

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الفحول في مخّ الاصول»

تقريرات خارج الاصول
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

المقصد الرابع: في العام و الخاص

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيكي

المقصد الرابع: العام و الخاص.

تقریباً مهم ترین مباحث اصولی از اینجا به بعد شروع می شود. و تا آخر اصول ادامه دارد و سعی ما در این است که تا آنجا که امکان دارد ساده گفته شود و مطالب سخت حذف شود.

بحث از آن در چند فصل مطرح می شود که صاحب کفایه مطالب را در سیزده فصل نقل کرده است:

الفصل الاول: فی تعریف العام و اقسامه.

در این فصل می خواهیم عام را تعریف کرده و اقسام عام را بیان کنیم.

تعریف العام: العنوان الذی یشمل الحکم جمیع افراده بأداة العموم.

گفته شده است که در لغت «عموم» یعنی «شمول» و «عام» یعنی «شامل». اما در اصطلاح اصولی «عموم» یعنی «شمول الحکم لجميع افراد مدخول أداة العموم». خوب این تعریف شاید دقیق نباشد اما در ضمن توضیح، مراد روشن می شود.

الأشیاء التي يتصف بالعموم:

عام وصف واقع می شود برای سه چیز:
عنوان، حکم و یکی هم خطاب.

الحکم العام: الحکم الذی یکون موضوعه او متعلقه عاما.

گاهی اوقات «حکم» موصوف می شود به «عام» مثلا در همین مثال: «اکرم کل فقیر» می گوئیم که «وجوب» عام است یعنی حکمی که «متعلق^۱» یا «موضوع» آن، عنوان عامی می باشد. اینکه متعلق ما عنوان عامی باشد مثل اینکه گفته شود: «یحرم کل کذب». که «کذب» عام است این کذب عنوان عام است که «متعلق» حرمت است لذا می گوئیم که حرمت حکمی است عام. و اما اینکه «موضوع» ما عنوان عامی باشد مثل اینکه در خطاب آمده باشد: «يجب اکرام کل فقیر» می گوئیم که این «وجوب» عام است بخاطر این که «موضوع» آن فقیری است که عنوانی است عام. در اینجا «متعلق»، «اکرام» است که این «اکرام» عام نمی باشد، بلکه مطلق است.

باید دقت داشت که این عمومیت به معنای لغوی است اما به لحاظ اصطلاحی حکم نه عام است و نه خاص.

الخطاب العام: الخطاب المشتمل على العنوان العام.

تارة «خطاب» موصوف به «عموم» می شود و خطاب عام یعنی خطابی که مشتمل بر عنوان عام است، مثلا خطاب «يجب اکرام کل فقیر» عام است بخاطر این که عنوان «فقیر» که «موضوع» باشد در این خطاب اخذ شده است که عام است. یا در مثال: «یحرم کل کذب» این خطاب ما هم عام است چرا که مشتمل بر عنوان «کذب» ی است که عنوانی است عام و «متعلق الحکم».

البته این عامی هم که صفت این خطاب است به معنای لغوی می باشد.

العنوان العام و هو المصطلح الاصولی: موضوع الحکم الذی یشمل جميع افرادہ باداة العموم.

اگر خطاب

^۱ متعلق در احکام تکلیفی دائما فعل اختیاری است و موضوع هم چیزی است که فعلیت حکم دائر مدار فعلیت آن است و دائما مفروض الوجود است.

تبلیغی

این بود: «اکرم کل فقیر» از این خطاب استفاده می شود که حکم در اینجا «وجوب اکرام هر فردی از افراد فقیر» است. «فقیر» را اصطلاحاً «عام» می گویند. «کل» عام نمی باشد «فقیر» عام ما می باشد. این «وجوب اکرام»، همه افراد فقیر را می گیرد این شمول و سعه را از ادات عموم فهمیدیم که در این مثال «کل» باشد.

اصل این اتصاف مال عنوان است و در اصول از این می خواهیم بحث کنیم. پس عام وصف برای عنوان است که به خطاب مشتمل بر این عام و حکمی که بر این عام بار شده است عام می گوئیم.

اینکه گفته شد: «مدخول عام» از باب غلبه است بعضی اوقات ادات عموم بعد از عنوان عام می آید مثل «اکرم العلماء جمیعاً» لذا فرق نمی کند که ادات قبل یا بعد عنوان اخذ شود و این که این ادات اسمی باشد یا حرفی باشد.

فرق بین عام و مطلق در این است که دلالت بر عموم در عام، به وضع است و دال ما لفظی است که به آنها ادات عموم می گوئیم لذا نیاز به مقدمات حکمت نداریم اما در مطلق منشأ این عمومیت، مقدمات حکمت است.

انشاء الله در ذیل این بحث گفته خواهد شد که این عموم دقیقاً چیست؟ آیا یک مدلول تصویری است یا تصدیقی؟

اقسام العام:

عام را به سه قسم تقسیم کرده اند:

بدلی، شمولی و مجموعی. عموم را به این سه قسم تقسیم می کنند گاهی اوقات از شمولی تعبیر می شود به استغراقی.

القسم الأول: العام الشمولی او الإستغراقی.

قسم اول عبارت است از «عام شمولی» یا همان «عام استغراقی». مثل «اکرم کل فقیر» که عام در اینجا را «عام شمولی» می گویند یعنی عامی که حکم به تمام افراد این عنوان عام سرایت می کند و به عدد این افراد ما حکم داریم در همین مثال «اکرم کل فقیر» با پیش فرض این که عدد فقراء صد است ما صد حکم داریم.

یا اگر گفتیم «یحرم کل کذب» یک شخص به عدد دروغهایی که می تواند بگوید حرمت دارد. عدد کذبها بی نهایت است مثلاً کسی بگوید عدد یک از دو بزرگتر است یا بگوید که عدد یک از عدد سه بزرگتر است تا بی نهایت؛ چرا که سلسله اعداد بی نهایت است این فقط در سلسله اعداد است که دروغها بی نهایت است. اما در هر زمانی به مقداری که قدرت داریم بر ما حرمت و تکلیف است. مثلاً در الان یک قضیه کاذبه می توانم بگویم اما این قضیه کاذبه محدودیت ندارد تا جایی که به من اجازه می دهد بر من حرمت دارد و تکلیف بر من فعلی است. و قدرت بر امثال همه دروغهایی که است را دارم به این صورت که دروغ نگویم لذا همه قابل امثال است البته به مقداری که می توانم دروغ بگویم.

در اینجا می گویند که حکم وجوبی به عدد افراد «موضوع» منحل می شود. در محرمات به عدد «موضوع» و «متعلق» هر دو منحل می شود. مثلاً اگر گفته شده است نظر به مرأه اجنبیه حرام است معنایش این نمی باشد که به این زن یک نظر حرام است خیر ده بار هم نظر شود حرام می شود.

خوب سوال این است که اینکه می گویند حکم منحل می شود، یعنی چه منحل می شود؟

معنی الانحلالیه فی الاحکام:

قضایایی که ما در آنها انحلال داریم سه قسم است:

قسم اول و دوم قضایایی که مشتمل بر حکم اعتباری است یعنی محمول ما حکم شرعی تکلیفی یا وضعی است و قسم سوم قضایایی که ناظر به عالم تکوین است مثل «کل شیء جسم».

قضایایی که ناظر به عالم تکوین است را کنار می گذاریم.

اما در قضایایی که نظر به عالم اعتبار دارند: مثلاً داریم: «کل دم نجس» که مشتمل بر حکم وضعی است یا می گوئیم «اکرم کل فقیر» که مشتمل بر یک حکم تکلیفی است. پس هر دو مشتمل بر حکم است.

فی الاحکام الوضعية:

عندنا: ای تعدد الاحکام الوضعية الجزئية الاعتبارية بعدد افراد العام.

در باب احکام وضعی مثل «کل دم نجس» و «کل خمر نجس» و «کل ماء طاهر» ماها در این احکام از کسانی هستیم که قائلیم به عدد افراد موضوع احکام وضعی داریم. در مورد «هذا الدم» و «ذاک الدم» و ... حکم وضعی و یک نجاست اعتباریه داریم یعنی به عدد افراد موضوع، حکم وضعی اعتباری داریم. که این احکام همان مجعول می باشند یعنی هر خمر و دمی نجاست خاصه خودش را دارد که امری است اعتباری نه امری حقیقی یا واقعی.

مثل ملکیت که به عدد اشخاص و اموال علقه ملکیت داریم که این علقه های ملکیت اموری اعتباری می باشند یعنی «ملکیت بین من و عبای من» ملکیتی است مخصوص به خود و «ملکیت بین من و کتاب من» ملکیتی مخصوص به خود و «ملکیت بین زید و مال زید» ملکیت مخصوص به خود می باشد و لو سنخا یکی می باشند اما شخصا با هم تفاوت دارند و هر کدام ملکیتی خاص به خود است.

مثلاً اگر در عالم هزار دم داشته باشیم هزار نجاست داریم و لو یک جعل دارد اما این یک جعل می شود اعتبار هزار حکم. این خصوصیت امور اعتباری است که با یک جعل می توان هزاران امر اعتباری جعل کرد. یعنی شارع به یک اعتبار امر کلی، هزار

حکم جزئی را اعتبار کرده است. یعنی این عملیة الجعل یک امر انتزاعی واقعی است که با این امر انتزاعی واقعی، هزاران حکم اعتباری جعل شده است. یعنی شارع با یک عملیة الجعل هزار حکم جزئی را اعتبار کرده است.

مثل

اینکه کسی گفته باشد: «سمیت کل من یولد فی هذا الیوم علیا» آیا این درست است که در مورد صد نفری که امروز متولد شده اند در مورد تک تک اینها بگوییم که فلانی این را علی نامید؟ درست است. با اینکه در مقام تسمیه، یک عملیة التسمیة داشت با این حال این کلام که «فلانی اسم این شخص و آن شخص و ... را علی نامید، صادق است.

در مقابل این قول، دو قول دیگر است:

عند المرحوم الصدر: تعدد الاحکام الوضعية الموهومة بعدد افراد العام.

یکی قول مرحوم صدر است که ایشان قائلند که این انحلال در احکام وضعی، امری موهوم است.

عند الشیخ رحمه الله: تعدد الاحکام الوضعية الانتزاعية بعدد افراد العام.

و قول دیگر قول شیخ است که ایشان قائلند که احکام وضعیة اموری انتزاعی و واقعی می باشند. لذا فارق شیخ با ما این است که ایشان این احکام را انتزاعی می داند یعنی ایشان می گویند که به عدد افراد دم ما نجاست انتزاعیه و واقعیه داریم و ما می گوییم اعتباری است. یعنی ما می گوییم که شارع به این تشریع واحد، هزار حکم دیگر جعل و اعتبار کرده است و لکن مرحوم شیخ می فرمایند که یک عملیة التشریع و یک اعتبار بیشتر نمی باشد و بقیه انتزاع ما از این تشریع واحد است.

این در احکام وضعی.

% فی الاحکام التکلیفیه:

اما در احکام تکلیفی مثل: «یجب اکرام کل فقیر».

عند مدرسة الميرزا: وجود الاحکام الاعتبارية بعدد الافراد.

مدرسه میرزا منهم مرحوم خوئی و تبریزی اینها قائلند ما به عدد افراد موضوع، احکام اعتباریه تکلیفیه داریم مثلاً «این فقیر یک وجوب اکرام» دارد که اعتباری است و فقیر دوم وجوب دوم و فقیر سوم وجوب سوم و ما به عدد افراد فقیر وجوبات داریم و این وجوبها امور اعتباری می باشند.

لذا تکالیف امر اعتباری است.

عند المرحوم الصدر: تعدد الاحکام الموهومة عدد الافراد.

مسلك آقای صدر در اینجا مثل مسلك ایشان در احکام وضعی است ایشان قائلند ما به عدد افراد موضوع، وجوب داریم اما این وجوب امری موهوم است یعنی امری است که واقعیت و حقیقت ندارد و اعتباری هم نمی باشد و عقلاء و شارع مفهومی به نام وجوب این فقیر و آن فقیر اعتبار نکرده اند لذا ایشان گفته اند که ما به عدد فقراء وجوب اکرام موهومی داریم و صرف موهوم بودن، وحدت ایجاد نمی کند.

البته به نظر ما ایشان در زمانی که می گفتند که حکم جزئی وهمی است ناظر به احکام تکلیفی بوده اند و غافل از احکام وضعی بوده اند چرا که خیلی بعید است که بگویند که این علقه ملکیت بین این شیء و مالک امر موهومی باشد.

در بحث جمع بین احکام ظاهری و واقعی خواهیم گفت که این وجوبها انتزاعی و واقعی می باشند یعنی وجوب و حرمت را &&

ما قائلیم طلب انشائی امری است واقعی هر طلب انشائی مقوم به سه امر است: طالب و مطلوب و مطلوب منه. و گفتیم که هر سه اینها هر کدام متکثر شود، طلب انشائی هم متکثر می شود خوب حالا می آییم سراغ ما نحن فیه: در مثال اکرم کل فقیر. مطلوب اکرام زید است یا اکرام زید و عمرو و بکر؟ ما به عدد افراد فقیر مطلوب داریم

و مولا هم به عدد فقراء طلب دارد طلب چه در ناحیه زجر یا در ناحیه بعث. حقیقت تکلیف اعتبار و اعتباریات نمی باشد بلکه یک طلب انشائی است جامع بین بعث و ردع است. سوال این است که وقتی مولا طلب کرده است چند مطلوب دارد؟ به عدد فقیر مطلوب دارد لذا به همین عدد مطلوب ها، صد طلب دارد لذا صد امثال و معصیت دارد.

