دانشگاه پیام نور

دانشکده الهیات و علوم اسلامی

گروه :علوم قرآن و حدیث

جزوه‌ی درس:

علوم قرآنی۴

دوره‌ی:

کارشناسی

گردآوری:

دکتر ناصر نیستانی و دکتر محمد جواد سعدی

باسمه تعالی

تألیف پیش روی شما برگرفته از دو کتاب ارزشمند اصول فقه محمد رضا مظفر و الاتقان سیوطی می باشد، مبا حث مطرح شده طبق سر فصلهای مصوب می باشد که ضمن طرح دروس اصولی موارد تطبیقی علوم و قرآن حدیث به روش کتب معتبر سنتی نیز بیان شده است امید است دانشجویان از این طریق با مداقه بیشتر مسائل علوم قرآنی و اصولی را فرا گیرند .

در آینده نزدیک کتب مستقلی در این خصوص تدوین می گردد که دیگر نیاز به تألیف و کنار هم چیدن کتب قبلی نباشد.

مفاهيم

اشاره

در این باب، پنج مسئله مطرح است:

مقدمه: مشتمل بر سه بحث است: معناي كلمه مفهوم، نزاع در حجّيّت مفهوم، اقسام مفهوم.

۱. معنای کلمه مفهوم

کلمه مفهوم به سه معنا اطلاق میشود:

۱. معنا و مدلولی که از یک لفظ فهمیده میشود و این معنا، مساوق مدلول است، خواه مدلول مفرد باشد و خواه مدلول جمله و چه مدلول حقیقی باشد و چه مجازي.

۲. معناي ديگر مفهوم، مقابل مصداق است و مراد از آن هر چيزي است كه مورد فهم قرار گيرد، (اگرچه مدلول لفظ نباشد و لذا شامل معناي اول و غير آن ميشود) يعنی اعم از معناي اول است.

۳. معناي سوم مفهوم، مقابل منطوق است و اين معنا، اخصّ از دو قسم قبلی است و آنچه در اينجا مورد بحث است همين است. و اين يک اصطلاح اصولی است كه در خصوص مدلولات التزامی جملات تركيبی خواه انشائی باشند و خواه اخباري به كار ميرود و لذا به مدلول كلمه مفرد، مفهوم اطلاق نميشود گرچه از مدلولات التزامی باشد و امّا مقصود از منطوق در نزد اصوليون معنايی است كه خود لفظ فی حد ذاته برآن دلالت ميكند بگونهاي كه لفظ منطوق، حامل و قالب آن معنا باشد كه در اينجا از باب تسميه مدلول به اسم دالّ، اين معنا منطوق ناميده ميشود و لذا اصطلاح منطوق اختصاص به مدلول مطابقی دارد، گرچه معنا مجازي باشد و لفظ با قرينه

در آن «مفهوم» که مقابل منطوق معنی به کار رفته باشد و بنابراین است، معنایی است که لفظ، حامل آن نیست و برآن دلالت مطابقی ندارد و لکن باعتبار اینکه نسبت به مفاد جمله لازم بیّن بالمعنی الاخص است، برآن دلالت میکند و لذا «مفهوم» . اختصاص به مدلول التزامی دارد وقتی آب به حد کر برسد چیزي آن را نجس «منطوق این عبارت همان مضمون جمله است که مثال: فقها میگویند:» نمیکند.

– میگوید آب کر با هیچیک از نجاسات، متنجّس نمیشود و امّا مفهوم این عبارت به فرض اینکه مثل چنین جملهاي مفهوم داشته باشد این است که اگر آب به حد کر نرسیده باشد نجس میشود و بنابراین منطوق و مفهوم را میتوان چنین تعریف کرد:

منطوق : «حکمی است که لفظ در محدوده نطق، برآن دلالت کند.»

و مفهوم : «حکمی است که لفظ نه در محدوده نطق، برآن دلالت کند.»

و مراد از حکم، حکم به معناي اعم است نه خصوص یکی از احکام خمسه(وجوب، حرمت، کراهت، استحباب، اباحه) .

دیگران منطوق و مفهوم را به صورت زیر تعریف کرده اند: حکم مذکور و حکم غیر مذکور، یا حکم براي مذکور و حکم براي غیر مذکور، ولی هیچیک از این تعاریف، خالی از مناقشات پردامنه نیست. امّا آنچه که گفتوگو را آسان میکند توجه به این نکته است که تمام اینها تعریفاتی لفظی اند که در آنها دقت در تعریف، قصد نشده و البته معنا و مراد در آنها چنانکه شرح دادیم واضح و روشن است.

۲. نزاع در حجّیّت مفهوم

شکی نیست که اگر کلام داراي مفهوم باشد، ظاهر در آن مفهوم است و لذا حجّتی از متکلّم بر سامع و از سامع بر متکلم است کما اینکه در سایر ظواهر همینطور است.

– پس معناي نزاع در حجّيّت مفهوم و اينكه مثلا ميگويند مفهوم شرط حجّت است يا نه، چيست؟ و برفرض كه اين نزاع، معنى داشته باشد در مباحث الفاظ داخل نيست چرا كه مراد در مباحث الفاظ تشخيص ظهور كلام و تبيين صغريات حجّت ظهور است.

بنابراين به جاست كه اين بحث همچون بحث حجّيّت ظهور و حجّيّت كتاب و ... در مباحث حجّت داخل شود.

جواب: نزاع مذكور در حقيقت برميگردد به نزاع در وجود دلالت بر مفهوم. يعنى اينكه آيا جمله در مفهوم ظهور دارد يا نه و به عبارت روشنتر نزاع در حصول مفهوم براي جمله است نه در حجّيّت آن بعد از فرض حصولش. پس معناي نزاع در مفهوم شرط

مثلا اين است كه جمله شرطيه با قطع نظر از قرائن مخصوص، آيا بر انتفاء حكم در هنگام انتفاء شرط دلالت دارد يا نه؟ و آيا ظهور در اين معنى دارد يا نه؟

نه اينكه بعد از دلالت بر اين مفهوم و ظهورش در اين معنى در حجّيّت اش نزاع شود، چنين نزاعى معنى ندارد. گرچه برخى تعبيرات علما موهم چنين مطلبى است مثل اينكه ميگويند:

مفهوم شرط حجّت است يا نه ولى بايد دانست كه غرض علما، همين معنايى است كه ما گفتيم.

همچنين در اينكه برخى جملات همراه با قرينه خاص، دلالت بر مفهوم دارند، نزاعى نيست. بلكه موضوع سخن و محل نزاع در اين است كه نوع جمله شرطيه مثلا با فرض تجرّد از قرائن خاصه آيا دلالت بر مفهوم دارد يا نه

۳ . اقسام مفهوم

اشاره

مفهوم، به موافق و مخالف تقسيم ميشود:

۱) مفهوم موافق:

آنجاست که حکم در مفهوم، از نظر سنخ، موافق حکم موجود در منطوق باشد. مثلا

اگر حکم در منطوق وجوب است، در مفهوم نیز وجوب باشد همینطور مثل : « به پدر و مادر اف نگو» که دال بر نهی از و دلالت اولویت در کلام خداي متعال ضرب و شتم پدر و مادر و ارتکاب اهانتها و آزارهاي شدیدتر از اف گفتن که به حکم آیه حرام شده، میباشد. و گاهی این مفهوم، فحواي خطاب نامیده میشود و نزاعی در حجّیّت مفهوم موافقت نیست یعنی مقتضاي دلالت اولویت، این است که حکم به موردي که از حیث علت حکم اولویت دارد تعدّي و سرایت میکند(مثل تعدي حکم حرمت از اف گفتن به مثل ضرب و شتم واف آزارهاي شدیدتر) و در این زمینه، سخن مفصلتر در جاي خودش خواهد آمد.

۲) مفهوم مخالف:

آنجاست که حکم در مفهوم ازحیث سنخ، با حکم منطوق مخالف باشد و مصادیق متعددی برای آن وجود دارد که درباره آنها بحث و کلام زیادی واقع شده و آن موارد را با تفصیل ذکر میکنیم که شش قسمند:

۱- مفهوم شرط ۲- مفهوم وصف ۳- مفهوم غایت ۴- مفهوم حصر ۵- مفهوم عدد ۶- مفهوم لقب

اول: مفهوم شرط

تحریر محل نزاع :

اشاره

شکی نیست که منطوق جمله شرطیه به موجب وضع بر تعلیق تالی بر مقدم که مفروض و مقدّر گرفته شده، دلالت دارد و جمله شرطیه دو گونه است:

۱- یک صورت این است که جمله شرطیه براي بیان موضوع حکم باشد یعنی مقدّم، همان خود موضوع حکم باشد و این در جائی است که حکم در تالی، منوط به شرط در خدا فرزندي به تو داد، ختنهاش کن. در این مثال، فرض ختان فرزند قابل تصور نیست مگر بعد از فرض وجود فرزند. و از همین قبیل است قول خداي متعال که میفرماید: اگر کنیزکان شما خواستند خود را حفظ کنند، آنان را بر زنا اکراه نکنید. در اینجا اکراه بر زنا معقول نیست مگر بعد از فرض اراده حفظ و عفت از جانب کنیزکان(یعنی اگر خود کنیزکان نخواهند عفیف باشند، دیگر اکراه معنایی ندارد).

اصولیون اتفاق نظر دارند که اینگونه جملات شرطیه مفهوم ندارند چون انتفاء شرط به معناي انتفاء موضوع حکم است و لذا معنا ندارد که در فرض انتفاء مقدم، حکم به انتفاء تالی کنیم مگر از باب سالبه به انتفاء موضوع. و در چنین صورتی، حکم به انتفاء نیست بلکه انتفاء الحکم است و ازاینرو در مثال فوق، جمله شرطیه مفهوم ندارد و لذا گفته نمیشود اگر خدا به تو فرزندي نداد، او را ختنه نکن؛ و گفته نمیشود: اگر کنیزان نخواستند عفیف باشند، آنها را بر زنا اکراه کن.

۲- صورت دوم این است که جمله شرطیه براي بیان موضوع نباشد و این در جائی است که حکم در تالی منوط به شرط باشد به گونهاي که فرض حکم بدون شرط، ممکن باشد، مثل قول آنها که میگویند: اگر دوستت به تو احسان کرده تو هم به او نیکی کن. در اینجا فرض احسان به دوست، عقلا متوقف برفرض صدور احسان از جانب او نیست، چرا که میتوان به دوست احسان کرد، چه او حسان کند و چه نکند.

و همین قسم دوم از شرطیات، محل نزاع در باب مفهوم است و بازگشت این نزاع به این است که آیا شرطیه دلالت بر انتفاء حکم در هنگام انتفاء شرط دارد یا نه، یعنی آیا از طبیعت تعلیق بر شرط، انتفاء نوع حکم معلّق مثل:

وجوب در فرض انتفاء شرط به دست میآید یا نه؟

و اینکه گفتیم نوع حکم، به خاطر این است که شخص هر حکمی در قضیه شرطیه یا غیر شرطیه، با انتفاء موضوعش و یا انتفاء یکی از قیود موضوع منتفی میشود، چه قضیه مفهوم داشته باشد و چه نداشته باشد. و در مفهوم قضیه شرطیه دو قول است، قویترین قول اینست که شرطیه بر انتفاء حکم در هنگام انتفاء شرط، دلالت میکند.

مناط در مفهوم شرط دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، توقف دارد بر اینکه جمله شرطیه یا به موجب وضع و یا از راه اطلاقش، بر امور سه گانه مترتب زیر، دلالت کند :دلالت بر ارتباط و ملازمه بین مقدم و تالی

۱-- علاوه بر دلالت قبلی دلالت بر اینکه تالی معلّق بر مقدم و مترتب برآن و تابع آن است.

۲-- و در نتیجه مقدم سبب تالی است و مقصود از سبب در اینجا، هر چیزي است که شیء برآن مترتب باشد و لو اینکه شرط و امثال آن باشد و لذا سبب در اینجا، اعم از سبب به اصطلاح علم معقول (فلسفه) است.

۳-- علاوه بر دو دلالت قبلی، دلالت بر انحصار سببیّت در مقدم داشته باشد بدین معنا که سبب دیگري که تالی مترتب برآن باشد، موجود نباشد.

و توقف مفهوم جمله شرطیه بر این امور سه گانه، روشن است، چون اگر جمله شرطیه، اتفاقیه باشد یا تالی مترتب بر مقدم نباشد ویا مترتب باشد امّا(علیت مقدم براي تالی) به صورت منحصره نباشد، دیگر از انتفاء مقدم، انتفاء تالی لازم نمیآید. و آنچه که بجاست اثبات شود این

است که جمله شرطیه به موجب وضع یا بسبب اطلاق، ظهور در این امور سه گانه دارد تا اینکه حجّت در مفهوم باشد و حق این است که جمله شرطیه در بعضی از این امور سه گانه ظهور وضعی دارد و در برخی، دلالت اطلاقی دارد .

امّا دلالت شرطیه بر ارتباط و علقه لزومیه بین مقدم و تالی، ظاهرا به حکم تبادر و ناشی از وضع است و البته منظور، وضع خصوص ادوات شرط نیست تا اینکه این وضع، انکار شود بلکه مراد، وضع هیئت ترکیبیه براي مجموعه جمله شرطیه است. و بنابراین استعمال جمله شرطیه در اتفاقیه (آنجا که ارتباط بین مقدم و تالی، لزوم ندارد) با عنایت خاص و ادعاي این است که وقتی مقدم و تالی مقارنت در وجود دارند، بین آنها تلازم و ارتباط برقرار است. و امّا دلالت شرطیه بر اینکه تالی به یکی از صور ترتب، مترتب بر مقدم است، همچون دلالت قبلی، به موجب وضع است و لکن نه بدین معنا که جمله شرطیه دو تا وضع دارد: یک وضع براي تلازم و یکی براي ترتب، بلکه بدین معنی که با وضع واحد براي نوعی ارتباط خاص که همان ترتب تالی بر مقدم است، وضع شده است. و دلیل بر این مدعا، تبادر ترتب تالی بر مقدم از جمله شرطیه است، چرا که شرطیه دلالت دارد بر اینکه مقدم در جایگاه فرض و تقدیر قرار گرفته که هرگاه حاصل شود، تالی هم به دنبال آن حاصل گردد. یا بگو متبادر از شرطیه، اجتنابناپذیر بودن جزا در فرض حصول شرط است و این مطلبی است که جز فرد مکابر(مجادل) یا غافل آن را انکار نمیکند و این همان معناي تعلیق است که مفاد جمله شرطیه است و شرطیه جز این، معناي دیگري ندارد و از همینجاست که جزء اول شرطیه را شرط و مقدم و جزء دوم را جزاء و تالی نامیده اند.

حال اگر جمله، انشائیه باشد یعنی تالی مشتمل بر انشاء حکم تکلیفی یا وضعی باشد، دلالت بر تعلیق حکم بر شرط خواهد کرد و در نتیجه دال بر این خواهد بود که حکم در هنگام انتفاء شرطی که حک برآن معلّق است، منتفی میشود. و اگر جمله شرطیه، جمله خبریه باشد یعنی تالی مشتمل بر حکایت خبري باشد، دلالت میکند بر اینکه حکایت خبر در تالی، معلّق بر مقدم است، خواه محکیّ عنه در خارج و در عالم واقع نیز مترتب بر مقدم باشد که در نتیجه حکایت با

محکی عنه مطابق باشد مثل این سخن که میگوئیم: اگر خورشید طلوع کند، روز موجود میشود یا برعکس، تالی مترتب علیه باشد مثل اینکه بگوئیم: اگر روز موجود است پس خورشید طالع است. یا اصلا ترتبی بین آن دو نباشد مثل متضایفین در مثل جمله: اگر خالد، فرزند زید است پس زید، پدر خالد است.

و اما دلالت شرطیه بر انحصار شرط، از راه اطلاق است. چون اگر شرط دیگري براي جزاء به عنوان بدیل شرط مزبور در کار باشد و یا اگر در کنار شرط جزء دیگري باشد ،که هر دو با هم شرط حکم باشند، این احتیاج به بیان زائد دارد یا با عطف به وسیله أو «در صورت اول در صورت دوم (معیّت در شرط). چرا که ترتب بر شرط ظهور در این دارد که آن شرط با عنوان(بدلیّت) و یا عطف بوسیله واو» خاص خود مستقلا، شرطی است که جزاء برآن معلّق است. پس اگر تعلیق جزاء بر شرط معلّق گذاشته شود، از این اطلاق کشف میشود که شرط مستقل بوده، قید دیگري همراه آن نیست و بدیل و عدلی ندارد و الّا بر گوینده حکیم که علی الفرض در مقام بیان است، ذکر آن واجب است. و این ظهور، شبیه ظهور اطلاقی صیغه افعل در وجوب عینی و تعیینی است.

تا اینجا آنچه میخواستیم بگوئیم پایان پذیرفت و آن این بود که جمله شرطیه در اموري که به سبب آنها ظهور در مفهوم دارد، ظاهر است. و در هر حال، ظهور جمله شرطیه در مفهوم، چیزي نیست که مورد تردید باشد مگر اینکه قرینهاي برخلاف در کار باشد و یا جمله شرطیه براي بیان موضوع، وارد شده باشد. و شاهد این مطلب، استدلال امام صادق علیه السّلام در روایت ابی بصیر از راه مفهوم از آن حضرت در مورد گوسفندي سؤال کردم که ذبح میشود و از تحرك باز میایستد و خون زیاد و است که میگوید : تازه از آن خارج میشود. حضرت فرمودند: از آن نخور، چرا که علی علیه السّلام میفرمود: وقتی پاهاي گوسفند تکان خورد و یا این استدلال امام صادق علیه السّلام به قول علی علیه السّلام بجا نیست مگر اینکه براي قول آن حضرت مفهوم قائل باشیم و مفهوم آن این است: مادام که پاها تکان نخورده و پلک چشمها بسته نشده، نخور

پلکهایش بسته شد بخور وقتی شرط متعدد و جزاء واحد باشد و از لواحق بحث مفهوم شرط، آنجاست که دو جمله شرطیه یا بیشتر وارد شود به گونهاي که شرط آنها متعدد باشد امّا جزاء د ر واحد باشد و این بر دو گونه است.

۱- یک صورت این است که جزاء قابل تکرار نباشد مثل تقصیر (کوتاه کردن) نمازدر مسافرت که در روایت آمده: (وقتی اذان مخفی شد نماز را قصر بخوان و وقتی دیوارهاي بلد مخفی شد، نماز را قصر بخوان).

۲- صورت دیگر این است که جزاء قابل تکرار باشد، مثل : (اگر جنب شدي غسل کن، اگر میّت را مس کردي غسل کن).

و امّا در صورت اول، بنا بر مفهوم شرط، بین دو دلیل تعارض پیدا میشود و لکن تعارض، بین مفهوم هر دلیل با منطوق دلیل دیگر است و این روشن است. پس بایستی در هریک از آنها به یکی از دو وجه زیر تصرف کنیم:

وجه اول: اینکه ظهور هر دو شرط را در سببیّت استقلالی قید بزنیم و این همان ظهور ناشی از اطلاق است که قبلا گفتیم عطف با واو، تقییدي در مقابل آن اطلاق میباشد. در نتیجه این تقیید، در حقیقت شرط، مرکب از دو شرط میشود و هر شرط، جزئی از سبب براي تالی میشود و در نتیجه، دو جمله به منزله جمله واحدي میشوند که مقدم آن، مرکب از دو شرطیه است و مفاد آن اینطور میشود: هرگاه اذان و دیوارها با هم مخفی شدند، نماز را قصر کن. و در این صورت میتوان گفت این دو جمله با هم یک مفهوم دارند و آن این است که در فرض انتفاء هر دو شرط و یا یکی از آن دو، جزاء منتفی است، کما اینکه اگر یک جمله واحد بودند، مفهومش همین بود.

وجه دوم: اینکه دو جمله را از حیث ظهورشان در انحصار، مقید کنیم و این ظهور همان ظهور ناشی از اطلاقی است که مقابل است. در این صورت شرط یا یکی از آن دو به نحو بدلیت

است و یا جامع بین آن دوست به گونهاي تقیید با « أو» که هریک از آن دو مصداق آن جامع تلقی شود و این در جائی است که بتوان و لو عرفا بین آن دو جامعی فرض کرد و چون امر دائر بین این دو گونه تصرف است، باید دید کدام أولی است؟ آیا اولی این است که ظهور دو شرطیه در استقلال را قید بزنیم یا ظهور آن دو در انحصار را؟ در اینجا دو قول است و قول وجیهتر ظاهرا تصرف و تقیید دوم است. چرا که منشأ تعارض بین آن دو، ظهورشان در انحصار است که ظهور در مفهوم از ان لازم میاید و در نتیجه چنانچه گفتیم از آن لازم میآید و در نتیجه چنانکه گفتیم منطوق هر دلیل با مفهوم دیگري متعارض میشود. پس چاره ای نیست جز اینکه لحاظ مقدار دلالت منطوق هر شرطیه، از ظهور شرطیه دیگر در انحصار دست برداریم چون ظهور منطوق، قویتر است. امّا ظهور هریک از دو شرطیه در استقلال، معارضی ندارد تا از آن دست برداریم .حال وقتی قول دوم راجح شد یعنی در ظهور دو شرطیه در انحصار تصرف کردیم، هریک از دو شرطیه، در تأثیر مستقل خواهند شد و لذا اگر یکی به تنهایی حاصل شد، تأثیر خودش را در حکم خواهد داشت و اگر هر دو حاصل شدند، در صورت تعاقب، تأثیر از آن اولی است و اگر معیّت داشتند، تأثیر از آن هر دوست و این دو به منزله سبب واحد محسوب میشوند چرا که طبق فرض، تکرار جزاء ممکن و امّا صورت دوم که نیست. جزاء قابل تکرار باشد، به دو گونه است:

۱- یکی اینکه با دلیل ثابت شود که هریک از دو شرط، جزء سبب است و در این صورت بحثی نیست که جزاء واحد است و هنگام حصول هر دو شرط با هم، این جزاء حاصل میشود.

۲- صورت دیگر این است که از دلیل مستقل و یا از ظاهر دلیل شرط ثابت شود که هریک از دو شرط، سبب مستقلاند، خواه براي قضیه شرطیه مفهوم باشد و خواه نباشد. در اینجا اختلاف شده که اگر هر دو شرط در وقت واحد اتفاق افتاد یا به صورت متعاقب واقع شدند، مقتضاي قاعده چیست؟

آیا مقتضاي قاعده، تداخل اسباب است و لذا قضیه شرطیه، یک جزاء دارد کما اینکه در مثل تداخل موجبات وضوء یعنی خروج بول یا غائط و خوابیدن و امثال اینها، همینطور است یا مقتضاي قاعده، عدم تداخل است و لذا با تکرار شرط، جزاء نیز مکرّر میشود کما اینکه در مثال تعدد وجوب نماز با تعدد اسبابش یعنی دخول وقت نماز روزانه و حصول نماز آیات ۱۶ چنین است؟

میگویم: بدون شبهه، اگر دلیل خاصی بر تداخل یا عدم تداخل وارد شود، باید به آن دلیل تمسک کرد و امّا اگر دلیل خاصی وارد نشده باشد، محل خلاف است و حق این است که مقتضاي قاعده در این موارد عدم تداخل است.

بیان این مسئله از این قرار است که: هر جمله شرطیهاي دو ظهور دارد:

۱- شرط در آن، ظهور در سببیّت استقلالی دارد و این ظهور اقتضا میکند که جزاء نیز در دو شرطیه مورد بحث، متعدد شود و در نتیجه اسباب متداخل نباشند.

۲- جزاء در آن، ظهور دارد که متعلّق حکم، صرف وجود است و از آنجا که صرف شیء، امکان ندارد که محکوم به دو حکم باشد، مقتضاي آن این است که همه اسباب، در فرض اجتماع، جزاء واحد و حکم واحد داشته باشند و لازمه اش تداخل اسباب است.

و بنابراین بین این دو ظهور تنافی پدید میآید. حال اگر ظهور اول را مقدم کردیم باید قائل به عدم تداخل بشویم و اگر ظهور دوم را مقدم دانستیم باید قائل به تداخل بشویم، حال کدامیک مقدم است؟

ارجح این است که ظهور شرط مقدم بر ظهور جزاء است، چون جزاء معلّق بر شرط است و لذا در ثبوت و اثبات، تابع آن است. بنابراین اگر شرط واحد باشد جزاء نیز واحد است و اگر شرط متعدد باشد جزاء هم متعدد است و اگر مقدم به حسب ظهور دو شرطیه متعدد باشد، جزا هم

تابع آن است و لذا دیگر جزاء، ظهوري در وحدت مطلوب نخواهد داشت. و ازاینرو این بحث از باب تعارض بین دو ظهور خارج میشود، بلکه ظهور در تعداد، ظهور در وحدت را برمیدارد چون ظهور در وحدت وقتی است که ظهور در تعداد سقوط کند ویا اصلا نباشد و امّا با وجود این ظهور در(تعدّد) اصلا ظهور در وحدت منعقد نمیشود. پس قاعده در این مقام، عدم تداخل است و این همان رأي علماء اعلام(قدس سرّ) هم است.

دو تنبیه:

۱. تداخل مسبّبات

بحث در مسئله سابق درباره این است که وقتی اسباب متعددند آیا تعدد آنها مقتضی مغایرت در جزاء و تعدّد مسبّبات نیز هست؟ یا مقتضی نیست و لذا اسباب متداخل میشوند؟ و بجاست این مسئله، مسئله تداخل اسباب نامیده شود. حال پس از فراغت از عدم تداخل اسباب، بجاست این بحث مطرح شود که در مسبّبات در صورت اشتراك در اسم و حقیقت مثل غسلها آیا میتوان به یکی اکتفا کرد یا نمیتوان؟

و این مسئله دیگري غیر از قبلی است و مسئله تداخل مسبّبات نامیده میشود و از ملحقات مبحث اوّلی است و قاعده در این مسئله نیز عدم تداخل است. و سر این مطلب این است که: سقوط واجبات متعدد با یک فعل بدین صورت که آن فعل واحد را به نیت امتثال جمیع آن واجبات انجام دهد احتیاج به دلیل خاص دارد، کما اینکه در مسئله اغسال وارد شده که غسل جنابت، از بقیه غسلها کفایت میکند. و نیز وارد شده که یک غسل، از غسلهاي متعدد، کفایت میکند و امّا اگر دلیل خاصی وارد نشود، هر وجوبی، امتثال خاص خودش را اقتضا میکند و امتثال دیگر، جاي آن را نمیگیرد و و لو اینکه چند واجب، از حیث اسم و حقیقت مشترك باشند.

