

مقصد چہارم «عام و خاص»

آذر ۹۶

تذکر: بحث «عام و خاص» یکی از مباحثی هست که تماس و ارتباط آن با مباحث فقهی، فراوان و کاملاً محسوس است.

[تعریف عام]

اصولین برای عام، تعاریف مختلفی ذکر کرده و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لکن اکثر بلکه تمام آن تعاریف از نظر طرد و عکس - جامعیت و مانعیت - دچار اشکال هست لکن ما همان مطلبی را که مکرراً بیان کرده‌ایم، مجدداً تکرار می‌کنیم:

اشکال در باب تعاریف در صورتی وارد است که آن تعاریف، حقیقیه و در جواب از سؤال «بما هو» باشد. اگر کسی «بما هو» از ماهیت^۱ و حقیقت شیء سؤال کند و پاسخی بشنود در این صورت باید نسبت به جامعیت و مانعیت آن تعریف بحث کند اما اگر تعریفی عنوان «شرح الاسم» پیدا کرد، لزومی ندارد، جامعیت و مانعیت آن تعریف را ملاحظه نماید.

تعاریفی که در اکثر مسائل شده از قبیل تعاریف لفظیه هست نه حقیقیه لذا باید از نقض و ابرام درباره آن‌ها صرف نظر نمود و دلیل^۲ بر اینکه آن تعاریف، لفظی می‌باشد نه حقیقی، این است که:

گاهی که شما در مقام نقض و ابرام، نسبت به یک تعریف هستید، می‌گوئید:

این تعریف، شامل فلان مصداق نمی‌شود درحالی که آن فرد از مصادیقش هست، سؤال ما این است که شما فردیت آن را از چه طریقی احراز کردید؟

و همچنین گاهی می‌گوئید فلان تعریف، شامل فلان فرد می‌شود درحالی که نباید شامل آن بشود زیرا از مصادیق آن تعریف نیست سؤال ما این است که: شما از چه طریقی متوجه شدید که فلان فرد از مصادیق آن تعریف هست؟

لابد می‌گوئید یک معنا و یک معرفتی در ذهن ما مرتکز و مشخص هست و آن را مقیاس قرار داده، می‌گوئیم: معنائی که در ذهن ما هست، شامل فلان مصداق می‌شود اما تعریف شما شامل آن مصداق نمی‌شود پس نتیجه می‌گیریم که بالاخره مقیاس و معرفتی نزد شما مشخص و مرتکز هست.

سؤال: آن مقیاسی که نزد شما مشخص است اوضح می‌باشد یا آن تعریفی که برای «معرف» ذکر شده؟

باید بگوئید مقیاس ما اوضح هست که صحت و سقم تعریف را با آن می‌سنجیم.

^۱ - جنس و فصل.

^۲ مصنف رحمه الله این دلیل را در بیان سائر تعاریف ذکر نکرده‌اند لکن دلیل خوبی بر کلامشان هست.

اگر آن مقیاس، اوضح هست پس معلوم می‌شود تعریف مذکور، تعریف به «اجلی» نیست^۳، «معرف» باید از «معرف»، اجلی باشد در حالی که شما صحت و سقم «معرف» را با مقیاس خودتان می‌سنجید، معلوم می‌شود آن مقیاس، اوضح می‌باشد، مقیاس که اوضح شد، «معرف» اوضح است، اگر «معرف» اوضح است چگونه این «معرف» از «معرف» اجلی هست؟

در تعاریف حقیقیه باید «معرف» از «معرف» اجلی باشد و بلاشکال در محلّ بحث، عنوان «اجلی» مطرح نیست پس آن تعریف، تعریف حقیقی نیست بلکه عنوان «شرح الاسم» دارد.

سؤال: اگر چنان مقیاس اوضعی در ذهن شما مرتکز هست چه داعی و انگیزه‌ای بوده که آن تعاریف را ذکر کنند به عبارت دیگر، چه فائده‌ای بر تعاریف مذکور، مترتب است؟

جواب: چون علما و اصولیین یک فصل و مقصدی را مطرح می‌کنند در آن فصل در صدند احکام و مسائلی را بیان کنند لذا برای اینکه محلّ بحث یک «عنوان اجمالی» مشخص باشد چنان تعاریفی را ذکر می‌کنند^۴ مثلاً در بحث «عام» و خاص» مسائلی مطرح می‌شود از جمله: آیا تخصیص «عام» مستلزم مجازیت هست یا نه؟ آیا تخصیص عام کتابی - و قرآنی - به خبر واحد، جائز است یا نه؟ آیا هنگام تعارض، «عام» بر مطلق، مقدم می‌شود یا نه؟

برای اینکه موضوع مسائل مذکور مشخص شود، ابتدای بحث «عام و خاص» می‌گویند: مقصود ما از «عام» چنان عنوانی هست و آن احکامی را که بعداً ذکر می‌کنیم، مربوط به همان عنوان هست.

خلاصه اینکه کلمه «عام» یا «عموم» نه یک مطلب تکوینی هست و نه در دلیل شرعی، موضوع حکمی واقع شده که اصولیین مجبور باشند آن را برای ما تعریف کنند.

اقسام عام

برای عام، اقسامی ذکر شده:

۱ - عام استغراقی:

^۳ بلکه تعریف به غیر اجلی هست.

^۴ به عبارت دیگر: غرض علما فرضاً از تعریف «عام» بیان مفهومی هست که در بین تمام افراد، جامع باشد تا در مقام ترتیب آثار بر عام به وسیله آن مفهوم به آن افراد اشاره نمایند - درصدد بیان تعریف حقیقی و ذکر جنس و فصل نیستند بلکه در مقام بیان تعریفی می‌باشند که عنوان «شرح الاسم» دارد. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم خوینی ۱/ ۱۲۳. با تلخیص.

هریک از افراد آن برای تعلق حکم، موضوع مستقلی هست به طوری که اطاعت و عصیان، نسبت به هر یک از افراد، مستقلاً ملاحظه می‌شود. مثلاً اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ^۵ فقیه» معنایش این است: اگر زید فقیه را اکرام کردید، یک اطاعت، محقق شده، اگر بکر فقیه را اکرام نمودید، اطاعت دیگری محقق شده و به تعداد افراد فقها حکم مستقل، مطرح است و کأنّ مولا چنین گفته: «اکرم زیدا الفقیه»، «اکرم بکرا الفقیه» و ...

خلاصه اینکه در عامّ استغراقی، نسبت به هر فرد، حکم مستقل، اطاعت و عصیان جداگانه‌ای مطرح است.

۲- عامّ مجموعی:

در این قسم، مجموع افراد- من حیث المجموع- دارای یک حکم هستند فرضاً اگر فقها صد نفر باشند، مجموع آنها یک حکم و جوب اکرام دارند و نسبت به اکرام آنها یک اطاعت و یک عصیان، ممکن است محقق شود که اطاعتش به این نحو است: عبد، تمام صد نفر را اکرام نماید و عصیان فرمان مولا چنین است که «صد نفر» اکرام نشوند که خود، دارای مصادیقی هست مثلاً اگر عبد، پنج یا ده و یا حتی نود و نه نفر از فقها را اکرام کند، نسبت به فرمان مولا عصیان نموده و اطاعت امر او در صورتی محقق می‌شود که مجموع صد نفر را اکرام کند.

عامّ مجموعی کأنّ مانند اقلّ و اکثر ارتباطی در باب نماز است فرضاً اگر کسی تمام اجزا و شرائط نماز را اتیان نماید الا اینکه عمدا یکی از آنها را رعایت نکند «فکأنّه لم يتحقق منه الصلاة». در مصادیق و افراد عامّ مجموعی همچنین ارتباطی هست که اگر «مجموع» محقق شود، اطاعت واحده، حاصل و غرض مولا محقق می‌شود و چنانچه «مجموع» تحقق پیدا نکند، معصیت امر مولا حاصل شده.

خلاصه: در عامّ مجموعی، هر فرد، جزئیّت و مجموع اجزا، حکم واحد دارد بخلاف عامّ استغراقی که هر فرد، دارای فردیّت و حکم مستقل است.

۳- عامّ بدلی:

در این قسم، اگر هر یک از افراد عامّ تحقق پیدا کند، اطاعت امر مولا حاصل می‌شود و اتیان فرد دیگر، لزوم و اثری ندارد مثلاً جمله «اکرم رجلاً» اطلاق دارد اما وقتی «ایّ رجل» ضمیمه آن شود، دالّ بر عموم بدلی هست و معنایش این است که با اکرام یک رجل، امر مولا اطاعت می‌شود خواه آن فرد، زید، عمرو یا بکر باشد.

جمع بندی: الف: در عامّ استغراقی، هر فرد، دارای حکم مستقل است.

^۵ «و الظاهر ان مدخول «کل» و ما جرى مجراه كلفظ «جميع» في الامر او في الايجاب كما في اکرم كل عالم او اکرمت كل عالم ظاهر في العموم الاستغراقی الا اذا قام قرينة علی دخل الهيئة الاجتماعية فيه و ان اکرام المجموع مطلوب واحد و فی النهی او النفی كما فی قولك «لا تتق بكل احد او ما وثقت بكل احد ظاهر فی المجموعی فاذا وثق بالجميع الا واحدا لم يعص فی الاول و لم يكذب فی الثاني.

ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۳۷.

ب: در عامّ مجموعی فقط یک حکم، مطرح است و افراد عام در حقیقت، جزئیّت دارند و باید تمام اجزا تحقّق پیدا کند تا حکم مولا امتثال شود- در حکم ایجابی- و در «نفی» نباید هیچ یک از آن‌ها محقّق شود تا امتثال امر مولا حاصل شود.

ج: در عامّ بدلی، اتیان یک فرد کفایت می کند و اتیان فرد دیگر لزومی ندارد.

[ما الفرق بین المطلق و العام]^۶

همان طور که عام بر سه قسم است که عبارت است بر استغراقی، مجموعی و بدلی **مطلق هم بر دو قسم است گاه به شکل استغراق است و گاه به شکل بدل.**^۷ حال سؤال این است که بین استغراق و بدلی که در عام است با مطلق چه فرق دارد.

اول برای هر کدام مثالی می زنیم و سپس به بیان فرق آنها می پردازیم.

استقراء عام: اکرم العلماء استقراء مطلق: احل الله البيع

عام بدلی: ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی مطلق بدلی: اعتق رقبه

گفته اند که بین این دو، دو فرق وجود دارد:

قول مشهور:

استغراق و بدلیت در عام از لفظ استفاده می شوند به این معنا که هر دو در عام، مدلول لفظی هستند و به بیان دیگر العلماء برای عموم وضع شده است و کلمه ی (ای) برای بدل وضع شده است.

ولی مطلق هر چند از آن عموم استفاده می شود ولی این بدلیل سکوت مولی است که در مقام بیان بود ولی قیدی را نیاورد و سکوت کرد. مثلا در (احل الله البيع) نگفت که چه نوع بیع مراد اوست و سکوت کرد. از سکوت او استفاده می شود که همه ی بیع ها مراد اوست و الا غیر حلال ها را بیان می کرد و هکذا در مطلق بدلی اگر گفت: (اعتق رقبه) و چیز دیگر نگفت می فهمیم همه ی رقبه ها را شامل است و الا اگر مثلا رقبه ی مومن مجزی بود می بایست بیان می کرد و سکوت نمی نمود. از این رو استفاده ی عموم در مطلق از باب دلالت عقل است ولی در عام از باب دلالت لفظ.

طبق این بیان هنگام تعارض عام با اطلاق عام را مقدم می کنند زیرا عام دلالت لفظی دارد و ذو لسان است ولی مطلق ذو لسان نیست.

نظر مرحوم امام:

این نظر را محقق بروجردی هم ارائه کرده است که عبارت است از اینکه عموم استغراقی و بدلی ارتباطی به اطلاق استغراقی و اطلاق بدلی ندارد. به این بیان که هر چند عام استغراقی و بدلی از دلالت لفظ برداشت می شود ولی در اطلاق نه استغراق وجود دارد و نه بدل. اطلاق این است که ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع باشد مثلا در اکرم عالما

^۶تقریرات درس خارج آیت الله سبحانی

^۷البته استاد حسینی نسب می فرمودند که مطلق مجموعی هم داریم.

عالم تحت دائره ی اکرام است و تمام الموضوع است بخلاف مقید که ما وقع تحت دائرة الحكم بعض الموضوع است. مطلق به استغراقی و بدلی تقسیم نمی شود و این عقل است که محاسبه کرده می گوید در اکرم عالم اگر تمام الموضوع است و قید و بندی ندارد پس تمام علماء داخل هستند و هكذا. و یا در اذا افطرت اعتق رقبة می گوید که طبیعت رقبة موضوع حکم است و این طبیعت با فرد واحد حاصل می شود و این ارتباطی به خود اطلاق ندارد بلکه دستگاه عقل و ادراک ما جدای از مفهوم مطلق آن را استباط می کند انتهی.

سؤال: اختلاف عام به حسب اقسام ثلاثه مذکور، مربوط به نفس عام می باشد- و با قطع نظر از تعلق حکم، عام، دارای اقسام ثلاثه هست^۸- یا اینکه تقسیم مذکور به لحاظ تعلق حکم است و تعلق حکم به «عموم»، آن اقسام را ایجاد نموده^۹؟

جواب: ظاهر، این است که تقسیم مزبور به لحاظ تعلق حکم می باشد و با قطع نظر از آن نمی توان اقسام ثلاثه را تصور نمود، فرضاً مولا حکم را در قضیه «اکرم کلّ فقیه» به دو نحو می تواند، بیان نماید: یکی اینکه هریک از فقها مستقلاً حکمی داشته باشد^{۱۰} و دیگر اینکه هر فردی جزء مأمور به باشد- مأمور به مرکب از افراد و اجزا باشد و تمامشان حکم واحد داشته باشند^{۱۱}- که آن دو لحاظ، مربوط به نحوه تعلق حکم است و الاً «عام»، «من حیث هو» در تمام آن افراد، یک معنا و یک حقیقت دارد «و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه» و چنین نیست که هریک از اقسام مذکور، فصل مستقلاً باشند و جنسشان- عام- فصل مخصوصی داشته باشد.

تذکر: مصنف رحمه الله در حاشیه «منه» به بیان یک اشکال و جواب پرداخته اند که عین کلام ایشان را در پاورقی نقل شده لکن توضیحش چنین است که:

اشکال: اگر اقسام ثلاثه عام به لحاظ تعلق حکم است نه اینکه عام ذاتاً قابل انقسام باشد پس چرا الفاظ آن اقسام، مختلف است یعنی: آن لفظی که دالّ بر عام استغراقی هست، غیر از آن لفظی می باشد که دلالت بر عام مجموعی یا بدلی دارد.

مثال: لفظ «کل» یا جمع محلی به الف و لام، دالّ بر عام استغراقی هست مانند «اکرم کلّ فقیه» یا «اکرم الفقهاء» اما در عام بدلی فرضاً کلمه «ای» و امثال آن را استعمال نموده و می گوئید: «اکرم رجلاً ای رجلاً شئت».

آیا اینکه هر کدام از آن ها الفاظ خاصی دارند، دلیل بر این نیست که تقسیم مذکور به مقام تعلق حکم ارتباطی ندارد بلکه ذاتاً عام استغراقی با عام بدلی فرق دارد و ...

^۸ مثل اینکه «حیوان» انواعی مانند انسان، بقر و غنم دارد خواه حکمی مطرح باشد یا نباشد.

^۹ به نحوی که اگر از مسأله تعلق حکم صرف نظر نماییم، آیا نمی توان فرضاً بین عام استغراقی و بدلی فرقی قائل شد؟

^{۱۰} به نحو عام استغراقی.

^{۱۱} به نحو عام مجموعی.

جواب: گرچه در باب عام، الفاظ اختصاصی مطرح است لکن با قطع نظر از تعلق حکم نمی توان عام استغراقی، بدلی و مجموعی را تصور نمود.

تذکر: توضیح و تأییدی هم ما در رابطه با پاسخ مصنف رحمه الله بیان می کنیم: همان کلمه «کل» که می گوئید اختصاص به عام استغراقی دارد، گاهی به این نحو در عام بدلی استعمال می شود: «اکرم رجلا کلّ رجل شئت».

آیا استعمال مذکور از نظر ادبی، غلط است؟

ظاهر، این است که خیر! پس کلمه «کل»، مختص عام استغراقی نیست.

تأیید دیگر: فرضا شما توانستید برای عام استغراقی و بدلی، الفاظ خاصی پیدا کنید^{۱۲} اما آیا کسی می تواند بگوید عام مجموعی و استغراقی هم هر کدام الفاظ خاصی دارند؟

خیر! با اینکه بین عام استغراقی و مجموعی، کمال مباینت هست اما هیچ لفظی نداریم که از آن، خصوص عام «مجموعی» استفاده شود زیرا مولا در مقام تعلق حکم، قضیه «اکرم کلّ عالم» را به دو نحو می تواند، ملاحظه کند، هم می تواند هر فقهی را موضوع مستقلی برای وجوب اکرام قرار دهد هم می تواند مجموع- «من حیث المجموع»- فقها را یک موضوع فرض کند بدون اینکه دخل و تصرفی در الفاظ آن نماید لذا می گوئیم تقسیم مذکور، مربوط به مقام تعلق حکم است و الا عام در تمام آن اقسام، یک معنا و مفهوم دارد «و هو شمول المفهوم لجميع ما یصلح ان ینطبق علیه».

آیا اسماء عدد از افراد عام است؟

از آنچه ذکر کردیم^{۱۳}، پاسخ این سؤال هم مشخص شد که:

سؤال: آیا اسماء عدد، مانند «عشره» که مرکب از یک، دو، سه و ... می باشد از افراد عموم است یا نه به عبارت واضح تر: شما که گفتید: «... العموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجميع ما یصلح ان ینطبق علیه ...» کلمه عشره هم که مجموعه ده واحد است از افراد عموم، محسوب می شود یا نه؟ به عبارت دیگر: چه فرقی بین کلمه عشره و عام مجموعی هست؟

جواب: در عام مجموعی گرچه از نظر تعلق حکم، هر فردی «جزء» مأمور به هست اما از جهت انطباق عنوان، هر فرد از «افراد» عام هست، در قضیه «اکرم کلّ فقیه» گرچه مجموع فقها یک موضوع مستقل است اما درعین حال بر زید به تنهایی عنوان عام، منطبق است یعنی: «زید فقیه»، «بکر فقیه» و «عمر و فقیه» اما در کلمه عشره، مسئله، چنین نیست که بر عدد «یک»، عنوان «عشره» منطبق باشد، بر «دو»، عنوان «عشره» منطبق باشد و ...

^{۱۲} (۱) - عام بدلی تا حدی به عام استغراقی شباهت دارد.

^{۱۳} که: «و الا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجميع ما یصلح ...».

بر هیچ‌یک از آحاد، عنوان عشره، منطبق نیست لذا نباید توهم شود که بین عامّ مجموعی و کلمه «عشره» هیچ فرقی نیست پس «عشره» و امثال آن از افراد عام نیست.

آیا «عموم»، دارای لفظ خاصی هست؟

یکی از مباحثی که در اکثر کتب اصولی، مفصلاً درباره‌اش بحث شده ولی مصنف رحمه الله بسیار مختصر مطرح کرده‌اند، این است که: آیا «عموم» «شرعا و لغتا» دارای الفاظ خاصی هست یا نه؟ در مسئله، اقوالی هست:

۱- «عموم» لغتا و شرعا^{۱۴} دارای الفاظی هست که مخصوص به خودش هست - همان‌طور که «خصوص^{۱۵}» دارای الفاظ مختصّ به خود می‌باشد. به عبارت دیگر، الفاظی داریم که موضوع له حقیقی آنها خصوص «عموم» است به نحوی که اگر در غیر از عموم، استعمال شوند، عنوان مجاز و مسامحه پیدا می‌کنند.

۲- برخی گفته‌اند اصلا لفظ دالّ بر عموم نداریم و دو دلیل هم بر مدعایشان ذکر کرده‌اند که بزودی آن را توضیح خواهیم داد.

۳- بعضی ادعا کرده‌اند تمام الفاظ عموم، مشترک لفظی، بین عموم و خصوص است که گاهی «حقیقتا» در عموم و گاهی «حقیقتا» در خصوص استعمال می‌شود.

۴- سید مرتضی رحمه الله هم قائل به تفصیل شده و فرموده‌اند: لغتا لفظ دالّ بر عموم نداریم اما شرعا - در محیط شرع - لفظ دالّ بر عموم داریم.

۵- بعضی هم قائل به توقّف شده‌اند.

مصنّف رحمه الله: مسلّمًا و «بلا اشکال» حق با قول اوّل است یعنی: «عموم» در هر لغتی دارای الفاظ مخصوص به خود هست که موضوع له و معنای آن «عموم» و «شمول» هست مثلا در لسان عرب، کلمه «کل» و در لغت فارسی لفظ «همه» از الفاظ خاصّه عموم است به نحوی که اگر شما لفظ «کل» را در «خاص» استعمال نمائید، استعمالش مجازی و نیاز به رعایت یکی از علایق مشهوره باب مجاز دارد.

^{۱۴} بمعنی امضاء الشارع و عدم تصرفه فيه فی مقام اثبات الاحکام للعمومات اللغویة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۳۰۰.

^{۱۵} الف: فی ان له ایضا صیغة تخصه کالاعلام الشخصیة. ر. ک: حقائق الاصول ۴۸۶.

ب: ای کما ان للخصوص صیغة تخصه کلفظة «خاصة» و «فقط» و اشباههما. ر. ک:

عناية الاصول ۲ / ۲۴۰.

قوله: «... و لا ینافی اختصاصه^{۱۶} به استعماله فی الخصوص عنایه...».

بعضی دو دلیل اقامه کرده‌اند که اصلاً لفظ دالّ بر عموم نداریم، حتی کلمه «کل» و امثال آن هم برای «خصوص» وضع شده نه عموم که اینک به بیان آن دو دلیل می‌پردازیم:

۱- هر عامی که استعمال می‌شود، «خاص» قدر متیقّن از آن است فرضاً اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم» مسلماً اعلم علما، قدر متیقّن از آن هست، اینک کبرائی ضمیمه آن نموده، می‌گوئیم: حمل لفظ بر قدر متیقّن، «اولی» از این است که آن را بر عموم حمل نمائیم که آن عموم برای ما مشکوک و غیر متیقّن است.

ردّ دلیل اول: قدر متیقّن بودن از نظر تعلق حکم و اراده مولا، ارتباطی به مسأله «وضع» و لغت ندارد، بحث ما این است که کلمه «کل» از نظر لغوی چه دلالتی دارد اما شما- مستدل- می‌گوئید زید، اعلم علما و قدر متیقّن از «اکرم کلّ عالم» هست درحالی که نزاع ما در وضع و موضوع له کلمه «کل» و امثال آن می‌باشد و می‌خواهیم بگوئیم: الفاضلی داریم که دالّ بر عموم است.

به علاوه در بسیاری از مواردی که کلمه «کل» استعمال شده، می‌بینیم از آن، «عموم» اراده شده پس چرا می‌گوئید «خاص»، قدر متیقّن از آن است و ...

و به علاوه اینکه تمسک به قدر متیقّن برای جائست که کلام مجمل باشد نه مثل مقام که ما مدعی ظهور در عموم هستیم پس مجمل نخواهد بود.

۲- گفته شده: «ما من عامّ الا و قد خصّ»، هر عامی تخصیص خورده و تخصیص هم مستلزم مجازیت است.

سؤال: آیا اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» و امثال آن برای عموم وضع نشده تا مستلزم تخصیص و مجاز باشد، بهتر از این نیست که بگوئیم کلمه «کل» برای عموم وضع شده، تخصیص خورده و مستلزم مجازیت است؟

جواب: آری! اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» برای «خصوص» وضع شده نه «عموم» بهتر است- «تقلیلاً للمجاز».

ردّ دلیل دوم: «اولاً» تخصیص، مستلزم مجازیت نیست بلکه تصرّف در اراده جدی مولا می‌باشد نه تصرّف در اراده استعمالی او- کما یأتی توضیح.

^{۱۶}... وجه عدم المنافاة: ان التنافی ثابت لو ارید بالاخصاص استعماله فی العموم دون غیره. و اما اذا ارید به ظهور اللفظ فیہ، بحیث لا تتوقف ارادة العموم منه علی عنایه، فلا ینافی استعماله فی الخصوص بادعاء انه العموم کما هو مذهب السکاکی فی الاستعارة، او مجازاً بعلاقة العموم و الخصوص التي هی من العلائق المجازیة. و مرجع کلام المصنف قدس سره الی اعمیة الاستعمال من الحقیقة. ر. ک:

«ثانیا» مجازیّت، چه مانعی دارد آیا شما مشاهده نکرده‌اید که اکثر استعمالات، مجازی هست و باید هم چنان باشد زیرا لطافت و جاذبیّت مجاز، بیش از حقیقت هست پس دلیل دوّم هم مردود است.

تذکّر: البتّه همان «ضرورت» و بدهتی که در اوّل بحث، بیان کردیم - «لا شبهة» فی انّ للعموم صیغة تخصّصه... - برای جواب از دو دلیل مذکور کفایت می‌کند.

نتیجه: شرعا و لغتا الفاظ خاصی داریم که دلالت بر عموم دارند.

الفاظ دالّ بر عموم

یکی از کلماتی که در ردیف الفاظ دالّ بر عموم شمرده شده، نکره^{۱۷} در سیاق نفی یا نهی می‌باشد مثلا اگر کسی بگوید «لا رجل فی الدار» یا «لا تضرب رجلا» در عین حال که هیچ‌یک از الفاظ دالّ بر عموم، همراه آن نیست اما دلالت بر عموم دارد.

مصنّف رحمه الله: اصل این مطلب، قابل انکار نیست و منشأش یک «ضرورت» عقلی هست که ارتباطی به لغت و «وضع» ندارد.

توضیح ذلك: اگر نهی متعلّق طبیعتی شد، معنایش این است که نباید آن طبیعت خارجا تحقّق پیدا کند فرضا اگر از عقل سؤال کنیم چنانچه بنا باشد طبیعتی در خارج وجود پیدا نکند به چه کیفیّت است، پاسخش این است که نباید هیچ‌یک از افراد آن طبیعت خارجا محقّق شود، معنای «لا تضرب رجلا» این است که اصلا نباید «ضرب الرجل» تحقّق پیدا کند و چنانچه حتّی یکی از افرادش محقّق شود، آن طبیعت معدوم نشده بلکه لباس وجود پیدا کرده یعنی: طبیعت در مقام «وجود» به یک فرد و یک وجود، محقّق می‌شود اما در مقام «عدم» باید تمام افرادش منتفی باشد تا صدق نماید آن طبیعت خارجا محقّق نشده.

تذکّر: طبیعتی که در سیاق نفی یا نهی واقع می‌شود^{۱۸} در صورتی دالّ بر عموم است که به نحو «ارسال» و «اطلاق» اخذ شده باشد یعنی طبیعت مرسله^{۱۹} و ساریه در تمام افراد - همان طبیعتی که نسبت به تمام افراد، ارسال و شمول داشته باشد.

اما اگر طبیعتی «مبهما»^{۲۰} اخذ شد، فرضا مولا گفت «لا تضرب رجلا» و ما احتمال دادیم مقصود او مثلا رجل فاسق باشد نه مطلق رجل در این صورت چگونه نفی یا نهی دلالت بر عموم دارد^{۲۱}.

^{۱۷} «قول» و الظاهر ان مرادهم من النكرة فی المقام هو اسم الجنس لا النكرة بمعناها المصطلح و هو اسم الجنس اذا دخل عليه التنوين و افاد الوحدة و الا فمقتضى نفی الواحد او النهی عنه لیس هو نفی الجميع او النهی عن الجميع و لذا صح ان یقال ما جاءنی رجل بل رجال ای ما جاءنی رجل واحد بل جاءنی رجال کثیرون «كما ان الظاهر» انه لا وجه لتخصیص اسم الجنس بالذکر فیشمل الحکم حتّی المعروف بلام الجنس كما فی قولک ما اكلت الحرام طول حیاتی او لا تأکل الحرام طيلة عمرک. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۴۳.

^{۱۸} نکره‌ای که در سیاق نفی یا نهی واقع می‌شود.

^{۱۹} یعنی: مطلقه.

^{۲۰} طبیعت «مبهم» قابل تقیید هست.

^{۲۱} «لا تضرب رجلا» در صورتی دال بر عموم است که «رجل»، «مطلق» اخذ شده باشد یعنی:

اشکال و بیان مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نفی یا نهی» هست بلکه درباره کلمه «کل»^{۲۲} که مهم ترین لفظ دالّ بر عموم است نیز جاری می باشد.

توضیح ذلک: اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ رجل» شما می گوئید لفظ کل «وضع للدلالة علی العموم» و ما هم قبول داریم که لفظ «کل» دالّ بر عموم است لکن سؤال ما این است که آن کلمه بر «عموم» چه چیز دلالت دارد؟

لفظ «کل» دالّ بر عموم مدخول خود هست. پس باید ملاحظه کنید که مراد از مدخول کلمه «کل» چیست آیا مقصود از آن، ماهیت رجل - بدون هیچ قید و شرط - هست یا این که مقصود از آن، رجل عالم است.

اگر مقصود از آن، رجل عالم باشد پس کلمه «کل» دلالتی نسبت به تمام افراد رجل ندارد بنابراین، وضع کلمه کل، تابع این است که از مدخول آن، چه چیز اراده شده.

سؤال: آیا اگر مولا از ابتدا تصریح نماید که: «اکرم کلّ رجل عالم» به لفظ کل، ضربه ای می خورد؟

جواب: خیر! پس اکنون هم که او گفته «اکرم کلّ رجل» اگر بنا باشد شامل تمام افراد رجل شود باید نسبت به کلمه «رجل» اطلاق، جاری شود و اثبات نمائیم که لفظ رجل، مرسل و مطلق هست و قیدی همراه آن نیست و در قضیه «اکرم کلّ رجل» تفاوتی بین رجل عالم و غیر عالم وجود ندارد آن وقت است که می توان گفت کلمه کل، نسبت به تمام افراد رجل عمومیت دارد.

خلاصه: لفظ «کل» که لغتا برای عموم وضع شده درعین حال، عموماً از جهت سعه و ضیق، تابع این است که از مدخولش طبیعت مطلق و مرسل اراده شده یا طبیعت مبهم؟ اگر طبیعت مبهم اراده شده باشد، نمی توان استیعاب عموم را نسبت به تمام افراد سنجید.

نتیجه: الفاظ عموم هم دست نیاز به جانب اطلاق دارند، ابتدا باید یک اطلاق، ثابت شود تا فرضاً کلمه کل، دالّ بر استیعاب تمام افراد باشد.

مصنّف رحمه الله برای کلمه «کل» امتیازی ذکر کرده اند که: اگر مولائی گفت «اکرم کلّ رجل» و شما تردید پیدا کردید که آیا مقصود از «رجل» طبیعت مطلقه^{۲۳} می باشد یا طبیعت مقیده، بعید نیست کسی استظهار نماید که اگر قرینه ای بر تقیید قائم نشده باشد، ظهور در استیعاب تمام افراد دارد و ... یعنی در رابطه با مدخول غیر کل نیاز به اجرای مقدمات حکمت داشتیم ولی لفظ کل خودش ظهور در مطلق بودن مدخول دارد.

باید ثابت شده باشد که قیدی همراه آن نیست و آن «رجل» در تمام افراد، سریان و جریان دارد اما در صورتی که به نحو «مبهم» اخذ شده و شما احتمال بدهید که مقصود مولا از رجل، خصوصاً رجل فاسق باشد، دلالت بر عموم ندارد.

^{۲۲} دلالت کلمه «کل» بر عموم، ارتباطی به «عقل» ندارد بلکه به وضع و لغت، مربوط است.

^{۲۳} یعنی: طبیعه الرجل.

اشکال مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نهی یا نفی» و لفظ «کل» هست بلکه در کلمه محلی به الف و لام^{۲۴}، بنا بر اینکه دالّ بر عموم باشد، جاری هست مثلاً اگر مولائی بگوید «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» این مسئله مطرح می‌شود که: ممکن است مقصود از کلمه «علما»، علمای عدول باشد و منظور از «عالم»، عالمی باشد که مقید به عدالت است و شما از چه طریقی «عموم» را نسبت به «کلّ فرد» از افراد علما ثابت می‌کنید لذا ابتدا باید اثبات نمائید که متعلق اکرام، «عالم» بدون قید و شرط است و اثبات این مسئله، نیاز به اطلاق دارد^{۲۵}، چنانچه اطلاق و مقدمات حکمت، جاری باشد، می‌توان گفت «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» شامل تمام علما می‌شود و مقصود، اکرام «طبیعة العالم» هست بدون اینکه مقید به عدالت باشد.

قوله: «و لذا^{۲۶} لا ینافیہ تقييد المدخول بالوصف و غيره و اطلاق التخصیص^{۲۷} علی تقييده لیس الا من قبیل ضیق فم الرکیة».

سؤال: آیا «وضعا» مفرد یا جمع محلی به لام، دلالت بر عموم دارد یا نه؟

جواب: خیر! «لعدم اقتضائه وضع اللام^{۲۸} و لا مدخوله^{۲۹} و لا وضع آخر للمركب منهما» زیرا ثابت نشده که «لام» برای عموم وضع شده - جمع هم که دلالت بر استغراق ندارد و مفرد هم که دالّ بر استیعاب نیست - و در مباحث آینده خواهیم گفت که: آیا اگر «لام» بر مفرد داخل شود، دلالت بر عموم دارد یا نه؟ البته بر فرض دلالت، محتاج به اطلاق و مقدمات حکمت هست در غیر این صورت نمی‌توان گفت مقصود از آن، «کلّ عالم» بدون هیچ قید و شرطی هست.

نتیجه: از الفاظ دالّ بر عموم تنها کلمه «کل» دارای همان امتیازی بود که ذکر کردیم لکن سائر الفاظ اگر بخواهند دلالت بر عموم نمایند، ابتدا باید اطلاق و مقدمات حکمت جاری شود سپس نوبت به لفظ «عام» و دلالت بر عموم برسد که تفصیله بیان شد.

تذکر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجه شما را به مطلبی تحت عنوان «تتمة» از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی قدس سرّه جلب می‌کند که به لحاظ طولانی بودن آن در قسمت «شرح» کتاب ذکر نموده‌ایم نه پاورقی.

«تتمة»: الاصل عند الشک فی کون العموم استیعاباً او مجموعياً هو العموم الاستیعابی فانّ المجموعی یفتقر الی مثنوّة زائده و هی ملاحظة الكثير امرا واحدا کی یحکم علیه بحکم واحد و الاصل عدمه، فان «قلت» الظاهر من العموم سواء كان مدلول الاسم او الاداة او مستفادا من السیاق هو العموم المجموعی فانّ لفظ «کلّ» الّذی وقع موضوعاً للحکم لا یصدق الا

^{۲۴} خواه مفرد باشد یا جمع.

^{۲۵} باید ببینیم مقصود از مدخول «لام» چیست آن وقت، عموم را نسبت به همان افراد در نظر بگیریم.

^{۲۶} یعنی: و لاجل تبعیة العموم لما ارید من المدخول لا ینافی العموم تقييد المدخول بالوصف کالعدول فی المثال المزبور[ای: اکرم العلماء العدول] و غیر الوصف کقوله: «اکرم العلماء ان كانوا عدولا» او «الا لفساق منهم». ر. ک: منتهی الدراية ۴/۳۷۴.

^{۲۷} یعنی: «قد یوهم» منافاة التقييد للعموم من جهة تسميته تخصیصاً فانّ التخصیص عبارة عن تضییق دائرة العموم فی فرض ثبوته فیکون منافیا له «و یندفع» بان المراد من التخصیص حدوثه مخصصاً نظیر قولهم: «ضیق فم الرکیة» یعنی: «احدته ضيقاً» لا انه یطراً التخصیص بعد العموم لیکون منافیا له. ر. ک: حقائق الاصول ۱/۴۸۸.

^{۲۸} لانها للاشارة الی تعیین مدخولها.

^{۲۹} لانه موضوع للطبیعة. [ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/۳۰۲.

على المجموع دون كل فرد فرد و كذلك «الجمع المحلّي» فانّ الجمع لا يصدق على كل فرد فرد و كذا «النكرة» في سياق النفي او النهي حيث انّ القضية ح سالبة كليّة و هي نقيض للموجبة الجزئية فيدلّ على ثبوت الحكم للمجموع، «قلت» اما كلمة «كلّ» قد اخذت في الموضوع مرآة لملاحظة الافراد و بيانا لسراية الحكم من الطبيعة الى كل واحد واحد، نعم قد يستعمل في الاستيعاب المجموعى لكن بعناية زائدة قد علمتها و اما «الجمع المعرف» فافادته للعموم ليس بلحاظ كون مدخول الاداء جمعا و الا فقد علمت انّ وضع الجمع لا يقتضى الاستيعاب لكونه موضوعا لطبيعة الجمع بل لما ذكرنا اخيرا من انه قد يدعى ظهور الاتفاق في كون الجمع المحلّي للعموم و ذلك يكشف عن انّ الاداء و هيئته كلاهما وردا على المادة في عرض واحد فيكون التعميم بالاضافة الى كل فرد فرد فافادته للعموم المجموعى يحتاج الى تلك العناية الزائدة و لو ثبت انّ الاداء قد دخلت على الجمع بحيث يكون الجمعى سابقة بحسب المرتبة على دخول الاداء لما كان له دلالة على الاستيعاب اصلا و اما «النكرة» المذكورة فكونها قضية سالبة كليّة مسلمة الا ان السلب فيها ايضا متعلق بكل فرد فرد عقلا و انتفاء الحكم عن المجموع انما هو لازم انتفائه عن الجميع لا انه بنفسه مدلول الكلام^{٣٠}.

آيا عامّ مخصّص، نسبت به «باقى» حجّيت دارد؟

سؤال: آيا اگر عامّى تخصيص خورد، نسبت به «غير مورد مخصّص» که از آن تعبير به «باقى» مى نماييم، حجّيت دارد يا نه به عبارت ديگر آيا عامّ مذکور، نسبت به بقيه افراد، حجّت است يا نه؟

مثال: اگر مولائى به عبدش بگويد: «اکرم العلماء» و «لا تکرّم زيدا» را مخصّص آن قرار دهد و ما ترديد نماييم که آيا عمرو و جوب اکرام دارد يا نه مى توانيم به آن عامّ تمسّک نماييم يا نه به عبارت ديگر: آيا عامّ مذکور، نسبت به عمرو که خارج از مورد مخصّص هست، حجّيت دارد يا نه؟

جواب: در مسئله، سه قول وجود دارد:

١- **قول مشهور:** «عام» نسبت به باقى، قابل تمسّک و داراي حجّيت است لکن به لحاظ دو فرض در محلّ بحث، بين مخصّص متّصل^{٣١} و منفصل، فرقى هم قائل شده اند که اينک به بيان آن مى پردازيم:

الف: گاهى آن موردى را که بنا هست به عامّ تمسّک نماييم، «يقينا» عنوان مخصّص شاملش نمى شود و مى دانيم از دائره مخصّص، خارج است در اين فرض، چه مخصّص، متّصل باشد چه منفصل، تمسّک به عام، جائز است و آن عام حجّيت دارد.

مثال: مولا فرموده: «اکرم العلماء»، و «لا تکرّم زيدا» را هم مخصّص آن قرار داده و ما يقين داريم که «لا تکرّم زيدا» شامل عمرو نمى شود، در فرض مذکور، عام مطلقا نسبت به باقى حجّيت دارد پس با وجود شک در وجوب اکرام عمرو

^{٣٠} ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٠٢/١.

^{٣١} ليس المراد بالمتصل هنا ما يراد به- في مثل قولهم: ان للمتکلم ان يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاغلا به- من الاتصال و الانفصال الحسين، بل المراد بهما وحدة الجملة و تعددها. و عليه

فقول القائل: «لا تکرّم الفيلسفين» من مثل «اکرم العلماء، لا تکرّم الفيلسفين» منفصل، لتعدد الجملتين و ان اتصلت الثانية بالاولى حسا ... ر. ک: منتهى الدراية ٣/ ٤٧٧.

می‌توان به عام تمسک نمود، خواه مخصّص، متصل و مانند «اکرم العلماء الا زیدا» باشد یا به صورت منفصل، مانند «اکرم العلماء و لا تکرم زیدا».

ب: گاهی موردی را که بنا هست، نسبت به آن به عام تمسک نمائیم، احتمال می‌دهیم داخل در مخصّص باشد و عنوان مخصّص شاملش شود.