این که می گوئیم که تکلیف انحلالی است مراد ما دائما طلب انشائی است. که امر واقعی است و خصوصیت این امر واقعی این است که این انشاء که فعل گفتاری مولا است، می تواند هزاران بار مصداق طلب انشائی قرار بگیرد. یعنی این انشاء از اموری است که می تواند اتصافش در بعد از وجودش باشد مثل مفهوم قتل که ضربی صورت می گیرد و بعد موجب مرگ می شود که همین ضرب امروزی در هنگام قبل روح می شود مصداق قتل. این اکرم کل فقیر، مصداق طلب اکرام زید و عمرو می باشد کما اینکه مصداق طلب اکرام فقیر می باشد.

القسم الثانی: العام البدلی.

قسم دوم از اقسام عام، «عام بدلی» می باشد. تارة در مثال آن گفته شده است: «اکرم أیّ فقیر» تارة گفته شده است: «اکرم احد الفقراء» و تارة گفته شده است: «اکرم فقیرا أیّ فقیر کان» در این سه مثال قدر متیقن مثال سومی است مثال دومی ظاهرا مثال درستی نمی باشد چرا که در اینجا «احد الفقراء» مطلق است نه عام و مثال اولی هم محل تأمل است چرا که نمی دانیم، آیا کلمه «أیّ» در زبان عربی به معنای «یکی» می باشد یا به معنای «هر» می باشد.

قدر متیقن «اکرم فقیرا أیّ فقیر کان». در این مثال، عام ما «فقیر» اول است و الفاظ عموم یا «أیّ» است یا مجموع «أیّ فقیر کان» می باشد. اگر «أیّ فقیر کان» نباشد یعنی اینطور باشد: «اکرم فقیرا» می شود مطلق.

آقای صدر که عرب زبان است «أیّ فقیر» را مثال زده است که شاید بتوان به ارتکاز ایشان اعتماد کرد اما مشکل این است که ایشان «احد الفقراء» را هم مثال زده اند که در نظر ما روشن است که مطلق است و عام نمی باشد، لذا این یک نوع تهاافت در کلام ایشان را نشان می دهد لذا دیگر نمی توان به ارتکاز ایشان اعتماد کرد.

حقیقة العام البدلی:

گفته اند در عام بدلی حکم منحل نمی شود و یک حکم بیشتر نمی باشد و لکن به افراد علی البدل سرایت می کند یعنی شامل عمرو و بکر و زید و خالد ... می شود اما به صورت عام بدلی نه شمولی یعنی گفته اند که شامل تمام افراد می شود لا علی التعین بلکه علی البدل.

این «علی البدل» یا «لا علی التعین» معنای محصلش چه می باشد؟ به عبارت دیگر در «اکرم کل فقیر» این شامل زید و بکر و خالد می شود اما اگر گفت: «اکرم فقیرا أیّ فقیر کان»، زید را شامل می شود؟ درست است بگویم که «زید واجب الاکرام» است یا خیر صادق نمی باشد؟ مشخص است که این قضیه صادق نمی باشد. پس معنای شمول علی البدل چیست؟ بله معنایش این است که یک نفر را باید اکرام کنی این را بلدیم اما مصداق و فرد این فقیر در این خطاب چه می باشد؟ اگر گفته شود که اکرام زید واجب است اما به اکرام دیگری اکرام می شود این می شود واجب کفایی نه علی التعین.

گفتیم این که «شامل می شود علی البدل و لا علی التعین» معنای محصلی ندارد. بلکه ما یک «فرد معین» داریم و یک «فرد مردد».

«فرد معین» مثل فرد معین از انسان که زید باشد یا عمرو. ما در قبال افراد معین انسان «فرد نا معین» و «فرد مردد» هم داریم که امری است موهوم یعنی در عالم خارج و ذهن موجود نمی باشد - چرا که ما وجود نا متعین نداریم و همه موجودات معین می باشند - اما عرف در مواردی برای آن واقعیت می بیند و بر اساس این واقعیتی که برای

آن می بیند در ارتباطات و روابط خودش آن را موضوع اثر قرار می دهد مثل اینکه می گویم: «رایت رجلا» و «زید» را من مثلا دیده بودم اما نمی دانستم که «زید» است این رجل ناظر به چه می باشد ناظر است به یک فرد معین.

اما گفتیم «اکرم رجلا» این رجل «فرد مردد» است یعنی متکلم اصلا اشاره به افراد و یا فرد معین نکرد بلکه اشاره به فرد مردد است که واقعیت ندارد اما عرف برای آن، واقعیت می بیند. دقت کنید مطابق این فرد تمام افراد می باشند نه این که این تمام افراد، مصداق این مفهوم می باشند خیر، بلکه مطابق این مفهوم می باشند. اصلا شخص که گفته است: «اکرم رجلا» به فرد معینی اشاره نکرده است بلکه به یک فرد مردد موهوم اشاره کرده است.

زید مطابق این فرد مردد است لذا در مقام اکرام هر کدام را که اکرام کند آن فرد لا علی التعین امثال شده است. ماهیتش ماهیت انسان است اما لا معین است.

دو نفر هستند که زید و عمرو باشند می گویم: «یکی از این دو، انسان است» خوب این قضیه صادق است اما من به کدام اشاره دارم؟ یکی از اینها یا هر دوی اینها؟ هیچ کدام یعنی در عالم واقع هم مشخص نمی باشد، با اینکه قضیه صادق است این یکی اشاره دارد به یک فرد نا معین که این فرد معین دو مطابق دارد که یکی زید باشد و یکی عمرو.

در مثال «اکرم فقیر ایّ فقیر کان» واقعا «اکرام زید» و فرد معین مطلوب مولا نمی باشد.

لذا فرد مردد در عام بدلی بر من واجب است که تک تک افراد معین مطابق این فرد مردد می باشند لذا اینکه گفته شود که عنوان عام ما در کلام، شمول لا علی التعین یا علی البدل دارد معنای محصلی ندارد.

گفته نشود که این که مطابق آن هر کدام از افراد معین باشد، این با جزئیت این فرد مردد نمی سازد می گوییم که جزئیت آن به این است که با یکی امثال می شود نیاز نمی

باشد برای تطبیق آن همه افراد اکرام شود. بلکه شخصی نمی باشد و تمام افراد هم نمی باشد اما جزئی است یعنی یک فرد است نه جزئی در باب مفهوم و شخصی در باب مصداق. لذا این فرد مردد اشاره به تمام افراد و فرد معین هم نمی باشد اشاره به فردی در عالم وهم است اما به یکی از افراد معین تطبیق می شود.

لذا ما قائلیم موضوع در عام بدلی، فرد مردد است که فردی است موهوم. در مرحله انشاء موضوع فرد مردد است اما مطلوب، اکرام فرد مردد است که این لا یمکن اکرامش و امتثالش الا به امتثال فرد معین.

گفته نشود که در عام بدلی تکلیف تعلق گرفته است به تمام افراد معین به شرط اینکه دیگری امتثال نشود این درست نمی باشد چرا که در این صورت معنایش این است که ما به تعداد افراد تکلیف داریم در حالیکه ارتکاز و فرض این است که یک تکلیف بیشتر نداریم.

ما حصل این که عام بدلی یک حکم بیشتر نمی باشد که مشهور گفته اند که حکم رفته است روی تمام افراد موضوع لا علی التعیین و علی البدل. ما این را قبول نداریم بلکه قائلیم حکم رفته است روی یک فرد مردد که قابل انطباق بر هر یک از افراد معین عموم می باشد که این تطبیقش را بر هر یک از افراد معین موضوع را، از ادات عموم فهمیدیم.

القسم الثالث: العام المجموعی.

اما عام مجموعی:

گفته اند که این عام هم مثل عام بدلی به افراد تعلق نمی گیرد اما به فرد هم تعلق نمی گیرد بلکه به مجموع تعلق می گیرد.

مثل اینکه مولا گفته است: «اکرم جمیع جیرانی» یا «اکرم جیرانی مجموعاً» به صورتی که یکی از جیران را اکرام نکند، تکلیف را امتثال نکرده است.

این عام مجموعی روشن است که در واقع عام نمی باشند چرا که اگر مجموع شد دیگر افراد مجموعه، افراد نمی باشند بلکه اجزاء می باشند یعنی یک تکلیف و یک فرد واجب است، که صدتا جزء دارد.

این انقسامات عام.

۱مرحوم آخوند در کفایه مسئله ای را مطرح کرده است که آیا این الفاظ عام است و بعد حکم به اینها تعلق می گیرد یعنی قبل از تعلق حکم، این اقسام عام را داریم؟ یا خیر قبل از تعلق حکم، عمومیتی ندارند بلکه بعد از تعلق حکم می فهمیم که این عام بدلی است یا مجموعی؟ به عبارت دیگر، عام وصف است برای این عناوین قبل از آمدن در جمله و بعد با این صفت می آید و در جمله قرار می گیرد یا خیر بعد از آمدن در جمله این اوصاف را می گیرند؟ مثلاً «اکرم کل فقیر» این لفظ «فقیر» قبل از آمدن در جمله عام می باشد یا بعد از آمدن در جمله این صفت را می گیرد. به عبارت سوم عام صفت است مطلقاً یا بعد از آمدن در جمله و در ضمن جمله است که این صفت را می گیرد؟ خلاصه این که بعد از حکم، این عنوان عام می شود و به این سه قسم، تقسیم می شود یا قبل از آمدن در جمله و استعمال این انقسامات را قبول کرده است؟

مرحوم آخوند فرمودند این انقسامات در کلام عام می شود و بعد از استعمال است و الا فی نفسه نه عام است و نه خاص. «الفقراء» بدون استعمال با «فقیر» هیچ فرقی نمی کند.

اگر بخواهیم دقیقاً «الفقراء» را تشبیه کنیم، شبیه «فقیر» نمی باشد بلکه مثل «کل فقیر» یا «جميع الفقراء» می باشد خوب «فقراء» مدخول هیئت و ادات است و بدون هیئت و ال فقیر است و فرقی ندارد. این «فقیر» عام نمی باشد و لو مدخول هیئت و ادات است.

لذا «فقیر» و «الفقراء» و «کل فقیر» عام نمی باشند.

اینها قائلند که الفاظ وضع شده اند برای طبیعت نه برای افراد.

پس این «فقیر» عام است به دو شرط:

مدخول ادات عموم باشد

در جمله بیاید.

اگر یکی از این شرائط نباشد دیگر این عنوان عام نمی باشد. یعنی ایشان می فرمایند که این عمومیت مربوط به تعلق حکم است و این که این عام کدام یک از اقسام است؟ این هم با تعلق حکم مشخص می شود.

در مقابل ایشان مرحوم صدر است این نحو عموم ربطی به کلام نمی باشد و وجدان شما می گویند که بین «جميع فقراء» و «احد الفقراء» و «مجموع الفقراء» با هم متفاوت می باشند و اینطور نمی باشد که این سه مفهوم متفاوت در کلام حاصل شود. بخاطر این تفاوت است که در جاهای مختلف بکار می بریم. &&&

مختارنا:

ما تابع مرحوم آخوند می باشیم و در جمله است که عنوان متصف به عام یا اطلاق می شود و در خارج متصف به هیچ یک نمی شود. اکتفا می کنیم && به نقل کلام مرحوم صدر.

ما وجدان ایشان را قبول می کنیم یعنی قبول می کنیم که وجدانا بین ایها اینکه فرمودند «جميع الفقراء» یک مرحوم &&& مرکب می باشد در اصول این جميع الفقراء عام ما «فقیر» است که سه ادات عموم داخل شده است یکی «ال» و دیگر «هیئت جمع» و یکی هم جميع. بله بین جميع الفقراء و مجموع الفقراء فرق است اما اینها عام ما نمی باشند بلکه عام ما فقیر است که این فقیر عام نمی باشد بله بین جميع و مجموع فرق است اما این دیگر عام ما نمی باشد.

مشهور قائل شده اند که جميع الفقراء دو تا تصور و یک نسبت ناقصه بین این دو تصور می باشد مثلاً می گوییم جميع الفقراء یک تصور از جميع و یک تصور از فقراء

یک نسبت بین این دو داریم که مصداق سنجی ما به لحاظ مدلول اول است. جمیع الفقراء مصداقی ندارد چرا که جمیع مفهومی است که فاقد مصداق در خارج می باشد. مثلاً در کتاب علی، مصداق ما «این کتاب» است که مصداق مفهوم معنای جزء اول است. زید فقیر مصداق جمیع الفقراء نمی باشد.

