن مرتب است که می خواهد الی یوم القیامه به عنوان معجزه جاودانه رسول خدا و تنها معجزه رسول خدا، باقی بماند و تحدی آن می خواهد حتی صدر المتألهین ها، بو علی سیناها و امثال ذلک را به زانو دریاورد، آیا چنین کتابی که در چنین پایه ای استحکام پیدا کرده است و برای چنین هدف و غرضی مطرح است، عقل اجازه می دهد که ما برای نسخ این کتاب، به یک خبر واحد اکتفا کنیم؟ یا همان طوری که اصل آن اینطور است، نسخ آن هم همینطور است؟ عقل انسان حکم می کند، اعتبار دلیل بر این معناست که چنین کتابی اگر بخواهد ناسخی برایش پیدا بشود، باید یک ناسخ قطعی مطرح باشد. یک آیه ای، آیه ای را نسخ کند، یک خبر متواتری آیه ای را نسخ کند، یک اجماع و ضرورت قطعی آیه ای را نسخ کند. این با نسخ چنین کتابی تناسب دارد. اما کتاب برای

اثباتش این مقدار نیاز به استحکام داشته باشد، اما در مورد نسخ آن بگوییم: دیگر خیلی مسأله توسعه پیدا کرده است، یک خبر واحد هم می شود روی یک آیه ای قلم بگیرد، حالا یا تلاوت آن یا هرچه از آن، چه نسخ تلاوت و چه نسخ حکم باشد! آیا می شود به خبر واحد در رابطه با نسخ اکتفا کرد؟

خصوصیت تخصیص

اما برخلاف مسأله تخصیص که تخصیص اولاً به تلاوت ارتباطی ندارد، شما هزار تا تخصیص هم به «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بزنید، بالاخره این عام «صدر من الله تبارك و تعالی و بعمومه یکون جزء من القرآن» و علاوه تخصیص به معنی تبیین است، به منزله تفسیر است، وقتی که مولا- به دنبال «اکرم العلماء»، «لا تکرّم الفساق من العلماء» را می گوید، این دارد «کأنّ» تبیین می کند.

لذا شما در باب تخصیص گفتید: واقعیت تخصیص، تصرف در اراده جدیه است، یعنی معلوم می شود که مراد جدی مولا آن هم من اول الامر نه این که از حالا به بعد، متعلق شده است به اکرام علماء غیرفساق. لذا در مسأله بعدی می خوانیم که یکی از شرایط تخصیص این است که باید قبل از حضور وقت عمل به عام صادر شود. اگر مولا- امروز گفت: «اکرم العلماء یوم الجمعة» اگر بخواهد مخصصی برای «اکرم العلماء» بیاورد، هنوز روز جمعه نیامده است باید مخصص بیاورد، برای اینکه مخصص، جنبه تبیینی دارد و چطور می شود وقت عمل به عام حاضر شود و تمام شود و بگذرد، بعد چیزی به عنوان مخصص سروکله اش پیدا شود.

پس اولاً تخصیص لطمه ای به اصل عنوان عام نمی زند، عام در جای خودش محفوظ است، «اکرم العلماء» ده تا مخصص هم پیدا کند، لطمه به صدور «اکرم العلماء من المولی» نمی زند. بالاخره آن که از مولا صادر شده است، یک عنوان عامی است، به نام «اکرم العلماء» چه بعد، تخصیص عارض این عام بشود و یا عارض این عام نشود، هیچ فرقی در این جهت نمی کند، و از نظر مراد هم جنبه تبیینی دارد، جنبه تفسیری دارد. لذاست که آن شرط و بعضی از شرایط دیگر در تخصیص معتبر است، برخلاف نسخ که می خواهد ریشه منسوخ را از بین ببرد، مخصوصاً اگر نسخ مربوط به تلاوت هم باشد که این برگشتش به تحریف است و ما به هیچ وجه اجازه نمی دهیم کسی مسأله تحریف را ادعا کند. و اگر نسخ راجع به حکم هم باشد، باز همین است برای اینکه نسخ حکم قرآنی که استحکام کذایی دارد، اگر یک واقعیتی داشته باشد، باید به صورت متواتر به ما برسد. اگر به صورت خبر واحد به ما رسید، کشف می کنیم از این که یا خطاء و اشتباهی در کار بوده است یا توطئه یا نقشه ای در کار بوده است و الا چطور می شود که یک حکم قرآنی نسخ شود و فقط یک نفر یا دو نفر

این نسخ را روایت کنند و دیگران هیچ گونه اطلاعی از این معنا نداشته باشند؟

پس واقعیت مسأله این است که بین نسخ و تخصیص کاملاً فرق وجود دارد. مخصص «ما من عام الا و قد خص» و علاوه جنبه مبیت و مفسریت دارد، اما مسأله نسخ، یک عنوان دیگری دارد و ما نمی توانیم این دو را باهم مقایسه کنیم. لذا قاعده اقتضاء می کند که اگر نسخی در کار باشد، البته نه به آن حدت و شدتی که در اصل ثبوت قرآنیست، یکی دو درجه پائین تر، آن هم باید یا به صورت خبر متواتر باشد، یا به صورت اجماع قطعی و ضرورت باشد و الا خبر واحد ولو در اعلی درجه و ثاقت و عدالت باشد «لا یصلح لأن یكون ناسخاً للقرآن».

در رابطه با نسخ قرآن، مباحث زیادی مطرح است که یک بحث آن این است که آیا در خود قرآن، ناسخ و منسوخ که هر دو آنها «من القرآن» باشد، وجود دارد یا ندارد؟ بعضی اعلام (ره) در کتاب شریف البیان خود که کتاب بسیار جالبی است، اصلاً انکار می کنند این معنا را که در قرآن ناسخ و منسوخی داشته باشیم. تنها در مورد آیه نجوا، آن هم خود لسان آیه، لسان نسخ است، آیه نجوا، آن بود که «إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدْتُمُ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ» یک دستوری آمد که هر کسی با رسول خدا به صورت نجوا می خواهد صحبت کند، باید قبل از صحبت کردن، صدقه ای بدهد که اینجا هم یکی از فضائل امیر المؤمنین (علیه السلام) است که در این رابطه امیر المؤمنین صدقات زیادی دادند، برای اینکه با رسول خدا نجوا کنند لکن برای دیگران این مسأله سخت آمد و قرآن این حکم را به صراحت برداشت «أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ» برایتان سخت آمد که قبل از اینکه با رسول خدا صحبت کنید یک صدقه ای بدهید؟ حالا که سختتان آمد، ما این حکم را برمی داریم. که خود آیه اصلاً لسانش، لسان نسخ است و اما موارد دیگر که شاید حدود ۳۵ مورد باشد، و بعضیها ملتزم شده اند به اینکه فلان آیه نسخ فلان آیه است، بعضی اعلام (ره)، در کتاب البیان خود این آیات را متعرض می شوند و ثابت می کنند که هیچ گونه نسخ و منسوخی به این کیفیت در اینها که ادعا شده است، وجود ندارد.

پرسش:

۱ - آخرین دلیل نافین تخصیص کتاب به خبر واحد را با جواب آن بیان کنید.

۲ - فرق بین نسخ و تخصیص کتاب چیست؟

۳ - شباهت نسخ قرآن با قرآنیست قرآن را بنویسید.

۴ - چرا تخصیص، مبین مراد متکلم است؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبا القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

نسخ و تخصیص عام بوسیله خاص

آخرین بحثی که در باب عام و خاص مطرح است این است که اگر دو دلیل داشته باشیم که یکی عام باشد و دیگری خاص، مثل «اکرم العلماء و لا تکرم زیدا العالم» آیا در تمامی موارد و در تمامی فروض، مسأله تخصیص مطرح است و «لا تکرم زیدا العالم» را به عنوان مخصص باید مطرح کنیم که فرض کنید مقارن با عام یا قبل از عام یا بعد از عام وارد شده باشد، بعد از عام هم «بعد حضور وقت العمل بالعام» یا «قبل حضور وقت العمل بالعام»؟ آیا در تمامی این صور، مسأله تخصیص مطرح است؟ یا اینکه در بعضی از صور خاص به جای اینکه مخصص باشد، عنوان ناسخیت پیدا می کند و در بعضی از موارد، عنوان منسوخیت پیدا می کند؟ باید صور و موارد را ملاحظه کرد و یک یک حکم این صور را بررسی نمود.

در دو صورت مرحوم آخوند، می فرمایند: همان مسأله تخصیص کأنّ بلاشکال مطرح است.

یک صورت اینکه، خاص مقارن با عام وارد شده باشد و قبلیت و بعدیت مطرح نباشد و البته نه به

عنوان اینکه، مخصص متصل باشد چون در مخصص متصل اصلا عنوان تخصیص، یک مسأله تسامحی است. وقتی که مولا می گوید: «اکرم العلماء الا-زیدا» ولو اینکه اصطلاحا به این مخصص متصل گفته می شود لکن در حقیقت مخصص متصل «لیس بمخصص» عام و خاصی در اینجا مطرح نیست. از اول می گوید: «اکرم العلماء الا زیدا» به عبارت دیگر: به هیچ وجه ظهوری در عموم برای کلام مولا منعقد نمی شود. جمله ای که مشتمل بر استثنا است ولو اینکه دو حکم را بیان می کند همان طوری که عرض کردیم، ادبا می فرمایند: استثنای از نفی، اثبات است و استثنای از اثبات، نفی است اما معنای این عبارت، این نیست که برای جمله مشتمله بر استثنا دو ظهور منعقد می شود: یک ظهور در عام و یک ظهور در خاص، و ما اسم این را حقیقتا مسأله تخصیص بگذاریم بلکه در عنوان تخصیص، در مخصص متصل، یک نوع تسامح وجود دارد لذا این را باید از محل بحث خارج کنیم.

تقدم تخصیص بر نسخ

مرحوم آخوند می فرمایند: در دو صورت است که بلاشکال مسأله تخصیص مطرح است و عنوان ناسخیت و منسوخیت مطرح نیست: یکی آنجایی که مخصص، مقارن با عام باشد، که عرض کردیم: مقصود از مقارنت، مخصص متصل نیست بلکه مقصود از مقارنت به این کیفیت است که بگوید: «اکرم کلّ عالم» و بعد هم بلافاصله بگوید: «ولا تکرم زیدا العالم» که عنوان استثنا و توصیف و امثال ذلک در آن مطرح نیست.

قسم دوم را می فرمایند جایی است که «لا تکرم زیدا العالم» با یک فاصله ای، (یک روز فاصله، دو روز فاصله، سه روز فاصله) وارد شود لکن ورود آن در زمانی باشد که هنوز وقت عمل به «اکرم العلماء» حاضر نشده و نرسیده است مثل اینکه امروز که شبه است، می گوید: «اکرم کلّ عالم یوم الجمعة» که در پیش است لکن قبل از این که یوم الجمعة پیش بیاید، در اواسط و یا اواخر هفته بگوید:

«لا تکرم زیدا العالم» هنوز روز جمعه نیامده و زمان پیاده شدن «اکرم کلّ عالم» حاضر نشده است با «لا تکرم زیدا العالم» زید عالم را خارج بکند.

در این دو صورت، مرحوم آخوند می فرمایند که هیچ شبهه ای نیست در اینکه ارتباط این «لا تکرم زیدا العالم» با آن «اکرم کلّ عالم» همان ارتباط تخصیصی است «و یكون لا تکرم مخصصا لا اکرم کلّ عالم» و معنی تخصیص هم همان طوری که در آن بحث گذشته مفصلا بحث کردیم، یعنی تبیین مراد جدی مولا. یعنی مولا با «لا تکرم زیدا العالم» می خواهد بگوید که از اول، از همان هنگامی که «اکرم کلّ عالم» از مولا صادر شد، اراده جدی مولا به اکرام زید عالم متعلق نشده بود، و

مراد جدی، محدود به غیر زید عالم بود ولو اینکه مراد استعمالی، عمومیت داشت، و روی عمومیت مراد استعمالی، تخصیص، مستلزم مجازیت در رابطه با استعمال عام نیست، که آنجا توضیح دادیم.

پس مرحوم آخوند در این دو صورت، می فرماید: شبهه ای نیست در اینکه مسئله تخصیص مطرح است و به هیچ وجه مسئله نسخ مطرح نیست. در قسم اول که مسئله مقارنه مطرح باشد بگوید:

«اکرم کلّ عالم» و بلافاصله بگوید: «لا تکرّم زیدا العالم» آنجا واقعیت همین است که مرحوم آخوند بیان کردند. برای اینکه آنجا به هیچ وجه، مسئله نسخ حتی احتمالش جریان ندارد و خصوصیتی که در نسخ معتبر است که بعد از ان شاء الله عرض می کنیم در این قسم پیاده نمی شود. «لا تکرّم زیدا العالم» هیچ عنوانی ندارد، و هیچ توجیهی برای آن نمی شود کرد، جز این که بگوییم: این به عنوان تخصیص وارد شده است و معنی تخصیص هم همان تبیین مراد جدی مولاست و این که مراد جدی به اکرام علمای غیرزید متعلق شده است. پس در قسم اول هیچ جای تردید نیست.

اما در قسم دوم؛ فرضش چنین است که روز شنبه، می گوید: «اکرم کلّ عالم یوم الجمعة» لکن قبل از آن که روز جمعه تحقق پیدا کند، فرضا روز دوشنبه، می گوید: «لا تکرّم زیدا العالم». آیا این «لا تکرّم» که دو خصوصیت در آن وجود دارد: یک خصوصیت این است که با فاصله زمانی دو روز مثلا- از عموم صادر شده است و خصوصیت دیگر آن این است که قبل از حضور وقت عمل به عام وارد شده است، در اینجا ما ملزم هستیم به اینکه مسئله تخصیص را مطرح کنیم؟ به عبارت دیگر: هیچ راهی و مجالی برای احتمال نسخ در اینجا وجود ندارد و همان طوری که در قسم اول، بالضروره مجبور بودیم مسئله تخصیص را پیاده کنیم، آیا در اینجا هم ضرورت دارد که مسئله تخصیص را پیاده کنیم؟ یا اینکه «لقائل أن یقول» که اینجا تاب هردو عنوان را دارد. هم «لا- تکرّم زیدا العالم» می تواند عنوان مخصصیت داشته باشد و هم عنوان ناسخیت، منتها اگر مسئله نسخ را قائل شدیم در مورد خصوص زید عالم، مسئله نسخ را قائل می شویم که فرق بین نسخ و تخصیص در این مورد این است که اگر قائل به تخصیص شدیم باید بگوییم: از همان روز شنبه، روزی که عام صادر شد «لم یکن زید واجب الاکرام» به حسب مراد جدی و از نظر اراده جدیه «من اول الامر» و جوبی به اکرام زید متعلق نشده بود. اما اگر احتمال نسخ دادیم و امکان نسخ در اینجا مطرح بود باید بگوییم: زید در فاصله شنبه تا دوشنبه وجوب اکرام داشت، اما از دوشنبه به بعد، وجوب اکرام او نسخ شد، و به جای وجوب، عدم وجوب یا مثلا حرمت اکرام آمد. نتیجه بین این دو در این ظاهر می شود.

پس اگر قائل به نسخ بشویم، نسخ تنها در مورد زید مطرح است نه نسخ حکم عام در رابطه با سایر افراد. و ثمره بین تخصیص و نسخ هم در همین ظاهر می شود که این دو روز فاصله بین شنبه و

دوشنبه، آیا زید، وجوب اکرام داشته و وجوب اکرام او نسخ شده است یا نه؟ زید «من اول يوم السبت لم يكن واجب الاكرام» به حسب اراده جديّه و غرض جديّه مولا، پس الان که داریم بحث می کنیم در اینکه «لا تكرم زيدا العالم» روز دوشنبه چون قبل از حضور وقت عمل به عام است، صلاحیت مخصصیت بلاشکال در آن هست، آنکه مورد بحث است امکان ناسخیت است. آیا احتمال نسخ هم در آن جریان دارد یا احتمال نسخ در آن جریان ندارد؟

اینجا دو قول وجود دارد: یک قولی از بعضی از بزرگان قبل از مرحوم محقق نائینی (ره) نقل شده است، و یک تفصیلی را مرحوم محقق نائینی (ره) در این رابطه داده است. ضمن اینکه ظاهر کلام مرحوم محقق خراسانی، این است که همان مسأله خاص بعضی از بزرگان را قائل هستند.

حکم واقعی و حکم امتحانی

گفته شده است که اینجا اصلا نسخ امکان ندارد به خاطر اینکه ما دوجور حکم داریم: یک جور که اکثریت خیلی بالا را تشکیل می دهد، عبارت از احکام واقعیّه است که مقصود ما از احکام واقعیّه، احکام واقعیّه در مقابل احکام ظاهریّه نیست بلکه مقصود از احکام واقعیّه، احکام واقعیّه در مقابل احکام صورتیّه به تعبیر دیگر اوامر امتحانیّه و امثال ذلک است. در این احکام واقعیّه در مقابل اوامر امتحانیّه، گفته می شود که اگر یک حکمی به منظور امتحان نبود، عنوان اوامر امتحانیّه نداشت، حالا اوامر امتحانیّه در موالی عرفیه حقیقتا به عنوان امتحان است، یک مولایی نمی داند که این عبدش چه کاره است، آیا اوامرش را انجام می دهد یا نه؟ می گوید: بگذار یک دستوری صادر کنیم تا ماهیت این عبد برای ما روشن شود که آیا این در مقابل اوامر ما، خاضع است یا خاضع نیست؟ در غیر موالی عرفیه مثل خداوند تبارک و تعالی که مسأله جهل و عدم اطلاع، راه ندارد، گاهی اوامر امتحانیّه به عنوان اتمام حجت صادر می شود، یعنی خدا می داند که این عبد امتثال نمی کند اما باید در مقابل این، یک چیزی داشته باشد که به آن احتجاج کند و یک سندی را ارائه دهد و حجتی در مقابل عبد داشته باشد لذا یک امری را صادر می کند، نه به منظور اینکه مأمور به در خارج تحقق پیدا کند، بلکه به منظور این که یک «ما یصح أن یحتج به و یكون حجه لله على العبد» در کار باشد. کما اینکه در موالی عرفیه هم گاهی این معنا هست. مولایی می داند این عبد گوش به حرف مولا- نمی دهد و اوامرش را رعایت نمی کند و یقین دارد که اگر امری را هم صادر کند، او امتثال نمی کند لکن برای اینکه یک سندی و یک حجتی در مقابل او داشته باشد و بتواند او را مؤاخذه کند، یک امری را به صورت امتحان صادر می کند تا بعد بتواند آن را سند قرار دهد. اما در مولای واقعی و خداوند، همیشه مسأله

این چنین است.

ما فعلا کاری به اوامر امتحائیه نداریم، آنها از محل بحث ما خارج است. اما غیر اوامر امتحائیه، که ما از آن به احکام واقعیه و اوامر واقعیه در مقابل امتحائیه تعبیر می کنیم، گفته اند: وقتی که مولا یک «اکرم العلماء» را صادر می کند، و این «اکرم العلماء» به منظور پیاده شدن است، به منظور این است که از ناحیه مکلف موافقت شود و هدف مولا و غرض مولا که عبارت از «اکرام کلّ عالم» است، در خارج تحقق پیدا کند و جامعه عمل ببوشد، (که عرض کردیم: اکثریت قریب به اتفاق را، همین نوع احکام و اوامر تشکیل می دهد) اگر یک امری این چنین باشد این «اکرم کلّ عالم» را که مولا روز شنبه صادر کرده است، واقعا منظور پیاده شدن در خارج و تحقق اکرام در خارج در روز جمعه باشد، حالا که روز دوشنبه می گوید: «لا تکرّم زیدا العالم» شما اگر این را حمل بر تخصیص کردید، خیلی مسأله روشن است، برای این که این «لا تکرّم زیدا العالم» صدورش روز دوشنبه است. این مراد جدی مولا را از آن امر حقیقی روز شنبه روشن می کند، تفسیر مراد مولاست، تبیین دایره مراد جدی مولاست که می گوید: از اول امر، من غرضم این بود که کل عالم غیر از زید عالم، اکرامش در خارج پیاده شود. این یک مسأله خیلی روشن و توجیه واضحی است که هیچ جای مناقشه در آن نیست.

حقیقت نسخ

اما اگر خواستیم این «لا تکرّم زیدا العالم» را بر نسخ حمل کنیم، معنای نسخ چیست؟ معنای نسخ این است که یک حکمی در شرعیت ثابت بوده و مکلف به حسب ظاهر دلیل و اطلاق دلیل، تخیل می کرده و معتقد بوده است که این حکم استمرار دارد. لکن اینجا دو مطلب وجود دارد: یکی این که مولا با دلیل ناسخ آنچه که مورد تخیل و اعتقاد مکلف بوده را ابطال می کند، و آن اطلاق زمانی را تقیید می کند. مطلب دوم اینکه: اگر کسی به مولا- اشکال کرد که چرا از روز اول، این مسأله را بیان نکردی؟ او در جواب می گوید که مصلحت اقتضا نمی کرد که من از روز اول بگویم: این حکم تا پنج سال ثابت است، این حکم تا ده سال ثابت است. مصلحت اقتضاء می کرد که در مقام بیان، حکم به صورت اطلاق استمراری مطرح شود، و شمای مکلف خیال کنی که این حکم، بقا و دوام دارد، لکن بعدا به وسیله دلیل ناسخ در جریان امر قرار بگیری که این حکم دوام ندارد، و از اول هم دوام نداشته است ولو اینکه ظاهر دلیل اقتضای دوام می کرده است. کما اینکه در تخصیص هم مسأله اینطور است، برای اینکه هنوز روز دوشنبه نیامده است خود مکلف معتقد بوده است که کل عالم، وجوب اکرام دارد. روز دوشنبه که «لا تکرّم زیدا العالم» می آید، این مسأله را کشف می کند که آنچه را که این

ص: ۵۴۱

خیال می کرد که وجوب اکرام در مورد کل عالم است، مسأله اینطور نیست بلکه زید عالم خارج از دائرة حکم است. لذا در این جهت بین نسخ و تخصیص، فرقی وجود ندارد برای این که تخصیص تبیین محدودیت از نظر افراد و نسخ تبیین محدودیت از نظر زمان است.

نسخ حکم قبل از وقت عمل

اما این قائل می فرماید: آنچه مشکل بوجود آورده است و نمی گذارد که اینجا مسأله نسخ پیاده شود عبارت از این است که چطور می شود که از یک طرف، حکم «اکرم العلماء» یک حکم واقعی و به منظور پیاده شدن باشد در مقابل اوامر امتحانیه، و از طرف دیگر، هنوز روز جمعه نیامده است و وقت عمل به این عام حاضر نشده است، «لا تکرم زیدا العالم» را نسخ قرار دهیم؟ نسخ چه قرار دهیم؟ لابد می گوئید: نسخ یک حکمی که «کان فی الشریعه عند المولی ثابتاً» کدام حکم پیش مولا ثابت بود؟ حکم، حکم حقیقی است، حکم امتحانی و اشباه حکم امتحانی نیست. آنوقت در این فاصله بین شنبه و دوشنبه، از یک طرف، حکم را حکم واقعی و به منظور پیاده شدن و به منظور عمل قرار دهیم و از طرف دیگر بگوئیم: قبل از آنکه روز جمعه برسد، این «لا- تکرم زیدا العالم» این حکم را نسخ می کند و همان معنایی که در باب نسخ هست که «رفع الحکم الثابت فی الشریعه» را در اینجا پیاده کنیم. این حکم ثابت «ما الذی یتربث علیه من الاثر؟» حکم که «کان حکماً حقیقاً لا حکماً صوریاً امتحانیا» پس چطور می شود که یک حکمی جعل بشود و ثابت شود، تحقق داشته باشد، به منظور عمل هم باشد، لکن قبل از آنکه وقت عمل به عام برسد، ما این حکم را قیچی کنیم و عنوان نسخ و «رفع الحکم الثابت فی الشریعه» به این عنوان دهیم؟ لذا می گوید که در این «لا تکرم زیدا العالم» روز دوشنبه، هیچ چاره ای جز این نیست که مسأله تخصیص را پیاده کنیم و هیچ مجالی برای احتمال نسخ، در آن جریان ندارد. مرحوم محقق نائینی این حرف را در کثیری از موارد می پذیرند لکن در بعضی از موارد این حرف را نمی پذیرند. کلام مرحوم محقق نائینی را مطالعه بفرمایید، تا ببینیم که آیا حق با ایشان است یا با همین حرفی که جایی برای احتمال نسخ وجود ندارد؟

پرسش:

- ۱- دو صورتی که مرحوم آخوند ره تخصیص را بر نسخ مقدم می کنند کدام است؟
- ۲- علت تقدم تخصیص بر نسخ چیست؟ ثمره بین تخصیص و نسخ را بیان کنید.
- ۳- حقیقت نسخ چیست؟ آیا قبل از وقت عمل به حکمی می توان آن را نسخ کرد؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تفصيل مرحوم نائینی ره درباره نسخ و تخصیص

اگر خاص قبل از حضور وقت عمل به عام وارد بشود، لکن با فاصله از عام، آیا در اینجا امکان نسخ وجود دارد یا اینکه متعینا عنوان تخصیص مطرح است؟ عرض کردیم که مرحوم آقای نائینی (ره) در اینجا یک تفصیلی را ذکر می فرمایند که خلاصه آن تفصیل این است که اگر این قضیه ای که مشتمل بر بیان حکم عام است به نحو قضیه خارجی باشد (می دانید که ایشان مسأله قضیه حقیقه و قضیه خارجی را در مباحث اصولیه زیاد مطرح می فرمایند) مثل اینکه مثلا مولی بگوید: «اکرم کل عالم موجود بالفعل و محقق فی زمن التکلیف» که معنی قضیه خارجی این است که روی موضوعات محققه الوجود و مکلفین محققه الوجود تکیه می کند که هیچ حالت تقدیر و فرض در آن وجود ندارد، همه آن واقعیت متحققه بالفعل است. «اکرم کل عالم» یعنی «اکرم کل انسان یکون فی حال صدور هذا التکلیف متصفا بانه عالم». اگر قضیه، قضیه خارجی باشد و مثلا دو روز بعد از این حکم عام و بعد از این قضیه خارجی، درحالی که هنوز وقت عمل به عام نرسیده است، بگوید:

«لا تکرّم زیدا العالم» زیدی که در زمان صدور حکم عام هم وجود داشت و هم عالم بود، الان بعد از گذشتن دو روز از حکم عام که به نحو قضیه خارجیّه است، بگوید: «لا تکرّم زیدا العالم» اینجا را ایشان می فرماید: ما قبول داریم که مسأله نسخ وجهی ندارد و چاره ای جز مسأله تخصیص وجود ندارد، برای اینکه اگر غیر از این باشد معنایش این است که در این دو روز، زید وجوب اکرام داشته است آن هم وجوب اکرام واقعی، آن هم به منظور پیاده شدن و اجرا، درحالی که وجهی برای این ملاحظه نمی شود. زید قبل از حضور وقت عمل، از دائره وجوب اکرام خارج شد، و خروج آن هم به این معنی بود که مراد جدی مولی هم از اول به اکرام علماء غیرزید متعلق بوده است، این یک حرف صحیحی است.

اما اگر بخواهیم بگوییم: در حین صدور حکم، زید هم واقعا وجوب اکرام داشته است، و وجوب اکرامش هم به منظور اجرا و پیاده شدن است نه به منظور اختبار و امتحان، اینجا سؤال پیش می آید که در این دو روز، چه اثری بر وجوب اکرام زید ترتب پیدا می کند؟ لازمه نسخ چنین معنایی است. لذا می فرماید: اینجا ما این حرف را می پذیریم.

قضیه حقیقیه نزد مرحوم نائینی ره

اما اگر آن قضیه ای که مشتمل بر بیان حکم عام است، به نحو قضیه حقیقیه باشد. قضیه حقیقیه را ایشان این طور معنی می کند، می فرماید: قضیه حقیقیه آن است که هم موضوعاتش لازم نیست که محقق الوجود باشند، بلکه فرض و تقدیر وجود درباره آنها شده است، و مکلفینش هم لازم نیست در وقت صدور قضیه حقیقیه وجود داشته باشند، در آنها هم فرض وجود و تقدیر وجود شده است.

می فرماید: قضیه حقیقیه علی قسمین است: یک وقت است که در واجب و متعلق تکلیف وجوبی توقیت مطرح است، و به اصطلاح اصولی و فقهی واجب موقت است که وقت خاص در آن دلالت دارد. و فرض هم بکنیم که این دلیلی که مردد است بین اینکه خاص باشد یا ناسخ باشد، قبل از آمدن وقت واجب موقت صادر بشود. مثل اینکه آیه متعرض برای بیان حکم صوم، فرض کنید که در ماه رجب نازل شد. صوم موقت به ماه رمضان است، و وقتش عبارت از این ماه خاص است، حالا فرض کنیم که در ماه رجب این آیه شریفه آمد: «کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» این به نحو قضیه حقیقیه ایجاب صوم کرده است برای همه. ماه رجب که گذشت و هنوز ماه رمضان نیامده است، فرض کنید یک دلیلی آمد گفت: «فمن كان منكم مريضا او على سفر» لازم نیست روزه بگیرد، «فعدة من ايام اخر»

ایشان می فرماید: اینجا هم چاره ای نداریم جز اینکه ملتزم به مسأله تخصیص بشویم، بگوییم:

این آیه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ» دائره وجوب را در آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» تبیین می کند و بیان می کند که ایجاب صوم به حسب اراده جدیه در غیر مورد مریض و مثلاً مسافر است، از اول هم چنین بوده است، ولو اینکه به حسب اراده استعمالیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» عمومیت داشته است، مریض و مریض مسافر و غیر مسافر، همه را شامل می شده است، لکن این بیانی که قبل از ماه رمضان در مورد استثنای مریض و مسافر آمد، چاره ای نیست جز اینکه آن را حمل بر تخصیص کنیم، و بگوییم: من اول الامر، از همان موقعی که «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» نازل شده، اراده جدیه به غیر از مریض و مسافر متعلق شده است، چرا؟ برای اینکه اگر بخواهیم حمل بر نسخ بکنیم، آیه صومی که در ماه رجب نازل شده است، با آیه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ» ی که در ماه شعبان نازل شده، باید ملتزم بشویم به اینکه در این فاصله یک ماهه، صوم برای مریض هم واجب بوده است، نه صوم در این ماه بلکه در اصل حکم، بر مسافر هم صوم واجب بوده است در حالی که می دانیم حکم واقعی و مصلحتی که در صوم وجود دارد، در رابطه با مریض، وجهی نداشته که ولو یک ماه قبل از آمدن ماه رمضان در این فاصله یک ماه بگوییم: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» عمومیت داشت، یک ماه هم وجوب صوم برای همه ثابت بود، لکن در ماه شعبان که این آیه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ» آمد، وجوب صوم را در مورد مریض و وجوب صوم را در مورد مسافر نسخ کرد، در حالی که وجهی برای وجوب صوم بر مریض و مسافر در این فاصله یک ماه وجود نداشته است. لذا چاره ای نیست که ما در اینجا هم ملتزم به تخصیص بشویم، و بگوییم که راهی و مجالی برای نسخ باقی نیست.

امکان نسخ و تخصیص باهم

اما قسم سوم آنجایی است که قضیه ای که مشتمل بر بیان حکم عام است، به نحو قضیه حقیقه است اولاً، و هیچ گونه توقیتی هم در واجب مطرح نیست، واجب، واجب غیر موقت، محدود و مقتید به وقت خاصی نیست. در اینجا دلیل عام به نحو قضیه حقیقه آمده است که معنی قضیه حقیقه این است که خصوصیتی برای افراد محققه در حال صدور تکلیف وجود ندارد، خصوصیتی هم برای مکلفین در حال تکلیف وجود ندارد، همه آنها در دایره فرض افتاده اند و مکلفین هزار سال بعد هم در حال صدور تکلیف، فرض وجودشان و تقدیر وجودشان شده است، و همینطور موضوعات تکالیف، مثل همین عالم در «اکرم کل عالم»، اختصاص ندارد به آنهایی که عالم در زمان صدور «اکرم کل عالم» باشند، بلکه تمام علما اعم من الموجودین و من المعدومین را شامل است، در رابطه با

معدومین هم فرض وجودشان در زمان صدور تکلیف عام شده است. پس از یک طرف، قضیه، قضیه حقیقه است، یعنی محقق بودن بالفعل، هیچ نقش و امتیازی در رابطه با حکم ندارد، و از طرف دیگر هم مسأله توقیت مطرح نیست، مثل آیه صوم و موقت بودن به شهر رمضان مطرح نیست. حالا امروز دلیل عام چنین مطرح شده است، دو روز بعد هم یک دلیل مردد بین نسخ و تخصیص وارد شده است.