مثال: فرضاً مولا فرموده «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق من العلماء» را مخصّص آن قرار داده لکن می‌دانیم کسی که مرتکب گناه کبیره می‌شود، قدر متیقّن از «فاسق» هست اما مرتکب صغیره، محل تردید است که آیا عنوان فاسق شاملش می‌شود یا نه در نتیجه، تردید پیدا می‌کنیم که آیا آن فرد، تحت عموم اکرم العلماء باقی هست یا نه - البته احتمال می‌دهیم که عنوان مخصّص، شامل مرتکب صغیره بشود.

مشهور در فرض مذکور، تفصیلی قائل شده‌اند که:

الف- اگر مخصّص، متصل و فرضاً به صورت «اکرم العلماء الا الفساق منهم» باشد که از ابتدا ظهورش در عالم غیر فاسق است، در این صورت، نسبت به کسی که مرتکب صغیره هست، نمی‌توان به عام و اکرم العلماء تمسک نمود زیرا عنوان عام، عالم غیر فاسق است و شما نمی‌دانید عمرو، عالم غیر فاسق هست یا نه تا به عام تمسک کنید - برای تمسک به عموم باید عنوان عام، محرز باشد - آیا در مورد فردی که مردّد بین عالم و جاهل هست می‌توان به اکرم العلماء تمسک نمود؟ خیر!

در محلّ بحث - که مخصّص، متصل است - از ابتدا عنوان «اکرم العلماء»، عالم غیر فاسق شده^{۳۲} و شما نمی‌دانید که مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا تمسک به عموم، جائز نیست.

ب- اگر مخصّص، منفصل باشد و مولا فساق را به دلیل مستقل خارج کند، فرضاً بگوید «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق من العلماء» در این صورت، «عام» عنوان جدیدی پیدا نمی‌کند بلکه عنوانش «عالم» هست و شما یقین دارید که فرضاً عمرو، «عالم» هست منتها به علّت ارتکاب گناه صغیره نمی‌دانید عنوان فاسق هم بر او منطبق است یا نه لذا به «لا تکرم الفساق» نمی‌توان تمسک کرد اما تمسک به عموم «اکرم العلماء» مانعی ندارد.

۲: قول دیگر^{۳۳}، این است که: اگر عامی تخصیص خورد، نسبت به «باقی»، مطلقاً یعنی: چه مخصّص، متصل باشد چه منفصل، حجّیت ندارد - حتی نسبت به افرادی که یقیناً عنوان مخصّص، شامل آن‌ها نمی‌شود - مثلاً اگر مولا گفت «اکرم العلماء الا زیدا» درباره عمرو هم نمی‌توان به عام مذکور تمسک نمود.

^{۳۲} عام، عنوان پیدا کرده.

^{۳۳} مصنف رحمه الله قول دوم را نقل نکرده‌اند بلکه فقط دلیلشان را تحت عنوان «احتجج النافی»، رد نموده‌اند.

۳- برخی هم قائل به تفصیل شده‌اند که: اگر مخصّص، منفصل باشد عام، نسبت به «باقی» حجّیت و جواز تمسّک دارد اما اگر مخصّص، متّصل باشد، عام، حجّیت ندارد.

تذکّر: در قول مذکور، فرقی بین افرادی که «یقیناً» عنوان مخصّص شاملشان نمی‌شود و بین افرادی که احتمالاً عنوان مخصّص، شامل آنها می‌شود، وجود ندارد.

تذکّر: عمده بحث ما با قائلین قول دوّم است که در نقطه مقابل مشهور قرار دارند و می‌گویند وقتی عام تخصیص خورد، ظهورش از بین می‌رود و به صورت یک دلیل مجمل درمی‌آید و صلاحیت حجّیت و تمسّک ندارد.

توضیح ذلک: مبنای قول مزبور، این است که وقتی عام تخصیص می‌خورد، عنوان مجازیت پیدا می‌کند و در معنای حقیقی خود-عموم- استعمال نمی‌شود بلکه عامّ مخصّص در معنای مجازی^{۳۴}، یعنی: غیر از موضوع له استعمال می‌گردد، آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که «ما عدا» و غیر از موضوع له کدام است؟

فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم»، تخصیصی هم یقیناً نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، شما می‌دانید عامّ مذکور که موضوع له آن، فرضاً هزار نفر است، در هزار عالم استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوّم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و ... تا اینکه تخصیص اکثر لازم آید و استهجان پیدا کند و آلاً احتمالات ادامه دارد.

مستدل: چه دلیلی دارید که از بین احتمالات مذکور «تمام الباقی» متعیّن است به عبارت دیگر، تعیین یک معنای مجازی، محتاج به معین و مرجّح است و ما هیچ‌گونه مرجّحی نسبت به «تمام الباقی» نداریم بلکه می‌دانیم «اکرم کلّ عالم» تخصیص خورده و فرضاً در هزار عالم استعمال نشده اما مرجّح و معینی نداریم که در چه چیز استعمال شده لذا می‌گوئیم آن دلیل، مجمل است و احتمالات متعدّدی در آن جریان دارد و هیچ‌یک از آنها بر دیگری رجحانی ندارد بنابراین، عام مخصّص، «یصیر مجملاً و اذا صار مجملاً لا يجوز التمسّک به و لا یكون حجّة».

تذکّر: نسبت به دلیل مذکور، جواب‌هایی داده شده که اینک به توضیح آنها می‌پردازیم:

۱- **مختار مصنّف رحمه الله:** تحقیق در مسئله، این است: اصلاً مبنای آن دلیل را قبول نداریم که اگر عامی تخصیص خورد، لازمه اش مجازیت و استعمال در غیر موضوع له باشد به عبارت دیگر: تخصیص عام به مخصّص متّصل یا منفصل، مستلزم مجازیت نیست.

^{۳۴} (۱) - یعنی: غیر عموم.

توضیح ذلک: الف: مخصّص «متصل» اقسامی دارد و به عبارات مختلف بیان می‌شود از جمله، اینکه بگویند: «اکرم کلّ عالم الا زیدا»، «اکرم کلّ عالم الّذی لا یكون فاسقا» یا «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم».

سؤال: در کدامیک از صور مذکور، مجازیت پیدا شده؟

در آن موردی که جنبه وصف، مطرح است که مسئله، بسیار واضح است، اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم»، آیا توصیف عالم به «عدالت» سبب می‌شود، لفظ «کل» در غیر موضوع له استعمال شود؟

خیر! در فصل قبلی بیان کردیم که کلمه «کل» تابع این است که از مدخولش چه چیز اراده شده، اگر مدخول آن، عالم مطلق باشد، لفظ «کل» تمام افراد عالم را شامل می‌شود.

آیا اگر مدخول کلمه «کل» موصوف به صفت «عدالت» باشد در لفظ «کل» تصرّفی شده؟

خیر! مدخول آن، یک موصوف و صفت- امر مقید- هست که در این صورت، لفظ «کل» فقط شامل همان افراد مقید می‌شود و دلالت بر عموم آن دارد پس: «کلمه کلّ وضعت لاراده استیعاب افراد المدخول»، اما اینکه مدخولش چیست، ارتباطی به کلمه «کل» ندارد بلکه بستگی به این دارد که آیا مدخولش مطلق است یا مقید^{۳۵}.

حتّی در جمله «اکرم کلّ عالم الا زیدا» که استثنا مطرح است و مدخول «کل» تنها کلمه عالم نیست بلکه مدخولش عالم، به استثنای زید می‌باشد، لفظ «کل» دلالت بر استیعاب و شمول افراد دارد.

نتیجه: در مخصّص «متصل» اصلا مجازیت، تصوّری ندارد.

تذکر: همان‌طور که در آخر فصل قبل اشاره کردیم اصلا مخصّص «متصل» را نباید «مخصّص» نام گذاری کرد^{۳۶} بلکه از قبیل «ضیق فم الرکیه» می‌باشد^{۳۷} و عمومی مطرح نیست تا تخصیص بر آن، عارض شود بلکه از ابتدا متعلّق حکم «مقید» است یعنی: عالم عادل، عالم به استثنای فاسق و لذا در مخصّصات متصل نباید توهم نمود که تخصیص، مستلزم مجاز است.

ب: عمده بحث ما در مخصّص «منفصل» است که: مولا ابتدا می‌گوید: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقلّی می‌گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء».

^{۳۵} (۱) - اگر مدخول آن، مطلق باشد، دائره عموم توسعه دارد و چنانچه مقید باشد، دائره آن، مضیق است.

^{۳۶} و شاهدش این است که گاهی از اوقات فرضا برای جمله «اکرم کلّ رجل عالم» قیودی به این نحو ذکر می‌کنند: «اکرم کلّ رجل عالم عارف شاعر...» که در پایان، بیش از یک فرد، تحت عام باقی نمی‌ماند، اگر در این صورت، تخصیص مطرح بود، تخصیص به اکثر و مستهجن بود اما چون تخصیص، مطرح نیست بیش از یک فرد هم برای آن، باقی نیست مانند آیه شریفه: *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* E که در شأن امیر المؤمنین صلوات الله علیه وارد شده که عنوانش جمع است لکن بر یک فرد، منطبق است چون خصوصیات مذکور تنها بر امیر مؤمنان علیه السلام منطبق می‌باشد.

^{۳۷} وقتی می‌خواهند، بگویند: دهانه چاه را تنگ قرار بده چنان تعبیری می‌کنند و معنایش این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنای «ضیق فم الرکیه» این است که چاه را «ضیقا» احداث کن.

آیا در فرض مذکور، اکرم «العلماء» در غیر معنای حقیقی استعمال شده و مانند استعمال اسد در رجل شجاع است یا اینکه اکرم «العلماء» در همان معنای حقیقی استعمال شده و اراده استعمالی مولا به اکرام تمام علما تعلق گرفته لکن از نظر اراده جدی و حقیقی مولا، تزییقی مطرح است؟

سؤال دیگر: اصلاً چرا مولا به آن نحو مرادش را بیان می‌کند؟

جواب: روش تقنین و قانون‌گذاری، چنین است که ابتدا قانونی را به صورت عام بیان می‌کنند سپس تخصیص^{۳۸} و تزییق در آن ایجاد می‌نمایند که این مسئله در مقام تقنین، یک روش عقلانی هست بنابراین: هنگام جعل حکم و قانون از نظر اراده استعمالی، حکم به اکرام تمام علما تعلق گرفته لکن از جهت اراده جدی، تزییقی در دائره حکم ایجاد شده و تخصیص، تصرف در اراده جدی هست نه اراده استعمالی.

بیان حکم به این شکل می‌تواند دواعی متعددی داشته باشد مثل ایجاد یک قاعده برای مراجعه در زمان شک و یا به خاطر مصلحتی که در بیان تدرجی احکام است و یا اینکه از باب تقیه ابتدا یک حکم عام گفته شده است بعداً در مقام غیر تقیه مخصص آن را آورده اند.

به عبارت دیگر: در باب جملات و الفاظ با دو مسئله، مواجه هستیم: الف: ظواهر الفاظ. ب: حجیت ظواهر.

متکلمی که لفظی را استعمال می‌نماید، ابتدا محاسبه می‌کند که فلان لفظ از نظر لغت و معنای حقیقی در چه چیز ظهور دارد سپس حجیت ظهور، مطرح می‌شود و می‌گوئیم فلان معنای «ظاهر» را بر متکلم تحمیل و به کلامش احتجاج می‌نمائیم و می‌گوئیم شما فلان «ظاهر» را اراده نمودید پس: ظهور، مربوط به لفظ و حجیت ظهور، مربوط به متکلم است.

در محل بحث، یک ظهور، مطرح است و یک حجیت ظهور.

ما مدعی هستیم که «اکرم کلّ عالم» مسلماً دلالت بر عموم دارد اما از نظر حجیت آن ظهور، گرفتار یک دلیل اقوا و حاکمی به نام «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» هست که حجیت را از ظهور اکرم العلماء، نسبت به عالم فاسق سلب نموده زیرا خاص، نسبت به عام «نص» یا «اظهر» هست به عبارت دیگر «خاص» در خروج فاسق، یک حجّت اقوا هست و حجّت غیر اقوا را مغلوب نموده.

سؤال: در چه مقدار آن را مغلوب نموده؟

جواب: در همان مقدار مورد تنازع، یعنی: عالم فاسق که اکرم العلماء دلالت بر وجوب اکرامش دارد اما لا تکرّم الفسّاق، دالّ بر عدم وجوب اکرام او هست و چون خاص، حجّت اقوا هست، مانع حجیت ظهور غیر اقوا- اکرم کلّ عالم- نسبت به عالم فاسق شده و در نتیجه، اکرم کلّ عالم، مغلوب شده و نسبت به عالم فاسق نتوانسته، حجیت پیدا کند اما اگر از

^{۳۸} که به اصطلاح روز، عنوان «تبصره» دارد.

مورد مخصّص صرف نظر نمودیم و با عالمی مواجه شدیم که عادل هست^{۳۹} لکن جهتی در او تحقّق دارد که ما تردید پیدا کردیم، وجوب اکرام دارد یا نه در برابر حجّیت «اکرم کلّ عالم»^{۴۰} چه دلیل اقوائی وجود دارد که نتواند حجّیت پیدا کند.

نتیجه: ظهور اکرم کلّ عالم به قوّت خود باقی هست و دلیل مخصّص از نظر «حجّیت» با آن منازعه دارد اما از نظر اصل «ظهور» و دلالت لفظی و استعمال در معنای حقیقی، هیچ گونه معارضه‌ای بین «اکرم کلّ عالم» و «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» مطرح نیست پس چگونه می‌توان لا تکرّم الفسّاق را قرینه گرفت که «اکرم کلّ عالم» در غیر موضوع له خود استعمال شده.

استعمال، مربوط به عالم ظهور است و «لا تکرّم الفسّاق» با اصل ظهور «اکرم کلّ عالم» تعارضی ندارد بلکه با حجّیت ظهور، معارض است لذا در حجّیت، مغلوب واقع می‌شود آن هم نسبت به مورد مخصّص اما نسبت به ما عدا و غیر از مورد مخصّص، نقضی در حجّیت ظهور «اکرم کلّ عالم» تصوّر نمی‌شود.

خلاصه: پاسخ کسانی که عام را نسبت به ما عدا و غیر مورد مخصّص مجمل و غیر قابل تمسّک دانسته‌اند، واضح شد پس تخصیص^{۴۱}، مستلزم مجازیّت نیست.

نقد و بررسی فرمایش صاحب قوانین

۲- جواب دیگری که از احتجاج^{۴۲} مذکور داده شده این است که: قبول داریم تخصیص عام، مستلزم مجازیّت است و مجازات، مراتب متعدّدی دارد لکن ما عدا و غیر مورد مخصّص - تمام الباقی - از بین مجازات، دارای امتیازی هست که قرینه می‌شود عام را بر «تمام الباقی» حمل نمائیم و امتیاز مذکور اقریبیت «تمام الباقی» می‌باشد که مرجّح و معین آن مجاز است.

مصنّف رحمه الله: آیا اقریبیت مذکور از جهت کمیّت و مقدار است یا از نظر انس و آشنائی ذهن؟

شما درصدد هستید بگوئید که فرضا اگر عامی دارای صد فرد هست اما ده فردش از تحت آن عام، خارج شد، نود فرد دیگر - تمام الباقی - نسبت به صد، اقریبیت دارد به عبارت دیگر: وقتی نود را با صد بسنجیم، اقریبیت آن بیش از هشتاد یا هفتاد، نسبت به صد می‌باشد.

^{۳۹} فاسق نیست.

^{۴۰} نسبت به آن مورد.

^{۴۱} (۱) - چه در مخصّص متصل و چه در منفصل.

^{۴۲} (۲) - ای اجیب عن احتجاج النافی مطلقا بالجمال الناشی من تعدد المجازات. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۸۹.

اشکال ما- مصنف- این است که اقریبیت کمی چه ارتباطی به مقام ظهور و دلالت لفظ دارد در دلالت لفظ باید «انس» مطرح باشد که آن هم از کثرت استعمال ناشی می شود یعنی: اگر لفظی «کثیرا» در یک معنا استعمال شد^{۴۳}، کثرت انس، حاصل می شود و زیادی انس، موجب اقریبیت است پس: اقریبیت از نظر مقدار و کمیت اثری ندارد.

نتیجه: اگر منظور شما- مجیب- اقریبیت کمی هست، اثری بر آن مترتب نمی شود یعنی: اصل اقریبیت را قبول داریم لکن کبرای قضیه را از شما نمی پذیریم^{۴۴} و اگر منظورتان از اقریبیت، اقریبیت به معنای آشنائی ذهن و کثرت انس است- که منشأ آن، کثرت استعمال می باشد- ما کبرای شما را قبول داریم ولی صغرای قضیه را از شما نمی پذیریم که: به چه دلیل، عام «کثیرا» در «تمام الباقی» استعمال می شود به عبارت دیگر به چه دلیل، ارتباط و انس آن با لفظ، بیشتر از سائر مراتب مجاز و سائر احتمالات است لذا در یک صورت، صغرا ممنوع است و در فرض دیگر، کبرا.

نقد و بررسی فرمایش شیخ اعظم در «تقریرات»^{۴۵}

۳- جواب دیگر از احتجاج نافین، این است که: فرض کنید تخصیص عام، مستلزم مجازیت است لکن «تمام الباقی» دارای خصوصیتی می باشد که:

آن عام که دلالت بر عموم داشت، لازمه دلالتش بر عموم، این بود که شامل عمرو، بکر، خالد و ... می شد یعنی بر هر یک از افرادش مستقلاً شامل می شد بدون اینکه شمول و دلالتش بر افراد، ارتباطی به هم داشته باشد به عبارت دیگر: وقتی عام، شامل عمرو می شد به خاطر این نبود که شامل بکر شده و همچنین شمولش نسبت به خالد به خاطر این نبود که شامل عمرو شده، بلکه تمام افراد در یک سطح، مشمول عام هستند لکن مخصّصی از ناحیه مولا صادر شده و نقش تخصیص مذکور، این است که مانع دلالت و شمول عام، نسبت به مورد مخصّص و زید شده و شما- مستدل- هم می گوئید عدم دلالتش بر زید، مستلزم مجازیت است^{۴۶} ما هم فرضاً قبول می کنیم لکن نکته کلام ما این است که مجازیت برای عدم دلالت و عدم شمول، نسبت به زید است اما شمول عام، نسبت به عمرو، بکر و خالد چه نقصی دارد؟

مقتضی شمول و دلالت، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن یک مانع قوی به نام مخصّص- لا تکرّم زیدا- زید را از تحت عام، خارج نموده اما نسبت به شمول و دلالت بر سائر افراد- تمام الباقی- نقصی وجود ندارد.

آیا دلالت و شمول عام، نسبت به بکر، ارتباطی به دلالت بر زید داشت و آیا دلالت عام بر افرادش ارتباطی به یکدیگر دارد؟

^{۴۳} (۲) - گرچه در معنای مجازی باشد.

^{۴۴} (۳) - اقریبیت مذکور، مرجح نیست.

^{۴۵} ر. ک: مطارح النظار ۱۹۲.

^{۴۶} مستند مجازیت هم خروج زید است. نه اینکه ارتباطی به شمول عام نسبت به «تمام الباقی» داشته باشد.

خیر! کأن دلالت بر هر یک، مستقل بود منتها نسبت به زید، یک مانع قوی محقق شد و زید را از مشمولیت عام خارج نمود و مانع مذکور، سبب شد، عام، عنوان مجازیت پیدا کند اما دلالتش نسبت به سائر افراد از جهت مقتضی، هیچ گونه نقصی ندارد و چنانچه شما احتمال می دهید مخصّص و مانعی مطرح باشد، در مواردی که مکلف، احتمال وجود مانع بدهد اصالت عدم مانع، مشکل را حل می کند پس مقتضی، موجود است و اصالت عدم مانع هم وجود مانع را نفی می کند^{۴۷} پس چرا عام، نسبت به سائر افراد - تمام الباقی - دلالت و شمول نداشته باشد؟

خلاصه فرمایش شیخ اعظم رحمه الله: در عام، دلالات، ارتباطی به یکدیگر ندارند، عام از نظر شمول، نسبت به افراد، دارای مقتضی هست و یک فرد قطعاً از آن خارج شده اما شما نسبت به افراد مشکوک التخصیص در وجود مانع، تردید دارید، اصالت عدم مانع، ضمیمه آن مقتضی می شود و دلالت عام، نسبت به سائر افراد، کامل می شود.

مصنّف رحمه الله: نمی توان بیان شیخ اعظم قدّس سرّه را پذیرفت.

توضیح ذلک: شما - شیخ اعظم - فرمودید: مقتضی شمول و دلالت عام، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن سؤال ما این است که مقتضی، کدام است؟

مقتضی، این است که «اکرم کلّ عالم» دلالت بر عموم نماید و شامل عمرو، بکر، خالد و ... بشود اما اگر گفتید لازمه تخصیص، این است که «اکرم کلّ عالم» در عموم استعمال نشده^{۴۸} در این صورت، چگونه می گوئید عام، اقتضای شمول، نسبت به «کلّ فرد» را دارد اقتضای شمول، نسبت به «کلّ فرد» فرع بر این است که در عموم استعمال شده باشد و مثلاً شامل تمام صد فرد بشود اما اگر گفتید «اکرم کلّ عالم» مفاد و لازمه اش این است که بعد از تخصیص درصد عالم استعمال نشده پس در چه چیز استعمال شده؟

شما که می فرمائید وقتی «زید» از تحت عام، خارج شد، عام مذکور در نود و نه عالم استعمال شده، چه مزیت و مرجّحی برای آن نود و نه فرد هست^{۴۹} - و لا مقتضی لظهوره^{۵۰} فیه^{۵۰} ضرورة^{۵۱} انّ الظهور اما بالوضع و اما بالقرینه و المفروض انه لیس بموضوع ... -

اگر بگوئید نود و نه فرد هم در ضمن صد فرد بوده، جواب ما این است که «صد» عالم که مستعمل فیه نبود.

^{۴۷} به عبارت دیگر: یا «وجدانا» مانع، مفقود است یا به اصالت عدم مانع. این استدلال مقتضی و عدم مانع یکی از استدلال هایی است در بحث ظهورات زیاد به آن تمسک می شود و یکی از مواردش هم همینجاست.

^{۴۸} کما اینکه شما مسأله مجازیت را پذیرفتید - معنای مجازیت هم این است که عام در عموم استعمال نشده.

^{۴۹} به عبارت دیگر: نود و نه فرد، غیر از عام است، نود و هشت فرد هم غیر از عام می باشد و همچنین نود و هفت فرد و ... پس مسأله اجمال، مطرح می شود، و جهتی ندارد که بگوئیم تمام الباقی که غیر موضوع له هست از بین مجازات، امتیاز دارد.

^{۵۰} ای: لظهور العام فی الخصوص.

^{۵۱} تعلیل لعدم مقتضی لظهور العام فی الخصوص و قد عرفت تقریبه - اذ لا مقتضی لظهوره فی الباقی لان منشأ الظهور و مقتضیه اما الوضع و اما القرینه و کلاهما مفقود. اما الاول فواضح لان المفروض عدم کون الباقی معنی حقیقاً للعام. و اما التانی « فلعدم قرینه فی البین الا الخاص و هو قرینه صارفة لا معینه فالموجب لظهور العام فی الباقی مفقود. ر. ک: منتهی الدراية

اما طبق پاسخ ما که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم، گفتیم از ابتدا مستعمل فیه، صد عالم است گرچه پنجاه نفر هم به وسیله مخصّص از تحت عام، خارج شود، «تخصیص» در استعمال و مستعمل فیه اثری ندارد.

شما- شیخ اعظم رحمه الله- که از مستدل پذیرفتید، تخصیص، مستلزم مجازیت است و معنای مجازیت، این است که عام در صد فرد استعمال نشده پس در چه چیز استعمال گشته؟ بنابراین، مسئله اجمال مطرح می شود و ...

پس شما شیخ یا باید مثل ما کلا مجازیت را قبول نکنید و بگویید از باب تعدد دال و مدلول است که در این صورت اجمال سرایت نخواهد کرد و یا اینکه مجازیت را قبول می کنید که نتیجه هم همان حرف قائلین به مجازیت می شود.

به عبارت دیگر: شما که فرمودید دلالات در یک ردیف و مقتضی در تمام افراد، موجود است منتها در خصوص زید، مانع، مطرح است و نسبت به افراد دیگر در وجود مانع تردید داریم لذا به اصالت عدم مانع تمسک می کنیم، آن بیان، صحیح نیست زیرا اشکال ما این است که به چه دلیل، مقتضی در تمام افراد، موجود است، مقتضی در صورتی محقق است که عام در «عموم» استعمال شده باشد درحالی که فرض مسئله، در موردی است که «لم يستعمل فی العموم» و لذا شما مجازیت را پذیرفتید پس مقتضی دلالت و شمول، کدام است؟

نتیجه: طبق بیان شما اگر ما نسبت به عمرو تردید نمائیم که مخصّصی مطرح هست یا نه، شک ما مربوط به وجود و عدم مانع نیست تا به اصالت عدم مانع تمسک نمائیم بلکه تردید ما نسبت به اصل مقتضی هست که آیا «اکرم کلّ عالم» بعد از تخصیص، شامل عمرو می شود یا نه و اگر نسبت به مقتضی تردید داشته باشیم، دلیلی وجود ندارد تا شک ما را برطرف نماید لذا به نظر ما، فرمایش شیخ اعظم رحمه الله قابل قبول نیست و باید همان جواب اول را پذیرفت یعنی: اصلا تخصیص عام، مستلزم مجازیت نیست و عام در معنای حقیقی خودش ظهور وضعی دارد و ...

آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می کند یا نه؟ «مخصّص مجمل»

[شبهه مفهومیه]

گاهی برای عام، مخصّصی بیان می کنند که از نظر «مفهوم» اجمال دارد یعنی مقصود متکلم در مورد مخصّص برای ما مبهم و مجمل است، ضمنا اجمال و ابهام بر دو گونه است: **الف:** گاهی مقصود متکلم، بین اقل و اکثر، مردّد است که در این موارد، یک قدر متیقّن وجود دارد که مسلما مورد اراده مولا هست و یک زائد و اکثر که مردّد است.

مثال: فرضا مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا تکرّم الفسّاق من العلماء» لکن «فاسق» مفهوما برای ما اجمال دارد، نمی دانیم آیا خصوص مرتکب گناه کبیره است یا اینکه اعم از مرتکب کبیره و صغیره می باشد بنابراین، مرتکب کبیره، قدر متیقّن و مرتکب صغیره، مشکوک است و نمی دانیم مراد مولا هست یا نه.

ب: گاهی هم تردید، بین متباینین هست مثلا نمی دانیم آیا مراد متکلم، این فرد است یا آن فرد و نوع دیگر.

مثال: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا تکرم زیدا العالم» لکن در میان علما دو فرد به نام زید داریم یکی زید بن بکر و دیگری زید بن عمرو پس با وجود خطاب مذکور، تردید، بین متباینین است و قدر متیقّنی هم ندارد بنابراین، مخصّص در فرض مذکور، اجمال مفهومی دارد و تردید هم بین متباینین است.

خلاصه: در محلّ بحث گاهی تردید، بین متباینین و گاهی بین اقلّ و اکثر^{۵۲} می‌باشد.

تذکّر: در دو فرض مذکور، گاهی مخصّص، متّصل است و گاهی منفصل پس در حقیقت، چهار صورت به این نحو، محلّ بحث است:

۱- مخصّص، منفصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۲- مخصّص، منفصل و تردید، بین متباینین. ۳- مخصّص، متّصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۴- مخصّص، متّصل و تردید، بین متباینین.

حکم صورت اول:

در فرض مذکور، اجمال مخصّص، هیچ نقصی نسبت به عموم عام وارد نمی‌کند و در مورد مرتکب صغیره به عموم عام تمسّک می‌نمائیم زیرا دلیل مخصّص در مقداری که خودش در آن، حجّیت دارد، نسبت به عام اقوا^{۵۳} هست و باید خودش دلالت نماید به عبارت دیگر: اگر فاسق «مفهوما» بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّنی آن- یعنی: مرتکب کبیره- حجّیت دارد اما آیا نسبت به زائد و اکثر- مرتکب صغیره- هم حجّیت است؟

آیا اگر عنوانی در دلیل، اخذ و بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، می‌تواند نسبت به زائد، حجّیت داشته باشد؟

خیر! پس «لا تکرم الفسّاق من العلماء» نسبت به مرتکب صغیره حجّیت ندارد و فرض مسئله، این است که «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم» استعمال شده لذا عامّ مذکور در مورد مرتکب صغیره حجّیت دارد و حجّیتش «بلا مزاحم» هست زیرا دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّنی، حجّیت دارد نه در زائد و اکثر.

خلاصه: اگر مخصّص، منفصل و تردید، بین اقلّ و اکثر باشد، اجمالش به عام سرایت نمی‌کند. - لا حقیقه^{۵۴} و لا حکما.

تذکّر: اکنون باید حکم سه فرض باقی مانده را بیان کنیم که دو صورتش دارای یک حکم و صورت دیگر آن، حکم جداگانه‌ای دارد.

حکم صورت دوم:

^{۵۲} کما اینکه در بحث اشتغال هم این مسئله، مطرح است که: گاهی اصل تکلیف، مسلم است لکن مکلف به، مردد بین «متباینین» می‌باشد مثلا مکلف می‌داند تکلیفی متوجه او شده اما نمی‌داند فرضا مکلف به نماز ظهر است یا صلوات جمعه و گاهی اصل تکلیف، مسلم می‌باشد اما تردید، بین «اقل و اکثر» مطرح است مثل اینکه فرضا می‌دانیم نماز ظهر، مأمور به و دارای اجزا و شرائطی هست لکن نمی‌دانیم دارای ده جزء است یا نه جزء، فرضا نمی‌دانیم بعد از حمد، سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه.

^{۵۳} زیرا خاص، نسبت به عام «نص یا اظهر» هست به عبارت دیگر، عنوان خاص و عام، «نص و ظاهر» یا «اظهر و ظاهر» می‌باشد و نص- یا اظهر- بر ظاهر، مقدم است.

^{۵۴} بارتفاع ظهوره و لا حکما بارتفاع حجیه ظهوره. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۵.

صورت دوّم، این است که: مخصّص، منفصل و تردید، بین متباینین می‌باشد.

مثال: مولا ابتداء فرموده: «اکرم کلّ عالم» اما بعدا به دلیل مستقل گفته است «لا تکرّم زیدا العالم» لکن دو عالم به نام «زید» داریم و نمی‌دانیم مقصود متکلم کدام یک از آنها هست.

در فرض مذکور، نفس مخصّص، یک دلیل مستقل و دارای اجمال هست زیرا مولا بیان نموده که مقصودم زید بن بکر است یا زید بن عمرو لذا نمی‌توان به مخصّص تمسک کرد پس نفس مخصّص «حقیقتا» اجمال دارد.

سؤال: آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند یا نه و بر فرض سرایت آیا عام «حقیقتا» مجمل می‌شود یا «حکما»؟^{۵۵}

جواب: مصنّف رحمه الله حدّ وسط را انتخاب نموده و فرموده‌اند: اجمال دلیل مخصّص منفصل، «حکما» به عام سرایت می‌کند نه «حقیقتا» و علّتش همان است که قبلا هم بیان کرده‌ایم: اگر عامی به مخصّص منفصل تخصیص بخورد در همان موضوع له و معنای حقیقی خود استعمال می‌شود، در فرض مذکور، مقصود از عام، «کلّ عالم» می‌باشد و در همان معنای حقیقی ظهور دارد لذا اگر مخصّص، مجمل شد، ضربه‌ای به ظهور عام وارد نمی‌شود و بدیهی است که ظهور در برابر اجمال و مجمل در مقابل مبین قرار دارد، اگر دلیلی در معنای ظهور پیدا کرد می‌توان گفت «فهذا لیس بمجمل» و چون «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم»، ظهور دارد لذا حقیقتا برای آن، اجمال، مطرح نیست.

سؤال: درعین حال که عام حقیقتا اجمال ندارد آیا در مثال مذکور که مولا به صورت مخصّص منفصل فرموده «لا تکرّم زیدا العالم» و یکی از آن دو «زید» را به نحو اجمال از تحت عام خارج نموده، می‌توان به عموم عام که دارای ظهور است، تمسک نمود یا نه به عبارت دیگر آیا درعین حال که ظهور دارد، دارای حجّیت هم هست یا نه؟

مصنّف رحمه الله: عامّ مذکور حجّیت ندارد زیرا علم اجمالی داریم که یک «زید» از عام خارج شده و علم اجمالی نسبت به اینکه عام درباره «زید» حجّیت ندارد، مانع حجّیت عام می‌شود- مانند همان علم اجمالی در باب تکالیف- پس اثر علم اجمالی مزبور، این است که به نحو اجمال می‌دانیم یک «زید» از تحت عام، خارج شده و مراد جدی مولا نیست بنابراین «اکرم کلّ عالم» حقیقتا اجمال ندارد چون ظهور آن، محفوظ است و عام در غیر موضوع له استعمال نشده «فهذا ظاهر غیر مجمل» لکن اثر و حکم اجمال بر آن مترتب می‌شود و برای احراز حکم زید نمی‌توان به عام تمسک نمود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از آن دو «زید» از عام، خارج شده و هیچ‌گونه مرجّحی مطرح نیست لذا نسبت به حکم آن دو نفر^{۵۶} به «لا تکرّم زیدا العالم» نمی‌توان تمسک نمود و همچنین نمی‌توان به عام تمسک کرد لذا تعبیر ما در قسم مذکور، این است که: اجمال دلیل مخصّص منفصل «حقیقتا» به عام سرایت نمی‌کند بلکه نتیجه، اثر و حکم اجمال بر آن مترتب می‌شود.

^{۵۵} معنای اجمال حکمی، این است که: اثر و حکم اجمال، مترتب می‌شود اما حقیقتا اجمال وجود ندارد.

^{۵۶} که «لا تکرّم زیدا العالم» نسبت به آنها مردد است.

حکم صورت سوم و چهارم:

اگر مخصّص، متصل باشد و مفهوماً اجمال پیدا کند، اجمالش به عام هم سرایت می‌کند خواه تردید، بین اقل و اکثر باشد یا بین متباینین زیرا مخصّص متصل در برابر عام، یک دلیل مستقل نیست و قبلاً هم بیان کردیم که اصلاً نباید بر مخصّص متصل عنوان «مخصّص» اطلاق نمود بلکه مخصّص متصل از قبیل «ضیق فم الرکیه»^{۵۷} می‌باشد و درحقیقت، بیش از یک دلیل نداریم و چنانچه قسمتی از آن، مجمل شود، تمام دلیل اجمال پیدا می‌کند.

اینک به توضیح آن دو فرض می‌پردازیم: الف: مخصّص، متصل^{۵۸} و تردید، بین اقل و اکثر: مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و شما می‌دانید که مرتکب کبیره از تحت عام، خارج است اما نسبت به مرتکب صغیره تردید دارید که آیا او هم فاسق است یا نه به عبارت دیگر: شما فقط با یک دلیل، مواجه هستید و نمی‌دانید که آیا مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا به کدام دلیل می‌توانید، تمسک کنید؟

آیا اگر شما تردید نمائید که فلان فرد، عالم است یا نه می‌توانید به عام تمسک نمائید؟

اگر نمی‌دانید که عنوان عالم بر زید، منطبق است یا نه نمی‌توان به عام تمسک نمود، در فرض مسئله هم که عنوان عالمیت، محرز می‌باشد لکن وصف غیر فاسق نبودن، محرز نیست و از جهت مفهوم اجمال دارد، نمی‌توان به عام و «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسک نمود^{۵۹}.

بخلاف فرض اول که مخصّص، منفصل و تردید بین اقل و اکثر بود و اجمال به عام سرایت نمی‌کرد، در محلّ بحث^{۶۰} که مخصّص متصل اجمال دارد، عام هم مجمل می‌شود و اجمالش حقیقی است یعنی شما نمی‌دانید آیا مرتکب صغیره، تحت عموم عام هست یا نه و در نتیجه نمی‌توان حکم مورد شک را از دلیل استفاده کرد.

ب: مخصّص، متصل و تردید، بین متباینین: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم الا زیدا» لکن در میان علما دو فرد به نام زید داریم یکی به نام زید بن بکر و دیگری به نام زید بن عمرو و نمی‌دانیم مقصود مولا کدام فرد است.

در فرض مذکور، اجمال مخصّص به عام هم سرایت می‌کند^{۶۱} و نمی‌توان وجوب اکرام زید را از «اکرم کلّ عالم» استفاده کرد زیرا مستثنا و مستثنا منه دو جمله مستقل نیست بلکه یک جمله هست و عالمی که غیر از زید باشد، وجوب اکرام دارد اما فعلاً که دو عالم به نام زید داریم، وجوب اکرام هیچ کدام را نمی‌توان از عام مذکور استفاده نمود و چنانچه دلیل دیگری مطرح باشد به آن رجوع می‌کنیم و الا از طریق رجوع به اصول عملیه باید حکم مسئله را مشخص نمود.

^{۵۷} معنای جمله مذکور، این نیست که ابتدا دهانه چاه را موع کن سپس مضیق نما بلکه معنایش این است که چاه را «ضیقاً» احداث کن.

^{۵۸} ضمناً فرض مسئله در جایی است که مخصّص متصل «مفهوماً» اجمال دارد.

^{۵۹} البته حجیت عام، نسبت به اقل - و قدر متیقن - به قوت خود باقی هست.

^{۶۰} یعنی: فرض سوم.

^{۶۱} «حقیقتاً» عام، مجمل می‌شود.

جمع بندی: حکم صور چهارگانه مذکور چنین شد: الف: در فرض اوّل، اجمال مخصّص به عام سرایت نمی کند- لا حقیقتا و لا حکما. ب: در فرض دوّم، اجمال مخصّص به عام سرایت می کند- حکما لا حقیقتا. ج: در فرض سوّم و چهارم، عام «حقیقتا» مجمل می شود.

«شبهه مصداقیه»

تذکر: آنچه را تاکنون در این فصل خوانده ایم در موردی بود که دلیل مخصّص، «مفهوما» اجمال داشت یعنی مقصود متکلم برای ما مشخص نبود لکن بحث فعلی در موردی است که دلیل مخصّص مفهوما مشخص است اما از نظر «مصداق» خارجی برای ما تردید پیدا شده و به اصطلاح علمی، بحث قبلی، شبهه مفهومی بود و اینک درباره شبهه مصداقی بحث می کنیم.

توضیح ذلک: در شبهه مصداقیه، دو فرض، محلّ بحث است یعنی: گاهی مخصّص، متصل است و گاهی منفصل که اینک به بیان آن دو صورت می پردازیم.

مخصّص متصل:

مثلا مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و منظور از فاسق برای ما مشخص است فرضا می دانیم مرتکب گناه کبیره و صغیره- هر دو- فاسق هستند و می دانیم زیدی که خارجا با او معاشرت داریم، «عالم» هست لکن نمی دانیم آیا او فاسق می باشد یا نه به عبارت دیگر نمی دانیم آیا مخفیانه مرتکب گناه شده یا نه پس در مفهوم «فاسق» تردید نداریم بلکه تردید ما در این جهت است که آیا از زید عالم خارجی، فسقی صادر شده یا نه، همان طور که نوعا تردید ما نسبت به عدالت افراد به نحو شبهه مصداقی می باشد و چنین نیست که مفهوم عدالت برای ما مشخص نباشد بلکه نمی دانیم آیا زید، عادل است یا نه؟

سؤال: آیا در فرض مسئله که مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و نمی دانیم آیا زید عالم خارجی، فاسق است یا نه می توان به عام مذکور تمسک نمود یا نه؟

جواب: خیر!- ضروره عدم انعقاد ظهور للكلام الا فی الخصوص كما عرفت- زیرا از ابتدا ظهور برای عالم غیر فاسق، منعقد شده، فرضا می دانیم زید، عالم است اما نسبت به تحقّق وصف تردید داریم و تا وقتی عنوان موضوع دلیل، احراز نشود، نمی توان به عام تمسک نمود پس مسلما و بلا اشکال تمسک به عام، جائز نیست.

اگر شما تردید پیدا می کردید که زید، عالم هست یا نه آیا می توانستید به عام تمسک کنید؟ خیر! در فرض فعلی هم که تردید شما در خصوصیت وصف است ابتدا باید احراز نمائید که «هذا عالم غیر فاسق» تا بتوانید به «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسک نمائید.

خلاصه: تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص متّصل، بلا اشکال، جائز نیست لکن فرض مذکور محلّ نزاع نمی‌باشد بلکه صورت بعدی - مخصّص منفصل - محلّ کلام است.

مخصّص منفصل:

مثلا مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل و مخصّص منفصل می‌گوید «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» و منظور از «فسق» برای ما مشخص است لکن تردید ما در یک جهت خارجی هست که آیا بر زید عالم، عنوان فسق، منطبق است یا نه - از جهت اینکه آیا مرتکب فسق شده یا نه.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان به عام تمسک نمود یا نه؟

جواب: «ففی جواز التمسک به خلاف»^{۶۲}.