آقای صدر نسبت ناقصه را منکر می باشد و این نسبت تحلیلی است تحلیل ذهن ماست و جمیع الفقراء یک تصور بیشتر نمی باشد و از دو مفهوم، یک مفهوم سومی بدست می آید، که مصداق ندارد. عام ما «فقیر» است که مدخول سه ادات است، فقراء و الفقراء و جمیع الفقراء اینها اصلاً مصداق ندارند و عام ما نمی باشند.

اینکه مصداق ندارد این شاهد است که عام ما نمی باشد. هر مفهومی قابل حمل بر مصداق می باشد و نمی توان گفت که زید جمیع الفقراء.

بله زید و بکر و خالد جمیع الفقراء که این مصداق می باشند که این دیگر عام شمولی نمی باشد بلکه عام مجموعی می باشد در حالیکه ایشان مثال برای عام شمولی زده اند.

&& سوال رفقا تحلیل و انحلالی

اما در مثال «احد الفقراء» این مثال اصلاً درست نمی باشد چرا که اگر در کلام هم باید عام نمی باشد چه برسد به جایی که مفرد بیاید این مثال در اصل مفرد می باشد مصادیق عدیده ی هم عرض دارد اما حکم به لحاظ موضوع انحلالی نمی باشد به این معنا که همه اینها مصادیق می باشد

این احد الفقراء وقتی در خارج کلام باشد، لفظی است کلی و تمام فقراء مصادیق آن می باشند اما در جایی که استعمال می شود یکی از افراد مطابق آن می باشند و دیگر کلی نمی باشد و مراد اکرام یک فقیر است.&&&

و اما «مجموع الفقراء» این اصلاً حقیقتاً عام نمی باشد این شکل عام را دارد در واقع «الفقراء» عام نمی باشد موضوع ما نه فقیر است و نه فقراء بلکه مجموع الفقراء

است در عام شمولی عام و موضوع ما «فقیر» است اما در اینجا موضوع ما «مجموع الفقراء» می باشد که مصداق آن یک مجموعه است.

پس این عام وصف عنوانی است که در جمله آمده باشد نه در خارج از کلام.

لذا فقیر در کل فقیر که در جمله نمی باشد عام نمی باشد.

عموم آیا مدلول است یا ظهور است به عبارت دیگر این عمومی که استفاده می کنیم و می گوئیم این عنوان عام است این عمومیت مدلول است یا مراد؟

ما برای کلام یک مدلول قائلیم و یک مراد که به جدی و استعمالی و

ظهور از مرادات است فرق بین ظهور&&&

عموم و اطلاق مربوط به مراد است نه مدلول.

فرق بین ظهور و نص در ظنیت و قطعیت است و ما تصور ظنی نداریم وقتی می گوئیم که صیغه امر دلالت بر وجوب دراد یعنی دلالت ظنی دارد و الفاظ دلالت ظنی نمی تواند داشته باشد&&&

الفصل الثانی: هل يكون للعموم صيغة تخصه؟

این فصل دوم را مرحوم آخوند در کفایه طرح کرده اند چون می خواستیم ترتیب مطالب به هم نخورد مطرح می کنیم و اگر ایشان مطرح نمی کردند جایی برای طرح نداشت.

انواع الصیغ:

مرحوم آخوند فرمودند ما سه گونه صیغه داریم: صیغةالخصوص، صیغةالعموم و صیغة مشتركة بین العموم و الخصوص.

صیغه الخصوص: الصیغ التي تدل على الخصوص ک «بعض».

صیغه خصوص یعنی الفاظی که دلالت بر خصوص می کند مثل کلمه بعض اکرم بعض الفقراء یا بعض النحویین.

الصیغة المشتركة بين العموم و الخصوص كالجمع المحلى ب «ال».

صیغه مشترک بین عموم و خصوص مثل جمع محلی به «ال» در این مثال دقت کنید: «اکرم العلماء» اگر «ال» در «العلماء» عهدیه باشد، «الفقراء» می شود خاص اشاره به جماعت معینی از «علماء» دارد و اگر «ال» جنسیه باشد این صیغه می شود عموم. در اینجا «ال» مشترک لفظی است و دو وضع داشته است.

صیغة العموم و هی الصیغة المختصة بالعموم كلفظ «کل».

صیغه عموم: مثل لفظ «کل» و «جميع» که فقط برای عموم وضع شده اند: «اکرم کل فقیر» یا «جميع الفقراء» که این الفاظ دلالت بر شمول حکم نسبت به تمام مصادیق فقراء می کنند.

اشکالان فی وجود الصیغ المختصة بالعموم:

بعضی اشکال کرده اند که ما صیغه عموم نداریم و دو اشکال وارد کرده اند:

الإشکال الأول: لا بد لنا فی العمومات الاخذ بالقدر المتیقن.

اشکال اول به این صورت است که شما در هر عامی یک قدر متیقنی دارید لا محاله در این موارد باید به قدر متیقن اخذ کنید مثلاً شارع بفرماید: «اکرم کل فقیر» قدر متیقن از «فقراء» واجب الاکرام، «فقراء عدول» است چون احتمال می دهیم که شارع اکرام همه فقراء را واجب کند یا فقط عدول اینها را واجب الاکرام کند اما احتمال نمی دهیم

که اکرام فساق را فقط واجب کند و در جایی که قدر متیقن است قاعده این است که به قدر متیقن اخذ شود.

مراد از قدر متیقن، قدر متیقن در حکم می باشد یعنی افرادی که به یقین مشمول حکم می باشند نه قدر متیقن خارجی و مقام تخطاب. قدر متیقن خارجی دیگر ناظر به حکم نمی باشد مثل اینکه ما در خارج فرد مشکوک داریم و فرد یقینی هم داریم. خوب وقتی اخذ به قدر متیقن شود، یعنی مدخول این صیغ دیگر عام نمی باشد و این الفاظ دال بر عموم نمی باشند.

مناقشة: أن القاعدة فی العناوین المجمله لا الظاهرة فی العموم.

ما در عناوین مجمله است که به قدر متیقن اخذ می کنیم نه در عناوین ظاهره اجمال یعنی عدم الظهور مثلاً مولا گفته است: «لا تکرّم الفساق» نمی دانیم مراد از «فساق»، «فاجر» است یا «عاصی»؟ به قدر متیقن اخذ می کنیم یا مولا فرموده است: «اکرم العلماء» نمی دانیم مراد علماء دین است یا خیر علماء تمام علوم؟ به قدر متیقن اخذ می کنیم.

الاشکال الثانی: أن قاعدة «ما من عام إلا و قد خص» تحکم باستعمال الصیغ، فی غیر العموم.

اشکال دوم این است که ما جمله و قاعده ای داریم به این شکل: «ما من عام الا و قد خص» که این قاعده در تمام عمومات می آید الا یک عام که خود این کلام عام باشد یعنی «ما من عام الا و قد خص» که تخصیص نخورده است یعنی اکثر قریب به اتفاق عمومها تخصیص خورده است. منظور از «عمومات»، «عمومات الفاظی» است یعنی «عام لفظی» نه «عام عقلی» که اشکال بشود که این عمومات عقلی، تخصیص نمی خورد. خوب لذا استعمال الفاظ عام می شود در مورد خاص لذا می شود مجاز مشهوری

و ظهورش را در عام از دست می دهد و مجمل می شود که مراد از این عامی که در کلام آمده است، معنای مجازی است که خاص باشد یا معنای حقیقی که عام باشد؟ به عبارت دیگر یا ظهور در خصوص دارد یا مجمل است. لذا ما صیغه عموم نداریم چرا که عموم یعنی ظهور در عموم دارد. لذا درست است که ما صیغه ای که ظهور بر عموم داشته باشد، نداریم.

این اشکال ظاهرش از اشکال اول بهتر است.

مناقشة: أن التخصیص لا ینجر بسقوط العام من عمومیه.

این اشکال هم وارد نمی باشد. دقت کنید تخصیص را به حسب ظاهر تقسیم می کنند به تخصیص متصل و منفصل.

تخصیص متصل مثل اینکه مولا می گوید: «اکرم کل فقیر الا الفساق منهم» و تخصیص منفصل این طور است که یکبار مولا می گوید: «اکرم کل فقیر» و بعد در مجلس دیگر می گوید: «لا تکرم فساق الفقراء». در مورد اول که تخصیص متصل است اصلاً عام نداریم یعنی به عبارت بهتر ما اصلاً اینجا در حقیقت تخصیصی نداریم چرا که عام ما در اینجا «الفقراء» نمی باشد بلکه «الفقراء غیر الفاسق» می باشد یعنی در اینجا، مدخول «کل»، «فقراء» نمی باشد بلکه «فقراء غیر فاسق» است.

اما در دومی که تخصیص منفصل باشد، خطاب و جمله اول در عام استعمال شده است و تجوزی در کار نمی باشد، اما بقاء این ظهور از حجیت می افتد. لذا ما در تخصیص اصلاً تجوزی نداریم چرا که تخصیص یا منفصل است یا متصل که اگر منفصل باشد ما، در حقیقت تخصیصی نداریم و اگر هم منفصل باشد، که صیغ عموم، در عام استعمال شده اند و اصلاً تجوزی در کار نمی باشد اما بقاء این ظهور در عموم از حجیت می افتد.

خوب گفتیم این فصل محلی برای بحث نداشت چرا که مطالبی بود که روشن بود و با اندک تأملی مشخص می شد اما چون ایشان مطرح کرده بودند ما هم تبعاً اشاره کردیم تا ترتیب مطالب به هم نخورد.

هذا تمام الكلام فی الفصل الثانی.

الفصل الثالث: ادوات العموم.

ادوات العموم: گفتیم که ما در عموم دوال لفظی داریم در اصول از این ادوات بخاطر نکاتی که دارند بحث شده است و در فقه استفاده می شود.

ادوات عموم را به چند دسته تقسیم کرده اند:

الاول: اسماء العموم مثل «کل»، «مجموع»، «جميع» و... اینها از ادواتی هستند که اسم می باشند.

الثانی: الجمع المحلي ب «ال».

الثالث: النكرة فی السياق النفی او النهی^۱.

مشهور ظهور در عمومیت را در مفرد محلی به «ال»، قبول نکردند لذا ما هم از آن بحث نکردیم.

به همین ترتیب بحث می کنیم:

الاولی: أدوات العموم الإسمية او الأسماء العموم:

ادوات عموم اسمیه مثل «کل»، «جميع»، «تمام» و «مجموع». مثلاً مولا گفته است: «اکرم جميع یا مجموع الفقراء» این ادوات در جمله، دلالت بر استیعاب و شمول می کنند.

^۱ در اصطلاح اصولی ادوات العموم یعنی مادل علی العموم که می تواند اسم باشد یا حرف باشد یا هیئت باشد لذا گفته نشود که در نکره در سیاق نفی یا نهی، عموم مدلول هیئت می باشد نه ادوات.

الأنظار فی كيفية دلالتها على العموم:

در این که این ها از ادات عموم می باشند و دلالت بر استیعاب می کنند، بحثی نمی باشد، تمام بحث این است که این دلالت بر استیعاب و شمول این اسماء، چگونه است؟

دو نظریه مطرح شده است:

النظرية الأولى: اسماء العموم تدل على استيعاب ما ينطبق عليه العنوان العام^۱.

نظریه اول این است که اسماء عموم دال است بر استیعاب جمیع ما ینطبق علیه العنوان العام و المدخول. یعنی لفظ «جمیع» دال است بر استیعاب جمیع ما یدخل علیه لفظ «جمیع».

النظرية الثانية: اسماء العموم تدل على استيعاب ما يراد من العنوان العام.

نظریه دوم هم این است که «کل» و «جمیع» و ... دلالت می کند بر استیعاب و شمول ما یراد من المدخول.

فرق اول با دوم این است که در نظریه اول یعنی برای دلالت بر استیعاب جمیع ما ینطبق علیه العنوان العام، نیاز به مقدمات حکمت نمی باشد چرا که مستوعب «جمیع مصادیق» است نه «جمیع ما یراد» لذا مدخول اسماء عموم، مراد نمی باشد بلکه «ما ینطبق علیه العنوان» یعنی «مصادیق» مفهوم و عنوان عام می باشد و در انطباق عنوان بر مصادیق، دیگر نیاز به مقدمات حکمت نمی باشد.

^۱ دقت شود که این نزاعی که است در حقیقت بین مدلول مدخول ادات اسمیه عموم است نه در خود مدلول ادات اسمیه عموم، چرا که اینها دال بر استیعاب و شمول می باشند اما نزاع در این است که دال بر استیعاب جمیع ما ینطبق علیه العنوان العام است یا خیر، استیعاب ما یراد من مدخول ادات عموم است لذا در هر صورت دال بر استیعاب می باشند اما بحث در این است که مراد از عنوان عام مصادیق است یا خیر، ما یراد من العنوان العام است؟ اما خوب چون به تبع مدخول، مدلول ادات عموم اسمیه هم فرق می کند گفته شد نزاع در مدلول این ادات عموم اسمیه است اگر چه اگر گفته می شود نزاع در این است که مدلول عنوان عام در جایی که دال لفظی ما اسماء عموم است، ما ینطبق علیه العنوان العام است یا ما یراد منه، بهتر بود. (ت ق ک اص ۲ اس مد ۹۵/۱/۲).