ایشان می گویند: اینجا همان طوری که ما می توانیم مسأله تخصیص را پیاده کنیم (که دیروز هم عرض کردیم که بحث در این نیست که تخصیص امکان دارد یا ندارد؟ امکان تخصیص جای بحث نیست، آن چیزی که جای بحث است، این است که نسخ امکان دارد یا ندارد). ایشان در این صورت می فرماید که چه مانعی دارد که بگوییم که مسأله نسخ در اینجا مطرح است؟ برای اینکه خصوصیتی نیست که جلوی نسخ را بگیرد. نسخ یعنی «رفع الحكم الثابت فی الشریعه» حکم که به نحو قضیه حقیقه بوده است، قضیه حقیقه هم که مبتنی بر تقدیر و فرض است، از آن طرف توقیتی هم که در کار نبود که در فرض دوم مانع التزام و امکان نسخ می شد. همان طوری که مسأله تخصیص امکان پذیر است، مسأله نسخ هم در این صورت ممکن است.

پس در حقیقت ایشان اولاً- بین قضایای خارجی و قضایای حقیقه تفصیل قائل می شود و در قضایای حقیقه بین موقت و غیرموقت، و در غیرموقتش می فرماید که مانعی ندارد که همان خصوصیتی که در باب نسخ وجود دارد، مثل خصوصیتی که در باب تخصیص وجود دارد، هر دوی آنها در اینجا قابل پیاده شدن است و امکان نسخ در اینجا وجود دارد. آیا این بیان ایشان قابل مناقشه نیست؟

عدم دخالت فرض در قضیه حقیقه

یک مناقشه مهم مبانی در کار است، که همان سبب می شود که در اینجا هم نتیجه بدهد، و آن این است، که ایشان اصولاً قضیه حقیقه را روی مبنای تقدیر و فرض معنی می کند، می فرماید: قضیه حقیقه آن است که مولای حاکم در رابطه با همه مکلفین، فرض وجود کرده باشد، و در رابطه با موضوعات تکلیف و موضوع تکلیف، فرض تحقق کرده باشد درحالی که واقعیت مسأله در قضایای حقیقه این نیست، در قضایای حقیقه پای فرض و تقدیر مطرح نیست. فرق قضایای حقیقه با قضایای خارجی این است که در قضایای حقیقه حکم به صورت یک قانون عمومی وضع شده است مثلاً بگوییم: در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یک وقت رسول خدا دستور می دادند به جهاد،

«يجب عليكم ايها المؤمنون الشركه في الحرب و الجهاد مع الكفار و المشركين» اين به صورت يك قضيه خارجيه است، و اين مؤمنين كه مكلف به شركت در جهاد در زمان رسول خدا بودند، همان مؤمنين موجودين در آن زمان بودند. ديگر ما كه مكلف نبوديم به اينكه به جنگي كه در زمان رسول خدا واقع شده است شركت بكنيم. اين را مي گويند: قضيه خارجيه. در حقيقت يك حكم مقطعي است، يك حكم در شرايط خاص و در موقعيت خاص است.

اما يك سري احكام كه كثيري از احكام اين چنين است مثل مسأله حج وقتي كه آيه شريفه مي گويد: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» معنايش اين است كه اين حكم به صورت قانون است، آن هم قانون هميشگي، قانوني كه به مقتضاي شبيه «حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال الی يوم القيامة، و حرامه حرام الی يوم القيامة»، يعني يك حكمي را اسلام روي عنوان «المستطيع يجب عليه الحج» برده است. اينجايي كه حكم به اين صورت روي عنوان المستطيع مي رود، آيا واقعيت و تحليل آن چيست؟ تحليلش اين است كه خداوند روي آن احاطه علميه خودش، و با دید الوهي و ربوبي خودش همه مستطيعهاى تا روز قيامت را دیده است و وجودشان را در «المستطيع يجب عليه الحج» فرض کرده است يا اينكه اين حرفها نيست؟

حقيقت اين است كه حكم روي عنوان «المستطيع يجب عليه الحج» رفته است. اين المستطيع يك چيزي است كه هم در زمان رسول خدا مصداق دارد، و هم در زمانهاي بعد و در طول تاريخ، مصاديقي براييش تحقق و وجود پيدا مي كند بدون اينكه درحالي كه آيه «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» نازل شده است وجود اين مصاديق را فرض کرده باشند، و در عالم فرض و در عالم تقدير همه مستطيعها را جمع کرده باشند، ولو اينكه با كلمه كل هم تعبير شود.

خيال نشود كه حالا- من كه مي گويم المستطيع، چون عنوانش طبيعت است اين خصوصيت را دارد، نه اگر با كلمه كل هم مطرح شود كه از الفاظ بارزه داله بر عموم است، بفرمايد: «كل مستطيع يجب عليه الحج»، آيا معنای اين «كل مستطيع يجب عليه الحج» چيست؟ معنايش اين است كه همه مستطيعها تا روز قيامت فرض وجودشان در اين كل مستطيع شده است؟ يا اينكه آن چيزي كه هم عرف مي فهمد و هم عقلا در مقام تقنين آن راه را طي مي كنند، اين است كه حكم را روي عنوان مي برند. هر كسي كه بالفعل يا در آينده اين عنوان بر او تطبيق كرد، «يصير مشمولاً للحكم». وقتي كه مي گويند: هر جوان بيست ساله بايد به نظام وظيفه برود و سربازي را طي كند، معنايش اين نيست كه همه بيست ساله ها را در عالم فرض و تقدير جمع کرده اند، معنايش اين است كه حكم را برده اند روي اين عنوان «كل من وجد» و رشد كرد و سنش به بيست سال رسيد، اين «يصير مصداقاً لهذا

العنوان» به مجردی که مصداق این عنوان شد، وظیفه سربازی گریبان او را می گیرد. در باب قضایای حقیقه مسأله این چنین است. اگر مسأله این چنین شد، در این قسم سومی هم که ایشان فرض کردند قضیه حقیقه غیرموقت ملتزم به نسخ می شویم، یعنی می گوئیم: نسخ هم مثل تخصیص امکان دارد.

عدم امکان نسخ در قضیه حقیقه

از ایشان سؤال می شود که چطور شما می توانید ملتزم به نسخ بشوید؟ آیا می شود یک حکمی را روی یک عنوان کلی ببرند به نحو قضیه حقیقه، به این کیفیتی که ما عرض کردیم و حکم هم حکم واقعی به معنایی که ذکر شد باشد، یعنی حکمی که برای اجرا و برای عمل آماده شده است نه به صورت امتحان و اختبار، یک حکم اینچنینی روی عنوان المستطیع ببرند (با قطع نظر از آن مسأله توقیتش که آن را داخل در قسم دوم می کند). حکم را ببرند روی عنوان المستطیع، و کل مستطیع، و به حسب واقع، حکم روی همین عموم باشد، لکن دو ماه دیگر بگویند که بر زید مستطیع، حج واجب نیست، از حالا هم واجب نیست، یعنی تابه حال واجب بوده است، اما از این به بعد «لا یكون واجبا علیه». اگر حج بر زید مستطیع قبل از حضور وقت عمل به عام واجب نیست، در این فاصله دو ماهه بین قضیه حقیقه که حکم را روی کل مستطیع برده است، و لازمه اش این است که زید را هم شامل شده است، و معنایش این است که در این دو ماه فاصله وجوب حج بر زید ثابت بوده است، چه ملاکی برای وجوب حج نسبت به زید شما می توانید تصور کنید؟ معنی نسخ این است که حکم منسوخ ثابت بوده، ملاک برای ثبوت حکم برای زید مستطیعی که هنوز قبل حضور وقت العمل دلیل می آید می گوید که «لا یجب علی زید المستطیع الحج» چه ملاکی برای وجوب حج به عنوان حکم واقعی در مورد این مطرح است؟

لذا همان بیانی که در آن دو قسم دیگر اقتضا می کرد که مسأله نسخ امکان نداشته باشد، همان بیان اقتضا می کند که در قسم سوم هم مسأله نسخ امکان ندارد، برای همان مبنای واقعی که در قضیه حقیقه مطرح است، و آن این است که فرض و تقدیر و تحذیل مطرح نیست، آن که هست، واقعیت است و وجوب و ثبوت حج روی عنوان مستطیع است، بدون اینکه اختصاص به مستطیعین در زمان نزول آیه داشته باشد. «حکم من زمن صدور الایه الی یوم القیامه». پس نتیجتا این تفصیلی که مرحوم محقق نائینی ذکر می فرمایند با توجه به اینکه معنی قضیه حقیقه خالی از مسأله تقدیر و فرض است و حقیقت قضیه حقیقه آن چیزی است که عرض کردیم، لازمه اش این است که در این مورد هم مسأله نسخ راه نداشته باشد.

در نتیجه؛ در این دو صورتی که دیروز و امروز ذکر کردیم، یکی اینکه خاص مقارن عام باشد، یکی این که خاص بعد از عام باشد، لکن قبل حضور وقت العمل بالعام، همان طوری که مرحوم آخوند ذکر فرمودند، هیچ راهی به غیر از مسأله تخصیص وجود ندارد. لکن یک فرض سومی هست که مراجعه بفرمایید که آن از مشکلات در این مبحث است که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

۱ - خلاصه تفصیل مرحوم نائینی ره درباره نسخ و تخصیص را در مقام بیان کنید.

۲ - معنای قضیه حقیقه نزد مرحوم نائینی چیست؟

۳ - چرا در قسم سوم نزد مرحوم نائینی ره امکان نسخ و تخصیص باهم وجود دارد؟

۴ - عدم دخالت فرض در قضیه حقیقه را توضیح دهید.

۵ - عدم امکان نسخ در قضیه حقیقه بخاطر چیست؟

ص: ۵۴۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة و السّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حکم خاص وارد بعد از حضور وقت عمل به عام

فرض سوم در رابطه با عام و خاص، آنجایی است که خاص بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شده باشد، که عام مدت‌ها مورد عمل بوده و وقت عملش آمده و دلیل مخصّص بعد از حضور وقت عمل به عام، وارد شده است. در اینجا طبق مسأله معروفه که اولاً- خاص نسبت به عام، جنبه تبیین و بیان دارد و ثانياً تأخیر بیان از وقت حاجت، یک امری است که مسلّم قبیح است، مجبوریم که اگر خاص بعد از وقت عمل به عام وارد شده باشد، به جای اینکه مسأله تخصیص و مخصصیت را مطرح کنیم، عنوان ناسخیت و منسوخیت را مطرح کنیم.

لقائل ان يقول: چه مانعی دارد که ما ملتزم به مسأله نسخ بشویم؟ جوابش این است که اولاً با سیره عملیه فقها در طول تاریخ فقه، مغایرت دارد. ما فقه و فقها را ملاحظه می کنیم می بینیم که یک عمومی در کتاب الله وارد شده است مثل «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و مخصّص یا مخصّصاتی در لسان رسول خدا، و بالاتر، در لسانهای ائمه معصومین (علیهم السلام) بر آن وارد شده است، و چه بسا

فاصله زمانی بین این عام و خاص در بعضی از موارد حتی بیش از دویست سال باشد. ما می بینیم که برای یک عام کتابی، مخصّصی در لسان امام عسکری (علیه السلام) پیدا می شود، درحالی که فاصله بیش از دویست سال است، و عمل فقها و سیره عملیه آنها بر این استقرار پیدا کرده است که بیان امام عسکری (علیه السلام) را مخصّص عموم کتاب قرار می دهند، مخصّص عموم روایت نبویه قرار می دهند، مخصّص عموم روایاتی که از صادقین (علیهم السلام) به نحو عموم وارد شده، با اینکه فاصله شاید حدود صد سال متجاوز باشد.

پس اولاً بنای فقه ما و سیره عملیه فقها ما در برخورد با عام و خاص و اینکه خاص را به عنوان مخصّص مطرح می کنند، مبتنی بر این نیست که وقت عمل به عام حاضر شده یا نشده. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» از همان هنگام نزولش و از همان هنگام وحیش، وقت عمل به او حاضر شده بود.

پس این مخصّصات و مبینات در کلمات ائمه معصومین که همه آنها بعد از وقت عمل به این عام است، چرا جنبه مخصّصیت دارد؟ مگر مخصّص، بیان نیست؟ مگر تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح نیست؟ پس چرا در فقه ما مسأله به این صورت است که ما ملاحظه می کنیم؟

هیچ گاه در فقه این معنی در ذهنتان آمده است که اگر یک روایتی جنبه عموم داشته باشد، و یک روایتی جنبه مخصّصیت داشته باشد، حساب کنید ببینید این روایت عام از چه کسی وارد شده است، و فاصله بین روایت عام و روایت خاص چه مقدار فاصله است؟ و اصلاً این معنی در ذهن شما می آید که این خاص بعد از حضور وقت عمل به عام است یا قبل از حضور وقت عمل به عام است؟ پس مبنای فقه ما و سیره عملیه فقهای ما بر این استمرار پیدا کرده است که اگر در مقابل دلیل عام، دلیل مخصّصی باشد، مسأله تخصیص را پیاده می کنند و این حسابها و این فاصله ها و این تأخیر بیان از وقت حاجت را اصلاً ملحوظ نمی کنند.

ندرت نسخ و کثرت تخصیص

و اگر کسی بخواهد بگوید که ما ملتزم می شویم به اینکه در تمامی این موارد، نسخ وجود دارد، حتی مثلاً آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» اگر بین این آیه و بین روایت نبویه «نهی النبی عن بیع الغرر» فرض کنید یک سال، شش ماه یا کمتر فاصله شده است، باید بگوییم: مسأله، مسأله نسخ است برای اینکه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ من ابتداء نزوله» برای عمل و اجرا و پیاده شدن آمده بوده است، لذا اگر رسول خدا هم از بیع غرر حتی در یک فاصله فرضاً یک ماهه بعد از این آیه نهی کرده باشد، روی اینکه تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید، ما ملتزم به نسخ می شویم. اگر

کسی این حرف را بخواهد بزند، لازمه اش این است که ما دیگر در این روایات و آیات، مسأله عام و خاص را الّا فی بعض موارد نادره مطرح نکنیم و الّا در اکثریت نزدیک به کل باید مسأله نسخ پیاده شود. پس باید به جای «ما من عام الا و قد خص» بگوییم: «ما من عام الا و قد نسخ» درحالی که مسلّم است که نسخ در یک مورد قلیلی تحقق دارد، و دائره نسخ خیلی محدود است اما آن که دائره وسیع و گسترده ای دارد، عبارت از تخصیص است.

پس اینجا یک مشکلی در کار است آن هم مشکله مهمی که ارتباطش با فقه زیاد است که شما در اصول، دلیل خاص را مبین و بیان می دانید، و به دنبال آن می گوئید: تأخیر بیان از وقت حاجت و وقت عمل، غیرجائز و قبیح است. از طرف دیگر در فقه ملاحظه می کنیم می بینیم این حرفها مطرح نیست.

به مجردی که با دو دلیلی که یکی از آنها عام و دیگری خاص است، مواجه می شویم، بدون معطلی و بدون درنگ، مسأله تخصیص را پیاده می کنیم. حالا فاصله بین این عام و خاص صدسال باشد، دویست سال باشد، یا کمتر باشد، اینها هیچ نقشی در مسأله حمل عام و خاص، و تقدیم خاص بر عام به عنوان مخصّص ندارد. پس این مشکله را چگونه باید حل کنیم؟ یا باید بگوییم که اینها لیس بتخصیص، بلکه عنوان نسخ دارد، پس باید ملتزم بشویم به قلت موارد التخصیص و کثرت موارد النسخ. یا باید گفت که اگر تخصیص است، این تأخیر بیان از وقت حاجت مانعی ندارد درحالی که این یک امری است که قبیح است، و خود همین فقها در کتابهای اصولی خودشان از صاحب معالم گرفته تا دیگران، همه می گویند که تأخیر بیان از وقت حاجت «یکون امرا قبیحا». این مشکله و عویصه ای است که در اینجا مطرح است.

راه حل اشکال ورود خاص بعد از وقت عمل به عام

مرحوم آخوند با یک تفصیلی که در مسأله ذکر می کند بدون اینکه توضیحی درباره این مسأله ذکر بفرماید، با اینکه خیلی نیاز به توضیح دارد، خواسته اند این مشکله را حل کنند، اما در یکی دو سطر آن هم به صورت تفصیل ایشان خواسته اند این مشکله را ذکر کنند. اجمال کلام ایشان را که در عبارتشان ذکر شده من عرض می کنم، و بعد ان شاء الله در رابطه با کلام ایشان یک توضیحی که نیاز به این توضیح هست را عرض می کنیم، بعد ان شاء الله ببینیم که فرمایش ایشان با این توضیحی که ذکر می شود آیا تمام است یا نه؟

ایشان می فرمایند که ما دو نوع عموم داریم: یک عموماتی است که مبین حکم واقعی است. اما یک عموماتی داریم که اینها مبین حکم واقعی نیستند. دیگر نمی گویند که مقصود از حکم واقعی

چیست؟ با توجه به این بحثی که دو یا سه روز قبل گذشت، ما تا به حال دو نوع حکم واقعی داشتیم:

یک حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری که در مباحث اصولیه در مسأله جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری بحث می شود که حکم واقعی و حکم ظاهری چیست و چگونه بین آنها جمع می شود؟ آنجا حکم واقعی معنایش این است که احکامی که روی عناوین واقعیه رفته باشد، و علم و جهل مکلف، هیچ نقش و دخالتی و فرقی در ثبوت آن احکام نمی کند، بلکه آن که تمام المتعلق است، نفس عنوان واقعی شیء است.

وقتی که شما می گوئید: «الصلاه واجبه» و خوب تعلق گرفته است به عنوان واقعی صلاه، دیگر حالات مکلف در تعلق این حکم به عنوان صلاه نقش ندارد. و همینطور مثل احکام وضعیه. وقتی که شما می گوئید: «الخمير نجس» معنایش این است که موضوع برای حکم به نجاست، نفس عنوان واقعی خمر است چه مکلف بدانند «ان هذا خمر» یا ندانند «ان الخمر نجس» یا ندانند «ان الخمر نجس». نجاست یک حکم واقعی است که مترتب شده است بر عنوان واقعی خمر، و حکم ظاهری در مقابل این حکم واقعی، عبارت از آن حکمی است که در موضوع آن حکم، شک در حکم واقعی، یا شک در موضوع حکم واقعی اخذ شده است مثل قاعده طهارت، مثل قاعده حلیت ظاهریه که «کل شیء لک حلال» معنایش این است که «کل شیء شک فی حلیته و حرمته، فهو لک حلال، ای ظاهراً» یا «کل شیء طاهر» بنابر اینکه طهارت ظاهریه را دلالت داشته باشد، معنایش این است که «کل شیء شک فی طهارته و نجاسته فهو طاهر حتی تعلم انه قذر». پس ما یک حکم واقعی در مقابل این حکم ظاهری به این معنی داریم، و در اصول هم بحث شده است که جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری به چه کیفیت است.

یک حکم واقعی دیگر در مقابل حکم ظاهری داریم به این معنی، و این چیزی بود که همین دو سه روزه به آن اشاره می کردیم که مولی گاهی حکم را صادر می کند به منظور اینکه جامه علم بیوشد، و از ناحیه مکلف امتثال و موافقت تحقق پیدا کند. هدفش این است که متعلق این حکم در خارج، آنجایی که حکم وجوبی است، وجود پیدا کند، در مقابل اوامر اختیاریه و اعتداریه که همین روزها بحث می کردیم.

پس تا به حال دو نوع حکم واقعی به گوش ما خورده است: حکم واقعی در مقابل حکم ظاهری، حکم واقعی در مقابل حکم اختیاری و اعتداری. اینجا مرحوم آخوند فرموده اند که «العمومات علی قسمین»: یک قسم از عمومات برای بیان حکم واقعی است، یک قسم از عمومات برای بیان حکم واقعی نیستند. حالا مقصود ایشان چیست؟ اینجا حکم واقعی و حکم غیر واقعی چه مفهومی

تقسیم عموم صادر از مولا

توضیح بیان ایشان این است می خواهند بگویند: این عمومی که از مولی صادر می شود به نام «اکرم العلماء»، یا در آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» این دو نوع ممکن است باشد: یک وقت حکمی است واقعی به این معنی که اصلا این عام را مولی صادر کرده است که از همان لحظه صدورش، مبنای عمل قرار بگیرد و مورد عمل واقع بشود، بدون اینکه هیچ حالت انتظاری وجود داشته باشد. مولی «اکرم العلماء» گفته است به این منظور که علماء اکرام بشوند. می خواهد این هدف در خارج تحقق پیدا کند و در خارج پیاده بشود. اما گاهی از اوقات مولی یک عمومی را صادر می کند فعلا به این عنوان که یک قانونی حالا- وجود داشته باشد، اما خصوصیات این قانون چیست؟ مبنیات این قانون کدام است؟ محدوده این قانون عبارت از چیست؟ اینها را بعد می خواهد متعرض بشود و بیان کند. اما فعلا عجاله به این عنوان که یک چیزی در اختیار مکلف باشد، و یک مسأله ای به نام یک عامی مطرح باشد، مثل اینکه در عین اینکه عام است یک حالت اهمال در زمان صدور در آن وجود دارد، و بیانه‌های او را مولی موقوف به بعد می کند، بعدا می خواهد توضیح دهد و بیان کند که چه مواردی داخل در این حکم هستند، و چه مواردی خارج از این حکم، لکن حالا به این عنوان که قانونی در میان باشد، و یک حکمی در اختیار باشد و یک مسأله ای و حکمی صادر شده باشد این حکم را صادر می کند.

بگوییم: مقصود مرحوم آخوند از عمومی که برای بیان حکم واقعی صادر و وارد شده است، آن قسم اول است که از همان لحظه ورود و صدور فرضا «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» مولی می خواهد به آن عمل شود و میل ندارد هیچ کسی از مفاد این عموم تخلف کند. و مرادش از قسم ثانی عبارت از آن عمومی است که به تعبیر ایشان برای بیان حکم واقعی، وارد نشده است بلکه هدف به تعبیر ما این است که فعلا- یک زمینه ای وجود داشته باشد، تا اینکه توضیحات و تبییناتش در آینده به صورت تدریج مطرح بشود. مرحوم آخوند می فرمایند: با این، آن مشکله و عویصه حل می شود، به چه کیفیت؟

به این کیفیت که می گوییم: آن تأخیر بیان از وقت حاجت که اصولیین متفق بر قبح آن هستند، این در ارتباط با آن عموماتی است که «ورد لیسان الحکم الواقعی». اگر مقصود مولی از «اکرم العلماء» این است که این جامعه عمل پيوشد، دیگر معنی ندارد که «لا تکرّم زیدا العالم» را بعد از حضور وقت عمل

و حاجت به عام مطرح بکند، بلکه تا زمانی که وقت عمل نشده است مثل اینکه می گوید: «اکرم العلماء يوم الجمعة»، هنوز روز جمع نیامده، مولی حق دارد «لا تکرم زیدا العالم» را مطرح بکند. اما بعد از آمدن جمعه دیگر چه معنی دارد که «لا تکرم زیدا العالم» به عنوان بیان و مخصّص برای «اکرم العلماء» وارد شود؟ لذا ایشان می فرمایند: این تأخیر بیان از وقت حاجت که یک شیء قبیح و غیر جایز است، در رابطه با عموماتی است که برای بیان حکم واقعی وارد شده است. اما عموماتی که برای بیان حکم واقعی وارد نشده است، بلکه فقط به عنوان یک زمینه و یک جعل قانونی است که فعلا از حد قانون تجاوز نمی کند و هدف پیاده شدن و اجرا نیست بلکه تدریجا باید محدوده این قانون بیان شود، اینجا دیگر هیچ مانعی ندارد که حتی صد سال بین دلیل مخصّص و چنین عامی فاصله بیفتد، و هیچ گونه تأخیر بیان از وقت حاجت هم لازم نمی آید.

می فرمایند: در این عموماتی که در فقه با آنها برخورد مخصّص می کنیم درحالی که فاصله بین دلیل مخصّص و عام حتی بیش از صد سال است، ملتزم می شویم به اینکه این عمومات «لم ترد لیسان الحکم الواقعی» تا تأخیر بیان از حکم واقعی لازم بیاید لذا مشکلی نیست که ما هم ملتزم به تخصیص بشویم، و هم فاصله زیاد باشد، و هم تأخیر بیان از وقت حاجت لازم نیاید. در این قسم از عمومات، مشکله ای وجود ندارد. این توضیح بیان مرحوم محقق خراسانی بود لکن بعضی از اشکالات به ایشان توجه پیدا کرده که آن اشکالات را باید بررسی کنیم، و بعد هم ببینیم که نتیجه تحقیق برای حل این مشکل و عویصه در ما نحن فیه چه خواهد بود؟

پرسش:

- ۱ - چرا در خاص وارد بعد از حضور وقت عمل به عام، حکم به نسخ نمی کنیم؟
- ۲ - راه حل اشکال ورود خاص بعد از وقت عمل به عام را از نظر مرحوم آخوند ره بیان کنید.
- ۳ - انواع عموم را از نظر مرحوم آخوند ره بیان کنید.
- ۴ - تقسیم حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلموه و السّٰلام على سيدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

اشكال تشخيص عام

برای حل مشکل بین عام و خاص، مرحوم آخوند(ره) به این ملتزم شدند که ما دو نوع عام داریم:

یک عامی که در مقام بیان حکم واقعی وارد شده به آن معنایی که توضیح دادیم و یک عامی که در مقام بیان غیر حکم واقعی وارد شده است. و می فرمایند: عموماتی که مواجه با مخصّصات با فاصله زیاد است و در حقیقت بعد وقت العمل بالعام وارد شده است، اینها از قبیل نوع دوم است و در این نوع دوم، مشکله ای وجود ندارد.

اشکالی به مرحوم محقق خراسانی(ره) شده که اینکه شما می فرمایید: ما دو نوع عام داریم: یک عام عامی است که در مقام بیان حکم واقعی وارد شده یعنی برای پیاده شدن، برای عمل و اجرا به مجرد ورود عام و عامی داریم که یک زمینه و یک جعلی است که تکلیف و تبینش در آینده روشن بشود. این دو نوع عامی که شما می فرمایید را ما از چه راهی تشخیص بدهیم؟ راه اینکه مثلاً «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که یک عام قرآنی است را از کجا بدست بیاوریم که آیا از قبیل عام اول

است؟ یا از قبیل عام دوم است؟ که اگر از قبیل عام اول شد، تأخیر بیان از وقت حاجت در آن جایز نباشد، و اگر از قبیل دوم شد، تأخیر بیان از وقت عمل و حاجت مانعی نداشته باشد. از کجا این را تشخیص بدهیم که «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» از قبیل عام اول است یا از قبیل عام دوم؟ راه مشخص و ممیز این دو نوع عبارت از چیست؟

یکی از دو راه بیشتر وجود ندارد. ممکن است که شما بفرمایید که راه مشخص و معین آن ورود همین مخصصات کثیره بعد وقت العمل بالعام است. اگر ما دیدیم که یک عام قرآنی مخصّصاتش بعد از ده سال و بیست سال و پنجاه سال و صد سال آمد، کشف می‌کنیم که این از قبیل عام دوم است.

اما اگر یک عامی اصلاً مخصص نداشت، یا مخصصات آن قبل وقت العمل بود، کشف می‌کنیم از قبیل عام اول است، که راه مشخص، خود ورود مخصصات بعد العمل و قبل العمل باشد. اگر مخصّصی ندارد و یا مخصّصاتش قبل وقت العمل است، می‌فهمیم که این عام «ورد فی مقام بیان الحکم الواقعی» اما اگر مخصّصاتش را ملاحظه کردیم «مع کونها کثیره» لکن در زمانهای مختلف و همه تقریباً بعد از وقت عمل به عام وارد شده، می‌فهمیم که این عام از قبیل نوع دوم است. این یک راه که ممکن است مرحوم آخوند برای تشخیص این دو نوع ذکر بفرماید.

راه دوم اینکه قرینه‌ای در کار باشد که البته آنکه نیاز به قرینه دارد، عامی است که نمی‌خواهد فعلاً حکم واقعی را بیان بکند. چون ظاهر کلام و ظاهر جمله‌ای که مشتمل بر بیان حکم است، این است که همین الان دارد حکم واقعی را بیان می‌کند لذا عام مبین حکم واقعی، نیاز به قرینه ندارد. اما اگر یک عامی به عنوان مقدمه حکم وارد شد، به عنوان اینکه فعلاً یک زمینه‌ای در اختیار مکلف قرار داده باشد تا بعد تکلیف کاملاً روشن شود، این یک امری است برخلاف ظاهر، نیاز به قرینه دارد. ممکن است مرحوم آخوند بفرماید ما از راه وجود قرینه و عدم وجود قرینه، این دو نوع را تشخیص می‌دهیم. آنکه قرینه‌ای همراهش نیست، مبین حکم واقعی است اما آنکه قرینه‌ای برخلاف ظاهر همراهش هست، مبین غیر حکم واقعی و مبین زمینه حکم است تا اصل حکم بعداً روشن شود. یکی از این دو راه را ایشان باید ذکر کنند، راه سومی برای تشخیص این دو نوع وجود ندارد.

تأخیر بیان از وقت حاجت و اغراء به جهل

مستشکل می‌فرماید: هر کدام از این دو راه را مرحوم آخوند بخواهند ذکر کنند، مستلزم یک اشکال و یک تالی فاسدی است. چرا؟ برای اینکه اگر ایشان راه اول را انتخاب کردند، گفتند: الان که ما با عمومات مواجه می‌شویم، نمی‌توانیم قضاوتی درباره آنها داشته باشیم، باید ببینیم که مخصّص

یا مخّصّی صّاتی «بعد وقت العمل بالعام» وجود دارد یا ندارد؟ اگر مخّصّی یا مخّصّی صّاتی بعد از وقت العمل بالعام پیدا کردیم، کشف کنیم که این عام «لم یرد لیان الحکم الواقعی» اما اگر مخّصّی صّ یا مخّصّی صّاتی بعد الوقت العمل پیدا نکردیم، می فهمیم که «هذا العام کان واردا فی مقام الحکم الواقعی» این مستشکل می گوید: تالی فاسدش این است که همه مشکلی که در اصل اشکال مطرح بود، این بود که تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است. چرا تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است؟ برای این که اغرای به جهل است چون مولی مثلا- امروز گفت: «اکرم العلماء یوم الجمعة»، لکن قبل از یوم الجمعة زید را خارج نکرد، درحالی که اراده جدّی او به اکرام غیرزید متعلق شده بود. پس نتیجه این می شود که روز جمعه که پیش می آید این مکلف ضمن اینکه سایر علما را اکرام می کند، چون دلیل مخّصّی نیامده است زید را هم اکرام می کند. بعد روز شنبه که کار از کار گذشته و برنامه اکرام تمام شده، اگر مولی بخواهد بگوید که هدف من این بود که زید اکرام نشود و اکرام زید از دایره علما خارج است، اینجا که بیان، مؤخر از وقت حاجت واقع شده شما می گوئید: قبیح است، علت قبحش این است که این مشکل را چه کسی به وجود آورده است؟ این مشکل را خود مولی به وجود آورده است. مولی اغرای به جهل کرده است. مولی مسأله را طوری بیان کرده که زید هم خارج نیست برای اینکه اگر می خواست زید را خارج بکند، قبل از یوم الجمعة که هنوز ظرف اکرام پیش نیامده و زمان اکرام تحقّق پیدا نکرده است، می بایست قبل از آن بیان بکند. پس حالا که خودش بیان نکرد، متوجه هم بود و زید هم در ردیف سایر علماء اکرام شد، روز شنبه که کار از کار گذشته بگوید: هدف من این بوده که زید اکرام نشود، اینجا عبد برمی گردد و به مولی اعتراض می کند، می گوید: تو مرا اغرای به جهل کردی، تو خروج زید را از دایره وجوب اکرام قبل از جمعه بیان نکردی و الا اگر می خواستی زید اکرام نشود، باید قبل از یوم الجمعة «لا تکرّم زید العالم» را به من گفته باشی و اعلام کرده باشی.

پس مسأله قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، روی قبح اغرای به جهل است.