بله در صورتی که بین دو واجب، نسبت عموم و خصوص من وجه باشد و دلیل هریک، نسبت به مورد اجتماع، مطلق باشد، این قاعده : «مسکینی را صدقه بده» و دوباره بگوید : «در راهماندهاي را صدقه بده» و شخص استثناء میخورد مثل اینکه مولی بگوید واحدي جامع هر دو عنوان باشد یعنی هم فقیر باشد و هم در راه مانده، در این صورت صدقه دادن به او مسقط هر دو تکلیف خواهد بود ۶۶اصل عملی در دو مسئله فوق:

۲- مقتضاي اصل عملی در هنگام شک در تداخل اسباب، تداخل است چون تأثیر دو سبب در تکلیف واحد، یقینی است و شک، تنها در تکلیف زائد است و در چنین موردي، اصل برائت جاري میشود.

و امّا در مسئله تداخل مسبّبات بعکس است، یعنی اصل، اقتضاي عدم تداخل دارد چنانکه اشارت شد چرا که بعد از ثبوت تکالیف متعدد به سبب اسباب متعدد، اگر مکلّف یک فعل واحد انجام دهد، شک میشود که آیا تکالیف متعدد ساقط میشوند یا نه؟ و مقتضاي قاعده در مثل این موارد اشتغال است. بدین معنا که اشتغال یقینی ، فراغ یقینی میطلبد و لذا در مقامو امتثال، نباید به فعل واحد اکتفا کرد.

دوم مفهوم وصف

موضوع بحث:

مقصود از وصف در این بحث، معنایی اعم از نعت و غیر نعت است و لذا شامل حال و تمییز و امثال آنها از اموري که میتوانند قید موضوع تکلیف باشند، میشود. چه اینکه این بحث مخصوص وصفی است که متکی به موصوف باشد و لذا شامل آنجایی که خود «و السَّارِق و السَّارِقۀ فاقْطعوا أيْدِی هما» نمیشود، چرا که مثل این مورد، در بحث مفهوم لقب مثل وصف، موضوع حکم است داخل است و سر این مطلب این است که دلالت بر انتفاء حکم در صورت انتفاء وصف، لزوما وقتی است که فرض کنیم موضوع ثابتی براي حکم وجود دارد که گاهی همراه با وصف است

و گاهی مجرّد از وصف، تا فرض نفی حکم از آن موضوع امکان داشته باشد همچنین در وصف مورد بحث، شرط است که نسبت به موصوف، اخص مطلق یا من وجه باشد، چون اگر مساوي و یا اعم مطلق باشد، موجب تضییق و تقییدي در موصوف نمیشود تا اینکه فرض انتفاء حکم از موصوف در فرض انتفاء وصف، درست باشد. و امّا دخول أخص من وجه در محل بحث، از حیث نسبت وصف با مورد افتراق موصوف از وصف است. مثلا در مثال(در گوسفند چرائی، زکات واجب است) اگر بگوئیم وصف مفهوم دارد مفهومش این است که در گوسفند غیرچرایی یعنی علوفه ای زکات واجب نیست و امّا نسبت به مورد افتراق وصف از موصوف، قطعا دلالتی بر مفهوم ندارد و لذا این مثال دلالت نمیکند که زکات در غیر گوسفند چرائی مثل طلا یا در غیر چرائی مثل شتر، وجود ندارد. چرا که موضوع که همان موصوف است مثل گوسفند در این مثال، بایستی در مفهوم محفوظ باشد و مفهوم، نفیا و اثباتا، متعرض موضوع دیگر نیست. پس قول بعض شافعیه مبنی اینکه همین قضیه مذکور در بر گوسفند چرائی زکات واجب است دال بر عدم وجوب زکات در شتر معلوفه است، قطعا قولی ناموجّه است. اقوال مختلف و قول حق در مفهوم وصف شکی نیست که اگر قرینه خاصی بر مفهوم باشد، وصف مفهوم دارد و اگر قرینه خاصی بر نفی مفهوم باشد، وصف مفهوم ندارد. مثل آنجا که وصف به عنوان غلبه آمده باشد که از آن فهمیده میشود حکم، وجودا و عدما منوط به آن وصف نیست مثل کلام و یعنی بر شما حرام است ... ربیبه هایی که در کنار شما هستند، نساء، ۲۳ در خداوند (ربائِبِک مااللَّاتِی فِی حجورِکمْ)

اینگونه موارد، هیچ مفهومی نیست چه مبناي ما، ثبوت مفهوم در وصف باشد و چه عدم ثبوت مفهوم (زیرا فهمیده میشود که خداوند، ربیبه را به این علت با وصف فی حجورکم) در دامن و در کنار خودتان آورده است که غالبا چنین هستند و غرض از آن، اشعار به علت حکم است. چون دخترانی که در دامن انسان پرورش مییابند، در حکم دختران خود انسانند و بحثی که بین علماء هست، آنجاست که قضیه خالی از قرائن مخصوص باشد. اینجاست که علما اختلاف دارند در

اینکه آیا صرف تقیید با وصف، بر مفهوم یعنی انتفاء حکم موصوف در فرض انتفاء حکم وصف، دلالت دارد یا نه؟ شبیه همان اختلافی که قبلا در باب شرط، مطرح گردیده و در اینجا نیز دو قول است و مشهور، قول دوم یعنی عدم مفهوم است و سرّ در این اختلاف، برمیگردد به اینکه آیا تقیید وصفی، در واقع تقیید خود حکم است یعنی حکم منوط به آن است، یا تقیید خود موضوع حکم یا متعلّق موضوع است که در موارد مختلف، مختلف میشود و در این صورت موضوع یا متعلّق موضوع، مجموع مؤلّف از موصوف و وصف خواهد بود؟ اگر قول اول درست باشد (تقیید حکم)، وصف ظهور در انتفاء حکم هنگام انتفاء وصف خواهد داشت و این، مقتضاي اطلاق است فرض منوط بودن حکم بر وصف اطلاق اقتضا دارد که حکم منحصر در حصول همان چرا که با وصف باشد، کما اینکه همین مطلب را در تقیید شرطی هم گفتیم و اگر قول دوم صحیح باشد، دیگر تقیید وصفی، ظهور ندارد که حکم در فرض انتفاء وصف، منتفی شود چون در این صورت از قبیل مفهوم لقب میشود. زیرا تعبیر وصف و موصوفی، فقط براي تحدید و تعریف موضوع حکم خواهد بود، نه اینکه دلالت کند موضوع حکم، ذات موصوف است و وصف، قید حکم بر موصوف میباشد. مثل اینکه کسی بگوید :شکلی چهار ضلعی و قائم . از این تعبیر، فهمیده میشود که مقصودش مربّع است و از مربّع با الزاویه و متساوي الاضلاع ترسیم کن.

این قیودي که دال برآن است تعبیر کرده است، چرا که موضوع، مجموع معنایی است که با عبارت مؤلّف از موصوف و وصف شکل چهار ضلعی قائم الزاویه متساوي است که به منزله کلمه مربّع قرار گرفته است. پس برآن دلالت شده و این عبارت الاضلاع مربّع ، دلالت بر انتفاء حکم در فرض انتفاء وصف ندارد، این عبارت هم که به منزله آن است همانطور که جمله ترسیم کن دلالت بر مفهوم ندارد، زیرا این جمله در حقیقت از قبیل وصفی است که همراه با موصوف نمیباشد یعنی وصف به تنهایی آمده حکم لقب دارد و حال که این مطلب را فراگرفتی، میگوئیم: اگر وصف خودش باشد و قرینهاي نباشد، ظهور در این دارد که قید موضوع است نه قید حکم و لذا حکم

از جهت وصف، مطلق و غير مقيّد است و بنابراين وصف مفهوم ندارد و با اين تقرير روشن ميشود ادله زير كه براي مفهوم وصف اقامه شده، باطل است.

۱. اگر وصف دلالت بر انتفاء حكم در فرض انتفاء وصف نكند، فائدهاي در ذكر وصف باقى نميماند و جواب اين است كه فائده وصف تنها در اين نيست كه به حكم برگردد و براي مفيد بودن وصف، كافيست كه موضوع با آن مشخص شود و به آن قيد بخورد.

۲. اصل در قيود اين است كه احترازي باشد و جواب اين است كه: اين مطلب مسلّم است و لكن معناي احتراز اين است كه دائره موضوع تنگ شود و غير قيد (غير مقيّد) از شمول شخص حكم خارج گردد و ما نيز به اين مطلب اذعان داريم، امّا اين، معناي مفهوم وصف نيست. چون اثبات حكمى براي موضوعى، منافاتى با اين ندارد كه سنخ

همان حكم (نه شخص همان حكم) براي غير آن موضوع ثابت باشد، كما اينكه در مفهوم لقب همينطور است و حاصل مطلب اينكه، احترازي بودن قيد لزوما موجب نميشود كه آن را به حكم ارجاع دهيم. وصف مشعر به عليت است، بنابراين لازم است حكم منوط به وصف باشد.

وجواب اين است كه: اين اشعار گرچه مسلّم است و لكن تا به حدّ ظهور نرسد، دلالت بر مفهوم ندارد.

۳. استدلال با جملاتى كه دلالت آنها بر مفهوم ثابت شده است مثل سخن پيامبر صلّى اللّه: (فردا كردن بدهكار ثروتمند، ظلم است) . مفهوم اين روايت اين است كه مماطله فقير، ظلم نيست امروز و عليه و آله و سلم كه فرمود و جواب اين است كه: اين جمله و امثال آن برفرض كه دلالت بر مفهوم داشته باشد، در بحث ما نفعى ندارد، زيرا ما منع نميكنيم كه برخى اوقات به خاطر وجود قرينه، تقييد وصفى، مفهوم دارد و امّا بحث در اينست كه خود وصف جداي از قرينه، آيا اقتضاي مفهوم دارد يا نه. و در مورد مثال فوق ميبينيم قرينه براي منوط كردن حكم (يعنى ظلم) بر وصف غنّى وجود دارد و آن مناسبت حكم و موضوع است. لذا از قرينه فهميده ميشود كه سبب حكم

به ظلم، این است که بدهکار، غنی است و در نتیجه مماطله (امروز و فردا کردن) او ظلم است. برخلاف مدیون فقیر که عاجز از پرداخت دین است و لذا سهل انگاري و تأخیر او ظلم نیست.

سوم: مفهوم غایت

روزه را تا شب ادامه و هر چیزي حلال است تا اینکه بدانید مشخصا حرام است اصولیون اگر تقیید به غایت وارد شود مثل دهید از دو جهت اختلاف کرده اند:

جهت اول: (در دخول غایت در منطوق یعنی در حکم مغیّا: اصولیون اختلاف کردهاند) در اینکه غایت که بعد از ادات غایت مثل واقع میشود آیا حکما در مغیّا داخل است یا خارج است بدین معنی که مغیّا موضوعا و حکما «الی» و «حتی» ، به وسیله غایت پایان مییابد؟ علما در اینجا چند قول دارند:

-یک قول این است که باید تفصیل داد بین آنجا که غایت از جنس مغیّا است که در این صورت، غایت در مغیّا داخل میشود مثل در اینجا شب از نظر زمان، از جنس روز است و روزه شب با روزه روز، همسنخاند(و امّا اگر روزه گرفتم تا شب) «غایت از جنس مغیّا نباشد، در آن داخل نمیشود مثل: هر ... ». در اینجا دو حکم حلال و حرام از یک سنخ نیستند.

چیزي حلال است تا «الی» باشد، در مغیّا داخل نیست و اگر بعد از «حتّی» باشد، داخل است مثل : «ماهی را تا قول دیگر این است که اگر غایت بعد از سرش بخور».

ظاهر این است که خود تقیید به غایت، ظهوري ندارد که غایت در مغیّا داخل است یا داخل نیست، بلکه این مسئله تابع موارد و قرائن مخصوصی است که در کلام موجود باشد.

آري، در این، خلافی نیست که اگر غایت، غایت حکم «هر چیزي حلال است ... » چرا که داخل باشد، داخل در مغیّا نیست مثل بودن معرفت حرام یعنی: حتی تعرف در حکم حلال، معنایی ندارد.

«حتی» که از آن سخن میگوئیم، حتّی جارّه است نه عاطفه، گرچه عاطفه بر سر غایت نیز میآید.

نکته دیگر اینکه مقصود از کلمه چون در عاطفه، حتما بایستی ما بعد آن در حکم ماقبلش داخل شود چرا که معناي عطف، همین است.

پس اگر گفتی: مردم مردند حتّی انبیاء، معنایش اینست که انبیاء نیز مردند. بلکه حتی عاطفه، مفید این معناست که غایت، فردي است که بر سایر افراد مغیّا از حیث قوت یا ضعف، برتري دارد به ترتیب مثل: (جاءنی القوم حتی الامیر، جاءنی القوم حتی الفقیر)

لذا چگونه میتوان تصور کرد که معطوف به وسیله حتّی، داخل در حکم نباشد، بلکه گاهی در حکم، أسبق است مثل: همه پدرها مردند حتی حضرت آدم علیه السّلام.

جهت دوم: (در مفهوم غایت نیز علما اختلاف کردهاند و موضوع بحث در اینجا همین است) که تقیید به وسیله غایت با قطع نظر از قرائن مخصوص آیا دلالت دارد بر اینکه سنخ حکم از ماوراء غایت و از خود غایت، وقتی که داخل در مغیّا نباشد، منتفی است یا نه؟

پس میگوئیم: مدرك دلالت غایت بر مفهوم همانند مدرك در مفهوم شرط و وصف است. لذا اگر غایت، قید حکم باشد، ظهور در انتفاء حکم از ماوراي غایت خواهد داشت و امّا اگر غایت، فقط قید موضوع باشد مثل: (الصائم الی اللیل مثاب) یا قید محمول باشد مثل: (ثواب الصوم لکل صائم الی اللیل) دلالتی بر مفهوم ندارد.

بنابراین در تقیید به وسیله غایت، اگر علم داریم که قید به حکم میخورد، بلااشکال ظهور در مفهوم دارد مثل قول امام علیه السّلام که میفرماید: «هر چیزي طاهر است تا اینکه علم پیدا کنی که نجس است هر چیزي ... حلال است». و همچنین است مثال و امّا اگر این امر (یعنی رجوع قید به حکم) از قرائن معلوم نشد، بعید نیست قائل شویم که غایت ظهور دارد در اینکه به حکم

بازمیگردد و غایت نسبتی است که قبل از ذکر غایت، در جمله آمده است و امّا اینکه غایت، غایت خود موضوع یا خود محمول باشد، محتاج بیان و قرینه است.

پس نتیجه آنکه، قول به مفهوم غایت، نسبت به سایر اقوال در نزد ما ترجیح دارد.

چهارم: مفهوم حصر

معناي حصر:

حصر داراي دو معناست:

۱. قصر به اصطلاح معروف در نزد علماي بلاغت، خواه از «شمشیر تیز جز ذو الفقار نیست» و قبیل قصر صفت در موصوف باشد مثل جوانمرد، و خواه از قبیل قصر موصوف بر صفت باشد مثل «محمد صلّی اللّ علیه و آله و سلم کسی جز علی علیه السّلام نیست، نیست جز فرستاده خدا و تو فقط انذارکننده هستی».

۲. معناي دوم، اعم از قصر و استثناء است که «همه نوشیدند الّا اندکی» و مقصود از قصر در قصر اصطلاحی نامیده نمیشود مثل اینجا، همین معناي دوم است.

اختلاف مفهوم حصر به سبب اختلاف ادوات آن:

مفهوم حصر چنانکه خواهید دید به لحاظ اختلاف ادوات حصر، مختلف است و لذا بر ما لازم است که درباره ادوات حصر، یک به یک بحث کنیم:

۱-الّا: (این کلمه به سه صورت به کار میرود: ۱. صفت به معناي غیر ۲. براي استثناء ۳. به عنوان ادات حصر بعد از نفی. ي وصفی مانند سائر اوصاف، به عنوان وصف براي ما قبل خود به کار میرود. و لذا از این جهت امّا «إلّا» در مفهوم وصف داخل میشود و لذا اگر در وصف قائل به مفهوم شدیم در إلّاي وصفی هم باید قائل به مفهوم بشویم و الّا نه.

ما در مباحث قبلی، ترجیح دادیم که وصف مفهوم ندارد و بنابراین اگر : «براي زید در ذمه من ده درهم است الّا یک درهم» کسی مثلا اقرار کند و بگوید وصف باشد، تمام ده درهم به عنوان موصوف «الّا یک درهم» بر گردن او ثابت میشود و صحیح بدین صورت که «الّا یک درهم» نیست که إلّا در این جمله، استثنائیه باشد چون کلمه درهم، منصوب نیست و در این صورت الّا، مفهوم ندارد و دلالت بر عدم ثبوت چیز دیگري بر گردن قائل براي زید ندارد.

ي استثنائیه، بدون شک دلالت بر مفهوم دارد و مفهوم آن، انتفاء حکم مستثنی منه «الّا» براي و امّا «الّا» مستثنی است چرا که اخراج یعنی استثناء کردن وضع شده است و لازمه این اخراج به نحو لزوم بیّن بالمعنی الاخص یعنی روشن و واضح این است که مستثنی به نقیض حکم مستثنی منه، محکوم باشد و از آنجا که این لزوم، بیّن و روشن است بعضی از علما گفتهاند این مفهوم از باب به عنوان ادات حصر » نماز نیست جز به طهور «لا صلاة الّا بطهور» در حقیقت، از نوع إلّاي منطوق است و امّا «الّا» بعد از نفی، مثل استثنائیه است.

نکته فرعی: (اگر شک کنیم که کلمه الّا در موردي، استثنائی است) : «لیس فی ذمتی لزید عشرة» در یا وصفی، مثل اینکه مقرّ بگوید «اهم الّا درهم» در اینجا ممکن است «الّا» وصفی باشد و ممکن است استثنائی باشد و اصل در کلمه الّا این است که استثنائی باشد و در این صورت، آنچه بر گردن گوینده ثابت میشود فقط یک درهم است و امّا اگر وصفی باشد، چیزي بر گردنش ثابت نیست چون او ده درهم را نفی کرده و این ده درهم موصوف است به اینکه یک درهم نیست.

۲- انّما: این کلمه نیز همانند الّا از ادات حصر است و لذا وقتی براي حصر حکم در موضوع معیّنی استعمال شود، به صورت ملازمه بیّن، دلالت بر انتفاء آن حکم از غیر آن مثل «انّما المؤمنون إخوة» : فقط مؤمنان هستند که با موضوع دارد و این، روشن است هم برادرند.

۳- بل: این کلمه براي اضراب برگشتی از حکم قبلی است و به سه صورت استعمال میشود:

اول: براي دلالت بر اينكه مضروب عنه، از روي غفلت يا اشتباه واقع شده است و در اين صورت دلالتی بر حصر ندارد و اين، واضح است مثل: (جاءنی زيد بل عمرو).

دوم: براي دلالت بر تأكيد مضروب عنه و تثبيت آن مثل: زيد عالم بل شاعر: (زيد عالم است بلكه شاعر هم هست) در اين صورت نيز دلالتی بر حصر ندارد.

سوم: براي دلالت بر ردّ و «أَمْ يقولون بِهِ جِنَّةٌ، بلْ جاءهمْ بِالْ حق» آيا ميگويند او مجنون است ؟ ابطال آنچه قبلا بيان شده مثل هرگز چنين نيست بلكه او به حق براي آنان آمده است در اينجا دلالت بر حصر دارد و لذا داراي مفهوم است و اين آيه كريمه

دلالت ميكند كه پيامبر به غير حق، نيامده است.

۴- هيئات ديگري غير از ادوات، بر حصر دلالت دارند مثل تقدم مفعول همچون:

إِيَّاكَ نعْبد و إِيَّاكَ نسْتعِين و همچون تعريف مسند با لام جنس و مقدم كردن آن مثل (العالم محمّد) كه در اصل، محمد عالم بوده است(و ان القول ما قالت حذام) و امثال اينها از هيئات ديگر كه در علم بلاغت، تفصيل داده شده است.

اين هيئات ظهور در حصر دارند و اگر از آنها حصر استفاده شود، شكی در ظهور آنها در مفهوم نيست چرا كه مفهوم، لازمه بيّن حصر است و تفصيل در اين مطلب، در گنجايش اين مختصر نيست. و به طور كلی هر چيزي كه دلالت بر حصر داشته باشد به صورت ملازمه بيّن، دال بر مفهوم است.

پنجم: مفهوم عدد

شكی نيست كه محدود ساختن موضوع به يک عدد خاص، دلالت بر انتفاء حكم در غير آن تعداد نميكند و لذا اگر گفته شود:

سه روز از هر ماه را روزه بگیر، دلالت بر این نمیکند که روزه غیر سه روز، استحباب ندارد و لذا با دلیلی که دالّ بر استحباب روزه ایام دیگر ماه باشد، تعارضی ندارد.

آري، اگر حکم، مثلا وجوب باشد و مشخص کردن عدد براي بیان حد اعلاي واجب باشد، بلاشبهه دلالت میکند که بیش از آن عدد، واجب نیست مثل دلالت دلیلی که روزه سی روز ماه رمضان را واجب میکند و امّا این دلالت از جهت خصوصیت مورد است نه از جهت اصل تحدید عددي، تا اینکه بگوئیم خود مفهوم عدد، داراي مفهوم است . چون گفته اند روزه واجب حدّاکثر سی روز است، مفهوم دارد نه اینکه نفس عدد، مفهوم داشته باشد پس حق این است که تحدید عددي، مفهوم ندارد.

ششم: مفهوم لقب

مقصود از لقب، هر اسمی است که موضوع حکم قرار گیرد خواه مشتق باشد و خواه جامد، مثل فقیر در عبارت: اطعم الفقیر، و سارق و سارقه در کلام خداي متعال که میفرماید: السَّارِق و السَّارِقۀ فاقْطعوا أيْدِی هما.

و معناي مفهوم لقب، نفی حکم از چیزي است که عمومیت آن اسم (لقب) شامل آن نمیشود و پس از اشکالی که در دلالت وصف بر مفهوم مطرح کردیم، عدم دلالت لقب بر مفهوم، اولی است. چرا که خود موضوع حکم با عنوانی که دارد، مشعر تعلیق حکم برآن موضوع نیست، چه رسد به اینکه ظهور در انحصار حکم برآن عنوان داشته

باشد. آري، نهایت چیزي که از لقب فهمیده میشود این است که شخص حکم، شامل غیر آنچه که مشمول عمومیت اسم است نمیشود و در این، بحثی نیست. امّا بر اینکه نوع حکم براي موضوع دیگر ثابت نیست، لقب اصلا چنین دلالتی ندارد. و گفته شده است که مفهوم لقب، ضعیفترین مفهومات است.

در مجمل و مبيّن قرآن

مجمل آن است كه: دلالتش روشن نباشد، و آن در قرآن واقع شده، برخلاف گفته داود ظاهرى؛ و در اينكه آيا به همان حال اجمال باقى مى‌ماند يا نه اقوالى هست، أصح آنها اينكه: آنچه بايد بدان عمل كرد مجمل نمى‌ماند، برخلاف غير آن.

و اجمال سببهايى دارد؛ از جمله:

١- اشتراك، مانند: (وَ اللَّيْلِ إِذا عَسْعَسَ)[١] كه هم به معنى أقبل (- پيش- آمد) است و هم به معنى أدبر، (- روى گردانيد)، (ثَلاثَةَ قُرُوءٍ)[٢] كه قرو هم براى حيض وضع شده و هم براى پاك

[١] تكوير، ١٧

[٢] بقرة، ٢٢٨

شدن از آن، (أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ)[1] که شوهر و ولیّ هر دو را شامل می‌گردد، زیرا که هر یك از آنان عقده نکاح را بدست دارد.

۲- حذف، مانند: (وَ تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ)[2] که احتمال حذف «فی» و «عن» هر دو هست.

۳- اختلاف مرجع ضمیر، مانند: (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ)[3]، احتمال می‌رود که ضمیر فاعل در «یرفعه» برگردد به همان که ضمیر «إلیه» برگشته باشد و آن اللّه است؛ و احتمال دارد که ضمیر «یرفعه» به عمل برگردد و معنی چنین باشد که عمل صالح سخن خوب را بالا می‌برد.

و محتمل است که به «الکلم الطیب» برگردد، یعنی اینکه کلم طیب که توحید است عمل صالح را بالا می‌برد، زیرا که عمل جز با ایمان صحیح نمی‌باشد.

۴- احتمال عطف و استئناف، مانند: (إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ)[4].

۵- غرابت لفظ، مانند: (فَلا تَعْضُلُوهُنَّ)[5].

۶- عدم کثرت استعمال در وقت حاضر، مانند: (يُلْقُونَ السَّمْعَ)[6]، یعنی: می- شنوند، (ثانِيَ عِطْفِهِ)[7]، یعنی: با تکبر، (فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ)[8]، یعنی: با پشیمانی.

۷- تقدیم و تأخیر، مانند: (وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكانَ لِزاماً وَ أَجَلٌ مُسَمًّى)[1]، یعنی: و لو لا کلمة و أجل مسمی لکان لزاما، (يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْها)[2]، یعنی: یسألونك عنها کأنّك حفی.