اما در دوم «مراد» داخل می شود یعنی مدخول اسماء عموم، «ما یراد من العنوان» است که نمی دانیم که «طبیعی» اراده شده است یا «حصه»؟ اگر بگوییم که طبیعی یا حصه را متکلم اراده کرده است، دیگر اسماء عموم از دلالت بر این مقدار ساکت می باشند لذا باید دست به دامن مقدمات حکمت شویم.

لذا این نزاع معروف از زمان آخوند مطرح شده است که آیا ما در مدخول اسماء العموم نیاز به مقدمات حکمت داریم یا خیر؟ تمام ریشه نزاع در این است که مراد از کل، «کل فرد ینطبق علیه العنوان» است یا «کل ما أُريد من العنوان»؟ این نزاع معروفی است در بین اصولیین.

دقت کنید در عموم بنا بر قول دوم ما برای اینکه بفهمیم مراد از عنوان چه می باشد، نیاز به مقدمات حکمت داریم اما در استیعاب جمیع افراد عنوان عام و مدخول اسماء عموم، از ادات استفاده می کنیم اما در اطلاق در هر دو از مقدمات حکمت استفاده می کنیم. هم در اینکه مراد از عنوان چه می باشد و هم در استیعاب حکم نسبت به جمیع افراد یعنی اینکه آیا جمیع افراد عنوان، مشمول حکم می باشند یا بعض آنها، در اینجا هم نیاز به مقدمات حکمت داریم پس در قول دوم در یک مقدمه نیاز به مقدمات حکمت است اما در اطلاق در هر دو هم در استیعاب و هم در تشخیص مراد از طبیعی لذا با این بیان باز عام ظهورش اقوی از اطلاق است چرا که دلالتش بر یکی باز لفظی است بخلاف اطلاق که دلالتش بر هر دو لبی است.

مشهور قائل به قول اول می باشند مثل مرحوم خوئی و صدر که جزء نحله اول می باشند و قائلند که اسماء عموم دلالت می کنند بر استیعاب «ما ینطبق علیه المفهوم».

اما از میان معاریف مرحوم میرزای نائینی قائل به قول دوم می باشند. گفته است که خود اسماء عموم کافی نمی باشد بلکه فقط دلالت می کند بر استیعاب افراد اما اینکه از عنوان که مدخول این اسماء باشد چی اراه شده است، نیاز به مقدمات حکمت داریم که مشخص شود مقصود جمیع افراد طبیعی است نه حصه.

پس دو قول در مسئله است قول مشهور و قول میرزا.

هر دو جماعت ادله ای را اقامه کرده اند البته دو دسته دلیل: یکی در ابطال قول خصم و یکی هم در اثبات قول خود. لذا با چهار دسته دلیل روبرو هستیم.

بجای دخول در دلائل - که هر چهار دلیل را منکر می باشیم - اکتفا می کنم به مختار خود و وجه آن، که اگر دقت شود وجه مناقشه آن اقوال هم مشخص می شود.

مختارنا: اسماء العموم تدل علی استيعاب کل ما ينطبق علیه العنوان العام.

ما ها تابع قول مشهور می باشیم و همان را قائلیم که مشهور به ارتکاز خود دریافته بودند پس «کل فقیر» یعنی «کل من یكون مصداقا لعنوان الفقیر» یا «کل من ينطبق علیه عنوان الفقیر» لذا در فهم عمومیت نیازی به اجرای مقدمات حکمت نمی باشد.

نکته: الفرق بین «الفرد» و «المصداق» و «ما ينطبق».

وقتی شیء را به معنا می سنجیم می گوئیم فرد وقتی به مفهوم می سنجیم می شود مصداق و وقتی به عنوان می سنجیم ما ينطبق می گوئیم. خود فقیر هم عنوان است و هم مفهوم دارد و هم معنا دارد که باید ببینیم که کدام را لحاظ می کنیم.

مقدمه ای را باید گفت و بعد وارد تطبیق شویم.

مقدمة:

آیا این «کل» به تنهایی این شمولیت در افراد را می رساند یا به کمک مقدمات حکمت این دلالت را دارد؟

در باب الفاظ کلا در زبان عربی یا هر زبانی، ما الفاظ را دائما به دو دسته تقسیم کرده ایم و ما معتقدیم که در همه زبانهای این دو دسته از الفاظ را داریم: «اسم» و

«علامت» اگر لفظ نام و اسم چیزی باشد می شود «اسم» و اگر نام نباشد می شود «علامت».

در زبان عربی اسم مثل «انسان»، «حجر»، «شجر»، «زید»، «قمر»، «اکل»، «شرب»، «ضاحک»، «عالم» و

و علامت مثل تمامی «حروف»، «اسماء اشاره»، «ضمائر»، و «هیئات».

کلا لفظ یا اسم است یا علامت بله ما از الفاظ مواردی را داریم که مرکب از «اسم» و «علامت» است که ماده اش اسم است و هیئت آن علامت است.

در باب محاورات محال است که زبانی را پیدا کنید که تمام الفاظ آن اسم یا تمام الفاظ آن علامت باشد اصلا با این دو تفهیم و تفهم و تفکیر و تفکر و محاوره معنا پیدا می کند.

ماده در فعل مصدر ثلاثی مجرد است و ماده ای که نفی کردیم &&&

«عام» دائما یک «اسم» است و «علامت عام» پیدا نمی کنید.

از اینجا وارد اسماء می شویم و علامات را کنار می گذاریم.

گفتیم در هر «اسم» ی ما دائما یک معنا و مسمایی را داریم و «اسم» نمی شود که فاقد موضوع له باشد. معنی و موضوع له و مسمی یکی است اما به سه اعتبار.

این معنی را به دو قسم تقسیم کرده ایم:

معنای ما یا «خاص» است مثل زید، عمر، مکه و حجاز و...

یا «عام» است: انسان، کاتب، حجر، ضرب و ...

دائما اسماء عموم داخل بر الفاظی می شوند که معنای آنها عام می باشد. پس

«علامت» و اسمی که معنای «خاص» دارد خارج شد. اگر گفتیم: «اکرم کل زید» یا مراد

من «کل من یسمی بزید» است که عام است و یا «کل اجزاء زید» است که این دیگر عام

نمی باشد چرا که عام «شمول افرادی» است نه «شمول اجزائی».

ما تا اینجا با معنای در اسماء آشنا شدیم.

ما چیزی داریم در قبال معنا به نام مفهوم.

مفهوم عبارت است از «صورة المعنى عند العقل». صورت عقلی معنا را در نظر مشهور مفهوم می گویند.

در نظر ما دریافت ما از معنا یا صورت معنی &&& در ذهن عبارت است از مفهوم. مجموعه ی دریافت ما از اطلاعات را کد گذاری می کنیم به آن کد گذاری مفهوم می گوئیم.

اگر عقل را تعبیر به ذهن کنیم فعلا مشکل ما حل می شود.

مفهوم یا «کلی» است یا «جزئی». صورت «معنای عام» می شود «مفهوم کلی» و صورت «معنای خاص» می شود «مفهوم جزئی».

پس دائما عام، «اسمی» است که دارای «معنای عام» و «مفهوم کلی» می باشد.

تا اینجا با معنا و مفهوم آشنا شدیم.

امر سومی داریم که بسیار مهم است که نه معنا است و نه مفهوم که ما نام آن را «محکی» گذاشتیم هرگاه «اسمی» در یک جمله یا کلامی^۱ بکار برده شود علاوه بر معنی و مفهوم، یک امر سومی پیدا می شود که بسیار مهم است و در بحث تقیید و اطلاق و تخصیص خیلی نقش دارد. در کلام امر سومی پیدا می شود که نه معناست است و نه مفهوم که آن امر سوم عبارت است از «مشار الیه آن لفظ». امکان ندارد که در کلام معنا دار «اسم» را بکار ببری و آن اسم فاقد مشارالیه یعنی «ملتفت ذهنی» باشد. یعنی دائما با این لفظ التفات به چیزی پیدا می کنی که آن ملتفت الیه عبارت است از «محکی» که اگر این «محکی» نباشد محاوره امکان ندارد.

این را در چند مثال توضیح می دهیم:

^۱ یعنی محکی فقط در کلام و جمله است که محقق می شود.

مثال اول: مثلاً می‌گوییم: «الانسان نوع» که موضوع در اینجا «الانسان» است در اینجا با انسان ذهن ما به چه اشاره دارد که می‌گوییم نوع؟ چی نوع است؟ دقیقاً اشاره می‌کنیم به معنا که «طبیعت» و «ذات» انسان باشد یعنی طبیعتی که مسمی و معنای این لفظ «انسان» است.

مثال دوم: اگر گفتید: «الانسان کلی» که باز موضوع انسان است اما مشارالیه این لفظ، «مفهوم» می‌باشد چرا که معنا کلی و جزئی ندارد این مفهوم است که کلی و جزئی دارد.

مثال سوم: اگر گفتید: «الانسان فان» مشار الیه «الإنسان»، جمیع «افراد انسان» است.

مثال چهارم: اگر گفتید: «بعض الانسان فقیه». مشار الیه «الإنسان» در این «بعض الانسان» چه می‌باشد؟ «پاره ای معین از افراد انسان».

البته این مثال را بعداً بیشتر توضیح می‌دهم.

مثال پنجم: «رایت انسانا صباح الیوم» مشارالیه این «انسان»، «فرد معین» است مثلاً زید را صبح دیدم.

مثال ششم: «اکرم انسانا» مشارالیه این انسان «فرد مردد» می‌باشد. به زید اشاره نکردم به فرد مردد اشاره کردم.

پس ما دائماً یک محکی و مشارالیه داریم که تمام الحکم برای این مشار الیه و محکی می‌باشد. محکی می‌تواند در ذهن یا خارج ذهن باشد می‌تواند موهوم یا واقعی و یا حقیقی باشد.

در حمل اولی && و شایع دائماً مشارالیه دائماً افراد می‌باشند.

پس ما در اسمی که در کلامی بکار می‌بریم دائماً معنا و مفهوم و محکی است.

محکی مصداق باشد &&&

سوال این است که وقتی «کل» و «بعض» و «ال» و «جميع» و امثال ذلک بر سر عنوانی داخل می کنیم با توجه به «معنا»ی آن عنوان است یا «مفهوم» آن یا با توجه به «محکی» می باشد که اسماء عموم را داخل می کنیم؟ گفتیم این الفاظ دائماً نظر به «محکی» و «مشار الیه» دارند.

وقتی می گوئیم «کل عالم» یا «کل فقیر» یا «کل رجل» در این عناوین متکلم ناظر به «افراد» می باشد. اگر «کل» بیاید یا نیاید کاره ای نمی باشد. «کل» را بیاورید یا نیاورید ناظر به تمام افراد می باشند اما «کل» را که می گوئید این نظارت را بیان و ابراز می کنید.

این ادات تنها کاری که می کنند «محکی» شما را ابراز می کنند و نشان می دهند وقتی می گوئید: «اکرم کل الفقیر» در اینجا دائماً شما با «الفقیر» نظارت به افراد دارید و «کل» این نظارت را ابراز می کند و اصلاً اگر نظارت به غیر محکی باشد معنا غلط است اگر بگوئید «کل انسان نوع» و یا «کل انسان کلی» این غلط است لذا منطقیها دریافته بودند که «کل» و «بعض»، جزء الموضوع نمی باشند چرا که معنا غلط می باشد لذا در مدخول این ادات یا ناظر به عموم است یا به بعض و این ادات این نظارت را بیان می کنند و ابراز می کند. با توجه به این مطالب، «ال» دائماً عهدیه است و در «ال» ی که به آن «ال» جنسیه می گویند در واقع این «ال»، «ال» عهدیه ای است که مدخولش ناظر به معنا است.

محکی دائماً یا معناست یا مفهوم است یا بعضی از افراد معین یا بعضی از افراد
مردد یا به فرد معین یا فرد مردد است. &&&

لذا اگر می خواستیم برای هر مشارالیه یک لفظ داشته باشیم به مشکل برخورد می کردیم.

کل دلالتی ندارد &&&

اگر حتی دیوار بگوید که کل انسان یموت مدلولش این است که کل افراد الانسان یموت اما مقدمات حکمت در مورد دیوار و غیر انسان نمی آید.

اما این عموم مراد است یا خیر؟ بحث دیگری می باشد.

فرق «الانسان یموت» با «کل الانسان یموت» این است «ال» در «الانسان» عهد است و کل عهد نمی باشد برای استیعاب افراد است. &&&

ما یک قضیه داریم و یک تصدیق، مدلول کلام دائما قضیه است که یک تصور است و مدلول تصدیقی ما نداریم، تصدیق، مدلول فعل و ایجاد این قضیه است.

اگر در یک قضیه علامتی نباشد، قضیه ای تشکیل نمی شود، وضع بالعلامیه در حد تصور است &&&

ما دائما در اسماء عموم ناظر به افراد می باشیم

لذا ما وقتی می گوئیم کل انسان یموت از سه لفظ استفاده کرد &&& مشهور ناظر به معنا و مفهوم بوده اند و کل نمی تواند به لحاظ نظارت عنوان به معنا وارد شود و اصلا معنا ندارد بلکه به لحاظ نظارت به افراد وارد می شوند. و این کل این نظارت را بیان می کند.