اگر روی این جهت شد، به مرحوم آخوند می گوئیم که شما برای فرار از قبح اغرای به جهل و از قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، خودتان را وارد در این شیء قبیح کرده اید برای اینکه می گوئید: این عامی که وارد شده است ما نمی دانیم از کدام نوع است تا وقتی که وقت عملش آمد. وقت عمل که آمد معنایش این است که به طور عموم به آن عمل شد، بعد الوقت العمل که مخّصّی صّ یا مخّصّی صّاتی آمد، تازه ما کشف می کنیم که این عام از عامهایی نبوده که برای بیان حکم واقعی وارد شده باشد. پس نتیجه این می شود که مکلف مدتها عمل به عام می کند، بعد یک مخّصّی صّ یا مخّصّی صّاتی پیدا می شود که تازه این مخّصّص کشف از این می کند که عام برای بیان حکم واقعی نبوده است، یعنی این

چیزهایی که در طول این مدت، علی سبیل العموم و حتی نسبت به مورد مخصّص عمل کرده است، نسبت به مورد مخصّص بی خود عمل کرده، بی جهت عمل کرده. چه کسی سبب شده که مکلف بی جهت عمل به عام حتی نسبت به مورد مخصّص داشته باشد؟ آیا غیر از مولی و غیر از اغرای به جهلی که از ناحیه مولی صادر شده؟ پس شما مرحوم آخوند روی این مبنا برای فرار از قبح تأخیر بیان از وقت عمل و وقت حاجت و فرار از قبح اغرای به جهل، خودتان را وارد در مسأله اغرای به جهل می کنید. پس شما فرار از اشکال نکردید و حل اشکال به این کیفیتی که شما ذکر کردید تحقق پیدا نکرد.

مستشکل می گوید: اگر مرحوم آخوند بخواهند این حرف را بزنند که ما از راه دوم این دو قسم را کشف می کنیم. هر عامی که قرینه ای برخلاف ظاهر نداشت، آن را بر بیان حکم واقعی حمل می کنیم اما اگر یک عامی قرینه ای داشت بر اینکه «لم یرد لیان الحکم الواقعی» به استناد این قرینه می فهمیم که این از آن عامهایی است که می تواند مخصّص صاتش ده سال و بیست سال و حتی صد سال بعد بیاید، لکن خصوصیت این نوع را از طریق وجود قرینه استکشاف می کنیم. معنای این حرف شما این است که خود مولی در این قسم از این عمومات، دو کار می کند: هم عام را صادر می کند و هم می گوید که خیال نکن که این عام حالا حکم است و محدوده روشنی دارد و برای اجرا و عمل مطرح است، بلکه این چیزی است که حالا ما علی الحساب گفتیم، علی العجالة یک چنین ضابطه و قانونی در اختیار شما باشد، تا بعد ببینیم که حدود این قانون چیست. خود مولی از اول این حرف را می زند.

لغویت عموم و عدم جواز اجرای اصاله العموم

مستشکل می گوید: اگر خود مولی از اول در کنار عامش یک چنین حرفی زد، معنایش این است که عمومش از ارزش ساقط می شود و اینکه شما در موارد شک در تخصیص مرتب اصاله العموم، اصاله عدم التخصیص را به رخ ما می کشید، در چنین عامهایی که نمی شود به اصاله العموم و اصاله عدم التخصیص تمسک کرد برای اینکه خود مولی می گوید: این یک چیز علی الحسابی است، نه به عنوان پیاده شدن و اجرا. این یک زمینه مقدماتی است برای بیان تکلیف و حدود تکلیف و برای چنین عامی در موارد شک در تخصیص، لا- یجوز اینکه به اصاله العموم و اصاله عدم التخصیص در موردش تمسک کرد. اصاله العموم برای آن عامهایی است که لیان الحکم الواقعی صادر شده باشد، و به عنوان حکم لازم الاتباع و اینکه باید پیاده بشود و عمل شود مورد اجرا قرار بگیرد. در چنین عموماتی اگر شک در تخصیص کردیم، اصاله العموم و اصاله عدم تخصیص حاکم است.

پس اگر مرحوم آخوند این راه را بخواهند به عنوان بدست آوردن دو نوع از عمومات بیان بکنند، خلاصه اشکال مستشکل به این راه دوم این است که در چنین عامی دیگر جایی برای اصاله العموم باقی نمی ماند. این اشکال به مرحوم آخوند شده.

عدم اشکال در راه دوم مرحوم آخوند

ما ضمن اینکه بعداً ان شاء الله عرض می کنیم که حرف مرحوم آخوند دارای یک اشکالاتی است ولی اینجا می توانیم از ایشان در مقابل این مستشکل دفاع بکنیم و به عنوان وکیل مدافع مرحوم آخوند بگوییم: ما همین راه دوم را انتخاب می کنیم. می گوییم: تشخیص این دو نوع به این است: هر عامی که قرینه ای همراهش نبود، برای بیان حکم واقعی است، هر عامی که قرینه همراهش بود که نمی خواهد الان حکم واقعی را بیان بکند، ما این را حمل می کنیم بر نوع دوم. و اینکه شما گفتید که در این نوع دوم لازمه اش این است که اصاله العموم و اصاله عدم التخصیص جریان پیدا نکند، می گوییم: این حرف را نمی توانیم بپذیریم. ممکن است که یک عامی به همین کیفیت صادر شده باشد، لکن در مواردی که شک در تخصیص داشته باشیم، به عنوان مرجع و به عنوان مستند، بتوانیم به این عام تمسک بکنیم. فقط در مواردی که علم به تخصیص پیدا کردیم، احراز کردیم که یک مخصّصی در کار است، از سندیت و اعتبار عمومش خارج شود.

به عبارت روشن تر: در این عام به نحو قسم دوم، اینطور نیست که ذکر این عام هیچ فایده ای نداشته باشد، و بیان آن مثل عدم، بلااثر باشد. لامحاله مرحوم آخوند می گویند: این برای یک اثری است که آن را به این کیفیت بیان کرده و یکی از آثاری که بر آن ترتب پیدا می کند، علامه بر اینکه مکلف زمینه حکم مولی را بدست می آورد، این اثر هم هست که تا زمانی که علم به وجود مخصّصی پیدا نکرده و مخصّصی را احراز نکرده، ملجأ و مرجعش عبارت از خود این عام باشد.

به عبارت روشن تر: اینکه مستشکل می گوید: اصاله العموم یک اصل عقلایی است، تنها در رابطه با عموماتی است که برای بیان حکم واقعی وارد شده باشد، ما این حرف را نمی پذیریم. ما می گوییم: بعد المراجعة الی العقلاء، هیچ فرقی در جریان اصاله العموم بین این دو نوع از عام وجود ندارد. همان طوری که در قسم اول تا زمانی که علم به تخصیص پیدا نشود، رفع ید از عموم جایز نیست، اینجا هم ولو اینکه حکم را تقریباً به صورت شبیه حکم ظاهری بیان کرده ولی همان حکم ظاهری هم معنای بغایت علم است «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام، کل شیء لک طاهر» یا «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» اینکه دیگر مقامش از مقام آن حکم ظاهری اصطلاحی در مسأله

جمع بین حکم ظاهری و واقعی پایین تر نیست. این را هم می‌گوییم: یک دستوری را مولی صادر کرده، تا زمانی که علم به مخصّص و مبّین نیامده، باید به عنوان مرجعیت و مستند به آن مراجعه و استناد شود.

(سؤال... و پاسخ استاد): ایشان نمی‌خواهد بگوید که این اصلاً برای عمل وارد نشده، این برای حل مشکله مخصّصاتی است که ما در روایات داریم. مخصّصاتی که ما در روایات نسبت به عام داریم، این عامش برای عمل وارد نشده، برای عمل من حین صدور، یعنی نمی‌خواهد بگوید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ی که من می‌گوییم، از همین حالا که به گوش تو خورد، باید مورد عمل واقع شود، بلکه برای این است که این به عنوان زمینه یک حکم و جوب وفای به کل عقد هست، که حدود و ثغورش به واسطه مخصّصات ده سال و بیست سال و سی سال و پنجاه سال بعد روشن می‌شود. اما بعد از آنکه مخصّصات آن روشن شد، باید با توجه به همه مخصّصاتش مورد عمل قرار بگیرد الی یوم القیامه. تا روز قیامت باید مورد عمل باشد.

اینکه مرحوم آخوند می‌فرمایند: «لم یرد للعمل» مقصود این است که من حین صدوره برای بیان عمل و اجرا نبوده است، نه اینکه تا روز قیامت به عنوان دکور به این قانون نگاه شود.

قانونی که «لم یکن المقصود منه العمل» اگر اینطور است، ما می‌توانیم به عنوان دفاع از مرحوم محقق خراسانی در مقابل این مستشکل بگوییم: بله، اگر راه اول را مرحوم آخوند بخواهند انتخاب کنند، حق با شما است. اما اگر راه دوم را ایشان انتخاب کرد و از راه قرینه مقارنه استفاده شد که این عام به این نحو دوم است، شما گفتید که تالی فاسدش این است، چنین عامی نمی‌شود به اصاله العمومش تمسک کرد. می‌گوییم: چرا نمی‌شود؟ چه مانعی از تمسک به اصاله العموم هست؟ تا زمانی که مکلف، علم به وجود مخصّص پیدا نکند و احراز مخصّص نکند، عامی که (به تعبیر من) به عنوان علی الحساب، و به عنوان زمینه بیان حکم اجمالاً - که حدود و ثغورش بعداً مشخص بشود، صلاحیت دارد که به اصاله العموم در موارد شک در تخصیص آن تمسک شود، ولو اینکه ممکن است صد سال بعد برایش مخصّص بیاید. اما فرض کنید آنهایی که قبل از صد سال واقع شده‌اند، یا ما که بعد از صد سال واقع شده‌ایم، پنج شش تا مخصّص برایش پیدا کردیم، اما نسبت به مخصّص هفتم هر چه تفحص کردیم چیزی را پیدا نکردیم، آیا حق نداریم به عموم اینها تمسک بکنیم؟ آیا حق نداریم به اصاله العموم تمسک بکنیم؟ پیدا است که جواز تمسک به اصاله العموم در این مورد یک مسأله روشنی است.

لکن ما یک اشکال دیگری به مرحوم آخوند داریم و بعد هم یک راه دقیق تری که بعضی از

بزرگان ذکر کرده اند برای حل اصل مشکل در این باب که بسیار مسأله مهم و مشکلی است که ان شاء الله بعدا عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - اشکال به مرحوم آخوند ره در تشخیص عام را بیان کنید.
- ۲ - چرا طبق بیان مرحوم آخوند ره، تأخیر بیان از وقت حاجت و اغراء به جهل لازم می آید؟
- ۳ - لغویت عموم و عدم جواز اجرای اصاله العموم در کلام صاحب کفایه به خاطر چیست؟
- ۴ - عدم اشکال راه دوم محقق خراسانی را توضیح دهید.

ص: ۵۶۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا أبنى القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم اشاره به دو نوع بودن عمومات قرآنی

يك اشكالى كه بر راه حل مرحوم آخوند كه بتبع استادشان شيخ بزرگوار انصاری ذكر کرده اند، وارد است اين است كه در اينجا چند جهت استبعاد وجود دارد كه به ضميمه يك مطلبی، هيچ وجهی ندارد كه انسان اين امور مستبعده را ملتزم بشود:

يك جهت اين است كه اولاً- ما بخواهيم مخصوصاً عمومات قرآنيه را بگويم: على نوعين و دو نوع عام در قرآن مطرح است: يك نوع عامی كه برای بيان حكم واقعی، يعنى همان اجرای من حين صدور وارد شده و يك نوع عامی كه برای بيان غيرحكم واقعی با آن تقریبی كه عرض كرديم وارد شده درحالی كه انسان وقتی كه كتاب الله را ملاحظه می كند و عمومات كتاب را بررسی می كند، هيچ گونه شاهدهی و قرينه ای بر اينكه عمومات كتاب يك نواخت نيستند و اينها دو نوع هستند آن هم دو نوع كاملاً متفاوت، وجود ندارد. در هيچ تفسيری در هيچ روايتی اشاره ای به اين معنا، كه ما دو نوع عموم در قرآن داريم، به گوش انسان نخورده، و هيچ علامت و نشانه ای در قرآن در اين رابطه وجود

عدم دخالت داشتن خاص بعدی در ماهیت عام قبلی

بعلاوه؛ اگر اختلاف بین این دو نوع از راه ورود مخصّصات بعد حضور وقت العمل، و عدم ورود مخصّص بعد از حضور وقت العمل باشد، در حقیقت این یک جهت و مسأله ای خارج از حقیقت عام است. اصلاً عام مخصّص داشته باشد یا نداشته باشد، در ماهیت و حقیقت عام تغییری و تنوعی به وجود نمی آورد. اگر یک عامی مخصّص داشت و یک عامی فاقد مخصّص بود، آیا معنی دارد که بگوییم: «هذان نوعان من العموم؟» ولو اینکه آن جنبه منطقی و ماهیت منطقی را در نوعیت کاری نداریم که نوعیت نوع، متقوم به فصلی است که در ماهیت این نوع اخذ شده است جنس مشترک است، و فصل است که برای این نوع، نوعیت ایجاد می کند و ممیز بوجود می آورد. ما نمی خواهیم این ماهیت را اینجا بگوییم. مسأله ماهیت و جنس و فصل مطرح نیست. لکن حداقل نوعیت را در رابطه با خود شیء باید ملاحظه بکنیم، نه در رابطه با یک امری که هیچ ارتباط به این شیء ندارد. «اذا كان هناك مخصّص بعد حضور وقت العمل، هذا نوع من العام و اذا لم يكن هناك مخصّص هذا نوع آخر من العام.» نوعیت به واسطه یک امری که خارج از خود شیء است و هیچ گونه دخالتی در خود شیء ندارد، این یک امری نیست که انسان بتواند بپذیرد، این مستبعد است.

و علاوه؛ ما بخواهیم به این دو نوع، دو عنوان بدهیم عنوانی که در هیچ کجای علم اصول به این عنوان برخورد نکرده ایم. آنچه که حکم واقعی و در مقابلش ظاهری یا غیرواقعی شنیده ایم، یا حکم واقعی و ظاهری است که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح می شود، طهارت واقعی و طهارت ظاهریه، حلیت واقعی، و حلیت ظاهریه. حلیت واقعی روی عنوان واقعی شیء رفته است، اما حلیت ظاهریه روی شیئی که حکم اولی آن از نظر حلیت و حرمت مشکوک است، حالا یا به شبهه حکمیه، و یا به شبهه موضوعیه. این حکم واقعی و غیرواقعی است که ما در اصول کرارا با آن برخورد می کنیم. یک جور دیگر هم داشتیم که آن هم گاهی مورد بحث واقع می شود: حکم واقعی در مقابل حکم اختباری و امتحانی، این هم یک مسأله ای است. اما این تعبیری که اینجا مطرح است که مقصود از واقعی این باشد که به مجرد صدور عام، قصد اجرا و پیاده شدن و عمل در کار باشد و حکم غیرواقعی، یعنی یک چیزی علی الحساب، زمینه ای برای یک حکمی که حدود و ثغورش بعداً مشخص می شود، و از این تعبیر بکنیم به غیرواقعی، کجای اصول یک چنین عنوانی داشتیم که حکم واقعی به این معنا باشد، و در مقابل حکم غیرواقعی به آن معنا؟ این اولین و آخرین جایی است که در

کلام مرحوم آخوند تبعا للشيخ الاعظم انسان برخوردار می کند. لذا این هم به نظر بعید می آید. اینهایی را که عرض می کنیم، اینها مستبعدات است.

منحصر نبودن راه حل اشکال به طریقه شیخ

چیزی که در اشکال به مرحوم آخوند نقش دارد این است: این مشکله ای که در رابطه با مخصّصات با فاصله طولانی با عموم کتاب و عمومات در لسان نبی و ائمه قبله (علیه السلام) وجود دارد، اگر راه حل آن اشکال و راه فرار از آن عویصه، منحصر به این بیانی بود که مرحوم آخوند تبعا للاستاذ بیان کرده اند، می گوئیم: اشکالی نداشت. برای فرار از یک اشکال عقلی و از یک عویصه عقلیه، چاره ای نیست باید ملتزم به این امور شد، ولو اینکه این امور مستبعد است، ولو اینکه این امور به ذهن انسان مأنوس نیست و نمی خواهد باور کند. بنابراین وقتی که راه حل اشکال منحصر به این باشد، انسان ملتزم به این امور مستعبده می شود. اما اگر فرض کردیم که یک راه حل روشن دیگری دارد که مستلزم این امور مستعبده هم نیست، یک راه حل عقلی بدون اینکه این تقسیمات و این عناوین و تنويع عام کتاب در آن باشد که بگوئیم: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» یک عام است، و عام دیگری که در یک جای دیگر کتاب وارد شده است، یک نوع عام دیگر است. اگر یک راه حل دیگری برای فرار از این اشکال توانستیم پیدا بکنیم، دیگر وجهی ندارد که این امور مستعبده غیر مأنوسه ای که تابحال به گوش نخورده است را ملتزم شویم. پس باید برویم دنبال آن راه حلی که مستلزم این حرفها و این مسائل نیست.

اساس اشکال روی این بود که این مخصّصی که مثلا در کلام امام عسکری (علیه السلام) وارد شده، عمومش هم در قرآن است و فاصله بین این خاص و عام دویست سال است، شما در مورد این چه می گوئید؟ اگر می گوئید: مخصّص است که عملا هم با آن معامله تخصیص می کنید، خودتان می گوئید: تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، آیا این دویست سال فاصله بیانی، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت نیست؟ و اگر بگوئید: «هذا ليس بمخصص» بلکه همه اینها عنوان ناسخیت دارد برای اینکه بعد از حضور وقت عمل به عام است، یلزم اینکه دائره نسخ به مراتب در روایات بیش از دائره تخصیص باشد، درحالی که همه بزرگان متفق علی ندره النسخ هستند و در مقابل «ما من عام الا وقد خص» را مطرح می کنند؟

ما ملتزم می شویم به اینکه اینها مخصص هستند همان طوری که سیره عملیه فقهای ما هم در مقام بحث بر همین معنا قائم شده، به مجردی که یک روایت معتبره ای بر تخصیص داشته باشیم،

حساب نمی کنیم که این روایت با عام چقدر فاصله زمانی دارد و فرق نمی کند که یک روایت نبویّه مخّصّه ص عموم کتاب باشد، یا یک روایتی که از امام عسکری (علیه السلام) وارد شده مخّصّه ص کتاب باشد. در استدلالات ما، کتب ما، بحث های ما، این مسائل هیچ فرقی نمی کند. پس ما ملترزم می شویم به اینکه مخّصص است.

تقسیم امور متصفّه به قبح

شما می گوئید: آن مشکله تأخیر بیان از وقت حاجت را چگونه حل می کنید؟ می گوئیم: تأخیر بیان از وقت حاجت چه اشکالی دارد؟ شما می گوئید: قبیح است. می گوئیم: قبول داریم، لکن اول در این اموری که اتصاف به قبح دارد، یک بررسی بکنیم، چون این چیزهایی که متّصف به قبح است، همه شان یکنواخت و یک جور نیستند، ولو اینکه قبحشان هم قبح عقلی است، و حاکم به قبح هم عبارت از عقل است اما در عین حال آن که اتصاف به قبح عقلی پیدا می کند، گاهی اینطور است که علت تامه برای قبح است، یعنی بین آن و بین قبح ولو فی مورد واحد نمی شود تفکیک کرد. هرکجا آن عنوان تحقق پیدا کند، بالای سرش قبح عقلی و قبح ذاتی عقلی وجود دارد، مثل مسأله ظلم. اینکه شما می گوئید: «الظلم قبیح» روی مبنای صحیحی که حسن و قبح عقلی وجود دارد، و یکی از مصادیق بارزه قبح، عبارت از ظلم است، اینگونه است، که هرکجا این عنوان تحقق پیدا کند، «لا ینفک عن حکم العقل بانه قبیح» مگر اینکه ظلم نباشد. اگر یک جایی فکر شد که «لیس بقبیح»، بفهمیم آنجا موضوع تحقق ندارد. اما اگر موضوع تحقق داشت، و عنوان ظلم واقعا محقق بود، این دیگر «لا ینفک عن حکم العقل بالقبح» و معنا ندارد یک جایی ظلم باشد، و عقل حکم به قبح آن نکند.

مثلا در آنجایی که فرض کنید؛ کسی دارد می میرد و نیاز به غذا دارد، صاحب غذا هم حاضر نمی شود که غذایش را به آن آدم بدهد که نجات پیدا کند، اینجا هم عقل هم شارع می گویند: برخلاف رضایت این صاحب غذا، غذا را بردار و بده و جان این انسان را از هلاکت نجات بده. اینجایی که می گویند:

این کار جایز است، نه اینکه ظلم است و جایز است. وقتی که این عنوان تحقق پیدا کرد که حفظ حیات یک نفس محترمه متوقف شد بر اینکه به قهر و زور غذائی را از مالک غذا بگیرد و در اختیار او قرار بدهد و او را از مرگ نجات بدهد، وقتی که ما می خواهیم تعبیر بکنیم باید بگوئیم: «هذا ظلم جائز، هذا ظلم غیر قبیح». یا وقتی این عنوان پیدا شد، وقتی که حفظ نفس توقف بر این معنا پیدا کرد، ولو اینکه شما با قهر و زور این مال را از چنگ صاحب مال بیرون می آورید، ولی در عین حال این قهر و غلبه و این زور و فشار «لا ینطبق علیه عنوان الظلم» درحالی که اگر این مسأله نبود، اگر سر

سوزنی از مال او را با قهر و غلبه می خواستید از او بگیرید، عنوان ظلم بر آن انطباق پیدا می کرد، هم عقلا قبیح بود و هم شرعا غیرجایز. پس در حقیقت بین بعضی از قبیح با قبیح ملازمه تحقق دارد، ملازمه ای که حتی در یک مورد انفکاک تحقق پیدا نمی کند. کما اینکه در مقابل آن مثلا حسن عدالت، اینکه می گویند: «العدل حسن» این استثناء بردار نیست. هیچ کجایی نداریم که عنوان عدل در مقابل ظلم تحقق داشته باشد، و مع ذلک اتصاف به حسن نداشته باشد. این یک نوع از قبیح عقلیه است.

اما یک نوع دیگری داریم که در عین اینکه عقلا قبیح است، با همان حفظ عنوانش، علت تامه برای قبح نیست، بلکه اقتضای قبح در آن وجود دارد. مثل اینکه می گویند: «الکذب قبیح» که معنایش این است که اگر ما باشیم و عنوان کذب باشد، و یک جهت دیگری در رابطه با همین عنوان کذب وجود نداشته باشد که آن جهت دارای مثلا یک حسن اقوای از قبح ظلم باشد، اگر ما باشیم و فقط کذبی که خالی از جهات خارجی باشد، «یکون قبیحا». اما همین کذب با حفظ عنوانش، با حفظ عنوان کذبی، اگر در یک موردی مثلا نجات یک نفس محترمه ای توقف بر همین کذب دارد، اگر دروغ بگویید، این نفس محترمه نجات پیدا می کند، اما اگر دروغ نگفتید، در خطر هلاک واقع می شود، یا این مواردی که مرحوم شیخ در مکاسب محرمة از کذب استثنا کرده و روایات هم آن را تأیید می کند «الکذب للاصلاح بین الناس» مخصوصا اگر این ناس دو گروه متخاصم باشند، دو گروه متخاصمی که کمر به قتل یکدیگر بسته اند و فسادها بر این تنازع و تخاصمشان مترتب است، اگر یک دروغ این وسط گفته شود که نتیجه این دروغ، اصلاح بین این دو گروه و صلح و صفای بین آنها باشد، اینجا چه چیزی جایز است؟ همین کذب به عنوان کذبی نه اینکه کذب عنوانش کنار می رود.

عنوان کذب محفوظ است، لکن در چنین موردی نه عقل حکم می کند به اینکه چنین کذبی قبیح است، و نه شرع، به لحاظ اینکه می بینیم در مسأله حرمت کذب، مستثنیاتی برای آن ذکر کرده اند.

حداقل یکی دو مورد مستثنا برایش ذکر شده است، اما در مسأله حرمت ظلم، ندیدیم یک موردی را از ظلم استثنا کرده باشند مگر جائی که عنوان از بین برود، دیگر ظلم تحقق نداشته باشد که در حقیقت استثنای منقطع باشد. اما استثنای متصل که با حفظ عنوان ظلم شرعا جایز و عقلا جایز باشد، یک مورد هم نداریم. اما در باب کذب به صورت استثنای متصل با حفظ عنوان کذب بودن، مع ذلک می بینیم مواردی عقلا و شرعا جایز است. از اینجا کشف می کنیم که این دو جمله «الظلم قبیح و الکذب قبیح» باهم فرق می کنند. «الظلم قبیح» ظلم علیت تامه برای قبح دارد «و لا ینفک عنه القبح بوجه» اما کذب مقتضی برای قبح است، یعنی اگر ما باشیم و خود کذب، اما مسأله نجات نفس انسان و امثال ذلک وجود نداشته باشد، «الکذب قبیح» اما وقتی در کنارش یک چنین مسائلی پیش آمد، نه

تنها قبیح نیست، بلکه چه بسا مستحسن است، و چه بسا استحسنانش به حد لزوم و به حد وجوب عقلی و شرعی می رسد. این مقدمه راه حل ما بود، حالا می آییم سراغ ما نحن فیه:

راه حل اشکال قبح تأخیر بیان از وقت حاجت

اینکه شما می گوئید: تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، ببینیم در تأخیر بیان از وقت حاجت چه چیز وجود دارد که مسأله قبح را بوجود آورده است؟ و آن جهتی که در آن وجود دارد و مسأله قبح را بوجود آورده، آیا قبحش را مثل «الظلم قبیح» می کند؟ یا قبحش مثل «الکذب قبیح» است؟ اگر مثل «الظلم قبیح» شد، باید دست روی دست بگذاریم، نمی توانیم این مشکله را حلش بکنیم، اما اگر قبحش مثل «الکذب قبیح» شد، که در بعضی از موارد، یک عنوان حسن اقوائی در موردش تحقق پیدا می کند و قبحش را از بین می برد، دیگر اینجا مسأله قبح تأخیر بیان از وقت حاجت وجود ندارد. و این نیاز به توضیح این معنا را دارد که ببینیم در تأخیر بیان از وقت حاجت چه چیز وجود دارد که مسأله قبح را پیش آورده و قبح آفرین شده؟ باید این را بررسی بکنیم، و الا همینطور چشممان را ببندیم بگوییم: از موقعی که معالم خوانده ایم به ما گفته اند: «تأخیر البیان عن وقت الحاجة قبیح» همینطور در کتابها پشت سرهم شنیده ایم و گفته ایم و مباحثه کرده ایم، این کفایت نمی کند، باید یک تحلیلی روی «تأخیر البیان عن وقت الحاجة» و تبعاتی که این «تأخیر البیان عن وقت الحاجة» دارد بشود، تا بعد ببینیم که آن تبعاتش آیا اتصافش به قبح مثل اتصاف ظلم به قبح است یا مثل اتصاف کذب به قبح است؟ اگر مثل اولی شد، نمی توانیم راه حلی پیدا کنیم اما اگر مثل دومی شد، که فقط اقتضای قبح در آن پیدا شد، باید برویم دنبال اینکه ببینیم آن عناوینی که اینجا وجود دارد و حسن دارد آیا حسن آن اقوای از قبح آن چیزهایی است که در تأخیر بیان از وقت حاجت وجود دارد؟ اگر به این نتیجه رسیدیم، حل اشکال برای ما خیلی آسان است ان شاء الله.

پرسش:

۱ - آیا در روایات اشاره ای به تقسیم عمومات قرآنی به دو نوع وجود دارد؟

۲ - چرا خاص بعدی نمی تواند در ماهیت عام قبلی دخالت داشته باشد؟

۳ - علت منحصر نبودن راه حل اشکال به طریقه شیخ ره چیست؟

۴ - تقسیم امور متصفه به قبح را بیان کنید.

۵ - راه حل اشکال قبح تأخیر بیان از وقت حاجت چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

بررسی علت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت

در باب قبائح و افعال متّصفه به قبح، دو نوع قبیح داشتیم: یکی آن قبیحی که فعل قبیح، علت تمامه برای قبح است و هیچ انفکاک‌ی بین آن و بین قبح نیست، مانند ظلم و دوم آن قبیحی که مقتضی قبح در آن هست به این معنا که اگر ما باشیم و نفس آن فعل، و هیچ گونه مسأله دیگر و عنوان دیگری وجود نداشته باشد، «یکون قبیحا» اما گاهی از اوقات بعضی از عناوین دیگر تحقق پیدا می‌کند که آنها دارای حسن است و چه بسا حسن آن اقوای از قبح این شیء است، در این صورت دیگر مسأله قبح مطرح نیست.

این که برای ما مکرر گفته‌اند: تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، اولاً ببینیم که موضوع نفس این عنوان «تأخیر البیان عن وقت الحاجه بما هو» هیچ قبحی در آن وجود ندارد، لکن جهتی در تأخیر بیان از وقت حاجت وجود دارد که این جهت معروض قبح و موضوع قبح است، و آن جهت یکی از دو مطلب است: (به اعتبار اختلاف موارد فرق می‌کند) در بعضی از موارد، یک جهت موجب

قیح است، و در بعضی از موارد دیگر، یک عنوان دیگری موجب قیح است. در مثل آن جایی که حکم عام یک حکم، الزامی باشد، مثل «اکرم العلماء» که دلالت می کند بر وجوب اکرام علما. مولا «اکرم العلماء» را صادر کرد که ظهور در ایجاب اکرام همه علما دارد، بعد یک مخصّصی مطرح است که در این مخصّص، نفی حکم لزومی نسبت به بعضی از افراد عام است مثل این که مولا می خواهد بگوید:

اکرام زید عالم وجوب ندارد. این مخصّص برای «اکرم کل عالم» است، آن دلالت بر وجوب اکرام جمیع می کند ولی این دلالت بر عدم وجوب اکرام زید عالم می کند.

این دلیل مخصّص اگر قبل از حضور وقت عمل به عام وارد شود، هیچ مشکله ای و هیچ چیزی که اتصاف به قیح داشته باشد، از ناحیه مولا صادر نشده است. اما اگر بعد از حضور وقت عمل به عام آمد مثلاً وقت عمل به عام یوم الجمعة بوده است و بعد از یوم الجمعة گفت: «لا یجب اکرام زید العالم» اینجا چه پیش آمده است؟ مولا بیان را از وقت حاجت تأخیر انداخته است، و «لا یجب اکرام زید العالم» را با این که می بایست قبل یوم الجمعة بیان کند، لکن بعد یوم الجمعة بیان کرد. چه تالی فاسدی بر این ترتب پیدا کرده است؟ تالی فاسد همین است که اکرام زید عالم بر عید واجب نبوده است، لکن با تأخیر بیان، او به زحمت و مشقّت افتاده و همان طوری که سایر علمای واجب الاکرام را اکرام کرده است، زیدی که وجوب اکرام نداشته است را هم در ردیف سایر علما مستنداً «الی عموم العام و الی عدم تحقق البیان قبل وقت العمل» اکرام کرده. بالاخره آن چه که تحقق پیدا کرده است، همین مقدار است که از ناحیه مولا به علت این که قبل وقت العمل بیانی صادر نشده است، این عبد در یک مشقّت و زحمت زائده قرار گرفته است. این می بایست مثلاً نه نفر را پذیرایی کند، مجموعه علما ده نفره هستند، ظاهر دلیل عام وجوب اکرام جمیع است، لکن در اراده جدی مولا زید وجوب اکرام نداشته است. این به تخیل این معنا که زید هم مستثنی نیست، چون مولا بیانی قبل «حضور الوقت العمل» نداشته است، در یک کلفت زائده و مشقّت زائده قرار گرفته است که دائره پذیرایی و اکرام را شامل مجموعه ده نفر کرده است. آیا بیش از این در این مثال تالی فاسدی داریم؟ یک مطلب زائد بر این، در این جا محقق شده است؟ غیر از این، مسأله ای نیست. حالا این معنا را بررسی می کنیم.