---

[1] بقرة، ۲۳۷
[2] نساء، ۱۲۷
[3] فاطر، ۱۰
[4] آل عمران، ۷
[5] بقرة، ۲۳۲
[6] شعراء، ۲۲۳
[7] حج، ۹
[8] کهف، ۴۲

۸- قلب کردن منقول، مانند: (وَ طُورِ سِينِينَ)[۳]، یعنی: سیناء (علی آل‌یس)[۴] یعنی: الیاس.

۹- تکراری که در ظاهر اتصال کلام را قطع می‌نماید، مانند: (لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ[۵].

فصلی در اقسام مبیّن:

گاهی تبیین متصل می‌آید، مانند: (من الفجر) پس از آنکه فرموده: (الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ)[۶].

و گاهی منفصل و در آیه دیگری واقع می‌شود، مانند: (فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ)[۷] پس از آنکه فرموده: (الطَّلاقُ مَرَّتانِ)[۸]، که بیان می‌کند اینکه منظور از آن طلاقی است که رجوع پس از آن را اختیار داشته باشند، و اگر این بیان نبود تمام طلاقها در دو طلاق منحصر می‌شد.

و ابو داود در ناسخ خود و احمد و سعید بن منصور و دیگران از أبی رزین أسدیّ آورده‌اند که مردی گفت: ای رسول خدا، اینکه خداوند فرماید: (الطَّلاقُ مَرَّتانِ)[۹]

پس طلاق سوم کو؟ فرمود: «التّسریح باحسان- رها کردن به نیکی».

و ابن مردویه از أنس آورده، گفت: مردی عرضه داشت: یا رسول اللّه، خداوند طلاق را دوبار یاد کرده پس کو سومی؟ فرمود: (فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ)[۱۰].

---

[۱] طه، ۱۲۹
[۲] اعراف، ۱۸۷
[۳] تین، ۲
[۴] صافات، ۱۳۰
[۵] اعراف، ۷۵
[۶] بقرة، ۱۸۷
[۷] بقرة، ۲۳۰
[۸] بقرة، ۲۲۹
[۹] بقرة، ۲۲۹
[۱۰] بقرة، ۲۲۹

و فرموده خداوند: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ)[1] بر امکان داشتن دیدن [خداوند] دلالت دارد، و این را تفسیر می‌کند که مراد از فرموده خداوند:

(لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ)[2] لا تحیط به می‌باشد نه «لا تراه». و ابن جریر از طریق عوفی از ابن عبّاس آورده که درباره فرموده خداوند: (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ) گفته: یعنی به آن احاطه نمی‌یابند.

و از عکرمه آورده که: وقتی از رؤیت نزد او سخن بود به وی گفته شد: مگر نه خداوند فرموده: (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ)؟ گفت: مگر تو آسمان را نمی‌بینی؟ آیا همه آن را می‌بینی!! و فرموده خداوند: (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلَّا ما يُتْلى عَلَيْكُمْ ...)[3] را آیه شریفه: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)[4] تفسیر کرده است.

و فرموده خداوند: (مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)[5] را آیات شریفه: (وَ ما أَدْراكَ ما يَوْمُ- الدِّينِ* ثُمَّ ما أَدْراكَ ما يَوْمُ الدِّينِ* يَوْمَ لا تَمْلِكُ ...)[6] تفسیر و بیان می‌نمایند.

و فرموده خداوند: (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ)[7] را فرموده خدای تعالی: (قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا ...)[8] بیان می‌کند.

و فرموده خداوند: (وَ إِذا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِما ضَرَبَ لِلرَّحْمنِ مَثَلًا)[9] را آیه سورة- النحل: (بِالْأُنْثى)[10] بیان می‌نماید.

و فرموده خداوند: (وَ أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ)[11] را علما گفته‌اند: بیان این عهد فرموده خدای تعالی است: (لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاةَ وَ آتَيْتُمُ الزَّكاةَ وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلِي ...)[1]، این عهد و پیمانی است که

---

[1] القیامة، ۲۲ و ۲۳
[2] انعام، ۱۰۳
[3] مائدة، ۱
[4] مائدة، ۳
[5] فاتحة، ۴
[6] انفطار، ۱۷ و ۱۸ و ۱۹
[7] بقرة، ۳۷
[8] اعراف، ۲۳
[9] زخرف، ۱۷
[10] نحل، ۵۸
[11] بقرة، ۴۰

خداوند از آنها خواسته، و عهد آنها که خداوند نسبت به آنان دارد: (لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ ...)[2] می‌باشد.

و فرموده خداوند: (صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ)[3] را بیان نمود فرموده خداوند:

(أُولئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ ...)[4].

و گاهی بیان مجمل در حدیث می‌آید، مانند: (وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ)[5]، (وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)[6]؛ که سنّت أفعال و چگونگی نماز و حج و مقدار نصابهای زکات- با انواع مختلف آن- را بیان نموده است.

توجه:

در مورد آیاتی از قرآن اختلاف شده که آیا از قبیل مجمل است یا نه؟

از جمله آیه دزدی است؛ گویند که در مورد دست مجمل است؛ زیرا که این لفظ تا ساق، و آرنج، و بازو گفته می‌شود، و در مورد قطع نیز مجمل است، چون جدل کردن، و مجروح نمودن را شامل می‌گردد، و برای هیچ کدام ظهور نیست، و چون شارع مقدس از ساق جدا کرده بیان شد که مراد آن است. و بقولی: اجمال ندارد؛ زیرا که قطع در جدا کردن ظهور دارد.

و از جمله: آیه (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ)[7] می‌باشد؛ گفته شده: مجمل است زیرا که بین مسح تمام و قسمتی از سر مردّد می‌باشد، و چون شارع جلو سر را مسح نموده این را بیان می‌کند، و بقولی: نه، مجمل نیست، بلکه برای مطلق مسح است که با کمترین حدّی که عنوان مسح بر آن منطبق می‌شود صادق است.

---

[1] مائدة، ۱۲
[2] مائدة، ۱۲
[3] فاتحة، ۷
[4] مریم، ۵۸
[5] بقرة، ۴۳
[6] آل عمران، ۹۷
[7] مائدة، ۶

[مترجم گوید: و از بزرگان شیعه رسیده که: باء در «برؤسکم» بر این دلالت دارد که بعض و قسمتی از سر را باید مسح کرد، و مسح تمام سر درست نیست].

و از جمله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ)[1]، گفته می‌شود که: مجمل است چون نسبت دادن حرمت به عین چیزی درست نیست، زیرا که حرمت به فعل تعلق می- گیرد، پس باید که تقدیری گرفته شود، که امور مختلفی قابلیت تقدیر دارند، و آوردن تمام آنها نیازی نداشته، و ترجیح بعضی از آنها هم درست نبوده. و بقولی:

نه، چون مرجّح هست؛ و آن عرف است که حکم می‌کند به اینکه حرمت به بهره‌گیری بوسیله وطی و امثال آن مربوط می‌شود، و این بحث در هر کجا که حرمت و حلیّت به أعیان اشیاء برمی‌گردد جاری است.

و از جمله: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا)[2] می‌باشد، گفته‌اند: مجمل است؛ زیرا که ربا زیادی گرفتن است، و هیچ فروشی نیست مگر اینکه در آن زیادتی هست، پس بیان حلال و حرام آن مورد نیاز است. و بقولی: مجمل نیست؛ زیرا که کلمه بیع منقول شرعی است، پس تا آنجا که دلیلی بر تخصیص آن نیامده بر عموم خودش حمل می‌شود.

و ماوردی گفته: شافعی درباره این آیه چهار قول دارد:

یکی: اینکه عام است؛ چون لفظ آن عام است و هر بیعی را فرامی‌گیرد، و همه أنواع آن به مقتضای این لفظ مباح می‌باشد مگر آن را که دلیلی تخصیص زند، و این قول نزد شافعی و اصحابش أصح أقوال است، زیرا که رسول خدا صلّی اللّه علیه- (و آله) و سلّم از خرید و فروشهایی که در جاهلیت انجام می‌گرفت نهی فرمود و خرید و فروشهای جایز را بیان نمود، پس این کار دلالت می‌کند بر اینکه آیه مباح بودن تمام بیعها را فرا می‌گیرد مگر آنچه از آنها تخصیص خورد و پیغمبر صلّی اللّه علیه (و آله)- و سلّم آن افراد مخصوص از بیع را بیان کرده است، وی گفته: بنابراین در عموم دو قول هست:

---

[1] نساء، ۲۳

[2] بقرة، ۲۷۵

۱- لفظ عامی که عموم از آن خواسته شده- هر چند که تخصیص خورده باشد.

۲- لفظ عامی که خصوص از آن خواسته شده باشد. گفته: و فرق بین این دو آن است که بیان در دومی پیش از لفظ است، و در دومی پس از آن و مقترن با آن.

گفته: و بنابر هر دو قول می‌توان برای مسائل مورد اختلاف استدلال کرد تا آنجا که دلیل تخصیص نباشد.

قول دوم: اینکه مجمل است و صحت و فساد بیعی فهمیده نمی‌شود مگر با بیان پیغمبر صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم، سپس گفته: آیا به خودی خود مجمل است یا به جهت نهیهایی که بر آن عارض گردیده؟ دو وجه محتمل است. و آیا اجمال در معنی مقصود است نه در لفظ آن؛ به جهت اینکه لفظ بیع در لغت معنایش معلوم و مفهوم است، ولی چون در قبال آن در سنّت مطالب معارضی هست، دوم عموم رو در روی هم قرار می‌گیرند؛ و جز با سنّت مراد از آنها معلوم نمی‌گردد، پس معنی مقصود مجمل است نه لفظ، یا علاوه بر معنی لفظ نیز مجمل است؛ زیرا که چون مراد از آن همان نیست که اسم بر آن واقع شده، و شرایطی که لغت آنها را نمی‌شناسد در آن هست فهم آن نیز دشوار است؟ دو وجه دارد. گفته: و هیچ یك از دو وجه صلاحیت استدلال برای صحت یا فساد بیع را ندارند؛ هر چند که بر صحت أصل بیع دلالت می‌کنند. گفته: و این فرق بین مجمل و عام است که استدلال به ظاهر عام جایز است و استدلال به ظاهر مجمل جایز نیست.

قول سوم: اینکه هم مجمل است و هم عام، گفته: و در جهت این أمر به چند وجه اختلاف شده است:

۱- عموم در لفظ و اجمال در معنی واقع می‌شوند، پس لفظ عام تخصیص شده، و معنی مجمل می‌گردد، چون معنی نیاز به تفسیر و بیان دارد.

۲- عموم در فرموده خداوند: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) و اجمال در: (وَ حَرَّمَ الرِّبا) می‌باشد.

۳- اینکه آیه فوق مجمل بوده، و چون پیغمبر صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم آن را بیان فرمود عام شد، پس تحت عنوان مجمل پیش از بیان، و عموم بعد از بیان داخل می‌گردد، بنابر این استدلال به ظاهر آیه در خرید و فروشهای مورد اختلاف جایز است.

قول چهارم: اینکه آیه بیع معهودی را شامل است، و پس از آنکه پیغمبر- صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم بیعهایی را حلال و بیعهای دیگر را حرام کرده بود نازل شد، بنابر این لام «البیع» برای عهد است؛ پس استدلال به ظاهر آیه جایز نیست.

پایان سخن ماوردی.

و از جمله آیاتی است که نامهای شرعی در آنها هست، مانند: (وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ)[1]، (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)[2]، (وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)[3] گفته شده که: مجمل هستند، چون صلاة هر دعایی را شامل می‌شود، و صوم به هر امساکی گفته می‌شود، و حج به هر قصدی اطلاق می‌گردد، و منظور از اینها از لغت بدست نمی‌آید، پس به بیان نیاز دارد، و بقولی: نه، مجمل نیستند، بلکه بر آنچه یاد شد حمل می‌گردند مگر اینکه دلیلی آنها را تخصیص زند.

تذکر:

ابن الحصّار گفته: بعضی مجمل و محتمل را در ازای یك شیء پنداشته‌اند.

گفته: ولی درست آن است که مجمل لفظ مبهمی است که منظور از آن فهمیده نشود، و محتمل لفظی است که از همان هنگام وضع اوّل برای دو معنی و مفهوم به بالا قرار داده شده باشد، خواه در همه معانی به طور حقیقت استعمال گردد یا در بعضی از آنها. گفته: و فرق بین آنها اینکه: مجمل بر أمور معروفی دلالت می‌دارد و لفظ در دو معنی مشترك باشد، ولی مبهم بر أمر معروفی دلالت ندارد، به اضافه قطعا شارع به احدی اجازه نداده مجمل را بیان کند، بر خلاف محتمل.

---

[1] بقرة، ۴۳

[2] بقرة، ۱۸۵

[3] آل عمران، ۹۷

یکی از دانش هایی که در شناخت آیات قرآنی مهم است مبحث عام و خاص و مطلق و مقید است که از کتاب اصول الفقه استاد علامه محمدرضا مظفر برگزیده و در پایان مثال های فراوانی از عام و خاص قرآنی از کتاب الاتقان سیوطی ارائه می کنیم.

باب عام و خاص

مقدمه

(عام و خاص) از مفاهیم واضح و بدیهی‌ای هستند که نیازی به تعریف ندارند مگر به صورت شرح لفظ و برای تقریب معنا به ذهن. و لذا جایی برای تعریف عام و خاص با تعاریف حقیقی نیست.

و مقصود از (عام): لفظی است که معنایش شامل همه آنچه که صلاحیت انطباق عنوان عام را در ثبوت حکم دارد می‌شود. و گاهی به خود حکم نیز عام گفته می‌شود و این، به لحاظ شمول

حکم نسبت به جمیع افراد موضوع (مثل الماء طاهر) یا متعلّق (مثل الصلاة واجبة) یا مکلّف (مثل یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ ...) است و مقصود از (خاص). حکمی است که فقط شامل بعضی از افراد موضوع یا متعلّق یا مکلّف می‌شود و یا لفظی است که دال بر این حکم باشد.

و (تخصیص) به معنای اخراج بعضی افراد از شمول حکم عام است، البته در فرضی که اگر تخصیص نباشد، خود لفظ شامل آن افراد بشود. و (تخصّص) بدین معناست که خود لفظ از ابتداء أمر- بدون تخصیص- شامل فردی که مشمول حکم نیست، نشود.

اقسام عام:

اشاره

به لحاظ تعلق حکم به عام، عام به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱- عموم استغراقی: بدین معناست که حکم شامل تک‌تک افراد بشود و در نتیجه هر فرد به تنهایی، موضوع حکم باشد و هر حکم که متعلّق به فردی از موضوع است، عصیان خاص خود را داشته باشد مثل: اکرام کن هر عالمی را.

۲- عموم مجموعی: بدین معناست که حکم برای مجموع با همان حیثیت مجموعی ثابت باشد و در نتیجه، خود مجموع به عنوان موضوع واحدی تلقی شود مثل وجوب ایمان به ائمه علیهم السّلام. و لذا امتثال صورت نمی‌گیرد مگر با ایمان آوردن به جمیع ائمه علیهم السّلام.

۳- عموم بدلی: آن است که حکم برای یکی از افراد به صورت علی البدل ثابت باشد یعنی یک فرد فقط- به نحو علی البدل- موضوع حکم قرار گیرد و در نتیجه اگر حکم در یک فرد امتثال شود دیگر تکلیف ساقط گردد مثل: آزاد کن هر عبدی را که می‌خواهی.

اگر کسی بگوید: این قسم سوم را از اقسام عموم محسوب کردن، مبتنی بر مسامحه‌ای آشکار است چون بدلیت با عمومیت منافی است، چرا که فرض بر این است که متعلّق یا موضوع حکم جز یک فرد واحد نیست.

در جواب می‌گوئیم: عموم در این قسم سوم، به معنای عموم بدلی است یعنی هر فردی صلاحیت دارد که متعلّق یا موضوع حکم باشد. بله، چون استفاده عمومیت از این قسم، به مقتضای اطلاق است، پس این قسم در مطلق داخل می‌شود نه در عام.

و در هر حال، شمول متعلّق حکم نسبت به احوال و افرادش در آنجا که عام متعلّق امر وجوبی یا استحبابی (در نهی، چنین نیست زیرا بایستی تمام افراد و مصادیق در تمام حالات، ترک شود). است، اکثرا از نوع عموم بدلی است (مثل صلّ صلاة الظهر: یعنی یک نماز ظهر در هر حالتی که باشد بجای آور).

حال که این مقدمه را دانستی، بجاست که مباحث عام و خاص را تفصیلا در طی چند فصل آغاز کنیم:

۱- (الفاظ عموم)

شکی نیست که برای عموم، الفاظی مخصوص که دال بر عمومیت است داریم و این دلالت یا به سبب وضع است و یا به موجب اطلاق و مقتضای مقدمات حکمت است. این الفاظ، یا مفردند مثل (کلّ) و آنچه که به معنای آن است از قبیل (جمیع) و (تمام) و (أیّ) و (دائما) و یا هیئات لفظی هستند مثل وقوع نکره در سیاق نفی یا نهی، و یا اینکه لفظ، جنس همراه با الف و لام باشد خواه به صورت جمع و یا مفرد.

اینک لازم است با تفصیل درباره هریک بحث کنیم:

۱- لفظ (کلّ) و آنچه به معنای آن است: روشن است که این الفاظ به سبب وضع بر عمومیت مدخولشان دلالت می‌کنند خواه عمومیت، استغراقی باشد و یا مجموعی. و نیز روشن است که عمومیّت به معنای شمول و فراگیری نسبت به جمیع افراد با تمام خصوصیاتی است که لاحق بر مدخول این الفاظ می‌شود.

۲- (وقوع نکره در سیاق نفی یا نهی): شکی نیست که چنین نکره‌ای عقلا- نه وضعا- دال بر عمومیت سلب نسبت به جمیع افراد نکره است چرا که معدوم شدن طبیعت (ماهیت) به انعدام جمیع افراد طبیعت است و این امر، واضح است و محتاج بیان بیشتر نیست.

۳- (جمع و مفرد همراه با الف و لام) شکی نیست که اگر الف و لام برای عهد (ذکری یا ذهنی) نباشد، از این دو استفاده عموم می‌شود. و لکن ظاهر این است که در مفرد با الف و لام (مثل اکرم العالم)، استفاده عموم به سبب وضع نیست بلکه به مقتضای مقدمات حکمت و به موجب اطلاق است و فرقی بین جمع و مفرد از جهت عموم و شمول نسبت به تک‌تک افراد نیست. برخی توهّم کرده‌اند که: معنای استغراق در جمع محلّی به الف و لام و هر جمع دیگر مثل (اکرم جمیع العلماء)، به لحاظ مراتب جمع است نه بلحاظ تک‌تک افراد و لذا شامل جماعت جماعت می‌شود و به معنای قول گوینده‌ای است که بگوید: (اکرم جماعة جماعة) که در نتیجه موضوع حکم، هر جماعتی علی‌حده باشد نه هر فردی. و لذا در این صورت اکرام یک شخص واحد، امتثال امر مزبور محسوب نخواهد شد. و این امر شبیه عموم تثنیه است که استغراق در آن به ملاحظه مصادیق تثنیه بوده، شامل هر دو نفر- دو نفر می‌شود. لذا اگر آمر بگوید: (اکرم کل عالمین)، موضوع حکم، هر دو نفر از علماست نه هر فرد عالم.

و منشأ این خطا، توهم این مطلب است که معنای جمع، جماعت است کما اینکه معنای تثنیه، اثنین است. پس هرگاه ادات عموم بر جمع داخل شود، بر عموم به لحاظ جماعت دلالت دارد، کما اینکه اگر بر مفرد داخل شود، بر عموم به لحاظ تک‌تک افراد دلالت می‌کند و اگر بر تثنیه

داخل شود بر عمومیت به لحاظ هر دو نفر- دو نفر دلالت دارد، چون ادات عموم، مفید عمومیت مدخولش است!!

و امّا این پندار، فاسد است چون بین تثنیه و جمع، فرق است، زیرا تثنیه دال بر اثنین است که از دو طرف قلّت و کثرت محدود است. برخلاف جمع که فقط از جانب قلّت محدود است زیرا اقل جمع، سه‌تاست و امّا از جانب کثرت، هیچ محدودیتی ندارد و لذا برای لفظ مجموع هر تعداد از افراد فرض شود و لو خیلی زیاد باشد، مرتبه واحد و جماعت واحدی از جمع محسوب می‌شود. حتی اگر همه افراد تماما مورد نظر باشد، همگی مرتبه واحدی از جمع هستند نه مجموعه‌ای از مراتب جمع (یعنی: تثنیه، دو تا یا سه تا یا چهار تا و ... می‌شود امّا جمع، تکرّر نمی‌پذیرد) پس معنای استغراق جمع، عدم توقف در حد خاصی از حدود جمع و یا در مرتبه پائین آن است، بلکه مقصود از استغراق جمع، بالاترین مرتبه آن است. پس استغراق جمع، تا آخرین فرد را فرا می‌گیرد نه اینکه آخرین مراتب را شامل شود، چون به لحاظ جمیع افراد، جز یک مرتبه واحد وجود ندارد و اصلا مراتب متعددی در کار نیست و هیچ حدی نیست جز یک حدّ و آن همان حد اعلی است نه اینکه حدود زیادی در کار باشد. و لذا استغراق جمع از این جهت مثل استغراق مفرد است که معنایش عدم وقوف بر حدّ خاص است و لذا تا آخر افراد را فرامی‌گیرد.

آری، فرق بین مفرد و جمع در عدم استغراق و شمول است. یعنی عدم شمول مفرد موجب می‌شود که بر یک فرد اکتفا کنیم ولی عدم استغراق جمع موجب می‌شود که بر اقل جمع یعنی سه نفر اکتفا کنیم.

۲- مخصّص متّصل و منفصل

تخصیص عام بر دو گونه است:

۱- یک صورت این است که مخصّص عام در خود کلامی که توسط گوینده القا می‌شود، آورده شود مثل اینکه می‌گوئیم: أشهد أن لا اله الا الله («الا الله» مخصّص لا اله است) و این‌گونه

مخصص، متّصل نامیده می‌شود. این تخصیص قرینه است بر اینکه از عموم، ما سوای خاص اراده شده است و قرینه حالیه نیز به همین قرینه متصله ملحق می‌شود بلکه اصلا همان است. و قرینه حالیه آن است که کلام همراه با آن بوده، دال بر اراده خصوص است و به گونه‌ای است که متکلم در بیان مراد خود، به‌جاست که برآن اعتماد کند (مثل کسی که در حال احتضار می‌گوید:

همه را خبر کنید. روشن است که مرادش همه مردم نیست بلکه اقوام و خویشانش منظور است).

۲- صورت دوم این است که مخصّص در خود کلام نباشد بلکه در کلام مستقل دیگری قبل و یا بعد از عام ذکر شود و چنین مخصصی، منفصل نامیده می‌شود و این نیز مانند اوّلی، قرینه است- بر اینکه از عام، ماعدای خاص اراده شده است.

پس بنابراین فرقی بین دو قسم فوق از جهت قرینیّت بر مراد متکلم وجود ندارد و فرق آن‌ها از حیث دیگری است و آن حیثیت، جهت انعقاد ظهور در عمومیت است: چرا که در مخصص متصل، از ابتدا ظهوری در کلام منعقد نمی‌شود الّا در خصوص. و امّا در منفصل، ظهور عام در عمومیتش منعقد می‌شود، امّا چون ظهور خاص، اقوی است، بر ظهور عام مقدم می‌شود. و این از باب تقدیم اظهر بر ظاهر و یا تقدیم نص بر ظاهر است. و سر این مسئله این است که هر سخنی- چه عام باشد و چه غیر آن- ظهوری پیدا نمی‌کند و منعقد نمی‌شود مگر پس از پایان یافتن و انقطاع آن سخن به نظر عرف، به گونه‌ای که به حسب عرف، دیگر برای الحاق ضمیمه‌ای که صلاحیت دارد قرینه برای تصرف در ظهور ابتدائی و اولیه کلام باشد، جا و مجالی نباشد. و الّا مادام که یک سخن، عرفا به هم پیوسته است، ظهور آن معلّق است. اگر کلام بدون ورود قرینه‌ای برخلاف، پایان یافت، ظهور اولیه‌اش مستقر شده، کلام بر همان ظهور منعقد می‌شود. و امّا اگر قرینه صارفه‌ای به کلام ملحق شد، ظهور اوّلش به حسب دلالت قرینه مزبور، تبدیل به ظهور دیگر شده، کلام بر ظهور دوم منعقد می‌شود. و لذا اگر خود قرینه مجمل باشد یا در کلام چیزی یافت شود که احتمال دارد قرینه باشد، موجب می‌گردد که ظهور اوّل منعقد نشده، ظهور دیگری نیز پدید نیاید و در نتیجه، کلّ کلام، مجمل می‌شود.

این یک مطلب کلّی در هر کلامی است و بحث ما (تخصیص عام) نیز از همین باب است چون مخصص- همان گونه که گفتیم از قبیل قرینه صارفه است. یعنی عام یک ظهور ابتدائی- یا بدوی-

در عمومیت دارد و این ظهور منوط به انقطاع کلام و پایان یافتن آن است و اگر مخصّص به آن ملحق نشود، ظهور ابتدائی‌اش مستقر شده و کلام بر عمومیّت منعقد می‌شود. و امّا اگر قبل از پایان کلام، قرینه تخصیص به کلام ملحق شود، ظهور اول کلام متبدل شده، به مقتضای دلالت مخصص متصل، ظهور دیگری برای کلام منعقد می‌شود.

بنابراین عامّی که به وسیله مخصّص متصل تخصیص می‌خورد، برایش ظهوری در عموم مستقر و منعقد نمی‌شود برخلاف عامّی که با قرینه منفصل، تخصیص می‌خورد. چون مفروض این است که سخن در این صورت پایان می‌پذیرد درحالی‌که قرینه‌ای بر تخصیص در کار نیست و لذا ظهور ابتدائی کلام در عموم، مستقر می‌شود، امّا وقتی مخصص منفصل وارد می‌شود، با ظهور عام تزاحم پیدا می‌کند و چون قرینه‌ای است که کاشف از مراد جدّی است، بر عام مقدم می‌شود.