انزع در نحوه دلالت اسماء عموم در این است که برای دلالت بر استیعاب اسماء عموم کفایت می کند یا نیاز به مقدمات حکمت به لحاظ مدخول هم می باشد.

ما ها از کسانی هستیم که قائل می باشیم به قول مشهور. چرا که دائما هر عنوانی یک محکی دارد که کل فقط دایره این افراد را نشان می دهد و این مجموعه را از کل می فهمیم و نیاز به مقدمات حکمت نمی باشد.

هر عنوان اسمی - نه عنوان علامی که حروف باشند - را که در خطاب می آورید دائما یکی محکی را نیاز دارد وقتی شما ناظر به محکی باشید محکی به طور عادی یا

مفهوم است یا معناست یا جمیع الافراد است یا بعض الافراد است یا فرد معین یا فرد مردد یا ... شما در این کل به شما نشان می دهد تمام افراد عنوان است. سیاق لسانی می گوید که آنچه که عنوان بر آن می شود منطبق. حال اگر کسی ادعا کرد که ما منطبق طبیعی است یا حصه این دیگر از بحث خارج است و دست من و شما نمی باشد. لذا کل فرد ما یراد نمی باشد بلکه کل ما منطبق علیه العنوان می باشد که هر چه می خواهد می باشد. شما وقتی «کل» را می آورید التفات تفصیلی به افراد و محکی پیدا می کنید. منشأ این اختلاف این است که از محکی این ها غافل بودند و دنبال طبیعی و معنا بودند لذا سراغ این نظر رفته اند.

التفات مشهور هم به محکی در کلماتشان نیامده است و اگر نظری به محکی داشته اند، ارتکازی بوده است. در حالیکه اگر با عنوان فقط نظر به معنا داشته باشیم دست ما بسته می باشد یعنی قضایایی را می توانیم بگویم که راجع به معنا باشد نمی توانیم بگویم انسان یا کل چرا که فرد انسان یا کل نه معنی انسان.

الثانية: الجمع المحلي ب «للام».

لا اشكال که «اکرم کل فقیر» عام است نزاع در این است که آیا «اکرم الفقراء» عام است یا خیر؟ دو نظریه مطرح شده است:

نظریه اول که لعل مشهور باشد و در ذهن ما هم اینطور است که قول مشهور این باشد این است که این عنوان «الفقراء» عام است که اگر عام باشد در این شمول نیاز به مقدمات حکمت نداریم.

در مقابل کسانی قائل شده اند که عنوان «الفقراء» مطلق است که اگر مطلق باشد در این شمول و استیعاب آن نیاز به مقدمات حکمت می باشد.

الاقوال المحتملة فی المراد من «العنوان العام» و «ادات العموم»:

حال که این عام شد کدام عام است و کدام ادات عموم است؟ فقط گفته اند که «الجمع المحلی باللام» عام است اما تفکیک تفصیلی نکرده اند بین «العنوان العام» و «ادات العموم» اما کلماتی گفته اند که می توان از این کلمات اینها را فهمید. البته بعضی از انظار ابهام دارد لذا در حد احتمال است. لذا از مجموع این کلمات می توان احتمال پنج قول را در مورد تفکیک بین «العنوان العام» و «ادات العموم» داد:

القول الاول: أن «العنوان العام»، «المادة» و «ادات العموم»، «هيئة الجمع».

قول اول محتمله این است که عنوان عام ما «ماده» است که «فقیر» باشد و «هیئت جمع» هم که عارض بر این ماده شده است ادات عموم ما می باشد. «ال» از ادات عموم نمی باشد و تنها تأثیری که دارد این است که این «هیئت جمع» زمانی از ادات است که با «ال» بیاید یعنی در اداتیه «هیئت جمع» تقارن آن با «ال» شرط است اما «ال» جزء ادات العموم نمی باشد.

این نظر را به مرحوم آخوند نسبت داده اند اما از کلمات ایشان این بر نمی آید.

النکته الأولى: أن الآخوند رحمته الله لم يذكرها فی هذا الفصل.

مرحوم آخوند جمع محلی بال را اینجا مطرح نکرده است و در این فصل مبسوطا نیاورده است و بعدا می آورد.

النکته الثانية: أن المادة هنا يختلف مع المادة المذكورة فی باب المشتق و ليست الحروف المقطعة المتعاقبة.

ماده در مقابل هیئت دو مورد دارد مثلاً کلمه «ضارب» را در نظر بگیرید که یک «ماده» دارد و یک «هیئت» یا کلمه «ضَرَبَ» هم همینطور یک «ماده» و یک «هیئت»

دارد و کلمه «فقراء» هم یک «ماده» دارد و یک هیئت. این «ماده» در «ضارب» و «ضَرَبَ»، «ضَرَبَ» نمی باشد بلکه حروف مقطعه ی متعاقبه ی «ض» و «ر» و «ب» می باشد. اما در جمع و تشبیه وقتی «ماده» و «هیئت» می گویند: «ماده»، «فقیر» است نه «ف» و «ق» و «ی» و «ر» یعنی آن حروف مقطعه متوالیه نمی باشد.

القول الثانی: أن «المادة» هي العنوان العام و «ال» أداة العموم.

قول محتمل دوم این است که «ماده»، عنوان عام ما می باشد و «ال» از ادات عموم می باشد. تنها نقش «هیئت جمع» این است که این «ال» اگر با این «هیئت» بیاید می شود ادات عام لذا این هیئت شرط است نه از اجزاء ادات العموم.

القول الثالث: أن «المادة» هي «العنوان العام» و مجموع «ال» و «هيئة الجمع»، «أداة العموم».

قول محتمله سوم این است که «ماده» و مفرد لفظ عام ما می باشد و «مجموع ال» و «هیئت» از ادات عموم می باشد.

القول الرابع و هو اقوى الاقوال: أن «الجمع» هو العنوان العام و «ال»، أداة العموم.

قول محتمله چهارم که قویترین احتمال است که شاید بیشتر ناظر به این احتمال باشند این است که، جمع که «فقراء» باشد عنوان عام ما می باشد و «ال» از ادات عموم است.

القول الخامس المنسوب الى الآخوند: أن «الجمع المحلي بأل» عنوان عام بوضع واحد مستقل من دون وجود أداة.

احتمال پنجم که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است این است که ما در اینجا عام داریم اما اصلاً ادات عموم نداریم یعنی خود «جمع محلی به ال» وضع شده است

برای عموم به یک وضع مستقل از قبیل وضع عام موضوع له خاص هر کدام این وضع را دارد اما به یک وضع، وضع شده است.

البته این شبهه است که این بیان ایشان برگشت کند حقیقتاً به احتمال سوم که مجموع «ال» و «هیئت جمع» ادات باشد و فقیر عام ما باشد.

این دو احتمال در کلام مرحوم آخوند می باشد.

این هم احتمالات موجود در اقوال علماء نسبت به عنوان عام و ادات عموم.

البته می توان احتمال ششمی را که عقلی باشد تصور کرد مثل این که گفته شود جمع وضع شده است برای عام مشروط به مقارنت با «ال» که در اینجا هم ادات نداریم.

احتمال هفتم هم نمی رود که «ماده» که «فقیر» باشد وضع بر عموم شده باشد مشروط به مقارنت به هیئت و ادات چرا که ما لفظ مفرد را که «فقیر» باشد نداریم بر خلاف «جمع» که داریم.

۱ احتمالات پنجگانه را گفتیم.

اظهر و اقوای الاحتمالات احتمال چهارم می باشد. که لفظ و عنوان عام ما «فقراء» می باشد و «ال» از ادات عام می باشد.

بیان المختار: يقع البحث فی اوجه الثلاثة:

با این پیش فرض ما احتمال چهارم می باشد و با این پیش فرض جلو می رویم.

آیا «الفقراء» عام است یا مطلق؟

علماء اصول دو دسته شده اند دسته ای که لعل مشهور باشند، قائل شدند که «الفقراء» عام است اما جماعتی از علماء ما مثل مرحوم آخوند قائل شده اند که «الفقراء» مطلق است و اصلاً عام نمی باشد.

برای ورود به تحقیق در مسئله فقط اشاره می کنیم به مختار و بیان خودمان و در جهاتی و سه جهت متعرض می شوم.

الجهة الاولى: مدلول «ال».

الجهة الثانية: مدلول «هیئت الجمع».

الجهة الثالثة: مدلول «الجمع المحلی به ال».

الجهة الاولى: فی مدلول «ال».

در کتب نحوی «ال» را به دو قسم تقسیم کرده اند:

«ال» اسمی: که موصول باشد که به معنای «الذی» باشد.

«ال» حرفی: که این «ال» حرفی خودش به دو قسم تقسیم می شود:

- «ال زائدة» که فاقد مدلول است و برای درست کردن وزن شعر، در جایی که

نباید «ال» بکار برده شود، می آید یا برای تزیین لفظ می آید خصوصا در جایی که بر سر اسم علم داخل می شود.

- «ال غیر زائدة». که این را به عهدی و جنسی تقسیم کرده اند.

بحث ما در «ال» است که «حرف» است و «غیر زائد» هم می باشد. «ال» زائد و

اسمی از محل بحث ما خارج می باشد.

در این اختلافی نمی باشد که معنای «ال»، معنای حرفی است. می دانید که در

معنای حرفی در بین مشهور دو نظر را داریم که مرحوم آخوند می باشد که قائل است

مدلول حروف عین مدلول اسماء یک تصور است و یکی که نظر مشهور که می گویند

کمدلول حرف یک نسبت می باشد.

هیچ کدام از مبانی در اینجا جواب گو نمی باشد وقتی می گوئیم الرجل اینجا یک

تصور داریم یا دو تصور داریم طبق مبنای آخوند وجدان ما می گوید که ما یک تصور

بیشتر نداریم.

در نظر مشهور هم مدلول «ال»، یک نسبت نمی باشد چرا که در رجل باید دو تصور باشد که یک نسبت باشد چرا که دائماً نسبت بین دو تصور است. و وجدان ما می گوید که دو تصور نداریم. لذا در «ال» در همه جا این دو نظریه مشهور جوابگو نمی باشد.

به نظر نمی آید که مرحوم آخوند قائل شده باشد که در همه جا «ال» بی مدلول است.

ما ها علامتی هستیم و گفتی که «ال» غیر زائد حرفی وضع شده است للإشارة بالعلامية.

لذا فرقی بین «ال» جنس و عهد نیست. یعنی وقتی که داخل می کنیم بر چیزی یعنی مجموع داخل و مدخول پیش من شناخته شده است تارة مشارالیه امر واقعی است مثل علیت و استحاله و تارة حقیقی است یعنی وجود دارد حال ای در عالم خارج یا ذهن مثل الجزئی و الکلی و الکتاب. یا وهمی است مثل الانسان^۱ (این ربطی به اصالة الوجود) ندارد یا اشاره به امر اعتباری دارد مثل الملكية یا الزوجية یا ...

مدلول جمیع الفقراء با الفقراء یکی می باشد؟ یعنی در ذهن متکلم در هر دو یک چیز تصور می شود؟ خیر وجدان ما غیر این را می گوید. سوال دیگر مدلول «ال» در «الفقراء» و «الرجل» دو تاست؟! خیر یکی است و جمیع را در دومی اگر در اولی با شد، تصور نمی کنیم.

ما در طول این چند سالی که با کتب عرفی سر و کار داشته ایم این ارتکاز در معنای «ال» برای ما ایجاد شده است قطعاً.

بین تشنیه و جمع و مفرد به لحاظ مصداقی دائماً تباین است و نمی توانی مصداقی را بیابی که مصداق هر سه باشد.

لذا «ال» وضع شده است برای اینکه اشاره که مجمع داخل و مدخول

^۱ ماهیت انسان امر حقیقی است یا واقعی است یا وهمی؟ این وهمی است حیثیاتش واقعیت دارد مثل

الجهة الثانية: فی مدلول هیئت الجمع.

یکی از هیئات هیئت جمع است. تارة جمع به «حرف» است که در اصطلاح نحو به آن جمع سالم گویند و تارة به «هیئت» است که به آن در اصطلاح جمع «مکسر» گویند. «ملمسون» و «مسلمات» جمع به حرف است و «کتب» و «فقراء» و «حکماء» جمع به هیئت است.

لا اشکال که هیئت جمع، وضع دارد و لا اشکال که این هیئت را وقتی بر کلمه ای داخل می کنیم معنا فرق پیدا می کند. مفهوم «عالم» با «علماء» فرق می کند کما اینکه در مصداق هم تفاوت دارند. و لا اشکال در این که معنای هیئت، معنای حرفی است. یعنی وضع آن به علامیت است.

دقیقا مدلول هیئت چه می باشد؟

ما وقتی می گوئیم «علماء» یا «رجال»، این کلمه یک مدلول دارد یا دو مدلول؟ در نزد اصولیین که اشکالی نمی باشد که ما دو مدلول داریم چون دو وضع داریم. یکی مدلول ماده که «رجل» باشد و یکی مدلول «هیئت جمعی» است که بر این ماده وارد شده است.