دلیل مخصّص غیر لزومی

اما اگر مسأله به این صورت شد که فرض کنیم دلیل مخصّص ما برخلاف این فرضی که کردیم که یک حکم لزومی را بیان می کرد چه حکم لزومی وجوبی یا حکم لزومی تحریمی، اگر دلیل عام یک

حکم غیر لزومی را بیان کند چون همیشه لازم نیست که هر کجا پای عموم مطرح بود، کنار آن یک حکم لزومی مطرح باشد. اگر مسأله این طور شد مولا- به جای «اکرم کل عالم» گفت: «یجوز اکرام کل عالم» برای تو ای عبد جایز است که اگر دلت خواست هر عالمی را اکرام کنی لکن نسبت به زید، یک حکم خاصی و یک محدودیتی در کار است چه محدودیت آن، جنبه وجوبی باشد، مثل این که بگویند: «یجب اکرام زید العالم» یا یک حکم تحریمی باشد، مثل این که بگویند: «یحرم اکرام زید العالم». این جا اگر «یجب» یا «یحرم» قبل حضور وقت العمل بالعام باشد، مشکلی در کار نیست. اما اگر مولا امروز گفت: «یجوز اکرام کل عالم یوم الجمعة» لکن مسأله استثنای زید، چه به صورت حکم لزومی وجوبی، و چه به صورت حکم لزومی تحریمی، بعد از روز جمعه وارد شد، روز شنبه آینده گفت: «یجب اکرام زید العالم، یحرم اکرام زید العالم» آیا تالی فاسد تأخیر بیان، در این عبارت از چیست؟

تالی فاسد تأخیر بیان در دلیل غیر لزومی

تالی فاسد آن این است که این مولایی که گفته است: «یجوز اکرام زید العالم» و روز جمعه هم رسیده است، و فرض کنیم که اراده جدی او این بوده است که اکرام زید عالم واجب است، لکن چون بیان را از وقت حاجت تأخیر انداخت، در حقیقت این تأخیر بیان موجب تقویت یک مصلحت لازمه الاستیفاء بر این عبد و مکلف شد، یعنی تأخیر بیان سبب شد که واجبی از عبد فوت شود، و چون واجب، دارای مصلحت تامه و لازمه الاستیفاء است، این تأخیر بیان، «صار موجبا لتفویت» چنین مصلحتی. یک واجبی از دست این عبد رفت، آن هم به علت تأخیر بیان.

کما این که در آن طرف قصه؛ اگر عبد روز جمعه به استناد «یجوز اکرام کل عالم» زید را اکرام کرد، و بعد روز شنبه، مولا گفت: «زید یكون محرم الاکرام» نتیجه این می شود که به استناد تأخیر بیان از وقت حاجت، این عبد در یک مفسده ای واقع شده است که این مفسده، لازمه الاجتناب بوده است، و نمی بایست وارد چنین مفسده ای شود، برای این که اکرام زید عالم دارای حرمت بوده است، و حرمت هم در موارد وجود مفسده تامه لازمه الاجتناب تحقق دارد.

در نتیجه؛ در تأخیر بیان از وقت حاجت، روی هم رفته سه عنوان پیدا شد: در آن قسم اول، ایجاد کلفت زائده و مشقت زائده است، در قسم دوم، تفویت مصلحت ملزومه و در قسم سوم، القاء در مفسده ملزومه الاجتناب. آیا غیر از این در مسأله تأخیر بیان، یک عنوان دیگری هم هست؟ و آیا خود عنوان «تأخیر البیان عن وقت الحاجه» مثل عنوان ظلم و غیر ظلم خودش موضوعیت برای قبح

دارد؟ یا به لحاظ این چیزهایی که همراهش هست، و مسائلی که در کنار تأخیر بیان عن وقت الحاجه وجود دارد، مولا بخواهد عبد را بی جهت در یک کلفت زائده قرار دهد، فی نفسه قبیح است. مولا بخواهد یک مصلحت لازمه الاستیفاء را با تأخیر بیان خود از عبد فوت کند، این قبیح است. مولا بخواهد عبد را در یک مفسده لازمه الاجتناب القاء کند، قبیح است.

حقیقت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت در مقام

می گوئیم: ما قبول داریم که همه اینها قبیح است، لکن قبح آن از کدام یک از دو نوع قبحی است که ذکر شد؟ آیا قبح آن از باب قبح ظلم است که هیچ قابل انفکاک نیست؟ یا از باب قبح کذب است که با انطباق بعضی از مصالح و جهات حسنۀ اقواء، قبحش تحت الشعاع قرار می گیرد و دیگر عنوان قبیح بودن را از دست می دهد؟ در رابطه با آن عنوان اول که مسأله ایجاد عبد در کلفت و مشقت زائده باشد، آیا القای عبد در کلفت و مشقت زائده قبحش لاینفک است مثل قبح ظلم است؟ یعنی نمی تواند هیچ مصلحتی حاکم بر این قبح باشد؟ نمی شود هیچ عنوان دیگری در کنار این وجود داشته باشد و مسأله قبح این را از بین ببرد؟ یا این که اگر از ما پرسند که آیا کذب قبحش بیشتر است، یا این که انسان دیگری را در یک مشقت زائده ای قرار دهد؟ چه بسا ما حکم کنیم به این که قبح کذب بیش از قبح این مسأله است. یک مقدار زحمت بی جهت و بدون علت از ناحیه مولا- در مورد عبد واقع شود آن هم با توجه به مصالحی که ما مصالح آن را ان شاء الله اشاره می کنیم، اینطور نیست که در مقابل آن مصالح مقاومت کند و این علت تامه برای قبح باشد.

و بالاتر از این که ما مدعی هستیم؛ مسأله تفویت مصلحت و القاء در مفسده با این که هر کدامشان ملزم است، یکی از آنها لازمه الاستیفاء است، یکی از آنها لازمه الاجتناب است، لکن همین تفویت و القاء اینطور نیست که علت تامه برای قبح داشته باشد.

البته بعضی خیال کرده اند و به استناد همین خیال، در بحث امکان(در باب حجیت مظنه دو بحث وجود دارد که در رسائل و کفایه ملاحظه فرموده اید: یکی امکان تعبد به ظن و عدم امکان آن، یکی وقوع تعبد به ظن و عدم وقوع تعبد به ظن). بعضیها همین معنا در ذهنشان آمده است، منتها مورد را خبر واحد قرار داده اند، لکن دلیل در مطلق مظنه جریان پیدا می کند. گفته اند: اگر شارع خبر واحد را حجّت قرار داد، یک خبر واحد جامع الشرائطی آمد گفت: «لا تكون صلاه الجمعة واجبه» درحالی که به حسب حکم واقعی، نماز جمعه وجوب داشته است، این قائل می گوید که این تفویت مصلحت ملزمه است. یا در این طرف اگر فرض کردیم که بر حسب واقع شرب تنن حرام است، لکن یک خبر

صحيح معتبر دلالت كرد بر عدم حرمت شرب تنن، آن قائل می گوید كه شارعی كه این خبر واحد را بخواهد حجّت قرار دهد این مستلزم القای در مفسده لازمه الاجتناب است.

مشابھت مقام به باب امکان تعبد به ظن

آن جا همه محققین جواب داده اند كه بله، ما قبول داریم كه تفویت مصلحت ملزومه جایز نیست، ما قبول داریم كه تفویت مصلحت ملزومه قبیح است، ما قبول داریم كه القاء در مفسده ملزومه قبیح است، منتها این در جایی است كه در کنار اینها يك مصلحت کلی مهمی وجود نداشته باشد. شما كه می گوئید: گاهی ممكن است پنج تا خبر واحد واجب را نفی بكنند، ده تا خبر واحد حرام را نفی كنند، چه نتیجه ای می خواهید بگیرید؟ می خواهید بگوئید: پس شارع حق ندارد خبر واحد را حجّت كند؟ شارع اگر خبر واحد را حجّت قرار نداد، و ما دور كتاب وسائل الشیعه بیست جلدی را قلم گرفتیم، از كجا با احكام اسلام آشنا شویم؟ از كجا از خصوصیاتى كه در عبادات و معاملات اعتبار دارد آشنا شویم؟ همه اینها از راه خبر واحد معتبر به دست ما رسیده است، و ارتباط ما با احكام اسلام و نظرات اسلام و خصوصیات عبادات و معاملات، از طریق خبر واحد است. قلّ ما يتفق كه يك اجماعی در كار باشد، یا يك خبر متواتری در كار باشد. اگر بخواهیم خبر واحد را به طور کلی از دائره حجّت خارج كنیم، اصلا راه پی بردن به احكام اسلام تقریبا مسدود می شود.

لذا شارع محاسبه می كند، می بیند اگر از يك طرف، خبر واحد را حجّت نكند، راه اطلاع بر احكام اسلام تقریبا مسدود می شود، اگر خبر واحد را حجّت قرار دهد، در بین این اخبار احاد، بالاخره يك اخبار دروغی هم پیدا می شود كه واجب را نفی و جوب کرده است، و از حرام نفی حرمت کرده است، آیا در چنین محاسبه ای و در چنین شرایطی عقل حكم می كند كه برای خاطر آن چندتا خبر واحدی كه واجبات واقعیه را نفی و جوب می كند، یا محرمات واقعیه را نفی حرمت می كند، اصلا دور اعتبار و حجّت خبر واحد را قلم بگیرد؟ یا این كه مصلحت اقتضا می كند كه خبر واحد را حجّت قرار دهد، راه را برای آشنایی مردم به احكام اسلام باز كند، حالا چند خبر واحدی هم برخلاف واقع این وسطها پیدا شدند، دیگر نمی تواند ضربه ای به این مصلحت کلی كه مورد نظر و اهتمام شارع است داشته باشد.

پس شما در مسأله امکان تعبد به ظن كه بعضیها خواستند از طریق تفویت مصلحت و القای در مفسده جلوی امکان تعبد به ظن را بگیرند، همان جا خودتان جواب دادید، محققین از اصولیین جواب دادند، گفتند: این تفویتهای محدود و القاءهای محدود نمی تواند در مقابل آن مصلحت کلیه و

آن مصلحت عامه مقاومت کند. پس ما نتیجه می گیریم که مسأله تفویت مصلحت قبحش مثل قبح ظلم نیست، که لاینفک از ظلم باشد. مسأله القای در مفسده قبحش مثل قبح ظلم نیست که این علّیت تامه برای قبح داشته باشد، و قبح لاینفک باشد، بلکه مسأله مثل مسأله کذب است که کذب را اگر فی نفسه ملاحظه کنید «یکون قبیحا» اما اگر کنار آن، حفظ نفس محترمه، اصلاح بین مثلاً دو طایفه از مسلمانان متخاصم آمد، آن مصلحت اقوار جهان پیدا می کند و این کذب را از قبح خارج می کند.

پس در حقیقت ما در مسأله قبح تأخیر بیان از وقت حاجت وقتی که ریشه یابی می کنیم می بینیم در نفس این عنوان، چیزی نیست. آن عناوین دیگر است که اتصاف به قبح دارد، و آن عناوین دیگر هم اتصاف به قبحشان مثل اتصاف کذب به قبح است، نه مثل اتصاف ظلم به قبح. وقتی که این مسأله روشن شد، ما با یک مقدار توضیح این مسأله را در ما نحن فیه پیاده می کنیم، و می گوئیم: هیچ مانعی ندارد که عمومی که در کتاب الله وارد شده است مثل «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» مخصّص آن را در کلام امام عسکری (علیه السلام) بعد از دوست سال فاصله بین عام و خاص ملاحظه کنید و عنوان آن، مخصّص باشد، عنوان آن بیان است، لکن این از آن تأخیر بیان هایی نیست که اتصاف به قبح داشته باشد، برای بعضی از مصالحی که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - علت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت چیست ؟
- ۲ - تالی فاسد تأخیر بیان در دلیل خاص غیرلزمی چیست ؟
- ۳ - قبح تأخیر بیان از وقت حاجت بر چند قسم است ؟
- ۴ - مشابهت مقام را به باب امکان تعبد به ظن بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مصلحت تأخير بيان از وقت حاجت در مقام

مسأله تأخير بيان از وقت حاجت، چیزی نیست که خود آن به عنوانه موضوع و معروض برای قبح باشد، بلکه عناوینی همراه این تأخير بيان از وقت حاجت هست که آن عناوین، معروض قبح هستند، مثل این که مولا بدون جهت، مکلف را در یک کلفت زائده قرار دهد یا مصلحت ملزومه را تفویت کند و یا عبد را در مفسده لازم الاجتناب القاء کند. اینها مسائلی است که اتصاف به قبح دارد لکن اتصاف آن به قبح، از قبیل اتصاف ظلم به قبح نیست که غیرقابل انفکاک باشد، بلکه از قبیل اتصاف کذب به قبح است که در بعضی از موارد به صورت استثنای متصل با این که عنوان کذب تحقق دارد، لکن روی انطباق یک عنوان حسنی که حسنش اقوای از قبح کذب است، کذب از قبح جدا می شود و انفکاک تحقق پیدا می کند. در ما نحن فيه هم می توانیم این حرف را بزنیم که بگوییم:

مصلحت اقتضا می کرده است که عمومات در کتاب یا سنت نبویه مطرح شود، لکن بیان اینها به صورت تدریج در لسان ائمه معصومین (علیه السلام) مطرح شود. شبیه آن چه که در باب تعبد به خبر واحد در

مقابل قول به استحالة تعبد به خبر واحد عرض کردیم، و برای این مطلب، دو شاهد داریم:

تدریج در بیان احکام اسلام در زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)

یک شاهد این است که احکام اسلام، همان احکام اولیه و همان احکام به نحو عموم، در زمان رسول خدا در طول ۲۳ سال، مجموعه این احکام تبیین شد و به وسیله وحی بر رسول خدا نازل شد در حالی که مسلم است که مثلاً روزه ای که مثلاً چند سال بعد از بعثت رسول خدا، واجب شده است آن هم با توجیه به آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» که معنای آن این است که این روزه دارای سابقه ادیان الهی بوده، و بر ملتها و امم انبیای گذشته واجب بوده، مع ذلک اینطور نبود که بمجردی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مبعوث شد، مسأله روزه هم آمد. یا سایر مسائل، حتی در مسأله حرمت شرب خمر که بعد از یک فاصله ای از بعثت رسول خدا حرمت شرب خمر نازل شد در حالی که برحسب روایات، در هیچ دینی از ادیان الهیه، مسأله شرب خمر حلال نبوده، بلکه حرام بوده است. این تدریج و تدرج را در ظرف ۲۳ سال در زمان رسالت و بعثت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) چطور هضم می کنیم و چطور تحلیل می کنیم؟ لابد باید اینطور تحلیل کنیم: هر زمانی که مصلحت اقتضا می کرده حکمی نازل شود و اجرا شود، در آن زمان حکم می آمده، در حالی که از نظر اسلام و در مثلاً لوح محفوظ، همه این احکام ثابت بوده و همه این احکام به عنوان حکم اسلام مطرح بوده است اما مصالح اقتضا می کرده است که اینها به صورت تدریج و تدرج مطرح شود، و در روز اول به همان «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» که مسأله نفی صلاحیت بتها برای عبادت و معبودیت و انحصار صلاحیت در خداوند تبارک و تعالی است، بسنده شده است.

پس وقتی که زمان رسول خدا از فاصله بعثت تا زمان رحلت که عبارت از ۲۳ سال است، را ملاحظه می کنیم، می بینیم اینطور نیست که تا رسول خدا مبعوث شد، مجموعه احکام اسلام را به صورت یک قانون مدون لازم الاجراء در همان روز اول برای مسلمانها بیان کرد، بلکه بعضی از احکام در همین سال آخر مطرح شد، مثل این که در باب حج تمتع برحسب روایات مفضله معتبره صحیحه، مسأله حج تمتع در حجه الوداع که فاصله حجه الوداع با زمان رحلت رسول خدا، دو ماه و اندی بود مطرح شد، و حتی خود رسول خدا به علت این که سوق هدی کرده بودند، و دستور تمتع برای آنهاپی بود که سوق هدی نکرده بودند، در طول عمر خود حتی یک بار حج تمتع را انجام ندادند، برای این که مشروعیت حج تمتع که مقصود از مشروعیت، یعنی وحی آمد به منظور اجرا و پیاده شدن، در حجه الوداع این مسأله تحقق پیدا کرد، و رسول خدا هم چون سوق هدی کرده بودند،

دیگر حج ایشان انتقال به حج تمتع پیدا نکرد، اما حضرت زهرا(س) که در خدمت پدر بودند، چون سوق هدی نکرده بودند، ایشان حجه‌شان انتقال به حج تمتع پیدا کرد، که بعد از ورود به مکه و طواف و سعی و تقصیر، حالت احلال و تحلل برای ایشان پیدا شد، بطوری که در روایات متعدده دارد که امیر المؤمنین (علیه السلام) در آن سفر از یمن وارد مکه شد، وقتی که وارد شد بر حضرت زهرا(س)، ملاحظه کرد حضرت زهرا(س) از حالت احرام بیرون آمده، لباس رنگین پوشیده، طیب و عطر استعمال کرده است. امیر المؤمنین (علیه السلام) متعجب شد، گفت: چه شده است؟ چطور شما از احرام بیرون آمدید؟ ایشان گفتند: جریان این است که مشروعیت حج تمتع به وسیله جبرئیل نازل شد، و من چون جزء کسانی بودم که سوق هدی نکرده بودم، وظیفه شرعی این شد که عمره تمتع را انجام دهم، و بعد از عمره تمتع، از احرام بیرون بیایم. امیر المؤمنین (علیه السلام) خدمت رسول خدا آمدند، باز جریان را از رسول خدا استبصار کردند، و توضیح بیشتری خواستند و رسول خدا مسأله را بیان کردند. آیا این مسأله مشروعیت حج تمتع که در حجه الوداع آمد، معنایش این است که در این ۲۲ سال قبل، حج تمتع جزء احکام اسلام نبوده است؟ یا این که مصلحت اقتضاء نمی کرده که مشروعیت حج تمتع را بیان کند و بر رسول خدا وحی شود؟

لذا در همین حجه الوداع وقتی که رسول خدا جریان آمدن جبرئیل و مسأله مشروعیت حج تمتع و لزوم انتقال به حج تمتع را مطرح فرمود، مع ذلک مورد اعتراض بعضی قرار گرفت که به رسول خدا گفت: ما چطور می توانیم این معنا را بپذیریم و زیربار این برویم که در حال حج باشیم، در حال عبادت خدا باشیم، مع ذلک از احرام عمره تمتع بیرون بیاییم و با زنان خودمان مجامعت کنیم و غسل جنابت هم انجام دهیم، و از سر و ریش ما قطرات آب غسل جنابت ترشح کند؟ چطور می شود این معنا با حج و عبادت جمع شود؟ که رسول خدا در جواب او فرمودند: «انک لا تؤمن بهذا ابدا» تو تا آخر زیربار این حکم تمتع نخواهی رفت. و لذاست که در عصر خلافت خود با کمال صراحت و وقاحت گفت: «متعنان کانتا فی عهد رسول الله حلالاتن و انا احرمهما و اعاقب علیهما» که به قول این محشی گفت: «اعاقب» مطابق با واقعه، نه «اعاقب» پیداست در مقابل این معنا «معاقب» واقع می شود.

اینها همه کاشف از این است که یک مصالحی در کار بوده و اقتضا می کرده که احکام به صورت تدریج پیاده شود.

بروز چهره واقعی اسلام در زمان ظهور ولیعصر (عج)

شاهد دوم ما بر این مسأله، بعضی از روایات است که بعد از آن که حضرت بقیه الله (روحی له

الفداء) ظهور می کند، تازه یک سری از احکام واقعی اسلام آن موقع به مردم معرفی می شود، و آن موقع به مرحله فعلیت و اجراء درمی آید. معنای آن این است که الان زمان اقتضا ندارد، جامعه پذیرای عقلانی ندارد که این مسائل را درک کند، الا در زمانی که حضرت بقیه الله ظاهر شود که دیگر آن زمانی است که فکرها رشد کرده و حقانیت حضرت کاملاً روشن است و مردم پذیرای همه احکام اسلام هستند.

ما وقتی دو شاهد با این قوت داریم، چه مانعی دارد ملتزم شویم به این که عموم کتابی، عموم در لسان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) وارد شده است، مخصّص آن در زمان امام عسکری و در لسان امام عسکری مطرح شود؟ تأخیر بیان لازم می آید؟ مانعی ندارد. با وجود چنین مصلحت قوی که به حسب واقع تحقق دارد دیگر آن عناوین ثلاثه ای که در تأخیر بیان از وقت حاجت است، آنها اتصاف به قبح ندارد.

آیا مسأله مخصّصات مع الفاصله را اینطور حلّ بکنیم بهتر است یا اینطوری که در کلام مرحوم محقق خراسانی ملاحظه فرمودید که ملتزم به حکم واقعی و حکم غیرواقعی یک تقسیم نامأنوس و تقسیمی که به گوش کسی نخورده است، بشویم و از آن راه بخواهیم این مشکل را حل بکنیم؟ به نظر می رسد که این راهی که ملاحظه فرمودید، یک راه منطقی صحیح است، با این که تأخیر بیان از وقت حاجت است، مع ذلک قبحی در آن نیست، و یک مصالح حسنه که دارای حسن کامل و اقوای از قبح آن عناوین سه گانه است، در آن مطرح است. ما امکان آن را ثابت کردیم و دو شاهد هم برای آن ذکر کردیم. دیگر شما نمی توانید بگویید: این جا تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است. مثل این که یک آدم متدّینی یک دروغی گفت، شما احتمال می دهید که این کذبش «لغیر اصلاح الناس» باشد، احتمال می دهید که «لا صلاح الناس» باشد. لابد باید حمل کنید که «کذب انما کان لغرض الاسلام» ما اینجور حمل می کنیم. اما این مصالح را برای من و شما باید تبیین بکنند، دیگر ضرورتی برای تبیین این مصالح برای من و شما وجود ندارد. تا این جا این بحثی را که شروع کردیم، سه صورتش را ذکر کردیم که این سه صورت در این معنا مشترک بود که در عام و خاص، گاهی خاص مقارن عام است و گاهی بعد از عام است. آن جایی که بعد از عام است، یک وقت قبل حضور وقت العمل بالعام است، یک وقت بعد حضور الوقت العمل بالعام است که این قسم سوم بود که ما را وارد این مشکل و این داستان کرد، که برای حل اشکال آن، این راهها را ذکر کردیم.

صدور خاص قبل از عام

حالا دو صورت برای عکس این مسأله وجود دارد که این دو صورت مشترک است در این که

خاص قبل از عام ذکر شده است. این جا دیگر سه صورت ندارد، برای این که صورت مقارن آن، همان صورتی است که قبلا ذکر شد، و در غیرمقارن، همان طوری که در آن فرض، دو صورت بود، این جا هم دو صورت است. خاصی اول وارد شده است، بعد عام وارد شده است. این جا که عام وارد می شود، یک وقت عام قبل حضور وقت العمل بالخاص است، یک وقت عام بعد حضور وقت العمل بالخاص وارد می شود. دیگر شق ثالث که مسأله مقارنه باشد ندارد. این همان فرضی است که در آن جا به عنوان مقارنه مطرح شد. حالا این دو صورت هم ان شاء الله باید حکمشان روشن شود.

صدور عام قبل از عمل به خاص قبلی

اگر خاص وارد شد، لکن هنوز وقت عمل به خاص نرسیده است دلیل عام وارد شد. مثلا دلیل خاص امروز یکشنبه که در آن هستیم گفت: «یحرم اکرام زید العالم یوم الجمعة.» همین امروز که روز یکشنبه بود، یک چنین دستور تحریمی راجع به اکرام زید عالم در روز جمعه آینده از مولا صادر شد. لکن هنوز روز جمعه نیامده، یک دستور عامی از مولا صادر شد، گفت: «یجب اکرام کل عالم» در این جا مسأله چطور می باشد؟

احتمال مخصص بودن خاص قبلی برای عام بعدی

ابتداء دو احتمال جریان دارد: یک احتمال این است که این «یحرم اکرام زید العالم» بمنزله مخصّص و بیان برای «اکرم کل عالم» روز پنجشنبه واقع شود. برای این که در بیان، آن که خیلی دنبالش را گرفتیم، تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است. اما تقدیم بیان که دیگر مشکلی ندارد، این که دیگر اشکالی در آن وجود ندارد. اول مولا گفته است: «یحرم اکرام زید العالم یوم الجمعة» بعد هم روز پنجشنبه قبل یوم الجمعة گفته است: «اکرم کل عالم.» آن «یحرم» بمنزله بیان است برای این «اکرم کل عالم» و مخصّص این است، و در بیان بودن دیگر ضرورتی ندارد که حتما باید اول عام وارد شود، بعد خاص وارد شود. در حقیقت شبیه دلیل حاکم و محکوم است. شما در این روایات وقتی که بعضی از روایات را حاکم بر بعضی از روایات دیگر قرار می دهید، یکی از آنها را به عنوان حاکم، و دیگری را به عنوان محکوم می شناسید، آیا این حساب را هم می کنید که دلیل حاکم باید بعد از دلیل محکوم وارد شده باشد؟ این «لا شک لکثیر الشک» حتما باید بعد از ادله ای که در باب شکوک نماز وارد شده است وارد شود؟ این مطلب نه مراعات می شود، و نه ضرورت دارد. با این که دلیل حاکم عنوان مفسریت و شاریت دارد، مع ذلک هیچ ضرورتی ندارد که دلیل حاکم بعد از دلیل محکوم

وارد شده باشد. در باب مخصّص هم مسأله این طور است. مخصّص، عنوان بیانیت دارد، «لا یلزم ان یکون البیان مؤخر بل یجوز ان یکون مقدما» منتها تا مؤخر نیامده است، شما عنوان بیانیت را کشف نمی کنید. اگر شما باشید و «یحرم اکرام زید العالم» روز پنجشنبه خیال می کنید این یک حکم مستقلی است و هیچ جنبه بیانیت در آن نیست. اما وقتی که روز پنجشنبه «اکرم کل عالم» آمد، می فهمید که این، نه تنها حکمی را بیان کرده است، بلکه بیان «اکرم کل عالم» هم بوده است و به عنوان مخصّص «اکرم کل عالم» مطرح است. لذا آن چیزی که به نظر اقوا می رسد، این است که عنوان مخصّصیت داشته باشد.

احتمال ناسخیت عام بعدی نسبت به خاص قبلی

اما یک احتمال دیگر هم ابتداء هست و آن این است که بگوییم: این «اکرم کل عالم» نسبت به «یحرم اکرام زید العالم» عنوان ناسخیت دارد، که نتیجه این دو احتمال، در اکرام زید در روز جمعه ظاهر می شود، که اگر ما آن «یحرم» را بیان و مخصّص قرار دهیم، در نتیجه اکرام زید در روز جمعه نه تنها واجب نیست، بلکه حرام است.

اما اگر «اکرم کل عالم» عنوان ناسخیت پیدا کرد نسبت به «یحرم اکرام زید العالم» معنای آن این است که در روز جمعه زید هم وجوب اکرام دارد، آن هم در ردیف سایر علماء باید اکرام شود. این احتمال هم هست.

لکن مبعّد این احتمال این است که اگر بخواهیم ملتزم شویم به این که این «اکرم کل عالم» نسبت به «یحرم اکرام زید العالم» عنوان ناسخیت دارد، باید بگوییم: این «یحرم اکرام زید العالم» به عنوان یک حکم عملی و اجرایی جعل نشده باشد و جعل آن باید لغو باشد برای این که چه فایده ای بر این «یحرم اکرام زید العالم یوم الجمعة» مترتب است؟ چه اثر عملی بر این تحریم مترتب است؟ بلکه باید شبیه اوامر اختباریه و اعتذاریه (که تازه به آن هم نمی رسد) که هیچ نظر عملی و هدفی در آن مطرح نیست، باشد، درحالی که ظاهر احکام و صدی مثلا نود و نه احکام به منظور اجرا و پیاده شدن و عمل است. لذا اگر بخواهیم احتمال نسخ را در این جا پیاده کنیم، با این «یحرم اکرام زید العالم» نمی سازد که به عنوان یک حکم اجرایی و عملی مطرح باشد. اما اگر به عنوان مخصّص مطرح شد، این «یحرم اکرام زید العالم» روز جمعه موقعیت خود را دارد، و زید عالم را از دائرة وجوب اکرام کل عالم خارج می کند. پس این صورتش روشن است. اما صورت دیگر در کلام مرحوم آخوند، بینیم قابل مناقشه هست یا نه؟

- ۱ - دو شاهد برای عدم قبح تأخیر بیان از وقت حاجت ذکر کنید.
- ۲ - چند احتمال در صدور خاص قبل از عام وجود دارد؟
- ۳ - احتمال مخصص بودن خاص قبلی برای عام بعدی و ناسخیت عام بعدی نسبت به خاص قبلی را بررسی کنید.
- ۴ - مبعّد احتمال ناسخیت چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

حکم عام بعد از وقت عمل به خاص یا قبل از آن

یک فرض در این قسم مطرح است، که خاص اول وارد می شود، و عام بعد از خاص وارد شود، عرض کردیم این دو صورت دارد: یک صورت این است که عام قبل از حضور وقت عمل به خاص وارد می شود، در اینجا مسأله تخصیص مطرح است، اما یک صورت این است که عام بعد از حضور وقت عمل به خاص وارد شود. بحث این است که ضمن اینکه عام بعد از حضور وقت عمل به خاص وارد شده است، خاص هم دارای دوام و استمرار است، منتهی موقع عمل فرارسید، فرض کنید یک مرتبه عمل به خاص شد، لکن بعد از آن دلیل عام وارد شد، «ثم ورد دليل عام»، در اینجا چه باید گفت؟ اینجا آیا مسأله تخصیص مطرح است یا مسأله نسخ مطرح است؟ آیا ما خاص مقدم را مخصص عام متأخر قرار بدهیم؟ یا عام متأخر را ناسخ خاص متقدم قرار بدهیم؟ و ثمره در این ظاهر می شود که اگر خاص عنوان مخصصیت پیدا کرد، معنایش این است که بعد از ورود دلیل عام هم خاص خارج از دائرة عام است، برای همیشه این از محدوده اراده جدی عام خارج است، و حتی بعد

از دلیل عام هم باز به عنوان یک عام مخصص مطرح است، و مورد خاص بیرون از حکم عام است.

اما اگر مسأله نسخ مطرح شد، معنایش این است که خاص تا قبل از ورود دلیل عام قابل عمل بوده است، اما بعد از ورود دلیل عام، دیگر باید دور خاص را قلم بگیریم، بلکه حکم در رابطه با عموم به قوت خودش، بعد از ورود دلیل عام محفوظ است.

تقدیم تخصیص یا نسخ بر فرض امکان هردو

خوب اینجا چه باید گفت؟ با اینکه ثمره عملیه بسیار مهمه ای بر آن ترتب پیدا می کند؟ اینجا از نظر مقام ثبوت هردو امکان دارد، هم ممکن است ما این خاص متقدم را مخصص دلیل عام قرار بدهیم، اگر مخصص قرار دادیم، هیچ شرطی از شرایط تخصیص و مخصص بودن را در اینجا فاقد نیست، برای اینکه معنای تخصیص این است، از همان هنگامی که عام وارد و صادر شد، اراده جدی مولی به اکرام «من عدا زید» متعلق شده است، منتهی این بیانش قبلا انجام گرفته است، و برطبق آن بیان هم عمل شده است، حالا اگر بیان قبلا واقع بشود، و برطبق آن بیان هم عمل بشود، معنای مخصصیت این است، که بعد از آن که دلیل عام هم آمد، طبق دلیل خاص «لا یجب اکرام زید العالم»، ادامه پیدا می کند، قبلا «لا یجب» مورد عمل بود، حالا هم که «اکرم کل عالم» آمد، و ما این «لا یجب» را به عنوان مخصص مطرح کردیم، معنایش این است که این «لا یجب» همینطور به قوت خودش باقی است، «و کما کان قبل العام لا یجب اکرام زید العالم» بعد ورود دلیل عام هم «لا یجب اکرام زید العالم»، پس اگر ما ملتزم بشویم به اینکه این خاص متقدم عنوان مخصصیت دارد، هیچ چیزی از شرایط مخصص بودن یک دلیل مخصص را فاقد نیست، و هیچ تالی فاسد و محذوری تحقق پیدا نمی کند، کما اینکه اگر در اینجا ما ملتزم به نسخ هم بشویم هیچ تالی فاسدی تحقق پیدا نمی کند، بگوئیم: این «اکرم کل عالم» آمد این «لا یجب اکرام زید العالمی» که تابه حال ثابت بود، و مورد عمل قرار گرفت، (چون فرض این است که بعد از حضور عمل بالخاص است)، این «لا یجب اکرام زید العالمی» که قبلا وارد شد، مورد عمل هم قرار گرفت، حالا می خواهیم استمرار و دوام آن را به «اکرم کل عالم» قطع بکنیم، بگوئیم: زید تا حالا عدم وجوب اکرام داشت، و این عدم وجوب اکرام هم، یک حکم صوری و یک حکم ظاهری نبود، و در جهلش هم لغویت نبود، «کان حکما واقعا صادرا لیبیان العمل»، و برای پیاده شدن عمل و اجرا شدن، و یک نوبت هم اجرا شد، پس اگر ما ملتزم بشویم به این که «اکرم کل عالم» عنوان ناسخیت دارد، این مستلزم آن اشکال نسخ در بحث دیروز نیست، که مستلزم لغویت جعل حکم خاص است، نه در حکم خاص لغویتی نیست، یک حکم واقعی بوده

است، مدتها هم برطبق آن عمل شده است.