مسئله، محلّ خلاف است لکن به نظر مصنّف، تحقیق مطلب، این است که تمسک به عام، جائز نیست که اینک به بیان دلیل «مجوزین» می‌پردازیم.

[ادله مجوزین]

شما - مصنّف - فرمودید در مثال مذکور «اکرم کلّ عالم»، در «عموم» ظهور دارد، در معنای حقیقی استعمال شده و در همان معنا هم حجّیت دارد منتها در آن مقداری که گرفتار حجّت اقوا شده نمی‌توان به عام تمسک نمود اما در موردی که حجّت اقوا نتوانست دخالت و دلالت داشته باشد، عموم، «بلا مزاحم و بلا معارض» هست و اتّفاقا در محلّ بحث، مسئله به همان کیفیت است زیرا نسبت به زید که در عدالت و فسقش تردید داریم به «لا تکرّم الفسّاق» نمی‌توان تمسک نمود چون اگر در موضوع دلیلی تردید نمائیم، نمی‌توان به نفس آن دلیل تمسک کرد یعنی «لا تکرّم الفسّاق» نمی‌تواند وضع زید مشکوک العدالت و الفسق را مشخص کند لذا وقتی دلیل اقوا^{۶۳} نتوانست شامل فرد مشکوک شود حجّیت و ظهور عام - در عموم - چه نقصانی دارد که شامل زید نشود لذا می‌گوئیم مشمولیت زید عالم برای عموم، قطعی هست و حجّیت عموم درباره او مسلم است و حجّت اقوا نمی‌تواند شامل آن فرد شود پس مانعی ندارد که نسبت به زید مشکوک العدالت و الفسق به «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود و در نتیجه گفت: تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل مانعی ندارد.

قوله: «... و هو فی غایة الفساد».

^{۶۲} قالمشهور انه لا اجمال فی العام فیجوز التمسک به لمورد الشک و لذلك اقوا بالضمان فیما اذا دار امر الید بین أن تكون ید ضمان او لا و نسب الی الشیخ الانصاری التمسک بعمومات الانفعال فیما اذا دار امر الماء بین القلة القابلة للانفعال او الکثرة العاصمه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۸۰.

^{۶۳} لا تکرّم الفسّاق.

مصنّف رحمه الله: تمسّك به عام- و همچنين تمسّك به مخصّص- در شبهه مصداقيّه مخصّص منفصل، جائز نيست^{۶۴}.

تذکّر: مصنّف رحمه الله بين مخصّص لفظي و لبي، تفصيل قائل شدند لکن فعلا بحث ما در موردی است که مخصّص، لفظي باشد يعني دو لفظ و دو کلام از مولا صادر شده، ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» سپس به دليل مستقل فرموده «لا تکرم الفسّاق من العلماء»^{۶۵}.

سؤال: چرا در محلّ بحث نمی توان به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسّك نمود و حکم زيد مشکوک الفسق را از آن استفاده کرد به عبارت ديگر: چه قصوری در عام هست که نمی توان به آن تمسّك نمود؟

شما- مصنّف- فرموديد عام در عموم ظهور دارد، در معنای حقيقي و موضوع له استعمال شده و در هر موردی که ظهور، محقّق باشد می توان به اصالت الظهور که معنایش حجّيت ظهور است، تمسّك نمود يعني: ظاهر کلام برای عبد و مولا حجّيت دارد و انسان می تواند به ظواهر کلام، استناد و احتجاج نمايد به عبارت ديگر در عالميت زيد که تردیدی نيست لکن فسق او مشکوک است پس چرا نمی توان به «اکرم کلّ عالم» يا «اکرم العلماء» تمسّك نمود؟

جواب: نکته و علّتش اين است که عام در تمام افراد و مصدايق «ظهور» دارد و معنای عامّ مذکور، «کلّ عالم» می باشد لکن عام، بعد از تخصيص، ذو عنوان شده و از نظر حجّيت، دائره اش مضيق می شود کأنّ معنای عامّ مذکور، اين است که: «اکرم العلماء غير الفسّاق»، عام در «غير الفسّاق» حجّيت دارد و فرق مخصّص متّصل و منفصل در اين جهت است که اگر مولا از ابتدا می فرمود «اکرم العلماء غير الفسّاق» ظهوری که برای آن منعقد می شد، نسبت به عالم غير فاسق می بود اما فعلا که با مخصّص منفصل، مطلب را بيان کرده، ضربه ای نسبت به ظهور وارد نمی شود و عام در «کلّ عالم» ظهور دارد اما بايد «ظهور» حجّيت پيدا کند و اصالت الظهور در آن جاری شود. نتیجه تخصيص در محلّ بحث، اين است که حجّيت در دائره معینی محدود می شود يعني اکرم کلّ عالم در عموم ظهور دارد اما آن ظهور، نسبت به عموم حجّيت ندارد بلکه در ما عدا و غير مخصّص، حجّت است به عبارت ديگر، حجّيت آن، نسبت به عنوان غير مخصّص است يعني: عالم غير فاسق، «فاسق»، عنوان مخصّص است و حجّيت به غير عنوان مخصّص، محدود می شود و آنچه که فعلا برای ما حجّيت دارد و انسان می تواند به آن احتجاج نمايد کأنّ «اکرم العلماء غير الفسّاق» می باشد و، عالميت زيد، مسلم است و اکرم العلماء از جهت ظهور، شامل آن می شود لکن از جهت اصالت الظهور- حجّيت ظهور- شمولش مشکوک است لذا در مورد زيد که فسقش مشکوک است نمی توان به عام تمسّك نمود^{۶۶} پس دليل لفظی نداريم تا به آن تمسّك نمائيم بنابراین بايد با مراجعه به اصول عمليّه، وضع زيد را مشخص نمود.

^{۶۴} زیرا بايد احراز فسق- عنوان- بشود تا بتوان به لا تکرم الفسّاق تمسّك نمود آیا اگر تردید داشته باشيم فلان مايع، خمر است يا نه می توان به دليل حرمت شرب خمر تمسّك نمود؟

خير!

در محلّ بحث هم مسلما دليل مخصّص، بيانگر حکم زيد نمی باشد البته اين مسئله، محلّ بحث ما هم نيست.

^{۶۵} مفهوم «فاسق» برای ما مبين است لکن نمی دانيم بر زيد عالم، عنوان فاسق، منطبق است يا نه- از جهت اينکه نمی دانيم مرتکب فسق شده يا نه.

^{۶۶} کما اينکه نمی توان درباره او به «لا تکرم الفسّاق من العلماء» تمسّك نمود.

تذکره: ممکن است چنین اعتراض و اشکالی نسبت به بیان مصنف رحمه الله در ذهن انسان خطور کند که: شما در فرض اول^{۶۷} که مخصّص، منفصل بود و مفهوماً اجمال داشت، فرضاً معنای فاسق، مبین نبود، فرمودید نسبت به مرتکب صغیره می‌توان به عموم «اکرم العلماء» تمسک نمود.

سؤال: آیا بیان مصنف درباره آن قسم با فرمایش فعلی^{۶۸} ایشان منافات ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر معنای اکرم العلماء به لحاظ دلیل مخصّص، «اکرم العلماء غیر الفساق» هست، پس همان‌طور که در شبهه مصداقی نمی‌توان به آن تمسک نمود در شبهه مفهومی هم تمسک، جائز نیست.

آیا اگر تردید پیدا کردیم که مرتکب صغیره، فاسق است یا نه می‌توان به «اکرم العلماء» یا «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود یا نه؟

مصنف رحمه الله فرمودند در مخصّص منفصل، اجمال به عام سرایت نمی‌کند و در زائد بر قدر متیقن می‌توان به عام، تمسک نمود.

آیا بیان قبلی با فرمایش فعلی ایشان - در شبهه مصداقیه - منافات دارد یا نه؟

تقریر اشکال به بیان دیگر: سؤال: آیا عموم «عام» به قوّت خود محفوظ است یا این که عام، عنوان پیدا کرده و ذو عنوان شده؟

اگر «اکرم العلماء» ذو عنوان نگردد، و کلمه «غیر فاسق» ضمیمه آن نشود پس چرا در محلّ بحث نتوان حکم زید را از عام مذکور استفاده کرد، می‌دانیم «زید عالم» لکن نمی‌دانیم «فاسق ام لا» و عام هم که عنوان پیدا نکرده پس چرا نتوان به آن تمسک نمود؟

اگر می‌گوئید عام، عنوان پیدا کرده و با ملاحظه دلیل مخصّص، معنایش «اکرم العلماء غیر الفساق منهم»، می‌باشد پس چرا در اجمال مفهومی فرمودید می‌توان به عام تمسک کرد^{۶۹}.

خلاصه: چرا در آن فرض فرمودید اجمال به عام سرایت نمی‌کند و می‌توان به عموم تمسک نمود و در بحث فعلی فرمودید نمی‌توان به عام تمسک کرد.

نتیجه: تفصیل بین اجمال مفهومی و مصداقی به حسب ظاهر و دید ابتدائی، وجهی ندارد.

^{۶۷} از صور چهارگانه.

^{۶۸} در شبهه مصداقیه.

^{۶۹} چرا نسبت به مرتکب صغیره که نمی‌دانیم فاسق است یا نه به عام تمسک نمائیم؟

نکته استاد: اگر بنا باشد، فرمایش مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» را بپذیریم باید از ناحیه ایشان به این نحو جواب دهیم که: بین دو مسئله، تفاوت هست.

توضیح ذلک: در موردی که شبهه، مفهومی هست و مفهوما عنوان فاسق اجمال دارد، ممکن است بگوئیم مخصّص، موجب می شود که عام عنوان پیدا کند اما عنوانش «اکرم العلماء غیر الفسّاق» هست که قدر متیقّن فسّاق، مرتکب کبیره است یعنی عنوانی که برای عام حاصل می شود عنوان «غیر قدر متیقّن» است زیرا دلیل مخصّص، دارای قدر متیقّن می باشد و عنوانی که به عام داده می شود «ما عدا» و غیر قدر متیقّن است بخلاف اجمال مصداقی که تردیدی در عنوان مخصّص نداریم و معنای «اکرم العلماء»، اکرم العلماء غیر الفسّاق هست و معنای فاسق هم برای ما مبین می باشد لکن نسبت به زید خارجی تردید داریم که آیا فاسق است یا نه لذا می توان بین اجمال مفهومی و مصداقی این فرق را قائل شد که: عنوان عام در اجمال مصداقی، همان غیر مخصّص است و مخصّص هم برای ما مبین است اما در اجمال مفهومی باید بگوئیم عنوان و معنای عام، غیر قدر متیقّن از مخصّص است زیرا مخصّص، نسبت به قدر متیقّن، عام را محدود می نماید اما نسبت به زائد بر آن نمی تواند عام را محدود کند.

نتیجه: در اجمال مفهومی گرچه دائره حجّیت، محدود می شود لکن محدودیتش در آن مقداری هست که خاص، نسبت به آن مقدار حجّیت پیدا می کند و آن مقداری که خاص حجّیت دارد در مورد مرتکب کبیره است لذا حجّیت عام درباره مرتکب صغیره به قوت خود باقی می ماند اما در اجمال مصداقی، شکی در مفهوم نداریم فرضا می دانیم هم مرتکب کبیره و هم مرتکب صغیره، فاسق هستند اما نمی دانیم زید خارجی، مرتکب کبیره یا صغیره ای شده یا نه لذا در فرض مذکور که مفهوم برای ما مبین و مشخص است، «اکرم العلماء» در عالم غیر مرتکب صغیره و کبیره، حجّیت پیدا می کند و شما وقتی تردید داشته باشید که آیا زید، عالم غیر مرتکب کبیره و صغیره هست یا نه چگونه می توانید به «عام» تمسک نمائید پس علت فرق بین اجمال مصداقی و مفهومی همان بود که بیان کردیم، نتیجتاً در محلّ بحث اگر مخصّص، لفظی و منفصل باشد چون دائره حجّیت عام، مضیق می شود و انطباق آن عنوان بر فرد مردّد، مشکوک است لذا لا يجوز التمسک بالعام.

یادآوری: آنچه تاکنون درباره شبهه مصداقی بیان کردیم، مربوط به موردی بود که مخصّص، لفظی باشد.

تذکر: بحث فعلی درباره شبهه مصداقی، در صورتی است که مخصّص، لّبی باشد.

در مخصّص لّبی، لفظی از ناحیه مولا صادر نمی شود لکن عقل انسان، حکم می کند، فرمانی را که مولا صادر نموده به نحو عموم، مرادش نیست بلکه باید فرضا یک عنوان از آن، خارج شود.

مثلا مولا به عبدش دستور می دهد تمام همسایگان را به منزل دعوت کن تا از آنان پذیرائی نمائیم لکن یکی از همسایگان، دشمن سرسخت مولا هست و عبد «یقین» دارد که مولا مایل نیست، او مورد تکریم و احترام قرار گیرد، در این صورت

از آن به مخصّص لَبّی تعبیر می‌کنند یعنی مخصّصی که مولا نسبت به آن حرفی نزده اما عبد با عقل خود، عنوان آن مخصّص را درک نموده.

مصنّف رحمه الله: مخصّص لَبّی بر دو قسم است: الف: گاهی مخصّص لَبّی به حدّی واضح و بدیهی است که مولا نیازی به ذکر آن نمی‌بیند و لازم نمی‌داند با دلیل لفظی، آن را بیان کند- «مما یصحّ ان یتکلّم علیہ المتکلّم اذا کان بصدد البیان». اگر مخصّص لَبّی از جهت وضوح و اتّکال مولا به چنان درجه‌ای برسد، مثل این است که مولا شخصا آن مخصّص را بدون فاصله بعد از لفظ، بیان کرده یعنی: حکم مخصّص لفظی متّصل را دارد و کأنّ مولا با کلمه «الا» مقصودش را چنین بیان کرده: «اکرم جیرانی الّا من کان عدوّالی».

مصنّف رحمه الله: اخیرا بیان کردیم که تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص متّصل، جائز نیست یعنی: اگر عبد، ده نفر از همسایگان مولا را به ضیافت دعوت نمود و نسبت به دو نفر احراز کرد که از دشمنان مولا هستند و آن‌ها را دعوت نمود لکن نسبت به فرد سوّم، مردّد بود که آیا دشمن مولایش هست یا نه، نمی‌تواند به «اکرم جیرانی» تمسّک کند زیرا دستور مولا در مورد همسایه «غیر عدو»^{۷۱} صادر شده و هذا مشکوک انه عدوّ ام لا.

نتیجه: قسم مذکور از مخصّصات لَبّی، دارای حکم مخصّص متّصل است و بلا اشکال، تمسّک به عام، جائز نیست.

ب: قسم دیگر از مخصّصات لَبّی، آن است که شاید مورد توجّه مولا هم نمی‌باشد، به نحوی است که اگر مولا بخواهد تمام مرادش را بیان نماید، نمی‌تواند به آن مخصّص لَبّی اعتماد کند زیرا آن مخصّص، محتاج به فکر- صغرا و کبرا- هست و عبد باید با تأمل، نسبت به آن انتقال پیدا کند و اگر مولا می‌خواست تمام مقصودش را بیان کند باید آن مخصّص را لفظا بیان می‌نمود و نمی‌توانست به مخصّص لَبّی اکتفا نماید لکن فعلا مولا آن مخصّص را بیان نکرده و فقط فرموده: «اکرم جیرانی»، یعنی: او دشمنان خود را استثنا نموده و استثنای اعدا هم آن قدر، واضح و مبین نبوده که حکم مخصّص لفظی متّصل را داشته باشد لکن عبد زیرک با فکر و تأمل برایش ثابت شده که دشمنان، مورد امر مولا نیستند.

سؤال: آیا در قسم مذکور از مخصّصات لَبّی، تمسّک به عام، جائز است یا نه؟

جواب: اگر عبد، مردّد شد که فرضا بکر، از دشمنان مولا هست یا نه، به «اکرم جیرانی» تمسّک می‌کند^{۷۲} زیرا تنها دلیلی که از ناحیه مولا صادر شده «اکرم جیرانی» هست و در برابر آن حجّت و دلیل نمی‌توان به یک قاعده کلی^{۷۳} اعتماد کرد.

^{۷۰} بان یکون عرفا من القران المتصلة الموجبة لصف الكلام عن العموم الى الخصوص. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۹.

^{۷۱} در مخصّص متّصل از ابتدا ظهور کلام در غیر عنوان عام است.

^{۷۲} تمسّک به عام در فرد مشتبه، جائز است کما اینکه ظهور عام در آن فرد، محفوظ هست و حجیتش به قوت خود، باقی می‌باشد.

^{۷۳} فرضا عبد بگوید من نسبت به این قاعده کلی، یقین دارم که: دشمنان مولا از «اکرم جیرانی» خارج می‌باشند و من احتمال دادم «بکر» از دشمنان مولا باشد لذا از اکرام او خودداری نمودم.

آری اگر برای عبد، یقین حاصل شود که زید، عدوّ مولا هست می‌تواند به یقین^{۷۴} خود اعتماد کند و از عموم مذکور صرف نظر نماید- و همچنین اگر یقین پیدا کرد که عمرو از دشمنان مولا هست.

اما اگر درباره بکر، تردید پیدا کرد که آیا «هذا عدوّ او لیس بعدو»، در برابر اکرم جیرانی که تنها حجّت صادره از ناحیه مولا هست چنانچه از تکریم و دعوت او به ضیافت، خودداری کرد و مولا به او اعتراض نمود که چرا او را اکرام نکردی، عبد در برابر مؤاخذه مولا عذر موجّهی ندارد و نمی‌تواند به آن قاعده کلی تمسّک کند بلکه مولا می‌تواند علیه عبد احتجاج نماید که من گفتم: «اکرم جیرانی و کان بکر جاری» و شما چرا به احتمال اینکه او از دشمنان من هست، اکرام او را ترک نمودی.

خلاصه: در قسم مذکور از مخصّصات لّبی از نظر عقلا تمسّک به عام مانعی ندارد و باید به عموم عام تمسّک نمود.

تذکر: بحث ما در تفصیلی بود که مصنّف در شبهات مصداقیّه، بین مخصّص لفظی و لّبی قائل شدند که اینک با ذکر یک مقدمه به ادامه آن بحث می‌پردازیم.

مقدمه: اصالت الظهور به معنای حجّیت ظهور است یعنی: اگر کلام، دارای «ظهور» باشد، قابلیت احتجاج دارد فرضا اگر مولائی بگوید: ظاهر کلام من، مراد من نبوده، علیه او می‌توان احتجاج نمود و همچنین اگر عبد بگوید من احتمال دادم از فلان کلام، خلاف ظاهر اراده شده، مولا می‌تواند علیه او احتجاج نماید پس اصالت الظهور به معنای حجّیت ظواهر و صحّت احتجاج، نسبت به ظواهر کلام می‌باشد و یک اصل مسلّم عقلانی هست و مدرکش غیر از بنای عقلا چیز دیگری نمی‌باشد و چنین نیست که یک اصل شرعی باشد^{۷۵}.

مصنّف رحمه الله: در مواردی که مخصّص، لفظی باشد، اصالت الظهور که مدرکش بنا و سیره عقلا هست، جاری نمی‌شود اما در مواردی که مخصّص، لّبی باشد، جاری می‌شود.

توضیح ذلك: الف: اگر مخصّص، لفظی باشد، فرضا مولا بگوید «اکرم العلماء» و سپس بفرماید «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» و وضع زید، خارجا مخصّص نباشد که «هل هو فاسق او لیس بفاسق» در این صورت، بنای عقلا بر این نیست که برای استکشاف حکم اکرام زید به لا تکرّم الفسّاق من العلماء رجوع نمایند کما اینکه به اکرم العلماء هم رجوع نمی‌کنند به عبارت دیگر: از نظر عقلا، نسبت به زید مشتبه به شبهه مصداقیّه، نه در «اکرم العلماء» اصالت الظهور جاری می‌شود و نه در «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» و دلیلین، نسبت به فرد مشتبه از نظر عقلا هیچ گونه دلالتی ندارد زیرا اصل شمولیت هر یک از عام و یا خاص نسبت به زید معلوم نیست.

ب: اگر مخصّص، لّبی باشد مثلا مولا عامی را به نحو «اکرم جیرانی» بیان کند لکن عبد قاطع شود که مولا اکرام دشمنان خود را اراده نموده در این صورت، عقلا به اصالت الظهور، اتّکال دارند و فرضا نسبت به فردی که مسلما همسایه مولا

^{۷۴} زیرا «قطع» حجّیت ذاتی دارد.

^{۷۵} و دلیل شرعی بر آن قائم شده باشد.

هست اما دشمنی او نسبت به مولا مشکوک است به عموم «اکرم جیرانی» تمسک می کنند^{۷۶} یعنی: اصالت الظهور در آن جاری می نمایند.

نتیجه: ملاک، بنای عقلا و اصالت الظهور است و در موردی که مخصّص لفظی، مطرح باشد، اصالت الظهور جاری نیست اما در مواردی که مخصّص لبی، مطرح است، اصالت الظهور جریان دارد ضمنا در هر موردی که بنای عقلا محرز باشد، لزومی ندارد، علت و نکته آن را احراز نمائیم اما باید دانست که عقلا بین آن دو مورد، تفصیل قائل شده اند. و ملاکش هرچه باشد، فرقی ندارد.

تذکر: البته شاید خودمان بتوانیم با تأمل، ملاک آن را کشف کنیم که اینک به بیان آن می پردازیم:

الف: در مخصّص «لبی» تنها دلیل و حجّتی که از ناحیه مولا به عبد القا شده، یک حجّت، تحت عنوان «اکرم جیرانی» هست پس باید آن حجّت منحصره مولا اتباع شود تا اینکه قطع به خلافش حاصل شود- یک حجّت اقوا در برابرش باشد- و بدون حجّت اقوا نمی توان از عموم «اکرم جیرانی» رفع ید نمود، البته در موردی که نسبت به یک فرد یقین داریم «انه عدو للمولی» صغرا و کبرا، کامل و تمام است و هر دو، مقطوع می باشد^{۷۷} فرضا می گوئیم: «هذا عدو للمولی قطعا و المولی لا یرید اکرام عدوه قطعا» پس نتیجه می گیریم اکرام فلان عدو قطعی و مسلم، مورد اراده مولا نمی باشد اما در موردی که تردید داریم آیا فلان فرد از دشمنان مولا هست یا نه- با وجود شک در عداوت- چه حجّت و دلیلی در برابر «اکرم جیرانی» وجود دارد که اکرام فرد مشکوک العداوت را ترک نمائیم؟

هیچ راهی غیر از تمسک به عموم «اکرم جیرانی»^{۷۸} نداریم.

ب: اما در مخصّص «لفظی» دو حجّت از ناحیه مولا القا شده فرضا ابتدا فرموده «اکرم جیرانی» سپس به دلیل مستقل و مخصّص منفصل فرموده «لا تکرّم من جیرانی من کان عدوا لی».

قبلا بیان کردیم که با ضمیمه شدن آن دو حجّت به یکدیگر چون حجّت دوّم «نص یا اظهر» است در نتیجه بر حجّت اوّل حکومت دارد^{۷۹} و نتیجه دلیل حاکم و محکوم، این است که: «اکرم جیرانی الذین لا یكونون اعداء لی» پس ثمره ضمیمه شدن آن دو حجّت به یکدیگر و حکومت دلیل مخصّص بر عموم^{۸۰}، این است که: اکرم جیرانی الذین لا یكونون اعداء لی نتیجتا نسبت به همسایه ای که تردید داریم انه عدو له ام لا به کدام دلیل می توان تمسک کرد؟

^{۷۶} و حکم به وجوب اکرام «جار» مشکوک العداوت می نمایند.

^{۷۷} قطع، حجّت اقوا هست.

^{۷۸} «اکرم جیرانی» یک حجت مسلم صادره از ناحیه مولا می باشد و با شک در عداوت نمی توان از آن رفع ید نمود.

^{۷۹} تقدم دارد.

^{۸۰} یعنی: تخصیص عموم.

اکرم جیرانی که اطلاق ندارد زیرا کلمه «جیرانی» دارای یک قید می‌باشد و شبیه این است که شخص مولا آن قید را بعد از کلمه «جیرانی» ذکر نموده و مطلبش را به صورت مخصّص متصل بیان کرده.

آیا اگر مولا از ابتدا می‌فرمود «اکرم جیرانی الذین لا یكونون اعداء لی» تمسک به آن، جائز بود؟ خیر! زیرا در تمسک به دلیل باید موصوف و صفت - هر دو - احراز شود اگر مولا بگوید اکرم العلماء العدول، همان‌طور که باید عالمیت احراز شود، عنوان عدالت هم باید محرز شود و در مثال «اکرم جیرانی» عنوان موصوف، محرز است اما وصفش - عدم کونه عدواً للمولی - محرز نمی‌باشد لذا «لا یجوز التمسک به» یعنی: به دلیل عام نمی‌توان تمسک نمود کما اینکه به دلیل خاص هم مسلماً نمی‌توان استناد نمود.

تکته: وقتی که ما جواز تمسک به عام در شبهات مصداقیه با مخصّص لیبی را دادیم نه تنها برای وجوب اکرام به «اکرم جیرانی» تمسک می‌کنیم بلکه با تشکیل یک قضیه - صغرا و کبرا - از طریق وجوب اکرام، عدم عداوت آن فرد مشکوک العداوت را استفاده می‌کنیم.^{۸۱}

ممکن است بگوئیم مقتضای شمول «اکرم جیرانی» نسبت به فرد مشکوک العداوت، این است که او فرد آن عدوی که مسلماً می‌دانیم از «اکرم جیرانی»، خارج است، نمی‌باشد.^{۸۲}

به عبارت دیگر: نه تنها نسبت به فرد مشکوک العداوت به عام و «اکرم جیرانی» تمسک می‌نمائیم^{۸۳} بلکه بعد از مسأله وجوب اکرام، یک قضیه تشکیل داده و نتیجه دیگری به این نحو از آن می‌گیریم.

بیان ذلک: در مورد «جار» و همسایه مشکوک العداوت به عموم «اکرم جیرانی» تمسک و حکم وجوب اکرام او را استفاده نموده و گفتیم: زید مشکوک العداوت^{۸۴}، دارای وجوب اکرام است لکن اکنون کبرائی ضمیمه آن نموده و می‌گوئیم: هر کس اکرامش واجب باشد، دشمن مولا نیست زیرا وجوب اکرام با عداوت نسبت به مولا تناسب ندارد پس کبرای قضیه، این شد: «کلّ من یجب اکرامه لا یكون عدواً للمولی» و نتیجه‌اش چنین می‌شود: «هذا الذی یكون مشکوک العداوة لا یكون عدواً للمولی»، یعنی:

عنوان عدم عداوت را از طریق وجوب اکرام و تمسک به عام ثابت می‌کنیم.

قوله: «فتأمل جیدا»^{۸۵}.

^{۸۱} اینکه شنیده‌اید مثبتات اصول حجیت ندارد، مربوط به مثبتات اصول شرعی و تعدیه هست نه اصول عقلانی مانند اصالت الظهور که فعلاً مورد نظر ما هست.

^{۸۲} البته این مطلب را از مفهوم «اکرم جیرانی» استفاده می‌کنیم نه منطوقش.

^{۸۳} در محل بحث، یعنی: در مخصّص لیبی و شبهه مصداقی.

^{۸۴} که از همسایگان مولا هست.

^{۸۵} «نگارنده» به مناسبت قول مصنف «فتأمل جیدا»، توجه شما را به نکاتی از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی قدس سره جلب می‌نماید - ر.ک: ۳۱۳/۱

كى يظهر لك الفرق بين المخصّص اللفظىّ و اللبىّ حيث أنّه قد يتوهّم عدم الفرق بعد العلم بأنّ العداوة مانعة عن الاكرام و الايمان مانعة عن جواز اللعن بين ما اذا صرّح بالتخصيص او لم يصرّح لظهور أنّ الحكم أنّما يلحق موضوعه و بعد العلم بالمانع نشكّ فى تحقّق الموضوع و فساده قد ظهر من بيان المصنّف بأنّ الرجوع الى العام يوجب رفع الشكّ عن الموضوع لأنّنا لا نسلم مدخليّة امر آخر وراء عنوان الموضوع فيه من العداوة فى المثال الأوّل و الايمان فى المثال الثّانى ما لم يصرّح بالتخصيص، غاية الامر أنّا علمنا به بملازمة بين العداوة و عدم الاكرام و بين الايمان و عدم جواز اللعن و ذلك لا يضرّ بالتمسكّ بالعام بل يؤكّده حيث أنّا نستكشف من ثبوت الاكرام الملازم لعدم العداوة عدم كونه عدوّاً و من جواز اللعن الملازم لعدم الايمان كونه غير مؤمن، و توهّم أنّ ذلك أنّما يتمّ اذا لم يعلم بوجود التخصيص اصلاً و أمّا اذا علم بوجوده فيكفى فى تعنون العامّ فمدفوع بالفرق بين العلم بوجوده و بين عدمه اذ المدار على الاستكشاف المذكور بجريان اصالة عدم التخصيص فكما لو شكّ ابتداءً فى تخصيص العامّ بفرد بعد العلم بتخصيصه بفرد آخر نتمسكّ بالعموم و لا ينافيه العلم بتخصيصه بفرد آخر غيره فكذلك فيما نحن فيه، و بالجملة العموم عند كون المخصّص لبيّاً مبيناً للصغرى فى كلّ من لم يعلم عداوته او اسلامه و هو أنّ المورد غير عدوّ او غير مسلم فيحكم بوجود اكرامه او جواز لعنه لاجل ذلك لا أنّه يحكم على الفرد بحكم العامّ مع عدم تشخيص الصغرى كى يكون من قبيل الاستدلال بالعامّ فى الشبّهات المصدقيه ثمّ أنّ هذا كلّه فيما يمكن اعتباره فى الموضوع كالعداوة و الايمان و العدالة من الاوصاف الخارجيه، و أمّا ما لا يمكن اعتباره فيه كالصحة و الفساد من الاوصاف المنتزعه من مجرد ارادة المولى لفرد و عدم ارادته له و بالجملة من الانقسامات المتولّدة بعد تعلق الامر و لا يعقل كونه من الانقسامات الطارئة قبل تعلق الامر فلا اشكال ح فى التمسكّ بالعموم كما اشرنا الى نظير ذلك آنفاً فيما اذا كان المراد بالمخصّص العقلى ادراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع فاذا شككنا فى صحّة عتق الرقبة الكافرة يجب الاخذ بالعموم فلو قلت الفاسد خارج قطعاً و الفرد المشكوك لا تحرز صحته فلا وجه للتمسكّ، قلنا ليس الفاسد خارجاً عن العامّ بل ليس الخارج الفاسداً بمعنى أنّ الفاسد ليس عنواناً للأفراد الخارجة و أنّما هو وصف اعتبارىّ منتزع من العناوين الخارجة كالربا و المنابذة و الملامسة و الحصة فى المعاملات و صلاة الحائض و صوم المسافر فى العبادات فعلى هذا كون المشكوك فاسده موقوف على خروجها و العموم حاكم بدخولها و مبين للصغرى فى كلّ ما لم يعلم بخروجه فلا يتّصف بالفساد ثمّ أنّه اذا شكّ فى كون ما ادركه العقل قيماً للموضوع او ملاكاً للحكم كى لا يكون قيماً للموضوع لكونه قابلاً لكلا الوجهين كما اذا فرض العلم بخروج العدو لكن لم يعلم أنّ عدم العداوة قيد اخذ فى موضوع وجوب الاكرام او مناط لوجوبه فيه التفصيل السابق من أنّه اذا كان حكم العقل ضرورياً يصحّ اتكال المولى فى مقام البيان على ركزه فى ذهن المخاطب فلا يمكن التمسكّ به فى الفرد المشكوك لكونه من قبيل الكلام المحتفّ بما يصلح كونه قرينه و اذا كان نظرياً فحيث قد تمّ ظهور الكلام فى الاطلاق فيؤخذح بالاطلاق لاحتمال أنّ المولى احرز عدم كونه عدوّاً فالقى الحكم العالم.

مصنّف رحمه الله فرمودند تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصّص^{۸۶}، جائز نیست، در بحث فعلی ایشان قرار است که یکسری راه حل ارائه کنند که در نتیجه با مجوزین تمسک به عام در شبهات مصداقیه فرقی نخواهد کرد.^{۸۷} لذا می‌فرمایند گاهی از اوقات می‌توان به کمک استصحاب، موضوع را احراز نمود^{۸۸} و هنگامی که موضوع، منقّح شد، حکم عام را بر آن جاری نمود.

قبل از توضیح فرمایش مصنّف به مثالی در غیر مورد مخصّص اشاره می‌کنیم سپس به توضیح کلام ایشان می‌پردازیم.

مثال: فرض کنید اصلاً مسأله استثنا و تخصیص، مطرح نیست و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم» و شما نسبت به عالمیت زید، مردّد هستید- در حالی که حالت سابقه زید، عالمیت بوده- در این صورت با قطع نظر از استصحاب چون در عنوان عالمیت تردید دارید، نمی‌توانید به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک نمایید زیرا در تمسک به یک دلیل باید موضوع آن، محرز باشد پس اگر استصحاب عالمیت را جاری نمائیم، در مورد شکّ در عالمیت نمی‌توان به عامّ مذکور تمسک نمود^{۸۹} اما در مواردی که حالت سابقه، مشخص است، مانند محلّ بحث که حالت سابقه زید، عالمیت بوده و فعلاً به جهتی تردید داریم «آنّه عالم ام لا» به استصحاب بقاء عالمیت تمسک می‌نمائیم و از آن طریق، عالمیت زید را احراز می‌نمائیم و در نتیجه با احراز عالمیت می‌توان به «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود پس در عین حال که مستقیماً نمی‌توانستیم به عامّ مذکور تمسک نمائیم به کمک استصحاب، موضوع عام، محرز و منقّح شد و در نتیجه می‌گوئیم زید مشکوک العالمیت، دارای وجوب اکرام است.

اما در محلّ بحث: قبلاً گفتیم تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصّص لفظی، جائز نیست لکن فعلاً چنین می‌گوئیم: اشکالی ندارد که از طریق استصحاب ثابت کنیم آن فرد مشتبّه، تحت عموم عام، باقی هست و عنوان مخصّص بر آن، منطبق نمی‌باشد و در نتیجه اگر از افراد عام بود، حکم عام هم شاملش می‌شود.

یادآوری: بیان مذکور در مواردی جریان دارد که مخصّص، منفصل باشد یا اگر متصل است جنبه نفی و اثبات در آن باشد- کالاستثناء من المتّصل^{۹۰}- مثل اینکه مولا بگوید:

^{۸۶} در مخصّص لفظی.

^{۸۷} به عبارت خودمانی تر در اینجا چندین راه برای دور زدن این مبحث ارائه می‌شود

^{۸۸} یعنی: موضوع را منقّح نمود.

^{۸۹} و همچنین اگر حالت سابقه زید- و عالمیت- مشخص نباشد.

^{۹۰} الف: دون مثل الشرط و الوصف و الغایة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۴.

ب: من المعلوم ان المخصّص المتّصل «تارة» يكون موجبا لتعنوان العام بعنوان وجودی كما في التخصیص بالوصف الوجودی مثل: اكرم العلماء العدول... و تارة» يقتضى كونه معنوا بعنوان عدمی كما في الوصف العدمی مثل: اكرم العلماء الذين هم ليسوا بفساق... و انما الاشكال في المخصّص المنفصل او كالاستثناء من المتّصل كما لو قيل اكرم العلماء الا الفساق او: و لا تكرم الفساق، و انه هل يقتضى تعنون موضوع العام بعنوان خاص وجودی مضاد لعنوان الخاص مثل «العدول» في المثال المذكور، او بكل عنوان مغاير لعنوان الخاص مناف له ضدًا كان له او قیضًا، او بعنوان عدمی یقیض عنوان الخاص مثل «الذين هم ليسوا بفساق» في المثال المذكور او لا يقتضى شيئًا من ذلك؟ المتراءى من بعض عبارات التقريرات هو الاول و ظاهر المصنّف هو الثاني و صریح آخر هو الثالث، و آخر هو الرابع، و على الاول لا یجدى في اثبات حکم العام الا الاصل الوجودی المثبت للعنوان الطارئ على موضوع العام من قبل المخصّص و على الثاني یجدى كل اصل مثبت لكل عنوان مناف لعنوان الخاص و على الثالث لا یجدى الا الاصل العدمی النافی لعنوان الخاص، و على الرابع لا ینفع شیء منهما فيه اصلاً لعدم كون

«اکرم کلّ عالم الا الفسّاق منهم»، پس بیان مذکور در موردی که مخصّص مثلا به صورت توصیف باشد، جریان ندارد
 فرضا اگر مولا بگوید «اکرم العلماء العدول» و شما مردّد باشید که زید، عادل است یا نه و حالت سابقه هم نداشته باشد
 باید عنوان او را احراز نمائید^{۹۱} اما در مخصّص منفصل یا متصل - که از قبیل استثنا باشد - چون جنبه نفی در آن هست و
 نفی - عدم - همیشه حالت سابقه دارد تمسّک به استصحاب عدمی مانعی ندارد^{۹۲}.

مثال فقهی: شما در باب دم حیض به این قاعده کلی و استثنای از آن توجّه کنید:

قاعده کلی، این است که: «کلّ مرأة ترى الحمره الى خمسين» یعنی: هر زنی تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می کند
 و بعد از آن، محکوم به حیض نیست لکن از آن قاعده، یک - یا دو مورد - استثنا شده، فرض کنید به دلیل مستقل و
 منفصل گفته اند «المرأة القرشیة ترى الحمره الى ستین» یعنی: زن قرشی تا شصت سالگی می تواند دم حیض را رؤیت کند،
 اکنون اگر آن مخصّص منفصل را ضمیمه دلیل اول نمائیم، نتیجه آنها یک موصوف و یک صفت عدمی هست یعنی:
 «المرأة التي لا تكون قرشیة ترى الحمره الى خمسين» یعنی: زنی که قرشی نباشد^{۹۳} تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت
 می کند. حال اگر زنی تردید پیدا کرد که آیا او از قریش است یا غیر قریش، تکلیفش چیست.

مصنّف رحمه الله: استصحاب عدم قرشیت جریان پیدا می کند و عنوان «المرأة اذا لم تكن قرشیة» بر او منطبق می شود
 و نتیجتا بر فرد مشکوک القرشیة، همان حکم عام، مترتب می شود و می گوئیم او فقط تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت
 می نماید پس استصحاب عدم قرشیت، آن عنوانی^{۹۴} را که در دلیل عام - با ملاحظه مخصّص منفصل حاصل شده بود -
 ثابت می کند و در نتیجه، حکم عام، شامل آن فرد مشکوک و مصداق مشتبه می شود.

سؤال: آیا اصلا استصحاب مذکور را می توان جاری نمود یا نه؟

جواب: ما با دو مسئله، مواجه هستیم: ۱- آیا در استصحاب مذکور اصلا حالت سابقه تحقق دارد یا نه؟

این مسئله به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

الوصف - وجود او عدم - موضوعا لحکم العام فاذا قيل اکرم العلماء الا الفساق، فالفرد المشکوک المتیقن العدالة سابقا یجری فیہ خصوص استصحاب العدالة علی الاول فیترتب علیه حکم العام و هو او استصحاب عدم الفسق علی الثانی و خصوص استصحاب عدم الفسق علی الثالث فیترتب علیه حکم العام و لا مجال لاستصحابهما علی الرابع. ثم ان الاول بعید عن المناق العرفی، و ابعده منه الثانی، و الاخیر اقرب الیه من الثالث لان الخاص لیس له وظیفه اکثر من اخراج افراده عن حکم العام فلا یقتضی اکتساء موضوع حکم العام وصفا وجودیا و لا عدمیا فضلا عن اکتسانه کل عنوان کما هو ظاهر المتن هذا اذا لم یکن حکم الخاص نقیضا لحکم العام اما لو کان نقیضا له کما اذا قيل لا یحرم اکرام العلماء الا الفساق، او: لا یجب اکرام العلماء الا العدول، فاصالة عدم عنوان الخاص کافیه فی ثبوت حکم العام لان لازم ارتفاع الموضوع بالاصل ارتفاع حکمه. ر. ک: حقائق الاصول ۵۰۲/۱.

^{۹۱} مگر اینکه دارای حالت سابقه باشد و ...