ما ها از کسانی هستی که قائلیم «علماء» و «رجال» و «ملمسون» و «مومنون» تمام اینها یک مدلول بیشتر ندارند در عینی که چند وضعی می باشیم اما یک مدلولی می باشیم. چند وضع و یک مدلول حتی اگر «ال» را هم داخل کنیم در نظر مشهور سه مدلول می باشد اما ما باز تک مدلولی می باشیم کما این که در مشتقات هم ما قائل به یک مدلول می باشیم.

مشهور چند مدلولی می باشند و ما یک مدلولی می باشیم.

ما در مثل «العلماء» چهار وضعی می باشیم یکی وضع «علم» و یکی وضع «هیئت عالم» و یکی وضع «ال» و یکی وضع «هیئت جمع» اما در این جا مشهور می گویند که «علم» که مصدر ثلاثی مجرد باشد، وضع ندارد بلکه «ع» و «ل» و «م» وضع دارد ما می

گوییم که مصدر ثلاثی مجرد وضع دارد. و &&& ما در عین حال می گوییم که یک مدلول بیشتر نمی باشد.

در الفقراء یکی وضع هیئت جمع و یکی هیئت فقیر که صفت مشبیه باشد و یکی هم وضع فقر و یکی هم ال وضع دارد &&& اما در عین حال یک مدلول دارد.

اگر بخواهیم مشهوری شویم که مدلول اسماء تصور است &&&

، یک تصور بیشتر نداریم

۱ ما از کسانی هستیم که قائلیم در هر لغتی مجموع الفاظ به دو دسته «اسم» و «علامت» تقسیم می شوند. «اسم» یعنی لفظی که نام است برای شیئی از اشیاء مختلف مثل «جبل»، «حجر»، «زید» و امثال ذلک اینها اسم می باشند و ما الفاظی داریم که اینها علامت می باشند مانند: «حروف»، «ضمائر» و «اسماء اشاره»، «هیئات» و «اعراب» در زبان عربی. نقش این علامتها متفاوت است و اصلا زبان که وسیله ای است برای تفکر و مفاهمه اگر این دو دسته از الفاظ را نداشته باشیم این دو اصلا امکان ندارد. باید بخشی از الفاظ - به معنای اعم که شامل اعراب و هیئات هم شود - علامت باشند و بعضی اسم باشند لذا وضع به دو دسته تقسیم می شود وضع به علامیت و وضع بالتسمیه. اگر این دو وضع نباشد اصلا تفکر و مفاهمه ممکن نمی باشد و وجدان ما حکم می کند به استحاله تحقق این دو.

اینکه بعضی از اصولیین ادعا کرده اند که در بعضی از السنه ما حروف نداشتیم معنایش این نمی باشد که ما علامت نداشتیم خیر ممکن است بجای حروف از هیئات استفاده می کردند لذا باید حتما هر دو باشند.

این علائم در ایفاء نقش متفاوت می باشند. یکی از نقشهای علائم، اسم سازی است یعنی ما بوسیله این علائم اسم می سازیم.

این اسم سازی توسط علائم را می خواهیم توضیح دهیم.

ما در یک زبان عادتاً نمی‌توانیم برای تمام اشیائی که مورد نیاز ما است اسم گذاری کنیم. شما فقط همین سلسله اعداد را در نظر بگیرید فرض کنید از عدد یک تا بی نهایت تا بی نهایت هم نه تا یک میلیارد، یک میلیارد مرتبه عددی داریم هر مرتبه ای هم یک اسم دارد. و هیچ اسم مشترکی هم از اول تا آخر مشترک نمی‌باشد اگر قرار باشد برای هر مرتبه ای یک اسم غیر ترکیبی اختصاص داده شود شما نیاز به یک میلیارد اسم دارید که اصلاً ذهن ما توان ضبط آن را ندارد. تازه این در مورد یک میلیارد بود نه بی نهایت. اگر بخواهید در روز روزی هشت ساعت فقط بشماریم و در هر ثانیه یک عدد را بشماریم، حدود ده سال طول می‌کشد که بتوانید به عدد یک میلیارد برسیم. لذا اگر ما فقط بخواهیم برای هر مرتبه ای از اعداد اسمی مجزا و غیر ترکیبی قرار دهیم عمر ما کفاف نمی‌دهد و ذهن ما هم توان ضبط این همه را ندارد. دیگر سراغ دیگر اشیاء و نام گذاری آنها نمی‌رویم.

لذا باید در زبان یک امکانی باشد که بتوانیم از اسماء موجود اسم سازی کنیم دستگاه زبانی باید این امکان را برای ما فراهم کند. از عدد یک تا یک میلیارد فقط چهل اسم غیر دستوری است که تحت ضابطه ای با هم ترکیب می‌شود و هیچ اشتراکی در اسماء روی نمی‌دهد و هر کدام بر یکی مرتبه عددی دلالت می‌کنند. لذا است که توانسته ایم تا یک میلیارد را بشماریم و عدد را حفظ کنیم. یعنی چهل اسم را حفظ کردیم و قاعده ترکیب اینها را هم بلد بوده آن چهل اسم را با هم ترکیب کردیم.

ما در هر زبان این را حتماً نیاز داریم. ما اصطلاحاً اسم اینها را گذاشته ایم «اسماء دستوری» یعنی اسمائی که ما طبق یک دستور و گرامر زبانی آن را می‌سازیم و خود لغت آن را وضع نکرده است.

حتماً باید هر زبانی این امکان را داشته باشد. اگر این امکان نباشد، نمی‌توانیم برای معانی که در تفکر و مفاهمه به آن نیاز است، اسم گذاری کنیم و تعداد آنقدر زیاد می‌شود که تعلم آن عادتاً امکان ندارد.

بله دستور زبانی را ممکن است کسی وضع کرده باشد یا در طول زمان ساخته شده باشد اما اسماء ترکیبی را کسی به وضع غیر ترکیبی، وضع نکرده است. اینطور نمی باشد که لفظ هزار و سیصد و بیست و پنج را مثل لفظ هفت، که اسم برای مرتبه هفت قرار داده اند، برای مرتبه هزار و سیصد و بیست و پنج وضع کرده باشند یعنی اسم این مرتبه را اسم بسیطی گذاشته باشند خیر این هزار و سیصد و بیست و پنج یک ترکیب است نه یک اسم بسیط که ترکیب از اسماء بسیط قبلی نباشد.

پس یکی از نقشهائی که هیئات و ترکیبها دارد این اسم سازی است.

ما در بسیاری از موارد و کلمات غیر از اعداد، این اسم سازی را قبول کردیم یکی از موارد مشتقات است مثل عالم و ضارب. «علم» و «کتابت» و «ضرب» به صورت غیر دستوری وضع شده اند برای معنایی اما کسی که متلبس به «ضرب» یا «علم» و «کتابت» است ساختن اسم برای این ها قواعد دستوری دارد که عبارت است از وارد کردن هیئت فاعل بر این اسماء.

در هیئت «جمع» و «تثنيه» هم این را قائل می باشیم. یکی از طوابع و ذوات اسم «رجل» است یک رجل و دو رجل اسم ندارد بوسیله اعراب این «رجل» را اسم می کنیم برای «یک رجل» و می گوئیم «رجلٌ ١٢٣» مثلاً و با کمک «ان» اسم سازی می کنیم برای «دو رجل» و می گوئیم: «رجلان» و بوسیله هیئت اسم می کنیم برای «چند رجل» بیش از دو و می گوئیم: «رجال». سه رجل، شش رجل، ده رجل و ... مصداق مفهوم رجال می باشند.

پس رجال اسم است برای تعدادی از افراد رجل که کمتر از سه نمی باشد. یک میلیون رجل فرد مسمی برای عنوان رجال می باشند.

«علماء» اسم است برای مجموعه ای از افراد از عالم ها که کمتر از سه نمی باشند.

البته این اسم سازی اختصاص به هیئت ندارد با بعضی از حروف و تراکیب و اعراب هم اسم سازی می کنیم که رایجترین آن اسم سازی بوسیله ترکیب است.

«اخ زید»، اسم است که یک مفهوم و یک معنا دارد که عام می باشد.

فرق بین اسم جمع و جمع هم از اینجا نشأت می گیرد و آن این است که وضع «اسم جمع» وضع لغوی است و وضع «جمع» وضع دستوری می باشد.

وضع بالعلامية و علامت یعنی لفظی که اسم نمی باشد لذا اعراب و ترکیب و هیئات و حروف اسم نمی باشند لذا می شوند علامت لذا لازم نیست در آنها دقیقا دنبال همان معنایی که در علامت در ذهن ماست، باشیم علامت یعنی «اسم» نمی باشد و وضع «بالتسمیه» ندارد.

ما با هیئات الفاظ - غیر از هیئت فعل و هیئت جمله - ، اسم سازی می کنیم. اما با هیئت فعل مثلا خبر سازی می کنیم نه اسم سازی.

هذا تمام الكلام فی الجهة الثانية.

الجهة الثالثة: فی المدلول الجمع المحلى بـ«ال».

با توجه به این بحث مدلول «العلماء» چه می باشد؟ و آیا عام است یا مطلق؟
در همین مثال «الفقراء» دقت کنید که اسم است برای مجموعه ای از فقراء که کمتر از سه نمی باشند فرض کنید ما در عالم ده فقیر داریم ببینیم مفهوم «فقراء» در این ده فقیر چند مصداق دارد؟

«فقراء» فقط یک مصداق ندارد از فقیر یک تا ده مصداق فقراء است یک و دو و سه همینطور یک و سه و پنج همینطور، از یک تا هشت هم مصداق فقراء است و از یک تا هفت هم مصداق فقراء است و حساب نکردیم شاید در حدود صد مصداق داشته باشد این فقراء در این ده فقیر.

این مصادیق هم متداخل است.

پس مصداق «فقراء» یکی نمی باشد.

خوب وقتی گفته شد: «اکرم الفقراء». گفتیم که «ال» برای اشاره است خوب با «الفقراء» اشاره می کنیم به مجموعی از فقراء که در نزد متکلم و سامع متعین است. خوب در «الفقراء» اشاره به کدام مصداق متعین می کنیم؟ هیچ کدام تعین ندارد الا یک مصداق که در نزد همه تعین دارد آن هم مجموعه جمیع فقراء می باشد. این هم بخاطر ویژگی است که در این مصداق است و در دیگر مصادیق نمی باشد و باعث تعین این مصداق شده است و سامع کلام و مراد متکلم را می فهمد، و آن ویژگی این است که این مصداق، تمام مصادیق را در بر دارد یعنی با اینکه یکی از مصادیق عنوان، «فقراء» است اما در عین حال تمام مصادیق در درون آن می باشند.

اگر با این «ال» اشاره به غیر این مصداق داشته باشد خلاف ظاهر است چرا که دیگر مصادیق - غیر این مصداق - نسبت به دیگر مصادیق ترجیحی ندارد که یکی را اراده کند و دیگری را اراده نکند.

&&& حتما تراک بعد از کلاس گوش داده شود و این مطلب که عام در اینجا استغراقی است نه مجموعی به همین مکان اضافه شود.

خوب این «الفقراء» که مصداقش مشخص شد، می شود عام یا مطلق؟ می شود مطلق چرا که توسط دال لفظی که شمولیت این مصداق بر تمامی افراد فقراء را که نفهمیدیم بلکه توسط این خصوصیت عقلی و این ویژگی این شمول را فهمیدیم.

نگویید که «ال»، دال لفظی بر عموم است، خیر «ال» وضع برای اشاره شده است نه برای شمول لذا بر مفرد هم داخل می شود، وجدان ما هم می گوید که «ال» در مفرد و جمع به یک معنا می باشند.

این بیانها تحلیل است از ارتکاز شما لذا نگویید که اینها در ذهن متکلم اصلا نمی آید چرا که نباید هم بیاید چون ارتکازی می باشد.

^۱ جمع بندی:

گفتیم که هیئت جمع وضعش بالعلامیه اتش و حمک به ما می کند در اسم سازی که این رجال و علما یک مدلول بیشتر ندارد و در نظر مشهور مدلول الفاظ مدلول تصویری است و در رجال و علماء یک مدلول بیشتر به ذهن ما نم یادی و این ها اسماء هست که واضح این را وضع نکرده است بلکه متکل برا اساس یک قاعده زبانی این را می سازد و ال هم گفتیم وضع شده است برای اشاره خود ال اشاره نیست بلکه با مدخولش اشاره است حال یا مشار الیه متعین ست یا در طول اشاره معین می شود.

به مناسبت اشاره باید مشار الیه افراد الفقراء باشد که به مناسبت حکم و موضوع که وقتی الفقراء گفته می شود و هیچ زمینه قبلی هم &&& نبوده خود به خود مشار الیه آن یمش و تمام فقراء یا به عبارت دیگر این الفقراء این را اشاره به تمام مصادیق می بیند و این ده فقیر در حقیقت تمام مصادیق می باشد. و لو یک مصداق است.

لذا «ال» و «هیئت» ادات عموم نمی باشند ال برای اشاره است آ «هم نه تمام افراد و این جمیع افراد را ما به مناسبت فهمیدیم نه به این «ال» و هیئت جمع هم برای اسم سازی است.