۳- آیا استعمال عام در مخصّص، مجاز است؟

گفتیم که مخصّص- هر دو قسم آن- قرینه است بر اینکه از لفظ عموم، ما سوای خاص اراده شده و لذا مراد از عام، بعض افرادی است که ظاهر عام، شامل آن می‌شود. حال سخن در این است که این استعمال، آیا به صورت مجاز است یا حقیقت. علما در این زمینه، اختلاف نظر داشته، چند قول دارند: قول اول این است که این استعمال به طور مطلق، مجاز است. قول دوم اینکه، به طور مطلق حقیقت است و قول سوم اینکه بین عامّ مخصّص با متصل و عامّ مخصّص با منفصل فرق است: اگر تخصیص با متصل باشد، حقیقت است و اگر با منفصل باشد، مجاز است و قول چهارم برعکس سوّم است.

و قول حق در نظر ما قول دوم است یعنی اینکه به طور مطلق، حقیقت است.

(دلیل): منشأ توهّم قول به مجاز این است که ادات عموم چون برای دلالت بر وسعت مدخول و عمومیت آن نسبت به جمیع افرادش وضع شده، اگر بعضی افراد از آن اراده شود، این عام در غیر موضوع له خود استعمال شده و لذا استعمال، مجاز خواهد بود. و این توهم با کمترین درنگ، دفع می‌شود زیرا در تخصیص با متصل مثل: «اکرم کل عالم الا الفاسقین» ادات عموم جز در معنای خودش استعمال نشده و معنایش، شمول نسبت به جمیع افراد مدخولش می‌باشد. نهایت

این است که بر مدخول ادات عموم، گاهی یک لفظ واحد دلالت دارد مثل: «اکرم کل عادل» و گاهی بیش از یک لفظ- در صورت تخصیص- برآن دلالت می کند.

لذا معنای تخصیص این است که مدخول (کلّ) همه افرادی که لفظ عالم- مثلا- برآن صدق می کند نیست، بلکه خصوص عالم عادل- در این مثال- می‌باشد. و امّا لفظ (کلّ) همچنان دلالت خود در معنای عموم و شمول را داراست چرا که این لفظ دلالت بر شمول نسبت به هر عادلی از علماء دارد و لذا نمی‌توان به جای آن کلمه (بعض) را گذاشت و ازاین‌رو است که اگر بگوئی:
اکرم بعض العلماء الا الفاسقین، معنای درستی ندارد و الّا (اگر عمومیّت نداشته باشد) اصلا استثناء صحیح نیست. کما اینکه اگر بگوئی: اکرم بعض العلماء العدول، درست نیست زیرا بر تحدید موضوع- مثل آنجا که (کلّ) و استثناء هر دو موجودند- دلالتی ندارد.

حاصل آنکه لفظ (کلّ) و سایر ادوات عموم در موارد تخصیص، جز در معنای خودشان که همان شمول است، استعمال نمی‌شوند و بی‌معناست اگر بگوئیم که مجاز در خود مدخول ادوات عموم است، چون مدخول ادوات مثل کلمه عالم، برای خود طبیعت و ماهیت (عالم مثلا) وضع شده نه برای جمیع افراد طبیعت یا بعض آن‌ها و اینکه جمیع افراد اراده شده یا بعضی از آن‌ها، از دلالت لفظ دیگری مثل (کلّ) یا (بعض) فهمیده می‌شود. پس اگر در مثال قبلی، مدخول ادات عموم قید عدالت بخورد و عالم عادل از آن اراده شود، مدخول ادات جز در معنای خودش استعمال نشده است و معنایش، کسی است که علم دارد و اراده ما سوای فاسق از علماء، از دلالت مجموع قید و مقیّد و از باب تعدّد دال و مدلول می‌باشد. و به زودی این بحث خواهد آمد که تقیید مطلق، موجب مجاز نمی‌شود.

تمام سخن تا اینجا درباره مخصّص با متّصل بود. و همین‌طور است سخن درباره مخصّص با منفصل، زیرا گفتیم: تخصیص به وسیله مخصّص منفصل به معنای این است که خاص، قرینه منفصله باشد بر اینکه مدخول کل، مقیّد به ما سوای خاص است. پس هیچ تصرفی در ادات عموم و در مدخول ادات نمی‌شود و این نیز، از باب تعدّد دالّ و مدلول است. و اگر فرض کنیم که مخصّص منفصل، مقیّد مدخول ادات عموم نیست، بلکه خود عموم را تخصیص می‌زند، از این امر، لازم

نمی‌آید که مستعمل فیه در عام، بعض باشد تا اینکه مجاز شود، بلکه به وسیله خاص، مراد جدّی از عام، کشف می‌شود.

٤- حجّیّت عامّ مخصّص در افراد باقی‌مانده

اگر شک کنیم که عامّ تخصیص خورده، نسبت به بعضی افراد باقی‌مانده در عام، بعد از تخصیص شمول دارد یا نه؟ آیا عام در این افراد حجّت است و می‌توان برای ادخال آن‌ها در حکم عام، به ظهور عموم تمسک کرد یا نه؟ در اینجا چند قول داریم: به عنوان مثال اگر مولی بگوید: (هر آبی طاهر است) و سپس با دلیل متّصل و یا منفصل، آب متغیّر به نجاست را از تحت این عموم استثناء کند و ما احتمال بدهیم که آب قلیل ملاقی به نجاست که تغییری پیدا نمی‌کند نیز مشمول استثناء باشد (و در نتیجه محکوم به نجاست باشد). حال اگر قائل شویم به اینکه عامّ مخصّص در باقی حجّت است، این احتمال را با ظاهر عموم عامّ در جمیع باقی‌مانده طرد می‌کنیم و به طهارت آب قلیل ملاقی با نجاست که تغییری پیدا نکرده، حکم می‌کنیم. و امّا اگر قائل به حجّیّت عام در باقیمانده نشدیم، این احتمال همچنان معلّق مانده، دلیلی از عام برای آن نداریم و لذا باید دنبال دلیل دیگری باشیم که طهارت یا نجاست آن را بیان کند. و اقوال در این مسئله زیاد است: برخی بین مخصص متصل و منفصل تفصیل داده، گفته‌اند عام در متصل، نسبت به باقی‌مانده افراد حجّت است ولی در منفصل، حجّت نیست. برخی برعکس گفته‌اند. و قول حق در مسئله این است که عامّ مطلقا- در متصل و منفصل- حجّت است. چون اساس این نزاع، ناشی از نزاع در مسئله قبلی است و آن این بود که عامّ مخصّص در باقی‌مانده، مجاز است یا نه؟ و کسی که قائل به مجاز باشد، در ظهور عام و حجّیّت آن در جمیع باقی‌مانده دچار اشکال می‌شود، چرا که فرض بر این است که استعمال عام در تمام باقی‌مانده مجاز است و استعمال آن در بعض باقی‌مانده نیز مجاز دیگری است. پس نزاع سر می‌گیرد که آیا مجاز اوّل اقرب به حقیقت است که در نتیجه عامّ ظاهر در آن مجاز باشد یا هر دو مجاز، مساوی هستند و لذا عام ظهوری در هیچ‌یک ندارد؟ حال اگر مجاز اول، ظاهر باشد، عام در تمام باقی‌مانده حجّت است و اگر ظاهر نباشد، دیگر عام حجّت نیست.و امّا کسانی مثل ما که قائل هستیم- چنانکه گذشت- عام مخصّص حقیقت است (نه مجاز) از ابتلاء به این نزاع راحت هستیم، چون گفتیم: ادوات

عموم همچنان بر معنای شمول خود نسبت به جمیع افراد مدخول خود باقی‌اند و هرگاه به وسیله تخصیص متصل یا منفصل بعضی افراد از مدخول خارج شوند، دلالت ادوات بر عموم همچنان باقی است و تنها دائره مدخول است که با تخصیص، تنگ می‌شود.

پس حکم عام مخصّص، از حیث ظهورش در اینکه شامل می‌شود هرآنچه را که می‌تواند داخل در آن عام شود، عینا همان حکم عامّ غیر مخصّص است.

و در هر حال، پس از قول به اینکه عام مخصّص در باقیمانده حقیقت است- کما اینکه روشن کردیم- شکی در حجّیّت‌اش نسبت به بقیّه باقی نمی‌ماند و شک فقط در صورتی است که قائل به مجازیت شویم، چرا که در این صورت ممکن است بگوئیم عام در بقیّه افراد حجّت است و ممکن است قائل به حجّیّت آن نشویم. نه اینکه هرکس قائل به مجازیت شود قائل به عدم حجّیّت نیز باشد، چنانکه برخی چنین پنداشته‌اند.

۵- آیا اجمال مخصّص به عام هم سرایت می‌کند؟

اشاره

1- در بحث گذشته (حجّیّت عام در باقی) فرض بر این بود که خاص مبیّن است و اجمالی در آن نیست و شک فقط در این بود که آیا افرادی (مثل آب قلیل غیر متغیر) که از خاص یقینا بیرونند، آن‌ها هم تخصیص می‌خورند یا نه؟ و الآن بر ما لازم است که از حجّیّت عام در فرض اجمال خاص بحث کنیم و اجمال بر دو گونه است:

۱. (شبهه مفهومیه): این شبهه در جائی است که در خود مفهوم خاص شک کنیم و این در موردی است که خاص، مجمل باشد مثل قول امام علیه السّلام که فرمود: هر آبی طاهر است مگر آبی که با نجاست، طعمش یا رنگش یا بویش تغییر کند. شک در این عبارت این است که آیا مراد از تغیّر، صرفا تغیّر حسی است یا اعم است و شامل تغیّر تقدیری (مثل تغیّری که با خون در آبی قرمزرنگ، پدید می‌آید.) هم می‌شود. مثال دیگر جمله «حسن ظن داشته باش مگر به خالد» است که در آن شک می‌کنیم آیا مراد،- مثلا- خالد بن بکر است یا خالد بن سعد؟

۲. (شبهه مصداقیه): این شبهه در جائی است که مفهوم خاص واضح و مبیّن است و اجمالی در آن نیست ولی شک داریم فردی از افراد عام، در آن داخل است یا نه؟ مثل اینکه در مثال سابق شک داشته باشیم که یک آب مشخص، آیا با نجاست تغییر پیدا کرده تا در حکم خاص داخل شود یا تغییری نکرده و لذا همچنان بر طهارت خود باقی است؟

و سخن در مورد این دو شبهه، کاملا مختلف است و لذا برای هریک بایستی بحث مستقلی داشته باشیم:

الف: شبهه مفهومیه

در شبهه مفهومیه گاهی دوران بین اقل و اکثر است مثل مثال اول که در آن، أمر دائر بین این است که خصوص تغیّر حسّی تخصیص زده شود یا اعم از تغیّر حسی و تقدیری. پس «اقل» تغیّر حسی است که متیقن است و «اکثر» تغیّر اعم از حسی و تقدیری است.

و گاهی دوران بین متباینین است نظیر مثال دوم که در آن، امر دائر بین تخصیص خالد بن بکر و خالد بن سعد است و قدر متیقن هم در کار نیست.

و در هریک از دو حالت، مخصّص یا متصل است و یا منفصل و چون فی الجملة حکم در این اقسام چهارگانه متفاوت می‌شود، تک‌تک را با تفصیل بیان می‌کنیم:

۱ و ۲- آنجا که مخصّص متصل است خواه دوران بین اقل و اکثر باشد و یا بین متباینین، حق این است که اجمال مخصص به عام سرایت می‌کند یعنی برای ادخال مشکوک در حکم عام، نمی‌توان به اصالة العموم تمسک کرد و این مطلب براساس آنچه سابقا ذکر کردیم، واضح است. چرا که مخصص متصل از قبیل قرینه متصله کلام است و لذا عام ظهوری ندارد مگر در ما سوای خاص. پس اگر خاص مجمل باشد، این اجمال به عام نیز سرایت می‌کند، چرا که ما سوای خاص، معلوم و مشخص نیست. در نتیجه برای عام نسبت به مواردی که خروج آن‌ها از عنوان خاص معلوم نیست، ظهوری منعقد نمی‌شود (و لذا نمی‌توانیم در مثال خالد، خالد بن بکر را- مثلا- از عام خارج کنیم و خالد بن سعد را تحت عام نگه داریم).

۳- در دوران بین اقل و اکثر، اگر مخصص منفصل باشد، حق این است که اجمال خاص به عام سرایت نمی‌کند، یعنی می‌توان برای ادخال ما سوای اقل در حکم عام، به اصالت عموم تمسک کرد. و دلیل این امر روشن است چرا که بنا بر آنچه در فصل دوم گذشت، برای عامّ مخصّص با منفصل، ظهور در عموم منعقد می‌شود و اگر خاص برآن مقدم می‌شود از باب تقدیم حجّت اقوی بر اضعف است. حال اگر خاص در زائد بر قدر متیقن از خاص، مجمل باشد، در آن زائد حجّت نیست زیرا- به حسب فرض- مجمل است و در آن زائد، ظهوری ندارد و حجیّتش تنها در قدر متیقن یعنی اقل، است. پس خاص- با این وصف- چگونه می‌تواند در تزاحم باشد با عامّی که ظهورش منعقد شده و نسبت به جمیع افرادش، از جمله قدر متیقن از خاص و نیز قدر زائد بر قدر متیقن که دخولش در خاص مشکوک است، شمول دارد؟ پس اگر قدر متیقن با حجّتی اقوی از عام خارج شود، در قدر زائد، عام همچنان حجّت است و ظهور دارد و مزاحمی در کار نیست.

٤- در دوران بین متباینین اگر مخصص منفصل باشد، حق این است که مثل مخصص متصل اجمال خاص به عام سرایت می‌کند. چون فرض بر این است که علم اجمالی به تخصیص واقعا حاصل است گرچه خاص بین دو متباین، مردّد است. و لذا در هر دوی آن‌ها، عموم از حجّیّت ساقط می‌شود. و فرق بین مخصص منفصل با متصل مجمل این است که در متصل، ظهور کلام در عمومیت به طور کلّی مرتفع می‌شود و امّا در منفصل مردد بین متباینین، حجیت ظهور مرتفع می‌شود، گرچه ظهور بدوی باقی است و لذا تمسک به اصالة العموم در هیچ‌یک از دو مردّد، ممکن نیست. بله اگر فرض کنیم اصالت عموم نسبت به یکی اجرا شود، نسبت به دیگری نیز اجرا می‌شود و از سویی در هر دو اجرا نمی‌شود چون قطعا یکی از تحت عام بیرون است و در نتیجه، اجرای دو اصل با یکدیگر تعارض کرده ساقط می‌شوند. گرچه حق این است که خود علم اجمالی مانع جریان اصالة العموم در هر دو طرف می‌شود، نه اینکه اصل در هر دو جاری می‌شود و سپس تعارض و تساقط پیش می‌آید.

ب: شبهه مصداقیه

گفتیم که شبهه مصداقیه در آنجاست که در دخول فردی از افراد عام در مخصّص شک کنیم با این فرض که مخصّص مبیّن است و اجمالی در آن نیست و اجمال فقط در مصداق است. در نتیجه معلوم نیست که این فرد به عنوان خاص متصف است تا از حکم عام خارج شود یا متصف نیست و لذا مشمول حکم عام است همانند مثال گذشته که درباره آبی بود که تغیّر آن به وسیله نجاست، مشکوک است. و مثل شک در یدی که بر روی مالی هست و نمی‌دانیم ید غاصبانه است یا ید امانت و در نتیجه شک داریم که قول پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلم که فرمود: «هرآنچه کسی می‌گیرد برعهده اوست تا اینکه آن را پس دهد.» آیا شامل آن ید می‌شود چرا که ید غاصبانه است؟ یا این ید از تحت آن عام خارج است چرا که ید امانی است و این خروج به خاطر دلیلی است که می‌گوید ید امانی ضامن نیست و آن عموم را تخصیص می‌زند؟ گاهی به مشهور از علماء پیشین نسبت می‌دهند که قائل به جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه بوده‌اند و لذا در مثال ید مشکوک، فتوا به ضمان داده‌اند. و بر این قول گاهی چنین استدلال می‌شود که انطباق عنوان عام بر مصداق مردّد، معلوم است و در نتیجه مادام که حجّت قوی‌تری در کار نیست، عام در آن مصداق حجّت است.

و امّا انطباق عنوان خاص برآن مصداق، معلوم نیست پس خاص در آن مورد حجّت نیست و در نتیجه مزاحمتی با حجّیّت عام ندارد. این سخن شبیه همان است که ما در مخصص منفصل در شبهه مفهومیه دوران امر بین اقل و اکثر گفتیم.

ولی حق این است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه چه در متصل و چه در منفصل، جایز نیست. و دلیل ما این است که مخصص نسبت به عام، حجّت قویتری است و این موجب حصر حکم عام در بقیّه افراد (ما سوای خاص) می‌شود و حجّیّت عام را در برخی مصادیق مدلولش، رفع می‌کند و فرد مشکوک مردّد بین این است که آیا در دائره حجّیّت عام داخل است یا از آن خارج است؟ و فرض بر این است که خود عام دلالت بر دخولش در آنچه که عام در آن‌ها حجّت است، ندارد و بنابراین چنین نیست که عام در این مصداق، حجّت بلامزاحم- آن‌سان که در دلیل قائلین آمده- باشد. و به فرض اگر بگوئیم انطباق عنوان عام برآن مصداق، معلوم است، انطباق عامّ به عنوان حجّت برآن مصداق، معلوم نیست. حاصل آنکه به حسب فرض در

اینجا دو حجّت برای ما معلوم است: یکی عام است که در ما سوای خاص حجّت است و دیگری، مخصص است که در مدلول خودش حجّت است و مصداق مشتبه، معلوم نیست که در این حجّت داخل است یا در آن حجّت. و با این بیان، فرق بین شبهه مصداقیه و شبهه مفهومیه در منفصل و در دوران بین اقل و اکثر روشن می‌شود. در شبهه مفهومیه، خاص حجت نیست مگر در اقل. و زائدی که مشکوک است از جهت دخولش در آنچه که خاص در آن قطعا حجّت است، مشکوک نیست بلکه خاص از این جهت مشکوک است که آیا در آن زائد، حجّت است یا نه؟ و می‌دانیم چیزی که در موردی، حجّیّت‌اش مشکوک است، قطعا در آن مورد حجّت نیست.

و امّا عامّ، حجّت است مگر در مواردی که خاص در آن‌ها حجّت است و بنابراین، اکثر همانند مصداق، مردّد نیست بین اینکه در این حجّت داخل باشد یا در آن حجّت؟ بلکه معلوم است که به خاطر وجود شک، خاص در اکثر حجّت نیست و لذا با حجّیّت عام در آن اکثر، مزاحمتی ندارد (و لذا اکثر، تحت حکم عامّ است).

و امّا اینکه مشهور علماء در یدی که مشکوک است و نمی‌دانیم ید غاصبانه است یا ید امانی، فتوی به ضمان داده‌اند، معلوم نیست که این فتوی به خاطر قول به جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه باشد و چه‌بسا وجه دیگری دارد که فعلا مجال بحث و ذکر آن نیست.

(تنبیه) در جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه، آنجا که مخصّص لبّی است:

مقصود از مخصص لبّی، مقابل مخصّص لفظی است نظیر اجماع و دلیل عقلی که از جمله ادلّه اربعه بوده و از نوع الفاظ نیستند. به شیخ محقق انصاری قدّس سرّه جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه را به طور مطلق در آنجا که مخصص لبّی است، نسبت داده‌اند و جماعتی از متأخرین نیز از ایشان تبعیت کرده‌اند.

و امّا شیخ اساتید ما، صاحب کفایة الاصول قدّس سرّه تفصیل داده است و فرموده: اگر مخصّص لبّی از مطالبی است که متکلّم اگر در بیان مرادش به آن تکیه کند به‌جاست مثل اینکه از امور عقلی و بدیهی باشد، در این صورت مثل مخصص متصل خواهد بود و لذا برای عام، ظهوری در

عموم منعقد نمی‌شود و در نتیجه مجالی برای تمسک به عام در شبهه مصداقیه نخواهد بود. و امّا اگر این گونه نبود یعنی تخصیص از بدیهیات نبود که متکلّم بتواند برآن اعتماد و تکیه کند، در این صورت مانعی برای تمسک به عام در شبهه مصداقیه وجود ندارد، زیرا عام همچنان بر ظهور خودش باقی است و حجتی است که مزاحم ندارد. و ایشان بر این مورد (مورد دوم که مخصص لبّی، ضروری و بدیهی نیست) از طریقه معروف و سیره مستمره و متعارف بین عقلاء، شاهد آورده است، مثلا: اگر یکی از عقلاء عبد خودش را امر کند که همسایه‌ها را اکرام نماید و برای عبد قطع حاصل شود که مولایش، اکرام همسایه‌ای را که با او دشمن است نمی‌خواهد، در اینجا عبد حق ندارد همسایه‌ای را که در عداوتش شک دارد، اکرام نکند و مولی می‌تواند او را در صورت عدم اکرام، مؤاخذه کند و از سوی عبد پذیرفته نیست که به صرف احتمال عداوت، عذر بیاورد. زیرا بناء عقلا و سیره آن‌ها، ملاک حجّیّت اصالة الظهور است و لذا در اینجا ظهور عام به مقتضای بناء عقلاء حجّت است. و ایشان علاوه بر این فرموده که از شمول عام نسبت به فرد مشکوک، فهمیده می‌شود که این فرد، از مصادیق خاص که علم به خروج آن از حکم عام داریم، نیست و مثال این مورد، قول امام علیه السّلام است که فرمود:

«خداوند تمامی بنی فلان را لعنت کند». معلوم است که کسانی که مؤمن باشند از تحت این نفرین عام بیرون‌اند. حال اگر شک کنیم که فردی مؤمن است یا نه، به دلیل عموم عام، لعن آن فرد جایز است و می‌دانیم هرکسی که لعنش جایز است، مؤمن نیست، و لذا برطبق قیاس شکل اوّل، نتیجه می‌شود که این شخص مؤمن نیست.

آنچه گفتیم خلاصه رأی صاحب کفایه قدّس سرّه است و لکن شیخ و محقق بزرگ علامه نائینی اعلی الله مقامه این تفصیل را نپسندیده است و همچنین موافق اطلاق نظر شیخ انصاری نیست بلکه خود قائل به تفصیل دیگری شده است: و خلاصه نظر مرحوم نائینی (ره) این است: مخصص لبّی چه عقلی بدیهی باشد به گونه‌ای که متکلّم در مقام تخاطب بتواند برآن اعتماد کند و چه این‌گونه نباشد یعنی عقلی نظری (غیر بدیهی) یا اجماعی باشد، در هر حال مثل مخصص لفظی بوده، کاشف از تقیید مراد واقعی در عام است: بدین معنا که موضوع حکم واقعی، بر اطلاقش که عام در آن ظهور دارد، باقی نیست. پس بدون هیچ فرقی بین لبّی و لفظی، جایی

برای تمسک به عام در فرد مشکوک نیست، زیرا مانعی که برای تمسک به عام وجود دارد در هر دو (مخصص لبّی و لفظی) مشترک است و آن این است که واقعا کشف می‌شود که موضوع حکم، مقیّد است و از این جهت فرقی نیست که کاشف لفظی باشد یا لبّی. و ایشان یک مورد را استثناء کرده‌اند و آن، جائی است که از مخصّص لبّی نتوانیم کشف کنیم که موضوع حکم واقعا مقیّد است. مثل اینکه عقل، مدرک ملاک واقعی حکم شارع باشد یا ملاک حکم شارع از راه اجماع به دست آمده باشد (مثلا عقل درک کند و یا اجماع اقامه شود بر اینکه ملاک لعن بنی فلان، کفر آنان است) چنین چیزی موجب تقیید موضوع حکم نمی‌شود. زیرا این ملاک، صلاحیت برای تقیید ندارد، بلکه از عموم حدیث کشف می‌شود که ملاک لعن، در همه آنان موجود است و لذا اگر در وجود این ملاک در فردی، شک کنیم، عموم حکم، کاشف از وجود آن ملاک در آن فرد است. آری اگر یقین داشته باشیم که این ملاک در فردی از افراد، وجود ندارد، آن فرد معیّن از حکم عام خارج است نظیر آنجا که خود مولی صریحا او را استثناء کند، نه اینکه این تصریح، مقیّد موضوع عام باشد.

و امّا اینکه مولی از بیان این مورد (که قطعا می‌دانیم از عام بیرون است) سکوت کرده است می‌تواند به خاطر مصلحتی باشد و یا اگر مولی از موالی عادی است، ناشی از غفلت باشد. یکی، اگر امر مردّد شد بین اینکه مخصص، کاشف از ملاک باشد و یا مقیّد عنوان عام باشد، در این صورت تفصیلی که صاحب کفایه آن را ذکر فرموده وجیه خواهد بود.

و حاصل سخن اینکه اگر احراز کردیم که مخصّص، کاشف از تقیید موضوع عام است، هرگز در شبهه مصداقیه جایز نیست به عام تمسک کنیم. و اگر احراز کردیم که مخصّص، فقط کاشف از ملاک حکم است بدون اینکه تقییدی در کار باشد، مانعی برای تمسک به عموم عام نداریم، بلکه عام کاشف از وجود ملاک در مشکوک خواهد بود. و اگر وضعیت خاص مردد شد و احراز نگردید که آیا قید است یا ملاک است، در صورتی که حکم عقل ضروری باشد و بتوان در تفهیم برآن اعتماد کرد، ملحق به قسم اول می‌شود (یعنی به منزله تقیید است و تمسک به عام جایز نیست). و اگر خاص، مطلبی نظری و یا اجمالی بود و نتوانستیم در مقام تفهیم برآن تکیه کنیم، ملحق به قسم دوم می‌شود (یعنی کاشف از ملاک است) و تمسک به عام جایز است،

چرا که ممکن است مولی در فرد مشکوک، وجود ملاک را احراز کرده باشد، البته با این احتمال که آنچه عقل درک کرده و یا اجماع برآن قائم شده از قبیل ملاکات باشد.