^{۹۲} نتیجه: اگر مولا ابتدا بگوید «اکرم العلماء» سپس به دلیل مستقل بفرماید «لا تکرّم الفساق من العلماء» از ضمیمه نمودن آن دو دلیل به یکدیگر نتیجه می گیریم «عالم عادل غیر فاسق»، وجوب اکرام دارد و اگر مولا مطلبش را به صورت استثنا بیان کند که مسئله، بسیار واضح است، پس مخصّصاتی که از آنها جنبه نفی و عدم استفاده می شود، نوعا در آنها استصحاب عدم، جریان پیدا می کند.

^{۹۳} اگر آن زن، عنوان اثباتی دیگری داشته باشد، اشکالی ندارد.

^{۹۴} که یک عنوان عدمی هست.

۲- بحث دیگر، این است که اگر استصحاب، جاری شد، شما از نظر منقح شدن موضوع و ترتب حکم عام نباید تردید نمائید زیرا عام، این بود «المرأة اذا لم تكن قرشيّة ترى الحمرة الى خمسين» و استصحاب، آن عنوان را اثبات نمود^{۹۵} و نتیجتاً قاعده کلی درباره او حکومت دارد.

تذکر: آیا استصحاب عدم قرشیت را می توان جاری نمود یا نه به عبارت دیگر: آن زن در این مورد، حالت سابقه دارد یا نه- اشکال ما این است که اصلاً او چه زمانی قرشی نبود و حالا شک در قرشیت او پیدا شده؟

جواب: نظر مصنف رحمه الله این است که: اگر قضیه متیقنه، سالبه به انتفاء موضوع و قضیه مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول باشد، استصحاب، جاری می شود بنابراین در محل بحث چنین می گوئیم: آن زن، چه زمانی قرشی نبود؟

هنگامی که او وجود نداشت، نطفه اش هم منعقد نشده بود و اصلاً موضوعی مطرح نبود، او قرشی نبود اما اکنون که موضوع تحقق پیدا کرده، همان سالبه^{۹۶} را می توان استصحاب نمود.

یادآوری: آنچه را بیان کردیم، نظر مصنف بود اما نظر سائر محققین برخلاف ایشان است و آن ها این قبیل استصحابات- مانند: استصحاب عدم قابلیت حیوان «اللتذکيه» و استصحاب عدم قرشیت- را جاری نمی دانند لکن نظر مصنف، این است که قضیه متیقنه و مشکوکه- هر دو- قضیه سالبه است منتها قضیه متیقنه، سالبه به انتفاء موضوع و مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول است و این امر، ضربه ای به جریان استصحاب نمی زند.

نتیجه: بنا بر جریان استصحاب مذکور مانعی ندارد که استصحاب، موضوع^{۹۷} را برای دلیل عام ثابت کند- و غالباً احراز موضوع به کمک استصحاب، ممکن است «ألا ما شد»^{۹۸}- و نتیجتاً نسبت به مرثه مشکوکه القرشیّه همان حکم^{۹۹} عام جاری می شود.

قوله: «فتأمل تعرف»^{۱۰۰}. «... و لیعلم» انّ ما ذكره المصنّف من القاعدة الكلّیة لا اظنّ احداً ينكره و انّما الانكار انّما هو بالنسبة الى الصغريات التي يعتقد المصنّف اندراجها تحت القاعدة الكلّیة كاعتراض بعضهم عليه بانّ ما ذكره انّما يتمّ فی مثال القرشیّة اذا كان الباقي تحت العام بعد التخصیص المرأة التي لا تكون الانتساب الى قریش موجوداً معها علی نهج ليس التامة و اما اذا كان الباقي هي المرأة التي لا تكون قرشيّة علی نحو مفاد كان الناقصة فلا يتمّ فانّ العدم النعتی الذي هو موضوع الحكم ليس له حالة سابقة يقينية كي يجري فيه الاصل و العدم المحمولی الازلی و ان كان له حالة سابقة يقينية الا

^{۹۵} مانند مثالی که ابتدای بحث بیان کردیم یعنی: استصحاب، عالمیت زید را ثابت نمود و در نتیجه، شما به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک نمودید.

^{۹۶} سالبه به انتفاء محمول.

^{۹۷} المرأة التي لم تكن قرشيّة.

^{۹۸} در مواردی که تبادل حالتین، مطرح است، مثل اینکه یقین داریم زمانی زید، فاسق بوده و زمانی عادل لکن تقدّم و تأخر آن دو حالت برای ما مشکوک است، نمی توان به استصحاب عدمی تمسک نمود زیرا یقین داریم آن حالت عدمی، منتهی شده لکن تقدّم و تأخرش برای ما مشکوک است. البتّه مسأله تبادل حالتین، کمتر اتفاق می افتد اما در غالب موارد، همان حالت سابقه عدمی، قابل استصحاب هست.

^{۹۹} یعنی: تری الحمرة الى خمسين.

^{۱۰۰} مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی بعد از پایان بحث مذکور به بیان نکاتی پرداخته اند که «نگارنده» توجه شما را در قسمت شرح کتاب به آن جلب نموده.

آنه لا یتبث العدم النعتی الا علی القول بالاصل المثبت و هذا لیس باشکال فی المسألة الاصولیة و انما هی فقهیة تختلف باختلاف الانظار و المصنّف نظره الی ان غایة ما یتستظهر من الادلّة انّ الموضوع لیس له خصوص عنوان و انما هو المرأة بای عنوان کانت و انّ القرشیة و النبطیة مانعة عن حکمها فاذا احرزنا بالاستصحاب عدم المانع فلا محالة یتكون المقضی الموجود بالوجدان مؤثرا فی وجود الحکم و لم یتستظهر من الادلّة انّ هذه القرشیة من حیث عدمها اخذت فی موضوع الحکم باعتبار کونها نعتا عدمیّا محتاجا الی احراز لا یتکفی فی الاصل لکونه مثبتا «و اعترض» بعض آخر بانّ الاصل الذی یتشبث به المصنّف ای الاصل الجاری فی العدم المحمولی ایضا مثبت من جهة آنه لا بدّ من کون المرأة المشکوکة غیر قرشیة و استصحاب الکلیّ ای عدم تحقّق القرشیة لا یتفید فی حکم هذه المرأة المعینة «و فیہ» آنه مدفوع بما سیأتی من المصنّف فی الاستصحاب من انّ الاصل المثبت انما یتكون فیما اذا کان الاثر مترتبا علی الواسطة الّتی تكون مغایر الوجود لذلّی الواسطة فی الخارج و الا فالأثر المترتب علی الفرد بواسطة عنوان کلیّ منطبق علیه بالحمل الشّائع سواء کان مترتبا من مرتبة ذاته او بملاحظة بعض عوارضه الذی یتكون خارج المحمول لا یتكون بمثبت فاذا نفینا بالاصل تحقّق الانتساب ینطبق ذاک العدم الکلیّ الذی جرى فی الاصل علی المورد ضرورة انّ تمام موضوع الحکم انما هی المرأة بلا عنوان آخر و من افرادها من لا یتحقّق بینها و بینة انتساب فافهم»، كما آنه فی صورة الشّک فی شرط آنه مخالف للکتاب او غیر مخالف نتمسک باصل عدم تحقّق المخالفة فنحکم بلزومه من غیر فرق فی ذلک بین ان یتكون موضوع الحکم الطبیعة المقیّدة او الطبیعة المرسله، فالاول كما اذا شککنا فی الماء الخاصّ فی کربّته و استصحبنا الکربّیة السّابقة فتنتطبق الکربّیة علی المورد الذی موضوع الحکم فیہ طبیعة مقیّدة ای الماء الکربّ، و الثانی كما فی قول المولی اکرم کلّ رجل و قوله لا تکرّم الفسّاق و شککنا فی فسق زید المتیقّن عدالته سابقا فیستصحب عدالته فیکون وجود زید وجود ذاک الرجل العادل الذی هو کلیّ مرسل، «فان قلت» انّ الانطباق ممنوع هنا فانّ وجود المستصحب وجود اضافة و وجود الموضوع وجود جوهر نفسیّ و التّغایر بینهما واضح فیکون الاصل مثبتا لو کان بینهما ملازمة و الا فلا یتجرى الاصل لآنه لا اثر له، «قلت» هذا التّغایر مبنیّ علی المداقّة و لا اعتبار بها ما دام العرف یتساعد علی الاتّحاد حیث آنه یری المستصحب من اطوار وجود الموضوع^{۱۱}.

آیا در غیر از مورد تخصیص می توان به عام تمسک نمود؟

وقتی به کلمات اصولیین مراجعه کنیم، می بینیم در بعضی از موارد به عمومات تمسک نموده^{۱۲} و از آن طریق خواسته اند نتیجه گیری نمایند، بدون اینکه منشأ شک، مسأله تخصیص باشد.

مثال: اگر تردید کنیم وضو یا غسل با فلان مایع مضاف- مانند گلاب- صحیح است یا نه از طریق دلیل لفظی می توان دریافت که وضو با آن مایع، مانعی ندارد.

۱۱ ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۴.

۱۲ الف: بدون اینکه شبهه مصداقی مخصص، مطرح باشد.

ب: مثل اینکه منشأ شک، احتمال فقدان شرط یا وجود مانع باشد- نگارنده.

بیان ذلک: گفته‌اند ابتدا با جمله «لله علی» نذر می‌کنیم با آن مایع مضاف وضو بگیریم، بعد از نذر، دلیل وجوب وفای به نذر، - یعنی عموم: «اوفوا بالنذور»- ما را ملزم می‌کند که به نذر وفا نمائیم و با آن مایع وضو بگیریم پس ابتدا نذر می‌نمائیم سپس دلیل وجوب وفای به نذر، ما را ملزم می‌کند با آن مایع وضو بگیریم و ما از الزام، نسبت به آن وضو کشف می‌کنیم وضو با آن مایع، صحیح است زیرا معنا ندارد وضوئی که باطل است، واجب باشد.

خلاصه: از طریق تمسک به عموم «اوفوا بالنذور» صحت وضو با آن مایع مشکوک را استکشاف نمودیم.

شما نسبت به این مطلب استبعاد ننمائید چون مؤیدات^{۱۳} و نظائری هم در فقه برای آن به شما ارائه می‌دهیم.

۱- مسلماً احرام قبل از میقات، بدون نذر، جائز نیست لکن همان احرام اگر متعلق نذر واقع شد، فرضاً فردی نذر کرد از منزلش احرام ببندد، کأنّ اجماع و نصوص صحیح، دالّ بر صحت چنان احرامی هست.

۲- صیام در سفر - فی نفسه - جائز نیست اما اگر کسی نذر کند در مسافرت روزه بگیرد نه تنها مشروع است بلکه وجوب وفا دارد پس صوم در سفر، بدون نذر قطعاً جائز نیست لکن با نذر انقلاب پیدا می‌کند.

مصنّف رحمه الله: آنچه در کلمات بعضی از اصولیین مشاهده شده، قابل قبول نیست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

توضیح ذلک: به یک اعتبار، ادله بر دو قسم است:

۱- اکثر ادله، احکام را برای عناوین اولیه اثبات می‌کنند به عبارت دیگر، متعرض بیان احکام، نسبت به عناوین اولیه هستند.

مثال: «حرمت علیکم المیتة و الدّم و لحم الخنزیر...»^{۱۴}، در آیه مذکور، عنوان اولی و واقعی اشیاء - مانند: دم و میتة - متعلق حکم قرار گرفته که از این قبیل ادله، به ادله اولیه تعبیر می‌نمائیم. - به لحاظ اینکه در متعلق احکامشان، عناوین اولیه اخذ شده.

۲- بعضی از ادله هم احکام را برای عناوین ثانویه ثابت می‌کند مانند: «یجب علیکم اطاعة الوالد»، فرضاً اگر «والد» نسبت به سفر امر نماید، عمل مذکور، دارای دو عنوان است، عنوان اولیش «مسافرت» و عنوان ثانوی آن «اطاعة الوالد» می‌باشد^{۱۵}.

^{۱۳} الف: وجه التأيید احتمال کشف النص الخاص عن صلاحية عموم الوفاء بالنذر لاقتضاء الصحة و لو فی حال النذر. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۰۷.

ب: وجه التأيید: انه اذا صح الاحرام قبل الميقات و الصوم فی السفر بالنذر مع القطع بطلانها بدون النذر فضحة الوضوء بمائع مضاف بالنذر مع الشك فی بطلانه بدون النذر بطریق اولی. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۷۷.

^{۱۴} سوره مائده، آیه ۳.

^{۱۵} در صورتی که امر پدر، اطاعت شود و سفر تحقق پیدا کند، می‌گوئیم «اطاعة الوالد» محقق شده.

مثال دیگر: اتیان صلوات لیل، مستحب است حال اگر کسی نذر کند، نماز شب بخواند، نذرش منعقد می‌شود و در نتیجه با دو عنوان، مواجه می‌شویم:

الف: عنوان «صلاة اللیل» که از نظر دلیل اولی، متعلق حکم است.

ب: عنوان دیگر، مسأله وفای به نذر است که صلوات لیل، متعلق وجوب واقع شده و با توجه به «اوفوا بالنذور»، وفای به نذر، یک عنوان ثانوی هست که خارجا با اتیان صلوات لیل تحقق پیدا می‌کند.

تذکر: قسم اخیر از ادله که احکام را برای عناوین ثانویه ثابت می‌کند بر دو قسم است گرچه خارجا نتوان برای هر دو قسمش مثالی بیان کرد لکن بر دو گونه تصور می‌شود.

الف: یک قسم که خارجا وقوع دارد، این است: دلیلی که حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند، قید و خصوصیتی هم در آن مدخلیت دارد یعنی: در موضوع دلیل ثانوی، یکی از احکام عناوین اولی هم مأخوذ است به عبارت دیگر: نفس دلیل عنوان ثانوی، ناظر به دلیل عنوان اولی هست و یک حکم از احکام اولیه در موضوع دلیل ثانوی اخذ شده.

مثلا اینکه گفتیم «یجب اطاعة الوالد»، در اموری است که حکم اولی آنها جواز، اباحه- و غیر حرام- باشد اما اگر پدر، نسبت به یک «محرّم» امر نماید، نباید اطاعت نمود پس دائره اطاعت از والد به مواردی محدود است که حکم اولی مسأله مورد اطاعت، حرمت نباشد، کأنّ چنین فرموده‌اند: «یجب اطاعة الوالد بغير الامور المحرمة بالعنوان الاولی». و همچنین دلیل وجوب وفای به نذر هم مقید است یعنی باید به نذر وفا نمود اما در موردی که مندور و متعلق نذر، راجح باشد^{۱۰۶}.

ب: دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قید و شرطی در آن مدخلیت داشته باشد، فرض کنید دلیل «لا ضرر» و «لا حرج» حکمی را برای عنوان ثانوی بیان کرده، حال اگر امتثال حکمی، مستلزم ضرر باشد «لا ضرر» که هیچ گونه قید و شرطی ندارد^{۱۰۷}، آن را نفی می‌کند.

بنابر نظر مشهور لا ضرر چون مفادش این است که اصلا حکم ضرری جعل نشده است ناظر به حکم اولیه می‌باشد ولی بنابر نظر بعضی مانند شیخ الشریعه این حکم ثانوی به طور مطلق می‌باشد.

یادآوری: حکم- وضع- دو قسم اخیر با یکدیگر متفاوت است.

^{۱۰۶} که بر وجوب و استحباب، منطبق شود.

^{۱۰۷} طبق آنچه را ما فرض کردیم.

بیان ذلک: در موردی که دلیل، حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند و مقید^{۱۰۸} است مانند «یجب علیکم اطاعة الوالد» یا «وفوا بالنذور»، آیا اگر والد، نسبت به چیزی امر کرد و ما در حلیت و حرمت آن، مردّد شدیم، می‌توان به دلیل وجوب اطاعت والد تمسک کرد؟ خیر!

و همچنین اگر مردّد شدیم، متعلّق فلان نذر، راجح است یا نه می‌توان به عموم «وفوا بالنذور» تمسک کرد یا نه؟

خیر! استدلال به «وفوا بالنذور» از قبیل تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام و غیر جائز است.

سؤال: اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم» و شما تردید نمائید زید، عالم است یا نه می‌توانید به عموم مذکور تمسک کنید؟

خیر! شما در مصداق خود عام، مردّد هستید و نمی‌توانید به عام تمسک کنید بلکه ابتدا باید موضوع را احراز کرد سپس به آن تمسک نمود. اگر مولا بگوید «اعتق رقبة مؤمنة» و شما در ایمان فلان عبد تردید نمائید آیا می‌توانید به اطلاق آن تمسک کنید؟

خیر! زیرا موضوع را احراز نکرده‌اید.

در محلّ بحث هم که گفتیم باید متعلّق نذر، راجح باشد اگر مردّد شدید که آیا متعلّق فلان نذر، راجح است یا نه نمی‌توان به عموم «وفوا بالنذور» تمسک نمود و به تعبیر مصنّف، هیچ عاقلی توهم نمی‌کند که با وجود شک در عنوان دلیل - و قید - بتوان به آن دلیل تمسک نمود.

نتیجه: قسم اول از ادله احکام ثانویه که مقید هست و قیدشان ثبوت حکمی از احکام اولیه هست چنانچه نسبت به آن قید تردید نمائیم و در مصداقش شبهه‌ای پیدا شود، مسلماً تمسک به دلیل عنوان ثانوی، جائز نیست.

اما در قسم دیگر^{۱۰۹}: فرض کنید که دلیل وجوب وفای به نذر، مطلق است و هیچ‌گونه قیدی در آن اخذ نشده^{۱۱۰}، نظارتی به احکام اولیه ندارد و شما مردّد شدید آن چیزی را که نذر کرده‌اید، جائز است یا نه در این صورت، تمسک به «وفوا بالنذور» - بعد احراز التّمکن منه و القدرة^{۱۱۱} علیه - مانعی ندارد^{۱۱۲} و با تمسک به آن، اثبات می‌کنیم آن شیء، وجوب وفا دارد و خارجا باید اتیان شود.

^{۱۰۸} (۳) - قسم الف.

^{۱۰۹} که دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قیدی در آن مدخلیت داشته باشد - فرض ب.

^{۱۱۰} مثال مذکور، مجرد فرض است.

^{۱۱۱} مراده آنه بشرط فی جواز التمسک فی هذا القسم احراز القدرة علی متعلقه، لاشراطها فی جمیع الاحکام التکلیفیة. «و فيه»: ان القدرة من الشرائط العقلية التأملية لا الارتكازية، و المخصص اذا كان لیبیا يجوز التمسک بالاطلاق او العموم اذا شک فی مصداق المخصص، كما تقدم، الا انه يأتي منه فی الدالة العقلية فی مسألة الابتلاء ما ینافی و هو باطل كما يأتي.

مشکینی قدس سره - ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم ۱/ ۳۴۹.

^{۱۱۲} زیرا فرض کردیم در دلیل وجوب وفای به نذر، هیچ قید و شرطی اخذ نشده.

فرق این قسم با قسم سابق در این است که آنجا گفتیم در حکم ثانوی لحاظ عنوان اولی شده بود یعنی می گفت اگر این فعل مباح باشد پس امر پدر او را واجب می کند حالا که بدان امر شده ولی وضعیت حکم اولی آن برای ما مشتبه است ما در حقیقت نمی توانیم احراز موضوع حکم ثانوی بکنیم.

قوله: «و اذا كانت محكومة بعناوينها الاولى بغير حکمها بعناوينها الثانية»^{۱۱۳}...

سؤال: اگر فرضا دلیل وجوب وفای به نذر اثبات نمود آن شیء، وجوب وفا دارد اما حکم اولی آن شیء، حرمت بود، تکلیف چیست؟

جواب: در فرض مذکور، بین آن دو دلیل، تراحم، محقق است^{۱۱۴} و بدیهی است که در متراحمین، مقتضی و ملاک هست قاعده کلیش این است که: ملاک هر کدام اقوا بود، همان را اخذ می نمائیم و اگر اقوائت و ترجیحی مطرح نبود، در دوران بین محدودین به اصالت التخییر مراجعه می کنیم و یا طبق فرمایش مصنف از هر دو دلیل صرف نظر و به اصالت الالباحه که یک اصل عملی هست، رجوع می نمائیم.

مجدداً متذکر می شویم آنچه را بیان کردیم صرفاً یک فرض بود و برای تکمیل و تتمیم بحث ذکر نمودیم زیرا هم دلیل وجوب وفای به نذر، مقید است و هم دلیل «اطاعة الوالد» و چون در تحقق آن قید، مردد هستیم، نمی توان به دلیل عنوان ثانوی رجوع نمود.

نتیجه: اگر کسی نذر کرد با مایع مضافی وضو بگیرد در حالی که مردد است وضو با آن مایع، صحیح است یا باطل، نباید به دلیل وجوب وفای به نذر تمسک کند بلکه ابتدا باید احراز نماید وضو با آن مایع، صحیح است سپس از «اوفوا بالنذور» وجوب وفای به نذر را استفاده کند و چنانچه وضو با مایع مضاف، باطل شد، عموم «اوفوا بالنذور» جاری نمی شود و در صورت شک اصلاً رجوع به آن، جائز نیست.

سؤال: آن دو^{۱۱۵} مؤید را چگونه می توان بر قواعد، منطبق نمود؟

جواب: مصنف رحمه الله برای تطبیق آن دو مورد بر قواعد، دو احتمال - دو وجه - بیان کرده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم.

^{۱۱۳} اشاره الى مطلب جدید غیر ما تقدم و مضی « و حاصله: ان الافعال اذا كانت محكومة بعناوينها الاولى بغير حکمها بعناوينها الثانية فتقع المزاحمة بين المقتضين » فان كان احد الحكمين استحبابيا و الآخر تحريميا قدم التحريمي على الاستحبابي فاذا التمس المؤمن او المؤمنة امرًا غير مشروع من كذب او غيبة او نحوهما يراعى الحرمة و لا يراعى استحباب إجابة المؤمن او المؤمنة و ان كان احد الحكمين إيجابيا و الآخر تحريميا قدم أهمهما ملاكا و اقوامها مناطا كما اذا توقف احياء نفس محترمة على اجتناب ارض غصبی ففي الاجتناب يقدم الوجوب الغیری الطاری بعنوان ثانوی على الحرمة النفسیة الاولى و اذا لم يكن احدهما اهم فتتخير عقلا و هو المقصود من قول المصنف فليحکم عليه ح بحکم آخر كالالباحه یعنی بها العقلية و هي التخيير لا الالباحه الشرعية و قد تقدم في باب الاجتماع ان المجمع هو من باب التراحم و انه محكوم بكلما الحكمين الا انهما لا يكونان منجزين الا الا اهم منهما ان كان احدهما اهم و الا فتتخير بينهما عقلا فتذكر. ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۲۸۱.

^{۱۱۴} دلیل وجوب وفای به نذر دلالت می کند که باید آن شیء خارجا اتیان شود و دلیل عنوان اولی می گوید باید ترک شود.

^{۱۱۵} صحت احرام قبل از میقات با انعقاد نذر و همچنین صوم در سفر.

۱- آیا مانعی دارد، بگوئیم احرام قبل از میقات- در صورت نذر- مانند احرام از میقات «ذاتا» دارای مقتضی، مشروعیت و وجوب است^{۱۱۶}، البته اگر مکلف بخواهد بدون نذر، قبل از میقات، محرم شود، مانع از تأثیر مقتضی جلوگیری می‌نماید و نمی‌گذارد آن احرام، وجوب و مشروعیت داشته باشد و اثر نذر، رفع مانع می‌باشد به عبارت دیگر از اجماع و روایات کشف می‌کنیم، نذر، خصوصیتی^{۱۱۷} دارد که با وجود آن، وجوب و مشروعیت ذاتی احرام قبل از میقات، محفوظ می‌ماند.

خلاصه: فرق بین نذر و غیر نذر، این است که: در صورت عدم نذر، مانع، مطرح است و با وجود نذر، مانع، مرتفع می‌شود و مقتضی در هر دو فرض- احرام قبل از میقات و صوم در سفر- وجود دارد.

۲- احتمال یا وجه دیگر: احرام قبل از میقات و همچنین صوم در سفر- فی نفسه- فاقد رجحان و مقتضی هست لکن با انعقاد نذر، مقتضی و رجحان در آن تحقق پیدا می‌کند به عبارت دیگر، نقش تعلق نذر در مورد احرام قبل از میقات^{۱۱۸} دو چیز است یعنی: هم در آن، مقتضی ایجاد می‌نماید و هم انجام آن شیء- مندور- را واجب می‌نماید و فرض کنید در وجوب وفای به نذر، بیش از این، لازم نیست که مندور باید حین انجام عمل، رجحان داشته باشد نه در حال وقوع نذر.

مؤید احتمال اخیر: روایتی دال بر این است که احرام قبل از میقات، مانند نماز قبل از وقت است^{۱۱۹}.

آیا در صلوات قبل از وقت، مقتضی هست؟ خیر! لذا از تشبیه مذکور استفاده می‌کنیم احرام قبل از میقات هم به همان کیفیت است^{۱۲۰}.

شما- مصنف- به قسمتی از سؤال- یا اشکال- مذکور جواب دادید لکن بخشی از اشکال هنوز حل نشده.

اشکال: فرمودید احرام قبل از میقات و همچنین صیام در سفر با تعلق نذر، نسبت به آن‌ها راجحیت پیدا می‌کنند و مشروع می‌شوند لکن اشکال ما این است که:

تنها مشروعیت و رجحان کفایت نمی‌کند بلکه باید آن دو عمل، دارای عنوان عبادی باشند به عبارت دیگر: باید یک امر عبادی به احرام قبل از میقات- و همچنین صیام در سفر- تعلق گیرد و «عبادی» تحقق پیدا کند.

سؤال: آیا می‌خواهید عبادیت آن دو عمل را از «اوفوا بالنذور» استفاده کنید؟

^{۱۱۶} و همچنین صیام در سفر، دارای رجحان و استحباب می‌باشد- در صورت نذر.

^{۱۱۷} البته نمی‌دانیم آن خصوصیت، چیست.

^{۱۱۸} و همچنین صیام در سفر.

^{۱۱۹} او كالصلاة اربعاً فی السفر. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/۳۱۷.

^{۱۲۰} پس معلوم می‌شود رجحان به خاطر نذر، حاصل شده.

جواب: بدیهی است که «اوفوا بالنذور» وجوبش توصلی هست و اگر کسی بخواهد به نذر خود وفا کند، لازم نیست قصد قربت نماید، وفای به نذر، مانند اتیان صلوات نیست که وجوبش تعدی باشد بلکه مانند ادای دین، وجوبش توصلی هست البتّه در توصلیات می توان قصد قربت نمود اما لازم نیست انسان در اتیان آن‌ها قصد قربت نماید.

جواب: مصنف رحمه الله دو طریق برای حل اشکال بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن دو می پردازیم:

همراه^{۱۲۱} تعلق نذر، نسبت به احرام قبل از میقات^{۱۲۲}، یک عنوان عبادی بر آن منطبق می شود و انطباق آن عنوان راجح عبادی که با تعلق نذر، ملازم است، سبب می شود احرام قبل از میقات عبادیت پیدا کند البتّه عبادیت آن به خاطر امر متعلق به وفای به نذر نیست بلکه از آن طریق فقط مشروعیتش را ثابت می کنیم اما مسأله عبادیت از طریق عنوانی ثابت می شود که آن عنوان، همراه با نذر تحقق پیدا می کند و منطبق بر احرام قبل از میقات می شود به نحوی که اگر نذر نباشد، همان طور که مشروعیت تحقق ندارد عبادیت هم مطرح نیست.

خلاصه: مشروعیت احرام قبل از میقات را از «اوفوا بالنذور» استفاده می کنیم و عبادیت آن به خاطر همان عنوان ملازم با تعلق نذر، محقق می شود.

آنچه در جواب از «لا یقال» بیان کردیم در صورتی است که بگوئیم ادله‌ای^{۱۲۳} که در باب نذر، وارد شده بر عمومش باقی هست و تخصیص نخورده اما اگر این احتمال مطرح شد که آن ادله تخصیص بخورد چه مانعی دارد رجحان و خصوصیتی که در متعلق نذر، معتبر است به وسیله نفس نذر تحقق پیدا کند و ثابت شود که در فرض مذکور، مسئله و مشکله عبادیت^{۱۲۴} به این طریق^{۱۲۵} حل می شود که: نفس نذر- نه امر متعلق به وفای به نذر- مشکله عبادیت را حل می کند یعنی: مکلف، احرام قبل از میقات را نذر می کند، «عبادة مشروطة بقصد القرية»، که عنوان عبادیت در «منذور» اعتبار دارد و در نذر، نسبت به عنوان عبادت تصریح می شود و اگر نذر به یک امر عبادی^{۱۲۶} متعلق شد، مانعی ندارد که نفس آن نذر، مشکله عبادیت را حل نماید و در نتیجه به عنوان دیگری نیاز نداریم که از طریق آن، مشکله عبادیت را حل کنیم.

^{۱۲۱} طریق اول حل اشکال.

^{۱۲۲} و همچنین صوم در سفر.

^{۱۲۳} همان ادله‌ای که می گوید: منذور- و متعلق نذر- باید با قطع نظر از نذر، رجحان داشته باشد، ممکن است ما آن ادله را بر عمومش باقی بگذاریم و بگوئیم در مورد نذر احرام قبل از میقات، تخصیصی متوجه آن ادله نشده یعنی: باید منذور با قطع نظر از نذر، راجح باشد و این مطلب به صورت یک قاعده کلی هست و اصلا تخصیصی متوجه آن نشده لذا در این صورت است که پاسخ اول را در برابر «لا یقال» بیان می کنیم.

^{۱۲۴} در احرام قبل از میقات و صوم در سفر- در صورت نذر.

^{۱۲۵} طریق دوم حل اشکال.

^{۱۲۶} «بما هو عبادة».

تذکره: اگر در مورد نذر احرام قبل از میقات^{۱۲۷}، دلیل خاص وجود نداشت، نمی توانستیم این مطلب را بیان کنیم لکن چون دلیل خاص و قطعی بر صحت آن دو عمل دلالت می کند در مقام توجیه دلیل برآمده^{۱۲۸} تا آن را بر قواعد منطبق کنیم.

قوله: «فتأمل جيدا»^{۱۲۹}.

اصالت العموم در چه موردی حجت است؟

فرضا با عامی مانند «اکرم کلّ عالم» مواجه هستیم و دلیل خاصی دلالت می کند زید خارجی معین، و خوب اکرام ندارد لکن تردید ما در این جهت است: آن زید که خوب اکرام ندارد آیا «عالم» هست و نتیجتا دلیل عدم وجود اکرام او تخصیصی بر عام وارد نموده یا اینکه زید «جاهل» هست و عدم وجود اکرام او ضربه ای به عموم «اکرم کلّ عالم» وارد نموده و تخصیصی در آن ایجاد نکرده.

سؤال: آیا در محلّ بحث می توان به اصالت العموم - اکرم کلّ عالم - تمسک نمود و در نتیجه گفت: زید غیر واجب الاکرام، عالم نیست - اصالت العموم، عموم اکرم کلّ عالم را حفظ نماید و بعد نتیجه گرفته شود که زید، عالم نیست^{۱۳۰}.

قبل از بیان حکم مسئله به طرح دو سؤال می پردازیم:

سؤال اول: شما به چه منظور در صدد استفاده چنان نتیجه برداشتی هستید، فرض کنید، نتیجه گرفتید «آنّه غیر عالم»، آیا می خواهید، بگوئید زید، و خوب اکرام ندارد؟ شما که قبلا می دانستید، زید، واجب الاکرام نیست. خلاصه، اینکه عنوان غیر عالم بودن چه اثری برای شما دارد؟

جواب: عنوان «غیر عالم» را برای سائر احکام لازم داریم و می خواهیم سائر احکامی را که مولا بر عنوان «غیر عالم» مترتب نموده برای زید ثابت کنیم.

سؤال دوم: اگر اصالت العموم جریان پیدا کند، می گوئید «اکرم کلّ عالم» تخصیص نخورده اما آیا اثبات می کند که زید، عالم نیست؟ - اگر بگوئید زید، عالم نیست، آن اصل، مثبت می شود.

^{۱۲۷} و همچنین صیام در سفر.

^{۱۲۸} بدون جهت نمی توان گفت به واسطه نذر، رجحان تحقق پیدا می کند. آیا اگر کسی نذر کرد یک نماز پنج رکعتی را «عباده» اتیان کند آن صلات، مشروعیت و عبادیت پیدا می کند؟ خیر!

^{۱۲۹} یمكن ان يكون إشارة الى ان هذا لا ينافي ما تقدم في السؤال من كون امر الوفاء توصليا لا عباديا فان كونه توصليا و ان اقتضى سقوطه بمجرد الاتيان بمتعلقه الا ان متعلقه اذا كان عبادة كالاحرام والصوم امتنع تحققه الا مع الاتيان به بنحو قربي. نعم قد يستشكل عليه بان قصد امتثال الامر ان اخذ قيدا للمنذور في حال النذر جاء اشكال ان الامر المقصود امثاله ان كان عين وجوب الوفاء بالنذر فهو ممتنع و ان كان غيره فالمفروض عدمه و ان لم يؤخذ قيدا اصلا كان على خلاف قصد الناذر اذ المفروض كون منذوره عبادة. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۱۳.

^{۱۳۰} اصالت العموم را برای احراز عدم فردیت زید - للعام - جاری می کنیم در حالی که وضع زید از نظر حکم اکرام برای ما مشخص است.

به عبارت دیگر، اصالت العموم می گوید عموم اکرم کلّ عالم به قوّت خود باقی هست اما لازمه «عقلی» بقاء عموم، این است: زیدی که وجوب اکرام ندارد، عالم نیست، آن وقت، اشکال و سؤال ما این است که شما چگونه به اصالت العموم، لازم عقلی^{۱۳۱} را اثبات می کنید، آیا آن اصل، مثبت نیست؟

جواب: اگر اصالت العموم جاری شود^{۱۳۲} نه تنها عموم را اثبات می کند بلکه عدم عالمیت فرد مشکوک العالمیت را هم ثابت می کند منتها یا از جهت اینکه اصالت العموم، یکی از امارات^{۱۳۳} هست و مثبتات آن هم حجّت است یا از جهت اینکه: اگر اماره هم نباشد، یک اصل عقلائی لفظی هست و عقلا هم به خود آن عمل می نمایند و هم به لوازمش^{۱۳۴}.

پاسخ اصل مسئله: در فرض بحث، اصالت العموم، جاری نمی شود زیرا مجرای آن در موردی است که بدانیم فلان فرد از افراد عام هست اما مردّد باشیم آیا دارای حکم عام هم هست یا نه مثل اینکه بدانیم زید، عالم است لکن در وجوب و عدم وجوب اکرام او تردید داشته باشیم، در این صورت به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک می نمائیم اما در محلّ بحث یا قطعاً اصالت العموم جاری نمی شود یا اینکه تردید داریم آیا عقلا در این موارد به اصالت العموم تمسک می کنند یا نه و اگر در تمسک عقلا به آن اصل، مردّد باشیم، نمی توان به اصالت العموم تمسک کرد.

خلاصه: محلّ تمسک به اصالت العموم در موردی است که بدانیم زید، عالم است و در وجوب اکرام او تردید داشته باشیم اما در عکس مسئله - محلّ بحث - که می دانیم زید، وجوب اکرام ندارد اما در فردیت آن، نسبت به عام، مردّد هستیم، نمی توان به اصالت العموم تمسک کرد.

آیا قبل از فحص از مخصّص می توان به «عام» عمل کرد؟

سؤال: آیا قبل از فحص از مخصّص^{۱۳۵} می توان به اصالت العموم تمسک کرد یا اینکه تمسک به آن، مشروط به فحص از مخصّص و یأس از آن هست، فرضاً اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم»، بدون اینکه تحقیق کنیم آیا مولا مخصّصی تحت عنوان «لا تکرم زیدا» بیان کرده یا نه می توان به اصالت العموم و عام مذکور تمسک کرد یا نه؟

جواب: «فیه خلاف و ربما نفی الخلاف عن عدم جوازه بل ادعی الاجماع علیه».

تذکّر: بعضی از ادله ای که در «ما نحن فیه» اقامه شده، مشعر بر این است که اصلاً محلّ بحث برای مستدل، خلط و مشتبه گشته لذا ابتدا باید محلّ نزاع را مشخص نمود و برای تحریر محلّ نزاع باید چهار مطلب را مسلّم و قطعی دانست:

^{۱۳۱} یعنی: عدم عالمیت زید.

^{۱۳۲} البته جریان این اصل لفظی، محل اشکال است.

^{۱۳۳} از بحث بعدی مرحوم آقای آخوند استفاده می شود که اصالت العموم، جنبه اماریت دارد.

^{۱۳۴} یعنی: اصالت العموم یک اصل عقلائی و تابع کیفیت تمسک عقلا می باشد و عقلا هم به خود آن عمل می کنند و هم به لوازمش.

^{۱۳۵} مقصود، مخصّص منفصل هست نه متصل.

۱- مسلماً یک اصل عقلائی معتبر به نام اصالت العموم داریم که «فی الجملة»^{۱۳۶} حجیت دارد بنابراین اگر کسی بخواهد استدلال کند که اصالت العموم، یک اصل معتبر عقلائی نیست با او بحثی نداریم زیرا قطعاً اصالت العموم به نحو اجمال حجیت دارد و در مواردی تمسک به آن قطعاً بلااشکال است.

۲- قطعاً در تمسک به اصالت العموم، تفاوتی بین مشافهین و غیر مشافهین نیست یعنی: کسی که مخاطب به خطاب اکرم کلّ عالم بوده با فردی که مخاطب به خطاب مذکور نبوده از نظر رجوع و تمسک به اصالت العموم فرقی ندارد پس تمسک به اصالت العموم، مختصّ به مشافهین نیست.

۳- حجیت اصالت العموم، مقید به حصول ظنّ شخصی نیست به عبارت دیگر: چنین نیست که اگر فردی ظنّ شخصی نسبت به اراده عموم برایش حاصل شد، اصل مذکور، نسبت به او حجیت داشته باشد و اگر ظنّ شخصی برایش حاصل نشد حجیت نداشته باشد بلکه حجیت اصالت العموم براساس حصول ظنّ نوعی هست خواه ظنّ شخصی حاصل شود یا حاصل نشود.

۴- حجیت اصالت العموم در مواردی است که علم اجمالی یا تفصیلی به وجود مخصّص نداشته باشیم فرضاً اگر تفصیلاً یا اجمالاً بدانیم، مخصّصی برای اکرم العلماء، بیان شده اما ندانیم آن مخصّص، «لا تکرّم زیدا» است یا «لا تکرّم بکرا»، نمی توان به اصالت العموم تمسک نمود.

محلّ نزاع: با حفظ خصوصیات مذکور، محلّ بحث، این است که: آیا اصالت العموم «مطلقاً»^{۱۳۷} حجیت دارد و جاری می شود یا اینکه حجیت آن در موردی است که ابتدا درباره مخصّص فحص کنیم و مایوس از یافتن مخصّص شویم آن وقت به اصالت العموم رجوع نمائیم.

تذکره: ادله‌ای که در محلّ نزاع ذکر کرده‌اند نوعاً راجع به همان مراحل چهارگانه‌ای بود که بیان کردیم و گفتیم آن‌ها از محلّ نزاع، خارج است بلکه باید آن مراتب را مسلّم و مفروغ عنه محسوب نمود سپس بحث کرد آیا اصالت العموم «مطلقاً»^{۱۳۸} حجیت دارد یا بعد از فحص از مخصّص.

سؤال: آیا اصالت العموم مطلقاً حجیت دارد یا بعد از فحص از مخصّص، حجّت است؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که باید قائل به تفصیل شد یعنی: در بعضی از موارد، اصالت العموم مطلقاً متّبع هست و نیازی به فحص نیست و در بعضی از موارد ابتدا باید فحص نمود و از یافتن مخصّص، مایوس شد سپس به آن عمل کرد.

بیان ذلک: عمومات بر دو قسم است: الف: بعضی از عمومات در معرض تخصیص است مانند عموماتی که در مقام تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود و خصوصیت آن‌ها چنین است که: ابتدا عامی را به‌عنوان یک ضابطه و قاعده کلی

^{۱۳۶} فی قبال التفاصيل التي ذكرت في حجة الظهورات من اختصاص حجيتها بالمشافهين او بمن قصد افهامه. ر ك: منتهى الدراية ۱/ ۵۷۰

^{۱۳۷} حتى قبل از فحص از مخصّص.

^{۱۳۸} حتى قبل از فحص از مخصّص.

بیان می‌کنند سپس به صورت تخصیص و تبصره، برخی از موارد را از تحت عام خارج می‌کنند. عمومات وارده در کتاب و سنت از نظر تقنین، مانند عموماتی است که در سایر موارد تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود.

ب: قسم دیگر از عمومات، همان است که در مقام اخبار یا انشا در السنه مردم و محاوره استعمال می‌شود و منظور، این است که مطلبی را به نحو عموم بیان کنند بدون این که عنوان تقنین داشته باشد- عمومات مذکور نوعاً در معرض تخصیص و استثنا واقع نمی‌شود.