حالا «اکرم کل عالم» آمده است، و اگر ما ملتزم بشویم به اینکه «اکرم کل عالم» در مورد زید عالم، عنوان ناسخیت نسبت به آن حکم قبلی دارد، هیچ تالی فاسدی از مسأله نسخ لازم نمی آید، لذا از نظر مقام ثبوت، و از نظر مقام امکان، هم مسأله تخصیص امکان دارد، و هم مسأله نسخ امکان دارد.

نظر مرحوم آخوند در تقدیم تخصیص بر نسخ

از کلام مرحوم آقای آخوند اینطور استفاده می شود، که مسأله تخصیص در حقیقت مبارزه با اصاله العموم است، هرکجا که پای تخصیص پیش می آید، معنایش این است که اصاله العموم در آن رابطه باید کنار برود، پس تخصیص مستلزم مبارزه با اصاله العموم، و کنار گذاشتن اصاله العموم است در رابطه با همین مورد تخصیص، درحالی که عموم مستند به وضع است، مستند به لغت است، همانطوری که در بحث الفاظ دالّه بر عموم، در اوائل بحث عام و خاص مطرح می کردیم، نوع الفاظ دالّه بر عموم از طریق وضع ثابت شده است، واضح کلمه کل را وضع کرد برای دلالت بر عموم، واضح جمع محلاّی به لام را وضع کرد لدلالته علی العموم. پس در حقیقت تخصیص مستلزم این است که با یک امر وضعی، کأنّ یک مقابله ای و معارضه ای بشود.

اما در باب نسخ مسأله این چنین است، در آن مواردی که یک حکمی منسوخ واقع می شود، این دلیل ناسخ با چه مقابله و معارضه می کند؟ دلیل ناسخ با اطلاق دلیل منسوخ معارضه دارد، به این اعتبار، که دلیل منسوخ با جریان مقدمات حکمت که یکی این است که متکلم در مقام بیان است، و دیگر اینکه قدر متیقن در مقام تخاطب نیست، قرینه ای هم بر تقیید وجود ندارد، مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت، در رابطه با دلیل منسوخ استمرار این حکم و دوام این حکم است، برای اینکه می گوئیم: اگر مولی با اینکه در مقام بیان بود، می خواست این حکم را برای یک زمان محدود و یک مقطع خاصی بیان کند، باید قرینه ای بر این معنا اقامه کرده باشد، و حیث اینکه در مقام بیان بود، قرینه ای اقامه نکرد، قدر متیقن زمانی هم در مقام تخاطب نبوده است، لذا ما از دلیل منسوخ فی نفسه استفاده می کنیم استمرار زمانی و دوام زمانی را، آنوقت اگر یک دلیل ناسخی آمد، این دلیل ناسخ با این استمرار زمانی که از طریق اطلاق و مقدمات حکمت ثابت شده است، مقابله و معارضه می کند.

عدم جریان اصاله العموم با وجود مقدمات حکمت

پس در نتیجه ما به این معنا رسیده ایم، که در ما نحن فیه، نسبت به دلیل خاص، یک اصاله

الاطلاقی وجود دارد، که این اصاله الاطلاق نمی خواهد که نسخ در مقابلش واقع بشود، و یک اصاله العمومی در دلیل عام وجود دارد که نمی خواهد مخصصی در مقابلش واقع شود. در نتیجه کأن معارضه و مقابله بین اصاله الاطلاق است که در دلیل خاص پیاده می شود، و بین اصاله العمومی که در دلیل عام پیاده می شود، ما نمی توانیم هر دو را اخذ بکنیم، هم اصاله الاطلاق در دلیل خاص را حفظ کنیم، هم اصاله العموم در دلیل عام را حفظ کنیم، جمع بین این دو تا امکان ندارد، لذا باید از یکی از اینها رفع ید کنیم، آنوقت از کلام مرحوم آقای آخوند با توضیحی که من عرض می کنم اینطور استفاده می شود، که اگر ما در موارد دیگر بین اصاله الاطلاق و اصاله العموم دعوا و جنگ باشد، باید ما اصاله العموم را مقدم بر اصاله الاطلاق بدانیم، چرا؟ برای همان نکته ای که اشاره شد، که اصاله العموم ریشه در وضع دارد، و استناد به وضع دارد، اما اصاله الاطلاق از طریق مقدمات حکمت ثابت می شود، و اگر بخواهید تعبیر بهتری بکنید، باید بگوئید: یکی از مقدمات حکمت «عدم القرینه علی التقیید» است، و اصاله العموم صلاحیت دارد به عنوان اینکه قرینه بر تقیید واقع شود.

و به عبارت دیگر با وجود اصاله العموم کأن مقدمات حکمت جریان پیدا نمی کند. بیان ایشان این است که اصاله العموم از نظر ظهور، اقوای از اصاله الاطلاق است، اما این مال موارد دیگر است، در ما نحن فیه یک خصوصیتی وجود دارد که آن خصوصیت اقتضا می کند که ما جانب اصاله الاطلاق را بگیریم، و مسأله اصاله العموم را رها کنیم، و کنار بگذاریم. و آن همان مسأله شیوع و کثرت تخصیص و در مقابل قلت و ندرت نسخ است، برای اینکه اگر ما بخواهیم اصاله العموم را بگیریم، معنایش این است که دلیل عام را نسخ دلیل خاص قرار بدهیم، اما اگر اصاله الاطلاق را گرفتیم، و حکم خاص را حتی بعد آن ادامه دادیم و استمرار بخشیدیم، معنایش این است که باید ملتزم شویم به اینکه تخصیص تحقق پیدا کرده است، و شیوع تخصیص این معنا را تأیید می کند، و اما اگر بخواهیم اصاله العموم را حفظ کنیم، و در اطلاق دلیل خاص خدشه وارد کنیم معنایش است که باید ملتزم به نسخ شویم، در حالی که «اتفق العلماء علی قله موارد النسخ و ندره موارد النسخ»، این کثرت تخصیص و قلت نسخ در ما نحن فیه کأن سبب می شود که اصاله الاطلاقی که فی نفسه ظهورش ضعیف تر از اصاله العموم است با پشتوانه کثرت تخصیص و قلت نسخ، در ظهورش اقوا شود. لذا اینجا «اصاله الاطلاق یصیر اقوا من اصاله العموم»، با اینکه او ریشه وضعی دارد، و این از طریق مقدمات حکمت باید ثابت شود، مع ذلک به کمک این پشتوانه قوی، اصاله الاطلاق ظهورش تقدم بر اصاله العموم دارد، و لازمه تقدم ظهور اصاله الاطلاق این است که ما اصاله الاطلاق دلیل خاص را بگیریم و به جنگ اصاله العموم برویم، و اصاله العموم را زمین بزنیم، و «هذا معنی

التخصیص»، معنای تخصیص همین است، که شما اصاله العموم را کنار بزنید. این بیان مرحوم آقای آخوند در اینجا، که در جملات کوتاهی بیان می کنند و با این تقریبی که عرض کردیم یک کمی بیان ایشان روشن می شود، لکن یکی دوتا اشکال به مرحوم آقای آخوند شده است، اشکالها هم به حسب ظاهر قوی به نظر می رسد.

اشکالات بر کلام مرحوم آخوند ره در تقدیم خاص

اشکال اول این است: این دلیل خاص، «لا یجب اکرام زید العالم»، که قبلا صادر شده است، شما مرحوم آقای آخوند می فرمائید که این کآن دوتا مفاد و مدلول دارد، یک مدلولش اصل این حکم است، که «لا یجب اکرام زید العالم»، که این را خود لفظ دلالت می کند، خود عبارت مولی دلالت دارد، یک مدلول دومی هم وجود دارد، که آن را از راه اطلاق می خواهید ثابت کنید، و آن عبارت از استمرار حکم و دوام حکم است، مستشکل می گوید: این نمی شود، این اطلاق، با اطلاقیهای دیگر فرق دارد، شما یک وقت در «اعتق الرقبه» با مقدمات حکمت اجرای اطلاق می کنید، و می گوئید:

فرقی بین رقبه مومنه و رقبه کافره نمی کند، این حرف قابل قبول است، اما اینجائی که استمرار زمانی و دوام زمانی حکم را بخواهید از اطلاق استفاده کنید، امکان ندارد، چرا؟ برای اینکه استمرار حکم در رتبه متأخره ای از حکم است، اینطور نیست که حکم و استمرار حکم در عرض واحد و در رتبه واحده باشند، اول باید حکم ثابت شود، بعد از آن که حکم ثابت شد، آنوقت اتصاف به استمرار پیدا کند، مثل عنوان صفت و موصوف و عرض و معروض است، همان طوری که رتبه عرض، متأخر از رتبه معروض است، مسأله استمرار حکم هم رتباً متأخر از خود حکم و اصل حکم و ثبوت حکم است، آنوقت اگر شما بخواهید بگوئید: «لا یجب اکرام زید العالم»، هم اصل حکم را بیان می کند، و هم اطلاق استمرار حکم را بیان می کند، باید ملتمز شویم به اینکه دلیل واحد، دو حکم مترتب و در طول هم را بیان می کند، و دلیل واحد نمی تواند این کار را بکند، مستحیل است یک دلیل واحد دو حکم مترتب که یکی در طول دیگری است، بیان بکند، به خلاف اطلاقات در جای دیگر، اگر شما بگوئید «اعتق الرقبه»، هم رقبه مومنه و هم رقبه کافره را شامل می شود، آنجا مسأله طولیت و تقدم و تاخری مطرح نیست، همانطوری که رقبه مومنه را شامل می شود، در همان رتبه رقبه کافره را هم شامل می شود، اینطور نیست که شمول آن نسبت به رقبه کافره تأخر از شمول نسبت به رقبه مومنه داشته باشد، اما در مانحن فیه که مسأله استمرار زمانی حکم و دوام زمانی حکم است، اینجا مسأله طولیت و صفت و موصوف در کار است، آنوقت چطور می شود که یک دلیل «لا یجب اکرام زید

العالم»، هم متصدی بیان اصل حکم باشد، و هم متصدی بیان دوام حکم، و استمرار حکم، با اینکه این دو تا «لیسا فی رتبه واحده»، بعد خود این مستشکل می گوید: ما یکی دو تا راه دیگری برای شما پیشنهاد می کنیم، اما نتیجه آن یکی دو راه دیگر را هم باید بررسی کنیم، ببینیم شما مرحوم آقای آخوند، با توجه به آن یکی دو راه دیگر باز می توانید به مسأله تخصیص برسید، یا نتیجه اش بر خلاف آن چیزی است که شما می خواهید آن نتیجه را بگیرید، که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - حکم عام بعد از وقت عمل به خاص یا قبل از آن چیست؟
- ۲ - آیا (بر فرض امکان هر دو) تقدیم تخصیص صحیح است یا تقدیم نسخ؟
- ۳ - نظر مرحوم آخوند ره در تقدیم تخصیص بر نسخ چیست؟
- ۴ - چرا با وجود مقدمات حکمت اصالة العموم جریان ندارد؟
- ۵ - اشکالات بر کلام مرحوم آخوند ره در تقدیم خاص را بیان کنید.

ص: ۵۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّـلوة والسّـلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابى القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّـيـبين الطّـاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم استفاده اصل حکم و استمرار آن از یک دلیل

اشکال به مرحوم آخوند(ره) این طور بود که یک دلیل نمی تواند هم اصل حکم را بیان کند و هم استمرار و دوام حکم را، بخاطر اینکه اینها در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم هستند، و دوام و استمرار به منزله صفت و عرض برای حکم و معروض است، لذا از راه ظهور اطلاقی نمی شود استمرار حکم را استفاده کرد. بعد مستشکل می گوید: بله، دو راه دیگر اینجا وجود دارد که ببینیم اینها چه نقشی می تواند داشته باشد: یکی مسأله استصحاب عدم نسخ است که اگر یک حکمی وارد شد، و بقاء شک کردیم که آیا این حکم باقی است یا نسخ شده است؟ می توانیم استصحاب بقای حکم و یا به تعبیر دیگر استصحاب عدم نسخ را جاری کنیم. لذا در مواردی که هیچ مسأله دیگری نباشد، و ما صرفاً شک در نسخ داشته باشیم، از راه استصحاب عدم نسخ می توانیم جلوی این احتمال را بگیریم، و حکم کنیم به استمرار و دوام حکم. اینجا هم بگویید: دلیل خاص وارد شد، عمل به او هم در یک مقطعی تحقق پیدا کرد، بعد یک دلیل عامی وارد شد، و شما احتمال می دهید که این دلیل عام، ناسخ

حکم خاص باشد، چه مانعی دارد که با این احتمال، شما استصحاب عدم نسخ را جاری کنید؟ و نتیجه این شود که بعد از وجود عام و ورود عام، باز هم خاص به قوت خودش باقی است، و نسخی تحقق پیدا نکرده است، این یک راه است.

اگر این راه را بخواهید ذکر بکنید، در مواردی که در مقابل استصحاب عدم نسخ، دلیل معارض یا حاکمی وجود نداشته باشد، ما این استصحاب عدم نسخ را جاری می‌کنیم، اما فرض این است که در ما نحن فیه یک طرف معارضه، اصاله العمومی است که در دلیل عام جریان پیدا می‌کند، و اصاله العموم لازمه اش این است که نسخ تحقق پیدا کرده باشد، یعنی حکم خاص، تا قبل از ورود عام بوده است، لکن از حین ورود عام، اصاله العموم می‌گوید: اکرام هر عالمی لزوم دارد، حتی زید عالم.

اصاله العموم هم یک اصل لفظی عقلایی است، و اصول لفظیه در هر موردی که وجود داشته باشد، اصول عملیه نمی‌تواند در مقابل آنها مقاومت داشته باشد و اصول لفظیه یا به نحو حکومت، یا به غیر نحو حکومت بر اصول عملیه تقدم دارد. مثل اینکه اگر ما یک روایت معتبره ای داشته باشیم که این روایت به حسب ظهور لفظی و هیئت افعال، ظهور در وجوب دارد، یا به واسطه یک ظهور دیگری، مثلاً بواسطه یک لفظی ظهور دارد در اینکه نماز جمعه فرضاً «فی عصر الغیبه لا یکون واجباً»، اما ظهور دارد، اقتضای اصاله الظهور این است که این دلیل معتبر «دلیل علی عدم الوجوب»، آیا در مقابل این اصاله الظهور، می‌توانید به استصحاب بقای وجوب نماز جمعه تمسک بکنید و بگویید: همان طوری که نماز جمعه در عصر ظهور امام (علیه السلام) «کان واجباً» به مقتضای «لا تنقض الیقین بالشک»، حکم می‌کنیم به بقای وجوب، و بعد به کمک این استصحاب، آن ظهور دلیل در عدم وجوب نماز جمعه را کنار می‌گذاریم؟

این حرفی است که خود مرحوم آخوند ملتزم به آن نیستند. اصول لفظیه چه اصاله العموم باشد، چه اصاله الحقیقه باشد، و چه اصاله الظهور به معنای عام باشد، اینها تقدم بر اصول عملیه دارند، و شما می‌خواهید اینجا استصحاب عدم نسخ را در مقابل اصاله العموم مطرح کنید. «اصاله العموم اصل لفظی عقلانی»، و استصحاب عدم نسخ، اصل عملی، و اصل عملی نمی‌تواند طرف معارضه اصل لفظی قرار گیرد. پس اگر از این راه بخواهید وارد شوید، این هم شما را به جایی نمی‌رساند.

تمسک به حدیث حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه

اما اگر بگویید که ما در رابطه با عدم نسخ، از راه استصحاب که یک اصل عملی است وارد نمی‌شویم، بلکه از طریق این روایت معروفه ای که همه شنیده اید که «حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی

یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» وارد می شویم بعد از آن که می دانیم که مسأله حرام و حلال خصوصیتی ندارد، مقصود این است که همه احکامی که در شریعت نبی اکرم ثابت شده است، دوام و استمرار دارد، و الی یوم القیامه این احکام ثابت است. شما بگویید: ما به کمک این مسأله، عدم نسخ را ثابت می کنیم. اینکه استصحاب و اصل عملی نیست که مورد مناقشه شما قرار گیرد، این روایت است، دلیل معتبر بر آن قائم شده است. با توضیح بیشتر بگویید: این عبارت مثل آن عبارات دیگر نیست که قابل تخصیص باشد، این بیان، آبی از تخصیص است، و این لحن، لحن غیرقابل تخصیص است، لذا این را نمی شود در دائره «ما من عام الا» و قد خص» برد که بگوییم: بعضی جاها هم استمرار ندارد. این بیان، «الی یوم القیامه» غیرقابل تخصیص است. بعد شما مرحوم آخوند بگویید که ما به کمک این روایت غیرقابل تخصیص، یک ظهوری در دوام و استمرار برای دلیل خاص ثابت می کنیم، و این ظهور معارض با اصاله العموم است، و به قول شما تقدّم بر اصاله العموم دارد.

معنای حدیث حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه

اگر مرحوم آخوند از این راه وارد شود، مستشکل می گوید: متأسفانه از این راه هم نمی شود وارد شد، برای اینکه اصلا معنای این روایت معروفه چیست؟ این «حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه» و حرامه حرام الی یوم القیامه» چه می خواهد بگوید؟ مفادش چیست؟ آیا مفادش این است که در شریعت اسلام اصلا مسأله نسخ که ناسخ و منسوخ، هر دو در رابطه با خود شریعت اسلامی باشد، وجود ندارد؟ و اصلا باید در اسلام دور دایره نسخ بطور کلی قلم گرفته شود؟ معنای آن این است؟ جوابش این است که ما درست است که قائل به این هستیم که نسخ نادر است، اما معنای ندرت، عدم نسخ نیست. نسخ، واقع شده است، لکن قلیلا واقع شده است. و با اینکه این سیاق، آبی از تخصیص است، چگونه توجیه می کنیم، که از یک طرف مقتضای روایت، عدم نسخ باشد، و لو فی مورد واحد، و از طرف دیگر، همه اتفاق دارند که نسخ در شریعت واقع است منتها نادرا؟ لذا آن روز اشاره کردیم که بعضی ها معتقدند که فقط در خود قرآن بیش از دو است مورد نسخ واقع شده است، که البته بعضی الاعلام در کتاب البیان تک تک اینها را مطرح می کنند، و نفی می کنند و تنها یک مورد را در خود قرآن تأیید می کنند که نسخ شده است و آن آیه ای است که متضمن وجوب صدقه عند النجوا مع النبی (صلی الله علیه و آله) است. در غیر قرآن هم در احکام دیگر در زمان رسول خدا نسخ واقع شد، لکن موارد نسخ، قلیل است، نه اینکه وجود نداشته باشد.

پس اگر بخواهیم این روایت معروفه را به این کیفیت معنا کنیم که اصلا در دین اسلام ولو یک

مورد هم نسخ واقع نشده است، که ظاهر روایت هم آبی از تخصیص است، این ضعفش وقوع نسخ است، و لو فی موارد قلیله. پس مجبوریم این روایت را طور دیگری معنا بکنیم که اگر این نحو معنا شد، دیگر ارتباطی به ما نحن فیه پیدا نمی کند، و آن این است که روایت می خواهد بگوید: شریعت اسلام به عنوان خاتم الشرایع و دین اسلام به عنوان ختم الادیان، رسول گرامی اسلام به عنوان خاتم الرسل مطرح است، یعنی بعد از شریعت اسلام، دیگر دین الهی و قانون الهی در کار نیست. این «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»، دیگر تمام شد. «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا - یعنی الی یوم القیامه - فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»، اگر معنی روایت چنین شد، منافاتی ندارد با اینکه در خود این دین، و در دائره خود شریعت اسلامیه، در مواردی نسخ وجود داشته باشد. وقتی که منافات نداشت، شما از چه راهی استفاده می کنید که این خاصی که قبلا وارد شد، «لا یكون منسوخاً؟ لم یعرض له النسخ؟» اگر نسخی بر آن عارض شود، با چه چیزی منافات دارد؟ با این روایت معروفه؟ این روایت ناظر به این معنا نیست، و وقوع نسخ را در یک مورد و یک موضوعی نفی نمی کند، لذا نمی توانیم حتی در موارد شک از آن استفاده کنیم که نسخی تحقق ندارد. یک حکمی وارد شده است، و ما احتمال می دهیم در خود شریعت اسلامیه این حکم منسوخ شده باشد، از کجای این روایت عدم نسخ را استفاده کنیم، بعد از آن که مقصود از این روایت این است که «لیس بعد الشریعه الاسلامیه شریعه اخری و قانون الهی اخر»، ارتباطی باهم ندارد. لذا این راهی که مرحوم آخوند طی کردند، اینطور مواجه با اشکال شده است.

عدم جریان اصاله الاطلاق در مقام

یک اشکال دیگری هم بر مرحوم آخوند شده است که البته آن اشکال مبنایی است، و روی مبنای خود مرحوم آخوند این اشکال وارد نیست، اما روی مبنای دیگران این اشکال هم به مرحوم آخوند وارد است. اشکال این است که به مرحوم آخوند گفته شده است: شما می گوئید: دلیل خاص، در استمرار و دوام، ظهور اطلاق دارد و دلیل عام در عموم، ظهور وضعی دارد. اینجا اصاله الاطلاق زمانی مطرح است و آنجا اصاله العموم افرادی مطرح است، و شما گفتید: بین اصاله الاطلاق زمانی با اصاله العموم افرادی معارضه است، بعد هم فرمودید: اگر در جاهای دیگر بود، ما اصاله العموم را بر اصاله الاطلاق مقدم می داشتیم، اما ما نحن فیه یک خصوصیتی دارد که مجبوریم اصاله الاطلاق را بر اصاله العموم مقدم بدانیم، به علت شیوع تخصیص و قلت نسخ. اشکال این است که اصلا این اصاله الاطلاق شما دروغ است، اصلا اصاله الاطلاق وجود ندارد که به عنوان معارض اصاله العموم مطرح

شود، برای اینکه اصاله الاطلاق در مواردی است که مقدمات حکمت وجود داشته باشد. یکی از مقدمات حکمت این است که مولای متکلم در مقام بیان باشد و قرینه ای بر تقييد اقامه نکرده باشد، اینجا مسأله اختلاف مبنا مطرح است، این که می گوئید: یکی از مقدمات حکمت «عدم القرینه علی القید» است، مقصود شما از قرینه چه قرینه ای است؟

مراد از عدم قرینه در مقدمات حکمت

اینجا مثل مرحوم آخوند معتقد شده اند که مقصود از قرینه، قرینه متصله به کلام است، یعنی همین کلامی که در مقام بیان حکم است، در خود این کلام، قرینه ای بر تقييد ذکر نشده باشد، اما بعضیها معتقدند که آن عدم القرینه ای که جزء مقدمات حکمت است، عدم القرینه مطلقا است، «سواء كانت القرینه متصله ام كانت منفصله». ثمره بین این دو مبنا در این ظاهر می شود که اگر مولی امروز گفت: «اعتق الرقبه»، دو روز بعد گفت: «لا- تعتق الرقبه الکافره»، اگر ما آن عدم القرینه ای را که جزء مقدمات حکمت می دانیم، عدم القرینه متصله باشد، باید این حرف را بزینم که مقدمات حکمت در «اعتق الرقبه» جریان پیدا کرد، و اطلاق برایش ثابت شد، و این «لا- تعتق الرقبه الکافره» مقید این اطلاق است. اما معنی تقييد این است که یک اطلاق ثابت محرز الاطلاقیه وجود دارد منتها با دلیل مقید و با «لا تعتق الرقبه الکافره» که دو روز بعد آمده است، ما این اطلاق را تقييد می کنیم، مانعی ندارد، اما آنهایی که می گویند که عدم القرینه ای که جزء مقدمات حکمت است، عدم القرینه مطلقا است، «سواء كان متصله ام منفصله» اینجا دو روز بعد که «لا تعتق الرقبه الکافره» می آید، دیگر نمی توانیم بگوئیم: این «لا تعتق» مقید اطلاق است. ما اطلاق نداریم که «لا تعتق»، مقیدش باشد.

باید بگوئیم: این «لا- تعتق الرقبه الکافره»، کشف می کند از اینکه اطلاقی وجود نداشته است، برای اینکه اطلاق در صورتی است که مقدمات حکمت جریان پیدا کند. یکی از مقدمات حکمت هم عدم القرینه است. ما بعد از دو روز دیگر دیدیم که مولی قرینه منفصله اقامه بر تقييد کرد، پس وجود این قرینه منفصله، بمنزله تقييد اطلاق «اعتق الرقبه» نیست، بلکه به معنی این است که این کشف می کند از اینکه مقدمات حکمت در «اعتق الرقبه»، کامل نبوده است. شما شاید خیال می کردید که مقدمات حکمت وجود دارد، لکن امروز که قرینه منفصله آمد، معلوم می شود که «لم یکن للكلام الاول اطلاق، بل هذا الدلیل الثانی کشف عن عدم تمامیه مقدمات الحکمه»، پس این اختلاف مبنایی وجود دارد.

بعد اینطور شده است که دلیل خاصی که امروز آمد و بعد از گذشت یک مقطع زمانی عمل به

دلیل خاص، دلیل عام وارد شد، اینجا گفته شده که اگر ما در مقدمات حکمت مبنای عدم القرینه مطلقا را اخذ کنیم، اینجا دلیل خاص اصلا ظهور اطلاقی ندارد، تا با اصاله العموم معارضه کند. آن که اینجا وجود دارد، بدون رقیب و بدون معارض، همین اصاله العموم است.

بله؛ اگر در مقدمات حکمت، خصوص عدم القرینه المتصله را اخذ بکنیم، فرض این است که اینجا بین خاص و عام فاصله است، و حتی عام بعد از وقت عمل به خاص وارد شده است اینجا جای این حرف هست که بگوییم: یک ظهور اطلاقی برای دلیل خاص منعقد است من حیث زمان، و یک اصاله العمومی در دلیل عام من حیث الافراد مطرح است، و این دو باهم مقابل و معارض هستند، تا اینکه قاعده اقتضا بکند، اصاله العموم تقدم داشته باشد، و آن خصوصیتی که مرحوم آخوند ذکر کردند، اقتضا بکند که اصاله الاطلاق تقدم بر اصاله العموم داشته باشد.

پس دو اشکال به این شکل، که دومی مبنایی است، و اولی یک اشکال مهمی است، به مرحوم آخوند شده است. حالا ان شاء الله ببینیم حق در این مسأله چه اقتضا می کند.

پرسش:

- ۱ - علت عدم امکان استفاده اصل حکم و استمرار آن از یک دلیل چیست؟
- ۲ - چرا اصل عدم نسخ نمی تواند در مقابل اصاله العموم بایستد؟
- ۳ - تمسک به حدیث حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه در مقام چه اشکالی دارد؟
- ۴ - مراد از قرینه در مقدمات حکمت چیست؟
- ۵ - اشکال مبنایی به مرحوم آخوند ره در اینکه اصاله الاطلاق تقدم بر اصاله العموم دارد، را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلى على سيدنا ومولينا ونبينا أبى القاسم محمد صلى الله عليه واله وسلم وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدين.

عدم لزوم لحاظ زمان عام و خاص در سیره فقها

اشکال دومی که به مرحوم آخوند(ره) وارد شده بود، اشکال مبنایی بود و چون مرحوم آخوند مبنایشان برخلاف مبنای مستشکل بود، اشکال دوم به ایشان وارد نبود.

اما اشکال اول که نتیجه اش این بود که در اینجایی که خاص، متقدم بر عام است و مدتی به خاص، عمل شده و بعد دلیل عام وارد شده، لازمه اشکال اول، این بود که ملتزم به نسخ بشویم و عام متأخر را نسبت به مورد خاص به عنوان نسخ مطرح کنیم لکن این یک مشکل فقهی دارد و برخلاف سیره مستمره بین فقها است و حتی خود ما در مسائل فقهیه، وقتی که با روایات برخورد می کنیم، به مجرد اینکه می بینیم، روایتی عمومیت دارد و یک روایت، عنوان دلیل خاص دارد، دیگر این حساب ها را نمی کنیم که آیا دلیل عام، قبل از خاص وارد شده، یا دلیل خاص، قبل از عام وارد شده؟ و آنجایی که دلیل خاص، قبل از عام وارد شده باشد، آیا قبلت آن و فاصله زمانی آن، چه مقدار بوده؟ مثلاً اگر یک دلیل خاصی و یک روایت خاصی، از امام صادق(علیه السلام) وارد شده باشد و در مقابل، یک دلیل عامی و یک

روایت عامه ای در کلام امام عسکری (علیه السلام) وجود داشته باشد، آیا در مسائل فقهیه و در برخورد با روایات، این حساب ها را می کنیم که اولاً دلیل خاص، قبل از دلیل عام وارد شده و ثانیاً خود این فاصله زمانی اقتضا می کند که دلیل عام بعد از حضور وقت عمل به خاص وارد شده باشد تا در نتیجه حداقل شبهه و احتمال نسخ، جریان داشته باشد. این مسائل در عمل و سیره عملیه اصلاً ملاحظه نمی شود. اگر یک عامی و یک خاصی داشته باشیم، حالا عام، کتابی باشد، خاص، روایتی باشد، یا هر دویشان در روایت باشند، عام مقدم باشد، خاص مؤخر باشد، خاص مقدم باشد، عام مؤخر باشد، فاصله زمانی حتی بیش از صد سال، بین خاص و عام وجود داشته باشد، این حساب ها را نمی کنیم و این طور فرض می کنیم که تمامی اینها کلاً در لسان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و با عدم فاصله زمانی بوده.

عمل ما بر این است و در هیچ یک از کتابهای فقهیه، حتی به احتمال این معنا برخورد نکرده ایم که بگویند: چون دلیل خاص متقدم بوده، در لسان امام قبلی بوده و دلیل عام بعد از دهها سال وارد شده، اینجا محتمل است که نسخ مطرح باشد. آیا شما در استدلال ها و در کتابهای فقهیه، هیچ کجا به این معنا برخورد کرده اید؟ یا اینکه انسان وقتی به دلیل عام و خاص برخورد می کند، خود خصوصیت و عمومیت را در نظر می گیرد، حالا از چه کسی چیز صادر شده؟ در چه زمانی صادر شده؟ قبل حضور وقت العمل بوده؟ بعد از حضور وقت العمل بوده؟ تقدم و تأخر با کدام بوده؟ هیچ کدام از این مسائل، در سیره عملیه فقها و در کتب فقهیه ما، حتی به صورت احتمال هم به چشم نمی خورد و ملاحظه نمی شود.

پس چه باید گفت؟ از یک طرف می گوئید: اگر دلیل خاص؛ متقدم باشد و دلیل عام، بعد حضور وقت العمل وارد شده باشد، همان طوری که مستشکل به مرحوم آخوند اشکال می کرد و می گفت:

شما، دو تا ظهور برای ما درست کردید، یک ظهور اطلاق «من حیث الزمان» و یک ظهور عمومی «من حیث الافراد» و خودتان گفتید: در موارد دیگر، ما ظهور عام را بر ظهور مطلق مقدم می داریم، اما اینجا یک قرینه ای وجود دارد که تأیید می کند که ما ظهور اطلاق را بر ظهور عام مقدم بداریم.