آنچه گفتیم تماما، نقل اقوال علماء در این مسئله بود و علت اینکه این نقل اقوال را طولانی کردیم این است که این مسئله، جدید است و پایه‌گذار اصول جدید، شیخ انصاری قدّس سرّه آن را مطرح نموده است و بزرگان مشایخ ما در آن اختلاف کرده‌اند و ما به همین مقدار اکتفا کرده، اقوالی را که ما بر آن‌ها اعتماد داریم بیان نمی‌کنیم تا از غرضی که این کتاب برای آن تألیف شده، خارج نشویم و به اختصار می‌گوئیم رأیی که شیخ (ره) بدان تمایل دارد، در نزد ما معتمدتر است، البته تحریر و نگارش ما از قول ایشان، با تحریر معروف از خود ایشان، مختلف است. و این مطلب، واضح است و ابهامی ندارد.

و امّا اگر مخصّص لبّی باشد مثل اینکه عقل- مثلا- حکم کند به اینکه عداوت با وجوب اکرام تنافی دارد، چنین حکمی از ناحیه عقل متوقف بر این نیست که دشمن بالفعلی و یا کسی که توقع دشمنی او می‌رود در کار باشد، بلکه عقل چنین حکمی صادر می‌کند چه دشمنانی موجود باشند و چه اصلا وجود نداشته باشند. زیرا نمی‌توان گفت که اگر دشمن در کار نباشد، حکم عقل لغو و بیهوده است، چه اینکه این مطلب با کمترین تأمل و دقت، واضح است. و بنابراین، این حکم عقلی مزاحمتی با ظهور دوم عام یعنی ظهورش در عدم مصداق منافی، ندارد و لذا ظهور دوم عام، بدون مزاحم به قوت خود باقی است.

حال اگر در فردی از همسایه‌ها شک کنیم که آیا دشمن است یا نه، مانعی برای تمسک به عام در ادخال فرد در حکم عام وجود ندارد، زیرا این فرد مردّد بین دخول در این حجّت(عام) یا آن حجّت(خاص) نیست چرا که به حسب فرض، مخصّص لبّی، مقتضی وجود منافی نبوده و در آن، حجّت نیست و امّا عام در آن مورد(فرد مشکوک) بدون مزاحم، حجّت است.
با این توضیحات، روشن شد که بین مخصص لبّی و مخصص لفظی از این جهت(تزاحم با ظهور عام) فرقی بزرگ وجود دارد، چون در مخصّص لبّی، عام در ظهور دومش همچنان حجّت است بدون اینکه مخصّص، متعرض آن شود و عام در ظهور خود از حجّیّت ساقط نمی‌شود مگر به

مقدار تزاحم با خاص نه بیشتر. به خلاف مخصّص لفظی که- چنان‌که گفتیم- ظهور در هر دو مطلب دارد(: تنافی صفت و وجود فرد دارای صفت) و لذا در هر دو ظهور، مزاحم با ظهور عام است.

و فرقی نیست که مخصّص لبّی، ضروری(بدیهی) باشد و یا غیر بدیهی باشد و فرقی نیست که کاشف از تقیید موضوع عام باشد یا کاشف از ملاک حکم باشد، چرا که در تمام این صور، مقتضی وجود منافی نیست و با این بیان از مسئله، روشن می‌شود که مرام شیخ اعظم انصاری(ره) اولی به اعتماد(و برای پذیرش شایسته‌تر) است.

٦- عمل به عام قبل از فحص از مخصص، جایز نیست

بدون شک بعضی از عمومات قرآن کریم و سنّت شریف (نبوی) مخصّصات منفصله‌ای دارند که مقصود از آن عمومات را شرح می‌دهند و این نکته، چیزی است که در سیره و روش صاحب شریعت (پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلم) و ائمّه اطهار علیهم السّلام معلوم و مشخص است تا آنجا که گفته شد: «هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است». و لذا طبق روایات، پیشوایان ما کسانی را که در احکام، استبداد رأی داشته باشند مذمت کرده‌اند، چرا که در قرآن مجید و سنّت (احادیث) عام هست، خاص هست و مطلق هست، مقیّد هست و این مطالب معلوم نمی‌گردند مگر از طریق خود اهل بیت علیهم السّلام. و همین نکته، موجب گردیده که قبل از فحص و جستجو از مخصص و یأس از وجود آن، در اخذ به عموم عام سرعت گرفته نشود. چرا که ممکن است آن عام، از عموماتی باشد که در سنّت یا در قرآن، برایش مخصصی وجود داشته باشد که به دست کسی که عام را یافته، نرسیده باشد. و بر این نکته، نقل عدم خلاف بلکه نقل اجماع شده که اخذ به عام قبل از فحص و یأس از مخصّص، جایز نیست و این رأی، درست است.

و سر این مطلب براساس آنچه گفتیم، واضح است. زیرا وقتی شیوه شارع در بیان مقاصدش متکی بر قرائن منفصله باشد، اطمینانی به ظهور عام در عمومش باقی نمی‌ماند چرا که این ظهور، ظهوری بدوی است و اگر مکلّف در فحص از مخصّص، قصور ورزد، شارع علیه او حجّت خواهد داشت. و امّا اگر مکلّف، بذل وسع کند و در مظانّ وجود مخصّص، در جستجوی آن

برود تا آنجا که اطمینان نماید که دیگر مخصّصی وجود ندارد، می‌تواند به ظهور عام اخذ کند. و اگر واقعا هم مخصصی باشد که مکلّف با فحص عادی نتوانسته بدان دست یابد، شارع علیه مکلّف حجّتی ندارد بلکه مکلّف می‌تواند احتجاج کند و بگوید: من در جستجوی مخصص رفتم و بدان دست نیافتم و اگر مخصّصی بوده، می‌بایست به گونه‌ای بیان می‌شد که اگر در مظانش آن را می‌جستیم، می‌یافتیم و الّا، در این باب حجّتی علیه ما نیست.

و این مطلب در هر ظهوری، جاری است چرا که اخذ به ظهور جایز نیست مگر بعد از جستجو از قرائن منفصله و لذا اگر مکلّف جستجو کرد و به قرائن دست نیافت می‌تواند اخذ به ظهور کند و همین ظهور، حجّت او در برابر مولی است.

و از اینجا قاعده‌ای کلی استنتاج می‌کنیم که در جای خود خواهد آمد و به طور مستوفی درباره‌اش بحث خواهیم کرد ان‌شاءالله تعالی و بحث فعلی از صغریات همان قاعده است و آن این است که:

«اصالت ظهور حجّت نیست مگر بعد از جستجو و یأس از قرینه».

و امّا بیان اینکه مقدار فحص لازم، چقدر است؟ آیا به مقداری است که موجب یأس قطعی از وجود قرینه شود یا به مقداری است که موجب ظن غالب و اطمینان به عدم قرینه شود، این امر موکول به محل خود در آینده می‌شود و رأی مختار ما این است که اطمینان، کافی است. و آنچه که در این اعصار متأخر کار را آسان می‌کند این است که علمای ما (قدس اللّه تعالی ارواحهم) در طول زمانهای متمادی در جمع اخبار سعی خویش را مبذول داشته، نهایت جهد خویش را در بحث و توضیح و تنقیح اخبار در کتب حدیث و فقه به کار گرفته‌اند، تا آنجا که الآن برای فقیه، جستجو از قرائن با مراجعه به مظانّ مناسب آن‌ها بسیار آسان است و لذا اگر پس از فحص به این قرائن دست نیافت، غالبا قطع پیدا می‌کند که قرینه‌ای وجود ندارد.

۷- آوردن ضمیر پس از عام به صورتی که به بعض افراد عام رجوع کند

گاهی عامی وارد می‌شود و پس از آن جمله‌ای می‌آید که در آن ضمیری وجود دارد که آن ضمیر به خاطر قرینه خاصی، به بعضی افراد عام برمی‌گردد. مثل کلام خدای متعال (سوره بقره، ۲۲۸) که می‌فرماید: «وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ...» تا آنجا که می‌فرماید: «وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذلِكَ» در این آیه، مطلّقات، عامّی است که شامل رجعیات (زنانی که طلاق رجعی داده شده‌اند) و غیر آن‌ها می‌شود و امّا از ضمیر «بعولتهن» خصوص رجعیات قصد شده است. در مثل چنین کلامی امر دائر است که یکی از دو مخالفت با ظاهر صورت گیرد:
۱- یا با ظهور عام در عموم مخالفت شود به این صورت که حکم عام مخصوص همان بعضی شود که ضمیر به آن برمی‌گردد.

۲- یا با ظهور ضمیر در رجوعش به معنایی که لفظ پیشین برآن دلالت دارد مخالفت شود بدین صورت که به نحو استخدام (الاستخدام: هو ان یراد بلفظ له معنیان فی ضمیر احد المعنیین و فی ضمیر آخر المعنی الثانی: معنای استخدام این است که از لفظی که دو معنا دارد، در یک ضمیر یک معنا و در ضمیر دیگر، معنای دیگر اراده شود) استعمال شود و از آن، بعض اراده شود و عام همچنان بر دلالت خود بر عموم باقی بماند. حال باید دید که کدام مخالفت، اولی است؟ در اینجا سه قول مختلف مطرح است:

(اول): اینکه اصالة العموم مقدم است و لذا باید مخالفت دوم را ملتزم شد.

(دوم): اینکه اصالة عدم استخدام، مقدم است و لذا باید مخالفت اوّل را ملتزم شد.

(سوم): اینکه هیچ‌یک از دو اصل فوق جاری نیست و لذا بایستی به اصول عملیه رجوع کرد.

اما اینکه اصالة العموم جاری نمی‌شود به خاطر این است که در کلام قرینه‌ای وجود دارد و آن بازگشت ضمیر به بعض افراد عام است و با این قرینه، برای عام ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود. و امّا علت اینکه اصالت عدم استخدام جاری نمی‌شود این است که در جریان اصول لفظیه- چنان‌که در آغاز کتاب گذشت- بایستی شک در مراد متکلم باشد و لذا اگر مراد معلوم باشد-

کما اینکه در آیات فوق چنین است- و شک در کیفیّت استعمال باشد، قطعا اصول لفظیه جاری نمی‌شود.

ولی حق این است که اصالت عموم جاری است و مانعی برای آن وجود ندارد، زیرا ما قبول نداریم که بازگشت ضمیر به بعضی افراد عام، موجب تغییری در ظهور عام شود. چرا که وقتی به خاطر قرینه‌ای بعض افراد عام مرجع ضمیر قرار می‌گیرند (مثل رجعیات) لزومی ندارد ملتزم شویم که همان بعض از حیث حکم عامی که برای خود عام ثابت است، مقصود واقع شده‌اند. چون حکمی که در جمله مشتمل بر ضمیر آمده، غیر از حکم در جمله مشتمل بر عام است و این دو ربطی به یکدیگر ندارند و لذا بازگشت ضمیر به بعض عام، از قرائنی که ظهور عام در عموم را تغییر دهد، نیست. این نکته را در مثال زیر ملاحظه کنید: اگر مولی بگوید: «علماء اکرامشان واجب است» و سپس بگوید: «و آن‌ها، تقلیدشان جایز است» و مقصودش، علماء عادل باشد. در اینجا واضح است که تقیید حکم دوم با قید عدالت، موجب نمی‌شود که حکم اول نیز قید عدالت بخورد، بلکه اصلا در آن، اشعاری به این مسئله نیست. و از این جهت فرق نمی‌کند که تقیید با متصل باشد کما اینکه در مثال مزبور چنین است و یا با منفصل باشد کما اینکه در آیه، این‌گونه است.

۸- آوردن استثناء به دنبال جملات متعدد

گاهی در یک کلام واحد، عمومات متعددی آورده می‌شود و به دنبال آن‌ها استثنائی ذکر می‌شود و در نتیجه شک می‌کنیم که این استثناء، مخصوص جمله اخیر است یا به تمام جملات برمی‌گردد.

مثال آن، قول خدای سبحان است که می‌فرماید: «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تابُوا» یعنی: «کسانی که زنان شوهردار را به فساد متهم می‌کنند و چهار شاهد نمی‌آورند، هشتاد تازیانه بر آنان بزنید و هیچ شهادتی را از آنان نپذیرید و آنان، خود فاسقند مگر کسانی که توبه کنند». در این آیه، محتمل است که استثناء پایانی «إِلَّا الَّذِينَ تابُوا» فقط مربوط به حکم اخیر یعنی فسق

آنان باشد و نیز محتمل است که استثناء، هم از آن جمله باشد و هم از حکم به عدم قبول شهادتشان و حکم هشتاد تازیانه. علما در این زمینه بر سر چهار قول اختلاف دارند:

۱- ظهور کلام در اینکه استثناء به خصوص جمله اخیر رجوع می‌کند، گرچه رجوعش به جملات قبلی نیز ممکن است ولی احتیاج به قرینه دارد.

۲- ظهور کلام در اینکه استثناء به همه جملات می‌خورد و اگر بخواهیم آن را مختص جمله اخیر بدانیم، احتیاج به دلیل دارد.

۳- کلام در هیچ‌یک ظهور ندارد، گرچه درهرصورت، رجوع استثناء به جمله اخیر متیقن است و امّا جملات قبلی، مجمل باقی می‌مانند. زیرا چیزی که صلاحیت قرینه بودن دارد، در کار است و لذا برای آن جملات، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود و در نتیجه اصالة العموم در آن‌ها جاری نمی‌گردد.

٤- باید در مسئله تفصیل داد: بین آنجا که موضوع در جملات متعدد و متعاقب، یک چیز باشد و تکرار نشود و فقط در صدر کلام ذکر گردد مثل این سخن که می‌گوئی: «به مردم نیکی کن و به آنان احترام بگذار و حوائج آنها را برآور مگر فاسقین از مردم را» (که در تمام این جملات، موضوع مردم است) و بین آنجا که ذکر موضوع در هر جمله متکرر است مثل آیه کریمه سابق گرچه موضوع از نظر معنی در همه جملات، یکی است.

حال اگر مورد از قبیل اوّلی باشد، ظهور در این دارد که استثناء به همه جملات می‌خورد، چون استثناء به لحاظ حکم، از جمله موضوع است و موضوع هم جز در صدر کلام ذکر نشده است و لذا بایستی استثناء به آن بازگردد و در نتیجه به همه جملات بازخواهدگشت. و اگر از قبیل دومی باشد، ظهور در این دارد که استثناء به جمله اخیر بازمی‌گردد، زیرا موضوع در جملات، به نحو مستقل ذکر شده و استثناء هم محلّ خودش را (در جمله اخیر) دارد و تخصیص در جملات سابق، دلیل دیگری می‌طلبد که علی الفرض مفقود است و لذا بایستی در آن‌ها به اصالة العموم تمسک کرد. و امّا اینکه گفته‌اند: این مقام، از مواردی است که در کلام، چیزی که صلاحیت قرینیّت دارد موجود است و لذا برای جملات قبلی، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود، سخنی بی‌وجه

است. چون فرض بر این است که متکلّم موضوع را مکررا ذکر کرده و در عین حال به یک استثناء اکتفا نموده و این استثناء هم با رجوع به جمله اخیر جایگاه خودش را پیدا کرده است. حال اگر متکلم بخواهد استثناء را به همه جملات برگرداند، می‌بایست قرینه‌ای بر این مطلب نصب می‌نمود و الّا در بیان مرادش، اخلال لازم می‌آید.

و این قول چهارم، بهترین اقوال است و با آن، می‌توان بین کلمات علماء، جمع کرد: به این معنا که کسی که قائل به رجوع استثناء به خصوص جمله اخیر شده، شاید به مثل آیه مبارکه که در آن موضوع تکرار شده، نظر داشته است و کسی که قائل به رجوع استثناء به تمام جملات شده، شاید نظرش به جمله‌هایی بوده که موضوع آن‌ها جز در صدر کلام، ذکر نشده است و بنابراین، نزاع لفظی است و هماهنگی بین دو طرف نزاع، برقرار است.

۹- تخصیص در عام به وسیله مفهوم

چنان‌که گذشت «مفهوم» به موافق و مخالف تقسیم می‌شود. حال اگر عامّی و مفهومی که نسبت به آن، اخص مطلق است وارد شود، در این بحثی نیست که اگر مفهوم موافق باشد، عام را تخصیص می‌زند: مثل کلام خدای متعال که فرمود: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که شامل هر عقدی چه با لغت عربی و چه غیر عربی می‌شود. حال اگر دلیلی وارد شود که دالّ بر این باشد که عقد بایستی به صیغه ماضی باشد، گفته‌اند به دلیل اولویت دالّ بر این است که عربیّت نیز در عقد معتبر است، چرا که وقتی این دلیل دال بر عدم صحت عقد مضارع عربی باشد، به طریق اولی دلالت می‌کند که غیر عربی، صحیح نیست و شکی نیست که مثل چنین مفهومی- اگر ثابت شود(مفهوم مخالف این است که عقد مضارع عربی، صحیح نیست و مفهوم موافق این مفهوم اول این است که عقد فارسی، صحیح نیست. حال بحث این است که آیا از مفهوم هم می‌توان دوباره مفهوم گرفت؟ ظاهرا تعبیر« إن ثبت» ناظر به این نکته است)- عامّ گذشته (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) را تخصیص می‌زند، چرا که این مفهوم مثل نص و یا اظهر از عموم عام است و لذا بر عام مقدم می‌شود.

و امّا تخصیص با مفهوم مخالف، مثالش کلام خدای متعال است که فرمود: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً».* این آیه با عمومش دال بر این است که هیچ ظنی، حتی ظن حاصل از خبر عادل نیز معتبر نیست و در آیه دیگری آمده است که «إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ «فَتَبَيَّنُوا ...» و این آیه با مفهوم شرط، دال بر این است که اخذ به خبر غیر فاسق بدون تفحص، جایز است. حال سؤال این است که آیا می‌توان آن عام را با این مفهوم مخالف تخصیص زد؟ علما در این زمینه اختلاف قول دارند: برخی گفته‌اند عام مقدم است و تخصیص آن با مفهوم مخالف جایز نیست. بعضی قائل به تقدیم مفهوم شده‌اند و برخی گفته‌اند هیچ‌یک بر دیگری مقدم نیست و لذا کلام، مجمل است و برخی قائل به تفصیلاتی متعدد شده‌اند که ذکر همه آن‌ها طولانی می‌شود.

و سرّ در این اختلاف این است که: چون ظهور مفهوم مخالف از جهت قوت به اندازه‌ای نیست که به درجه ظهور منطوق یا مفهوم موافق برسد، بحث و اختلاف شده در اینکه آیا این مفهوم، قوی‌تر از ظهور عام است و برآن مقدم می‌شود، یا عام قوی‌تر است و بر مفهوم مقدم می‌گردد، یا هر دو از نظر درجه ظهور متساوی هستند و لذا هیچ‌یک بر دیگری مقدم نمی‌شود، یا این مسئله به اختلاف موارد، مختلف می‌شود (یعنی مثلا باید دید مفهوم شرط مطرح است یا لقب یا وصف و یا ...)؟

و حق این است که مفهوم چون به حسب فرض، اخص از عام است، پس عرفا قرینه برای تعیین مراد از عام می‌باشد و قرینه بر ذی القرینه مقدم بوده، مراد از ذی القرینه را تفسیر می‌کند و در قرینه، شرط نیست که ظهورش اقوی از ظهور ذی القرینه باشد. آری اگر فرضا عام، نصّ در عموم باشد، این نص، قرینه‌ای خواهد بود بر اینکه مراد از جمله دارای مفهوم چیست و در این صورت، جمله اصلا مفهوم ندارد و البته این بحث دیگری است.

۱۰- تخصیص زدن قرآن با خبر واحد

برای شخص مبتدی در اولین وهله مشکل به نظر می‌رسد که به جواز تخصیص عامّی که در قرآن کریم وارد شده با خبر واحد، ایمان بیاورد. چون کتاب مقدس، وحیی است که از جانب خداوند نازل شده و شکی در آن نیست، درحالی‌که خبر واحد، ظنی است و در آن، خطا و دروغ

محتمل است، پس چگونه می‌تواند بر کتاب، مقدم شود؟! و لکن سیره علما از قدیم این بوده که به خبر واحد، آنجا که مخصص عامّ قرآنی است، عمل می‌کرده‌اند. بلکه غالبا از بین اخباری که در مجامع روائی در دسترس ماست، شما خبر مورد عملی (یعنی خبری که علما به آن عمل کرده‌اند) را پیدا نمی‌کنی مگر اینکه با عامّی و یا مطلقی در قرآن، مخالف است و لو عمومات، از قبیل عمومات حلیّت و امثال آن‌ها باشد (خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً). بلکه ظاهرا مسئله تقدیم خبر خاص بر آیه عام قرآنی از مسائلی است که بین علماء ما اجماعی است و خلافی در آن وجود ندارد. پس با این وجود، سرّ این بحث چیست؟

می‌گوئیم: شکی نیست که در قرآن کریم- و لو اینکه قطعی السند است- متشابه و محکم وجود دارد (و خود قرآن در آیه ۷، آل عمران بر این مسئله تصریح کرده است: هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ...) و محکم دو گونه است: نصّ و ظاهر، و ظاهر دو جور است: عام و مطلق. کما اینکه شکی نیست که در کلمات پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السّلام مطالبی هست که بسیاری از عمومات قرآن را تخصیص می‌زند و بسیاری از مطلقات قرآنی را تقیید می‌کند و به عنوان قرینه، بسیاری از ظواهر قرآن را تغییر می‌دهد و این، امری قطعی است که احدی در آن شک ندارد. حال اگر خبر قطعی الصدور باشد، بحثی در این مسئله (تخصیص و تقیید قرآن) نیست و اگر قطعی الصدور نباشد امّا دلیل قطعی بر اینکه حجّت شرعی است اقامه شده باشد به دلیل اینکه مثلا خبر عادل است و مضمون خبر اخص از عموم آیه قرآن باشد، در این صورت امر دائر بین این است که خبر را کنار بزنیم یعنی راوی آن را تکذیب کنیم و یا در ظاهر آیات قرآن تصرف کنیم، چرا که تصرف در مضمون خبر امکان ندارد، چون نص یا اظهر است و همچنین تصرف در سند قرآن امکان ندارد چرا که قطعی است.

و مرجع این دوران- در حقیقت- به این است که یا با ظن ناشی از صدق خبر مخالف کنیم و یا با ظن ناشی از عموم آیه. یا بگو امر دائر است بین اینکه دلیل حجّیّت خبر را کنار بزنیم و یا اصالت العموم را نادیده بگیریم. باید دید کدام دلیل، اولی به طرح (کنار زدن) است و کدام، اولی به تقدیم است؟

اینک می‌گوئیم: شکی نیست که خبر، برای اینکه قرینه بر تصرّف در ظاهر کتاب باشد، صلاحیت دارد چون به حسب فرض، مدلولش ناظر و مفسّر ظاهر قرآن است. امّا برعکس، ظاهر کتاب چنین نیست، زیرا ظاهر قرآن برای اینکه ما از دلیل حجّیّت خبر دست بکشیم، صلاحیت ندارد چرا که به حسب فرض، چنین رابطه‌ای در ظواهر کتاب وجود ندارد که ناظر و مفسّر دلیل حجّیّت خبر باشد. بنابراین لسان خبر، لسان تبیین‌کننده قرآن است و لذا برآن مقدم می‌شود. در حالی که ظاهر قرآن، در صدد تبیین دلیل حجّیّت خبر نیست تا برآن مقدّم شود.

و اگر خواستی بگو: خبر- به حسب فرض- قرینه بر کتاب است و اصل جاری در قرینه- که در اینجا اصل عدم کذب راوی است- مقدم بر اصل جاری در ذی القرینه، یعنی اصالة العموم است.

۱۱- دوران بین تخصیص و نسخ

اشاره

بدان که عام و خاص منفصل، از جهت علم به تاریخ هر دو یا یکی از آن دو و یا جهل به تاریخ هر دو، حالشان مختلف است:

بدین معنا که در بعضی حالات گفته می‌شود که خاص، ناسخ عام است و یا منسوخ عام است و یا مخصّص عام است و در بعضی حالات، این جهت مشکوک است و برای تفصیل مطلب می‌گوئیم: خاص و عام از حیث تاریخ صدورشان از پنج حالت خارج نیستند: یا هر دو تاریخشان معلوم است، یا هر دو تاریخشان مجهول است، یا یکی مجهول و دیگری معلوم است. این، سه صورت است. حال در صورتی که تاریخ هر دو معلوم است یا عرفا تقارن آن دو معلوم است یا تقدم عام معلوم است و یا تأخر عام. پس در مجموع، پنج صورت داریم:

صورت اوّل

این صورت وقتی است که تاریخ عام و خاص معلوم است و ما عرفامی‌دانیم که این دو متقارن هستند. در این صورت توهم نسخ اصلا جایی ندارد.

صورت دوم

این صورت وقتی است که تاریخ عام و خاص معلوم و عام مقدم باشد و این خود دو حالت دارد:

۱- یکی اینکه ورود خاص قبل از عمل به عام باشد و در این فرض، اشکالی ندارد که ورود خاص را به معنای تخصیص بگیریم و در این، بحثی نیست. و این، یا به خاطر این است که نسخ- چنان‌که گفته‌اند- هیچ‌گاه قبل از عمل به منسوخ نیست و یا به خاطر این است که تخصیص نسبت به نسخ، اولی است چنان‌که در صورت بعدی خواهیم گفت.