حکم قسم اول: در قسم اول از عمومات، بدون فحص نمی‌توان به اصالت العموم تمسک کرد زیرا آن‌ها در معرض تخصیص هستند بنابراین، بعد از فحص و یأس از مخصّص می‌توان به اصالت العموم تمسک کرد.

سؤال: چرا قبل از فحص از مخصّص نمی‌توان به اصالت العموم تمسک نمود؟

جواب: اصالت العموم، یک اماره عقلائی هست و سیره عقلاً بر عدم عمل به عام، قبل از فحص، مستمر است و اگر نسبت به این مطلب، یقین و قطع هم نداشته باشیم، بدانید که شک در جریان آن‌هم مانع تمسک به اصالت العموم می‌شود.

سؤال: منشأ شک چیست؟

جواب: اصولیین گفته‌اند قبل از فحص، تمسک به اصالت العموم، جائز نیست و نسبت به آن، ادّعی «لا خلاف» بلکه بالاتر ادّعی اجماع نموده‌اند لذا می‌گوئیم: آیا از ادّعی اجماع برای شما تردید حاصل نمی‌شود که: آیا عقلاً در آن مورد به اصالت العموم تمسک می‌کنند یا نه؟

آری! با ادّعی اجماع، شک حاصل شده و آن تردید، مانع تمسک به اصالت العموم، قبل از فحص است پس باید ابتدا، بنا و سیره عقلاً محرز شود سپس به اصالت العموم تمسک نمود و با وجود شک نمی‌توان آن را احراز کرد.

حکم قسم دوم از عمومات: قسم مذکور که در معرض تخصیص نیست^{۱۳۹} - بلکه غالباً در السنه اهل محاوره استعمال می‌شود- بدون تردید، سیره عقلاً بر این است که بدون فحص از مخصّص به آن عمومات، تمسک و عمل می‌کنند.

بنا بر دلیل ما، مقدار فحص از مخصّص، این است که: باید به اندازه‌ای تحقیق نمود که عام از معرضیت برای تخصیص خارج شود- مثلاً اگر بنا بود مخصّصی مطرح باشد تا به حال بیان شده بود- بنابراین، فحص از مخصّص، میزان ثابت و معینی ندارد مثلاً به حسب آنچه فعلاً محلّ ابتلاء ما هست باید حدّ اقل، کتاب وسائل الشّیعه و ابواب مربوط به عموم و تخصیص آن را ملاحظه کرد، چنانچه آن کتاب را بررسی نمودیم و مخصّصی برای آن عام نیافتیم، می‌گوئیم عام مذکور مخصّصی ندارد.

^{۱۳۹} (۱)- و نوعاً محل ابتلاء فقهی ما هم نمی‌باشد.

مقدار فحوص بر حسب سائر ادله^{۱۴۰}: بنا بر سائر ادله، مقدار فحوص، متفاوت است مثلا کسانی که گفته‌اند علم اجمالی داریم، عموماً تخصیص خورده‌اند و با وجود علم اجمالی نمی‌توان به اصالت العموم، تمسک کرد باید به مقداری تفحص نمود که علم اجمالی، منحل شود و عام از طرفیت علم اجمالی خارج گردد و تا وقتی عام از اطراف علم اجمالی هست نمی‌توان به اصالت العموم تمسک کرد بنابراین اگر به اندازه‌ای فحوص نمودیم که آن عام معین و مورد نظر از دایره علم اجمالی خارج شد، می‌توان به اصالت العموم تمسک نمود.

بعضی گفته‌اند در باب تکالیف، ظنّ به تکلیف، لازم است و قبل از فحوص از مخصّص، ظنّ به مراد و اراده عموم نداریم، طبق نظر آن‌ها مقدار فحوص، این است: باید به اندازه‌ای فحوص نمود که ظنّ، حاصل شود که عموم، مراد است و همین ظنّ شخصی متعلّق به اراده عموم، میزان و مقدار فحوص لازم است.

نتیجه: طبق ادله‌ای که در این باب ذکر شده، هر دلیل از نظر مقدار فحوص، نتیجه خاصی دارد و چون ما بر مسأله معرضیت عام - للتخصیص - اتکال نمودیم باید به اندازه‌ای فحوص نمائیم که عام از معرضیت، خارج شود.

آنچه را بیان کردیم^{۱۴۱} مربوط به مخصّص منفصل بود نه متصل اما اگر مولا فرمود اکرم العلماء و شما احتمال دادید کلمه «العدول» همراه آن بوده لکن به علّتی شما از آن مطلع نشده‌اید در این صورت، سیره و بنای عقلا بر این است که فحوص از مخصّص، لازم نیست زیرا مخصّص متصل، مانند قرینه مجاز است، فرضاً اگر متکلمی گفت رأیت اسدا و ما مردّد شدیم کلمه «یرمی» که قرینه مجاز است همراه آن بوده یا نه، لازم نیست درباره آن تحقیق نمائیم بلکه به اصالت الحقیقه و اصالت الظهور، تمسک می‌نمائیم.

تفاوت «فحوص» در محلّ بحث با «فحوص» در باب اصول عملیه

سؤال: باتوجه به اینکه یکی از شرائط جریان اصول عملیه، «فحوص» است^{۱۴۲}، تفاوت فحوص در آن باب با فحوص در بحث عام و خاص چیست؟

جواب: در بحث عامّ و خاص، حجّتی به نام «عام» داریم که اگر تخصیص هم بخورد لطمه‌ای به معنای حقیقی و عموم آن، وارد نمی‌شود و حجّتش محفوظ است. ضمناً گفتیم: مخصّص، یک حجّت اقوا هست که بر حجّت غیر اقوا^{۱۴۳} حکومت دارد پس ما در باب فحوص از مخصّص از یک حجّت اقوا فحوص می‌کنیم، بعد از آنکه حجّیت و ظهور عام - دلیل غیر اقوا - محفوظ است لکن در صدد هستیم که ببینیم آیا دلیل اقوائی هم مطرح هست یا نه؟

^{۱۴۰} (۲) - همان ادله‌ای که گفتیم خارج از محلّ بحث است.

^{۱۴۱} (۱) - از لزوم فحوص درباره مخصّص.

^{۱۴۲} الف: البته آن اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه جاری می‌شود.

ب: مثلا بدون فحوص نمی‌توان نسبت به شرب تن، اصالت البرائت جاری نمود بلکه ابتدا باید درباره حکم واقعی آن تحقیق نمود اگر بعد از فحوص، نسبت به حکم واقعی، آگاه نشدیم نوبت به اجرای اصل برائت می‌رسد.

^{۱۴۳} یعنی: عام.

اما فحص ما در باب اصول عملیه، فحص از یک دلیل اقوا نیست بلکه تحقیق ما برای این است که اصل حجیت اصول عملیه، محقق شود یعنی: اگر فحص نمائیم اصلا اصالت البرائت، حجیت ندارد مثلا برائت عقلی براساس قبح عقاب بلا بیان، استوار است لذا ابتدا باید فحص کرد که آیا بیانی از مولا وارد شده یا نه و چنانچه بخواهیم بدون فحص به قبح عقاب بلا بیان تمسک نمائیم از چه طریقی می دانیم عقاب، بلا بیان است، ممکن است مولا بیانی ایراد نموده و بیانش فرضا در کتاب وسائل الشیعه محفوظ است و اگر مراجعه کنیم مطلع می شویم پس نفس جریان قبح عقاب بلا بیان، مشروط به فحص است و اگر فحص نشود، عقاب بلا بیان تحقق پیدا نمی کند.

و بعبارة آخری در اصول عملیه با فحص به دنبال مقتضی هستیم ولی در عام و خاص مقتضی ثابت است و ما به دنبال مانع می گردیم.

اشکال: در برائت عقلی، مطلب، همان است که شما فرمودید اما در برائت نقلی و استصحاب، بیان شما مورد قبول ما نیست زیرا در برائت نقلی و استصحاب یعنی:

«لا تنقض الیقین بالشک» و «کل شیء لک حلال» چنان قیدی اخذ نشده و در موضوع آن ها بیان و «لا بیان» مدخلیت ندارد بلکه دلیل اصل برائت شرعی و همچنین استصحاب اطلاق دارد.

جواب: مقتضای ادله آن اصول، همان است که شما فرمودید لکن در برابر آن اطلاق، اجماع محصل و منقول، قائم شده که جریان استصحاب- لا تنقض الیقین بالشک- و همچنین جریان برائت شرعی- کل شیء لک حلال- مقید به فحص هست پس همان اجماع دال بر تقیید، سبب می شود کأن از ابتدا بگوئیم عنوان فحص به نحو قیدی در آن ها مأخوذ است. قوله: «فافهم»^{۱۴۴}.

اشکال: ادله برائت، نسبت به اجماع، حکم عام و خاص- مطلق و مقید- را دارد زیرا دلیل برائت اطلاق دارد و اجماع، مقید آن هست پس این هم مانند عام و خاص است و عنوان «ما نحن فیه» بر آن، منطبق می شود.

جواب: آنجا، علم به مقید داریم اما در بحث عام و خاص در وجود مخصّص، مردّد هستیم و توهم نشود آنجا هم چون فرضا یک عام و خاص هست، مانند «ما نحن فیه» می باشد، آنجا مقید و مخصّص برای ما معلوم است اما بخلاف محلّ بحث که مخصّص برای ما مشکوک است و تردید داریم که آیا اصالت العموم، قبل از فحص، جاری می شود یا نه.

آیا خطابات شفاهی، شامل غائبین و معدومین می شود یا نه؟

ادله ای که بیانگر احکام می باشد بر دو گونه است:

^{۱۴۴} يمكن ان يكون اشارة الى المناقشة في كون المستند في تقیید ادلة الاصول الشرعية هو الاجماع بل المستند فيه الآيات و الاخبار الدالة على وجوب التفقه كما سیأتی منه قدس سره في محله او ان المستند فيه هو العلم الاجمالي بالتكاليف الالزامية وجوبية او تحريمية فيكون كما نحن فيه لو كان المستند في وجود الفحص فيه هو العلم الاجمالي ايضا بلا فرق بينهما فاذا الفرق بين المقامين في وجوب الفحص يختلف باختلاف الاظنار في مستند الوجوب فهما فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۱۹.

الف: گاهی ادله به صورت خطابات شفاهیه، متعرض بیان احکام هست مانند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».^{۱۴۵} در آیه مذکور، حکم با تصدیق ادوات خطاب و کلمه «یا» بیان شده.

ب: گاهی هم ادله، احکام را بیان می کند بدون اینکه عنوان مخاطبه و مشافهه، مطرح باشد مانند: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...»^{۱۴۶}، آیه مذکور، وجوب حج را برعهده مردم ثابت می کند بدون اینکه خطابی مطرح باشد.

تذکر: قسم دوم از احکام، محلّ بحث فعلی ما نیست بلکه بحث ما درباره قسم اول می باشد که آیا مفاد لفظی «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»* و اشباه آن، خصوص حاضرین^{۱۴۷} در مجلس و جالسین کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله بوده^{۱۴۸} یا اینکه مختصّ موجودین در آن زمان بوده^{۱۴۹} اما معدومین در آن زمان - یعنی: مسلمین زمان های بعد - داخل در مفاد لفظی آن دلیل نیستند و یا اینکه آن دلیل لفظی، تمام مؤمنین را تا روز قیامت شامل می شود.

خلاصه: محلّ بحث، این است که آیا خطابات شفاهیه، اختصاص به «حاضرین» در مجلس داشته یا اینکه شامل «موجودین» در آن زمان می شده یا اینکه شامل «معدومین» - یعنی: مؤمنین قرون بعدی - هم می شود.

[تبیین محل نزاع]

قبل از تحقیق در مسئله باید بینیم محلّ نزاع چیست.

مصنّف رحمه الله: ممکن و محتمل است بتوان مسئله را به سه صورت مطرح نمود که در دو صورت، نزاع، «عقلی» هست و در یک صورت، «لغوی».

احتمال اول: بحث را در یک مطلب کلی - صرف نظر از خطاب و ادوات ندا - مطرح می کنیم که: آیا اصولا تکالیف - اعم از امر و نهی - می تواند شامل معدومین هم شود یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا تکلیف مجعول^{۱۵۰}، ممکن است شامل معدومین هم شود یا این که در توجّه تکلیف باید مکلف وجود داشته باشد و چنانچه او موجود نباشد، امکان ندارد تکلیف، متوجّه او شود.

^{۱۴۵} سوره مائده، آیه ۱۲۴.

^{۱۴۶} سوره آل عمران، آیه ۹۷.

^{۱۴۷} البته اگر مفاد لفظی آن ادله، مختص به حاضرین هم باشد ادله دیگری مانند اجماع و ضرورت، قائم است که همان مفاد، نسبت به سائرین هم ثابت و مسلم است.

^{۱۴۸} که کلام رسول الله صلی الله علیه و آله را می شنیدند.

^{۱۴۹} خواه در مجلس، حاضر بودند یا غایب.

^{۱۵۰} از ناحیه هرکس که جعل شود.

طبق احتمال مذکور، ما توجّهی به خطاب- بما هو خطاب- نداریم بلکه بحث را بر عنوان «تکلیف» مترتب می‌کنیم که آیا عقلاً توجّه تکلیف به غیر موجود امکان دارد یا نه، آیا می‌توان به فردی که ده سال دیگر موجود می‌شود تکلیف نمود یا نه، پس بنا بر احتمال اول، بحث، «عقلی» هست.

تذکره: الف: طبق آن احتمال، محلّ نزاع، مختصّ خطابات مشافهیه نیست بلکه در آیه شریفه **«لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...»**^{۱۵۱} هم که خطابی وجود ندارد، همان بحث، مطرح می‌شود که آیا آیه مذکور می‌تواند تکلیفی متوجّه معدومین از زمان صدور نماید یا نه.

ب: بنا بر احتمال اول نباید بین حاضرین و غائبین از مجلس مخاطب، تفصیلی قائل شد زیرا در آن وجه، مسأله خطاب، مطرح نیست بلکه مسأله توجّه تکلیف، مورد نظر است و اگر چیزی در آن، شرط باشد، «وجود» مکلف است نه حضور او.

احتمال دوّم: احتمال یا وجه دیگر در تحریر محلّ نزاع، این است که بحث را به این نحو، پیرامون یک مطلب عقلی دیگری مطرح نمائیم که: آیا عقلاً مخاطبه با معدومین امکان دارد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا از نظر عقل، مخاطب با معدوم و همچنین کسی که در مجلس مخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

یادآوری: الف: طبق احتمال دوّم، «اولاً» محلّ نزاع فقط «خطابات» هست و در ادله‌ای مانند **«لِلّهِ عَلَى النَّاسِ...»** که فاقد عنوان خطاب هست، آن نزاع، مطرح نمی‌شود.

«ثانیا» بنا بر احتمال دوّم باید بین حاضرین و غائبین، قائل به تفصیل و فرق شد زیرا بین فردی که در بازار، مشغول کسب و کار است با فردی که ده سال دیگر وجود پیدا می‌کند از نظر مخاطبه- و عدم امکان مخاطب- فرقی وجود ندارد اگر در مخاطب «حضور» مدخلیت داشته باشد، بین غائب و معدوم، فرقی نیست، شاید از این بالاتر هم بتوان گفت که: صرف حضور هم کافی نیست زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطب، حاضر باشد اما توجّهی به گوینده نداشته باشد- در مخاطب، توجّه لازم است نه صرف حضور.

خلاصه: ممکن است محلّ نزاع را چنین قرار دهیم که: آیا عقلاً مخاطب با غائب و معدوم، امکان دارد یا نه؟

ب: ما بحث مخاطب را مطرح نمودیم اما لازم نیست که الفاظ خطاب هم وجود داشته باشد بلکه نفس مخاطبه و توجیه کلام، نسبت به آن‌ها کفایت می‌کند خواه با ادوات خطاب باشد یا بدون^{۱۵۲} ادوات خطاب.

احتمال سوّم: وجه یا احتمال دیگر، این است که بگوئیم در «یا ایّها المؤمنون»^{۱۵۳}، کأنّ تناقضی هست یعنی: کلمه «المؤمنون» جمع محلی به لام است و شامل تمام مؤمنین تا روز قیامت می‌شود اما در لفظ «یا ایّها»- که عنوان مخاطبه

^{۱۵۱} و امثال آن.

^{۱۵۲} مثل ما يتوجه الكلام الى الموجود الحاضر كما في قولك لذي التكلم معه جاء زيد او ذهب عمرو او مات بكر و اشباه ذلك. ر. ك: عنایة الاصول ۲/ ۲۹۷.

^{۱۵۳} و امثال آن، مانند: یا ایّها النّاس*E.

دارد^{۱۵۴} - باید بحث کرد که آیا ادوات ندا و خطاب - یا ایها - قرینیت پیدا می کند که دائره «المؤمنون»^{۱۵۵} را مضیق نماید به عبارت دیگر: آیا کلمه «یا ایها» آن قدر، نیرو و قرینیت دارد که در عموم «المؤمنون» تصرف نماید و آن را به حاضرین در مجلس اختصاص دهد یا قرینیت ندارد؟ - لازم به تذکر است که این نزاع، لغوی و ادبی هست نه عقلی.

اکنون باید طبق هریک از سه احتمال مذکور، بحث را ادامه دهیم.

مقدمه

احکام، دارای مراحل هست:

۱- **مرحله اقتضا:** همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده می باشد^{۱۵۶}.

۲- **مرحله انشا:** به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی آید، فرضا حکم و خوب صلوات و حرمت شرب خمر را جعل می کند لکن در این مرحله فقط مسأله قانون گذاری مطرح است و هنوز به مرتبه ای نرسیده که آن احکام، خارجا اجرا شود، صرف قانونی هست که زمینه می شود بعدا تحت شرائطی آن قانون عملی گردد. از قانونی که بعد از مرحله اقتضا تحقق پیدا می کند به حکم انشائی تعبیر می نمایند.

۳- **مرحله فعلیت:** اگر مولا بخواهد حکم انشائی او به مرحله اجرا گذاشته شود، فرضا صلوات ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آنها بعث و زجر می کند و با این قانون، مکلف را به جانب مأمور به تحریک یا او را نسبت به منهی عنه زجر می نماید پس در مرحله فعلیت، حکم انشائی در معرض اجرا قرار می گیرد لازم به تذکر است که مرحله فعلیت به تنهایی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلف، نسبت به آن تحقق پیدا کند، آن وقت علم به تکلیف برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.^{۱۵۷}

۴- **مرحله تنجز:** یعنی مرحله ای که مؤاخذه، عقاب و ثواب، مطرح است در این مرحله بر مخالفت با قانون، ترتیب اثر می دهند.

سؤال: بنا بر احتمال یا وجه اول که گفتیم توجه و عنایتی به خطاب - بما هو خطاب - نداریم بلکه درباره مطلق «تکلیف» بحث می کنیم، آیا عقلا توجه تکلیف به معدوم امکان دارد یا نه؟

جواب: عقلا صحیح نیست و نمی توان تکلیف «فعلی»، متوجه معدوم و او را بعث و زجر فعلی نمود زیرا تکلیف فعلی، مستلزم این است که حقیقتا مولا چیزی را از مکلف خواسته باشد و آیا می توان از معدوم، چیزی را طلب نمود؟ خیر!

^{۱۵۴} (۲) - و قبل از «المؤمنون» واقع شده.

^{۱۵۵} (۳) - «المؤمنون» جمع محلی به لام است و تمام مؤمنین تا روز قیامت را شامل می شود.

^{۱۵۶} (۱) - برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایه ۴/ ۴۹ مراجعه نمایند.

^{۱۵۷} مرحوم آخوند فعلیت را به اراده ی مولی و قصد او برای ترک یا تحقق فعل معنی می کنند ولی مشهور به همان دارا بودن شروط عامه تعریف کرده اند.

طلب حقیقی فقط از موجود، امکان‌پذیر است پس در مرحله فعلیت، وجود مکلف مدخلیت دارد و حتما باید او وجود داشته باشد تا بتوان تکلیف فعلی به او نمود.

اما در مرحله انشا و حکم انشائی، وجود مکلف مدخلیتی ندارد، ممکن است مولا حکمی را انشا نماید^{۱۵۸} و هدفش این باشد: مکلفینی که در طول تاریخ، یکی پس از دیگری وجود پیدا می‌کنند و از آن حکم مطلع می‌شوند^{۱۵۹} برطبق آن عمل نمایند^{۱۶۰} - فرضا اکنون حکمی به نحو کلی انشا شده و تا روز قیامت هم بقا دارد.

سؤال: اثر چنان حکم انشائی چیست؟

جواب: در طول زمان، هر کجا شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد، آن حکم، فعلیت پیدا می‌کند، اگر مولا بخواهد، منتظر باشد هر مکلفی که وجود پیدا کند یک حکم برایش جعل نماید باید او دائما در حال جعل حکم باشد^{۱۶۱} و عقلا چنین مطلبی را قائل نیستند.

تنظیر: آنچه را بیان کردیم اختصاصی به باب احکام ندارد بلکه در مثل وقف [انشاء تملیک بر بطون معدومه حین الوقف] محقق است. مثلا کسی که خانه‌اش را بر اولاد خود «نسلا بعد نسل» وقف می‌کند، او با صیغه «وقف»، عین موقوفه را برای اولاد موجود خود و همچنین آن‌هائی که فرضا صد سال دیگر وجود پیدا می‌کنند، وقف می‌کند و جعل ملکیت برای آن‌ها می‌نماید اما واقف، زنده نمی‌ماند تا برای هر طبقه‌ای که موجود شد، جعل ملکیت نماید بلکه او با جمله «وقف» برای تمام موقوف علیهم تا روز قیامت، انشاء وقف و ایجاد ملکیت می‌کند^{۱۶۲} به عبارت دیگر: تمام موقوف علیهم - الی یوم القیامة - این استعداد و قابلیت را دارند که وقتی موجود شدند، مستقیما به واسطه انشاء وقف از «واقف»، تلقی ملکیت نمایند.

نتیجه: احکام شرعی هم در مقام انشا، چنان وضع و حکمی دارند یعنی: طبق احتمال اول از محل نزاع باید قائل به تفصیل شد که: تکلیف فعلی، نسبت به معدوم «عقلا» امکان ندارد اما توجه تکلیف انشائی نسبت به معدومین عقلا مانعی ندارد.

تذکر: آنچه را بیان کردیم در صورتی بود که مولا تکلیف را مشروط و مقید به وجود مکلف ننماید اما اگر از ابتدا تکلیف را مشروط به وجود مکلف نمود^{۱۶۳}، جای هیچ گونه اشکالی در آن نیست^{۱۶۴}.

^{۱۵۸} بدون اینکه بعث و زجر فعلی، نسبت به آن داشته باشد.

^{۱۵۹} و دارای شرائط هستند.

^{۱۶۰} پس تکلیف معدوم، نسبت به حکم انشائی، محال نیست یعنی: معدومین را هم می‌توان در دائره آن قرار داد.

^{۱۶۱} لذا یک حکم انشائی به نحو مذکور برای همه - اعم از موجود و معدوم - جعل می‌کند.

^{۱۶۲} بدیهی است که نسبت به بطون موجود، ملکیت فعلی تحقق پیدا می‌کند.

^{۱۶۳} (۲) - فرضا فرمود: «لله علی الناس اذا وجدوا حج البيت من استطاع اليه سبيلا» یا اینکه فرمود: «اذا وجد مستطيع وجب عليه الحج».

^{۱۶۴} (۳) - به عبارت دیگر: «کلام در جائی بود که مولا خطابش را مطلق بیاورد و مشروط ننماید مثل این که بگوید یا ایها المؤمنون يجب عليكم الصلاة و اراده کرده باشد در حق

موجودین، فعلا و در حق معدومین انشاء و اما اگر مولا خطاب خود را مشروط نماید پس امکان اینکه مولا اراده نماید از مؤمنین بشرط الوجود یا بشرط البلوغ، صلات را یا باقی واجبات را پس معلوم است که حال این، حال باقی واجبات و تکالیف مشروطه هست و هیچ مانعی از اراده کردن چیزی از شخصی بشرط خاصی در حال خاصی نیست همچنان که در تصویر

واجب مشروط گذشت. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوینی ۱/ ۱۴۴.

سؤال: آیا «عقلا» مخاطبه با معدوم و همچنین کسی که در مجلس مخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

جواب: اگر بنا باشد، گفتگو و مخاطب^{۱۶۵} حقیقی تحقق پیدا کند نه تنها «وجود» مخاطب، شرط است بلکه باید او در مجلس مخاطب «حاضر» باشد و صرف وجود کفایت نمی‌کند مثلا با کسی که در بازار، مشغول کسب و کار است، نمی‌توان مخاطب حقیقی برقرار نمود و همچنین در مخاطب، علاوه بر حضور باید مخاطب، «توجه» و التفات هم داشته باشد زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطبه، حاضر اما مشغول چرت زدن باشد ضمنا شرط دیگری هم در مخاطب حقیقی، مطرح است که: باید کلام به نحوی باشد که مخاطب، آن را درک کند و بفهمد به عبارت دیگر باید مخاطب با آن لغتی که با او گفتگو می‌کنند، آشنائی داشته باشد.

خلاصه: وجود، حضور و توجه مخاطب و آشنائی او با آن لغتی که با وی گفتگو می‌کنند در مخاطب حقیقی مدخلیت دارد و قدر مسلم این است که اگر مخاطب وجود نداشته باشد و بنا باشد بعدا وجود پیدا کند، «عقلا» مخاطب حقیقی با او نمی‌توان برقرار نمود.

ادامه بحث، بنا بر احتمال سوم از تحریر محلّ نزاع: احتمال سوم، این بود: کأنّ در «یا ایها المؤمنون»^{۱۶۶}، تناقضی هست یعنی: از طرفی کلمه «المؤمنون» جمع محلی به لام و مقتضی عموم است و شامل تمام مؤمنین تا روز قیامت می‌شود و از طرفی وقتی به ادوات خطاب توجه می‌کنیم بنا بر اینکه برای خطاب حقیقی، وضع شده باشند و در خطاب حقیقی «عقلا» وجود مخاطب، شرط باشد^{۱۶۷}، نتیجه می‌گیریم مفاد «یا ایها»، خطاب حقیقی هست و حتما باید مخاطبش موجود باشد خلاصه، اینکه: با توجه به دو جهت مذکور، تکلیف چیست؟

آیا «یا ایها» که از ادوات خطاب است، سبب می‌شود در عموم «المؤمنون» تصرف نمائیم و بگوئیم اقتضای خطاب- وجود مخاطب را- قرینه‌ای بر تصرف در عموم است و معنای «یا ایها المؤمنون» چنین است: «یا ایها المؤمنون الموجودون الحاضرون فی مجلس التخطاب»، یا اینکه بگوئیم: عموم «المؤمنون» محفوظ است ولی «یا ایها» که از ادوات خطاب است در غیر موضوع له خود استعمال شده زیرا موضوع له آن، خطاب حقیقی هست و خطاب حقیقی امکان ندارد به تمام مؤمنین- اعم از موجود و معدوم- تعلق گیرد پس کأنّ تعارضی بین صدر و ذیل «یا ایها المؤمنون» هست، لکن ظاهر، این است که «یا ایها» اگر برای خطاب حقیقی وضع شده باشد در عموم «المؤمنون» تصرف می‌کند و آن را به مؤمنین موجود و حاضر در مجلس مخاطب اختصاص می‌دهد زیرا ظهور ادوات خطاب، قوی‌تر از ظهور المؤمنون است.

مصنّف رحمه الله: اشکال بیان مذکور، این است که مبنای آن را قبول نداریم یعنی:

^{۱۶۵} (۱) - معنای مخاطب، توجه کلام، جانب غیر است و لزومی ندارد حتما ادوات خطاب هم مطرح باشد.

^{۱۶۶} (۱) - و امثال آن مانند: یا ایها الناس * E.

^{۱۶۷} (۱) - بنا بر فرمایش شما.

اصلا حروف ندا، ادوات خطاب و «یا ایها» برای خطاب حقیقی وضع نشده‌اند ضمنا آنچه که از نظر عقل، محتاج به مخاطب موجود حاضر مدرک می‌باشد، خطاب حقیقی است.

مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف»، همان مطلبی را که در موارد متعدّد بیان کرده‌اند اکنون هم تکرار نموده‌اند که: کلمه تمنی، ترجی، استفهام و اشباه آن‌ها برای تمنی، ترجی و استفهام حقیقی وضع نشده تا جبرا بگوئیم استفهامات، تمنیات و ترجی‌های قرآنی جنبه مجازیّت دارد و آن صیغ در موضوع له خود استعمال نشده‌اند بلکه تمامشان برای انشائیات از این معانی وضع شده‌اند یعنی: استفهام برای استفهام انشائی^{۱۶۸}، تمنی برای تمنی انشائی و در محلّ بحث هم ادوات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده‌اند^{۱۶۹}. کلمه «یا» برای خطاب انشائی وضع شده منتها داعی و محرک بر آن خطاب انشائی گاهی خطاب حقیقی هست و گاهی بعضی از انگیزه‌های دیگر کما اینکه در صیغه امر گفتیم: گاهی داعی بر انشاء طلب، طلب حقیقی^{۱۷۰} مولا هست و گاهی امور و مسائل دیگری مانند تحدید، تعجیز و امثال آن است.

همان مطلبی را که در باب صیغه امر گفتیم در ادوات ندا تحقق دارد یعنی: موضوع له ادوات خطاب، خطاب انشائی هست منتها گاهی داعی بر خطاب انشائی، خطاب حقیقی هست مانند خطابات که در السنه مردم و محاوره، معمول است و گاهی دواعی دیگری مطرح می‌باشد مانند اظهار حزن یا شوق، مانند این دو بیت:

و کذاک عمر کواکب الاسحار .^{۱۷۱}

یا کوکبا ما کان اقصر عمره

فرض من الله فی القرآن انزله .

یا آل بیت رسول الله حکم

سؤال: آیا استعمالات مذکور، مجازی هست؟ خیر! آن استعمالات، حقیقی هست.

^{۱۶۸} معنای استفهام انشائی، این است که انسان مثلا صیغه استفهام را استعمال نماید، مفهوم استفهام به وسیله آن لفظ تحقق پیدا کند.

^{۱۶۹} کما اینکه طلب هم بر دو گونه است: الف: طلب انشائی. ب: طلب حقیقی. صیغه امر برای انشاء طلب- طلب انشائی- وضع شده.

^{۱۷۰} طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان است.

^{۱۷۱} الف: در بعضی از کتب چنین آمده: «و کذا تكون کواکب الاسحار». ب: و هو من رائیة ابو الحسن النهمی فی رثاء ولده الذی مات صغیرا و هی فی غایة الحسن و الجزالة و فخامة المعنی و جودة السرد و صدرها:

ما هذه الدنيا بدار قرار

حکم المنیة فی البریة جار

سجن بالقاهرة سنة ۴۱۶ ثم قتل سرا. رآه بعض اصحابه بعد موته فی المنام و سأله عن حاله قال: غفر لی ربی، فقال بای الاعمال. قال بقولی فی مرثیة ولدی الصغیر:

شان بین جواره و جوارى

جاورت اعدائی و جاور ربه

تذکره: اگر با حرف ندائی در جمله‌ای مواجه شدیم که امکان داشت، داعی از آن، خطاب حقیقی باشد- و مانعی مطرح نبود- می‌گوئیم حمل بر خطاب حقیقی، مقدم است و منشأ آن تقدیم هم انصرافی هست که به واسطه انس از کثرت استعمال تحقق پیدا می‌کند کما اینکه اگر با یک صیغه «افعل»- یا تمنی و ترجی- مواجه شدیم و ندانستیم داعی و محرکش چه بوده اگر تمام دواعی، محتمل باشد در رتبه اول می‌گوئیم بر همان طلب حقیقی، حمل می‌شود اما اگر مانعی مطرح بود، مثل اینکه تمنی، ترجی یا استفهام در کلام خداوند متعال، استعمال شد در این صورت، صحیح نیست بگوئیم داعی بر تمنی انشائی، یک تمنی حقیقی است زیرا تمنی حقیقی در مورد خداوند متعال، مستحیل است- و همچنین استفهام در کلام ذات حق را نمی‌توان بر استفهام حقیقی حمل نمود^{۱۷۲} بلکه باید بر امور و دواعی دیگر حمل کرد.

خلاصه: ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی می‌باشد و در صورتی که مانعی نباشد، می‌گوئیم داعی، خطاب حقیقی هست.

سؤال: آیا در جمله «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...»* و اشباه آن، مانع و قرینه‌ای هست که شما آن را بر خطاب حقیقی حمل نکنید؟

جواب: آری! قرینه خارجی داریم و می‌دانیم مفاد آن حکم، عمومی هست و اختصاصی به حاضرین در مجلس و جالسین کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله ندارد پس مفاد آن، خطاب ایقاعی انشائی هست و حمل بر خطاب حقیقی نمی‌شود.

مصنّف رحمه الله شاهی بر کلام خود^{۱۷۳} ذکر می‌کنند که: از طرفی با کلمه «یا ایها» می‌توان تخاطب نمود و از طرفی از «الذین آمنوا» یا «المؤمنون»، اراده عموم نمود، بدون اینکه نیازی به مجاز و رعایت علاقه و تنزیل^{۱۷۴} باشد و اصلاً به ذهن کسی خطور نمی‌کند که در جمله «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»* منافات و تناقضی هست و باید گفت کلمه «یا ایها» یا «الذین آمنوا» در موضوع له خود استعمال نشده و ...

اشکال: بین آن دو، منافات هست لکن ارتکازا و به سرعت، حلّ اختلاف می‌شود و چه بسا انسان، توجهی هم به آن ندارد.

جواب: امور ارتکازی باید با توجه و التفات برای انسان، مشخص شود و در محلّ بحث، هر قدر، شما توجه و التفات نمائید، مسأله‌ای مانند «زید اسد» مطرح نمی‌شود که عنوان مجاز و مسامحه داشته باشد.

^{۱۷۲} اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، ملازم با جهل است اما اگر داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می‌خواهد مثلاً نسبت به حضرت موسی علیه السلام اظهار لطف و محبت کند لذا از او سؤال می‌نماید «ما تِلْكَ بِبَيْنِكَ يَا مُوسَى» E در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم صیغه استفهام از معنای خود، منسلخ شده و قائل به مجازیت شویم.

^{۱۷۳} که ادوات خطاب برای تخاطب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی هست.

^{۱۷۴} یعنی: تنزیل غائب و معدوم به منزله حاضر و موجود.

اگر کسی اصرار نماید که ادوات خطاب برای مخاطب حقیقی^{۱۷۵}، وضع شده^{۱۷۶} و در خطابات حقیقی باید شرائطی از جمله، وجود، حضور و توجه مخاطب، محقق باشد، در این صورت چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم: خطابات قرآنی و الهی^{۱۷۷} هم مانند سائر خطابات، مختص مشافهین و موجودین حاضر در مجلس رسول الله صلی الله علیه و آله هست مگر این که قرینه‌ای بر تعمیم وجود داشته باشد- البته بحث ما در صورت عدم قرینه است.

توهم: خطابات خداوند متعال تعمیم دارد، غائبین از مجلس مخاطب و حتی معدومین و کسانی که صدها سال دیگر، بنا هست موجود شوند، مشمول آن هستند زیرا آن شرائط و مسائل، مربوط به خطابات بشر- یعنی: ممکن الوجود- هست که دائره وجودی او محدودیت دارد اما اگر خطابی از ناحیه خداوند متعال باشد به خاطر احاطه و سعه قدرتی که او دارد، موجود و معدوم از نظر او فرقی ندارد و موجود «فی الاستقبال»، نزد او حاضر است. حاضر، غائب، موجود و معدوم، مربوط به ما هست اما از نظر پروردگار متعال، این مسائل، مطرح نیست لذا چون متکلم، خداوند است بگوئیم او می‌تواند مخاطب حقیقی با آن‌هایی که بعدا وجود پیدا می‌کنند، داشته باشد بخلاف ما که نمی‌توانیم با آن‌ها مخاطبه نمائیم.

دفع توهم: بحث ما در این جهت نیست که موجود «فی الاستقبال»، اکنون نزد خداوند، حاضر است و او نسبت به معدوم احاطه دارد بلکه بحث، این است که اگر مخاطب، موجود نیست و قصور در نفس مخاطب هست- نه متکلم- چگونه می‌تواند طرف خطاب واقع شود، قصور در ناحیه مخاطب اقتضا می‌نماید که نفس مخاطب، صلاحیت مخاطب نداشته باشد و این مسئله، نقصی در احاطه علمی و جهات کمالی ذات حق ایجاد نمی‌کند، احاطه خداوند متعال سبب نمی‌شود که معدوم، صلاحیت مخاطبه پیدا کند، شبیه این مثال معروف:

اینکه می‌گوئیم اجتماع نقیضین، محال است، آیا خداوند هم نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید؟

اگر بگوئید خداوند نمی‌تواند بنابراین، قدرت او هم محدود است پس چرا می‌گوئید «ان الله علی کل شیء قدير»، اگر بگوئید خداوند می‌تواند بین نقیضین جمع نماید پس اجتماع نقیضین، محال نیست.

جواب: اجتماع نقیضین، محال است و عدم امکان تحقق اجتماع آن، ضربه‌ای به قدرت ذات حق وارد نمی‌کند^{۱۷۸} زیرا متعلق قدرت باید استعداد تحقق داشته باشد، اگر قصوری در نفس شیء هست، معنا ندارد که متعلق قدرت قرار گیرد، اجتماع نقیضین ذاتش قصور دارد که متعلق قدرت واقع شود به عبارت دیگر اصلا از مقسم قدرت، دور است، چیزی که ذاتا مستحیل و ممتنع است از دائره قدرت خداوند، خارج است.

مسأله مخاطب هم این گونه است که: اگر مخاطب وجود نداشته باشد، امکان مخاطب ندارد و لکن عدم امکان مخاطبه، لطمه‌ای به احاطه قدرت خداوند وارد نمی‌کند.

^{۱۷۵} بنا بر آنچه که در ادبیات و نحو گفته شده.

^{۱۷۶} نه خطاب ایقاعی و انشائی.

^{۱۷۷} چه آن خطابات که واجد ادوات خطاب است و چه خطابات که فاقد آن است لکن کلام به مخاطب، متوجه شده.

^{۱۷۸} وقتی می‌گوئیم: «ان الله علی کل شیء قدير» باید «شیء» را معنا کرد و گفت مقصود از آن: «شیء قابل لتعلق القدره» هست نه شیء که از مقسم قدرت، خارج است.

خلاصه: از طریق مذکور نمی‌توان خطابات الهیه را تعمیم داد که شرحش بیان شد.

خطابات لفظیه خداوند متعال، حکم خطابات لفظیه من و شما را دارد یعنی:

انسان از هر طریقی بشنود، خواه از طریق رسول الله استماع نماید یا از طریق دیگر، حکم خطاب لفظی مردمی دارد به این معنا که: اگر کسی بخواهد، بفهمد باید به اول تا آخر آن توجه کند و اگر متوجه نباشد، نمی‌فهمد و نمی‌توان گفت خطابات لفظی ما چون در مسیر زمان قرار گرفته، متصرم الوجود است اما خداوند که محدود به زمان، واقع نمی‌شود پس خطابات او این‌گونه نیست.

گرچه خداوند اصلاً در مسیر زمان و مکان نیست - و خودش خالق زمان و مکان می‌باشد - اما در عین حال اگر چیزی به صورت خطاب لفظی شد، احکام و شرایط خطاب لفظی بر آن، مترتب می‌شود یعنی: مخاطبی آن را درک می‌کند که از ابتدا به آن توجه کند مثلاً آن صدائی را که حضرت موسی علیه السلام از درخت شنید^{۱۷۹} اگر به آن، توجه نمی‌کرد، مطلبی برایش مشخص نمی‌شد.

تذکر: در مورد خطابات قرآنی، مسأله دیگری مطرح است که:

سؤال: در خطابات قرآنی مانند «یا ایها الذین آمنوا»* یا «یا ایها الناس اتقوا...»* مخاطبه، بین کیست به عبارت دیگر، گوینده و شنونده آن کیست؟

جواب: دو احتمال، مطرح است:

الف: متکلم، خداوند متعال و مخاطب، مردم - الذین آمنوا - هستند لکن به لسان نبی مکرم، مطلب بیان شده^{۱۸۰}.

ب: تخاطب، بین خداوند متعال و رسول الله صلی الله علیه و آله هست به نحوی که حتی حاضرین در مجلس هم طرف خطاب نیستند منتها در آن تخاطب، عبارت «یا ایها الذین آمنوا»* آورده شده.