مستشکل گفت: ما اصلاً موضوع این ظهور اطلاق را نمی توانیم بپذیریم برای اینکه دلیل واحد، نمی تواند هم اصل الحکم را بیان بکند و هم استمرار الحکم را بیان بکند. استمرار در رتبه متأخره از اصل حکم است. چطور دلیل واحد، دو امری که از نظر رتبه، بینشان تقدم و تأخر وجود دارد را می تواند به جعل واحد و به عنوان اطلاق واحد بیان بکند؟ به خلاف «اعتق الرقبه» که شمولش برای رقبه کافره، در رتبه همان شمول نسبت به رقبه مؤمنه است. بدون اینکه هیچ تقدم و تأخری وجود داشته باشد، حکم روی عتق و مطلق رقبه رفته و راههای دیگر هم مثل استصحاب عدم نسخ و آن

روایت معروفه، نتوانست نقشی داشته باشد. پس روی مسیر دلیل، باید ملتزم بشویم به اینکه عام متأخر، عنوان ناسخیت دارد درحالی که سیره عملیه فقه و فقها و حتی خود ما در بحث های استدلالی فقهی، برخلاف این است و هیچ گونه توجهی به این تقدم و تأخرها و حضور و عدم حضور وقت عمل، فاصله زیاد بین خاص و عام و عدم فاصله، نشده است و این مسائل در فقه مطرح نیست. پس چه کار باید کرد و علت این مسأله و ریشه آن عبارت از چیست؟

اقتضای تأخیر بیان از وقت حاجت برای قبح

یک قسمت آن را ما در مسأله تأخیر بیان از وقت حاجت، آنجایی که راجع به قبح آن، بحث می کردیم و می گفتیم: قبح آن، مثل قبح ظلم نیست بلکه مثل قبح کذب است و در مواردی که یک عناوینی که دارای حسن بیشتری در کنار کذب باشد، قبحش را از بین می برد و در حقیقت، اقتضای قبح در کذب، وجود دارد، نه اینکه علیت تامه برای قبح داشته باشد و آنجا عرض کردیم که مصالحی اقتضا کرده که بیان این مخصصات متأخره، تأخیر بیفتد و همه به صورت مجتمع در یکجا بیان نشود بلکه تدریج و تدرّج مطرح است و دو شاهد هم برای این معنا ذکر کردیم. این نکته ای که آنجا گفتیم، به ضمیمه نکته مهم تری که خیلی ارزشمند است و باید روی آن دقت کرد، اقتضا می کند که راه را برای ما هموار کند و هیچ گونه اشکالی در مسأله وجود نداشته باشد.

حقیقت نسخ و عدم ورود آن در مقام

این نکته این است که آنجایی که عنوان نسخ مطرح است، نسخ به این صورت است که آن کسی که خودش، قانون را جعل کرده و آن کسی که به عنوان مقنن مطرح است، اول یک قانونی را جعل می کند که فرض می کنیم این قانون ظهور در استمرار دارد و حداقل خیال می شود که این قانون به عنوان یک قانون مستمر جعل شده لکن بعد از آنکه دلیل ناسخ می آید، کشف می کنیم که این قانون از اول، به حسب مراد جدی برای یک مقطع زمانی محدودی جعل شده، منتها مصلحت اقتضا نمی کرده که از اول بگویند: این قانون برای ده سال مطرح است، این قانون برای پنج سال مطرح است بلکه قانون را به نحو اطلاق جعل می کردند، بعد دلیل ناسخ، شبیه یک دلیل مقید، تقیید می کند، منتها تقیید آن، در رابطه با زمان و در رابطه با استمرار حکم است.

پس بالاخره مسأله نسخ کجا مطرح است؟ آنجایی که خود مقنن و قانونگذار مثل یک قوه مقننه در یک کشوری، (قوه مقننه، عنوان قانونگذاری و جعل قانون دارد) اگر دید مصلحت اقتضا می کند

که یک قانونی را بدون ذکر زمان خاصش، جعل بکنند لکن در ذهنشان این است که مثلاً این قانون، دو سال باید پیاده بشود، بعد از دو سال هم این قانون را لغو کردند و گفتند: این قانون دیگر صلاحیت استمرار ندارد. این حرفها درست است برای اینکه قوه مقننه، صلاحیت تقنین دارند، عنوان قانونگذاری دربارهٔ اینها مطرح است.

اما نکته مهم این است که ائمه ما و حتی رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، هیچ کدامشان عنوان مقنن ندارند.

مقنن در شرع اسلام، خداوند تبارک و تعالی است. این بیان هایی که مخصوصاً در لسان ائمه می شود، در واقع و باطن، اینها جنبهٔ حکایت و خبریت دارد. وقتی که یکی از ائمه می فرماید: «لا تعاد الصلاه الا من خمس» این معنایش چیست؟ یعنی من می گویم: «لا- تعاد الصلاه الا من خمس»؟ یا اینکه اینها به عنوان بیان قانون اسلام و حکایت از قانون اسلام، دارند مسأله را مطرح می کنند؟ یکی از امتیازات مهم ائمه ما، آشنایی به تمام قوانین اسلام است و بیان آنان، هم بیان قانون اسلام است، نه اینکه عنوان تقنین و مقنن بودن در هیچ یک از اینها مطرح باشد. دربارهٔ هر حکمی، هر مسأله ای را که بیان می کنند، وقتی که می فرمایند: «لا تعاد الصلاه الا من خمس» آیا معنایش این است که من عدم وجوب اعادهٔ نماز را «الا من خمس» جعل می کنم؟ یا معنایش این است که من مطلع هستم، من آشنای به حکم اسلام هستم؟ کأنّ یک جمله ای اینجا محذوف است که «الاسلام يقول بانّه لا تعاد الصلاه الا من خمس»، «الله يقول بانّه لا تعاد الصلاه الا من خمس».

اگر جنبهٔ حکایت و خبریت بر بیانات ائمه، مترتب بشود که واقعیت مسأله هم همین است، اینجا دیگر این تقدیم و تأخیرها چه نقشی در مسأله دارد؟ آن مقنن است که می تواند قانون را نسخ بکند، آن مقنن است که می تواند قانون را تغییر بدهد و الا در مقام خبر، یکی امروز بیاید خبر بدهد که «الاسلام يقول بانّه لا- تعاد الصلاه الا من خمس» و یکی صد سال دیگر بگوید: «الاسلام يقول» به اینکه مثلاً- مواقیت در حج، عبارت از شش تا است، این زمان حکایت، تقدم و تأخر دارد نه زمان قانون و قانونگذاری. در قانون و قانونگذاری، مسألهٔ تقدم و تأخر مطرح نیست، آنچه مطرح است، اخبار این قانون و بیان این قانون و تعلیم این قانون است که در این اخبارها، تقدم و تأخر وجود دارد. مثل اینکه اگر یک مولایی گفت: «اکرم کل عالم و لا تکرم زیدا العالم»، بعد خود این مستقیماً به گوش عبد نرسید و بعد از مدت زیادی کسی از قول مولانا نقل کرد که مولانا دستور صادر کرده: «اکرم کل عالم»، یکی دیگر از قول مولانا، نقل کرد که مولانا گفته: «لا تکرم زیدا العالم»، آیا این بیانه و این خبرها چون تقدم و تأخر دارد، می تواند شبههٔ نسخ و احتمال نسخ و زمینهٔ نسخ را به وجود بیاورد؟ جایی برای نسخ وجود ندارد. نسخ در اختیار مقنن است، در اختیار قانونگذار است و بیانات ائمه ما، عنوان جعل

قانون و بیان قانون ندارد. وقتی که امام صادق (علیه السلام) مثلاً می فرماید: در فلان مورد «أعد الصلاة»، ما اینجا چه طوری از بیان امام صادق برداشت می کنیم؟ می گوییم: امام صادق امر به اعاده نماز کرده اند که ما برای اینکه امام صادق امر به اعاده فرمودند، اعاده می کنیم؟ یا اینکه نه، امام صادق آینه قانون الهی است؛ یعنی ایشان خبر می دهد به اینکه قانون الهی و قانون اسلام عبارت از «أعد الصلاة» است؛ یعنی خداوند ایجاب کرده است اعاده نماز را، منتها من و شما بی اطلاع از احکام الهیه هستیم و ائمه ما، یکی از امتیازاتشان آشنایی کامل به تمام احکام الهیه و قوانین الهی است.

عدم نیاز به ملاحظه تاریخ عام و خاص

پس روی این حساب، اگر این مسأله را با آن مسأله ای که در قبح تأخیر بیان از وقت حاجت ذکر کردیم، باهم ضمیمه کنیم، نتیجه این می شود: در جمیع مواردی که عام و خاص مطرح است، هیچ قید و شرطی ندارد، عام قبل باشد، بعد باشد، «قبل حضور وقت العمل» باشد، «بعد حضور وقت العمل» باشد، دویمت سال فاصله شده باشد، نشده باشد، در تمامی این موارد، مسأله نسخ، اصلاً باید کنار گذاشته بشود و حتی یک فرضی که مرحوم آخوند در ذیل کلامشان می فرمایند و یک قدری خودشان را با مشکل مواجه می بینند و آن جایی است که می فرمایند: اگر یک عام و خاصی وارد شد لکن تاریخش، مجهول بود که کدام مقدم و کدام مؤخر است، آیا «قبل وقت العمل» بوده یا نه؟ اینجا هم مسأله همینطور است. فرقی نمی کند که تاریخ یکی یا هر دو مشخص باشد، مشخص نباشد. اینها هیچ نقشی در این راهی که ما عرض کردیم ندارد و در نتیجه؛ در تمامی این موارد، مخصوصاً با توجه به آن سیره عملیه فقهیه حتی نسبت به خودمان در مسائل فقهیه، از این راه، مسأله و مشکل حل می شود و دیگر جایی برای این مباحث، باقی نمی ماند. بعد مرحوم آخوند متعرض حقیقت نسخ شده اند که یک مسأله اصولی نیست و وقت هم کم است و آن مسأله را عنوان نمی کنیم و بعداً ان شاء الله مسأله مطلق و مقید را مطرح می کنیم.

پرسش:

- ۱ - چرا سیره بر عدم لحاظ زمان صدور خاص و عام است؟
- ۲ - لازمه مقتضی بودن تأخیر بیان از وقت حاجت برای قبح چیست؟
- ۳ - حقیقت نسخ را بیان کنید.
- ۴ - علت عدم نیاز به ملاحظه تاریخ عام و خاص را توضیح دهید.

مباحث الفاظ

بحث مطلق و مقيد

اشاره

ص: ۵۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

مطلق و مقيد؛ آخرين بحث مباحث الفاظ

بحث مطلق و مقيد تقریبا آخرین بحث از مباحث الفاظ علم اصول است. در رابطه با تعریف مطلق، آن را چنین تعریف کرده اند: «المطلق ما دلّ علی شایع فی جنسه» و یا کلمه معنا هم به آن اضافه شده «ما دلّ علی معنی شایع فی جنسه»، مطلق عبارت از آن چیزی است که دلالت می کند بر یک معنایی که آن معنا در جنس خودش شیوع و سریان دارد که بعدا ان شاء الله توضیحش را عرض می کنیم.

این تعریف در کلمات اصولیین مطرح است و به عنوان یک تعریف جامع و مانع، مورد نقض و ایراد واقع شده، هم در جانب جامعیت این تعریف و هم در رابطه با مانعیت این تعریف، بحث های زیاد و ایرادات و اشکالات متعددی هست، لکن مرحوم آخوند(ره) صاحب کفایه، روی آن مبنایی که در نوع این موارد اختیار کرده اند که این قبیل از تعریفات، تعریفات حقیقیه که دارای جامعیت و

مانعیت باشد، نیست. آن تعریف حقیقی است که باید مَطْرَد و منعکس باشد و جامع و مانع باشد، اما یک قبیل تعاریفی هست که از آنها به تعریف لفظی و یا به شرح الاسم تعبیر می شود که مقصود از این تعاریف این است که انسان، یک آشنایی مختصری با مدلول لفظ پیدا بکند، اما دیگر لازم نیست که شامل همه افراد و مخرج همه غیر افراد باشد، مثل همان «سعدانه نبت» که از این تعریف به تعریف لفظی و شرح الاسم تعبیر می کنند. ایشان می فرمایند: مهم نیست که ما وارد مسأله جامعیت و مانعیت بشویم و این ایراداتی که در این دو جهت مطرح شده، را بررسی بکنیم.

اگرچه ما بطور کلی نتوانیم این مسأله را نفی بکنیم لکن اگر انسان، یک مسأله ای را در بعضی از موارد پذیرفت، این دلیل بر این نیست که در تمامی موارد آن را سریان بدهد و جاری و ساری بداند مخصوصا با توجه به یک نکته کلی در باب تعاریف لفظیه و با توجه به بعضی از خصوصیات که در ما نحن فیه وجود دارد.

خصوصیت تعاریف لفظیه

اما آن نکته ای که در تعاریف لفظیه مطرح است، وقتی می گویند: «سعدانه نبت» سعدانه را برای چه کسی اینطور تعریف می کنند؟ برای کسی که نمی داند، آیا «سعدانه» از نباتات است، از جمادات است، انسان است، حیوان است، مثل بعضی از لغت هایی که من و شما اصلا آشنایی به معنای آن نداریم و اگر الان مطرح بکنند، ما همه گونه احتمال در معنی آن می دهیم. در چنین موقعیتی، مناسب است که به عنوان یک تعریف لفظی، اجمالا معنای «سعدانه» را روشن بکنند، که اذهان، دیگر سراغ این معنا نرود که «سعدانه» یک انسانی است، یا یک حیوانی است، یا یک جمادی است و یا امثال ذلک. در چنین موقعیت، عنوان «سعدانه نبت» گفته می شود، اما آن کسی که «سعدانه» را دارند برایش تعریف می کنند، اگر خودش می داند که «سعدانه» از نباتات است، دیگر چه فایده ای دارد که در مقابل او، بگوییم: «سعدانه نبت»؟ پس تعریف لفظی، در یک شرایط خاصی و در یک مقاطع مخصوصی مطرح است. اینطور نیست که انسان، مجاز باشد همه جا و در هر موقعیت، مسأله تعریف لفظی و شرح الاسم را مطرح بکند.

عدم جریان تعاریف شرح الاسمی در مسأله مطلق و مقید

در ما نحن فیه، مسأله مطلق و مقید این مقدار ابهام نداشته که بیایند یک شرح الاسمی برای آن ذکر بکنند. بالاخره هر کسی که وارد اصول شده ولو در همان مراتب اولیه اصول باشد، تا چه برسد به

مراحل متوسطه و یا مراحل متأخره علم اصول، یک معنی اجمالی از مطلق و مقید برای او مفهوم و روشن است لذا بخواهیم این تعریفی را که در کلمات قوم مطرح شده را به عنوان یک تعریف لفظی و شرح الاسم، تلقی بکنیم، با آن نکته ای که در تعاریف لفظیه و خصوصیتی که در رابطه با موارد تعاریف لفظیه، مطرح است، منطبق نیست.

علاوه؛ این تعریف را چه کسی کرده؟ معرف چه کسی است؟ همان کسانی که این تعریف را کرده اند، در مقام اشکال در جامعیت و مانعیت این تعریف برآمده اند. پیداست که همه در برخورد با این تعریف، این تعریف را به عنوان یک تعریف حقیقی شناخته اند و با توجه به این معنا ولو اینکه در بعضی از موارد هم تعاریف لفظیه را بپذیریم، معنایش این نیست که هرکجا که تعریفی مطرح است و بحث های مختلفی در رابطه با جامعیت و مانعیتش شده، فوری یک راه فراری برای خودمان انتخاب کنیم و با مارک تعریف لفظی از دایره این بحثها و این مناقشات بیرون بیاییم. لذا خیلی بعید به نظر می رسد که این تعریف در معنای مطلق که پیداست، دقت هم در آن شده ولو اینکه مناقشاتی هم در آن هست، را حمل بر این بکنیم که مثل «سعدانه نبت» می ماند. آیا می شود چنین برخوردی با این تعریف کرد؟ لذا ظاهر این است که این تعریف، تعریف حقیقی است و باید درباره اش بحث کرد و صحبت کرد. اولاً- مراد از خود این تعریف و عبارت را ان شاء الله بررسی کنیم و بعد اشکالات و مناقشاتی که بر این تعریف ممکن است وارد باشد، یا گفته شده که وارد هست، بررسی شود.

تعریف مطلق

اما مقصود از تعریف مطلق، ظاهرش این است «ما دلّ» ولو اینکه کلمه (لفظ) در این عبارت به کار برده نشده اما پیداست که دلالت، مربوط به عالم لفظ است و از شؤون لفظ است، در حقیقت مثل اینکه اینطور گفته شده: «المطلق لفظ دال علی» که مرحوم آخوند کلمه (معنی) را دنبال «ما دل علی» ذکر نکرده اند، اما پیداست وقتی که مقصود از «ما» لفظ شد، دلالت، صفت برای لفظ است، این مدلول، عبارت از معنا خواهد بود. کآن اینطور می شود: «المطلق لفظ دال علی معنی» که آن (معنا) که نقطه حساس و در حقیقت، فصل ممیز معنای مطلق است، خصوصیتش این است که شیوع و سریان دارد. چطور شیوع و سریان دارد؟ در چه محدوده ای و در چه حدی شیوع و سریان دارد؟ «فی جنسه» که مقصود از این جنس، آن جنس منطقی که در مقابل نوع و فصل است، نیست، بلکه مقصود از این جنس، جنسی است که بعداً هم در رابطه با اسم جنس، بحث می کنیم. اگر از ما سؤال کنند: رجل چیست؟ می گوییم: اسم جنس است. کلمه جنسی که در باب رجل، مضاف الیه اسم قرار می

دهیم

معنایش این است که رجل، عنوانی است در محدوده افراد مصانف و مجانس (جنس عرفی)، جنس لغوی و در این محدوده، همه افراد مجانس و مصانف خودش را می گیرد. «کل رجل يطلق عليه الرجل، سواء كان عالماً، جاهلاً، عادلاً...» هر نوع خصوصیتی داشته باشد، اما وقتی که خصوصیت رجولیت در مقابل انوئیت بود، دیگر در این محدوده، سعه دارد، برای همه اطلاق می شود.

مراد از کلمه جنس در تعریف مطلق و مقید

پس جنسی که در تعریف مطلق گفته می شود «ما دلّ علی شایع فی جنسه» یا «ما دلّ علی معنی شایع فی جنسه» از قبیل همان جنسی است که در باب رجل گفته می شود و شاهدش همین است که خود رجل، یکی از مصادیق مطلق است، خود مرثه، یکی از مصادیق مطلق است، عالم، یکی از مصادیق مطلق است با اینکه رجل در برابر انسان که انسان، خودش نوع است و جنس مرکب از انواع است، خود رجل تازه نوع هم نیست بلکه عنوان صنف از نظر منطقی بر آن اطلاق می شود. نوع عبارت از انسان است «له صنفان» و یا «ثلاثه اصناف: الرجل والمرثه والخثی»، بنابر اینکه خثی، یک عنوان سوم و یک طبیعت ثالثه باشد. پس رجل با اینکه از نظر منطقی، عنوان صنفی دارد، لکن در عین حال، خود رجل یکی از مصادیق این مطلق است، که در این تعریف مطلق، یک کلمه جنس اخذ شده. اگر گفت: «اکرم رجلاً»، شما می گوئید: این رجل اطلاق دارد، همان طوری که «اعتق الرقبه» اطلاق دارد، «اکرم الرجل» یا «اکرم رجلاً» هم حقیقت مطلق، درباره آن صادق است.

پس این اجمالی از تعریف معنای مطلق است که در این تعریف، آن خصوصیتی که چشم گیر است، دو نکته است:

نکته اول: این است که «المطلق ما دلّ» و عرض کردیم: مقصود از این مای موصوله عبارت از لفظی است که دلالت بر یک معنایی می کند که آن معنا در رابطه با افراد مجانسه و مصانفه با خودش سریان دارد.

نکته دومی که در این تعریف، اساس معنی مطلق را تشکیل می دهد، همین خصوصیتی است که برای معنا ذکر شده و الا زید هم «لفظ دال علی معنی»، عمرو هم «لفظ دال علی معنی» لکن در معنی زید و معنی عمرو، هیچ گونه عنوان شیوع و سریان وجود ندارد.

اتصاف معنا به اطلاق

طبق نکته اول به حسب ظاهر، یک اشکالی در این عبارت هست و آن این است که ظاهر این

تعریف، این است که بعد از آنکه عنوان مطلق، تعریف شد به لفظی که دلالت بر یک معنای کذائی می کند، از این استفاده می شود که عنوان مطلق و وصف اطلاق، بالاصاله و اولاً- و بالذات، صفت برای لفظ است. این لفظ است که «یتصف بآن» مطلق، این لفظ است که «یوصف بالاطلاق» درحالی که واقعیت مسأله، این است که اگر ما به لفظ هم عنوان مطلق را تطبیق می کنیم، این بالتبع و بالعرض است. آنکه اولاً- و بالذات اتصاف به اطلاق دارد، خود معنا است. معنا، مطلق است، معنا، آزاد است، معنا، خالی از محدودیت است. وقتی که شما می گوید: «الانسان مطلق»، درست است که این «مطلق» وصف برای انسان است، اما آنکه در این اتصاف آیا لفظ، اصالت در اتصاف دارد، یا اینکه معناست که اصالت در اتصاف دارد، و به تبع معنا، لفظ اتصاف به اطلاق پیدا می کند؟ و الا اگر فرض کنیم یک معنایی داشته باشیم که در مقابل آن معنا، لفظی هم وضع نشده، فرض کنید در مقابل ماهیت انسان که عبارت از «حیوان ناطق» است اگر فرض کنیم که لفظ انسان، در مقابل این ماهیت، وضع نشده باشد، آیا در اینجا بحسب واقع، مطلق نداریم؟ یا اینکه خود ماهیت انسان «ماهیه مطلقه، ماهیه غیر مقیده»، ماهیتی است که هیچ گونه چیزی به عنوان غل و زنجیر نتوانسته آن را مقید بکند؟ هر فردی که عنوان «حیوان ناطق» بر او منطبق باشد، این ماهیت فراگیر او هست و شامل او هست.

پس اینکه ما به انسان، عنوان و وصف مطلق را می دهیم، این نه برای این است که لفظ، اطلاق دارد، به خلاف الفاظ عموم. در الفاظ عموم، چون مسأله، مسأله وضع است، چه چیز را واضع وضع کرده «للدلالة على العموم؟» لفظ کل را وضع کرده. لذا آنجا، آنکه اتصاف به عموم دارد، همان لفظ است برای اینکه واضع، برای دلالت بر عموم، الفاظی را مستقلاً و مستقیماً وضع کرده، لذا این لفظ است که «مستندا الی وضع الواضع» اتصاف به عموم پیدا می کند، اما در ما نحن فیه، ما اطلاق وضعی نداریم، بعداً هم ان شاء الله می خوانیم، قبلاً- هم مکرر بحث کردیم که هر کجایی که مسأله اطلاق مطرح است، با کمک مقدمات حکمت که یک مسأله عقلی است، پای اطلاق مطرح است، نه اینکه واضع چیزی را برای دلالت بر اطلاق وضع کرده باشد. واضع، کلمه انسان را برای «حیوان ناطق» وضع کرده، اما در این وسط، چه چیز اولاً و بالذات اتصاف دارد «بأنه مطلق؟» او «حیوان ناطق» است که هم شامل زید است و هم شامل عمرو است، هم شامل بکر است و هم سایر مصادیق انسان است.

لذا یک مناقشه ای که در این تعریف وارد است، ظهور این تعریف است در اینکه عنوان مطلق، اولاً و بالذات در رابطه با لفظ است درحالی که به حسب واقع، مطلب عکس است. این اطلاق، مربوط به معنا و مربوط به مدلول است، آن هم مدلول با قطع نظر از مدلولیت، با قطع نظر از دلالت.

اگر دلالتی هم نبود، مدلولیتی هم وجود نداشته باشد، خود ماهیت انسان، ماهیت مطلقه است؛ یعنی

«معنی و ماهیه شایعه فی جمیع» افرادی که در تحت این جنس قرار دارند و در تحت این ماهیت، واقع شده اند. پس این یک مناقشه که به این تعریف هست.

اما مناقشه دوم: آیا این عبارت «ما دلّ علی معنی شایع فی جنسه» که معنا را مدلول قرار داده، چه می خواهد بگوید؟ با قطع نظر از اشکال اول، چون هر اشکالی خودش استقلال دارد؛ یعنی از اشکال اول صرف نظر می کنیم، آیا مطلق بر فرضی که لفظ هم باشد، آن چیزی است که دلالت کند بر یک معنایی که این معنا، خودش این ویژگی در آن باشد که «شایع فی جنسه» است؟ یا اینکه این «شیوع فی جنسه» هم داخل در دائره مدلولیت است؟؟ یعنی در حقیقت آیا لفظ مطلق، دو مدلول دارد؟ «احدهما المعنی و الثانی کون المعنی شایعاً فی جنسه» که این «کون المعنی شایعاً فی جنسه» هم، داخل در دائره مدلولیت است؟ یا اینکه مطلق عبارت از لفظی است که دلالت بر معنایی می کند که خود معنا این ویژگی و خصوصیت را دارد که «شایع فی جنسه» اما بدون اینکه این عنوان «شایع فی جنسه» هم داخل در دائره مدلولیت باشد؟

اگر مقصود از این تعریف، احتمال دوم شد؛ یعنی احتمالی که دو مدلول برای لفظ مطلق وجود داشته باشد، گرفتار یک مناقشه و اشکالی است که ان شاء الله عرض می کنیم.

پرسش:

- ۱ - خصوصیت تعاریف لفظیه چیست؟
- ۲ - چرا تعاریف شرح الاسمی در مقام جریان ندارد؟
- ۳ - تعریف مطلق چیست؟
- ۴ - مراد از کلمه جنس که در تعریف اخذ شده چیست؟
- ۵ - اشکال اولی که به تعریف مطلق شده را بیان کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

عدم شیوع و سریان در مدلول لفظ مطلق

تعریف برای مطلق اگر تعریف حقیقی باشد، که ظاهر هم همین است، اینجا بعضی از اشکالات به این تعریف وارد است که یک اشکال را ذکر کردیم و ناتمام ماند. آن اشکال این است (هر اشکالی با قطع نظر از اشکال قبلی، مطرح است): اگر فرض کنیم که مطلق، عبارت از لفظ است و مطلق بودن، وصف برای لفظ است و این هیچ اشکالی نداشته باشد، لکن این خصوصیتی که بعد ذکر شد: لفظی که دلالت بکند بر یک معنایی که آن معنا نسبت به افراد مجانسه شیوع و سریان داشته باشد، گفتیم که این را دوجور می شود معنا کرد: یک وقت این طوری معنا می کنیم که مدلول لفظ مطلق، عبارت از یک معنایی است که این معنا خودش دارای این ویژگی و خصوصیت است که «شایع فی جنسه»، اگر اینطوری معنا کنیم، دیگر این اشکال دوم، توجهی به این تعریف پیدا نمی کند. اما اگر این عبارت را این طوری معنا کنیم که در لفظ مطلق دو دلالت وجود دارد: یکی دلالت بر اصل معنا، و یکی هم دلالت بر سریان و شیوع این معنا، که مسأله کثرت بحسب افراد هم داخل مفاد لفظ مطلق باشد، اگر

این عبارت این طوری معنا شد، آن وقت اشکال از این جهت توجه پیدا می کند که در مثل لفظ انسان که یک مثال روشن برای لفظ مطلق است، آیا وضعش چه طوری است؟

در انسان در حقیقت دو حیث وجود دارد: یک حیث مربوط به مقام وضع و دلالت است، و یک حیث مربوط به مقام اتحاد این طبیعی با افراد و وجودات خارجیه است، و این دو حیث نباید با یکدیگر مخلوط شوند. انسان از نظر اینکه یک لفظ موضوعی است و واضح آن را وضع کرده است، موضوع له آن همان ماهیت انسان است، همان «حیوان ناطق» بدون کم و زیاد است. از نظر مقام وضع و مقام دلالت، جنس و فصل معنا و مدلول لفظ انسان است، اما انسان در عالم دلالت هیچ گونه دلالتی بر زید ندارد، برای اینکه زید ماهیت متخصصه به خصوصیات زیدیه است، و این تخصص به خصوصیات زیدیه، خارج از دایره موضوع له لفظ انسان است، و همینطور تخصص به خصوصیات عمرویه، خصوصیات بکریه و سایر افراد. لکن در مقام اتحاد، انسان همین زید است. اینطور نیست که انسان، یک وجود جدای از زید باشد. در متن حاشیه خواندیم که «الحق ان وجود الطبيعي عين وجود افراد»، نه اینکه جدای از یکدیگر باشند، اما اینها به هم هیچ گونه اختلاط و ارتباطی نمی توانند داشته باشند. اگر از ما پرسند که «انسان متحد مع زید؟» در جواب می گوئیم: بله، اما اگر سؤال کردند: «انسان یدل علی زید؟» در جواب باید کلمه داله بر نفی را بیاوریم. موضوع له انسان از نظر مسأله دلالت که مربوط به مقام وضع واضح است، نفس الماهیه است، اگر سرسوزنی چیزی به ماهیت اضافه شود، ولو اینکه آن اضافه خصوصیات افراد همین انسان باشد، خارج از دایره موضوع له است، و مسأله دلالت، ارتباط مستقیم با مقام وضع دارد، اما مسأله اتحاد در وجود هیچ ربطی به مقام وضع ندارد. اگر برای ماهیت انسان، کلمه انسان هم وضع نشده بود، این ماهیت با زید و عمرو و با همه افراد در خارج اتحاد داشت. پس اینکه ما بگوئیم: «المطلق لفظ دال علی معنی شایع فی جنسه» اگر این «شایع فی جنسه» را خارج از دایره مدلول بدانیم، بلکه معرف و مشیر به مدلول بدانیم، که یکی از خصوصیات آن معنای مدلول لفظ مطلق این است که «له شیوع و سریان»، این درست است.

اما اگر مسأله شیوع و سریان را بخواهیم در دایره دلالت و مدلولیت وارد کنیم، که در حقیقت مدلول لفظ مطلق هم اصل المعنی، و هم شیوع المعنی و سریان المعنی باشد، این امر غیر صحیحی است، برای اینکه هیچ لفظ مطلق مستقیماً دلالت بر کثرات و خصوصیاتی که در افراد هست ندارد.

شامل شدن تعریف مطلق بر الفاظ غیر مطلقه

اشکال سومی که در این رابطه هست این است که می گویند: ما از شما می پرسیم که «الرقبه مطلق

ام مقید؟» شما جواب می دهید که رقبه، مطلق است. از شما می پرسیم که رقبه مؤمنه چه جوری است؟ شما جواب می دهید که رقبه مؤمنه، «لیس بمطلق.» می گوییم: این تعریفی که شما برای مطلق می کنید، شامل رقبه مؤمنه هم هست، برای اینکه رقبه مؤمنه «لفظ دال علی معنی» که شیوع دارد در افراد مجانسه خودش. افراد مجانسه خودش عبارت از رقبه مؤمنه است، یعنی کلمه رقبه مؤمنه همه رقبه های مؤمنه را شامل می شود، چه ایض باشد چه اسود باشد، عالم باشد، جاهل باشد، عادل باشد، فاسق باشد، این هم در دائره خودش اطلاق دارد، شبیه آن چیزی که دیروز در رابطه با کلمه رجل ذکر می کردیم، و می گفتیم: که رجل از نظر منطق و عناوینی که در منطق مطرح است، عنوانش، عنوان صنف است، حتی نوع هم نیست، لکن در عین حال تعریف مطلق شامل رجل می شود. اگر مولا گفت: «اکرم الرجل» شما به اطلاق کلام مولا تمسک می کنید، و می گوئید: دیگر قید علم و عدالت و ایمان و امثال ذلک در این مأمور به نقش ندارد. وقتی که شما تعریف مطلق را بر «رجل» با اینکه عنوان صنفی دارد، تطبیق بکنید، رقبه مؤمنه هم همین حساب و همین عنوان در آن هم وجود دارد.

مگر اینکه کسی بگوید: این ما موصوله که در تعریف مطلق وارد شده است، و شما آن را به لفظ تفسیر می کنید، مقصود از لفظ یعنی لفظ واحد، یک لفظ باشد که دارای این مدلول و این مفاد باشد لذا بین کلمه «رجل» و کلمه رقبه مؤمنه این فرق وجود دارد که «الرجل لفظ واحد یدل علی معنی شایع فی جنسه»، اما در باب رقبه مؤمنه «لفظان» و برای «لفظان» کلمه مطلق تطبیق نمی شود.

لکن این حرف هم درست نیست، برای اینکه در غیر موارد حمل مطلق بر مقید، اگر مولا از اول گفت: «ان افطرت فی شهر رمضان یجب علیک تحریر رقبه مؤمنه»، شما می گوئید: «هذا مطلق»، برای اینکه فقط مسأله ایمان مطرح است، اما با توجه به اطلاق و جریان مقدمات حکمت، شما جلوی مدخلیت قیود دیگر از قبیل عدالت، علم و امثال ذلک را می گیرید. لکن یک چنین اشکالی در اینجا وجود دارد.