۲- حالت دیگر این است که ورود خاص بعد از وقت عمل به عام باشد و این حالت، مشکل‌ترین حالات و صور است و همین است که درباره‌اش بحث شده که خاص، لزوما بایستی ناسخ باشد یا می‌تواند- و لو در بعضی حالات- مخصّص باشد و در صورت امکان تخصیص، سخن در این است که حمل بر تخصیص، اولی است یا حمل بر نسخ؟

کسی که می‌گوید خاص لزوما بایستی ناسخ باشد، نظرش به این است که اگر وقت عمل به عام- به حسب فرض- فرارسیده است، بنابراین تأخیر خاص از وقت عمل، اگر بخواهد مخصّص و مبیّن عموم عام باشد، از قبیل تأخیر بیان از وقت حاجت می‌شود و این، از حکیم قبیح است. چرا که موجب ضایع شدن احکام و مصالح بندگان، بدون مجوز می‌شود. پس خاص لزوما بایستی ناسخ عام باشد و عام همچنان بر عمومیت خود باقیست و عمل برطبق آن تا زمان ورود خاص، واجب است و پس از ورود خاص، عمل برطبق خاص، واجب می‌باشد.

و امّا کسی که می‌گوید خاص می‌تواند مخصّص باشد، شاید نظرش به این است که ممکن است عام برای بیان یک حکم ظاهری صوری و به خاطر مصلحتی که مقتضی کتمان حکم واقعی است وارد شده، و لو این مصلحت، مصلحت تقیّه یا مصلحت بیان تدریجی احکام باشد، کما این‌که برای ما معلوم است که سیره پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلم در بیان احکام، چنین بوده است، امّا حکم واقعی که تابع مصالح واقعیه اشیاء با عناوین اولیه‌شان می‌باشد، حکم برطبق خاص است. پس وقتی خاص وارد می‌شود کاشف از حکم واقعی است و لذا مبیّن و مخصص

عام است و امّا حکم عامّ که قبلا ثابت بوده، گرچه ظاهرا عمر آن به سر رسیده، امّا این، به خاطر برداشته شدن موضوع آن است و از باب نسخ نیست.

و اگر ممکن باشد که عام بدین صورت وارد شود یعنی ظاهرا و به طور صوری حکم عام را بیان کند، در این صورت خاص، مخصص آن خواهد بود یعنی قطعا کاشف از واقع است. و امّا اگر ثابت شد که عام در صدد بیان حکم واقعی تابع مصالح واقعیه‌ای که برای اشیاء با عناوین اولیه‌شان ثابت است، می‌باشد، در این صورت شکی نیست که خاص، ناسخ عام است. و امّا اگر امر دائر بین نسخ و تخصیص شد چرا که دلیلی بر تعیین یکی از آن دو اقامه نشد، حمل بر کدام یک از آن دو ارجح است؟ پس می‌گوئیم:

اقرب به صواب این است که حمل بر تخصیص کنیم و وجه این حمل این است که اصالة العموم فی حد نفسه بیش از این اثبات نمی‌کند که آنچه ظاهر از عام است مراد جدّی متکلّم می‌باشد و شکی نیست که حکم صوری‌ای که ما آن را حکم ظاهری می‌نامیم، مانند خود واقع (حکم واقعی) مراد جدّی متکلّم است چرا که این حکم ظاهری، در تفهیم مورد قصد است. پس عام ظهوری ندارد مگر در اینکه مراد جدّی، عموم است خواه این عموم، حکم واقعی باشد یا صوری. امّا اینکه حکم، حکمی است واقعی، ابدا مقتضای ظهور نیست تا با اصالت عموم، اثبات شود، به خصوص که آنچه از طریقه صاحب شریعت بر ما معلوم است، این است که عمومات را جدای از قرائن تخصیص بیان می‌کند و مراد واقعی از عمومات، از راه دلیل منفصل کشف می‌گردد، تا آنجا که مشهور شده: «هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است» کما اینکه قبلا گذشت.

و بنابراین از اصالت عموم به دست نمی‌آید که حکم، واقعی است تا اینکه لزوما حمل بر نسخ کنیم. بلکه اراده حکم واقعی از عام به صورت نسخ، احتیاجی به بیانی بیشتر از ظهور عام دارد و به خاطر این گفتیم: حمل بر تخصیص به صواب نزدیکتر است تا حمل بر نسخ، گرچه هریک از این دو ممکن است.

صورت سوم

اگر تاریخ خاص و عام معلوم باشد و خاص تقدم داشته باشد، خود بر دو صورت است:
۱- یک حالت این است که عام، قبل از وقت عمل به خاص وارد شود، در این صورت بدون اشکال باید خاص را مخصّص عام بدانیم.

۲- حالت دوم این است که عام، بعد از وقت عمل به خاص وارد شود، در این صورت جایی برای توهم لزوم حمل بر نسخ از حیث قبح تأخیر بیان از وقت حاجت نیست، چرا که این مورد، از باب تقدیم بیان قبل از وقت حاجت است که در آن اصلا قبحی وجود ندارد. در عین حال گفته‌اند حمل بر نسخ ضروری است و شاید نظر این قائل (به نسخ) به این است که اصالت عموم جاری است و مانعی برای آن نیست مگر احتمال اینکه خاص متقدم، مخصّص و قرینه برای عام باشد، و لکن احتمال این هم هست که به وسیله عام منسوخ شود. و لذا احراز نمی‌شود که خاص، از باب قرینه است و شکی نیست که خاص منفصل، بر عام مقدم می‌شود چرا که از آن قوی‌تر و قرینه برآن است و با وجود این احتمال، خاصّ منفصل از حیث ظهور، از عام قوی‌تر نیست.

(می‌گویم:) درست‌تر این است که در این صورت نیز مانند صورت سابق، حمل بر تخصیص شود، چرا که قبلا گفتیم عام بیش از این دلالت نمی‌کند که مراد جدّی است و فی نفسه بر این دلالتی ندارد که حکم واقعی و تابع مصالح واقعیه‌ای که برای اشیاء با عناوین اولیه‌شان ثابت است، می‌باشد و حال آنکه عام وقتی ناسخ خاص است که دلالتش بدین نحو باشد. و لکن عموماتی که در شرع وارد شده‌اند، غالبا چنین نیستند (دلالت بر حکم واقعی ... ندارند). و امّا احتمال نسخ، قطعا از ظهور خاص چیزی نمی‌کاهد، کما اینکه حجّیّت خاص را در مورد خودش مرتفع نمی‌کند و لذا نمی‌تواند صلاحیت خاص را برای تخصیص عام، از بین ببرد و ازاین‌روست که خاص بر عام مقدم می‌شود چرا که فی نفسه ظهور خاص، اقوی است.

بلکه می‌توان گفت: برای عامی که پس از خاص می‌آید، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود مگر به صورت بدوی و آن‌هم نسبت به کسی که علم به سبقت خاص ندارد. چرا که ممکن است متکلم

در بیان مرادش، به سبقت خاص تکیه کند و در نتیجه، خاصّ سابق مثل مخصص متصل و یا قرینه حالیه می‌شود و ازاین‌رو، عام اصلا ظهوری در عموم ندارد تا توهّم شود که در ثبوت حکم واقعی، ظاهر است.

صورت‌های چهارم و پنجم

اگر تاریخ عام و خاص هر دو مجهول باشد و یا یکی فقط، مجهول باشد، حال آن‌ها از آنچه قبلا گفتیم معلوم می‌گردد، یعنی بی‌هیچ کلامی حمل بر تخصیص می‌شود و وجهی برای توهم نسخ، به خصوص پس از ترجیح تخصیص در همه صور، وجود ندارد و این واضح است و نیازی به بحث بیشتر ندارد.

باب مطلق و مقیّد

اشاره

در این باب، شش مسئله مطرح است:

مسئله اوّل: معنای مطلق و مقیّد

در تعریف مطلق گفته‌اند: «آن است که بر معنای شایعی در جنس خود دلالت کند» و مقابل مطلق، مقیّد است. و این تعریف برای مطلق، قدیمی است و درباره آن بحث‌های زیادی کرده‌اند و در آن اشکالات عدیده‌ای برشمرده‌اند که شرح تمام آن‌ها به طول می‌انجامد. و فائده‌ای هم در ذکر آن‌ها مادام که غرض از تعریف مذکور، تقریب معنایی است که لفظ (مطلق و مقیّد) به ازاء آن وضع شده، نیست، زیرا این تعریف، از تعاریف لفظیه است.

و ظاهر این است که علماء اصول، اصطلاح خاصی در دو لفظ مطلق و مقیّد ندارند، بلکه این دو واژه با همان معنای لغوی‌شان استعمال می‌شوند. یعنی مطلق، مأخوذ از اطلاق به معنای ارسال (رها گذاشتن) و شیوع است و مقابل آن، تقیید است که تقابل ملکه و عدم دارد. یعنی ملکه، تقیید است و اطلاق، عدم ملکه، کما اینکه قبلا در ص ۷۰ (متن عربی) گذشت.

البته ارسال هر چیزی به حسب و مناسب خودش می‌باشد و لذا هرگاه اطلاق و تقیید به لفظ نسبت داده می‌شود- کما اینکه در اینجا مقصود همین است- مراد، اطلاق از حیث دلالت لفظ بر معنا است و بنابراین، اطلاق و تقیید دو وصف برای لفظ به اعتبار معنی هستند.
و از موارد استعمال لفظ مطلق، می‌توانیم صورتی تقریبی از معنای مطلق، بگیریم: پس- مثلا- وقتی می‌دانیم که علم شخصی (مثل تهران) و معرّف بالام عهد، به اعتبار معنایشان مطلق نامیده نمی‌شوند چرا که در شخص معیّن، شیوع و ارسال نیست؛ نباید گمان کنیم که علم شخصی را نباید مطلق نامید. چرا که اگر آمر بگوید: (محمّد را اکرام کن) و ما بدانیم که محمّد دارای حالات مختلف است و حکم اکرام، مقیّد به حال خاصی نشده است، می‌توانیم بفهمیم که لفظ محمّد یا مجموعه این کلام به لحاظ احوال، می‌تواند متصف به صفت اطلاق شود، گرچه به اعتبار معنای موضوع‌له‌اش، شیوعی ندارد. بنابراین اعلام شخصیه و معرّف با «الف و لام» عهد دارای اطلاق‌اند و لذا «مطلق» اختصاص به چیزی که دارای معنای شایعی در جنس خود باشد مثل اسم جنس و امثال آن ندارد.

و نیز درست است که عام، مطلق نامیده نمی‌شود، امّا نباید گمان کنیم که اصلا نمی‌توان عام را مطلق نامید.

زیرا می‌دانیم که این امر در مقایسه عام با افرادش می‌باشد و الّا اگر احوال گوناگون افراد عام را لحاظ کنیم، مضایقه‌ای نداریم که عام را مطلق بنامیم. بنابراین مانعی نیست که تعریف مذکور از مطلق (یعنی: آنچه که دال بر معنای شایعی در جنس‌اش می‌باشد) را شامل عام بدانیم، البته به اعتبار احوالش و نه به لحاظ افرادش.

با توجه به آنچه گفتیم معنای مطلق عبارت است از شیوع و گستردگی لفظ به اعتبار معنا و احوال معنایش، و لکن نه به این صورت که این شیوع، مستعمل فیه لفظ باشد مانند شیوعی که از وقوع نکره در سیاق نفی استفاده می‌شود، و الّا کلام، عام خواهد بود نه مطلق.

مسئله دوم: اطلاق و تقیید متلازم هستند

قبلا اشاره کردیم که تقابل بین اطلاق و تقیید، از قبیل تقابل ملکه و عدم ملکه است، چرا که اطلاق عبارت است از عدم تقیید در چیزی که شأنیّت مقیّد شدن دارد. لذا از جهت امکان، اطلاق تابع تقیید است. یعنی هرگاه در کلام و در لسان دلیل، تقیید ممکن باشد، اطلاق هم ممکن است و اگر تقیید محال باشد، اطلاق نیز ممتنع است: بدین معنی که در کلام متکلم، اگر تقیید صحیح و ممکن نباشد، کشف و اراده اطلاق نیز ممکن نخواهد بود. بلکه مثل چنین کلامی نه مطلق است و نه مقیّد، گرچه در واقع، متکلّم به ناچار باید یکی از آن دو را اراده کند و مثال این مطلب قبلا در بحث توصلی و تعبدی ص ۷۵ (متن عربی) ذکر شد، آنجا که گفتیم: امتناع تقیید امر با قصد امتثال، مستلزم امتناع اطلاق آن به لحاظ چنین قیدی است و در آنجا گفتیم که چگونه می‌توان اراده اطلاق را کشف کرد البته از راه اطلاق مقامی و نه از طریق اطلاق سخن واحد: (وقتی مولی در مقام بیان است و قیدی بیان نمی‌کند، اطلاق کشف می‌شود).

مسئله سوم: اطلاق در جملات

اطلاق، مخصوص مفردات- آن‌طور که از کلمات اصولیون برمی‌آید- نیست. آنان برای مطلق، اسم جنس و علم جنس و نکره را مثال زده‌اند و حال آنکه اطلاق در جملات نیز هست مثل اطلاق صیغه افعل که مقتضی استفاده وجوب عینی و تعیینی و نفسی است و اطلاق در صیغه افعل، از نوع اطلاق در جمله است. و نمونه دیگر اطلاق جمله شرطیه است که می‌توان انحصار در شرط را از آن استفاده کرد.

و لکن، آنچه در مسائل آینده محل بحث است، خصوص الفاظ مفرد است و شاید علت این که بحث‌های اصولیون شامل اطلاق جملات نمی‌شود این است که یک قاعده کلی برای جملات مطلق نداریم. گرچه قول اصحّ این است که بحث مقدمات حکمت (ص ۱۸٤ متن عربی) شامل آن می‌شود و البته بحث از اطلاق بعضی جملات در جای خودش (در کتب اصولیان) آمده است مثل اطلاق صیغه افعل و جمله شرطیه و امثال آن.

مسئله چهارم: آیا اطلاق به سبب وضع است؟

اشاره

بدون شک اطلاق در اعلام نسبت به احوال- کما اینکه بدان اشاره شد- ناشی از وضع نیست، بلکه از مقدمات حکمت استفاده می‌شود و همین‌طور اطلاق جملات و مشابهات آن‌ها (مثل «الذی جاءک فاکرمه» که جمله تام نیست بلکه شبه جمله است) ناشی از وضع نیست بلکه از راه مقدمات حکمت است و در این مسئله خلافی نیست.

آنچه که محل بحث واقع شده این است که اطلاق در اسماء اجناس و نظایر آن‌ها ناشی از وضع است یا از راه مقدمات حکمت؟ یعنی آیا اسماء اجناس (مثل انسان، حیوان و ...) برای معانیشان از آن حیث که شایع و مرسل (بدون قید) هستند وضع شده به گونه‌ای که ارسال و اطلاق، در معنای موضوع له این الفاظ اخذ شده است- چنان‌که این مطلب به مشهور از قدماء قبل از سلطان العلماء نسبت داده شده است- یا این الفاظ برای نفس معانی وضع شده‌اند و اطلاق، از دلیل دیگر استفاده می‌شود و این دلیل، صرف مجرد بودن لفظ از قید، در صورت وجود مقدمات حکمت است؟ اولین کسی که- براساس اطلاعات ما- بدین قول دوم تصریح کرده، سلطان العلماء است که در حاشیه‌اش بر معالم الاصول نگاشته و تا روزگار ما همه علماء متأخر از وی، رأی ایشان را تبعیت کرده‌اند. و بنا بر قول اول، استعمال لفظ در مقیّد مجاز است، ولی بنا بر قول دوم، حقیقت است. و نظر حق، همان است که سلطان العلماء بدان گرایش دارد، بلکه گفته‌اند که انتساب قول اوّل به مشهور، مورد تردید است. و برای توضیح این قول و تحقیق آن، بیان سه امر که هم در این باب و هم در غیر این باب نافع است، به‌جاست و با بیان این امور برای دانش‌پژوه کشف می‌شود که اختلاف علماء بزرگ در تعبیر بلکه در رأی و نظر، بر سر چیست. و این امور سه‌گانه که محتاج بیان‌اند به قرار زیر می‌باشند:

۱- اعتبارات ماهیت

مشهور این است که ماهیت، وقتی که با خارج از ذات خودش مقایسه شود، سه اعتبار (لحاظ) دارد، مثل آنجا که رقبه (عبد) را با ایمان مقایسه کنیم و بخواهیم حکمی برآن جاری کنیم مثل وجوب عتق. و این سه اعتبار عبارتند از:

۱- اینکه ماهیت مشروط به آن امر خارج، لحاظ شود و در این صورت «ماهیت به شرط شیء» نامیده می‌شود، مثل اینکه عتق رقبه مؤمنه واجب شود یعنی به شرط اینکه رقبه، مؤمنه باشد.

۱- و ما مجبور شدیم که از شیوه اختصار در این کتاب خارج شویم و معتقدیم دانش‌پژوهی که به اینجا می‌رسد، استعداد کافی برای فهم این بحث‌ها را دارد و ضرورت طرح این بحث به خاطر نیاز شدید طلاب به این مبحث در فهم بسیاری از بحث‌های آینده است.

۲- اینکه ماهیت مشروط به عدم آن امر خارج شود و در این صورت «ماهیت به شرط لا»نامیده می‌شود. مثل اینکه نماز قصر (شکسته) در سفر، بر مسافری که در سفر معصیت نباشد، واجب است. یعنی قصر نماز، مشروط به این است که شخص در سفرش، معصیت خدا را مرتکب نشود. یعنی عدم عصیان به عنوان قید در موضوع حکم اخذ شده است.

۳- اینکه ماهیت اصلا مشروط به وجود و یا عدم آن امر خارجی نباشد و در این صورت «ماهیت لا بشرط» نامیده می‌شود مثل وجوب نماز بر انسان به اعتبار اینکه- مثلا- حرّ است. یعنی حریّت نه وجودا و نه عدما در وجوب نماز شرط نیست. چون وجوب نماز بر فرد انسان نه مشروط به حریّت است و نه مشروط به عدم حریّت، پس انسان در قیاس با حریّت، لا بشرط است.

۲- ملاحظه ماهیت هنگام حکم برآن

بدان که وقتی بر ماهیت حکم می‌شود، یا حکم به ذاتیات آن است و یا حکم به أمری خارج از ذاتیات است و حالت سوم در اینجا وجود ندارد.

و حالت اول، خود بر دو صورت است:

۱- یک صورت این است که حکم به حمل اولی باشد و این، فقط در حدّ تام است (مثل: الانسان حیوان ناطق)

۲- صورت دیگر این است که حکم به حمل شایع باشد و این در جایی است که بعضی از ذاتیات بر ماهیت حمل شود مثل جنس به تنهایی یا فصل به تنهایی. و در هر دو صورت، نظر به ماهیت محدود به ذاتیات آن است و به خارج از ذاتیات، تجاوز نمی‌کند و در این مطلب، بحثی نیست. و در حالت دوم (حمل عرضیات) ضرورتا بایستی ماهیت با امری خارج از ذات مقایسه شود و لذا ماهیت با این مقایسه از مقام ذات به تنهایی خارج می‌شود، یعنی از مقام تقرّر ذاتی‌اش که جز به ذات و ذاتیات ماهیت نظر نمی‌شود (خارج می‌شود) و این امری واضح است. چون قطع نظر کردن از همه ما سوای ماهیت، با حکم کردن بر ماهیت با امری خارج از ذات، قابل جمع نیست، چون این دو امر متناقض هستند.

و بنابراین اگر بر ماهیت با أمری خارج از ذات حکم شود درحالی‌که ماهیت در مقایسه با این امر خارجی لحاظ شده، لزوما بایستی ماهیت به یکی از اعتبارات سه‌گانه گذشته لحاظ گردد، زیرا محال است که واقع- چنان‌که گذشت- از یکی از این سه اعتبار خارج باشد. و معنا ندارد که ماهیت به صورت لا بشرط مقسمی لحاظ شود چون قبلا گذشت که این اعتبار، تعیّن مستقلی در قبال آن تعیّنات سه‌گانه نیست، بلکه مقسم آنهاست.

و امّا آن غیر- یعنی امری که خارج از ذات ماهیت است- که ماهیت در مقایسه با آن لحاظ می‌شود خالی از این دو حال نیست: یا خودش محمول است (مثل کتابت برای انسان در قضیه:الانسان کاتب) و یا آن غیر، خود محمول نیست (مثل عدالت برای مجتهد در قضیه: المجتهد العادل جائز التقلید). اگر غیر، خودش محمول باشد، متعینا بایستی ماهیت نسبت به آن، لا بشرط قسمی باشد چون دو اعتبار دیگر صحیح نیست: چون اگر به شرط شیء یعنی به شرط محمول باشد، چنین حملی به صورت دائم صحیح نیست چرا که لازم می‌آید قضیه دائما ضروری باشد زیرا انفکاک محمول از موضوع مشروط به محمول، محال است. علاوه بر اینکه اخذ محمول

در موضوع، لازمه‌اش حمل شیء بر خودش و تقدم شیء بر خودش می‌باشد و چنین امری محال است مگر اینکه به حسب اعتبار، تغایری بین موضوع و محمول وجود داشته باشد نظیر حمل حیوان ناطق بر انسان که این دو به اعتبار اجمال و تفصیل، با هم مغایرت دارند.

و امّا اگر ماهیت بشرط لا یعنی بشرط عدم محمول اخذ شود نادرست است زیرا لازمه‌اش تناقض است، چرا که بر انسان بشرط عدم کتابت، محال است که کتابت حمل شود.

و امّا در صورتی که غیر خارج از ذات، خودش محمول نباشد، ممکن است که ماهیت نسبت به آن، بشرط شیء باشد مثل جواز تقلید مجتهد بشرط عدالت، یا بشرط لا باشد مثل وجوب نماز ظهر در روز جمعه بشرط عدم وجود امام علیه السّلام، یا لا بشرط باشد مثل جواز سلام کردن بر مؤمن به طور مطلق در مقایسه با عدالت مثلا، که نه به شرط وجود عدالت و نه به شرط عدم عدالت است. کما اینکه ممکن است ماهیت به صورت مهمل اخذ شود یعنی با چیزی غیر از محمولش، مقایسه نشود.

و لکن گاهی بدین صورت اشکالی مطرح می‌شود که همه این اعتبارات سه‌گانه، اعتباراتی ذهنی هستند و جایگاهی جز ذهن ندارند و لذا اگر ماهیت- هنگامی که موضوع حکم قرار می‌گیرد- به یکی از این اعتبارات ذهنی مقیّد شود، لازمه‌اش این است که همه قضایا، ذهنی باشند بجز در حمل ذاتیات که «ماهیت من حیث هی» فی نفسه لحاظ می‌شود. و لازمه‌اش این است که قضایای خارجیه و حقیقیه، با اینکه عمده قضایا را تشکیل می‌دهند، باطل باشند، بلکه لازمه‌اش این است که امتثال در تکالیف محال باشد چون چیزی که جایگاهش ذهن است، محال است که در خارج بتوان آن را ایجاد کرد.

و این اشکال وجیه است البته در صورتی که حکم روی موضوع برود به گونه‌ای که موضوع با یکی از اعتبارات سه‌گانه اعتبار شود و اعتبار مزبور، قید موضوع باشد و یا خود اعتبار، موضوع حکم باشد. و لکن مسئله این‌طور نیست چرا که موضوع در تمام این قضایا، ذات ماهیتی است که اعتبار می‌شود امّا نه بدین صورت که مقیّد به قید اعتبار باشد. بدین معنا که موضوع در «بشرط شیء» ماهیتی است که همراه آن شیء باشد نه ماهیتی که همراه با آن لحاظ و اعتبار باشد

و موضوع در «بشرط لا» ماهیتی است که همراه با عدم شیء باشد نه ماهیتی که مقترن با لحاظ عدم آن شیء باشد و موضوع در «لا بشرط» ماهیتی است که با آن نه وجود و نه عدم شیئی لحاظ نشده است نه ماهیتی که همراه با عدم لحاظ شیء و عدم شیء لحاظ شده باشد، و الّا (اگر خلاف آنچه در سه فرض گفتیم، گفته شود) لازم می‌آید ماهیت در همه صور، فقط بشرط شیء اعتبار شود یعنی بشرط لحاظ و اعتبار.

آری این اعتبارات سه‌گانه، مصحّح موضوعیت موضوع‌اند به گونه‌ای که لزوما واقع حکم آن را اقتضا می‌کند نه اینکه این اعتبارات قید موضوع باشند تا لازمه‌اش این شود که تمام قضایا ذهنی شوند. و اگر چنین باشد، پس حکم به ذاتیات نیز به صورت قضیه ذهنی درمی‌آید چون لحاظ ماهیت «من حیث هی» نیز یک اعتبار ذهنی است.

و از نکاتی که موجب تقریب ذهنی مطلب فوق می‌شود مبنی بر اینکه اعتبار مصحح موضوعیت موضوع است نه اینکه قید در آن باشد با اینکه هنگام حکم بر چیزی، این اعتبار ذهنی لازم است، این نکته است که در مقام حمل، تصور هر موضوع و هر محمولی لازم است و الّا اصلا حمل ممکن نیست؛ امّا این لزوم تصوّر، تصور را به عنوان قید موضوع و قید محمول قرار نمی‌دهد، بلکه تصور فقط مصحّح حمل است و بدون تصوّر، حمل ناممکن است.

و همچنین هنگام استعمال لفظ در معنایش، لزوما بایستی لفظ و معنی تصور شوند و لکن تصور، قید لفظ یا معنی نیست. بنابراین لفظ از آن حیث که متصوّر در ذهن است دالّ بر معنا نیست گرچه دلالتش در ظرف تصور (و ذهن) است. و معنی نیز از آن حیث که متصوّر است، مدلول نیست گرچه مدلولیت معنی در ظرف تصوّر (یعنی ذهن) است و محال است که تصور قید برای لفظ یا معنی باشد و در عین حال استعمال بدون تصوّر امکان ندارد. پس تصور مقوم استعمال است نه اینکه مقوّم مستعمل فیه یا مقوّم لفظ باشد. همین‌طور تصور مقوّم و مصحّح حمل است نه اینکه مقوّم برای محمول یا محمول علیه باشد.