طبق احتمال اخیر، چاره‌ای جز این نیست که بگوئیم: خطاب مذکور^{۱۸۱}، نسبت به حاضرین در کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله خطاب انشائی هست و خطاب حقیقی با شخص پیامبر است نه با افراد دیگر و جالسین در کنار منبر. کأن این‌گونه است که: پیامبر از طرف خداوند، جریان تخاطب خود را نقل می‌کند.

سؤال: پس چرا کلمه «یا» نسبت به مردم اطلاق شده؟

^{۱۷۹} «انی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی» از آیه ۳۰ سوره قصص استفاده می‌شود که موسی این ندا را از سوی درختی که در آنجا بود شنید - نودی من شاطئ الوادی

اللايمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ان یا موسی انی انا الله رب العالمین - متخذ از تفسیر نمونه ۱۶۸/۱۳.

^{۱۸۰} کأن رسول الله صلی الله علیه و آله پیام خداوند متعال را برای مردم قرائت می‌کند.

^{۱۸۱} و امثال آن.

جواب: آن خطاب، حقیقی نیست- و لو نسبت به یک نفر، آن خطاب، انشائی و ایقاعی هست- چه شما بگوئید خطاب انشائی و ایقاعی، حقیقت است چه مجاز، فرقی ندارد یعنی: شامل حاضرین، غائبین و معدومین می‌شود.

ثمره خطابات مشافهیه و مناقشه در آن

«ثمره اول»

اصل مسئله، این بود که آیا خطابات، مانند «یا ایها الذین آمنوا»^{۱۸۲} مختص مشافهین است یا اینکه شامل غائبین و معدومین هم می‌شود، اکنون دو ثمره بر آن مترتب نموده‌اند که: اگر خطابات، شامل معدومین هم بشود، ظهور آن‌ها به حسب عموم و اطلاق، همان‌طور که برای مشافهین، حجت است در حق معدومین هم حجیت دارد اما اگر خطابات، مخصوص حاضرین و مشافهین باشد ما نمی‌توانیم به ظهور آن‌ها تمسک نمائیم^{۱۸۳}.

تذکر: در کتاب رسائل و جلد دوم کفایه آمده است که: آیا حجیت ظواهر کلام، عمومیت و اطلاق دارد یا اینکه مختص گروه خاصی هست؟

محقق قمی قدس سره نظرش این بوده که حجیت ظواهر، مختص به «من قصد افهامه» هست و برای دیگران حجیت ندارد لذا طبق آن مبنا این ثمره، مترتب می‌شود و معنایش این است که: مقصودین به افهام، همان مشافهین می‌باشند و اگر مقصودین به افهام، همان مشافهین بودند پس دیگران نمی‌توانند به خطابات قرآنی تمسک نمایند خواه آن خطابات در مورد احکام باشد یا در سائر مطالب.

اشکال: دو ایراد بر ثمره اول، وارد است:

«اولاً» بنای محقق قمی در حجیت ظواهر، مردود است زیرا ظواهر برای همه حجیت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند مثلاً نامه‌ای را که زید برای عمرو نوشته اگر اتفاقاً در اختیار بکر قرار گرفت او هم می‌تواند به ظاهر آن تمسک نماید.

«ثانیا» در بیان ثمره، خلطی واقع شده که: اگر خطاب، مختص مشافهین باشد آیا معنایش این است که مقصود به افهام هم همان افراد بوده‌اند و اصلاً دیگران، مقصود به افهام نیستند؟

این مسئله با دینی که باید تا روز قیامت باقی بماند و سندش هم قرآن است، سازگار نیست پس معلوم می‌شود تمام مردم از نظر مقصودیت به افهام، یکسان هستند گرچه خطاب، مخصوص حاضرین باشد و اگر بگوئید چگونه بین آن‌ها تفکیک می‌کنید، پاسخ ما این است که: گاهی انسان در یک مجلس خصوصی صحبت می‌کند و مخاطبش یک نفر است اما

^{۱۸۲} و امثال آن مانند یا ایها الناس.

^{۱۸۳} «اگر آن خطابات، شامل معدومین نشود، آن ظواهر در حق آن‌ها حجت نیست زیرا آن‌ها مقصود به خطاب و مخاطب نیستند و باید آن‌ها در اثبات تکالیف خود رجوع نمایند به اجماع و ادله اشراک حاضرین، غائبین و معدومین در تکالیف و الا نفس این عمومات برای آن‌ها حجت نیست».

ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوینی ۱/ ۱۴۷.

هدفش این است که تمام اهل جلسه، آن مطالب را بفهمند و درک کنند پس اگر مخاطب، خصوص مشافهین باشد، لازمه اش این نیست که مقصود به افهام هم خصوص مشافهین باشد پس فعلا ثمره اول، باطل و مردود است.

ثمره دوم

ثمره دیگری که در بحث خطابات شفاهی ذکر شده، این است: فرض کنید یک خطاب قرآنی، متضمن بیان حکمی باشد و ما از جهتی مردد باشیم که آیا آن حکم برای ما ثابت است یا نه به عنوان فرض و مثال، آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...»^{۱۸۴} متضمن بیان حکم نماز جمعه است.

در فرض مذکور می‌خواهیم ثمره‌ای بین اینکه خطابات شفاهی، مختص حاضرین باشد یا اینکه شامل معدومین و متأخرین^{۱۸۵} شود، مترتب نماییم.

ضمنا در ابتدا این گونه به ذهن انسان خطور می‌کند: فرضا آیه مذکور که بیانگر حکم نماز جمعه است، چه فرقی می‌کند که خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * شامل تمام مؤمنین - تا روز قیامت - شود یا اینکه مخاطب آن فقط حاضرین در مجلس و موجودین در آن زمان باشد لکن ما به دلیل اشتراک^{۱۸۶} با مسلمین صدر اول از نظر حکم، مشترک باشیم پس جای این بحث و سؤال هست که:

وقتی آیه مذکور حکم نماز جمعه را بیان نموده چرا بحث می‌کنیم که آیا آیه شریفه و خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین می‌شود و نفس آیه، دال بر حکم نماز جمعه، نسبت به عموم هست یا اینکه بگوئیم آیه، نماز جمعه را برای مسلمین صدر اول، واجب نموده اما به دلیل اشتراک و اجماعی که قائم شده ما با آنها در حکم، مشترک هستیم.

خلاصه: فرقی مطرح نیست زیرا نماز جمعه بر ما واجب است خواه آیه دلالت کند یا دلیل اشتراک و اتحاد حکم، دال بر آن باشد.

تذکر: گفته‌اند ثمره مهمی بین آن دو هست.

بیان ذلك: الف: اگر بخواهیم مستقیما به اطلاق خطاب مذکور تمسک نماییم، مانعی ندارد، البته بنا بر اینکه: خطاب مذکور تعمیم داشته باشد یعنی: مختص مشافهین نبوده بلکه شامل ما و تمام مؤمنینی که تدریجا وجود پیدا می‌کنند و به مرحله بلوغ می‌رسند، بشود که در فرض مذکور می‌گوئیم: آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * شامل تمام مؤمنین می‌شود و آیه، مقید نکرده که زمان حضور امام باشد یا نباشد به عبارت دیگر: همان طور که به اطلاق «اعتق رقبة» تمسک نموده و می‌گوئیم فرقی بین رقه مؤمنه و کافره نیست در محل بحث هم به اطلاق خطاب مذکور تمسک می‌نماییم و در نتیجه

^{۱۸۴} سوره جمعه، آیه ۹.

^{۱۸۵} کسانی که بعدا موجود و مکلف می‌شوند.

^{۱۸۶} اجماع، قائم شده که ما از نظر حکم با مسلمین صدر اول، مشترک هستیم.

می گوئیم: نماز جمعه برای کسانی که در زمان غیبت امام هستند، واجب است^{۱۸۷} و مدخلیت حضور امام علیه السلام - که محتمل است - به سبب تمسک به اطلاق، منتفی می شود.

ب: اگر خطاب «یا ایها الذین آمنوا...»^{*} تعمیم نداشته باشد و مختص مشافهین و مسلمین صدر اول باشد، مستقیماً نمی توانیم به آن تمسک نمائیم، وجوب نماز جمعه به دلالت لفظی آیه مذکور، مربوط به همانها می باشد.

سؤال: آیا به واسطه دلیل اشتراک می توان گفت وجوب نماز جمعه بر ما هم ثابت است یا نه؟

جواب: خیر! زیرا دلیل اشتراک، اجماع یا ضرورت است و آنها دو دلیل لبی هستند و باید بر قدر متیقن آنها اکتفا نمود و قدر متیقن از دلیل اشتراک در صورتی است که ما با مسلمین صدر اول در تمام خصوصیات که در حکم احتمالاً مدخلیت دارد، متحد باشیم در حالی که ما با آنها متحد نیستیم آنها در زمان حضور امام و نبی زندگی می کردند و ما در عصر غیبت بسر می بریم.

اگر حکمی مربوط به مسلمین صدر اول - حاضرین در زمان معصوم - هست، بنا باشد در مورد ما^{۱۸۸} ثابت شود، طریقیست؟

آیا از طریق دلیل اشتراک می گوئید در مورد ما هم ثابت است؟

دلیل اشتراک، محتاج به اتحاد در صنف هست و باید خصوصیات که در آنها بوده در ما هم باشد.

آری اگر بخواهیم، بدانیم حکم نماز جمعه درباره مسلمین در زمان حضرت رضا^{۱۸۹} «سلام الله علیه» چه بوده در این صورت، دلیل اشتراک بین مسلمین زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و مسلمانان زمان امام هشتم، دلالت بر اشتراک می کند زیرا هر دو گروه در زمان حضور بودند و اتحاد در صنف داشتند اما نسبت به ما که از نظر صنف با آنها مختلف هستیم^{۱۹۰}، خیر.

خلاصه: اگر خطاب «یا ایها الذین آمنوا...»^{*} مختص مشافهین و مسلمین صدر اول باشد در این صورت «ما» نمی توانیم با تمسک به آن، حکم وجوب نماز جمعه را درباره خودمان ثابت کنیم اما اگر خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین شود و ما تردید نمائیم که آیا زمان حضور مدخلیتی دارد یا نه به اطلاق آیه تمسک می کنیم و می گوئیم: آیه، مطلق است و صحبتی از حضور و غیبت در آن نشده پس ثمره مهم محل بحث، این شد که:

^{۱۸۷} البته مؤمنین صدر اول با مؤمنین زمانهای بعد در نوع ایمان و عنوان «الذین آمنوا»^{*} مشترک هستند لکن در صنف، مختلف می باشند یعنی: آنها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

^{۱۸۸} که در عصر غیبت زندگی می کنیم.

^{۱۸۹} یا در زمان خلافت امیر المؤمنین علیه السلام که ميسوط الید بودند.

^{۱۹۰} زیرا آنها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

قائلین به اختصاص نمی‌توانند از طریق دلیل اشتراک، چنان نتیجه‌ای بگیرند اما قائلین به عدم اختصاص از طریق تمسک به دلیل لفظی و اطلاق آن نتیجه را استفاده می‌کنند.

تذکر: مصنف رحمه الله در ثمره دوم هم مناقشه نموده‌اند.

بیان ذلک: ممکن است خطابات شفاهی، مختص مسلمین صدر اول باشد و در عین حال، وجوب نماز جمعه^{۱۹۱} را هم نسبت به خودمان به این نحو ثابت نمائیم که: خطاب «یا ایها الذین آمنوا...» * مختص مسلمین صدر اول است اما مانعی ندارد که برای استکشاف حال همان مسلمین صدر اول^{۱۹۲} به اطلاق خطاب مذکور تمسک کنیم یعنی: تکلیفی را که متوجه آن‌ها شده، تجزیه و تحلیل می‌کنیم که آیا در آن تکلیف، زمان حضور معصوم علیه السلام مدخلیت و قیدیت داشته یا نه به عبارت دیگر در صدد بررسی این نکته هستیم که آیا تکلیفی که متوجه آن‌ها شده مطلق بوده یا اینکه مقید به زمان حضور بوده است.

آیا مانعی دارد که برای بررسی وضع آن‌ها به اطلاق خطاب «یا ایها الذین آمنوا...» * تمسک کرد؟

اگر اطلاق خطاب برای آن‌ها ثابت شد^{۱۹۳} در این صورت، دلیل اشتراک، دال بر این است که آن حکم برای ما هم ثابت است زیرا اگر وجوب نماز جمعه ابتداء یک حکم مطلق و غیر مقید به زمان حضور معصوم علیه السلام باشد در این فرض، دلیل اشتراک نقصانی ندارد که حکم مذکور را برای ما هم ثابت کند نتیجتاً طبق مبنای مذکور، تمسک ما به اطلاق برای این جهت است که مقدمه دلیل اشتراک را مهیا کنیم یعنی: ابتدا اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اول ثابت می‌کنیم سپس به دلیل اشتراک، متشبث شده و می‌گوئیم: آن حکم مطلق برای ما هم ثابت است.

اشکال: تمسک به اطلاق از نظر آن‌ها صحیح و جائز نیست زیرا مسلمین صدر اول در زمان حضور بودند و اگر قیدی خارجاً ثابت و محقق باشد آیا لازم است متکلم در مقام بیان حکم هم آن را معرفی کند؟ خیر! متکلم، قیدی را باید بیان کند که مکلفین، واجد آن نباشند یا وضع آن‌ها نسبت به آن قید، مختلف باشد. اما اگر تمام مکلفین، واجد آن قید هستند، لزومی ندارد، متکلم متذکر آن شود^{۱۹۴}.

پس اگر آیه «یا ایها الذین آمنوا...» * - تا روز قیامت عمومیت پیدا می‌کرد، می‌گفتید مولا که صحبتی از زمان حضور نکرده به اصالت الاطلاق تمسک می‌نمائیم اما اگر به مسلمین صدر اول اختصاص داشته باشد - گرچه کلام، مطلق است - اما احتمال دارد در واقع، مقید باشد و به این جهت، متذکر آن قید نشده که در آن زمان، قید مذکور، ثابت و محقق بوده

^{۱۹۱} مثال مذکور، فرضی هست.

^{۱۹۲} فعلاً توجه و عنایتی به وضع خودمان - مسلمین غیر صدر اول - نداریم.

^{۱۹۳} با تمسک به اطلاق، یعنی: خطاب مذکور، مطلق است و در آیه چنین نیامده: «یا ایها الناس المشرفون بشرف الحضور» پس معلوم می‌شود حکم برای آن‌ها مطلق بوده، حضور و عدم حضور مدخلیت نداشته.

^{۱۹۴} فرضاً اگر حکمی مربوط به اهالی شهر قم هست و فقط در محدوده آن شهر، ثابت است، لزومی ندارد متکلم، آن را در کلام خود عنوان نماید.

یعنی: مسلمین صدر اول در زمان حضور نبی و معصوم بودند و چون واجد آن وصف و قید بوده‌اند، لازم نبوده در کلام بیان شود- و فرضاً آیه به این نحو ذکر شود: ...

ان کنتم فی زمن حضور الامام- درحالی که به حسب واقع، آن قید مدخلیت دارد

خلاصه اشکال: نمی‌توان به دلیل مذکور، اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اول ثابت کرد زیرا اطلاق در موردی است که قید، وجود خارجی نداشته باشد اما اگر وجود خارجی پیدا کرد، لازم نیست در کلام ذکر شود.

جواب: قیود بر دو گونه است: الف: اگر دائماً محقق و لازم لاینفک^{۱۹۵} مخاطبین باشد، کلام شما صحیح است و تمسک به اطلاق، جائز نمی‌باشد.

ب: اما اگر قید از قیودی باشد که احتمال فقدان و تطرق زوال در آن جریان پیدا کند و محتمل باشد که زمانی از بین برود در این صورت می‌توان به اطلاق خطاب، عدم مدخلیت قید را برای آن‌ها ثابت نمود مثلاً اگر خطابی، متوجه معممین شد- نه به عنوان «معمم» بلکه با توجه به اینکه معمم بودن، یک امر اختیاری هست، «یمكن ان یزول و یمكن ان لا یزول»- در این فرض می‌توان به اطلاق خطاب تمسک نمود و عدم مدخلیت قید را در مورد آن‌ها ثابت کرد، مسأله حضور هم ممکن است از همان قیود باشد یعنی:

رسول الله صلی الله علیه و آله می‌دانسته که همیشه زمان حضور نیست و بعد از رحلتش امامت در اختیار غیر لائقین، واقع می‌شود و تا برهه‌ای از زمان، امام مبسوط الید وجود ندارد یعنی:

آن قید چون قیدی هست که «یمكن ان یعرض له الزوال»، متکلم نمی‌تواند به وجود فعلی آن اکتفا نماید و اگر آن قید مدخلیت داشته باشد باید در کلام خود ذکر کند و چون ذکر ننموده، ما به اطلاق کلام او تمسک و عدم مدخلیت آن قید را ثابت می‌نمائیم سپس به دلیل اشتراک، آن حکم را در مورد خودمان اثبات می‌کنیم.

اشکال: پس نسبت به قیود غیرممکن الزوال، ثمره دوّم، ثابت است و اگر در قسمتی، آن، ثمره، ثابت شد، کافی هست و در نتیجه، بحث را در قیود «لا ینفک» مطرح می‌کنیم که کلام مولا اطلاق دارد- ولی مقصود او مقید است- تمسک ما هم به اطلاق، جائز نیست.

جواب: قیود «لا ینفک» اصلاً قیودی نیست که انسان احتمال بدهد در حکم مدخلیت دارد زیرا نسبت به هر قیدی که احتمال مدخلیت، مطرح نیست مثلاً وجود و زندگی در قرن اول، یک قید غیرممکن الزوال است اما احتمال نمی‌دهیم که در حکم مدخلیت داشته باشد بلکه خصوصیات آن‌ها در حکم، مطرح است، همان خصوصیات ممکن الزوال است لذا نباید توهم نمود که نسبت به آن قیود، ثمره، ثابت است.

^{۱۹۵} مثل اینکه قیدی به این نحو باشد: «زندگی و وجود در قرن اول هجرت»، بدیهی است که قید مذکور برای مشافهین، غیرممکن الزوال است و نمی‌توان عملی انجام داد که زندگی در قرن اول زائل شود.

قوله: «... و ان صحَّ فيما لا يتطرق اليه ذلك^{۱۹۶} و ليس المراد بالاتحاد^{۱۹۷} في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيادا في الاحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه...» گرچه گفتیم در قیود «لا ینفک» مطلب، صحیح است لکن مقصود ما از اتحاد در صنف، چیزی نیست غیر از اتحاد در آن قیودی که احتمال مدخلیت آنها در حکم، مطرح است مانند درک زمان حضور و عدم درک زمان حضور.

اگر بنا باشد، نسبت به هر قیدی احتمال مدخلیت در حکم بدھیم باید از دلیل اشتراک، صرف نظر نمود به عبارت دیگر، اولین چیزی که مانع دلیل اشتراک می شود، این است که: احتمال می دهیم این حکم، مختص به قرن اول باشد و در نتیجه، نخستین چیزی که حتی به ذهن غائبین خطور می کند، این است که ما در کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله نبودیم و در این صورت، آن حکم حتی به دلیل اشتراک، نسبت به غائبین و کسانی که در بازار، مشغول کسب و کار بودند، ثابت نیست زیرا دلیل اشتراک، لبی و مربوط به موردی هست که تمام خصوصیات وجود داشته باشد، غائبین و حاضرین، چگونه می توانند در تمام ویژگی ها متحد باشند در حالی که عنوان آنها مختلف است، یکی عنوان حضور دارد و دیگری عنوان غیبت.

مصنف رحمه الله برای تکمیل و توضیح مطلب فرموده اند: مسئله تمسک به اطلاق در مورد خود مسلمین صدر اول هم لازم است به این نحو که اگر «سلمان» مردد می شد، که آیا حکم وجوب نماز جمعه تا زمانی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حیات هستند^{۱۹۸} یا اینکه بعد از رحلت ایشان هم - که تا مدتی امام مبسوط الید، وجود ندارد - آن حکم، ثابت است یا نه، همان سلمان که زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و زمان خلفای غیر راشدین را هم درک کرده به اطلاق خطاب «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * تمسک می کند و می گوید وجوب نماز جمعه، مطلق است و مقید به حضور امام مبسوط الید نمی باشد پس نه تنها ما برای استکشاف وضع آنها به اطلاق خطاب تمسک می کنیم بلکه خود آنها هم گاهی مجبور بوده اند به اطلاق خطاب تمسک کنند^{۱۹۹} زیرا حالات، مختلف است و امکان دارد آن قید، زائل شود.

نتیجه: طبق بیان مصنف رحمه الله ثمره دوم هم مردود و غیر صحیح است و در نتیجه اگر خطاب مذکور تعمیم داشته باشد، مستقیمی به اطلاق آن تمسک می کنیم و اگر مختص مسلمین صدر اول باشد، اطلاق را برای استکشاف وضع آنها مورد تمسک قرار می دهیم و هنگامی که اطلاق حکم در زمان رسول الله ثابت شد سپس می گوئیم مسلما به دلیل اشتراک برای ما هم ثابت هست پس ثمره دوم هم اثر عملی نداشت گرچه واجد ثمره علمی بود.

^{۱۹۶} ای القصد مثلا لا يمكن ان يوجه التكليف بالحج على نحو الاطلاق لمن استطاع في آن او زمان لا يسع الحج بل لا بد من ان يقيد بالاستطاعة لافادة الاطلاق ثبوت الحج حتى مع عدم بقاء الاستطاعة طول زمن يسع الحج مع انها شرط فيه بخلاف الامور الثابتة اذ لم يوجد و لا توجد صورة فقدان بعد صورة وجدان ليكون الاطلاق منافيا لكونه شرطا دخيلا في الحكم كالبلوغ و الحياة. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۳۲۶.

^{۱۹۷} اشاره الى دفع سؤال: و هو ان ما ذكر ليس دفعا للثمره على الاطلاق، بل التزام بثبوتها فيما كان لازم الذات. و حاصل الجواب: ان ما كان كذلك ليس موجبا لاختلاف الصنف اذ المراد من اتحاده هو الاتحاد في القیود المحتمل دخلا في الحكم و لا يحتمل دخل القیود التي كانت من لوازم ذواتهم.

مشكینی رحمه الله ر. ك: كفاية الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشكینی ۱/ ۳۶۰.

^{۱۹۸} که زمان حضور معصوم است.

^{۱۹۹} پس وقتی اساس اطلاق، ثابت شد، مانع آن ثمره می شویم و می گوئیم ثمره دوم، مردود است.

تذکر: ثمره اولی را که قبلاً بیان کردیم بر دو پایه، استوار بود یکی اینکه حجیت ظواهر به مقصودین به افهام اختصاص دارد و دیگر اینکه غیر مشافهین هم غیر مقصودین به افهام هستند^{۲۰۱} و ما- مصنف- هر دو مطلب را ابطال نمودیم.

درباره مطلب اول در جلد دوم کفایه- در بحث حجیت ظواهر- مفصلاً بحث کرده و گفته‌ایم ظواهر برای همه حجیت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند و مطلب دوم را بعد از بیان ثمره اول ابطال نموده و گفتیم: اگر خطابات- از نظر خطاب- مختص مشافهین باشد لکن از جهت مقصودیت به افهام تعمیم دارد و ما هم مقصود به افهام هستیم گرچه مخاطب به آن خطابات نباشیم.

تعقب عام به ضمیر

سؤال: اگر عامی باشد و ضمیری داشته باشیم که به «بعضی» از افراد آن رجوع نماید^{۲۰۲} در این صورت آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، سبب می‌شود، عام تخصیص بخورد یا اینکه عام بر عموم خود، باقی هست؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است یک فرضش از محل نزاع، خارج است و مسلماً تخصیص تحقق پیدا می‌کند و فرض دیگرش محل خلاف واقع شده که آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، موجب تخصیص عام هست یا نه که اینک به بیان آن دو می‌پردازیم.

الف: اگر عامی ذکر شود لکن قبل از آنکه حکمی برای آن عام بیان شود، ضمیری در کلام ذکر نمایند که آن ضمیر به عام رجوع می‌کند و حکمی هم که در کلام هست، ظاهرش این است که به آن ضمیر اختصاص دارد در این فرض مسلماً عام نمی‌تواند عموم داشته باشد- تخصیص تحقق دارد.

مثال: «و المطلقات ازواجهنّ احقّ بردهنّ»، زن‌هایی که طلاق داده شده‌اند، شوهرانشان حق اولویت دارند و می‌توانند آن‌ها را برگردانند- به همان زوجیت قبلی رجوع نمایند.

«المطلقات»، جمع محلی به لام و ظاهرش عموم است یعنی: «کلّ مطلقه»، خواه طلاقش رجعی باشد یا غیر از آن، قبل از اینکه حکمی نسبت به مطلقات بیان شود، فرموده‌اند: «و ازواجهنّ احقّ بردهنّ» یعنی: شوهران آن مطلقات، احقّ به ردّ آن‌ها هستند، خارجاً هم می‌دانیم که فقط در مورد طلاق رجعی، شوهر در امر رجوع، اولویت و احقیّت دارد- در امّا مثلاً

^{۲۰۰} فی بطلان الثمرة الثانية و انه یصح التمسک بالاطاقات مطلقاً و ان قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهین حیث ان غیر المشافهین مقصودون بالافهام ایضاً كما مر توضیحه. ر. ک: منتهی

الدراية ۳/۶۱۲.

^{۲۰۱} به عبارت دیگر: مقصودین به افهام، همان مشافهین هستند.

^{۲۰۲} به خاطر اجماع یا دلیل دیگر.

در طلاق بائن^{۲۳}، شوهر، هیچ گونه حق اولویتی ندارد- پس ضمیر «هن» مختص مطلقات رجعیه است درحالی که کلمه «المطلقات» عمومیت دارد.

فرض مذکور، خارج از محل بحث است زیرا اصلا حکمی بر مطلقات، مترتب نمودیم بلکه حکم بر ازواج، مترتب شده آن هم ازواج مضاف به ضمیر که مسلما ضمیر مذکور به تمام مطلقات عود نمی کند بلکه مرجعش خصوص مطلقات رجعیه است لذا می گوئیم: مسلما مقصود از آن عام، «مطلقات رجعیه» است و عام مذکور به رجعیات اختصاص دارد و فرض مذکور، خارج از محل نزاع هست و کسی نمی تواند، احتمال بدهد تخصیص تحقق ندارد و مطلقات بر عمومش باقی هست.

ب: فرضی که محل بحث واقع شده، این است: عام و ضمیر در دو کلام واقع شود^{۲۴} مثل اینکه ابتدا بگویند: «اکرم کل عالم» سپس به دلیل مستقل بگویند «و يجوز الاقتداء بهم» یعنی: اقتدا به «کل عالم» جائز است لکن خارجا می دانیم اقتدا به عالم عادل، جائز است- نه هر عالمی- پس با دو حکم، مواجه هستیم و ضمیر «هم» به «کل عالم» عود می کند درحالی که قرینه قطعیه داریم، مقصود، عالم عادل است لذا این بحث، مطرح شده: اکنون که می دانیم ضمیر به خصوص عالم عادل برمی گردد، این امر، سبب می شود که دائره عام مذکور، مضیق شود و معنایش چنین باشد: «اکرم کل عالم عادل» و در نتیجه، عالم غیر عادل نه تنها جواز اقتدا ندارد بلکه واجب الاکرام هم نیست زیرا ضمیر به بعضی از افراد عام عود می کند.

رجوع ضمیر مذکور، بنا بر قول بعضی، مقتضی تخصیص هست لکن بعض دیگر می گویند رجوع ضمیر، موجب تخصیص نیست و عام مذکور بر عموم خود، باقی هست و ضمیر در «يجوز الاقتداء بهم» به خصوص عادل عود می نماید.

تذکر: ممکن است عام و ضمیر در کلام واحد به این ترتیب ذکر شوند: «اکرم کل عالم و يجوز الاقتداء بهم» یعنی: درعین حال که کلام، واحد است لکن دو حکم و دو عنوان داریم یکی وجوب اکرام و دیگری جواز اقتدا، قبل از اینکه ضمیر ذکر شود حکمی بر عام، مترتب شده که استقلال دارد به عبارت دیگر: عام از نظر حکم، مستقل است. نتیجتا محل بحث، این شد که: عام، قبل از اینکه ضمیری به آن عود نماید، خودش حکم مستقلی داشته باشد سپس در نفس آن کلام یا کلام دیگر، ضمیری باشد و به بعضی از افراد عام رجوع نماید و آن هم خودش بیانگر حکم دیگری باشد.

یادآوری: مثالی را که مصنف رحمه الله ذکر کرده اند این است: «و الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ ...»^{۲۵} یک حکم مستقل، این است که مطلقات باید سه طهر- یا سه حیض- ترصد نمایند. سپس خداوند متعال در ذیل آیه شریفه فرموده: «و بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، شوهران آنها احقیّت به ارجاع- و برگرداندن- آن مطلقات به زوجیت اولیه دارند. ضمیر در «بَعُولَتُهُنَّ» به تمام مطلقات بر نمی گردد بلکه مقصود از آن، خصوص مطلقات رجعیه است، آن گاه این بحث، مطرح شده که: آیا رجوع ضمیر به بعضی از مطلقات، موجب می شود آن حکم اولی هم

^{۲۳} اگرچه عدّه هم مطرح و لازم باشد.

^{۲۴} یا در یک کلام واقع شود به نحوی که به زودی بیان می کنیم.

^{۲۵} سوره بقره، آیه ۲۲۸.

تخصیص بخورد و حکم - «یترَبِّصَنَّ» - مختصّ مطلقات رجعیّه باشد و نتیجتاً آیه مذکور فقط بیانگر حکم مطلقات رجعیّه باشد^{۲۰۶} و کآن از ابتدا چنین بیان شده: «المطلقات الرجعیّه یترَبِّصَنَّ بانفسهنّ ثلاثه قروء».

سؤال: کدامیک از آن دو قول، صحیح است به عبارت دیگر: آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام - به نحوی که بیان کردیم - موجب تخصیص عام هست یا نه؟

مقدمه: با یک اصالت الظهور در عام و یک اصالت الظهور در ضمیر، مواجه هستیم، معنای اصالت الظهور در عام، این است که: باید ظهور عام در عموم، استغراق و استیعاب تمام افراد - و جمیع مطلقات - محفوظ باشد و از طرفی در مورد ضمیر هم اصالت الظهور داریم و اگر بنا باشد، بگوئیم ضمیر - هن - به تمام مرجعش بر نمی گردد، مستلزم تجوّز است به عبارت دیگر، ضمیر «هن» - در کلمه بعولتهن - در عین حال که به حسب قواعد ادبی باید به تمام مطلقات^{۲۰۷} عود نماید اگر بگوئید: «لا یرجع الی تمام افراد العام بل یرجع الی بعض افراد»، مستلزم تجوّز در ضمیر است و مجازاً استعمال شده. اگر مقصود از «المطلقات»، مطلقات رجعیّه باشد، ضمیر در ظاهر و معنای حقیقی خود استعمال شده اما اگر بگوئیم عام - المطلقات - بر عموماً باقی هست و ضمیر به بعضی از افراد مطلقه عود می کند، این مسئله، مستلزم تجوّز و خلاف ظاهر است.

لازم به تذکر است که تجوّز در ضمیر هم به دو صورت تصوّر می شود:

الف: به نحو مجاز در کلمه: یعنی ضمیر «هن» که یک کلمه است به صورت مجاز استعمال شده زیرا حقیقت ضمیر، این است که به تمام افراد مرجعش عود کند و چنانچه به بعضی از افراد عود نماید، برخلاف ظاهر و حقیقت است.

ب: مجاز در اسناد: به این نحو که: کلمه «هن» بر عموماً باقی باشد و معنای «بعولتهن» بعوله «جمیع المطلقات» هست لکن اگر بگوئید در تمام مطلقات، مسأله اولویت و احقیّت، مطرح نیست، می گوئیم در اسناد احقیّت به بعوله تمام مطلقات، قائل به مجاز شده و حقیقتاً احقیّت برای مطلق بعوله، ثابت نیست لکن حکمی را که برای بعضی از شوهران، ثابت است به صورت مجاز در اسناد به جمیع بعوله نسبت می دهیم یعنی:

اسناد احقیّت به «مطلق البعوله»، غیر حقیقی است و با عنایت و توسّع، چنان اسنادی تحقّق پیدا کرده و الا واقع امر، این است که باید احقیّت به بعضی از بعوله نسبت داده شود که آن، بعوله زنهای مطلقه به طلاق رجعی است.

خلاصه: با دو اصالت الظهور مواجه هستیم یک اصالت الظهور در مورد عام و یک اصالت الظهور در ضمیر که باید جنبه حقیقت در آن رعایت شود^{۲۰۸} در حالی که نمی توان بین آن دو، جمع نمود بلکه باید از احدهما رفع ید نمود.

^{۲۰۶} و نسبت به سائر مطلقات، تعرضی نداشته باشد گرچه عنوان «المطلقات»، عام است.

^{۲۰۷} چون در آیه شریفه، کلمه «المطلقات» ذکر شده.

^{۲۰۸} نه مجاز در کلمه باشد نه مجاز در اسناد.

سؤال: از کدامیک از آن‌ها باید رفع ید کرد؟

جواب: باید از اصالت الظهور در ضمیر رفع ید نمائیم.

سؤال: علت و مرجحش چیست که از آن صرف نظر کنیم؟

جواب: دلیل بر حجیت و اعتبار اصالت الظهور، بنای عقلا هست و عقلا در مواردی که «مراد متکلم» مشکوک باشد و ندانند مقصود او چه بوده برای کشف «مراد» او به اصل مذکور تمسک می‌نمایند.

مثال: متکلمی گفته: «رأیت اسدا»، قرینه‌ای هم همراه آن ذکر نکرده و ما تردید داریم آیا مراد او از «اسد»، حیوان مفترس هست یا رجل شجاع، در این فرض چون مقصود او برای ما مردد و مجهول است، اصالت الظهور ما را راهنمایی می‌کند که ظاهر، همان معنای حقیقی است پس اسد را بر همان معنا حمل می‌نمائیم یعنی: مراد متکلم، این است که حیوان مفترس را رؤیت نموده.

نتیجه: محل جریان اصالت الظهور در موردی است که «مراد» متکلم مشکوک باشد.

اگر در موردی مراد متکلم، معین و غیر مردد است اما تردید ما در کیفیت و نحوه اراده او هست، نمی‌توان به اصالت الظهور تمسک نمود.

مثال: فرضاً نه معنای حقیقی اسد را می‌دانیم نه معنای مجازی آن را و درعین حال متکلمی گفته: «رأیت اسدا» لکن می‌دانیم مراد او از اسد، رجل شجاع است اما چون معنای حقیقی و مجازی را نمی‌دانیم، مردد هستیم که آیا اراده رجل شجاع از کلمه اسد به نحو استعمال حقیقی بوده یا مجازی.

سؤال: آیا عقلا در فرض مذکور به اصالت الظهور تمسک می‌کنند؟

جواب: خیر! اصالت الظهور برای کشف «مراد» است نه کشف «کیفیت اراده»، وقتی مراد متکلم، معلوم است، اصالت الظهور، نحوه اراده را بیان نمی‌کند

تذکر: با بیان آن مقدمه مفصل برای شما واضح شد که در محل بحث، اصالت الظهور در عام، بر اصالت الظهور در ضمیر تقدم دارد یعنی: اصلاً نسبت به ضمیر، اصالت الظهور جریان ندارد زیرا: نسبت به عام در اصل مراد متکلم، مردد هستیم، نمی‌دانیم مولا که فرموده: «اکرم کلّ عالم و یجوز الاقضاء بهم»، مرادش از عام مذکور چیست آیا عالم عادل، مقصود او بوده یا مطلق عالم^{۲۰۹}. در فرض مذکور چون مراد متکلم برای ما مشکوک است به اصالت الظهور تمسک و کشف می‌نمائیم، مراد او اکرام «کلّ عالم» هست اما در «یجوز الاقضاء بهم» مسئله از جهت ضمیر برای ما مشخص است، می‌دانیم عالمی جواز اقتدا دارد که عادل باشد فقط تردید ما در این است که آیا آن ضمیر به بعضی از افراد عود می‌نماید

^{۲۰۹} و مطلق عالم، واجب الاکرام است.

تا مجاز باشد یا اینکه مقصود از «اکرم کلّ عالم»، عالم عادل است و نتیجتاً ضمیر به جمیع عالم عادل عود می‌کند پس شما در کیفیت استعمال و چگونگی اراده- در مورد ضمیر- مردّد هستید و عقلاً در این قبیل موارد به اصالت الظهور تمسک نمی‌کنند پس فقط اصالت الظهور در جانب عام به قوّت خود، محفوظ است.^{۲۱۰}

فتامل اشاره به این مطلب دارد که: لازم نیست در قسم دوّم احراز نمائیم عقلاً به اصالت الظهور تمسک نمی‌کنند بلکه اگر مردّد هم باشیم که آیا بنای عقلاً در قسم دوّم، ثابت است یا نه حکم یقین به عدم برآن، مترتب می‌شود.

جریان اصالت الظهور در عام، فرع بر این است که: کلام ظهور عرفی و عقلانی در عموم داشته باشد.

سؤال: آیا مگر کلام، فاقد ظهور است؟

جواب: شبهه‌ای وجود دارد که: اگر در کلام گوینده، کلمه‌ای^{۲۱۱} ذکر شود که نمی‌دانیم از نظر قرینیت آیا متکلم به آن اعتماد کرده یا نه اصلاً کلام ظهوری پیدا نمی‌کند «و یسیر مجملاً».

در محلّ بحث هم ممکن است کسی چنین مطلبی بگوید که: مولا ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» لکن در جمله دیگر که گفته «يجوز الاقتداء بهم»، نفس ضمیر «هم» ممکن است صلاحیت قرینیت داشته باشد زیرا ضمیر به «کلّ عالم» عود نمی‌کند بلکه مرجع آن، عالم عادل است و امکان دارد این امر، قرینیت داشته باشد که مقصود از «اکرم کلّ عالم» هم عالم عادل باشد و نتیجتاً عالم فاسق اصلاً وجوب اکرام نداشته باشد.

تذکر: بحث مذکور، عرفی و عقلانی هست و باید از آن‌ها سؤال کرد که: اگر دو حکم به نحو مذکور به دنبال یکدیگر ذکر شود و ضمیری هم در حکم و جمله دوّم ذکر شود و به بعضی از افراد عام- در حکم اوّل- رجوع نماید آیا ظهور را از عام سلب می‌نماید یا نه؟

اگر آن‌ها گفتند با وجود چنین شرائطی، ظهوری برای عام محفوظ نمی‌ماند در فرض مذکور، همان‌طور که در مورد ضمیر، اصالت الظهور، جاری نیست، اصالت الظهور در عام هم نمی‌تواند جاری شود و برای اکرام عالم فاسق باید از ادله دیگر و اصول عملیه کمک گرفت اما چنانچه عقلاً گفتند، مورد مذکور با سائر موارد فرق دارد و رجوع ضمیر، سبب نمی‌شود که ظهور عام، سلب شود در این صورت، اصالت الظهور به قوّت خود باقی هست.

لکن بعضی گفته‌اند اصلی به نام اصالت الحقیقت داریم که تابع ظهور هم نیست^{۲۱۲}، نزد عقلاً هم معتبر می‌باشد و بالاتر از اصول تعبّده عقلانیّه هست که هیچ ارتباطی به ظهور و عدم ظهور ندارد، چنانچه کسی آن اصل را بپذیرد و نکته دیگری

^{۲۱۰} به خاطر اینکه مراد متکلم، نسبت به عام، مشکوک است و از طریق تمسک به اصالت الظهور، مراد متکلم را کشف می‌کنیم.

^{۲۱۱} یعنی: «ما يصلح للقرينة».

^{۲۱۲} خواه ظهور باشد یا نباشد.

هم به آن بیفزاید^{۲۱۳} یعنی: تخصیص عام را هم مستلزم مجازیت بدانند^{۲۱۴} در این فرض، اصالت الحقیقت مانع تخصیص می‌شود و عام را بر عمومش محفوظ می‌دارد لکن محققین، اصالت الحقیقت را به نحو مذکور نپذیرفته‌اند^{۲۱۵}.

تخصیص عام به مفهوم مخالف

سؤال: همان‌طور که دلیل و خاص منطوقی می‌تواند مخصّص عام واقع شود، آیا «مفهوم^{۲۱۶}» هم می‌تواند مخصّص عام قرار گیرد یا نه؟

جواب: مفهوم بر دو قسم - موافق و مخالف - است لذا در مورد هر قسم، جداگانه بحث می‌کنیم.