وجود اطلاق در معانی جزئیه

اشکال خیلی مهم تر که کمتر به آن توجه شده است، و باید خیلی روی آن دقت بشود، این است که آنچه در اذهان ما تقریباً مرتکز است، و تا کلمه مطلق را می شنویم، این معنا به ذهنمان می آید، عبارت از این است که مطلق، چه لفظ باشد، یا معنی باشد، معنایش عبارت از یک کلی است. لذا کلمه «شایع فی جنسه» جز بر مسأله کلی انطباق پیدا نمی کند، حالا کلی به هر صورتی، چه دائره اش محدود باشد، و چه دائره اش گسترده باشد، لکن مطلق یک معنای کلی است، یا یک لفظ دال بر یک

معنای کلی است، که این معنای کلی در مصادیق و افراد مجانسه خودش ساری و جاری است. ما از معنای مطلق، یک چنین چیزی را برداشت می‌کنیم، و لازمه این مطلب این است که پای اطلاق و تقييد و مسأله مطلق و مقيد، ديگر نبايد در رابطه با جزئیات، در مقابل کلی، مطرح بشود، مسأله اطلاق و تقييد فقط در دائره کلیات مطرح است، اما در امور جزئی و مصادیق ديگر نبايد مسأله اطلاق و تقييد مطرح بشود، درحالی که ما مواردی را برای شما ذکر می‌کنیم، که در همین اصول ملاحظه فرموده اید که پای اطلاق و تقييد را پیش کشیده اید، پای اطلاق و اشتراك را پیش کشیده اید، درحالی که این مسأله را در مورد جزئیات مطرح کردیم، مثل واجب مطلق و واجب مشروط .

نزاع شیخ و مشهور در باب واجب مشروط

در واجب مشروط در مثل «اکرم زيدا ان جائك» یک نزاع مهمی بین مرحوم شیخ انصاری (ره) و مشهور واقع شده بود، که مرحوم شیخ می‌فرمود: ما قبول داریم که در قضیه شرطیه «ان جائك زيد فاکرمه»، بحسب قواعد ادبی و قواعد عربی شرط، شرط جزاء است، و جزاء عبارت از حکم است، و حکم عبارت از وجوب اکرام است. به حسب ظواهر ادبی و عربی، معیء زید، قیدیت برای وجوب اکرام دارد، برای خود حکم دارد، لکن ایشان با یک برهانی، (که حالا آن برهان صحیح است یا صحیح نیست، فعلا- کاری نداریم) می‌فرمودند: این قید به ماده متعلق است، نه به هیئت که عبارت از وجوب باشد. ماده چیست؟ آن که وجوب به آن تعلق گرفته است، اکرام زید است. «اکرام زید هل هو کلی ام جزئی؟» وقتی که اکرام اضافه به جزئی پیدا کرد، دیگر نمی‌شود عنوان کلیت داشته باشد. اکرام، کلی است، اما اکرام مضاف به جزئی که مأمور به در این قضیه شرطیه است، لامحاله جزئی است. پس شما چطور جزئی را مقید به معیء کردید؟ چطور اینجا کلمه شرطیت و تقييد را مطرح کردید؟ شما مطلق و مقید را در رابطه با جزئی آوردید. اگر نمی‌گفتید: «ان جائك» در اکرام زید هیچ گونه تقييدی مطرح نبود، اما حالا- که «ان جائك» را آوردید، معنایش روی بیان مرحوم شیخ این است: «الواجب هو اکرام زید مقیدا بالمجیء»، چطور اینجا کلمه تقييد را در رابطه با یک جزئی به کار بردید؟

شما بفرمایید: این روی مبنای شیخ است، مشهور که مبنای شیخ را نپذیرفتند، شما خوب است روی همان مبنای مشهور صحبت بکنید، ما می‌پذیریم، می‌گوییم: روی مبنای مشهور این «مجیء» برای هیئت، قیدیت دارد. به مشهور مراجعه می‌کنیم، می‌گوییم: آیا هیئت در افعال به طور کلی دارای معنای اسمی است، یا دارای معنای حرفی؟ خودشان در بحث حروف به ما گفتند: هیئت دارای یک معنای حرفی است، آن هم به لحاظ همین معنا، که هیئت یک امری است که کأن عارض بر ماده

می شود، و در مفادش، یک حالت نسبت را مطرح می کند، لذا مشهور در باب هیئات معتقد هستند که دارای معانی حرفیه است.

نظر مشهور در باب معانی حرفیه

از آن طرف از مشهور سؤال می کنیم، که نظر شما در باب معانی حرفیه چیست؟ در باب «من» و «الی» و مطلق معانی حرفیه نظر شما چیست؟ مشهور می گویند: ما در باب حروف وضع را عام، اما موضوع له را خاص می دانیم، موضوع له و مستعمل فیه را جزئی می دانیم. پس از یک طرف می گویند: در «ان جائك زيد فاکرمه» قید به هیئت می خورد، و هیئت، دارای معنای حرفی است، و از آن طرف هم می گویند که موضوع له در باب حروف، عبارت از معانی جزئی و معانی خاصه است.

پس «ان جائك» قید چه شد؟ قید یک امر جزئی، و یک معنی خاص که موضوع له برای هیئت است.

روی نظر مشهور که در قضایای شرطیه، شرط ارتباط به هیئت دارد نه به ماده، اینجا هم مسأله تقييد و اطلاق روی همین معنای جزئی پیاده شده، یعنی اگر از مشهور سؤال کنیم که مولا گفته: «اکرم زیدا»، و قید «ان جائك» را نیاورده، مشهور می گویند: این مطلق و واجب مطلق است، اما اگر گفت:

«ان جائك زيد فاکرمه»، عنوان اطلاق کنار می رود، و به جایش عنوان تقييد و اشتراك مطرح می شود.

پس ملاحظه می کنیم که مسأله مطلق و مقید دائره اش منحصر به کلیات نیست، بلکه در امور جزئی، منتها به لحاظ خصوصیات، حالات مجیء و عدم مجیء، به لحاظ «ان کان عادلا او لم یکن عادلا» به لحاظ جهات مختلف، تقييد و اطلاق در رابطه با امور جزئی هم مطرح است، و بالاتر اینکه نه تنها در جملات انشائیة دالیه بر وجوب و حرمت و امثال ذلک این معنا وجود دارد، بلکه در جمله های خبریه ای که شما در مقام اخبار و حکایت از واقع نقل می کنید، آن جاها هم همینطور است، مثلا اگر یک ضاربی زید را در روز جمعه مضروب ساخته است، حالا این ضارب در مقام حکایت از این جریان، دوجور می تواند حکایت بکند: یک وقت می گوید: «ضربت زیدا»، این حکایتش، حکایت مطلقه است، یعنی آن مقداری را که این «یخبر به و یحکی عنه»، انه صدر منه ضرب بالاضافه الی زید»، اما اگر گفت: «ضربت زیدا یوم الجمعة» این «یوم الجمعة» که ظرف زمانی است، این ظرف زمانی چه چیز را تقييد می کند؟ «وقوع الضرب من الضارب علی زید». «وقوع الضرب من الضارب علی زید» یک معنای حرفی است، و معنای حرفی نیاز به طرفین دارد، و تقوّم به طرفین دارد. باطنش یک معنای حرفی است، آن طوری که در باب معانی حرفیه توضیح دادیم، گفتیم:

خیال نشود که معنای حرفی، یک معنای اعتباری است، یک واقعیت است، ولی واقعیتی است که از

نظر بعد وجودی، از عرض هم یک مقدار وجودش پست تر است، برای اینکه عرض نیاز به یک موضوع دارد، اما معنای حرفی متقوم به طرفین است، برای اینکه «زید فی الدار» غیر از زید و دار یک واقعیت سومی را دارید حکایت می کنید، و آن «کون زید فی الدار» است. اینجا هم «ضربت زیدا یوم الجمعه» این تقيید، «تقيید وقوع الضرب من طرف الضارب علی زید المضروب»، این مجموعه دارد مقید می شود به «یوم الجمعه». پس تقيید در رابطه با یک معنای حرفی است، که آن معنای حرفی هم لامحاله جزئی است، لذا دائره اطلاق و تقيید را نباید منحصر به کلیات بکنیم، در باب جزئیات هم این مسأله مطرح است.

پرسش:

- ۱ - علت عدم شیوع و سریان در مدلول لفظ مطلق چیست؟
- ۲ - چرا تعریف مطلق شامل الفاظ غیر مطلقه هم می شود؟
- ۳ - آیا اطلاق در معانی جزئی هم وجود دارد؟ توضیح دهید.
- ۴ - نزاع شیخ و مشهور را در باب واجب مشروط بیان کنید.
- ۵ - نظر مشهور را در باب معانی حرفیه بنویسید.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصّٰلوة والسّٰلام على سيّدنا و مولينا و نبينا ابي القاسم محمّد صلّى الله عليه و اله و سلّم و على آله الطّيبين الطّاهرين المعصومين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى قيام يوم الدّين.

تعريف مطلق

با توجه به آن دو نکته ای که در رابطه با مطلق عرض کردیم، که یکی این بود که مطلق بودن اولاً و بالذات صفت برای معنا است، معنا است که اتصاف به اطلاق دارد، و اگر ما لفظ را هم متصف می کنیم، بتبع معنا اتصاف پیدا می کند، و نکته دوم این بود که دائرة اطلاق و تقييد، محدود به کلیات نیست، ولو اینکه در کلیات بیشتر مطرح است، لکن در باب جزئیات هم، مسأله اطلاق و تقييد مطرح است، بین «ان جائك زيد فاکرمه و اکرم زيدا» بدون تقييد به «ان جائك» همین فرق وجود دارد، حالا ما چه قيد را در رابطه با هیئت بدانیم، که دارای یک معنای حرفی است، و چه قيد را مربوط به ماده بدانیم که ماده اکرام مضاف الی زيد است، و اکرام مضاف الی زيد لامحاله جزئی است نه کلی. با توجه به این دو نکته، اگر بخواهیم یک تعریف حقیقی برای مطلق داشته باشیم، اعم از اینکه کلی باشد یا جزئی، و پای لفظ را هم در بین نیاوریم، باید بگوییم: مطلق عبارت از آن معنایی است که خالی از قيد باشد، معزای از قيد، و متجرد از قيد باشد. این معنای مطلق است، هم لفظ در کار نیامده است، هم

مسأله کلیت که از «شایع فی جنسه» استفاده می شود، مطرح نیست، و هم پای دلالت مطرح نیست، که عرض کردیم اگر پای دلالت در کار آمد، احتمالاً و روی یکی از دو احتمال، آن اشکال دیروز وارد می شود، اما اگر لفظ و دلالت و عنوان «شایع فی جنسه» کنار گذاشته شد، بگوییم: مطلق یعنی معنای معزای از قید، معنای خالی از قید، آن اشکال پیش نمی آید.

در عین حال روی همین معنایی هم که ما عرض می کنیم ممکن است کسی اشکالی به ذهنش بیاید، که باید بینیم به چه کیفیتی آن اشکال قابل دفع است؟ اشکال این است که آیا شما در مثل رقبه مؤمنه می گوید: «انها مطلقه»، یا می گوید: «انها مقیده؟»، اگر رقبه را ملحوظ کنید، «تكون مقیده، لا- تكون عاریه عن القید»، یعنی رقبه با قید ایمان، و اگر مطلق الرقبه را ملاحظه کنید، «ینطبق علیه معنی الاطلاق». پس روی این معنایی که شما ذکر می کنید، آیا رقبه مؤمنه «یکون مطلقاً ام یکون مقیداً؟» کدامیک از اینهاست؟

تقابل بین اطلاق و تقید

در جواب، همان طوری که در خیلی از مقامات این مسأله ذکر شده است، اینجا هم همین حرف مطرح است، که آیا عنوان مطلق بودن و مقید بودن، دو عنوان متضاد و غیرقابل اجتماع است مثل مسأله سواد و بیاض که به هیچ وجه در آن واحد امکان ندارد در جسم واحد مجتمع بشوند؟ یا اینکه مطلق بودن و مقید بودن دو وصف اضافی است و در رابطه با قیود، فرق می کند، مثل همان معنایی که در مسأله واجب مطلق و واجب مشروط بودن و مقید بودن دو وصف اضافی است و در رابطه با قیود، فرق می کند، نداریم، برای اینکه تمام تکالیف الهیه مشروط به یک شرایط عامه است، مشروط به علم است، مشروط به قدرت است، و امثال ذلك، بلکه مسأله واجب مشروط و واجب مطلق را باید در رابطه با هر شرطی ملاحظه کرد. اگر نماز را نسبت به وقت ملاحظه کنیم، این واجب مشروط است، لکن همین نماز را اگر نسبت به وضو و سایر چیزهایی که در نماز اعتبار دارد از ستر و استقبال و امثال ذلك، ملاحظه کنیم، واجب مطلق است. لذا نسبت به آن شرایطی که واجب، نسبت به آنها مشروط است، لزوم تحصیل آن شرط مطرح نیست، اما نسبت به شرایطی که واجب نسبت به آنها مطلق است، تحصیل آن شرایط لازم است، مثل مسأله حج. حج را اگر نسبت به استطاعت بسنجیم، واجب مشروط است، یعنی لازم نیست کسی استطاعت را تحصیل کند، و حتی تا این درجه که اگر یک تاجری یقین دارد که اگر فلان تجارت را انجام بدهد «یصیر مستطیعاً»، بر او لازم نیست که آن تجارت را انجام بدهد «لان یصیر مستطیعاً». اما همین حج واجب مشروط به استطاعت بعد از آنکه

و جوب پیدا کرد، سایر مقدماتش لزوم تحصیل دارد، تهیة گذرنامه و مقدمات دیگر سفر لازم است که آنها تحصیل شود.

در باب مطلق و مقید هم همین طور است، رقبه مؤمنه هم «مطلق» و هم «مقید»، «مقید» به لحاظ قید ایمانی که زائد بر اصل طبیعت رقبه در آن اخذ شده است. اما در عین حال همین رقبه مؤمنه «یکون مطلقا»، نسبت به سایر قیودی که امکان مدخلیت در آن می رود یعنی مثلا رقبه مؤمنه عالم باشد، نباشد، عادل باشد، نباشد، سفید پوست باشد، سیاه پوست باشد، فرقی نمی کند.

پس در حقیقت این دو عنوان، دو عنوان غیرقابل اجتماع نیستند، اینها دو عنوان اضافی هستند، و با توجه به آن مضاف الیه شان فرق می کنند، نسبت به یک قیدی عنوان اطلاق وجود دارد، نسبت به قید دیگر عنوان اطلاق وجود ندارد. لذا در یک عنوان اگر بخواهیم هم عنوان مطلق و هم عنوان مقید را مطرح بکنیم، هیچ مشکلی وجود ندارد، مثل واجب مطلق و واجب مشروط .

(سؤال... و پاسخ استاد) «شایع فی جنسه» را کنار می گذاریم. می گوئیم: یک معنای خالی از قید، این معنا یک وقت کلی خالی از قید است، یک وقت جزئی خالی از قید است. فرق است بین «اکرم زیدا» و بین «اکرم زیدا الجائی»، این دوتا باهم فرق می کند، «اکرم زیدا» هیچ تقیدی به معنی در آن مطرح نیست، اما «اکرم زیدا الجائی» تقید به معنی در آن مطرح است.

ضمن اینکه اینها دو امر اضافی هستند، و در مورد واحد به لحاظ اختلاف مضاف الیه هاشان فرق می کنند، لکن در عین حال آیا نسبت بین مطلق و مقید و تقابلشان از کدام یک از انواع تقابل هایی است که در جای خودش مطرح است؟ آیا تقابل سلب و ایجاب دارند؟ تقابل عدم و ملکه دارند؟ کدام یک از اینهاست؟ اینکه ما گفتیم: مطلق یعنی خالی از قید و به تعبیر دیگر: «الذی لا یکون فیه قید» آیا این عنوان، به عنوان یک قضیه سالبه مطرح است؟ و در مقابلش مقید، یعنی «ما کان فیه قید؟» یا اینکه تقابلشان، تقابل عدم و ملکه است؟ ظاهر این است که تقابل، تقابل عدم و ملکه است، یعنی مطلق به آن معنایی گفته می شود که قابلیت و استعداد تقیید در آن معنا وجود داشته باشد، لکن خارجا تقیید نشده باشد، امکان و قابلیت تقیید باید در آن مطرح باشد.

نظر مرحوم آخوند ره در تقابل بین اطلاق و تقیید

ضمن اینکه خودمان هم می فهمیم که مسأله اینطور است، مرحوم آخوند، در مواردی از کفایه، تقریبا به این مسأله اشاره کرده اند، که ما اصاله الاطلاق را در مواردی می توانیم به کار ببریم، و به آن استناد کنیم که امکان تقیید در آن مورد وجود داشته باشد. اگر موردی داشته باشیم که امکان تقیید در

آن نباشد، مرحوم آخوند می فرمایند: اینجا جای تمسک به اصاله الاطلاق نیست. در یک مورد که ایشان خیلی به صراحت این مطلب را در آن بیان کرده اند، در رابطه با قصد قربت است.

ایشان یک بحث مفصلی در بحث تعبدی و توصلی دارند، که آیا قصد قربت می تواند از ناحیه مولا در ردیف سایر اجزا و شرایط در مأموربه اخذ شود؟ یعنی همان طوری که مولا رکوع را به عنوان جزء مأموربه و جزء صلاه در صلاه اخذ می کند، همان طوری که مولا طهارت از حدث و خبث را به صورت شرطیت در مأموربه اخذ می کند، آیا قصد قربت هم در ردیف سایر اجزا و شرایط می تواند در مأموربه اخذ بشود؟ مرحوم آخوند، برخلاف آن چیزی که ما اختیار کردیم، نظرشان این بود که اگر قصد قربت به معنی داعی الامر باشد، چون در معنی قصد قربت احتمالات متعددی وجود داشت: یک احتمال این بود که معنی قصد قربت این است که انسان نماز را به داعی و محرکیت امر متعلق به صلاه ایجاد کند، و همین «داعی الامر و داعویه الامر» معنای قصد قربت است. ایشان فرمود:

اگر معنی قصد قربت این باشد، امکان ندارد در ردیف سایر اجزا و شرایط در مأموربه و متعلق امر از ناحیه مولا اخذ شود، یعنی مولا می تواند بگوید: «اقیموا الصلاه مشتمله علی الركوع و السجود و سایر الاجزا و الشرایط»، اما نمی تواند بگوید: «اقیموا الصلاه» ی که مشتمل بر داعویت همین امر «اقیموا الصلاه» باشد. به نظر ایشان این یک معنای مستحیلی بود. آنجا بحث کردیم که هیچ استحاله ای در کار نیست، اما نظر ایشان روی استحاله تمرکز پیدا کرد.

و به دنبال اینکه قصد قربت به این معنا نمی شود در متعلق امر اخذ شود، یک ثمره ای بار کردند، و آن ثمره این است که اگر اصل وجوب یک واجبی برای ما مسلم بود، لکن مسأله تعبدیت و توصلیت آن برای ما مشکوک بود، فرض کنید در باب زکات، فرضاً شک داریم که آیا در زکات هم مثل نماز، قصد قربت اعتبار دارد یا ندارد؟ مرحوم آخوند روی معنای خودشان می فرمودند که در مورد شک در اعتبار قصد قربت، شما نمی توانید به اطلاق «اتوا الزکاه» تمسک کنید که بگویید: «اتوا الزکاه» اطلاق دارد، هیچ صحبتی از قصد امر و قصد قربت نشده است، و ما به اصاله الاطلاق تمسک کنیم، چرا؟ (این چرا همین مطلبی است که ما می خواهیم از آن استفاده کنیم) می فرمودند: بخاطر اینکه اصاله الاطلاق در مواردی جریان پیدا می کند که قابلیت تقیید وجود داشته باشد. اگر در یک موردی، قابلیت تقیید وجود نداشته باشد، ما نمی توانیم به اصاله الاطلاق تمسک کنیم، و چون قصد قربت بداعی الامر نمی شود قید برای مأموربه اخذ شود، و زکات را مقیداً بداعی الامر و به قصد قربت به این معنا ذکر بکند، لذا به اطلاق «اتوا الزکاه» شما نمی توانید تمسک بکنید که قصد قربت در باب زکات معتبر نیست.

بله؛ بعد در ذیل کلامشان یک اطلاق مقامی درست می کردند، و از طریق اطلاق مقامی، یک استفاده هایی داشتند. اما اطلاق لفظی که مربوط به اصاله الاطلاق است را می فرمودند: امکان ندارد.

این روی همین مبنا درست درمی آید، که ما تقابل اطلاق و تقييد را، تقابل عدم و ملکه بدانیم، و الا اگر تقابلهشان، تقابل سلب و ايجاب باشد، ولو نشود که «اتوا الزكاه» مقيد به قصد قربت بشود، - در سلب و ايجاب اين مسائل، (صلاحيت و استعداد) مطرح نيست - بايد تمسك به اصاله الاطلاق امکان داشته باشد.

پس اين بيان ايشان که در موارد ديگري از كفايه هم اشاره به آن دارند، دليل بر اين است که ايشان تقابل را، تقابل سلب و ايجاب نمی داند، بلکه تقابل را، تقابل عدم و ملکه می داند، و آنچه که در ذهنها هم وجود دارد مساعد با همین معنا است.

توسعه اطلاق و تقييد به غير حکم

آخرين حرفی که اینجا اشاره کنیم و از تعريف مطلق و اين جهاتش بگذريم، اين است که درست است که ما در فقه، مسأله اطلاق و تقييد را بیشتر در رابطه با حکم مرتبط می دانيم، اما در عين حال نه واقعيت اين طور است، و نه اينکه در فقه هم به طور کلی در رابطه با حکم مطرح باشد و می شود اصلا حکمی وجود نداشته باشد. ما در معنی اطلاق اصلا لفظ را معتبر نمی دانيم، و اطلاق و تقييد را در رابطه با خود معنا می دانيم، لذا اگر برای ماهيت انسان حتی لفظ انسان هم وضع نشده باشد، می توانيم بگويم: «ماهيه الانسان ماهيه مطلقه»، يعنی هيچ تقييد به علم و جهل و فسق و عدالت و ايمان و كفر و امثال ذلك ندارد. لکن چون بیشتر ما مسأله مطلق و مقيد را در رابطه با احكام مطرح می كنيم، لذا تا كلمه مطلق و مقيد گفته می شود مثل اينکه عنوان حکم هم در برابر ما سبز می شود، درحالی که اين طور نيست که اطلاق و تقييد به طور کلی در رابطه با حکم باشد. در همین مثال «اعتق الرقبه» و «اعتق الرقبه المومنه» یا «لا تعتق الرقبه الكافره»، اینجا اطلاق و تقييد در رابطه با عتق است. عتق مضاف الی الرقبه است، که آیا عتق الرقبه متعلق حکم است، یا عتق الرقبه المومنه؟ اما در متعلق، مسأله اطلاق و تقييد مطرح است، و اگر در رابطه با خود حکم بخوايم مطرح كنيم، بايد شبیه «اذا زالت الشمس فقد وجب» نماز ظهر و عصر، آنجا حکم مقيد به زوال الشمس است.

گاهی هم ممکن است ما تقييد را نه در رابطه با حکم بدانيم، نه در رابطه با متعلق بدانيم، بلکه در رابطه با مکلف بدانيم. اطلاق و تقييد در رابطه با مکلف مثل فرض كنيد آیه نماز را که انسان ملاحظه می کند: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا - مثلاً - أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، اینجا ديگر قیدی در مکلف وجود ندارد،

مخصوصاً با توجه به اینکه تکالیف فرعی همان طوری که گردن مؤمنین را می‌گیرد، گریبان کافرین را هم می‌گیرد، حتی عنوان «الذین امنوا» هم نقش ندارد. هم مردم مکلف به نماز هستند، «من غیر فرق بین المسلم و الکافر» اما در عین حال نسبت به سایر قیود، هیچ قید دیگری مطرح نیست.

اما وقتی که به آیه حج می‌رسیم، اگر آیه را اینطوری معنا بکنیم: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» از نظر ادبی «مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» در آیه شریفه چه عنوانی دارد؟ ظاهرش این است که این عطف بیان است، برای «الناس»، «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» پس معلوم می‌شود این قید «من استطاع» و عنوان مستطیع بر حسب ظاهر است. با توجه به این نکته ادبی این قید برای «الناس» است، یعنی قید برای مکلف است، حسب ظاهر آیه، حالا ولو اینکه احتمالاً به حسب ادله دیگر، استطاعت شرطیت برای وجوب دارد.

اما «لقائل ان يقول» که این استطاعت، یک قیدی است در رابطه با مکلف و عطف بیان است برای «الناس» و آیه می‌خواهد بگوید: «لله على المكلف المستطیع وجوب الحج» این قید ارتباط به مکلف پیدا می‌کند نه اینکه مربوط به حکم باشد، و نه اینکه مربوط به متعلق حکم باشد، لذا مسأله اطلاق و تقييد يك دائره وسیعی دارد.

پرسش:

۱ - تعریف مطلق از نظر استاد چیست؟

۲ - تقابل بین اطلاق و تقييد از چه نوع تقابلی است؟

۳ - تقابل بین اطلاق و تقييد در نظر مرحوم آخوند ره از چه نوع تقابلی است؟

۴ - آیا اطلاق و تقييد مخصوص حکم است؟ چرا؟

فهرست مطالب

مباحث الفاظ ۵

عام و خاص ۵

درس ششصد و هفدهم ۷

مقدمهٔ دوم در اشکال بر تقسیم مطلق ۸

جواب استاد از اشکال بر تقسیم مطلق ۹

بیان لفظی قاعدهٔ عقلی ۱۰

منشاء دلالت مطلق بر شمول ۱۱

تفاوت اطلاق «اعتق رقبه» با «احل الله البلیع» ۱۳

درس ششصد و هیجدهم ۱۴

تفاوت موارد در شمول اطلاق ۱۴

حکم وضعی و تکلیفی، منشاء تفاوت در دلالت اطلاق بر شمول و استیعاب ۱۵

دلالت عام بر شمول ۱۶

اشکال توقف دلالت عام بر مطلق ۱۷

تبیین دلالت الفاظ عموم ۱۸

لزوم یا عدم لزوم احتیاج الفاظ عموم به اطلاق ۱۸

درس ششصد و نوزدهم ۲۱

عدم جریان مقدمات حکمت در دلالت عام بر استیعاب ۲۱

جواب مرحوم محقق حائری ره از اشکال مذکور ۲۲

اشکال نقضی محقق حائری ره بر مستشکل ۲۳

بیان استاد از فرمایش محقق حائری ره ۲۵

درس ششصد و بیستم ۲۸

بیان امام راحل ره در تغایر مورد عموم با مورد اطلاق ۲۸

تفاوت متعلق حکم در مطلق و عام ۲۹

جریان اصاله عدم خطاء ۳۰

عدم جریان مقدمات حکمت در عام ۳۲

خلاصه مباحث گذشته ۳۴

درس ششصد و بیست و یکم ۳۵

نحوه دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم ۳۵

تفاوت نکره در سیاق نفی با الفاظ عموم ۳۷

نسبت طبیعت به وجود و عدم ۳۸

ص: ۶۲۱

مفاد عرفی نکره در سیاق نفی ۳۹

درس ششصد و بیست و دوم ۴۲

دلالت عرفی نکره در سیاق نفی را بر عموم ۴۲

جریان مقدمات حکمت در شک در اطلاق و تقييد موضوع ۴۴

تفاوت الفاظ عموم با نکره در سیاق نفی ۴۵

جریان اصاله عدم خطاء نسبت به مطلق ۴۶

درس ششصد و بیست و سوم ۴۸

دلالت محلی به لام بر عموم ۴۸

دلالت مفرد معرف به لام بر عموم ۴۹

تفاوت البيع با کل البيع ۵۰

تفاوت مطلق و عام در متعلق ۵۱

عدم اطلاق شمولی در مفرد معرف به لام ۵۲

درس ششصد و بیست و چهارم ۵۴

دلالت جمع محلی به لام بر عموم ۵۴

ادعای دلالت جمع محلی به لام بر عام مجموعی ۵۶

عدم دلالت جمع محلی به لام بر عام مجموعی ۵۷

نتیجه گیری از بحث ۵۸

جریان اصاله العموم در شک در تخصیص عام ۵۹

درس ششصد و بیست و پنجم ۶۱

حکم شک در مخصص دوم در عام مخصص ۶۱

اقوال ثلاثه در مسأله در تخصیص عام ۶۲

نظریه مشهور در مورد مجاز ۶۳

نظر سکاکی در مورد مجاز ۶۴

فرمایش مرحوم شیخ محمد اصفهانی ره در مجاز ۶۵

درس ششصد و بیست و ششم ۶۸

تفاوت قول مشهور و قول سکاکی در تعریف مجاز ۶۸

رعایت لطایف و ظرایف ادبی در مجاز ۶۹

معنای شعر بنابر نظر مشهور در مجاز ۷۰

استعمال مجاز در آیه شریفه «وَسئَلِ الْقَرْيَةَ...» ۷۱

اشکال به سکاکی در اعلام شخصیه و اسماء اجناس ۷۳

جواب استاد از اشکال مذکور به سکاکی ۷۳

درس ششصد و بیست و هفتم ۷۶

تفاوت نظر سکاکی با محقق اصفهانی ره در مجاز ۷۶

ص: ۶۲۲

نظر مشهور و محقق خراسانی ره در مجاز ۷۷

بررسی اقوال در مجازیت عام بعد از تخصیص ۷۸

نظر مشهور و محقق خراسانی ره در مسأله ۸۰

درس ششصد و بیست و هشتم ۸۲

نظریه مشهور در مخصص منفصل ۸۲

نظریه مرحوم آخوند ره در مجازیت عام مخصص ۸۴

رعایت سیره عقلاء در قانونگذاری ۸۵

درس ششصد و بیست و نهم ۸۸

عدم تعارض بین عام و خاص ۸۸

عدم تعارض بین عام و خاص ۸۹

عدم مجازیت اوامر اختیاریه ۹۰

اشکال مهم محقق نائینی ره در مسأله عام و خاص ۹۱

بررسی فرمایش محقق نائینی ره ۹۲

درس ششصد و سی ام ۹۵

توضیح محقق نائینی ره در عدم مجازیت عام مخصص ۹۵

احتمالات ثلاثه در معنای عالم ۹۶

تعیین احتمال سوم: استعمال در طبیعت مهمله ۹۷

بیان ایشان در انکار کلام آخوند ره در مورد اراده جدی و استعمالی ۹۸

توضیح استاد درباره کلام مرحوم نائینی ره ۹۸

معنای مستعمل فیه عالم ۹۹

درس ششصد و سی و یکم ۱۰۲

مناقشه در مقایسه مرحوم نائینی ره ۱۰۲

تفکیک بین اراده جدی و استعمالی ۱۰۳

عدم تعارض بین عام و خاص ۱۰۳

احتمال چهارم: استعمال لفظ در طبیعت مهمله ۱۰۴

تغایر استعمال با وجود خارجی ۱۰۵

خلاصه بحث ۱۰۶

عدم دلیل بر ترجیح بعضی از مجازها بر یکدیگر ۱۰۸

درس ششصد و سی و دوم ۱۰۹

تبیین اجمال مخصّص ۱۰۹

تردید مخصّص متصل بین اقل و اکثر ۱۱۰

علت عدم جواز تمسّک به اصاله العموم ۱۱۱

برگشت اصاله العموم به اصاله الظهور ۱۱۱

ص: ۶۲۳

عدم جواز تمسک به عام در شبهه مفهومیه ۱۱۲

عدم فرق بین جملهٔ مشتمله بر استثنا با جملهٔ مشتمله بر صفت ۱۱۳

درس ششصد و سی و سوم ۱۱۵

تمسک به اصاله العموم نسبت به اکثر ۱۱۵

جواز تمسک به اصاله العموم ۱۱۶

مقدار سعهٔ اصاله العموم ۱۱۷

تفصیل محقق حائری ره در تمسک به اصاله العموم ۱۱۸

اشکال استاد به کلام مرحوم حائری ره ۱۱۹

درس ششصد و سی و چهارم ۱۲۱

اشکال کلام مرحوم حائری ره در مخصص منفصل ۱۲۱

وظیفه مکلف در صورت بنای متکلم بر انفصال مخصص ۱۲۳

مخصص متصل مردد بین متباینین ۱۲۴

وظیفه متکلم هنگام مخصص متصل دائر بین متباینین ۱۲۴

مخصص منفصل مردد بین متباینین ۱۲۵

درس ششصد و سی و پنجم ۱۲۸

وظیفهٔ مکلف هنگام اجمال در مخصص منفصل ۱۲۸

رجوع به اصل عملی در مقام ۱۲۹

کیفیت رجوع به اصاله الاشتغال ۱۳۰

کیفیت جریان اصاله البرائه ۱۳۱

تفصیل بین عموم مجموعی و عموم استغراقی ۱۳۲

درس ششصد و سی و ششم ۱۳۵

موضوع و مجرای اصاله الاشتغال ۱۳۵

بیان تعارض بالعرض ۱۳۷

الحاق عام بدلی به عام مجموعی ۱۳۸

درس ششصد و سی و هفتم ۱۴۰

عدم جواز تمسک به دلیل قبل از احراز موضوع ۱۴۰

فرق بین وصف و استثنا در مخصص متصل یا مخصص منفصل ۱۴۱

تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص ۱۴۳

تشابه مخصص متصل و منفصل در عدم تمسک به عام ۱۴۳

درس ششصد و سی و هشتم ۱۴۶

دلیل جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص ۱۴۶

معنا و توضیح حجیت دلیل ۱۴۸

مراحل سه گانه اثبات حجیت: اصل الظهور و فرق آن با اصاله الظهور ۱۴۹

ص: ۶۲۴

تطابق اراده استعمالیه با اراده جدیه ۱۵۰

درس ششصد و سی و نهم ۱۵۲

نتیجه مراحل ثلاثه اثبات حجیت در باب مخصّص ۱۵۲

عدم تطابق اراده جدیه و اراده استعمالیه در مقام ۱۵۳

تعدد مراد جدی در دلیل عام و خاص ۱۵۴

فرق بین دلیل خاص و عام ۱۵۵

فرق بین تمسک به عام در مقام و شبهه مفهومیه ۱۵۶

درس ششصد و چهلم ۱۵۸

تفصیل مرحوم آخوند ره بین مخصّصات لفظیه و لئیه ۱۵۸

دلیل جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص لئی ۱۶۰

فرق بین مخصّص لفظی و لئی از نظر عقلا ۱۶۱

لزوم احراز مسائل عقلی ۱۶۱

عدم فرق بین مخصّصات لفظیه و لئیه ۱۶۲

درس ششصد و چهل و یکم ۱۶۴

بیان مرحوم عراقی ره در تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص ۱۶۴