و بنابراین آنچه ما در صدد بیان آن هستیم، روشن می‌شود و آن این است که وقتی می‌خواهیم لفظ را برای معنا وضع کنیم، معقول نیست که لحاظ را منحصر به ذات معنا با قطع نظر از همه ما

سوایش کنیم، چرا که خود وضع از محمولات (یعنی عوارضی) است که بر معنی وارد می‌شود بنابراین بایستی در هنگام وضع، معنا را با چیزی خارج از ذاتش لحاظ کنیم. حال گاهی بشرط شیء اعتبار می‌شود و گاهی به شرط لا و گاهی لا به شرط. و لازم نمی‌آید که موضوع له، معنا همراه با اعتبار ذهنی‌اش باشد. بلکه موضوع له، ذات همان چیزی است که لحاظ می‌شود نه از آن حیث که لحاظ می‌گردد و البته اعتبار و لحاظ، مصحّح وضع است.

۳- اقوال در مسئله

قبلا گفتیم: معروف از قدماء اصحاب این است که آنان می‌گویند اسماء اجناس برای معانی مطلق وضع شده‌اند، به گونه‌ای که اطلاق، قید موضوع له است و لذا قائل شده‌اند که استعمال اسم جنس در مقیّد، مجاز است و این قول به دو گونه تصویر شد:

(اول) موضوع له، معنای بشرط اطلاق است به گونه‌ای که اعتبار و لحاظ معنی، از قبیل اعتبار به شرط شیء است.

(دوم) موضوع له، معنای مطلق است یعنی معنایی که لا بشرط اعتبار شده است. و بر این قول با هر دو تصویر فوق- چنان‌که گذشت- اشکال شده که لازمه هر دو تصویر این است که موضوع له موجود ذهنی باشد و لذا جمیع قضایا ذهنی می‌شود و در نتیجه اگر لفظ با معنایی که دارد موضوع قضیه خارجیه یا حقیقیه قرار گیرد بایستی از این قید ذهنی تجرید گردد و لذا لفظ در قضایای متعارف (یعنی خارجیه و حقیقیه) دائما مجاز می‌شود و این، با واقعیت سازگار نیست.

و لکن ما گفتیم: این اشکال وقتی وارد است که خود لحاظ و اعتبار، قید موضوع له باشد. امّا اگر اعتبار مصحّح وضع باشد، چنان‌که گفتیم- این ایراد لازم نمی‌آید.

این قول (معنای مطلق) قول قدماست و امّا متأخرین از زمان سلطان العلماء رحمه اللّه همگی اتفاق دارند که موضوع له، ذات معنا است نه معنای مطلق، تا لازم نیاید که استعمال لفظ در مقیّد مجاز باشد و این قول تا این مقدار از توضیح، واضح است. و لکن علماء از اساتید ما در نحوه بیان

این مطلب با عبارات فنی، اختلاف کرده‌اند به گونه‌ای که موجب تحیّر و درماندگی اهل تحقیق و بسته شدن راه بحث در مسئله شده است و به همین خاطر ما به ناچار دو مقدمه قبلی را برای توضیح اصطلاحات و تعبیرات فنی‌ای که در عبارات علماء آمده، تقدیم کردیم. و علماء بر چند قول در این مسئله اختلاف کرده‌اند:

۱- عده‌ای می‌گویند: موضوع له (در اسماء اجناس) ماهیت مهمل و مبهم است یعنی ماهیت «من حیث هی».

۲- عده‌ای می‌گویند: موضوع له ماهیت معتبر به نحو لا بشرط مقسمی است.

۳- و عدّه‌ای تعبیر اول را همان تعبیر دوم قرار داده‌اند.

٤- و عده‌ای می‌گویند: موضوع له، ذات معناست نه ماهیت مهملة و نه ماهیتی که به نحو لا بشرط مقسمی لحاظ شده است. بلکه معنایی است که در هنگام وضع به نحو لا بشرط قسمی، لحاظ می‌گردد به گونه‌ای که این اعتبار، مصحّح وضع است نه قید موضوع له و بنابراین، قول چهارم، همان قول قدماء بنا بر تصویر دوم (معنای مطلق لا بشرط) است، با این تفاوت که از این قول چهارم، لازم نمی‌آید که استعمال لفظ در مقیّد، مجاز باشد. و لکن به قدماء منسوب است که می‌گویند: استعمال لفظ در مقیّد مجاز است و در نتیجه اگر این انتساب به قدماء صحیح باشد، قول آن‌ها منحصر به تصویر اوّل می‌شود (چون تنها در تصویر اول، مجازیت لازم می‌آید نه در تصویر دوم).

و وضعیت این تعبیرات یا اقوال از دو مقدمه سابق روشن می‌شود چرا که امور ذیل براساس آن دو مقدمه به دست می‌آید:

(اولا) ماهیت فی حد نفسه غیر از ماهیت معتبر به نحو لا بشرط مقسمی است زیرا در ماهیت من حیث هی، فقط ذات و ذاتیات مورد نظر قرار می‌گیرد، برخلاف لا بشرط مقسمی که در آن ماهیت با غیر مقایسه می‌شود و با این نکته، بطلان قول سوم نیز آشکار می‌گردد.

(ثانیا) خود وضع، حکمی از احکام است که در خارج از ذات و ذاتیات ماهیت، بر ماهیت حمل می‌شود و لذا معقول نیست که موضوع له، به صورت ماهیت بما هی هی باشد زیرا ملاحظه ماهیت در مقایسه با غیر با ملاحظه ماهیت در حد ذات و ذاتیاتش قابل جمع نیست و با این بیان، بطلان قول اوّل آشکار می‌شود.

(ثالثا) اعتبار لا بشرط مقسمی، اعتبار مستقلی در قبال اعتبارات سه‌گانه نیست زیرا مفروض این است که مقسم آنهاست و مقسم تحقّقی ندارد مگر به موجب تحقق یکی از انواعش- چنان که گذشت- و لذا چگونه می‌توان تصور کرد که حکمی به اعتبار لا بشرط مقسمی صادر شود؟ بلکه اصلا- چنان‌که قبلا توضیحش گذشت- چنین چیزی معنی ندارد و با این بیان، بطلان قول دوم روشن می‌شود.

پس تنها قول چهارم صحیح است یعنی موضوع له، ذات معنی است و لکن در حین وضع، معنا به نحو لا بشرط قسمی لحاظ می‌شود. و این قول مطابق با قول منسوب به قدما بنا بر تصویر دوم است که قبلا بدان اشاره کردیم. پس اختلافی نیست و بین قدما و متأخرین تصالح برقرار می‌گردد البته در صورتی که ثابت نشود که قدما قائل به مجازیت در مقیّد هستند و این، مورد شک است. بیان قول چهارم: وقتی واضع اراده می‌کند که بر ذات معنی با وضع لفظ برای آن حکمی بکند، معنایش این است که آن را در مقایسه با غیر لحاظ می‌کند، پس معنی در چنین حالتی، خارج از این نیست که با یکی از اعتبارات سه‌گانه ماهیت لحاظ می‌شود. و چون مقصود این است که وضع برای ذات معنی به جمیع اطوار و حالات و قیود معنی سرایت کند، لزوما بایستی به نحو لا بشرط قسمی لحاظ گردد و منافاتی نیست که موضوع له ذات معنی باشد و در عین حال در مرحله وضع، ذات معنی به نحو لا بشرط قسمی لحاظ شود. زیرا این لحاظ و اعتبار ذهنی- چنان که گذشت- صرفا راهی برای حکم کردن بر ذات معنی است و مصحح موضوع له می‌باشد. و هنگام استعمال لفظ در ذات معنی، لازم نیست که معنی به نحو لا بشرط قسمی لحاظ شود، بلکه مادام که موضوع له ذات معنی است به هر اعتباری می‌تواند ملاحظه گردد. و لذا در مقام استعمال ممکن است که توجه منحصرا بر روی خود معنی باشد و ذات معنی فی نفسه لحاظ شود و ممکن است ذهن آن را در مقایسه با غیر لحاظ کند و به یکی از اعتبارات سه‌گانه، ملاحظه

نماید. و وقتی ذات معنی در هنگام وضع و به عنوان مصحح وضع به نحو لا بشرط قسمی لحاظ می‌شود موجب نمی‌شود که این ملاحظه، قید موضوع له باشد.

و بنابراین در هنگام وضع وقتی موضوع له به نحو لا بشرط قسمی ملاحظه می‌شود موجود ذهنی نیست، زیرا موضوع له، معتبر بما هو معتبر نیست بلکه ذات معنایی است که مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. کما اینکه استعمال لفظ در مقیّد مجاز نیست چرا که قبلا گذشت که در هنگام استعمال ممکن است ذات معنی در قیاس با غیر لحاظ شود و به یکی از سه نحو اعتبار شود که یکی از این سه نحوه اعتبار، بشرط شیء است که همان مقیّد می‌باشد.

مسئله پنجم: مقدمات حکمت

اشاره

چون ثابت شد که الفاظ برای ذات معانی وضع شده‌اند نه برای معانی از آن حیث که مطلق‌اند، پس برای اثبات اطلاق در معنای مقصود از لفظ و سرایت دادن حکم به تمام افراد و مصادیق بایستی قرینه خاصی و یا قرینه عامی که موجب ظهور کلام در اراده اطلاق شود، در کار باشد. و این قرینه عامه وقتی موجود می‌شود که مقدماتی که مقدمات حکمت نامیده می‌شوند، حاصل باشند و معروف این است که این مقدمات، سه تا هستند:

(اول): امکان اطلاق و تقیید، بدین صورت که متعلّق حکم یا موضوع حکم قبل از اینکه حکم بدان تعلّق گیرد قابلیت انقسام داشته باشد. و لذا اگر قابلیت قسمت نداشته باشد مگر بعد از فرض تعلّق حکم به آن مثل بحث قصد قربت، در این صورت چون تقیید محال است، بالتبع اطلاق هم محال است. و این، واضح است.

(دوم): عدم نصب قرینه بر تقیید نه به صورت متصله و نه منفصله، چرا که با وجود قرینه متصله، برای کلام ظهوری منعقد نمی‌شود الّا در مقیّد. و با وجود قرینه منفصله، برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد می‌شود، ولی از حجّیّت ساقط می‌شود چرا که قرینه برآن ظهور مقدم و حاکم است. و لذا ظهور کلام، ظهوری بدوی است- چنان‌که در تخصیص عموم به وسیله خاص

منفصل گفتیم- و مطلق، دلالت تصدیقی کاشف از مراد متکلّم ندارد، بلکه در واقع، دلالت تصدیقیه بر اراده تقیید خواهد بود.

(سوم): اینکه متکلم باید در مقام بیان باشد چرا که اگر در این مقام نباشد، بلکه مثلا صرفا در مقام تشریع باشد یا در مقام اهمال‌گوئی باشد: یا اساسا (در موالی عرفی) و یا بدین خاطر که در صدد بیان حکم دیگری است که در نتیجه در خصوص مورد اطلاق در مقام اهمال خواهد بود- و مثالش به زودی می‌آید- در تمام این موارد برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود. و امّا در مقام تشریع اگر مولی صرفا در مقام بیان حکم باشد نه برای عمل فعلی به آن، ممکن است که تمام مراد خودش را بیان نکند- با اینکه حکم در واقع مقیّد به قیدی است که آن را ذکر نکرده- به انتظار اینکه وقت عمل فرارسد (و آنگاه قید را ذکر کند). در این صورت احراز نمی‌شود که متکلّم در صدد بیان تمام مرادش می‌باشد و همین‌طور اگر متکلّم اساسا در مقام اهمال‌گوئی باشد دیگر ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود، چه اینکه کلام مهمل در هیچ مراد و مقصودی ظهور نخواهد داشت. و از همین قبیل است اگر گوینده در مقام بیان حکم دیگری باشد مثل کلام خدای متعال که می‌فرماید: «بخورید از آنچه می‌گیرند» که این آیه در مقام بیان حلیّت صیدهائی است که توسط سگ‌های تعلیم دیده انجام می‌شود آن‌هم از حیث میته بودن. نه اینکه آیه از این حیث بحث کند که آیا مواضع گاز گرفتن سگها، نجس می‌شوند و باید آن‌ها را تطهیر کرد یا نه! این آیه در مقام بیان چنین حکمی نیست و لذا ظهوری در اطلاق از این جهت برای آیه فوق، درست نمی‌شود. و اگر شک کنیم که آیا متکلّم در مقام بیان است یا اهمال، مقتضای اصل عقلایی این است که در مقام بیان می‌باشد، چرا که عقلاء همان‌طور که در هنگام شک، حمل بر این می‌کنند که متکلّم ملتفت و غیر غافل است و نیز جدّی است و شوخی نمی‌کند، همچنین سخن متکلّم را حمل بر این می‌کنند که در مقام بیان و تفهیم است، نه در مقام اهمال و ابهام (و اشاره).

و هرگاه این مقدمات سه‌گانه تمام باشد، کلام مجرد از قید، ظهور در اطلاق دارد و کاشف از این است که متکلّم، مقیّد را قصد نکرده است. و الّا اگر واقعا مقیّد را قصد کرده بود، می‌بایست بیان می‌کرد و فرض بر این است که گوینده حکیم و ملتفت و جدّی است و شوخی نمی‌کند و

در مقام بیان است و علی الفرض مانعی برای تقیید هم ندارد. و اینک که بیان نکرده و کلامش را مقیّد نساخته، معلوم می‌شود که اطلاق را اراده نموده است و الّا در غرض خود اخلال کرده است. پس روشن شد که هر کلامی که صلاحیت تقیید را داشته باشد ولی متکلّم آن را تقیید نکرده باشد با این که فردی حکیم و ملتفت و جدّی و در مقام بیان و تفهیم است، ظهور در اطلاق دارد و بر متکلّم و شنونده حجّت است.

دو تنبیه

قدر متیقن در مقام تخاطب

(اول): شیخ محقق صاحب کفایه قدّس سرّه بر مقدمات سه‌گانه حکمت، مقدمه دیگری نیز افزوده است و آن این است که قدر متیقن در مقام تخاطب و گفت‌وگو وجود نداشته باشد، گرچه وجود قدر متیقن در خارج از مقام تخاطب، ضرری به تمسک به اطلاق نمی‌زند. و بازگشت این کلام به این است که وجود قدر متیقن در مقام محاوره به منزله قرینه لفظیه بر تقیید است و لذا با فرض وجود آن، ظهوری در اطلاق برای لفظ منعقد نمی‌گردد. و برای توضیح بحث می‌گوئیم: اینکه متکلّم در مقام بیان باشد، به دو گونه قابل تصوّر است:

۱- یکی اینکه متکلّم درصدد بیان تمام موضوع حکمش باشد بدین صورت که غرض متکلّم متوقف بر این باشد که تمام موضوع را برای مخاطب تبیین کند و به او بفهماند که آنچه او ذکر می‌کند تمام موضوع است و چیز دیگری باقی نمانده است.

۲- صورت دیگر این است که متکلّم واقعا درصدد بیان تمام موضوع حکم باشد و لو اینکه به مخاطب تفهیم نکند که آنچه او ذکر می‌کند تمام موضوع است. در این صورت او غرضی ندارد جز اینکه ذات موضوع را تماما بیان کند تا مکلّف امتثال کند، گرچه تفصیل موضوع را با تمام حدود به مکلّف تفهیم نکند. حال اگر متکلّم به نحو اول در مقام بیان باشد، بدون شک وجود قدر متیقن در مقام محاوره ضرری به ظهور مطلق در اطلاقش نمی‌زند و لذا تمسک به اطلاق جائز است. چون اگر همان قدر متیقن مفروض، تمام موضوع است باید گوینده بیان کند. و ترک بیان به

اتکاء وجود قدر متیقن، اخلال به غرض محسوب می‌شود، چرا که صرف وجود قدر متیقن، بیان این نکته نیست که قدر متیقن تمام موضوع است.

و امّا اگر گوینده به گونه دوم در مقام بیان باشد، جائز است که برای بیان واقعی تمام موضوع، به وجود قدر متیقن در مقام تخاطب اکتفا کند، البته در صورتی که غرضی نداشته باشد جز اینکه ذات موضوع را تماما به مخاطب بفهماند- نه به وصف تمامیت- یعنی مقصودش فقط این باشد که آنچه به حمل شایع تمام موضوع است را تفهیم کند (و لو به کمک قدر متیقن). در این صورت تبلیغ وظیفه برای مکلّف حاصل می‌شود و وی در موضوع واقعی، امتثال می کند، چرا که در مقام محاوره، آنچه برای مکلّف مفهوم است، همان قدر متیقن است. و از سوئی در مقام امتثال واجب نیست که مکلّف بداند آنچه را او انجام می‌دهد، تمام موضوع است یا اینکه موضوع، اعم از فعل او و غیر آن است.

(مثلا): اگر مولی بگوید: «گوشت بخر» و قدر متیقن در مقام محاوره، گوشت گوسفند باشد و در واقع تمام موضوع نیز همین گوشت گوسفند باشد، در این صورت وجود همین‌قدر متیقن کافی است که مکلّف منبعث شود و برود گوشت گوسفند را بخرد و لذا موضوع حکم مولی، حاصل می گردد. حال اگر مولی غرضی بیشتر از انجام موضوع حکمش ندارد، جائز است برای تحقیق این غرض و بیان آن بر قدر متیقن اعتماد کند و نیاز ندارد که تبیین کند گوشت گوسفند، تمام موضوع است. و امّا اگر غرضش بیش از این است، یعنی غرضش این است که موضوع را با تمام حدودش به مکلّف بفهماند، جائز نیست که تنها بر قدر متیقن اعتماد کند و الّا مخلّ به غرضش خواهد بود. حال اگر تبیین نکرد و کلام را مطلق گذاشت، معلوم می‌شود که تمام موضوع، همان مطلق است که شامل قدر متیقن و غیر آن می‌شود. حال که این تقریر معلوم شد، به‌جاست از این مطلب بحث کنیم که وقتی آمر در صدد بیان است، آیا شایسته است که بیانش به نحو اوّل (با تمام خصوصیات) باشد یا به نحو دوم (صرفا برای امتثال تکلیف)؟

آنچه که از ظواهر بیانات شیخ صاحب کفایه پیداست این است که بیش از نحوه دوم از ناحیه آمر، ضروری نیست. چرا که وقتی او حقیقتا در صدد بیان موضوع حکمش می‌باشد، همین مقدار

برای تحصیل مطلوب او یعنی امتثال کافی است و علاوه بر این بر او لازم نیست که روشن کند، آنچه موضوع حکم است، تمام موضوع است.

آری، اگر در مقام محاوره، قد متیقن موجود باشد و تمام موضوع، مطلق باشد، گاهی مکلّف چنین گمان می‌کند که تمام موضوع، قدر متیقن است (نه مطلق) و نیز مکلّف گمان می‌کند که مولی به اعتماد قدر متیقن کلامش را مطلق آورده، در اینجا بر مولی لازم است برای دفع این توهم، روشن کند که تمام موضوع، مطلق است (نه قدر متیقن) و الّا مخلّ به غرضش خواهد بود. و از اینجا نتیجه می‌شود که اگر قدر متیقن در مقام محاوره موجود باشد و در عین حال مولی کلامش را مطلق بیاورد و بیان نکند که مطلق، تمام موضوع است، معلوم می‌شود که موضوع مورد نظر مولی، همان قدر متیقن است. این بود خلاصه تحقیق و توضیح صاحب کفایه در این بحث. و امّا براساس ظواهر تقریرات شیخ ما مرحوم نائینی (ره)، ایشان موافق این نظر نیست (یعنی مقدمه چهارم را قبول ندارد) و به نظر ما اقرب به صحت، همان نظر صاحب کفایه است، و البته با ذکر مناقشات مرحوم نائینی و جواب آن‌ها بحث را طولانی نمی‌کنیم.

انصراف:

انصراف:(یکی از فرق‌های بین وجود قدر متیقن و انصراف این است که قدر متیقن فقط در مقام تخاطب بین مخاطب و مخاطب است، امّا انصراف عمومیت دارد یعنی مدعی انصراف می‌گوید برای همه، انصراف دارد)

(تنبیه دوم): مشهور این است که انصراف ذهن از یک لفظ به بعضی مصادیق معنایش و یا به بعضی اصناف معنایش، مانع از تمسک به اطلاق است گرچه مقدمات حکمت، تام باشد: مثل انصراف مسح در دو آیه تیمّم و وضوء (مائده، ٥) به مسح با دست و خصوصا باطن دست (نه پشت دست).

و حق این است که گفته شود: انصراف ذهن اگر ناشی از ظهور لفظ در مقیّد باشد بدین معنی که در اثر کثرت استعمال لفظ در مقیّد و شیوع اراده مقیّد از لفظ، خود لفظ منصرف به مقیّد شده باشد، بدون شک در این صورت مجالی برای تمسک به اطلاق نیست. زیرا این ظهور، لفظ را

به مقیّد به تقیید لفظی شبیه می‌کند و در این صورت، برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود تا به اصالة الاطلاقی که حقیقتا بازگشتش به اصالة الظهور است تمسک شود. و امّا اگر انصراف ناشی از لفظ نباشد بلکه به سبب امر دیگری مثل غلبه وجود فرد منصرف الیه یا عرفی شدن ممارست خارجی با آن فرد باشد که در نتیجه آن این فرد، مألوف و قریب به ذهن شود بدون اینکه خود لفظ تأثیری در این انصراف داشته باشد مثل انصراف ذهن از لفظ «آب» در عراق- مثلا- به آب دجله یا فرات، در این صورت حق این است که این انصراف، در ظهور لفظ در اطلاقش تأثیری ندارد و لذا نمی‌تواند از تمسک به اصالة الاطلاق، منع کند. چون این انصراف گاهی با قطع به عدم اراده خصوص مقیّد از لفظ، قابل جمع است و لذا به این انصراف «انصراف بدوی» گفته می‌شود چرا که پس از تأمل و مراجعه به ذهن، از بین می‌رود. و این همه، واضح است و شکی در آن نیست. همه بحث در تشخیص انصراف است یعنی اینکه انصراف از کدام نحوه است. چرا که گاهی تمییز بین دو نحوه انصراف (از لفظ یا سبب خارجی) دشوار است زیرا منشأ این انصراف بر انسان مشتبه می‌شود. البته ادعای انصراف از زبان غیر محقق آسان است ولی اقامه دلیل بر اینکه این انصراف از کدام نوع است، گاهی چندان سهل نیست.

و لذا بر فقیه لازم است که در موارد ادعای انصراف، دقت نماید و این امر احتیاج به ذوقی بلند و سلیقه‌ای استوار دارد و کمتر آیه کریمه‌ای یا حدیث شریفی در یک مسئله فقهی بافت می‌شود که در آن ادعای انصراف نشود و اینجاست که ارزش بهره‌مندی از معانی لغات و فهم عمیق آن‌ها و آشنایی با احکام آن‌ها آشکار می‌شود. و این باب، بابی است که ابتلاء به آن زیاد است و اثر فراوانی در استنباط احکام از ادلّه شرعیه احکام دارد. آیا نمی‌بینی که مسح در دو آیه قبلی منصرف به مسح با دست است. و اینکه این انصراف استناد به لفظ دارد، شکی در آن نیست. و نیز مسح منصرف است به مسح با کف دست امّا در اینکه این انصراف مستند به لفظ باشد، تردید وجود دارد. زیرا بعید نیست ناشی از این باشد که مسح با باطن دست به خاطر سهولتش، متعارف و مقتضای طبع آدمی در مسح است و این انصراف ربطی به لفظ ندارد. ازاین‌رو برخی از فقهاء فتوا داده‌اند که در فرض تعذر مسح با کف دست، می‌توان با پشت دست مسح کرد و در این فتوا به اطلاق آیه تمسک کرده‌اند. و اگر لفظ ظهور در مقیّد می‌داشت، تمسک به اطلاق

بی‌معنا بود. و امّا اینکه فقهاء در فرض اختیار، مسح با پشت دست را تجویز نمی‌کنند، شاید از باب احتیاط باشد. چرا که مسح با کف دست، قدر متیقن است و فرض این است که بدوی بودن انصراف، مشکوک است و لذا در تمسک به اطلاق در فرض اختیار، اطمینان کامل وجود ندارد و طریق نجات، رعایت احتیاط با مسح با کف دست است.(منظور ما از کف دست، باطن دست است و لو مسح به وسیله سر انگشتان دست باشد)

مسئله ششم: مطلق و مقیّد متنافی

معنای تنافی بین مطلق و مقیّد این است که تکلیف در مطلق با تکلیف در مقیّد به فرض حفظ ظهور هر دو با هم، قابل جمع نیست یعنی این دو در ظهورشان یکدیگر را تکذیب می‌کنند. مثل سخن طبیب که می‌گوید: «شیری بنوش» و سپس می‌گوید: «شیری شیرین بنوش» که ظاهر سخن دوم این است که نوشیدن شیر شیرین را تعیین می‌کند و حال آنکه ظاهر سخن اوّل به حسب اطلاقش، جواز نوشیدن شیر غیر شیرین است. و البته تنافی بین مطلق و مقیّد وقتی است که تکلیف در هر دو واحد باشد مثل مثال قبلی. و الّا اگر تکلیف در یکی معلّق بر چیزی و در دیگری معلّق بر چیز دیگری باشد، بین مطلق و مقیّد تنافی‌ای نیست. مثل اینکه طبیب در مثال قبلی بگوید: «پس از خوردن، شیر بنوش» و «هنگام بیدار شدن از خواب، شیر شیرین بنوش» و همچنین اگر تکلیف در مطلق، الزامی و در مقیّد، استحبابی باشد، بین آن دو تنافی نیست. و لذا در مثال فوق اگر اصل نوشیدن شیر واجب باشد، منافات ندارد با اینکه شیر شیرین به اعتبار اینکه یکی از مصادیق واجب است، رجحان داشته باشد. و همین‌طور اگر از تکلیف در مقیّد بفهمیم که تکلیفی ثانوی در وجودی غیر از وجود مطلوب در تکلیف اوّل است، مثل اینکه در مثال فوق فهمیده شود که مراد، نوشیدن شیر شیرین ثانیا پس از نوشیدن شیر مطلق است، در این صورت نیز تنافی‌ای بین مطلق و مقیّد نیست.