الف: ملاک و مناط مفهوم «موافق» - تقریباً - اولویت است یعنی: حکمی که در منطوق، ثابت شده به طریق اولی در مفهوم هم ثابت می‌شود مانند قول خداوند متعال «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ»، نسبت به والدین حتّی کلمه «اف» هم نباید گفت که به مفهوم موافقت، دالّ بر مراتب بالاتر است یعنی: ضرب و شتم آن‌ها به طریق اولی حرام است.

نسبت به مفهوم موافق که اساسش بر اولویت، استوار است همه اتفاق دارند که می‌تواند مخصّص عام واقع شود و نکته‌اش این است که مفهوم موافق، همان منطوق به ضمیمه اولویت است یعنی از منطوق هم بالاتر است، منطوق آن بر مرتبه خفیه ولی مفهومش بر مرتبه روشن و واضح دلالت می‌نماید.

اگر نفس منطوق بتواند مخصّص واقع شود، کأنّ منطوق به ضمیمه اولویت به طریق اولی می‌تواند مخصّص واقع شود - در مفهوم موافق، مخالفی دیده نشده.

ب: اشکال در مفهوم مخالف است، مفهوم مخالف، آن است که در سلب و ایجاب با منطوق مغایرت دارد مثلاً مفهوم «إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَارْكَمْهُ» این است که: ان لم یجئک فلا یجب اکرامه - فلا تکرمه.

سؤال: آیا مفهوم مخالف، صلاحیت مخصّصیت دارد یا نه؟

قبلاً به ذکر یک مثال می‌پردازیم: در یک آیه چنین آمده: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...»^{۲۱۷} در آیه دیگر، چنین آمده: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، مفهومش این است که اگر عادلّی خبری برای شما بیان کرد آن را بپذیرید و تبیین ننمائید.

^{۲۱۳} که مصنف رحمه الله آن را بیان ننموده‌اند.

^{۲۱۴} اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد اصالت الحقیقت می‌گوید حقیقت است - حقیقت بودن با تخصیص منافات ندارد.

^{۲۱۵} مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدس سره در صفحه ۳۲۸ شرح کفایه خود، تحقیقات مفصلی در این زمینه دارند.

^{۲۱۶} البته بنا بر اینکه مفهومی ثابت باشد - قائل به ثبوت مفهوم شویم.

^{۲۱۷} الف: سوره اسراء، آیه ۳۶

ب: فرض کنید آیه مذکور، مختص باب عقائد نباشد و در سایر موارد هم جریان پیدا کند.

آیا مفهوم آیه نبأ می تواند مخصّص «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» باشد به این معنا که از غیر علم نباید پیروی کرد مگر اینکه شخص عادلّی خبری را نقل کند که در این صورت گرچه قول او مفید علم هم نیست اما درعین حال قولش حجّت است و تبیین لازم ندارد.

خلاصه، اینکه آیا مفهوم آیه نبأ می تواند مخصّص آیه «لَا تَقْفُ...» - آیات ناهیه از پیروی غیر علم - بشود یا نه به عبارت دیگر: آیا مفهوم مخالف می تواند، مخصّص عام، واقع شود یا اینکه چون عام، منطوق است، مفهوم نمی تواند مخصّص آن واقع شود.

جواب: «و قد استدللّ لكلّ منهما بما لا يخلو عن قصور»^{۲۱۸}. مسئله، محلّ خلاف واقع شده و ادلّه طرفین، قاصر و ناتمام است.

تحقیق در مطلب: مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی عام و آن قضیه‌ای که دارای مفهوم هست در یک کلام واقع می شوند و گاهی ممکن است در دو کلام واقع شوند به نحوی که بین آن‌ها ارتباط هست^{۲۱۹} که اگر بنا باشد، احدهما قرینه دیگری باشد، عنوان قرینه متّصله دارد^{۲۲۰}.

سؤال: در فرض مذکور که امر، دائر بین این است که مفهوم را اخذ نمائیم و مخصّص عام قرار دهیم یا عام را بر مفهوم مقدّم داریم و مفهوم را نادیده بگیریم، تکلیف چیست؟

جواب: ابتدا باید ملاحظه نمود، دلالت عام بر عموم، چگونه است. امکان دارد دلالتش بر عموم «بالوضع»^{۲۲۱} باشد و ممکن است، دلالتش بر عموم از طریق مقدمات حکمت باشد.

مثال: اگر مولا بفرماید «اکرم کلّ عالم» می گوئیم کلمه «کلّ» برای دلالت بر عموم و استغراق، وضع شده. چنانچه او بگوید «اکرم العالم» می گوئیم مفرد محلی به لام برای دلالت بر عموم، وضع نشده اما از طریق اطلاق و مقدمات حکمت، عموم را استفاده می کنیم و معنای جمله مذکور، این است که: باید طبیعت عالم، مورد اکرام واقع شود خواه عادل باشد یا نباشد و همچنین خصوصیات دیگر، تأثیری در وجوب اکرام ندارد.

البته در باب مفهوم هم باید ملاحظه نمود ثبوت آن از طریق وضع هست یا مقدمات حکمت.

^{۲۱۸} كما يشهد به النظر فيها اما استدلال المجوزين فهو انه دليل شرعي عارض بمنته و في العمل به جمع بين الدليلين فيجب تخصيصه به فيتعين العمل به لكونه اولي من الطرح و رده المنكرون بان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فلا بد في ترجيح الاول من مرجح و مجرد كونه طريق الجمع لا يصلح مرجحا، و قد يستدل على الجواز بانه اذا دار الامر بين تخصيص العام بالمفهوم او الغاء المفهوم فلا بد من الاول لان الغاء المفهوم يوجب التجوز فيما دل عليه و قد تقرر في باب تعارض الاحوال ان التخصيص اولي من التحرز و فيه ما عرفته مرارا في هذا الكتاب من انه لا اعتبار بالمرجحات المذكورة في باب تعارض الاحوال ما لم توجب ظهورا للفظ. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۳۲۹/۱

^{۲۱۹} که از عنوان قرینه متّصله، خارج نمی شود.

^{۲۲۰} به عبارت دیگر: دو کلامی هستند که عرفا ذیل آن می تواند قرینه متّصله بر صدر باشد.

^{۲۲۱} یعنی: واضح، الفاظی را برای عموم وضع کرده.

قبلا- در بحث مفهوم شرط- به نحو مشروح بیان کردیم: که بعضی از قائلین به ثبوت مفهوم شرط می‌گفتند: واضع، ادوات شرط- مانند ان و اذا- را برای دلالت بر علیت منحصره وضع نموده اما بعضی دیگر از طریق مقدمات حکمت، قائل به ثبوت مفهوم شدند^{۲۲۲}.

نتیجه: اگر عام از طریق مقدمات حکمت، دال بر عموم باشد و همچنین قضیه مفهومی هم از طریق مقدمات حکمت، دال بر مفهوم باشد در این فرض، هیچ کدام بر دیگری تقدم و ترجیحی ندارد و نتیجتاً نمی‌توان نسبت به آن دو، مقدمات حکمت را جاری نمود پس بین مفهوم و عام، تعارض و اجمال واقعی تحقق دارد، نه عام ثابتی داریم^{۲۲۳} و نه مفهومی و باید از هر دو صرف نظر و به ادله دیگر و اصول عملیه رجوع نمود.

چنانچه هر دو دلالت «بالوضع» هم باشد با یکدیگر تراحم دارند- لمزاحمه ظهور کلّ منهما مع الآخر- و هیچ یک بر دیگری تقدم و ترجیحی ندارد^{۲۲۴} و عنوان اجمال واقعی، محقق است^{۲۲۵} مگر اینکه احدهما از نظر ظهور عرفی «اظهر» باشد که در این صورت تقدم پیدا می‌کند.

تذکر: اگر احدهما «اظهر» باشد از «اصل» ظهور یا «استقرار» ظهور دیگری ممانعت می‌کند یعنی: اگر اظهر در صدر کلام باشد، مانع می‌شود آنچه در ذیل کلام واقع شده ظهوری برایش منعقد شود و چنانچه اظهر در ذیل کلام باشد برای صدر کلام، ظهور، منعقد می‌شود اما زمانش مختصر است فرضاً تا به آخر کلام برسیم و به آن توجه نمائیم، اظهر، دوام و استقرار آن ظهور را از بین می‌برد.

یادآوری: مصنف رحمه الله در این قسمت، یک فرض را بیان نکرده‌اند لکن حکمش واضح است یعنی: الف: اگر دلالت احدهما «بالوضع» و دیگری از طریق مقدمات حکمت بود، در این صورت، دلالت وضعی، مقدم است زیرا قید و شرطی ندارد- بخلاف دیگری که از طریق مقدمات حکمت، ثابت شده.

ب: گاهی عام و قضیه‌ای که مفهوم دارد در دو کلامی واقع شده‌اند که هیچ گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند به عبارت دیگر: عام در یک کلام مستقل و قضیه مفهومی در کلام دیگر واقع شده به نحوی که هر کدام بخواهند قرینه بر تصرف در دیگری، عنوان قرینه منفصله دارد- نه متصله.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

^{۲۲۲} سه تقریب برای مقدمات حکمت در باب مفهوم شرط بیان کردیم.

^{۲۲۳} البته در آن مقداری که عام با مفهوم مخالفت دارد اما نسبت به آن افرادی که به مفهوم ارتباط ندارند، دلالت عام، ثابت است.

^{۲۲۴} ... فاذا قال مثلاً اکرم العلماء و قال ایضاً ان عدل العلماء فاکرمهم و دار الامر فی العالم الفاسق بین تخصیص العموم بالمفهوم کی لا یجب اکرامه و بین رفع الید عن المفهوم لیجب اکرامه فلا محیص ح عن اصل البراءة الا اذا فرض ان احدهما اظهر فیؤخذ به هذا کله ان کان ما له العموم و ما له المفهوم فی کلام واحدا و فی کلامین لیس بینهما فصل طویل کما اشرنا ... ر. ک: عناية الاصول ۲/ ۳۱۶.

^{۲۲۵} نتیجتاً نمی‌توان به دلیل لفظی مراجعه کرد بلکه باید به اصول عملیه تمسک نمود.

جواب: حکمش مانند فرض قبل است الا اینکه در فرض قبل، اجمال واقعی تحقق پیدا می‌کرد و حقیقتاً مردّد بودیم که ظهور در کدام طرف تحقق دارد اما بر این فرض، حکم اجمال، مترتب می‌شود نه اجمال حقیقی^{۲۲۶} چون بالاخره مولا مطلبی را فرضاً چند روز قبل بیان کرده و یک قضیه مفهوم دار هم امروز بیان نموده و جمع بین آن دو، ممکن نیست لذا همان مسأله قبل، مطرح می‌شود که: اگر دلالت هر دو «بالوضع» باشد، هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد مگر اینکه احدهما «اظهر» باشد^{۲۲۷} و همچنین اگر دلالت هر دو «بالاطلاق» باشد، هیچ‌یک بر دیگری تقدّم ندارد پس تمام احکام فرض «الف» در فرض «ب» هم جاری می‌باشد الا اینکه اجمال صورت اول، حقیقی بود اما بر فرض دوم حکم اجمال، مترتب می‌شد و به تعبیر مصنف رحمه الله با آن معامله مجمل می‌شود بدون اینکه اجمال، حقیقی مطرح باشد «نگارنده» در پایان، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب عنایة الاصول جلب می‌نماید^{۲۲۸}.

استثنای عقیب جمل متعدد

سؤال: اگر استثنای عقیب جمل متعدد ذکر شد^{۲۲۹}، ظاهرش چیست؟ قبل از تحقیق در مطلب به ذکر اقوال^{۲۳۰} در مسئله می‌پردازیم:

۱- ظاهرش این است که استثناء مذکور به تمام آن جمل برمی‌گردد.

۲- از باب ظهور- نه قدر متیقّن- به خصوص جمله اخیر مربوط می‌شود- کأنّ فقط جمله آخر ذکر شده.

۳- نه ظهوری در رجوع به جمله اخیر دارد نه ظهوری در رجوع به جمیع، بلکه آن کلام، مجمل است و باید قرینه‌ای وجود داشته باشد تا مراد مولا مشخص شود.

مصنّف رحمه الله قبل از تحقیق در مسئله به ذکر دو مقدمه پرداخته‌اند:

^{۲۲۶} زیرا هر کلامی «فی نفسه» ظهور دارد و ظهورش مستقر است چون استقرار ظهور، تابع این نیست که در آینده هم قرینه منفصله، محقق نشود- قرائن منفصله در اصل ظهور کلام مدخلیت ندارد.

^{۲۲۷} چنانچه احدهما «اظهر» باشد بر همان تکیه می‌شود و اظهر، قرینه منفصلی می‌شود که در دیگری تصرف نمائیم ضمناً تصرف به نحوی است که عملاً با اظهر، مخالفت نداشته باشد یعنی با اظهر تطبیق نماید و از مخالفت و معارضه، خارج شود.

^{۲۲۸} «اقول»: (و بالجملة) الحق فی المقام ان یقال ان المفهوم بعد القول به فی الجملة الشرطیة او الوصفیة او غیرهما سواء كان بالوضع او بغیره من الانصراف او بمقدمات الحکمة هو مما یقدم علی عموم العام لا محالة نظراً الی اخصیته و اضیقته فیکون المفهوم المخالف مخصصاً للمنطوق كما صح ان یکون المنطوق مخصصاً للمنطوق و ان كان مخصصیة الثانی اجلی و اظهر. ر. ک: عنایة الاصول ۳۱۷/۲.

^{۲۲۹} كما فی قوله تعالی: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...».

^{۲۳۰} (قيل) بظهوره في الرجوع الى الكل و هو المنسوب الى الشيخ و الشافعية (و قيل) بظهوره في الرجوع الى خصوص الاخرة و هو المنسوب الى ابي حنيفة و اتباعه (و قيل) مشترك بينهما لفظاً و هو المنسوب الى السيد رحمه الله (و قيل) بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اى الامرين و هو المنسوب الى الغزالي و لا يخفى ان عد ذلك من الاقوال غريب جدا (و قيل) بالاشتراك المعنوي بينهما و هو الذي اختاره صاحب المعالم و ان لم يصرح بلفظ الاشتراك المعنوي. ر. ک: عنایة الاصول ۳۱۸/۲.

الف: آن استثنا مسلماً از باب قدر متیقن - نه ظهور - به جمله اخیر رجوع می‌نماید زیرا اگر بگوئیم اصلاً به جمله اخیر رجوع نمی‌کند^{۲۳۱}، خارج از طریقه اهل محاوره سخن گفته‌ایم. لازم به تذکر است که: رجوع استثنا به جملات قبل از اخیر استحاله ندارد بلکه خلاف ظاهر و محتاج قرینه است.

ب: مسلماً رجوع استثنا به تمام جمل، «ممکن» است لکن بحث ما در «امکان» و ثبوتش نیست بلکه بحث، این است که: آیا ظهوری هم در آن امر ممکن دارد یا نه نتیجتاً نزاع ما در ظهور لفظ است نه امکان و ثبوتش.^{۲۳۲}

تذکر: صاحب معالم رحمه الله مقدمه مفصلی را بیان و ثابت کرده‌اند، رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن و صحیح است لذا از این مطلب استفاده می‌شود که ایشان در ذهنشان بوده^{۲۳۳} که آن مسئله، محل اشکال است و بعضی توهم می‌کنند، اصلاً رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن نیست لکن مصنف رحمه الله فرمودند: امکان رجوع استثنا به تمام جمل، محل تردید و بحث نیست ضمناً فرقی ندارد که در باب حروف^{۲۳۴} «وضع» و «موضوع له» عام باشد - مختار مصنف - یا اینکه وضع، عام ولی موضوع له خاص^{۲۳۵} باشد - نظر مشهور.

در محل بحث هم تفاوتی نیست که بگوئیم: واضع، مفهوم و کلی «اخراج» را در نظر گرفته، حرف استثنا و کلمه «الا» را برای همان مفهوم کلی اخراج، وضع نموده که نتیجتاً وضع، عام و موضوع له، عام باشد یا اینکه بگوئیم: واضع، مفهوم اخراج را منظور نموده اما کلمه «الا» را برای مصادیق و افراد «اخراج» وضع کرده.

البته این مسئله، ممکن است، تا حدی مورد تأمل واقع شود که: اگر کسی بگوید کلمه «الا» که برای مصادیق اخراج، وضع شده، چنانچه بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، اخراج‌های متعدّد و مصادیق متعدّدی تحقّق پیدا می‌کند.

مثلاً مولا فرموده: «اکرم العلماء و النحویین و الاصولیین الا زیداً» و در تمام آن‌ها فرضاً شخصی به نام زید هست، اگر کلمه «الا» برای مصادیق اخراج، وضع شده باشد و بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، کأنّ چنین به ذهن انسان خطور می‌کند که اخراج‌های متعدّد تحقّق پیدا کرده و شبیه این است که کلمه «من» را در دو «ابتدا» استعمال نمایند به عبارت دیگر: همان‌طور که جائز نیست، کلمه «من» را بنا بر اینکه موضوع له آن، خاص باشد در چند مصداق «ابتدا» استعمال نمائیم در محل بحث هم اگر بخواهیم کلمه «الا» را در چند مصداق اخراج استعمال نمائیم، ممتنع و غیرممکن است.

تذکر: پاسخ شبهه مذکور، این است که: اگر کلمه «الا» به تمام جمل رجوع نماید، اخراج، متعدّد نمی‌شود یعنی: دو یا سه مصداق برای اخراج تحقّق پیدا نمی‌کند بلکه با اخراج واحد «مخرج عنه»^{۲۳۶} متعدّد می‌شود و تعدّد آن، سبب نمی‌شود

^{۲۳۱} بلکه به جملات قبل از اخیر رجوع می‌نماید.

^{۲۳۲} این حرف آخوند کتایه به صاحب معالم است که ابتدای این مسئله بحث مفصلی کرده اند که آیا عقلاً عود ضمیر به موارد قبل ممکن است یا نه
^{۲۳۳} در برابر احتمال، خلاف، واقع شده بودند به عبارت دیگر: ایشان با این مسئله مواجه بودند که:

کسی احتمال بدهد رجوع استثنا به تمام جمل از نظر مقام ثبوت، محال است تا نوبت به مقام اثبات و ظهور لفظ نرسد.

^{۲۳۴} ادوات استثنا و کلمه «الا» جزء حروف است

^{۲۳۵} مثل اینکه در مورد «من» و «الی»، کلی ابتدا و انتها را منظور نمایند اما آن‌ها را برای مصادیق و افراد «ابتدا» و «انتها» وضع کنند.

^{۲۳۶} یعنی: مستثنی منه.

«اخراج» متعدّد شود و شاهدش عکس قضیه است یعنی: اگر مولا فرمود: «اکرم العلماء الا زیدا و عمروا و بکرا»، مستثنی را متعدّد قرار داد^{۲۳۷} اما مستثنی منه، واحد بود آیا کسی مناقشه می کند که اگر کلمه «الا» استعمال شد باید مستثنی هم واحد باشد؟ یا اینکه مانعی ندارد مستثنی متعدّد باشد؟

همان طور که تعدّد مستثنی سبب نمی شود، اخراج، متعدّد شود و کسی در آن مطلب مناقشه نمی کند در محلّ بحث هم تعدّد مستثنی منه، سبب نمی شود اخراج، متعدّد شود و حقیقت امر، این است که در هیچ کدام تعدّد اخراج، مطرح نیست بلکه به اخراج واحد از چند جمله اخراج نمودیم یا به اخراج واحد، چند چیز را اخراج نمودیم^{۲۳۸}.

یک مثال^{۲۳۹} در امور تکوینی: اگر کسی با اخراج واحد، ده ماهی را از آب خارج نمود، این امر، سبب می شود، اخراج، تعدّد پیدا کند؟ خیر! «مخرج عنه» متعدّد است نه اخراج.

نتیجه: چون اخراج، واحد است و یک مصداق از آن تحقّق پیدا می کند، فرقی ندارد که وضع و موضوع له حروف استثنا و «الا» عام باشد یا اینکه وضعشان عام ولی موضوع له آن ها خاص باشد و هیچ گونه لطمه ای به آن مسئله وارد نمی شود نتیجتاً «امکان» رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ بحث و اشکال نیست.

با بیان دو مقدمه مذکور مشخص شد که رجوع استثنا به تمام جمل «ممکن» است اما رجوع آن به خصوص اخیر از باب قدر متیقّن می باشد نه «ظهور».

سؤال: حکم مسئله از نظر «ظهور» لفظی چیست؟

جواب: انصافاً استثنا نه ظهوری در رجوع به مجموع دارد و نه ظهوری در رجوع به خصوص جمله اخیر^{۲۴۰} و کلام از نظر «استثنا» مجمل می شود البتّه نه تنها از جهت استثنا اجمال پیدا می کند بلکه اجمالش به «مستثنی منه»، های غیر اخیر هم سرایت می نماید زیرا آن مورد از مواردی است که کلام، مکتف به «ما یصلح للقرینیه»^{۲۴۱} هست یعنی: صلاحیت این را دارد که متکلم بر آن اعتماد کرده باشد و اصل صلاحیت را از جهت «امکان» رجوع به جمیع ثابت کردیم و اکنون که صلاحیت پیدا کرد، تردید ما در این است که آیا مولا خارجاً بر آن شیء «صالح للقرینیه» اعتماد کرده یا نه لذا کلام، مجمل می شود پس در دو جنبه کلام اجمال تحقّق دارد، هم از نظر مستثنی دارای اجمال است و هیچ گونه ظهوری در رجوع به غیر اخیر- یا خصوص اخیر- ندارد و از طرفی نسبت به عموماً مستثنی منه- غیر از جمله اخیر^{۲۴۲}- نمی توان به اصالت الظهور تمسک نمود زیرا جریان اصل مذکور، فرع بر این است که برای لفظ، ظهوری ثابت باشد و ما گفتیم اگر در کلام «ما یصلح للقرینیه» باشد، کلام اجمال پیدا می کند و ظهورش را از دست می دهد و ظهوری در عموم برای

^{۲۳۷} یعنی: مخرج، متعدّد شد.

^{۲۳۸} به وسیله اخراج واحد، گاهی «مخرج عنه» متعدّد می شود و گاهی «مخرج» و گاهی هر دو دارای وحدت است.

^{۲۳۹} اگر انسان با یک دلو، پنج شیء را از چاه آبی اخراج نمود، آیا اخراج، متعدّد می شود؟ خیر! «مخرج عنه»، تعدّد پیدا می کند.

^{۲۴۰} البته رجوع استثنا به جمله اخیر از باب قدر متیقّن، یک مسئله است و «ظهور» آن در رجوع به خصوص جمله اخیر، مسأله دیگری است که این ظهور، محلّ تأمل است.

^{۲۴۱} «ما یصلح للقرینیه»، همان استثنائی است که در کلام ذکر شده و صلاحیت رجوع به غیر اخیر دارد.

^{۲۴۲} اصالت العموم جمله اخیر از نظر قدر متیقّن از بین رفت و برچیده شد.

جملات غیر اخیر باقی نمی ماند و نتیجتاً در موارد مشکوک بین استثنا و مستثنی منه - از غیر اخیر - دلیل لفظی نداریم تا به آن مراجعه نمائیم بلکه باید به اصول عملیه رجوع نمود.

آنچه را اخیراً بیان کردیم در صورتی بود که اصلی غیر از اصالت الظهور نداشته باشیم اما اگر گفتیم اصل تعبّدی عقلانی دیگری به نام اصالت الحقیقت داریم^{۲۴۳} که هیچ ربطی به عالم ظهور لفظ هم ندارد^{۲۴۴} در این صورت، نفس اصالت الحقیقت، یک اصل عقلانی غیر مبتنی بر ظهور است و عموماً در «غیر از جمله اخیر» را از طریق اصل مذکور می توان حفظ نمود لکن جریان اصل مزبور، دارای دو شرط است:

«اولاً»^{۲۴۵} تخصیص را - گرچه به نحو استثنا باشد - مستلزم مجازیت بدانیم^{۲۴۶} و از اصالت الحقیقت برای جلوگیری از مجاز استمداد نمائیم و الا اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد، اصل مذکور نمی تواند، نقشی داشته باشد.

«ثانیا» عموماً مستثنی منه - غیر از اخیر - که بنا هست درباره آن ها اصالت الحقیقت جاری نمود، از طریق «وضع» واضع ثابت شده باشد مانند «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم العلماء» بنا بر اینکه جمع محلی به لام وضعاً دالّ بر عموم باشد نه از طریق مقدّمات حکمت اما اگر با عمومی مواجه بودیم که از طریق اطلاق و مقدّمات حکمت ثابت شده، اصالت الحقیقت نمی تواند نسبت به آن اثری داشته باشد زیرا اطلاق با تمامیت مقدّمات حکمت، ثابت می شود و یکی از آن مقدّمات «عدم القرینه» می باشد در حالی که شما می دانید در محلّ بحث «ما یصلح للقرینه» وجود دارد و ممکن است متکلم بر آن اتکال کرده باشد، نتیجتاً اگر بر آن اعتماد نموده باشد، مقدمه دوم مقدّمات حکمت - عدم القرینه - ثابت نیست و اگر آن مقدمه، ثابت نشود، مقدّمات حکمت، کامل نیست و در این صورت، اطلاقی ثابت نمی باشد و هنگامی که اطلاق، ثابت نشد، محلی برای اصالت الحقیقت باقی نمی ماند لذا شرط دوم رجوع به اصل مذکور، این است که عموم - در غیر جمله اخیر - از طریق وضع، ثابت شده باشد نه اطلاق. «مع صلوح الاستثناء للرجوع الی الجمیع» یعنی: در صورتی که استثنا صلاحیت رجوع به جمیع داشته باشد. ضمناً راجع به آن در ابتدای همین فصل در پاورقی کتاب، مثالی ذکر نمودیم.

تذکره: بحث مذکور در کتب اصولی قدیم، بسیار مفصل، مطرح شده لکن مصنف رحمه الله انصافاً آن را به نحو خوبی تلخیص و نکات حسّاسش را بیان نمودند.

^{۲۴۳} همان اصلی را که در پایان بحث تعقّب عام به ضمیر از «بعض الفحول» نقل کردیم.

^{۲۴۴} خواه لفظ، ظهوری داشته باشد یا فاقد ظهور باشد.

^{۲۴۵} مصنف رحمه الله این شرط را بیان ننموده اند.

^{۲۴۶} یعنی: تخصیص به متصل را مستلزم مجازیت بدانیم.

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر

سؤال: آیا همان طور که می توان کتاب- و عموماً قرآنی- را به وسیله کتاب، خبر متواتر و خبر محفوف به قرینه، تخصیص زد، تخصیص آن به وسیله خبر واحد معتبر هم جائز است یا نه؟^{۲۴۷}

جواب: تحقیق در مسئله: خبر واحد می تواند مخصّص عموماً قرآنی، واقع شود زیرا سیره اصحاب و قائلین به حجّیت خبر واحد بر این قائم شده که در قبال عموماً کتاب به روایات عمل می نمودند و سیره مذکور از زمان ما تا زمان معصومین علیهم السّلام ادامه داشته و از تقریر ائمه «علیهم صلوات الله» استفاده می شود که اگر عمل به خبر واحد در برابر عموماً قرآنی، جائز نبود، باید اصحاب خود را از آن منع نمایند.

سؤال: آیا می توان گفت تمام اخبار واحدی که در برابر عموماً قرآنی بوده، قرینه قطعیه هم همراهش بوده است؟ خیر! این مسئله، «واضح البطلان»^{۲۴۸} می باشد.

بعلاوه اگر بگوئیم خبر واحد نمی تواند مخصّص عموماً قرآنی واقع شود، لازمه اش این است که اصلاً حجّیت خبر واحد، یک مطلب «لغو» باشد^{۲۴۹} - ... لزوم الغاء الخبر بالمرّة او بحکمه^{۲۵۰} - زیرا در مقابل تمام اخبار آحاد- الا ما شدّ و ندر- یک عموم قرآنی هست که با آن مخالف باشد و اخبار آحاد- الا ما شدّ و ندر- در برابر عموماً کتاب، وارد شده تا تخصیصی بر آن وارد نماید و الا نیازی نبود درباره حجّیت خبر واحد بحث کنیم، اصولاً حجّیت خبر واحد را به منظور تخصیص عموماً قرآنی لازم داریم زیرا تقریباً در برابر نود و پنج درصد از اخبار آحاد، همیشه عمومی از کتاب الله به صورت مخالف تحقق دارد پس اگر ما در بحث حجّیت خبر واحد- که سیره عقلاً بر آن، قائم شده و شارع مقدّس هم آن را امضا نموده- قائل به حجّیت آن شدیم، لازمه اش این است که به تبع آن، قائل شویم: خبر واحد می تواند مخصّص عموماً قرآنی واقع شود.

^{۲۴۷} تذکر: «کتاب»، قطعی الصدور و السند هست اما خبر واحد، ظنی الصدور و ظنی السند می باشد لذا این شبهه، مطرح شده: خبر واحدی که اصل صدورش از معصوم علیه السّلام مسلم نیست بلکه مظنون می باشد- آن هم نه به ظن شخصی چون گاهی انسان، ظن شخصی هم به صدور ندارد بلکه از باب ظن نوعی حجیت دارد و ... چگونه می تواند عموماً قرآنی را که قطعی السند هم می باشد، تخصیص بزند.

^{۲۴۸} از لو کان عملهم باخبار الآحاد لاجل القرینة لبان ذلك لکنه موارد العمل بها فی قبال عموماً کتاب مع عدم ظهور قرینة واحدة فی مورد واحد و هذا مما یصح ان یقال فیہ: «عدم الوجدان دلیل قطعی علی عدم الوجود». فالنتیجة: ان عملهم بتلك الاخبار لیس للقرینة، بل لحجیة خبر الواحد.

ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۶۳۷.

^{۲۴۹} یا اینکه بگوئیم: در موارد نادر، طبق خبر واحد عمل می کنیم.

^{۲۵۰} یعنی: بحکم الغاء بالمرّة فان النادر بحکم المعدوم و اللغاء بالمرّة مبنی علی عدم وجود خبر لا یعارضه عموم کتاب. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۳.

ادله مانعین و رد آن

مصنّف رحمه الله دو دلیل بر جواز تخصیص عامّ کتابی به خبر واحد معتبر بیان کردند، اینک ادله^{۲۵۱} قائلین به عدم جواز را بیان و سپس رد می نمایند.

دلیل اوّل:

عمومات قرآنی از نظر صدور و سند، قطعی هستند و تردیدی نداریم که آنها از خداوند متعال صادر شده اما خبر واحد به حسب کلی و نوع^{۲۵۲} از نظر صدور، «ظنی» هست و یقین نداریم که امام علیه السلام چنان مطلبی را بیان کرده باشند- قطع به صدور نداریم- آن وقت، اشکال یا سؤال ما این است که: چگونه یک روایت غیر معلوم الصدور می تواند مخصّص عامّ مقطوع الصدور واقع شود؟ البته قبول داریم که مخصّص، یک حجّت اقوا هست اما در صورتی که اساسش محکم باشد، خبر واحد، یک امر ظنی هست لذا نمی تواند در برابر یک مطلب قطعی مقاومت نماید.

ردّ دلیل اوّل:

مصنّف رحمه الله تقریبا دو جواب بیان نموده اند.

الف: جواب نقضی:

لازمه بیان شما- مستدل- این است که خبر واحد ظنی السند نتواند، مخصّص خبر متواتر هم واقع شود در حالی که هیچ کس در این مناقشه ننموده که خبر متواتر در عین حال که پایه و اساسش قطعی هست، می تواند به وسیله خبر واحد تخصیص بخورد.

ب: جواب حلّی:

خبر واحد، تعارضی با سند قرآن ندارد بلکه در دلالت کتاب و اصالت العموم تصرّف می نماید البته دلالت قرآن، قطعی نیست چون کتاب الله، الفاظ مختلف و دارای ظواهر، نصوص و تشابهاتی هست و چنین نیست که دلالت آن، قطعی باشد.

^{۲۵۱} مصنّف رحمه الله آن ادله را به عنوان دفع توهم بیان می کند.

^{۲۵۲} خصوصا، خبر واحدی، محل بحث ما هست که محفوف به قرینه قطعیه نباشد.

خبر واحد در دلالت و عموم، تصرّف می نماید نه در سند قرآن لذا اگر بنا بود با کتاب، تعارضی پیدا کند، کلام شما- مستدل- صحیح بود لکن چنین نیست.

تحقیق مطلب: هر کدام از کتاب و خبر واحد، دارای یک سند و یک دلالت هست، سند کتاب، «قطعی» و از طرف معارضه، خارج است و اصلا چیزی نمی تواند با آن تعارض یا کسی در آن اشکال نماید. در محلّ بحث، یک طرف، اصالت العموم قرار دارد و طرف دیگر، دلیل حجّیت و اعتبار ظهور خبر واحد، واقع شده و باید آن دو را ملاحظه نمود که آیا اصالت العموم، آن قدر، قدرت دارد که اصلا دلیل حجّیت خبر واحد را از بین ببرد یا اینکه دلیل حجّیت خبر در اصالت العموم تصرّف می نماید و قرینیت پیدا می کند بر اینکه «عموم» اراده نشده و مسأله قرینیت هم امر مهمی نیست، شما ملاحظه کرده اید در موارد متعدّد و متکثّر به وسیله تخصیص، اصالت العموم از بین رفته و عامها بر عمومشان باقی مانده اند- ما من عامّ الا و قد خصّ^{۲۵۳}- پس اگر بنا باشد، اصالت العموم خطاب را رعایت نمائیم، لازمه اش این است که اصلا دلیل بر حجّیت و اعتبار ظهور خبر واحد را نادیده بگیریم اما اگر خبر واحد را اخذ و به آن عمل نمائیم، بیش از یک تصرّف در اصالت العموم تحقّق پیدا نمی کند و بدیهی است که این امر مانعی ندارد.

دلیل دوّم^{۲۵۴}:

دلیل بر حجّیت خبر واحد «اجماع» هست و چون اجماع، دلیل «لبی» و فاقد اطلاق می باشد باید بر قدر متیقّن آن اقتصار نمود و قدر مسلّم از اجماع بر حجّیت خبر واحد، در موردی است که خبر واحد با قرآن، مخالفت نداشته باشد^{۲۵۵} اما اگر خبر واحد با عموم قرآنی مخالف باشد اصلا دلیل بر حجّیت ندارد در حالی که خبر واحد، نیاز به دلیل بر اعتبار دارد و در خبر واحد مخصّص، دلیلی بر اعتبار و حجّیت نداریم- چون اجماع، دلیلی لبی هست و

جواب دلیل دوّم:

دلیل ما بر حجّیت خبر واحد به اجماع، منحصر نمی باشد اگر به بحث حجّیت خبر واحد مراجعه نمائید، مشخص می شود که ادله دیگری مانند سیره عقلا بر اعتبار آن، قائم شده و اخیرا بیان کردیم که سیره اصحاب «من زماننا هذا الی زمان الائمة»، این بوده که در برابر عمومات قرآن به خبر واحد عمل می کردند لذا محلی برای این تردید نیست که کسی بگوید: خبر واحدی که در برابر کتاب الله است دلیل بر حجّیت ندارد.

^{۲۵۳} اگر کسی بگوید اصالت العموم را اخذ می نمائیم، پاسخ ما این است که: خبر واحد با دلالت و سندش از نظر عقلا صلاحیت دارد که در برابر اصالت العموم عنوان قرینیت پیدا کند بخلاف اصالت العموم که چنان صلاحیتی ندارد و اگر بنا باشد، حکومت پیدا کند باید دلیل حجّیت خبر واحد را ساقط نماید لذا می گوئیم اصالت العموم با کدام قدرت و نیرو می تواند دلیل حجّیت خبر واحد را از بین ببرد. به عبارت صریح تر: حیات و اساس اصالت العموم، بستگی به این دارد که قرینه ای برخلافش نباشد- مانند مقدمات حکمت- اما دلیل بر حجّیت خبر واحد بر چنان مسأله ای توقف ندارد، خواه در برابرش اصالت العموم باشد یا نباشد. خلاصه: اصالت العموم، متوقف بر عدم قرینیت است اما دلیل بر حجّیت خبر واحد، قرینه ساز است.

^{۲۵۴} از جواب مصنف رحمه الله نفس دلیل را استفاده می کنیم.

^{۲۵۵} گرچه مخالفتش به نحو عام و خاص باشد.

روایات فراوانی - با اختلاف در تعبیر - داریم که مضمونش این است: هر خبری که با قرآن، مخالف باشد، باید طرح و ضرب بر جدار نمود و آن خبر «زخرف»، «باطل» و «مما لم یقل بها الامام علیه السّلام» می‌باشد و تقریباً تمام آن روایات بر این مطلب نظر دارد که: خبر مخالف با کتاب اصلاً ارتباطی به ائمه ندارد.

آیا تخصیص عام قرآنی، یکی از مصادیق مخالفت با کتاب نیست و آیا دلیل مخصّص، مخالفتی با عام ندارد؟

پس نفس آن روایات، دالّ بر این است که خبر واحد نمی‌تواند مخصّص کتاب واقع شود - به خاطر مخالفتی که بین مخصّص و عام هست.

ردّ دلیل سوّم:

سه جواب در ردّ آن بیان می‌کنیم:

الف: مخالفت عام و خاص را عرفاً و از نظر عقلاً مخالفت نامگذاری نمی‌کنند اگر مولا امروز بگوید «اکرم کلّ عالم» و دو روز دیگر بگوید «لا تکرّم زیدا العالم»، عرف نمی‌گوید مولا دو مطلب موافق و مخالف بیان کرده، اصولاً مسأله تخصیص و عام^{۲۵۷} از دایره مخالفت، خارج است و نباید گفت بین آن‌ها مخالفتی هست.

ب: فرضاً قبول کردیم که مخالفت عام و خاص را هم مخالفت می‌نامند لکن می‌گوئیم:

اخباری که می‌گوید: باید روایات مخالف را طرح نمود، مسلماً منظورش مخالفت به آن کیفیت نیست^{۲۵۸} زیرا آن روایات می‌گوید: باید خبر مخالف را طرح نمود درحالی که خارجاً می‌دانیم روایاتی - قطعاً - به عنوان تخصیص کتاب از ائمه «علیهم صلوات الله» صادر شده. به عبارت دیگر: آیا عمومات قرآن در لسان ائمه اصلاً با خبر متواتر یا خبر محفوف به قرینه، تخصیص نخورده؟ مسلماً چنان تخصیصاتی واقع شده لذا می‌گوئیم اگر تخصیص، عنوان مخالفت دارد و آن روایات می‌گوید باید اخبار مخالف را طرح نمود، دیگر فرقی بین خبر مقطوع الصدور و غیر مقطوع الصدور وجود ندارد درحالی که آن روایات مسلمی که از ائمه «ع» در برابر عمومات قرآنی صادر شده، قابل طرح و ضرب بر جدار نیست پس چرا از خبر واحد غیر قطعی الصدور - به عنوان مخالف - رفع ید نمائیم درحالی که مسأله مخالفت در آن گروه از اخبار هم تحقیق دارد.

اگر بگوئید خبر واحد محلّ بحث، «قطعی» نیست، پاسخ ما این است که: فعلاً مسأله «قطعیت» و «ظنّیت» مطرح نمی‌باشد، قطعیت و ظنّیت در دلیل اوّل، مطرح شد و پاسخش را هم بیان کردیم.

^{۲۵۶} این دلیل را هم مصنف به صورت دفع توهم بیان می‌کند.

^{۲۵۷} و همچنین تقیید و اطلاق.

^{۲۵۸} کأنّ آن اخبار، تخصیص خورده.

ج: شاید مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با «ظواهر» قرآن نباشد بلکه ممکن است، منظور، این باشد:

مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با آن مقصود و مراد واقعی خداوند متعال است و دلیل مخصّص اگر مخالفتی دارد با دلالت لفظی، مخالف است اما با مراد و حکم واقعی پروردگار متعال مخالفت ندارد.

قوله: «فافهم». اگر مقصود از مخالفت، مخالفت با مراد واقعی پروردگار متعال باشد، ما از چه طریقی مراد حقیقی خداوند را می‌دانیم که ائمه «ع» بفرمایند اگر خبری با مراد واقعی، مخالف بود، ضرب بر جدار نمائید.

در صورتی می‌توان مخالفت را تشخیص داد که مقصود و معیار، همان ظواهر قرآن باشد و الا اگر مقصود، مراد واقعی هست، نمی‌توان آن را تشخیص داد و نتیجتاً نمی‌دانیم، کدام خبر با مراد واقعی، مخالف است و کدام روایت مخالفتی ندارد پس بیان سوم هم ناتمام است.

دلیل چهارم:

بین تخصیص و نسخ، فرقی نیست اگر خبر واحد بتواند مخصّص قرآن، واقع شود باید بتواند ناسخ آن هم قرار گیرد در حالی که اجماع، قائم شده که خبر واحد نمی‌تواند، عنوان «ناسخیت» داشته باشد لذا از مسئله کشف می‌نمائیم، مخصّص کتاب هم نمی‌تواند واقع شود.