اگر این تعین قبل از ال باشد و قبل از اشاره باشد می شود ال می شود عهدی و اگر قبلا معین نباشد اینها گفته اند که ال جنسی است و ما گفتیم می تواند &&& تمام این مثالهایی که زده شد به تناسب حکم و موضوع بود.

ما گفتیم که آنچه که در کتب ادبی گفته شده است و اصولی ها هم گفته اند، که «ال» جنسی بر مفرد داخل می شود، قبول نکردیم و گفتیم که بر جمع داخل می شود و بر &&&

رجل و رجال امکان ندارد که یک مصدقا داشته باشند و دائما تباین دارند حتی عموم و خصوص هم نمی باشند به لحاظ مصداقی.

«ال» می تواند بر سر اسم دستوری یا لغوی بیاید.

بعد از دخول این «ال» می رویم سراغ مقدمات حکمت چرا که فرض شد که این «الفقراء» مسبوق به عهد و ذکر نمی باشد.

مجموع داخل و مدخول «ال» اشاره است با مجموع «ال» و «رجل» اشاره به رجل متعین می کنیم.

قاعده عقلی در این که «الفقراء» مصداقش جمیع است این است که فرض است که بین من و سامع هیچ عهدی نمی باشد و تنها به یک فرد می توانم اشاره کنم که متعین بین من و سامع باشد که جمیع فقراء باشد و این غیر عرفی است که الفقراء بگویم و به غیر این مصادیق از مصادیقهای دیگر اشاره کنم.

قدر متیقن در ظهورات اعتبار ندارد و در اجمالات است که اعتبار دارد. لذا گفته نشود که در این موارد به قدر متیقن اخذ می شود با توجه به این که این «الفقراء» ظهور در عام دارد.

خلاصه کلام اینکه «الجمع المحلي ب«ال»» عام نمی باشد بلکه مطلق است. هذا تمام الکلام فی الجمع المحلي ب«ال».

الثالث: النکرة فی سیاق النفی او النهی.

مولا فگفته است ل«لا تکریم فاسقا» فاسقی را اکرام نکن این خطاب شامل همه فساق می شود و این شمولیت است و شکی در آن نمی باشد. سوال این است که فاسق در این خطاب عام است یا مطلق؟

این هم مثل قبلی محل اختلاف است بعضی گفته اندی ان عام است و خطاب هم می شود عام چرا که مشتمل بر عنوان عام است؟ بعضی گفته اند که این عنوان مطلق است و خطاب هم مطلق است؟

وجه قائلین به عمومیت &&&: ما می بینیم که انعدام طبیعی به انعدام جمیع افراد آن طبیعی ست هر گاه بخواهد طبیعی رد خارج منعدم شود باید جمیع افاردهش منعدم

باشد اگر بخواهد اکرام فاسق منعدم شود باید تمام افراد فقیر اکرامش منعدم شود لذا می شود عام.

مناقشه به دو اشکال واضح:

اشکال اول:

این در جایی درست است که طبیعی متعلق حکم باشد نه موضوع. مثل اینکه مولا بگوید لا تغتب که متعلق غیبت است که انعدام به انعدام تمام افراد غیبت است. اما در اینجا فاسق موضوع است نه متعلق که منهی عنه است مولا ما را از طبیعی نهی نکرده است بلکه از افراد طبیعی نهی کرده است.

اشکال دوم با تسلیم اشکال اول:

این اثبات می کند که این مطلق است نه عام چرا که در عام شمول به دال لفظی است در اینجا شمولیت را از قاعده عقلی که انعدام طبیعی به انعدام تمام افراد است نتیجه گرفته اید.

مختار ما:

در لا تکریم فاسقا یک مطلب مفروق عنه است که عرف از خطاب شمول را می فهمتا که اکرام هر فاسقی حرام است. تمام کلام این است که ین شمول از کجای خطاب فهمیده می شود از هیئت نکره در سیاق فهمیده می شود که می شود عام که این هیئت می شود دال یا به نکته عقلی فهمیده می شود که در این صورت شود مطلق؟ خوب حال این شمول را از کجا می فهمیم؟

این را دقت کنید ما ها قائلیم این از هیئت بدست نمی آید به هیچ وجه.

توضیح مطلب:

وقتی مولا می گوید «لا تکرّم فاسقا» فاسق حتما محکی دارد و نمی تواند یک محکی و مشار الیه ارتکازی نداشته باشد. احتمالات در محکی می آید چهار تا بیشتر نیم باشد این احتمالات تعریفی است.

محکی طبیعت باشد.

محکی افراد باشد یا تمام افراد یا تعدادی از افراد.

محکی فرد معین باشد.

محکی فرد نا معین یا مردد باشد.

احتمال اول و احتمال دوم تنوین نفی می کند تنوین دلالت بر وحدت می کند طبیعت و افراد با وحدت نمی سازد.

فرد معین را هم فرض نفی می کند چرا که فرض این است که بین من و متکلم عهدی نمی باشد.

لذا احتمال چهارم می ماند که فرد مردد باشد. یعنی محکی فرد نا معین و مردد می باشد.

خوب دقت کنید شما هر فردی را اکرام کنید مطابق الیه فرد مردد می باشد این خصوصیت فرد مردد است.

یک نکته باقی می ماند که آن این است حال که هر فرد معین را اکرام کنم امثال کنم این حرمت انحلالی است یا بدلی؟ یک فرد حرمت دارد یا همه افراد اکرامش حرمت دارد؟ این را از قرینه استفاده می کنیم. به مناسبت حکم و موضوع استفاده می کنیم.

لذا نتیجه این شد شمولیت را از &&&

لذا در اکرام عالما بدلی است و در لا تکرّم فاسقا شمول انحلالی است.

پس استیعاب و شمولیت را از محکی استفاده می کنیم و این که حکم انحلالی است نه به نحو بدلی این را به مناسبت حکم و موضوع و قرینه مقامی استفاده می کنیم

لذا برای این شمول دالی نمی باشد، لذا می شود مطلق نه عام. اگر اکرام فاسق مفسده دارد در همه افراد فاسق دارد یعنی این فسق است که مفسده دارد&&

خوب در اینجا یعنی «لا تکرم فاسقا» شمولش استغراقی است که این را از تنوین ما نفهمیدیم. لذا تنوین نمی شود ادات عموم.

لذا از میان این سه علامت فقط اسماء عموم را به عنوان ادات عموم قبول کردیم و دو مورد دیگر مطلق بودند

هذا تمام الکلام فی الفصل الثالث.

الفصل الرابع: فی حجة العام فی غیر مورد التخصیص.

اگر عامی داشته باشیم و در خطاب منفصلی تخصیصی بر این عام داخل شود مثلاً خطاب عامی^۱ داریم که می گوید: «اکرم کل فقیر» و در خطاب خاصی آمده است: «لا تکرم زیدا» «اکرم کل فقیر» نسبت به زید که از فقراء است می گوید: اکرام زید واجب است و «لا تکرم زیدا» که خطاب خاص ما می باشد، می گوید اکرام زید واجب نمی باشد ما به کدام اخذ کنیم؟ به خاص عمل می کنیم. چرا؟ بحث آن در تعارض ادله می آید که چرا ظهور خاص بر ظهور عام مقدم می شود و بر من حجت است و خطاب عام را از حجیت می اندازد.

می رویم سراغ فقیر دیگری غیر از زید مثل «عمرو» قبل از آمدن خطاب خاص، خطاب عام می گفت: که اکرام عمرو واجب است و بر من حجت بود اما بعد از آمدن خاص این خطاب عام بر من نسبت به اکرام عمرو حجت است یا خیر؟ اگر حجت نباشد یعنی نسبت به اکرام عمرو منجز و حجتی ندارم.

^۱ چهارشنبه ۹۵/۱/۱۸.

^۲ تخصیص دائماً در خطاب تبلیغ است حال این تبلیغ، تبلیغ تشریع مولای شرعی باشد یا مولای عرفی. لذا مولای عرفی نمی تواند یک عام و خاص متعارض بیاورد لذا اگر بیاورد این نسخ است نه تخصیص.

در میان علماء همه قائل می باشند، خطاب عام نسبت به وجوب اکرام عمرو منجز و حجت است و من نمی توانم بخاطر تخصیصی که نسبت به زید وارد شده است دست از اکرام عمرو بردارم.

الشبهتان فی عدم حجة العام فی غیر مورد التخصیص:

اگر همه قائلند چرا این مسئله مطرح شده است؟ در ما نحن فیه دو شبهه است که نتیجه این دو شبهه این است که این خطاب عام بعد از آمدن خطاب خاص، دیگر در مورد وجوب اکرام دیگر افراد فقیر حجت نمی باشد. این دو شبهه باعث شده است که علماء وارد این بحث شده اند. که بعد از ورود به این دو شبهه مشخص می شود که این دو شبهه بسیار جوابش مشکل است.

این دو شبهه در کلمات قدما و قبل از مرحوم صدر خیلی از هم تفکیک نشده بود اما در زمان صدر تفکیک شده است به صورت روشن. حتی در کلمات مرحوم صدر که نسبت به بقیه روشن تر است در واقع یک شبهه است و دیگری را در شکم شبهه دیگر مطرح کرده است. دقت کنید عمده بحث، در مورد خاص منفصل است.

الشبهة الأولى:

شبهه اول که از دومی مهتر است:

در «اکرم کل فقیر» این شبهه را مطرح می کنیم. فرض می کنیم که تعداد فقراء ده نفر است. خطابی داریم که می گوید: «اکرم کل فقیر» ما در این خطاب سه ظهور داریم:

ظهور اول: «وجوب اکرام جمیع فقراء».

ظهور دوم: «وجوب اکرام زید».

ظهور سوم: «وجوب اکرام عمرو».

نسبت این سه ظهور، با هم به این صورت است که ظهور اول، ظهور استقلالی است و ظهور دوم و سوم ظهور ضمنی و انحلالی است. یعنی ظهور اول را عقل تحلیل می کند به دو ظهور دوم و سوم و در حقیقت یک ظهور بیشتر ندارد که همان ظهور استقلالی باشد که ظهور دارد در «وجوب اکرام جمیع فقراء».

یعنی یک ظهور حقیقی و دو ظهور عقلی داریم. اگر فقراء چهار تا بودند عقل به چهار ظهور تحلیل می کرد یعنی عقل ظهور عام را به تعداد افراد موضوع عام تحلیل می کند. که این ظهورها دائما تحلیلی می باشند و اگر مرحوم صدر هم تضمینی گفته اند مرادشان ضمنی است.

بعد خطاب خاص وارد شده است که: «لا تکریم زیدا». در بحث عام و خاص خواهیم گفت هنر خاص همین مقدار است که ظهور را از بین نمی تواند ببرد بلکه ظهور را بقاء از حجیت ساقط می کند.

خوب خاص آن ظهور را بقاء از حجیت می اندازد. خوب در عام ما سه ظهور داشتیم. یک ظهور استقلالی و دو ظهور عقلی. خطاب «لا تکریم زیدا» کدام را از حجیت می اندازد. ظهورهای تحلیلی را نمی تواند از حجیت بیاندازد چرا که ظهوری نمی توانند باشند فقط عقلی هستند لذا ظهور اول را می تواند بیاندازد که ظهور در «اکرام جمیع فقراء» می باشد وقتی این ظهور از حجیت افتاد می رویم سراغ ظهور تحلیلی دوم که ظهور در وجوب اکرام عمرو است و این است که شاید بتواند در وجوب اکرام عمرو حجت باشد، این ظهور سوم هم، تحلیل ظهوری است که آن حجت نمی باشد، لذا حجت نمی باشد. لذا ما نسبت به «وجوب اکرام عمرو» اصلا حجت نداریم.

&& سوال و پاسخ استاد بین من و ایشان.

این اصلی ترین شبهه ای است که می گوید عام نمی تواند در مورد غیر خاص، حجت باشد.

این اشکال علاوه بر این که مهمترین اشکال است اشکال عامی است یعنی هم در جایی که می دانم نسبت به عمرو تخصیصی نخورده است، می آید چه برسد به جایی که احتمال تخصیص در مورد فردی را بدهم&&

الشبهة الثانية:

اکرم کل فقیر خطاب عام است و خطاب خاص لا تکریم زیدا است . بعد از خطاب اکرم کل فقیر تارة می گوییم که مقدمات حکمت در مدخول نیاز نیست یا است. اگر مقدمات حکم جاری نشود کما علیه المشهور، در اینجا عام، «اکرم کل فقیر» است. از خاص که «لا تکریم زیدا» باشد، می فهمیم که «کل» در جمیع استعمال نشده است و در «بعض» استعمال شده است لذا وقتی در «بعض» استعمال شد می شود مجمل لذا در مورد «بکر» که از فقراء است، شک کردیم که اکرامش واجب است یا خیر؟ در شک در مجمل به قدر متیقن اخذ می کنیم یعنی اخذ می کنیم به کسانی که یقین داریم که در آن عنوان وارد است یعنی می دانم که مثلا عمرو تخصیص نخورده است لذا در مورد او اکرام را انجام می دهم.