عدم لزوم احراز صغریات برای عقل ۱۶۵

عدم لزوم تشخیص صغرا بر مولا ۱۶۶

درس ششصد و چهل و دوم ۱۶۸

عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص ۱۶۸

چگونگی خروج محقق عراقی ره از تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص ۱۶۹

ارجاع مخصصات منفصله به مخصصات متصله ۱۷۱

خصوصیات مخصص لفظی منفصل ۱۷۱

جواز تمسک به عام در بعضی از مخصصات لئیه ۱۷۳

درس ششصد و چهل و سوم ۱۷۵

تفصیل محقق نائینی ره بین مخصصات لئیه ۱۷۵

لازمه دو خصوصیت مخصص لئیه ۱۷۶

توضیح معنای مخصص افرادی ۱۷۷

معنای مخصص عنوانی ۱۷۸

عدم فرق بین دو مثال مخصص لئیه ۱۷۹

درس ششصد و چهل و چهارم ۱۸۱

بررسی شبهه مصداقیه در عامین من وجه ۱۸۱

احتمال دخول عامین من وجه در مسأله اجتماع امر و نهی ۱۸۲

نتیجه دخول عامین من وجه در مسأله اجتماع امر و نهی ۱۸۳

ص: ۶۲۵

بررسی قید مندوحه در اجتماع امر و نهی ۱۸۳

فرق بین مقام با مسأله اجتماع امر و نهی ۱۸۴

درس ششصد و چهل و پنجم ۱۸۷

حکم عامین من وجه در ماده اجتماع بنا بر فرض تعارض ۱۸۷

عدم جریان اصل عملی با فرض عدم جریان یکی از دلیلیں متعارضین ۱۸۸

حکم ماده اجتماع با جریان مرجحات خبریه ۱۸۹

بررسی دخول عامین من وجه در باب متعارضین ۱۹۰

نتیجه تبعیت حکم فعلی از مقتضی اقوا ۱۹۲

درس ششصد و چهل و ششم ۱۹۴

تمسک به اصل عملی و استصحاب در دلیل عام و دلیل مخصّص ۱۹۴

تمسک به دلیل عام با وجود استصحاب ۱۹۵

اثر استصحاب بر دلیل در عنوان موضوع ۱۹۷

قول مرحوم آخوند ره در تمسک به اصل عدم ازلی ۱۹۷

نظر محقق عراقی ره در مسأله تمسک به اصل عدم ازلی ۱۹۸

تفصیل بین استصحاب عدم ازلی و غیر آن ۱۹۸

درس ششصد و چهل و هفتم ۲۰۰

بیان عدم تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص ۲۰۰

مراحل حجیت یک دلیل ۲۰۱

اصاله التطابق بین اراده استعمالیه و اراده جدیه ۲۰۲

عدم جریان استصحاب در موضوعات و عناوین ۲۰۳

عدم ترتب ملازمه عقلیه بر استصحابات موضوعیه ۲۰۵

درس ششصد و چهل و هشتم ۲۰۷

حکم رجوع به عام در شبهه مصداقیه مخصّص ۲۰۷

ارتباط تخصیص با عنوان عام بر مبنای محقق عراقی ره ۲۰۸

بیان استاد در جریان یا عدم جریان استصحاب ۲۱۰

استصحاب عدم ازلی نزد محقق عراقی ره ۲۱۱

درس ششصد و چهل و نهم ۲۱۴

ثبوت عنوان مخصّص به کمک استصحاب عدم ثبوت ۲۱۴

مراد از عوارض وجود ۲۱۵

اجزاء در واقعیت محکیه ۲۱۷

درس ششصد و پنجاهم ۲۱۹

مراد از قضایای حمله مؤوله ۲۱۹

معنای قضیه حمله به حمل شایع صناعی ۲۲۰

ص: ۶۲۶

اشکال استاد به مرحوم آخوند ره در ملاک حمل و اتحاد ۲۲۲

تغایر اعتباری بین دال و مدلول ۲۲۳

درس ششصد و پنجاه و یکم ۲۲۵

اتحاد وجودی در قضایای حملیه مؤوله ۲۲۵

حکایت تصویریه و تصدیقیه ۲۲۶

ملاک صدق و کذب قضایا ۲۲۷

عدم نسبت در قضایای سلبیه ۲۲۸

درس ششصد و پنجاه و دوم ۲۳۱

تقسیم قضیه به محصله و معدوله ۲۳۱

فرق بین موجبه معدوله المحمول و سالبه محصله ۲۳۲

موجبه سالبه المحمول ۲۳۳

نیاز به وجود موضوع در قضایا ۲۳۴

درس ششصد و پنجاه و سوم ۲۳۶

صور ثلاثه در رابطه عنوان مخصص با عام ۲۳۶

بازگشت قضیه موجبه سالبه المحمول به قضیه وصفیه ۲۳۷

تضییق امر عدمی در اراده جدی مولا ۲۳۸

استصحاب عدم قریشی در کلام مرحوم آخوند ره ۲۳۹

بیان محقق حائری ره در استصحاب عدم قریشی ۲۴۰

جواب استاد از محقق حائری ره در استصحاب عدم قریشی ۲۴۱

درس ششصد و پنجاه و چهارم ۲۴۳

جریان استصحاب عدم ازلی از طریق سالبه محصله ۲۴۳

شرطیت اتحاد موضوع و محمول در جریان استصحاب ۲۴۴

مثبت بودن استصحاب عدم ازلی ۲۴۵

فرق استصحاب مثبت با استصحابات معموله ۲۴۷

نتیجه بحث ۲۴۸

درس ششصد و پنجاه و پنجم ۲۴۹

جواز تمسک به اصاله العموم در موارد شک ۲۴۹

احرام قبل از میقات مؤید بر جواز تمسک به اصاله العموم ۲۵۱

روزه مقید به سفر مؤید دوم بر جواز تمسک به اصاله العموم ۲۵۱

فرق میان ما نحن فیه با مؤیدات ۲۵۱

راه حل مرحوم آخوند ره برای احرام قبل از میقات ۲۵۳

درس ششصد و پنجاه و ششم ۲۵۶

بررسی تلازم وجوب وفای به نذر با صحت عمل ۲۵۶

ص: ۶۲۷

عنوان «لا نذر الا في طاعة الله» ۲۵۷

وضوح معنای طاعة الله ۲۵۸

تخصیص عموم و جوب وفای به نذر ۲۵۹

حکومت «لا نذر الا في طاعة الله» بر عموم و جوب وفای به نذر ۲۵۹

درس ششصد و پنجاه و هفتم ۲۶۲

نسبت دلیل حاکم و محکوم، در عام و خاص ۲۶۲

صحت وضوء به ماء مضاف از ادله و جوب وفا یا تمسک به عام در شبهه ۲۶۳

مصادیقیه مخصوص ۲۶۳

ادله در باب نذر احرام قبل المیقات ۲۶۳

راه جمع ادله در باب نذر احرام قبل المیقات ۲۶۴

شبهه مرحوم آقای حکیم ره و بیان لزوم دور ۲۶۶

درس ششصد و پنجاه و هشتم ۲۶۸

بیان عدم لزوم دور و صحت نذر متوقف بر رجحان متعلق ۲۶۹

عام قطعی و خاص معین و شک در تخصیص آن ۲۷۱

تشبیه ما نحن فيه با مسألة غسله نجس ۲۷۲

درس ششصد و پنجاه و نهم ۲۷۴

بررسی حکم غسله از نظر طهارت و نجاست ۲۷۴

استفاده از صادق بودن عکس نقیض قضایا ۲۷۵

اصول عقلائییه و فرق آنها با اصول شرعیه ۲۷۵

شرط تمسک به اصول عقلائییه ۲۷۶

عدم جواز تمسک به اصول عقلائیة در مقام ۲۷۷

مجرای اصالة الحقیقه ۲۷۸

درس ششصد و شصتم ۲۸۰

مجرای اصالة العموم ۲۸۰

فرق اصول عقلائیة و تعبديه ۲۸۱

تمسک به عام قبل از فحص از مخصّص ۲۸۲

حجیت اصالة العموم از نظر ظن نوعی و شخصی ۲۸۳

معنای اصل در مقام ۲۸۴

مقتضای تحقیق در عمل به اصول عقلائیة ۲۸۵

درس ششصد و شصت و یکم ۲۸۶

عدم اختصاص اصالة العموم به مخاطبین ۲۸۶

عدم جریان اصالة العموم در صورت علم به تخصیص ۲۸۷

خروج علم اجمالی از محل بحث ۲۸۸

ص: ۶۲۸

بحث در مخصّصات منفصله ۲۸۸

اصل عدم خطا و اشتباه ۲۸۹

درس ششصد و شصت و دوم ۲۹۱

مقتضای تحقیق در جریان اصاله العموم ۲۹۱

روش عقلا در قانونگذاری و علت آن ۲۹۲

علت تخصیص در قوانین شرعی ۲۹۲

موارد عدم جریان اصاله العموم ۲۹۳

عدم لزوم فحص در عمومات غیرقانونی ۲۹۵

فرق بین جملات انشائیّه با قانون ۲۹۶

درس ششصد و شصت و سوم ۲۹۷

فرق بین فحص در باب عام و خاص و اصول عملیه ۲۹۷

معنای فحص در اصاله الاشتغال و اصاله التخییر ۲۹۸

معنای فحص در اصول عملیه از نظر مرحوم آخوند ره ۲۹۹

مراحل سه گانه اتصاف یک دلیل به حجیت ۳۰۰

عدم فرق بین فحص در باب عام و خاص و اصول عملیه ۳۰۱

درس ششصد و شصت و چهارم ۳۰۳

عدم جریان اصاله العموم با وجود علم به تخصیص ۳۰۳

عدم جریان اصاله العموم به واسطه علم اجمالی ۳۰۴

فحص کامل، شرط تمسک به اصاله العموم ۳۰۷

برتری علم اجمالی از یئنه ۳۰۷

درس ششصد و شصت و پنجم ۳۰۹

اخص بودن دلیل از مدعا در تمسک به عام قبل از تفحص از مخصص ۳۰۹

بیان محقق نائینی ره در جواب از اشکال ۳۱۰

تصور علم اجمالی بین اقل و اکثر ۳۱۱

علم اجمالی نشانه دار ۳۱۲

اشتغال یقینی و براءت یقینیه ۳۱۳

دایره علم اجمالی در ما نحن فیه ۳۱۴

درس ششصد و شصت و ششم ۳۱۵

جواب نقضی مرحوم امام ره از محقق نائینی ره ۳۱۵

جواب حلی امام ره: تقسیم معلوم بالاجمال ۳۱۷

حکم قسم اول معلوم بالاجمال ۳۱۸

لزوم احتیاط در شک در محصل ۳۱۹

حکم قسم دوم معلوم بالاجمال ۳۱۹

ص: ۶۲۹

درس ششصد و شصت و هفتم ۳۲۱

دایره تنجز علم اجمالی ۳۲۱

عدم تغییر حکم علم اجمالی بواسطه ضبط و نوشتن ۳۲۲

عدم مانع از جریان اصاله العموم ۳۲۴

لزوم احتیاط در صورت مکفی بودن فحص ناچیز ۳۲۵

درس ششصد و شصت و هشتم ۳۲۷

اختصاص خطاب به مشافهین و موجودین در زمان خطاب ۳۲۷

احتمالات موجود در اختصاص خطاب به مشافهین ۳۲۸

امکان خطاب معدوم ۳۲۹

لغوی بودن محل بحث ۳۳۰

درس ششصد و شصت و نهم ۳۳۳

عدم بحث از مسائل بدیهی عقلی در اصول ۳۳۳

رد نظریه حنابله مبنی بر جواز خطاب معدوم ۳۳۵

اشکال عقلی بودن محل بحث ۳۳۶

مفارقت عالم تکوین با عالم تشریح ۳۳۶

علت لغوی نبودن محل بحث ۳۳۷

درس ششصد و هفتادم ۳۳۹

شمول تکالیف نسبت به معدومین ۳۳۹

امتناع تکلیف معدوم ۳۴۰

حجیت آیات و روایات برای معدومین ۳۴۱

احتمال چهارم: استفاده از قاعده اشتراک ۳۴۳

درس ششصد و هفتاد و یکم ۳۴۵

تقسیم قضایا: قضیه طبیعی ۳۴۵

قضیه خارجی ۳۴۶

قضیه حقیقه ۳۴۷

قاعده فرعیت و قضیه حقیقه ۳۴۹

درس ششصد و هفتاد و دوم ۳۵۰

رفع مخالفت قضیه حقیقه با قاعده فرعیت ۳۵۰

شبهت قضیه حقیقه به قضیه طبیعی و خارجی ۳۵۲

عدم دخالت خصوصیات فردیه در قضایای حقیقه ۳۵۲

نقش لفظ کل در قضایای حقیقه ۳۵۳

درس ششصد و هفتاد و سوم ۳۵۶

قضیه حقیقه نزد محقق نائینی (ره) ۳۵۶

ص: ۶۳۰

اشکال به تفسیر محقق نائینی ره از قضیه حقیقه ۳۵۷

تقسیم احکام از جهت خطاب و عدم خطاب ۳۵۸

کیفیت تقنین احکام شرعی ۳۵۹

درس ششصد و هفتاد و چهارم ۳۶۲

راه حل مرحوم آخوند ره برای خطابات شرعی ۳۶۲

حقیقت وجود انشائی ۳۶۳

استفهام انشائی ۳۶۵

حقیقت مخاطب در احکام شرعی ۳۶۵

درس ششصد و هفتاد و پنجم ۳۶۸

مخاطب و مخاطب در خطابات قرآنی ۳۶۸

واقعیت در ابلاغ وحی به مردم ۳۶۹

قرآن کتاب پروردگار ۳۷۱

حکمت کتاب بودن معجزه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ۳۷۲

جمع قرآن در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) ۳۷۳

درس ششصد و هفتاد و ششم ۳۷۵

شفاهی نبودن خطابات قرآنی ۳۷۵

خطابات کتبی ۳۷۶

تأیید مطلب به اشتراک احکام بین مؤمن و کافر ۳۷۸

ارتکاز عرف ۳۷۸

غیرواقعی بودن بحث در کتب اصولی ۳۷۹

درس ششصد و هفتاد و هفتم ۳۸۱

ثمره اختصاص داشتن خطابات به مشافهین ۳۸۱

حجیت ظواهر برای مشافهین ۳۸۱

خلط بین بحث حجیت ظواهر و بحث مقصودین بافهام ۳۸۲

عدم حجیت ظواهر برای غیر حاضرین ۳۸۳

صحت تمسک به خطابات برای غیر مشافهین ۳۸۴

درس ششصد و هفتاد و هشتم ۳۸۷

احتمال دخالت خصوصیت برای مشافهین ۳۸۷

عدم کارایی قاعده اشتراک ۳۸۸

محصل کلام مرحوم آخوند ره و تقسیم قیود حکم ۳۹۰

فرق بین قیود حکم در ترتیب ثمره ۳۹۱

درس ششصد و هفتاد و نهم ۳۹۳

رجوع ضمیر بعد از عام به بعض افراد ۳۹۳

ص: ۶۳۱

تسامح در تعبیر به تخصیص ۳۹۴

کیفیت بحث تسامح در تعبیر به تخصیص ۳۹۶

دلیل رجوع ضمیر به بعضی از افراد ۳۹۷

درس ششصد و هشتادم ۳۹۹

فرق بین دلیل عقلی و نقلی در بحث رجوع ضمیر عام ۳۹۹

سه احتمال در بحث رجوع ضمیر عام به بعض افراد ۴۰۰

عدم مجازیت عام بواسطه تخصیص ۴۰۱

نتیجه عدم مجازیت عام بواسطه تخصیص در مقام ۴۰۳

درس ششصد و هشتاد و یکم ۴۰۵

اشکال طریقه مرحوم آخوند ره در بحث رجوع ضمیر عام ۴۰۵

مجاز در کلمه و مجاز در اسناد ۴۰۶

سقوط اصالة الظهور از حجیت ۴۰۷

محدوده استفاده از اصالة الظهور ۴۰۸

اتحاد نتیجه هر دو راه ۴۰۹

درس ششصد و هشتاد و دوم ۴۱۱

رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام به حکم عقل ۴۱۱

استثنای عقیب جمل متعدده ۴۱۲

فرق مقام با مخصص متصل و منفصل ۴۱۳

تخصیص عام منطوقی به عام مفهومی ۴۱۴

عدم حجیت اجماع در مباحث عقلی ۴۱۶

درس ششصد و هشتاد و سوم ۴۱۷

عدم حجیت اجماع در مسائل اصولیه ۴۱۷

معنای مفهوم موافق و مفهوم مخالف ۴۱۹

احتمالات موجود در معنای مفهوم موافق ۴۲۰

اول - القای خصوصیت ۴۲۰

کنائی بودن مفهوم ۴۲۱

درس ششصد و هشتاد و چهارم ۴۲۳

احتمال اراده فرد جلیّ در مقابل فرد قوی ۴۲۳

احتمال اولویت قطعی ۴۲۵

فرق بین احتمال سوم و چهارم ۴۲۶

احتمال منصوص العله بودن ۴۲۷

درس ششصد و هشتاد و پنجم ۴۳۰

ارتباط احتمالات پنجگانه با مقصود متکلم ۴۳۰

ص: ۶۳۲

مخصص بودن معنای کنائی ۴۳۱

مخصّصیت فرد جلیّ در مقابل عام ۴۳۲

کیفیت مخصّصیت منصوص العله ۴۳۳

خصوصیت احتمال چهارم از راه اولویت قطعیه عقليه ۴۳۴

بیان مرحوم نائینی ره در احتمال چهارم ۴۳۵

درس ششصد و هشتاد و ششم ۴۳۷

نقض کلام محقق نائینی ره در اولویت قطعیه عقليه به معنی مفهوم موافقت ۴۳۷

روشن بودن حکم در غالب موارد ۴۴۰

مخصّصیت مفهوم موافق برای عام ۴۴۰

انکار مفهوم موافق ۴۴۰

مقدم داشتن مفهوم بر منطوق ۴۴۱

تقدیم احتمال اول: مخصّصیت مفهوم موافق برای عام ۴۴۱

طرد دو احتمال دیگر ۴۴۲

درس ششصد و هشتاد و هفتم ۴۴۴

تخصیص عام به مفهوم مخالف ۴۴۴

تمخّص بحث در عام و خاص ۴۴۵

خروج مسأله تقیید اطلاق از محل بحث ۴۴۷

کیفیت صغروی بودن بحث ۴۴۷

شبهت وجود مفهوم برای قضیه شرطیه به باب مفاهیم ۴۴۸

درس ششصد و هشتاد و هشتم ۴۵۰

تقسیم عام و مفهوم از نظر مرحوم آخوند ره ۴۵۰

طریق ثبوت عام و مفهوم ۴۵۱

مثال برای ثبوت مفهوم و عام از راه واحد ۴۵۲

تمسک به اصول عملیه برای ثبوت مفهوم ۴۵۳

حکم ثبوت عام و مفهوم از دو طریق ۴۵۴

فارق بین فرض اخیر؛ استناد یکی به وضع و دیگری به اطلاق ۴۵۴

درس ششصد و هشتاد و نهم ۴۵۷

استثنای عقیب جمل متعدده ۴۵۷

تمحض بحث از نظر مقام اثبات و ثبوت ۴۵۸

اشکال استحاله در مقام ثبوت ۴۵۸

تقسیم استثنا و آلت استثنا ۴۵۹

استحاله رجوع استثنا به همه جملات ۴۶۰

درس ششصد و نودم ۴۶۳

ص: ۶۳۳

استحاله موجود در مستثنی ۴۶۳

امکان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد ۴۶۴

عدم ارتباط مقام با استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد ۴۶۵

راه تخلص از استحاله استعمال در اکثر از معنای واحد ۴۶۷

خلاصه جواب در مقام ثبوت ۴۶۸

درس ششصد و نود و یکم ۴۶۹

اشتمال قضایا بر عقد الحمل و عقدالوضع ۴۶۹

رجوع استثنا به عقدالوضع ۴۶۹

تفصیل در جمل متعقب به استثنای واحد ۴۷۰

بطلان نظریه رجوع استثنا به عقدالوضع ۴۷۱

حکم استثنای عقیب جمل متعدده بر حسب موارد ۴۷۲

حکم عقدالوضع واحد با وجود ضمیر در مستثنی ۴۷۳

حکم عقدالحمل واحد و عقدالوضع های متعدد ۴۷۴

درس ششصد و نود و دوم ۴۷۶

تعدد عقد الوضع و عقد الحمل ۴۷۶

فقدان کلام از ظهور عرفی ۴۷۷

نقطه اشتراک صور ثلاثه ۴۷۸

حکم عدم ذکر ضمیر ۴۷۸

تصویر صور ششگانه ۴۷۹

درس ششصد و نود و سوم ۴۸۱

خلاصه بحث در استثنای عقیب جمله متعددہ ۴۸۱

تفصیل مرحوم نائینی ره و رد آن ۴۸۲

فروض ششگانه مسأله ۴۸۳

حکم اختلاف در عقدالحمل و اتحاد در عقدالوضع ۴۸۳

حکم اختلاف عقدالوضع و اتحاد عقدالحمل ۴۸۵

حکم مستثنای مشتمل بر ضمیر ۴۸۵

درس ششصد و نود و چهارم ۴۸۷

اقسام مستثنای غیر مشتمل بر ضمیر ۴۸۷

خلاف ظاهر بودن استثنای منقطع ۴۸۸

فرق صور اخیر با صورت مستثنای علم ۴۸۹

تقسیم مستثنای علم ۴۸۹

حکم اقسام مستثنای علم ۴۹۰

درس ششصد و نود و پنجم ۴۹۳

ص: ۶۳۴

مستثنای علم شخص و استعمال در اکثر از معنی واحد ۴۹۳

استعمال علم شخص در معنای جامع بین افراد ۴۹۴

دوران امر بین ظهور عقد الحمل و مجازیت علم شخص ۴۹۵

جواز استعمال در اکثر از معنای واحد ۴۹۶

تعدد عقد الحمل و عقد الوضع ۴۹۶

درس ششصد و نود و ششم ۴۹۹

مرجع عندالاجمال ۴۹۹

امکان رجوع به اصاله العموم ۴۹۹

بطلان رجوع به اصاله العموم ۵۰۱

مجرای اصاله البرائه ۵۰۱

تمسک به اصاله العموم در کلام مرحوم نائینی ره ۵۰۲

بطلان کلام مرحوم نائینی ره ۵۰۳

درس ششصد و نود و هفتم ۵۰۵

تخصیص کتاب به خبر واحد ۵۰۵

دلیل جواز تخصیص کتاب به خبر واحد ۵۰۶

لزوم کنار گذاشتن خبر واحد ۵۰۷

ظنی بودن صدور اخبار آحاد ۵۰۸

شبهه تحریف قرآن ۵۰۹

درس ششصد و نود و هشتم ۵۱۱

جواز تخصیص کتاب به خبر واحد ۵۱۱

تخصیص قطعی الصدور به ظنی الصدور ۵۱۲

تعارض بین اصاله العموم با صدور خاص ۵۱۳

معارضه بین دلالت و صدور ۵۱۴

مقتضای رجوع به عقلا ۵۱۵

درس ششصد و نود و نهم ۵۱۸

عدم شمول ادله حجیت خبر واحد بر خبر مخالف کتاب ۵۱۸

مراد از اجماع در حجیت خبر واحد ۵۱۹

لازمه تحدید حجیت خبر واحد به غیرمخصص و مقید کتاب ۵۲۰

روایات ناهیه از عمل به اخبار مخالف کتاب ۵۲۲

روش قانونگذاری ۵۲۲

درس هفتصدم ۵۲۵

عدم ارتباط روایات مخالف قرآن، با بحث عام و خاص ۵۲۵

جواز تخصیص آیه با آیه و محل نزاع بودن تخصیص آیه به خبر واحد ۵۲۵

ص: ۶۳۵

عدم اختلاف در آیات قرآن و خارج بودن عام و خاص از دایره اختلاف ۵۲۶

عدم تفاوت مخصص متصل و منفصل نسبت به آیات قرآن ۵۲۷

«ما خالف قول ربنا لم نقله...» روایت آبی از تخصیص ۵۲۸

نسخ، نوعی تخصیص؛ تفاوت نسخ با تخصیص اصطلاحی ۵۲۹

درس هفتصد و یکم ۵۳۱

مقایسه تخصیص با نسخ ۵۳۱

فرق بین نسخ و تخصیص کتاب ۵۳۲

شبهت نسخ قرآن با قرآنیت قرآن ۵۳۴

خصوصیت تخصیص ۵۳۵

درس هفتصد و دوم ۵۳۷

نسخ و تخصیص عام بوسیله خاص ۵۳۷

تقدم تخصیص بر نسخ ۵۳۸

حکم واقعی و حکم امتحانی ۵۴۰

حقیقت نسخ ۵۴۱

نسخ حکم قبل از وقت عمل ۵۴۲

درس هفتصد و سوم ۵۴۳

تفصیل مرحوم نائینی ره درباره نسخ و تخصیص ۵۴۳

قضیه حقیقیه نزد مرحوم نائینی ره ۵۴۴

امکان نسخ و تخصیص باهم ۵۴۵

عدم دخالت فرض در قضیه حقیقیه ۵۴۶

عدم امکان نسخ در قضیه حقیقه ۵۴۸

درس هفتصد و چهارم ۵۵۰

حکم خاص وارد بعد از حضور وقت عمل به عام ۵۵۰

ندرت نسخ و کثرت تخصیص ۵۵۱

راه حل اشکال ورود خاص بعد از وقت عمل به عام ۵۵۲

تقسیم عموم صادر از مولا ۵۵۴

درس هفتصد و پنجم ۵۵۶

اشکال تشخیص عام ۵۵۶

تأخیر بیان از وقت حاجت و اغراء به جهل ۵۵۷

لغویت عموم و عدم جواز اجرای اصاله العموم ۵۵۹

عدم اشکال در راه دوم مرحوم آخوند ۵۶۰

درس هفتصد و ششم ۵۶۳

عدم اشاره به دو نوع بودن عمومات قرآنی ۵۶۳

ص: ۶۳۶

عدم دخالت داشتن خاص بعدی در ماهیت عام قبلی ۵۶۴

منحصر نبودن راه حل اشکال به طریقه شیخ ۵۶۵

تقسیم امور متصفه به قبح ۵۶۶

راه حل اشکال قبح تأخیر بیان از وقت حاجت ۵۶۸

درس هفتصد و هفتم ۵۶۹

بررسی علت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت ۵۶۹

دلیل مخصص غیرلزومی ۵۷۰

تالی فاسد تأخیر بیان در دلیل غیرلزومی ۵۷۱

حقیقت قبح تأخیر بیان از وقت حاجت در مقام ۵۷۲

مشابهنهت مقام به باب امکان تعبد به ظن ۵۷۳

درس هفتصد و هشتم ۵۷۵

مصلحت تأخیر بیان از وقت حاجت در مقام ۵۷۵

تدریج در بیان احکام اسلام در زمان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) ۵۷۶

بروز چهره واقعی اسلام در زمان ظهور ولیعصر (عج) ۵۷۷

صدور خاص قبل از عام ۵۷۸

صدور عام قبل از عمل به خاص قبلی ۵۷۹

احتمال مخصص بودن خاص قبلی برای عام بعدی ۵۷۹

احتمال ناسخیت عام بعدی نسبت به خاص قبلی ۵۸۰

درس هفتصد و نهم ۵۸۲

حکم عام بعد از وقت عمل به خاص یا قبل از آن ۵۸۲

تقدیم تخصیص یا نسخ بر فرض امکان هردو ۵۸۳

نظر مرحوم آخوند در تقدیم تخصیص بر نسخ ۵۸۴

عدم جریان اصاله العموم با وجود مقدمات حکمت ۵۸۴

اشکالات بر کلام مرحوم آخوند ره در تقدیم خاص ۵۸۶

درس هفتصد و دهم ۵۸۸

عدم استفاده اصل حکم و استمرار آن از یک دلیل ۵۸۸

تمسک به حدیث حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه ۵۸۹

معنای حدیث حلال محمد (صلی الله علیه و آله) حلال الی یوم القیامه ۵۹۰

عدم جریان اصاله الاطلاق در مقام ۵۹۱

مراد از عدم قرینه در مقدمات حکمت ۵۹۲

درس هفتصد و یازدهم ۵۹۴

عدم لزوم لحاظ زمان عام و خاص در سیره فقها ۵۹۴

اقتضای تأخیر بیان از وقت حاجت برای قبح ۵۹۶

ص: ۶۳۷

حقیقت نسخ و عدم ورود آن در مقام ۵۹۶

عدم نیاز به ملاحظه تاریخ عام و خاص ۵۹۸

مباحث الفاظ ۵۹۹

بحث مطلق و مقید ۵۹۹

درس هفتصد و دوازدهم ۶۰۱

مطلق و مقید؛ آخرین بحث مباحث الفاظ ۶۰۱

خصوصیت تعاریف لفظیه ۶۰۲

عدم جریان تعاریف شرح الاسمی در مسأله مطلق و مقید ۶۰۲

تعریف مطلق ۶۰۳

مراد از کلمه جنس در تعریف مطلق و مقید ۶۰۴

اتصاف معنا به اطلاق ۶۰۴

درس هفتصد و سیزدهم ۶۰۷

عدم شیوع و سریان در مدلول لفظ مطلق ۶۰۷

شامل شدن تعریف مطلق بر الفاظ غیرمطلقه ۶۰۸

وجود اطلاق در معانی جزئی ۶۰۹

نزاع شیخ و مشهور در باب واجب مشروط ۶۱۰

نظر مشهور در باب معانی حرفیه ۶۱۱

درس هفتصد و چهاردهم ۶۱۳

تعریف مطلق ۶۱۳

تقابل بین اطلاق و تقید ۶۱۴

نظر مرحوم آخوند ره در تقابل بين اطلاق و تقييد ۶۱۵

توسعه اطلاق و تقييد به غير حكم ۶۱۷

ص: ۶۳۸

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