ردّ دلیل چهارم:

الف: طبق قاعده اولیّه باید خبر واحد هم بتواند ناسخ باشد اما اجماع، بین آن دو، تفاوت، قائل شده پس نفس اجماع «فارق» است، اگر اجماع نبود، می‌گفتیم خبر واحد هم می‌تواند ناسخ باشد.

ب: اصلاً بین نسخ و تخصیص، فرق هست، نسخ، حکمی را که کتاب، متضمّن آن است، از بین می‌برد لذا دواعی فراوانی بر ضبط نسخ بوده و چنانچه شما به موارد نسخ مراجعه نمائید، مشخص می‌شود که کمتر مورد اختلاف بوده^{۲۵۹}، نسخ، مسأله‌ای مضبوط و دارای حساب خاصی هست به خلاف تخصیص که تصرّف در دلالت عام و اصالت العموم است و دواعی چندانی نبوده که مخصّصات، ضبط شود زیرا مغایرتی بین تخصیص و عام مشاهده نمی‌شده و به همین جهت، مخصّصات، کمتر ضبط شده اما نسخ به لحاظ اهمّیتش مضبوط است پس نباید بین تخصیص و نسخ مقایسه نمود.

تعارض عام و خاص

^{۲۵۹} (۱) - در همان مقدار اندکی که نسخ تحقق پیدا کرده.

عام و خاص که ظاهراً بینشان تخالف می‌باشد^{۲۶۰}، چنین نیست که همیشه در مورد آن‌ها مسأله تخصیص، مطرح باشد و خاص در هر شرایطی عنوان مخصّصیت پیدا کند بلکه به اعتبار موارد و اختلاف شرائط تفاوت می‌کند گاهی عنوان مخصّصیت^{۲۶۱}، زمانی عنوان ناسخیت و گاهی عنوان منسوخیت دارد.

سؤال: در چه مواردی تخصیص تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: ۱- اگر خاص و عام «مقارنا» بیان شوند^{۲۶۲}.

۲- ابتدا عام بیان شود لکن خاص، قبل از فرا رسیدن زمان عمل به عام بیان شود^{۲۶۳} فرضاً مولا روز دوشنبه به عبدش بگوید «اكرم كلّ عالم يوم الجمعة» اما روز چهارشنبه بگوید «لا تكرم زيدا العالم».

۳- در فرض سوّم گرچه وقت عمل به عام رسیده باشد، عنوان مخصّصیت مطرح است و موردش همان مخصّصاتی می‌باشد که در فقه، محلّ ابتلاء ما هست مثلاً عامی در قرآن، وارد شده اما مخصّص آن فرضاً در کلام امام یازدهم علیه السّلام- با بیش از دوست سال فاصله- بیان شده یا مثلاً عامی در کلام رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم وارد شده اما مخصّص آن ضمن کلام امام صادق علیه السّلام بیان شده که فقها با تمام آن‌ها به عنوان مخصّص برخورد نموده‌اند.

سؤال: آیا در موارد مذکور، وقت عمل به عام، فرا نرسیده و آن مخصّصات، قبل از حضور زمان عمل به عام، صادر شده یا اینکه بعد از حضور وقت عمل به عام بیان شده؟

جواب: آن مخصّصات، مربوط به بعد از حضور وقت عمل به عام است اما در عین حال مانعی ندارد با آن‌ها معامله تخصیص نمود زیرا: آن عام^{۲۶۴} برای بیان حکم واقعی وارد نشده^{۲۶۵} و الا اگر عام از حین وقوعش بیانگر حکم واقعی و بنا باشد مخصّص آن فرضاً صد سال، بعد بیان شود، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و عقلاً قبیح است لذا می‌گوئیم عموماً مخصّصات آن‌ها به نحو مذکور است در مقام بیان حکم واقعی نبوده.

جمع بندی: اگر بنا باشد در موردی قائل به تخصیص شویم باید یکی از این شروط محقّق باشد: الف: مخصّص با عام «مقارنا» وارد شده باشد. ب: اگر مخصّص با عام، مقارن نیست، قبل از حضور وقت عمل به عام بیان شده باشد. ج: اگر مخصّص، بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شده، آن عام، بیانگر حکم واقعی نباشد و الا نمی‌توان بین این دو مطلب

^{۲۶۰} عام، متضمّن یک حکم و خاص، دالّ بر حکم دیگری است.

^{۲۶۱} تذکر: مخصّص در حقیقت، بیانگر مراد از عام است و در بحث قبل بیان کردیم که نباید به عام و خاص- در آن جایی که خاص، عنوان مخصّصیت دارد- عنوان متخالفین داد بلکه خاص، دارای عنوان شارحیت و مفسریت است و به عنوان بیان و توضیح مراد متکلم و مولا وارد شده نتیجتاً:

«مخصّص»، یعنی: مبین و شارح مراد مولا.

^{۲۶۲} الف: در این صورت از خاص به مخصّص متصل تعبیر می‌نمایند.

ب: ... کما اذا وردا من معصومین فی زمان واحد. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۶۴۷.

^{۲۶۳} البته بنا بر اینکه بگوئیم: همان‌طور که در مخصّص، «قبلیت» اعتبار دارد در نسخ هم «بعدیّت» معتبر است و الا اگر در نسخ، «بعدیّت» معتبر نباشد در فرض مذکور، مسئله، بین مخصّصیت و ناسخیت، مردد است.

^{۲۶۴} یا عموماً.

^{۲۶۵} بلکه در مقام بیان حکم ظاهری بوده- نگارنده.

جمع نمود که: عام، مبین، حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن هم گذشته باشد و درعین حال، مخصّص که عنوان «مبین» دارد، بعد از وقت حاجت صادر شده باشد.^{۲۶۶}

سؤال: در چه مورد یا مواردی عنوان «ناسخ» تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: از بیان ما مشخص شد که اگر عامی در مقام بیان حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن هم فرا رسیده و خاصی بعد از وقت عمل به عام وارد شده در این صورت، آن خاص نمی‌تواند عنوان مبین داشته باشد بلکه حتماً باید عنوان ناسخیت پیدا کند یعنی:

حکم عام تاکنون ثابت بوده اما از این به بعد، آن حکم فرضاً در مورد «زید» دوام و استمرار ندارد پس زید در وقت عمل، مراد مولا بوده و حکم عام بر آن جریان داشته اما بعد از ورود دلیل ناسخ از حکم عام، خارج است و خروجش به عنوان نسخ است نه تخصیص. پس عنوان ناسخیت، دارای دو شرط است:

۱- عام ر مقام بیان حکم واقعی باشد. ۲- وقت عمل به عام هم فرا رسیده و گذشته باشد.^{۲۶۷}

تذکر: در فروض قبل که مسأله تخصیص، مطرح بود، دلیل خاص یا با عام «مقارن» بود یا «متأخر» از آن. اکنون به بیان فرض دیگری می‌پردازیم که دلیل خاص، «قبل» از دلیل عام، وارد شده.

سؤال: اگر مولا ابتدا، خاصی را به نحو «لا تکرّم زیدا العالم» بیان کرد لکن چند روز بعد، عامی را به نحو «اکرم کلّ عالم» بیان نمود، حکم مسئله چیست؟

الف: اگر فرضاً مولا روز شنبه فرموده: «لا تکرّم زیدا العالم یوم الجمعة» و روز دوشنبه گفته: «اکرم کلّ عالم یوم الجمعة» یعنی: هنوز وقت عمل به خاص نرسیده، دستور عمومی او صادر شده در این صورت هم مسلماً مسأله تخصیص، مطرح است و لزومی ندارد، دلیل مخصّص، بعد از دلیل عام یا مقارن با عام وارد شود بلکه اگر قبل از عام هم - به نحو مذکور - وارد شود، عنوان مخصّصیت دارد و لذا ما در تخصیصات روایات، نسبت به عمومات، این مسئله را ملاحظه نمی‌کنیم که آیا مخصّص قبلاً وارد شده یا بعداً.

ب: اشکال در این فرض است که: اگر ابتدا دلیل خاص، وارد شود، وقت عمل به آن هم بگذرد سپس دلیل عامی وارد شود، حکمش چیست؟

^{۲۶۶} اینکه مبین حکم واقعی نباشد مثل اینکه

^{۲۶۷} با تحقّق دو شرط مذکور، خاص بعدی عنوان ناسخیت دارد.

دو احتمال، مطرح است: ۱- «خاص»، دارای عنوان مخصّصیت است زیرا مانعی برای مخصّصیت آن وجود ندارد، اگر بگوئید تأخیر بیان از وقت حاجت، جائز نیست، می گوئیم بیان «قبلا» واقع شده و زمان عمل به «خاص» قبلا بوده- نه وقت عمل به عام.

دلیل مخصّصی، وارد شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس عامی از ناحیه مولا صادر شده لذا می گوئیم مانعی ندارد که دلیل خاص، مخصّص عام باشد و مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت نیست زیرا منظور از وقت حاجت، زمان حاجت به عام است نه وقت حاجت عمل به خاص.

۲: دلیل عام، ناسخ دلیل خاص است زیرا همان طور که شرایط تخصیص در دلیل مخصّص تحقّق دارد، شرایط نسخ هم در دلیل عام، موجود است و مانعی ندارد «عام» عنوان ناسخیت پیدا کند، حکمی قبلا بیان شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس دلیل عام برخلاف آن حکم دلالت می کند لذا می گوئیم در دلیل عام، شرایط ناسخیت، محقّق است.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: از طرفی گفته اند «ما من عامّ الا و قد خصّ» و از طرفی این مسئله در باب احکام شهرت دارد که: نسخ «نادر» و «قلیل التّحقیق» است لذا ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می شود که جانب تخصیص را اختیار نمائیم و نتیجتا بگوئیم: «ظهور دلیل خاص در استمرار حکم^{۲۶۸} بر عموم عام^{۲۶۹}، مقدّم است» گرچه ظهور خاص در دوام «بالاطلاق» و ظهور عام در عموم «بالوضع» باشد زیرا پشتوانه ظهور خاص- ما من عامّ الا و قد خصّ- مستحکم است^{۲۷۰} و پشتوانه ظهور عام در عموم، مسأله نسخ است که نسخ، نادر و «قلیل التّحقیق» می باشد لذا چون پشتوانه «احدهما» ضعیف و دیگری قوی هست جانب مخصّصیت را ترجیح می دهیم.

فرض دیگری، مطرح است که ابتداء به نظر می رسد شبیه صورت قبل باشد که:

فرضا اول، دلیل عام و سپس دلیل خاص، وارد شده لکن مردّد هستیم که آیا دلیل خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان مخصّصیت داشته باشد یا بعد از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان ناسخیت داشته باشد به عبارت دیگر: اگر دلیل خاص به حسب واقع، قبل از حضور وقت عمل به عام باشد حتما مخصّص و مبین است و اگر بعد از حضور وقت عمل به عام باشد مسلما ناسخ است لکن چون قبلیت و بعدیت آن را نمی دانیم، بین نسخ و تخصیص، مردّد هستیم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

^{۲۶۸} یعنی: در عدم نسخ.

^{۲۶۹} همان عامی که بنا هست به مخصّص، مبتلا شود.

^{۲۷۰} «ما من عامّ الا و قد خصّ» سبب می شود ظهور خاص، قوی تر شود.

جواب: شاید ابتدا به ذهن انسان خطور کند که حکم این فرض هم مانند صورت قبل است یعنی: جانب تخصیص را ترجیح می‌دهیم لکن مصنف رحمه الله فرموده‌اند در فرض مذکور نه تخصیص، دارای ترجیح است و نه نسخ و باید از هر دو دلیل لفظی، رفع ید و به اصول عملیه رجوع نمود.

سؤال: فرق فرض مذکور با فرض قبل چیست که آنجا به خاطر شهرت تخصیص و ندرت نسخ، جانب تخصیص را ترجیح دادید اما در محل بحث می‌گوئید هیچ‌یک بر دیگری ترجیحی ندارد؟

جواب: اگر در محل بحث، بنا را بر تخصیص بگذارید و از شما علت آن را سؤال کنند و بگوئید به خاطر شهرت تخصیص، آن را ترجیح دادیم^{۲۷۱}، اشکال یا سؤال ما این است که: آیا شهرت تخصیص، سبب می‌شود شما «یقین» حاصل نمائید که در محل بحث، تخصیص، مطرح است یا اینکه شهرت تخصیص، مفید «ظن» می‌باشد.

مسئله یقین ندارید و صرفاً مظنه‌ای نسبت به آن دارید و لکن دلیلی بر حجیت آن ظن، قائم نشده.

اشکال: آیا در فرض قبل، دلیلی بر حجیت «ما من عامّ الا و قد خصّ» داشتید؟

جواب: در فرض قبل هم ما به آن تمسک ننمودیم بلکه اشتهاار تخصیص، سبب تقویت ظهور خاص می‌شد^{۲۷۲} و نفس ظهور، دلیل بر حجیت دارد اما در محل بحث با چه چیزی مواجه هستیم که «ما من عامّ الا و قد خصّ» آن را تقویت نماید؟

فقط مردّد هستیم که آیا به حسب واقع، تخصیص، مطرح است یا نسخ، اگر بنا باشد جنبه مخصّصیت را اخذ نمائیم تنها دلیل ما «ما من عامّ الا و قد خصّ» هست که حجّیتی ندارد و افاده یقین نمی‌نماید بلکه مفید ظن می‌باشد و دلیلی بر حجّیتش قائم نشده و چنانچه «ظن»، دلیلی بر حجّیت نداشته باشد، محکوم به حکم شک است.

خلاصه: در فرض قبل «ما من عامّ الا و قد خصّ» اثرش این بود که ظهور خاص را در اطلاق تقویت می‌کرد و ما به ظهور اعتماد نموده و جانب تخصیص را ترجیح دادیم اما در محل بحث، شیء مطرح نیست تا آن را تقویت نماید بلکه باید به خودش اتکا نمود که آن هم قابلیت اتکا ندارد لذا می‌گوئیم در محل بحث، هیچ‌گونه ترجیحی وجود ندارد و باید از عنوان مخصّصیت و ناسخیت، صرف نظر و به اصول عملیه رجوع نمود.

گفتیم: «خاص» در دو صورت، در مخصّصیت متعیّن می‌باشد:

۱- خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

^{۲۷۱} چون شرط تخصیص، این است که: خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد- لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة- و ما از طریق اشتهاار، ظنّ به واجدیت شرط پیدا می‌کنیم.

^{۲۷۲} در فرض قبل، کثرت تخصیص، موجب اظهاریت خاص می‌شد و اظهاریت، دلیل بر اعتبار و تقدم دارد به عبارت دیگر: الف: به واسطه اصالت الظهور، اصل اعتبارش مسلم بود. ب: به خاطر اظهاریتش آن را مقدم می‌داشتیم به خلاف محل بحث که ظاهر و اظهاریتش نداریم.

۲- عام، قبل از حضور زمان عمل به خاص، وارد شده باشد.

تذکر: حتمیت و تعین «خاص» در مخصّصیت در موارد مذکور، مبنی بر این است:

همان‌طور که در تخصیص «قبلیت»^{۲۷۳} شرط است در نسخ هم «بعدیت» معتبر است - ای عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

یادآوری: اگر کسی بگوید در نسخ، بعدیت، شرط نیست^{۲۷۴} نتیجتاً نسبت به خاصی که قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده، همان‌طور که احتمال مخصّصیت جریان دارد، احتمال ناسخیت هم جاری می‌باشد^{۲۷۵} - زیرا در تخصیص «قبلیت» شرط است اما در نسخ که «بعدیت» معتبر نیست.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: همان‌طور که قبلاً به نحو مشروح بیان کردیم، ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می‌شود جانب تخصیص را اختیار نمائیم گرچه ظهور عام در عموم افرادی از ظهور خاص - در خصوص - اقوا باشد^{۲۷۶}.

«نسخ»

چون در بحث قبل گفتیم: گاهی امر، دائر بین نسخ و تخصیص می‌شود لذا به این مناسبت، مقداری هم درباره نسخ بحث می‌کنیم - قبلاً به ترجمه و توضیح مختصری درباره متن کتاب می‌پردازیم^{۲۷۷}.

تذکر: قبلاً گفتیم: مخصّص، هیچ‌گونه تعارضی با دلیل عام ندارد بلکه دلیل مخصّص، نسبت به عام، دارای عنوان شارحیت و مفسریت است و لذا در مقام جعل قانون، این مسئله، متداول است که قانونی را به نحو عموم جعل می‌کنند سپس به عنوان تخصیص و تبصره، مواردی را از آن اخراج می‌نمایند بدون اینکه عنوان معارضه‌ای بین عام و مخصّص،

^{۲۷۳} یعنی: خاص باید قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

^{۲۷۴} یعنی: ممکن است، دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شود.

^{۲۷۵} و در موردی که «عام» قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شده، احتمال «مخصّصیت» و «منسوخیت» مطرح است.

^{۲۷۶} برای توضیح بیشتر در این باره به صفحه ۵۰۸ رجوع نمائید.

^{۲۷۷} نسخ به حسب «ظاهر» و مقام اثبات «رفع» و برداشتن یک حکم ثابت است یعنی: تاکنون دلیل، مقتضی بقاء آن حکم بوده - چنانچه دلیل ناسخ نبود به همان حکم عمل می‌نمودیم - اما دلیل ناسخ، وارد شد، دوام و استمرار آن را از بین برد پس معلوم می‌شود یک امر ثابت و متحققی بوده لکن آن را رفع می‌نمائیم اما باطن مسئله، به آن کیفیت نیست بلکه حقیقتش این است که: نسخ، «دفع» حکم است و اصلاً آن حکم اول، ثابت نبوده و انسان خیال می‌کرده، ثابت است، آن حکم، تابع مصلحتی نبوده، تا دوام و استمرار داشته باشد و فقط ظاهر کلام، دال بر استمرار بوده به عبارت دیگر: مصلحت و حکمت اقتضا می‌نمود، اظهار، دوام و استمرار حکم را - یعنی: مقتضای حکمت، این بوده که حکم در دلیل اول به صورت «دوام» و استمرار اظهار شود - در صورتی که دلیل ناسخ، بعد از حضور وقت عمل، وارد شود - و یا اینکه اگر دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل، وارد شده، مصلحت اقتضا می‌نمود که «اصل» حکم، ابراز و انشا شود بدون اینکه حتی یک مرتبه خارجاً طبق آن حکم، عمل شود.

سؤال: چگونه حکمت، مقتضی چنان امری بوده؟

جواب: پیامبران که مبین شریعت هستند گاهی یا چه‌بسا به این نحو به آن‌ها وحی یا الهام می‌شده که: فقط یک حکم و قانونی را اظهار نمایند یا استمرار آن را ابراز نمایند البته ممکن است خود آن پیامبر می‌دانسته که حکم مذکور، نسخ می‌شود و امکان دارد او هم نمی‌دانسته که آن حکم، نسخ خواهد شد - لعدم احاطه بتمام ما جری فی علمه تبارک و تعالی - و «لعل» داستان حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام از قسم اخیر بوده و او نمی‌دانسته که عاقبت قضیه به چه صورتی ختم می‌شود و ما در قسمت شرح کتاب، تفصیلاً بیان کردیم که ندانستن او بیشتر مقام تسلیم او را اثبات می‌کند.

مطرح باشد لکن در باب نسخ، این مسئله، مطرح شده که: در باب احکام شرعی، چگونه نسخ، امکان پذیر است - معقول نیست که نسخ تحقق پیدا کند - لذا ادله‌ای بر عدم معقولیت نسخ ذکر شده که مصنف، مهم ترین آن را در ضمن کلامشان بیان نمودند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

تغییر اراده در «ممکنات» - مانند انسان - به خاطر عدم احاطه علمی و جهات دیگر امکان دارد یعنی: ممکن است یک فعل با تمام خصوصیاتش در برهه‌ای از زمان، متعلق اراده و طلب واقع شود و همان فعل با تمام ویژگی‌هایش متعلق اراده واقع نشود پس در «ممکنات» تغییر اراده با حفظ خصوصیات و تمام جهات فعل، ممکن است اما درباره خداوند متعال، تغییر اراده، یک امر محال و ممتنع است زیرا: فرض کنید فعلی تا مدتی مأمور به بوده سپس همان فعل، منهی عنه واقع شده^{۲۷۸}. در این صورت، سؤالی مطرح می شود که: به حسب واقع در آن فعل که دو جهت نبوده، یا مصلحت تام داشته یا واجد مفسده کامل بوده، اگر دارای مصلحت بوده پس معنای نسخ و نهی بعدی چیست و اگر واجد مفسده بوده پس آن امر قبلی چه بوده؟

به عبارت دیگر: مستشکل می گوید، درباره خداوند متعال نمی توان تصور نمود که:

اراده او به استناد مصلحت واقعی فعل و عدم مصلحت واقعی فعل، تغییر پذیر باشد، فعل با مصلحت، زمانی منهی عنه بشود و فعل بدون مصلحت - و بلکه با مفسده - مأمور به، بشود^{۲۷۹}، این یک امر ممتنعی هست و نتیجتاً نسخ در احکام شرعی، ممتنع می باشد.

مصنّف رحمه الله: شما - مستدل - در باب نسخ به ظاهر و مقام «اثبات» توجه نمودید در حالی که نسخ به مقام «ثبوت» مربوط است و با تقریبی که اکنون بیان می کنیم، هیچ اشکال و امتناعی در آن تصور نمی شود.

بیان ذلك: در همان فرض و مثال شما که شیء یا فعلی مأمور به است و سپس منهی عنه واقع می شود^{۲۸۰}، حقیقت امر، این است که: آن فعل «واقعا» تابع حکم دوّم است یعنی به حسب واقع، دارای مفسده کامل هست و هیچ گونه مصلحتی در آن نبوده و همان مفسده، باعث نهی از آن شده.

سؤال: چرا آن فعل را در برهه‌ای از زمان، مأمور به قرار دادند؟

جواب: علتش وجود مصلحت در آن نبوده بلکه در اظهار امر - در عنوان «مأمور به» بودن - مصلحت وجود داشته، اگر در موردی «امری» تحقق پیدا کرد، همیشه دالّ بر این نیست که مصلحتی در نفس آن فعل وجود دارد بلکه گاهی وجود

^{۲۷۸} مثال مذکور، یکی از مصادیق ظاهر نسخ است

^{۲۷۹} البته در زمان گذشته، مأمور به بوده.

^{۲۸۰} که گفتیم: فرد ظاهر و آشکاری در باب نسخ است.

امر به خاطر رعایت مصلحتی در نفس امر است یعنی: «نفس مأمور به» بودن به حسب ظاهر، دارای مصلحت و حکمت است - نه به جهت اینکه مصلحت کاملی در فعل تحقق داشته باشد.

قوله: «... و من هذا القبيل لعله^{۲۸۱} يكون امر ابراهيم بذبح اسماعيل».

مثلا داستان حضرت ابراهيم عليه السلام در مورد ذبح اسماعيل عليه السلام كَأَنَّ حَقِيقَتَهُ اِنْ اِسْت: بعد از امر خداوند متعال به ذبح اسماعيل شايد ابتداء چنين تصور مي شده كه مصلحتي در نفس ذبح و مذبوحيت اسماعيل تحقق دارد لكن بعد از آنكه نهی، صادر شد، كشف مي كنيم نفس امر به ذبح، دارای مصلحت بوده و چه بسا لازم نبوده كه حتى حضرت ابراهيم عليه السلام از ابتدا نسبت به آن قضيه، آگاه باشد زيرا قبول داريم كه انبيا دارای مقام رفيعی هستند اما چنين نيست كه احاطه علمي آنها مانند خداوند متعال باشد، مسلما علمي هست كه مختص ذات حق مي باشد و هيچ كس را بر آن مطلع ننموده، ممكن است در مسأله ذبح اسماعيل، چنين بوده كه حضرت ابراهيم عليه السلام هم واقعا پنداشته، امري از ناحيه خداوند، متوجه او هست و مصلحتي در آن مأمور به، محقق مي باشد، در اين صورت اگر ابراهيم عليه السلام نسبت به آن مسئله آگاهی نداشته باشد، جهلش مقام كمال او را تثبيت مي كند زيرا اگر او مي دانست بعد از لحظاتي آن امر، منتفی و حكم خداوند متعال نسخ مي شود و ذبح اسماعيل عليه السلام تحقق پيدا نمي كند، باتوجه به سرانجام داستان نمي توانستيم آن مقام تسليم ابراهيم را نزد خداوند - و تسليم اسماعيل را براي انجام فرمان الهی - احراز نمائيم^{۲۸۲}.

به عبارت ديگر: مقام تسليم كه يكي از مقامات رفيع انبيا و اوليا هست در اين مورد با جهل به عاقبت قضيه تصور مي شود پس به حسب واقع، مطلب چنين است كه: مصلحتي^{۲۸۳} در نفس امر و انشاء آن بوده بدون اينكه در مأمور به - و مذبوحيت - كمتري مصلحتي باشد بلكه تمامش مفسده بوده^{۲۸۴} پس اگر به حسب واقع، مسئله را ملاحظه نمائيم، هيچ گونه تغيير و تبديل اراده در باب نسخ، حاصل نمي شود يعني: در ظاهر، تغيير و تبديل اراده هست اما واقعا چنين نيست - «واقع»، تابع ناسخ است، «منسوخ»، تابع مصلحت در «اظهار» است. اظهار اصل ثبوت حكم يا اظهار دوام حكم.

باتوجه به بيان^{۲۸۵} ما مشخص شد كه: لازم نيست نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلكه ممكن است قبل از حضور وقت عمل باشد يعني: امكان دارد مصلحتي اقتضا نمايد كه حكمي اظهار و ابراز شود اما قبل از اينكه وقت عمل، فرارسد، آن حكم را نسخ نمايند و حكم واقعي كه تابع مصلحت و مفسده در متعلق باشد، تحقق پيدا كند. - و در هيچ يك از دو صورتش تغيير اراده محقق نمي شود.

«بداء»

^{۲۸۱} اشارة باداة الترجي الى المناقشات في كونه من النسخ مثل ما قيل: ان المراد من الذبح مقدماته بقرينة قوله تعالى: «قد صدقت الرؤيا». ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۴۳.

^{۲۸۲} و بدانيم او از نظر مقام تسليم در مرتبه رفيعي قرار دارد.

^{۲۸۳} مثلا مشيت الهی بر اين تعلق گرفته كه حضرت ابراهيم را به مردم معرفي كند كه او از نظر اطاعت و تسليم، نسبت به امر خداوند تا آن درجه تكامل پيدا مي كند، اگر مسأله امر به ذبح اسماعيل نبود ما از چه طريقي نسبت به مقام تسليم او آگاه مي شديم لذا همين مطلب شايد مهم ترين مصلحتي است كه اقتضا مي نمايد يك امر صوري و ظاهري با جهل ابراهيم تحقق پيدا كند و بعد هم حكم واقعي آن، عبارت از عدم مذبوحيت باشد.

^{۲۸۴} زيرا بعدا نهی، وارد و مانع ذبح اسماعيل عليه السلام شد.

^{۲۸۵} كه گفتيم: حقيقت نسخ «دفع» است - نه رفع - گرچه به حسب ظاهر، حكم ثابتي را برمي دارد.

در تکوینیات - نه احکام شرعیّه - از نسخ به «بدا» تعبیر می کنند.

لغتا ظهور بعد از خفا را «بدا» گویند^{۲۸۶}.

کلمه «بدا» در تکوینیات کثیرا استعمال می شود، در مواردی که به حسب تکوین بنا بوده امری واقع شود و چیزی تحقق پیدا کند اما بعدا محقق نشده از آن به بدا تعبیر می نمایند مانند قضیه عذاب در جریان قوم حضرت یونس علیه السلام که او به مردم اخطار نمود، عذاب الهی با فلان خصوصیات بر شما نازل می شود اما در وقت موعود، عذابی نازل نشد لذا آن پیامبر، ناراحت شد^{۲۸۷}، به کشتی پناه برد و^{۲۸۸} ...

عذاب، یک امر تکوینی است، گاهی پیغمبری مأمور می شود نسبت به عذاب الهی اخبار نماید اما در موعود مقرر، عذابی واقع نمی شود در این صورت کلمه «بدا» را استعمال می نمایند.

تحقیق در مسئله^{۲۸۹}: بدا - در تکوینیات - مانند نسخ در احکام شرعیّه به این کیفیت است که:

گاهی مشیت الهی بر این تعلق می گیرد: مطلبی را که او می داند در آینده محو خواهد شد به صورت الهام یا وحی به پیامبری ابلاغ نماید که او هم ثبوت آن مطلب را به امت خود «اخبار»^{۲۹۰} یا «اظهار»^{۲۹۱} نماید مانند اخبار به تحقق عذاب الهی در داستان یونس علیه السلام^{۲۹۲}.

لازم به تذکر است که در آن اخبار یا اظهار، مصلحت و حکمتی وجود دارد و «واقع» تابع عدم تحقق آن شیء است.

مصنّف رحمه الله برای توضیح مطلب فرموده اند: از آیات شریفه استفاده می کنیم که خداوند متعال، عوالم متعدّدی دارد که درجات آن عوالم هم مختلف است:

^{۲۸۶} در فقه هم گاهی آن کلمه استعمال می شود مثلا فردی مشغول خواندن نماز شد اما در اثناء صلات برایش مشخص شد که لباسش متنجس است در این صورت، جمله «بدا له» را استعمال می نمایند.

^{۲۸۷} «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ...» سوره انبیا، آیه ۸۷

^{۲۸۸} مثال دیگر: طبق بعضی از روایات، حضرت عیسی علیه السلام نسبت به موت زنی در زمان خاصی اخبار نمود اما بعد از فرا رسیدن زمان موعود، آن فرد در حال حیات بود زیرا با دادن صدقه مرگ را از خود دفع نموده بود - مضمون روایتی است که در امالی شیخ صدوق، در مجلس هفتاد و پنج، نقل شده.

^{۲۸۹} (اما اصل وقوع البداء) فلروایات متواترات - مثل قوله علیه السلام: ما عبد الله بشيء مثل البداء «او» ما بعث الله نبيا قط حتى يقر له بالبداء «او» ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر وان يقر لله بالبداء «او» لو علم الناس ما في القول في البداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه «او» ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائكة و رسله و انبيائه فتحن نعلمه.

ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۳۴۰ و «وافي»: ۱/ ۱۱۲ - ۱۱۴ باب بدا.

^{۲۹۰} در تکوینیات.

^{۲۹۱} در شرعیات.

^{۲۹۲} یا اخبار حضرت عیسی علیه السلام به موت آن فرد در زمان مشخص.

الف: یکی عالم «محو و اثبات» است که از صدر آیه شریفه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^{۲۹۳} استفاده می‌شود، خداوند متعال، هر چه را اراده نماید، محو و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند از عالم مذکور به عالم محو و اثبات تعبیر می‌نمائیم.

ب: از عالم دیگری - که از اعظم عوالم ربوبی است - به عالم «لوح محفوظ» تعبیر می‌نمائیم و به نظر مصنف رحمه الله کلمه «أُمُّ الْكِتَابِ» که در ذیل آیه آمده، ناظر به همان عالم لوح محفوظ است.

تفاوت آن دو عالم، طبق بیان مصنف رحمه الله این است که: تمام حوادث با جمیع خصوصیات در عالم لوح محفوظ، ثابت است بدون اینکه تعلیق یا ابهامی در آن باشد.

اما عالم محو و اثبات: کأن بیانگر حوادث می‌باشد اما نه با تمام خصوصیات، فرضا مسأله عذاب قوم حضرت یونس علیه السلام را بیان می‌کند اما بیانگر این مسئله نیست که آن عذاب در صورتی است که قوم یونس، توبه و انابه نمایند و اگر توبه کردند، عذاب الهی منتفی می‌شود.

اگر نفس زکیه پیامبری فقط به عالم محو و اثبات، متصل شود چه بسا او هم به حسب اعتقاد خودش تخیل نماید، عذاب الهی واقع می‌شود همان‌طور که از ناراحتی حضرت یونس - اذ ذهب مغاضبا... - چنان استفاده‌ای می‌شود که او عذاب را حتمی و محقق می‌دانسته و به نظرش هیچ‌گونه تعلیق و اشتراطی در عذاب نبوده اما بعد از آنکه عذاب الهی واقع نشد، حالت غضب و ناراحتی برایش پیدا شد. نتیجتا اگر نبی یا وصیی با آن عالم ارتباط پیدا کند - که نوعا انبیا با آن عالم، مرتبط بودند - آنچه را که مشاهده نمودند در ذهنشان - کأن - به صورت حتمی نمایان می‌شود اما اگر پیامبری مقام بالاتری داشت^{۲۹۴} و نفسش با عالم لوح محفوظ، اتصال پیدا کرد - کما ربما يتفق لخاتم الانبياء و لبعض الواصلين - تمام واقعیات را - کما هی - ملاحظه می‌کند^{۲۹۵} و ابهام و تعلیقی در حوادث و تکوینات به نظرش نمی‌رسد اما درعین حال اگر

^{۲۹۳} قيل في المحو و الاثبات اقوال:

« احدها: ان ذلك في الاحكام من الناسخ و المنسوخ.

« الثاني: انه يمحو من كتاب الحفظه المباحات و ما لاجزاء فيه و يثبت ما فيه الجزاء من الطاعات و المعاصي.

« الثالث: انه يمحو ما يشاء من ذنوب المؤمنين فضلا فيسقط عقابها و يثبت ذنوب من يريد عقابه عدلا.

الرابع: انه عام في كل شيء فيمحو من الرزق و يزيد فيه و من الاجل و يمحو السعادة و الشقاوة و يثبتهما.

الخامس: انه في مثل تقدير الارزاق و المحن و المصائب يثبت في ام الكتاب ثم يزيله بالدعاء و الصدقة و فيه حث على الانقطاع اليه سبحانه.

السادس: انه يمحو بالتوبة جميع الذنوب و يثبت بدل الذنوب حسنات بينه قوله الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ... ر. ك: تفسير مجمع البيان ذیل

آیه ۳۹ سوره رعد.

^{۲۹۴} درجات انبیا با یکدیگر متفاوت است.

^{۲۹۵} مع ذلك گاهی در شریعات، حکمی به پیامبری به صورت وحی، ابلاغ می‌شود که در دوام و استمرار، ظهور دارد درحالی که به حسب واقع، محدود است و خطاب دیگری - یعنی:

دلیل ناسخ - غایت آن را بیان می‌کند - در صورتی که نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد.

با توجه به اینکه گفتیم نسخ، قبل از حضور وقت عمل هم ممکن است، صورت دیگری هم برای نسخ هست که: گاهی حکمی به پیامبری وحی می‌شود که در «جد» ظهور دارد یعنی:

مطلوب خداوند است - مع آنه لا يكون واقعا بجد بل لمجرد الاختبار و الابتلاء ...

در باب تکوینات که «حکمی» مطرح نیست گاهی نبی یا وصیی از طریق وحی یا الهام مأموریت پیدا می‌کند، مسأله‌ای مانند وقوع عذاب - یا چیز دیگری را - اخبار نماید درحالی که آن

امر، تحقق پیدا نمی‌کند.

لازم به تذکر است که آن اظهار - در شریعات - یا اخبار - در تکوینات - واجد مصلحت و حکمتی بوده.

او از آن عالم، مطلع شد، لزومی ندارد تمام خصوصیات را نقل نماید^{۲۹۶} زیرا همان پیامبری که از عالم لوح محفوظ، مطلع شده گاهی به واسطه الهام یا وحی، فرمانی را اخذ می‌نماید که باید یک قسمت از آن بیان شود فرضاً باید مسأله عذاب گفته شود اما مصلحت اقتضا نمی‌کند که تعلیق و شرح آن هم اخبار شود نتیجتاً اطلاع از آن عالم، یک مطلب است و اخبار یا اظهارش مسأله دیگری است - اخبار یا اظهار، تابع مصلحت در نفس اخبار یا اظهار است.

جمع بندی: «بدا» در تکوینات، مانند «نسخ» در شرعیات می‌باشد و اساسش بر این است که: واقع و حقیقت، تابع دلیل ناسخ و امر بعدی می‌باشد نتیجتاً امری که قبلاً واقع شده چه بیان حکم باشد چه اخبار به یک امر تکوینی، در نفس آن اخبار یا اظهار، مصلحت است بدون اینکه واقعیت و حقیقت به جریان قبل، ارتباط پیدا کند.

سؤال: چرا در مورد خداوند متعال، کلمه «بدا» استعمال می‌شود در حالی که باید کلمه «ابداء» به معنای اظهار را استعمال نمود؟

جواب: «لکمال شباهة ابدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره».

تذکر: اسناد کلمه «بدا» به خداوند متعال با اسناد آن به افراد، متفاوت است.

گاهی انسان می‌گوید: ابتدا، مصمم بودم، فلان کار را انجام دهم سپس برایم مشخص شد^{۲۹۷} که آن کار، صلاح نیست لذا از انجام آن منصرف شدم، یعنی ابتدا مسئله برای من مخفی بود اما بعداً برایم ظاهر شد.

وقتی کلمه «بدا» را در مورد ذات حضرت حق استعمال می‌نمائیم، نباید از آن به ظهور و خفا تعبیر و ترجمه نمود بلکه باید به «اخفا» و «اظهار» ترجمه و تعبیر نمود - «فبدا له» ای: «فاظهره» - یعنی: خداوند متعال، مطلبی را که بنا بر مصلحتی از ما مخفی کرده بود به واسطه دلیل ناسخ - یا جریان بعد - اظهار نمود پس در «ما نحن فیه» اخفا و اظهار، مطرح است نه ظهور و خفا^{۲۹۸}.

ثمره بین نسخ و تخصیص

[۱]- اخیراً - در بحث تعارض عامّ و خاص - مواردی را بیان کردیم که امر، دائر بین تخصیص و نسخ بود، اکنون باید ملاحظه نمود که چه ثمره‌ای بین نسخ و تخصیص، مطرح است.

^{۲۹۶} آیا آنچه را انسان می‌داند مصلحت اقتضا می‌کند که بیان نماید؟

خیر! بعضی از مطالب و مسائل را انسان می‌داند لکن هیچ‌گونه مصلحتی اقتضا نمی‌کند که آن را ابراز و اظهار نماید.

^{۲۹۷} «بدالی»

^{۲۹۸} ظهور و خفا به ما مربوط است و اظهار و اخفا به خداوند متعال.

۱- اگر ابتدا عام و سپس خاص - قبل از حضور وقت عمل - وارد شود^{۲۹۹}، آن «خاص» بین نسخ و تخصیص، مردّد است و ثمره‌اش این است که:

الف: اگر «خاص» عنوان مخصّصیت داشته باشد، معلوم می‌شود که فرضاً زید از ابتدا تحت عام و «اکرم العلماء» نبوده زیرا خاص، دارای عنوان مبینّیت هست و می‌گوید از ابتدا «زید» مراد جدّی مولا نبوده.

ب: اگر «خاص» عنوان ناسخّیت داشته باشد، معنایش این است که فرضاً زید تاکنون «صورتا» واجب الاکرام بوده اما از اکنون^{۳۰۰} وجوب اکرامش مرتفع و منتفی می‌شود.

۲- اگر ابتدا خاص و سپس عامی وارد شد، مثلا ابتدا مولا فرموده: «لا تکرم زیدا العالم» سپس گفته «اکرم العلماء»، در این صورت، امر، دائر بین این است که: خاصّ قبلی، مخصّص عام باشد یا اینکه عامّ بعدی، ناسخّ خاصّ قبلی باشد یعنی: عنوان مخصّصّیت و ناسخّیت در هر دو طرف، مطرح است به عبارت دیگر: اگر عنوان مخصّصّیت، مطرح باشد، مربوط به «لا تکرم زیدا» است و اگر عنوان ناسخّیت مطرح باشد، مربوط به عام است - چون عام از خاص، متأخّر است.

ثمره بین نسخ و تخصیص هم این است که: اگر خاص، مخصّص «اکرم العلماء» باشد، معنایش این است که زید از ابتدا، وجوب اکرام نداشته، اکنون هم که عام، وارد شده، واجب الاکرام نیست بعدا هم وجوب اکرام ندارد.

اما اگر مسأله ناسخّیت، مطرح باشد، ثمره‌اش این است که: زید تاکنون واجب الاکرام نبوده، فعلا - از زمان صدور دلیل ناسخ - او هم مانند سائر علما، واجب الاکرام است.

^{۲۹۹} قبلا بیان کردیم که لزومی ندارد، نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه قبل از حضور وقت عمل هم «نسخ» متصوّر است.

^{۳۰۰} از زمانی که دلیل ناسخ، وارد شده.