حال که با بیان ما، معنای تنافی را فهمیدی، می‌گوئیم: اگر در لسان شارع، مطلق و مقیّدی که با هم تنافی دارند، وارد شوند؛ چه مقیّد متقدم باشد و چه متأخر و خواه آمدن متأخر بعد از وقت عمل به متقدم باشد و خواه قبل از آن، ضرورتا بایستی بین آن‌ها جمع کرد: یا با تصرف در

ظهور مطلق و حمل آن بر مقیّد و یا با تصرف در مقیّد به گونه‌ای که با اطلاق تنافی پیدا نکند و در نتیجه ظهور مطلق همچنان بر حال خودش باقی بماند.

و حال باید بحث کرد که کدام تصرّف اولی است، پس می‌گوئیم: این اولویت، به حسب اختلاف صور در مطلق و مقیّد، متفاوت است، چرا که مطلق و مقیّد از حیث اثبات و نفی یا مختلفند و یا متّفق.

(اوّل): اگر مختلف باشند، بدون شک باید مطلق را بر مقیّد حمل کرد زیرا مقیّد، قرینه بر مطلق است. لذا اگر مولی بگوید: شیر بنوش و سپس بگوید: شیر ترش منوش، فهمیده می‌شود که مرادش نوشیدن شیر شیرین است. و در اینجا فرقی نمی‌کند که اطلاق مطلق، بدلی باشد مثل این که مولی بگوید: بنده‌ای آزاد کن و یا اطلاق شمولی باشد مثل اینکه بگوید: «در گوسفند زکات هست» و این سخن مقیّد باشد به این قول مولی که: در گوسفند معلوفه، زکات نیست.
(دوم): اگر متفق باشند، در دو مقام باید بحث کرد: مقام اوّل اینکه اطلاق بدلی باشد و مقام دوم اینکه اطلاق، شمولی باشد:

اگر اطلاق «بدلی» باشد، امر دائر بین این است که در ظاهر مطلق تصرف نموده آن را حمل بر مقیّد کنیم و یا تصرف در ظاهر مقیّد بنمائیم، و معروف این است که تصرف اوّل اولی است زیرا اگر مطلق و مقیّد هر دو مثبت باشند مثل قولی مولی که می‌گوید: بنده مؤمن آزاد کن (و نیز فرموده که: بنده‌ای آزاد کن) در این صورت، مقیّد ظهور در این دارد که امر در مقیّد، برای وجوب تعیینی است. پس تصرف در مقیّد یا باید به صورت حمل بر استحباب باشد بدین معنا که امر به آزاد کردن خصوص بنده مؤمن، از باب این است که افضل افراد است. و یا باید حمل بر وجوب تخییری شود بدین معنی که امر به آزاد کردن بنده مؤمن به اعتبار این است که یکی از افراد واجب است، نه اینکه خصوصیات خاصی در این فرد- حتی خصوصیت افضلیت- وجود داشته باشد.

دو تصرف فوق، گرچه ممکن است، امّا ظهور مقیّد در وجوب تعیینی، مقدم بر ظهور مطلق در اطلاقش می‌باشد، چرا که مقیّد صلاحیت این را دارد که قرینه بر مطلق باشد و شاید متکلّم در

بیان مقصود خودش بر همین قرینه اعتماد کرده و لو در وقت دیگری (منفصل از زمان مطلق) باشد. به ویژه که احتمال می‌رود مطلقی که وارد شده، همراه با قرینه متصله‌ای بوده که از ما غائب مانده و لذا در این صورت، مقیّد کاشف از آن قرینه می‌باشد.

و امّا اگر اطلاق «شمولی»(در اطلاق بدلی، یک عبد باید آزاد شود ولی نمی‌دانیم باید مؤمن باشد یا نه. امّا در اطلاق شمولی، با ردّ مفهوم وصف، مطلق می‌گوید در همه گوسفندان زکات هست و مقیّد می‌گوید در بعضی زکات هست و لذا منافاتی با هم ندارند. امّا به نظر می‌رسد در این فرض نیز، ظهور مقیّد بر مطلق تقدم دارد و قرینه برآن است و لذا باید از ظهور مطلق، دست کشید و به اظهر تمسک کرد) باشد مثل اینکه شارع بفرماید: در گوسفند زکات هست و نیز بفرماید: در گوسفند چرائی زکات هست؛ در اینجا منافاتی بین این دو وجود ندارد تا لازم آید در یکی تصرف کنیم. زیرا وجوب زکات در گوسفند چرایی به مقتضای جمله دوّم، منافاتی با وجوب زکات در غیر چرایی ندارد (اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند) مگر بنا بر اینکه بگوئیم، وصف دلالت بر مفهوم دارد و حال آنکه قبلا دانستی که وصف، مفهوم ندارد و بنابراین منافاتی بین دو جمله فوق نیست تا به خاطر آن از اطلاق مطلق، رفع ید کنیم.

برای تطبیق مبحث عام و خاص بر آیات قرآنی نوع ۴۵ از انواع علوم قرآن را از کتاب(الاتقان) سیوطی ارائه می کنیم.

نوع چهل و پنجم در عام و خاص قرآن

اشاره

نوع چهل و پنجم در عام و خاص قرآن

عام لفظی است که بدون حصر تمام افرادی که صلاحیت آن را دارند فرا می‌گیرد، و صیغه آن «کلّ» است که در اول جمله می‌آید، مانند: (كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ)[1] ، یا در پی آن، مانند: (فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ)[2].

و از صیغه‌های دیگر آن: الذی و التی و تثنیه و جمع آنها می‌باشد، مانند: (وَ الَّذِی قالَ لِوالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُما)[3] ، که منظور هر فردی است که این سخن از او صادر شود، به دلیل اینکه پس از آن فرموده: (أُولئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ)[4] ، (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَنَّةِ)[5] ، (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنى وَ زِيادَةٌ)[6] ، (لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ)[7] ، (وَ اللَّائِی يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ ...)[8] (وَ اللَّاتِی يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا ...)[9]، (وَ الَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما)[10].

و نیز از صیغه‌های عام: أی، ما، و من می‌باشند در حال شرط و استفهام و موصول، مانند: (أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى[11]، (إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) [12]، (مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ)[13].

و نیز جمع مضاف، مانند: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِی أَوْلادِكُمْ)[14]

و معرّف به «أل»، مانند: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ)[15]، (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ)[1].

---

[1] رحمن، ٢٦
[2] حجر، ٣٠
[3] احقاف، ١٧
[4] احقاف، ١٨
[5] بقرة، ٨٢
[6] یونس، ٢٦
[7] آل عمران، ١٥
[8] طلاق، ٤
[9] نساء، ١٥
[10] نساء، ١٦
[11] اسراء، ١١٠
[12] انبیاء، ٩٨
[13] نساء، ١٢٣
[14] نساء، ١١
[15] مؤمنون،١

و اسم جنس مضاف، مانند: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ)[2] يعنى: كل أمر اللّه.

و معرّف به «أل» مانند: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)[3] ، يعنى: خداوند هر خريد و فروشى را حلال كرده، [مگر مواردى كه دليل خاصى آن را حرام دانسته باشد]، (إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ)[4] يعنى: هر انسانى، به دليل: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا)[5].

و نكره در سياق نفى و نهى، مانند: (فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ)[6] ، (وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ)[7] ، (ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ)[8] ، (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي- الْحَجِّ)[9]. و در سياق شرط، مانند: (وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ)[10]. و در منت نهادن، مانند: (وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً)[11].

فصلى در بيان أقسام عامّ:

فصلى در بيان أقسام عامّ:

عام بر سه قسم است:

اوّل: آنكه بر عموم خود باقى باشد، قاضى جلال الدين بلقينى گفته: و مثال اين نوع بسيار كم است، چون هيچ عامى نيست مگر اينكه تخصيص درباره آن تصور مى‌شود، مثلا فرموده خداوند: (يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ)[12] ممكن است آنچه تكليف نشده را مخصصّ آن دانست، و (حُرِّمَتْ

---

[1] توبة، ٥
[2] نور، ٦٣
[3] بقرة، ٢٧٥
[4] عصر، ٢و ٣و ٢٠
[5] عصر، ٢ و ٣ و ٢٠
[6] اسراء ٢٣
[7] حجر، ٢١
[8] بقرة، ٢
[9] بقرة، ١٩٧
[10] توبة، ٦
[11] فرقان ٤٨
[12] حج، ١

عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)[1] تخصيص شده به حالت ناچاری، و میته ماهی و ملخ، و ربا تحریم شده و عرایا از آن تخصیص خورده است.

و زرکشی در البرهان گفته: این نوع در قرآن بسیار است، و از آن آورده: (وَ أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[2] ، (إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً)[3] ، (وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً)[4] ، (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ)[5] ، (اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَراراً)[6]. می‌گویم: هیچ یک از این آیات در أحکام فرعیه نمی‌باشد، پس ظاهرا منظور بلقینی آن است که در احکام فرعیه بسیار کم است، و من پس از فکر آیه‌ای از قرآن استخراج کردم که عام بدون مخصصّ می‌باشد، و آن فرموده خدای تعالی است:

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ ...)[7] که خاصّی در آن نیست.

دوم: عامّی که منظور از آن خاص باشد.

سوم: عامّ مخصوص، و در فرق بین این دو سخنانی گفته‌اند، از جمله اینکه:

اولی همه أفراد را شامل نمی‌شود، نه از جهت لفظ، و نه از ناحیه حکم؛ بلکه دارای أفرادی است که در یکی از آنها استعمال شده است.

و دوّمی عموم و شمولش نسبت به تمام أفراد منظور شده از جهت فراگیری لفظ نسبت به آن نه از لحاظ حکم.

و از جمله گفته‌اند: اوّلی قطعا مجاز است چون لفظ از موضوع اصلی خود نقل گردیده بر خلاف دومی که اقوال مختلفی در آن هست أصحّ اقوال این است که حقیقت می‌باشد، و بیشتر شافعیان

---

[1] مائدة، ٣
[2] مائدة، ٩٧
[3] یونس، ٤٤
[4] کهف، ٤٩
[5] فاطر، ١١
[6] غافر، ٦٤
[7] نساء، ٢٣

و بسیاری از حنفیان و تمام حنبلیان برآنند، و امام- الحرمین آن را از همه فقها نقل کرده، و شیخ أبو حامد گفته: این نظر شافعی و اصحاب او است، و سبکی آن را صحیح شمرده؛ زیرا که شامل شدن لفظ نسبت به قسمت باقیمانده بعد از تخصیص همچون شامل شدن بدون تخصیص می‌باشد، و آن شمول به اتفاق آرا حقیقت است، پس بگذار این را نیز حقیقت بدانیم. و از جمله گفته شده: قرینه اولی عقلی است و دوّمی لفظی.

و نیز گفته‌اند: قرینه اولی از آن جدا نمی‌شود، ولی قرینه دومی چه بسا که از آن جدا گردد. و یا گفته می‌شود: اولی- به اتفاق- صحیح است که یکی از آن اراده شود، ولی در دومی اختلاف است.

و از مثالهای عامّی که خصوص از آن اراده شده فرموده خدای تعالی است: (الَّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ)[1] ، که گوینده آن یک نفر به نام نعیم بن مسعود أشجعی یا بادیه نشینی از قبیله خزاعه بوده است- چنانکه ابن مردویه از ابو رافع حدیث آورده- چون بجای کثیری از افراد در بازنشانیدن مؤمنین از برخورد با أبو سفیان مؤثر بود. فارسی گفته: و از چیزهایی که تقویت و تأیید می‌کند اینکه منظور از «ناس» یک نفر است، آنکه خدای تعالی فرموده: (إِنَّما ذلِكُمُ الشَّيْطانُ)[2] که اشاره به صورت «ذلکم» به یک فرد معیّن آمده، و اگر معنی جمع بود می‌فرمود: «إنّما أولئکم- الشّیطان» پس این دلالت آشکاری در لفظ است.

و از همین گونه است فرموده خدای تعالی: (أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ)[3] یعنی: رسول خدا صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم، چون تمام صفات پسندیده مردم در وجود آن حضرت جمع است. و از همین قبیل نیز فرموده خداوند: (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفاضَ النَّاسُ)، ابن جریر از طریق ضحّاک از ابن عبّاس آورده که درباره فرموده خداوند: (مِنْ حَيْثُ أَفاضَ النَّاسُ) گفته: یعنی ابراهیم [علیه السلام .

و از غرائب قرائت سعید بن جبیر است: «من حیث أفاض النّاسی»، در المحتسب گفته: [منظور

---

[1] آل عمران، ۱۷۳

[2] نساء ٥٤

[3] آل عمران، ۱۷٥

از ناسی (- فراموش کننده)]: آدم است، به جهت فرموده خدای تعالی:(فَنَسِیَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً)[1].

و از همین گونه است فرموده خدای تعالی: (فَنادَتْهُ الْمَلائِکَةُ وَ هُوَ قائِمٌ یُصَلِّی فِی الْمِحْرابِ)[2] که منظور از ملائکه جبرئیل است، چنانکه ابن مسعود قرائت کرده.

و امّا عامّی که تخصیص خورده باشد، در قرآن مثالهای بسیار زیادی دارد، و از منسوخ بیشتر است، چون هیچ عامّی بدون مخصصّ نیست.

و مخصصّ عام یا متصل است و یا منفصل. متصل پنج گونه است که در قرآن آمده: اوّل: استثنا، مانند: (وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِینَ تابُوا) [3]، (وَ الشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ ...) تا آنجا که فرموده: (إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا- الصَّالِحاتِ ...) [4]، (وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ یَلْقَ أَثاماً ...)[5] تا آنجا که فرموده:

(إِلَّا مَنْ تابَ)[6] ، (وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلَّا ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ)[7] ، (کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ)[8].

دوم: وصف، مانند: (وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ)[9]

سوم: شرط، مانند: (وَ الَّذِینَ یَبْتَغُونَ الْکِتابَ مِمَّا مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ فَکاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِیهِمْ خَیْراً)[10] ، (کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْراً الْوَصِیَّةُ)[11].

---

[1] بقرة، ۱۹۹
[2] طه، ۱۱۵
[3] آل عمران، ۳۹
[4] نور، ٤ و ٥
[5] شعراء، ۲۲٤ و ۲۲۷
[6] فرقان، ٦۸ و ۷۰
[7] نساء، ۲٤
[8] قصص، ۸۸
[9] نساء، ۲۳
[10] نور، ۳۳
[11] بقرة،۱۸۰

چهارم: غایت و منتهای یک حکم، مانند: (قاتِلُوا الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ ...) تا آنجا که فرموده: (حَتَّی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ)[1] ، (وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ)[2] ، (وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَکُمْ حَتَّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ)[3] ، (وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ ...)[4].
پنجم: بدل بعض از کلّ، مانند: (وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا)[5]. و منفصل، آیه دیگری در جای دیگر، یا حدیث، یا اجماع، و یا قیاس می‌باشد.
و از مثالهای تخصیص قرآن به قرآن فرموده خدای تعالی است: (وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ)[6] که تخصیص خورده به فرموده خداوند: (إِذا نَکَحْتُمُ- الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ)[7] ، و فرموده خداوند: (وَ أُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)[8].

و فرموده خداوند: (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ)[9] از میته؛ ماهی تخصیص خورده به فرموده خداوند: (أُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَ طَعامُهُ مَتاعاً لَکُمْ وَ لِلسَّیَّارَةِ)[10] ، و ازدم- خون، جامد آن تخصیص خورده به فرموده خداوند: (أَوْ دَماً مَسْفُوحاً)[11].

و فرموده خداوند: (وَ آتَیْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَیْئاً ...)[12] ، تخصیص یافته به فرموده خداوند تعالی: (فَلا جُناحَ عَلَیْهِما فِیمَا افْتَدَتْ بِهِ)[13].

و فرموده خداوند: (الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ)[14] تخصیص گرفته به فرموده خداوند: (فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَی الْمُحْصَناتِ مِنَ الْعَذابِ)[1].

---

[1] توبة، ۲۹
[2] بقرة، ۲۲۲
[3] بقرة، ۱۹۶
[4] بقرة، ۱۸۷
[5] آل عمران، ۹۷
[6] بقرة، ۲۲۸
[7] احزاب، ۴۹
[8] طلاق، ٤
[9] مائدة، ۳
[10] مائدة، ۹٦
[11] انعام، ۱٤٥
[12] نساء، ۲۰
[13] بقرة، ۲۲۹
[14] نور، ۲

و فرموده خدای تعالی: (فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ)[2] ، تخصیص یافته به فرموده خداوند: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ ...)[3].

و از مثالهای آنچه با حدیث تخصیص خورده فرموده خدای تعالی: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ- الْبَيْعَ) بیعهای فاسد- که بسیار هم هست- تخصیص یافته، (وَ حَرَّمَ الرِّبا) [4] که عرایا با سنت تخصیص شده است.

و آیات ارث نیز تخصیص خورده، و با حدیث ثابت شده که قاتل و مخالف در دین ارث نمی‌برند. و آیه تحریم میته با حدیث؛ تخصیص یافته و ملخ از آن مستثنی شده است، و آیه (ثَلاثَةَ قُرُوءٍ)[5] کنیز از آن بوسیله حدیث تخصیص گرفته است.

و فرموده خداوند: (ماءً طَهُوراً)[6] ، که مواردی از آن با سنّت تخصیص گرفته است. و فرموده خداوند: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا) [7]، کسی که کمتر از ربع دینار دزدیده با سنّت تخصیص یافته است.

و از مثالهای آنچه با اجماع تخصیص شده آیه ارث است، که برده با اجماع تخصیص یافته است، این را مکّی ذکر کرده.

و از مثالهای آنچه با قیاس تخصیص گرفته آیه زناست: (فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ)[8] که عبد (- غلام) بر أمه (- کنیز) قیاس شده که در فرموده خدای تعالی: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَى الْمُحْصَناتِ مِنَ الْعَذابِ)[9] ، به طور نصّ آمده، و عموم آیه را تخصیص زده است، این را نیز مکّی ذکر کرده است.

---

[1] نساء، ۲۵
[2] نساء، ۳
[3] نساء، ۲۳
[4] بقرة، ۲۷۵
[5] بقرة، ۲۲۸
[6] فرقان، ٤٨
[7] مائدة، ۳۸
[8] نور، ۲
[9] نساء، ۲۵

فصلی در بیان یکی از اقسام خاص:

فصلی در بیان یکی از اقسام خاص:

یکی از انواع خاص در قرآن آن است که عموم سنّت را تخصیص می‌زند، و این نوع کم است، و از جمله مثالهای آن است فرموده خدای تعالی: (حَتَّى يُعْطُوا- الْجِزْيَةَ)[1] که تخصیص زده فرمایش رسول اکرم صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم را که:

«مأموریت یافته‌ام با مردم بجنگم تا اینکه لا اله الّا اللّه بگویند».

و فرموده خدای تعالی: (حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى[2] تخصیص خورده به عموم نهی رسول خدا صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم از نماز خواندن در أوقات مکروه، که نمازهای واجب از عموم آن خارجند.

و فرموده خداوند: (وَ مِنْ أَصْوافِها وَ أَوْبارِها ...)[3] تخصیص زده فرمایش رسول خدا صلّی اللّه علیه (و آله) را که: «هر چیزی که از زنده جدا شود مردار است».

و فرموده خداوند: (وَ الْعامِلِينَ عَلَيْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ)[4] تخصیص زده فرموده پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم را که: «صدقه بر هیچ غنی و یا استوار اندامی حلال نیست».
و فرموده خداوند: (فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي)[5] تخصیص داده عموم فرموده رسول خدا صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم را که: «هر گاه دو مسلمان با شمشیر یکدیگر را ملاقات کنند، قاتل و مقتول هر دو در جهنم خواهند بود».

---

[1] توبة، ٢٩
[2] بقرة، ٢٣٨
[3] نحل، ٨٠
[4] توبة، ٦٠
[5] حجرات، ٩

شاخه‌های پراکنده‌ای از بحث در رابطه با عموم و خصوص:

شاخه‌های پراکنده‌ای از بحث در رابطه با عموم و خصوص:

اول: هر گاه عام در سیاق مدح یا ذم واقع شود، آیا بر عموم خود باقی می‌ماند؟ نظرهای مختلفی در این باره هست؛ یکی اینکه: بله؛ چون چیزی آن را از عمومیتش منصرف ننموده، و بین عموم با مدح یا ذم منافاتی نیست.

دوم اینکه: نه؛ زیرا که چون دیگر در روند عموم دادن نیست، بلکه برای مدح یا ذمّ است.

سوم- که أصح أقوال است- اینکه: تفصیل می‌دهیم، پس عموم خواهد داشت در صورتی که عامّ دیگری که در سیاق آن نباشد با آن معارضه کند، و عمومیت نخواهد داشت در صورتی که معارضه باشد.

مثال آن در صورتی که معارض نباشد فرموده خدای تعالی است: (إِنَّ الْأَبْرارَ لَفِی نَعِیمٍ* وَ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِی جَحِیمٍ)[1].

و مثال صورتی که معارض باشد فرموده خدای تعالی: (وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ* إِلَّا عَلی أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُهُمْ)[2] که در سیاق مدح است و به ظاهر آن جمع بین دو خواهر- با ملک یمین و کنیز بودن دو خواهر- می‌توان نمود، ولی معارض آن آمده: (وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَیْنَ الْأُخْتَیْنِ)[3] که شامل منع ازدواج با دو خواهر در یک وقت با وجود کنیز بودن آن دو نیز می‌شود، و برای مدح هم نیست، پس آیه اول بر غیر این مورد حمل می شود و اینکه منظور شمول آن به این مورد نمی‌باشد.

---

[1] انفطار، ۱۳ و ۱۴

[2] مؤمنون، ۵ و ۶

[3] نساء، ۲۳

و مثال آن در ذم: (وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ ...)[1] می‌باشد که در روند ذم است، و ظاهر آن نسبت به زیور آلات مباح نیز عمومیت دارد، و معارض آن حدیثی است که جابر روایت کرده: «در زیورها زکات نیست» پس اولی را بر غیر این مورد حمل کرده‌اند.

دوم: در مورد خطابی که مخصوص رسول خدا صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم است؛ مانند: (یأیّها النّبی)، (یأیّها الرّسول) اختلاف شده که آیا شامل أمت می‌شود؟ بعضی گفته‌اند: آری؛ زیرا که أمر به الگو عرفا أمر به پیروانش نیز هست، ولی قول أصح از لحاظ أصول منع شمول آن است، چون این تعبیرها به آن حضرت اختصاص دارد.

سوم: در مورد خطاب به «یأیّها الناس» اختلاف است که آیا پیغمبر صلّی اللّه- علیه (و آله) و سلّم را شامل می‌شود یا نه؟ نظرهای مختلفی ابراز داشته‌اند:

أصح أقوال- که اکثر علما هم برآنند- اینکه: بله، به جهت عمومیت داشتن صیغه نسبت به آن حضرت؛ ابن أبی حاتم از زهری آورده که گفت: هر گاه خداوند بفرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید چنین کنید» پیغمبر صلّی اللّه علیه (و آله) و سلّم از آنهاست.

دومین نظر منفی است؛ به دلیل اینکه شرع برای تبلیغ دیگران بر زبان او آمده، و به جهت ویژگیهایی که دارد.

و سوم اینکه: اگر با کلمه «قل- بگو» آمد، شامل خودش نمی‌شود، چون این کلمه در تبلیغ ظهور دارد، و قرینه عدم شمول به آن حضرت است؛ و اگر مقارن با این کلمه نبود شامل آن حضرت می‌شود.

چهارم: بنابر أصحّ أقوال در علم اصول: خطاب با «یایّها النّاس» کافر و برده را نیز شامل می‌شود به جهت عموم لفظ. و بقولی: کافر را نمی‌گیرد بنابراین مبنی که کفّار به فروع شرع مکلّف نیستند، و برده نیز خارج است؛ زیرا که شرعا منافع او به أربابش برمی‌گردد. پنجم: در مورد «من» اختلاف است که آیا مؤنّث را شامل می‌شود؟ بنا به قول أصح: بله،

[1] توبة، ٢٤

برخلاف علمای حنفی، دلیل ما فرموده خدای تعالی است: (وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى[1] که تفسیر آن به هر دو جنس مذکر و مونّث دلیل بر شمول «من» نسبت به هر دو می‌باشد، و فرموده خداوند: (وَ مَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ)[2].

و در مورد جمع مذکّر سالم اختلاف شده که آیا زنان را نیز فرا می‌گیرد؟ أصح آن است که: نه، چون در صورتی داخل در مفهوم آن می‌شوند که قرینه‌ای در بین باشد، و امّا در جمع تکسیر بدون خلاف داخل هستند.

ششم: در خطاب به «یا أهل الکتاب» اختلاف شده که آیا شامل مؤمنین نیز می‌شود یا نه؟ قول أصح آن است که: نه، زیرا که لفظ بر کسانی که یاد شده‌اند قرار می‌گیرد. و بقولی: اگر در معنی مورد خطاب مسلمانان با اهل کتاب شریک باشند، آنها را نیز شامل می‌شود و گرنه؛ نه. و در خطاب به «یأیّها الّذین آمنوا» اختلاف است که آیا شامل أهل کتاب نیز می‌شود؟ گفته می‌شود که: نه، بنابر اینکه آنها به فروع مخاطب نیستند. و بقولی:

بله؛ که ابن السمعانی این قول را اختیار کرده و گفته: و فرموده خداوند: «یأیّها- الّذین آمنوا» خطاب تشریف است نه تخصیص.

---

[1] نساء، ۱۲۴

[2] احزاب، ۳۱