اما اگر قائل شدیم در مدخول عام مقدمات حکمت جاری می شود خطاب عام «اکرم کل فقیر» است و خاص «لا تکریم زیدا» می باشد. «کل» به معنای خودش استعمال شده است یعنی «جمیع ما یراد من المدخول» که در اینجا «فقیر» باشد. می دانم از مدخول که «فقیر» باشد، مطلق اراده نشده است چرا که اگر مطلق اراده می شد، زید خارج نمی شد چرا که اگر مطلق اراده می شود و زید هم خارج می شد، اگر می شود نسخ و فرض این است که این تخصیص است نه فسخ. زید که خارج شده است چرا که تخصیص است نه فسخ. وقتی که مطلق اراده نشود می شود مجمل، لذا در مورد بکر فقیر نمی توانم به عام تمسک کنم چرا که شک دارم که از آن خطاب عام بکر اراده شده است یا خیر. فقط می توانم مواردی را اکرام کنم که می دانم از عام آنها اراده شده اند مثل عمرو که می دانم تخصیصا خارج نشده است.

این اشکال دومی است در زمان شیخ این اشکال مطرح شده است و تا زمان ما ادامه دارد. این اشکال مهم نمی باشد. عمده اشکال اول است و حل سهل الوصولی دارد.

فرق بین اشکال و شبهه اول با شبهه دوم این است که در شبهه اول خطاب از ظهور از عمومیت نیفتاد و مجمل نشد بلکه فقط از حجیت افتاد اما در اشکال دوم خطاب از ظهور افتاد.

ردّ الشبهة الأولى:

من در کلماتی که نگاه کردم دیدم که هیچ کس حتی مثل مرحوم آقای صدر نتوانسته است این اشکال را دفع کند لذا از راه دیگر رفته اند که در سیره عقلاء حجت می باشد ولو نکته جوابش را نتوانستیم بگوییم و نتوانستیم شبهه را حل کنیم که این ظهور از حجت افتاد چطور می تواند در مورد غیر خاص، تمسک کنیم. این را دقت کنید.

این در نظر ما قابل حل است.

ما برگردیم به اصل مطلب ما سه ظهور داریم که فرض کردیم که تعداد فقراء دو نفر است

ظهور در وجوب اکرام جمیع فقراء و ظهور تحلیل رد وجوب اکرام زید و ظهور تحلیل در وجوب اکرام عمرو.

کدام حجت است؟ فقط ظهور استقلالی حجت است و ظهور دوم و سوم ظهوری در واقع نمی باشند تحلیل عقل است لذا حجت نمی باشند.

جمله معترضه: نکته ای ذکر شود:

حجیت به معنای منجزیت و معذرت است. دقت کنید منجر و معذر فقط و فقط به دو شیء تعلق می گیرند و شیء سوم نندری که معذر و منجز تعلق به آن بگیرد.

یکی وجوب فعلی و یکی حرمت فعلی یعنی وجوب و حرمت مجعوله.

این دو حکم جزئی هستند که قابل تنجز و تعذر می باشند.

وقتی میگوییم خطاب اول حجت است یعنی منجز است یعنی منجز وجوب اکرام زید و عمرو است.

اگر ده فقیر داشته باشیم منجز ده وجوب فعلی است. جمله معترضه تمام.

ما نحن فيه :

حجت ما خطاب اکرم کل فقیر است. این خطاب اکرم کل فقیر تعداد فقراء حسب فرض دو تاست زید و عمرو. وقتی میگوییم کحجت است یعنی منجز است دو حجیت دارد یا یک حجیت؟ دو حجیت دارد. هم وجوب اکرام زید و هم وجوب اکرام عمرو منجز است یعنی حجیت این خطاب انحلالی است به تعداد افراد وجوب، حجت داریم که افراد وجوب هم به تعداد افراد مکلف است.

می رویم سراغ خطاب خاص که گفت «لا تکریم زیدا». از این دو حجیت انحلالی کدام را از حجیت انداخت؟ حجیت خطاب نسبت به وجوب اکرام زید را بقاء از حجیت انداخت.

در این مثال قرینه منفصل در اینجا از حجیت می اندازد و البته تارة ظهور را می اندازد قرینه منفصل و مخصص. اما مشهور می گویند که قرینه منفصل همیشه از حجیت می اندازد و نمیتواند در ظهور تصرف کند.

اینها ظهور را تحلیلی می دیده اند و نمی توانستند حل کنند اما ما می گوییم که ظهور وجوب اکرام عمرو تحلیلی است اما حجیت به تعداد افراد وجوب و تکلیف انحلالی است. یعنی می گوییم که این ظهور استقلالی واحد به تعداد افراد وجوب، حجیت

انحلالی دارد و خوب نسبت به حجیت خطاب نسبت به عمرو ساکت است و لسان ندارد لذا حجیت خطاب نسبت به وجوب اکرام عمرو باقی می باشد.^۱ &&&

رد الشبهة الثانية:

شبهه دوم این بود که خطابی داریم که عام است: «اکرم کل فقیر» و یک مخصص منفصل، «لا تکرّم زیدا» می گوید که از عام زید اراده نشده است و اگر مقدمات حکمت را در عمومیت جاری کنیم، می دانیم که در مدخول الفاظ عموم اطلاق مراد نمی باشد. خوب وقتی «کل» در معنی حقیقی استعمال نشود یا در مدخول الفاظ عموم، اطلاق مراد نباشد خطاب اول می شود مجمل. لذا حال که در مورد عمرو شک داریم که آیا خطاب عام شامل آن می شود یا خیر، چون خطاب اول مجمل است در نتیجه به قدر متیقن باید اخذ شود که افرادی می باشد که می دانیم تخصیص نخورده است مثلاً در مورد بکر یقین داریم که تخصیص نخورده است.

این شبهه ی دوم بود.

جواب این شبهه که در کلمات متأخرین هم آمده است این است که در تعارض ادله می آید که تخصیص و تقیید منفصل تصرف در ظهور نمی کند بلکه بقاء آن ظهور از حجیت می افتد. لذا بعد از آمدن مخصص باز «کل» در جمیع استعمال شده است اگر مقدمات حکمت در عموم نیاز نباشد و از «فقیر» هم اطلاق اراده شده است اگر در عمومیت مقدمات حکمت شرط باشد اما این ظهور دیگر بقاء حجت نمی باشد. این عدم حجیت هم به سیره اثبات شده است که در سیره آن حجت نمی باشد و اینکه این ظهور از کار نمی افتد این هم مربوط به وجدان ماست لذا یک نکته پیچیده ای ندارد.

^۱ درست است که حجیت فرع و تابع ظهور است اما چون حجیت یک امر انتزاعی است گفته شده است که یک امر می تواند چند امر انتزاعی از آن منشعب شود و این مشکلی ندارد. مثل قیام زید در جلوی چند نفر که قیام یک فعل بیشتر نمی باشد اما همین قیام نسبت به تمام کسانی که وارد شده اند و زید به احترام آنها بلند شد، احترام است و ما به تعداد آنها احترام داریم.

پس این شبهه، شبهه ی مهمی نبوده است که از زمان شیخ مطرح شده است و شیخ هم جواب داده است.

الفصل الخامس: فی حجة العام مع المخصّص المجمل.

اگر ما عامی داشته باشیم مثل: «اکرم کل فقیر» بعد مخصّصی داریم که مجمل است. در موارد اجمال مخصّص آیا آن عام حجت است یا خیر؟ در دو مقام بحث می شود:

مقام اول: اجمال مفهومی.

مقام دوم: اجمال مصداقی است.

قبل از ورود به دو مقام یک مقدمه ای ذکر شود:

مقدمة فی الامرین:

الامر الاول فی انحاء الاجمال.

مجموعاً ما شش قسم اجمال داریم:

القسم الاول: الاجمال الوضعی: الاجمال فی الموضوع له.

اجمال وضعی این است که برای ما موضوع له لفظ معلوم نمی باشد فرق نمی کند که آن لفظ حرف باشد، یا اسم باشد و یا هیئت.

مثلاً در لفظ «صعید» اختلاف شده است که موضوع له آن، «تراب» است یا مطلق «وجه الارض» می باشد.

یا در موضوع له هیئت «امر» بین علماء اصول اختلاف شده است که این هیئت امر وضع برای چه شده است؟

یا در هیئت باب «مفاعله» اختلاف شده است که این هیئت باب مفاعله برای چه وضع شده است؟

یا در حرف «الا» اختلاف شده است که این «الا» برای چه وضع شده است؟
یا ادات شرط مثل «اذا» و «إن» وضع برای چه شده است؟ نسبت استلزامیه یا نسبت توقفیه؟

یا خود «أمر» موضوع له آن چه می باشد؟

پس «اجمال وضعی» یعنی مواردی که شک در موضوع له کنیم.

القسم الثانی: الاجمال المعنوی: عدم الحد المعین لمعانی بعض الالفاظ مع تعین موضوع له.

این اجمال از اضافات ماست اما این نوع اجمال در کلمات علماء نیامده است.
ما بسیاری از الفاظ را داریم که معانی آنها دارای حاشیه مبهم است فی نفسه. خود معنی حاشیه مبهم دارد و لو اینکه موضوع له مشخص است اما خود معنی در ذات خودش ابهام دارد. مثال فراوان دارد اگر نگوییم اکثر معانی این طور است خیلی از الفاظ این طور است مثل لفظ «شاب». تا چه سنی را می گویند شاب؟ یعنی حاشیه آن مشخص است به طوریکه اگر یک ساعت از آن دیرتر شود دیگر به آن شاب نگویند؟! بله مثلاً به انسان چهل ساله «شاب» نمی گویند و انسان «پانزده» ساله «شاب» است اما انسان سی ساله چطور؟

یا مثل لفظ «مکه» که معنای آن شهری است در حجاز. آیا مرزی داریم که آن طرف آن «مکه» نباشد و این طرف آن «مکه» باشد. در مورد دیگر شهرها هم این سوال مطرح می شود.

یا مثل «شیخ» دقیقاً از کی این عنوان محقق می شود؟ آیا مرز دقیقی دارد مثلاً شصت سالگی می باشد به نحوی که یک دقیقه قبل از تحقق آن دیگر شیخ نمی باشد؟!

یا مثل «فقیه» دقیقا معنای آن چه می باشد که باید مثلا دقیقا چند مسئله را باید حفظ کند تا فقیه باشد؟

یا در تکوینیات هم این طور است مثل کلمه «ماء». می دانید که اگر نمک به آب اضافه شود دیگر «ماء» نمی باشد خوب چه مقدار باید نمک اضافه شود تا به آن ماء نگویند؟

در اینجا حاشیه ی معنی فی علم الله هم مشخص نمی باشد بخلاف اجمال وضعی که معنی خط و حد و مرزی دارد اما آن معنی و موضوع له دارای حد و مرز مشخص، برای ما مشخص نمی باشد اما در اینجا اصلا خطی نمی باشد که حال بخواهیم بحث کنیم که آیا فی علم الله هم مشخص است یا خیر. نکته اش این است که وضع و تحدید و خط گذاری آن به دست خدا نبوده است و کس دیگر هم این تحدید را انجام نداده است، لذا مشخص نمی باشد مثل اینکه برای معنایی، اسمی قرار نداده باشند فی علم الله هم این معنا، اسمی ندارد.

خیلی از موادی که می گویند که اجمال مفهومی دارد، اجمال مفهومی نمی باشد بلکه اجمال معنوی است.

البته الفاظی است مثل متر، کیلو، گرم و نوعا اصطلاحات، حاشیه ی اینها مشخص می باشد اما فرسخ یا ذراع یا ... حاشیه آن مشخص نمی باشد. حتی معانی داریم که حاشیه متغیر دارد مثل قم که در طول سالها حد و مرز آن در تغیر بوده است.

گاهی اوقات مشکل عدم تحدید متعلق به خود معنا می باشد که اصلا قابلیت محدود کردن را ندارند مثل زشت و زیبا.

این عدم تحدید معنا در وضع بالعلامیه هم می آید مثل اینکه اگر فرض شود که هیئت امر وضع شده است برای طلب عالی از سافل است، آیا هر طلب هر عالی را که از این هیئت استفاده می کند برای طلب، این هم موضوع له این هیئت می باشد یا خیر؟

لذا این «معنوی» که در عنوان اجمال معنوی آمده است به معنای «معنی» که مرادش موضوع له اسماء است، نمی باشد.

القسم الثالث: الاجمال المفهومی و الاجمال فی ما فهم العرف منه.

اجمال مفهومی یعنی اینکه شک و تردید ما در ناحیه مفهوم است نه وضع و نه معنا.

توضیح المعنی و المفهوم و المفهوم العرفی.

این سه واژه معنا و مفهوم و مفهوم عرفی را باید توضیح داد.

ما گفتیم که هر لفظی یا نام و اسم است یا علامت.

معنی: موضوع له الاسماء.

موضوع له در اسماء را اصطلاحاً می گوئیم «معنا».

المفهوم: صورة المعنی اللغوی.

مفهوم، صورت معنا در ذهن ما می باشد. و به این اعتبار به این صورت می گویند مفهوم که این صورت آن شیء و امری است که ما از لفظ و عنوان می فهمیم.

المفهوم العرفی: ما فهم العرف من اللفظ و العنوان.

مفهوم عرفی: عبارت است از مفهومی که عرف از یک اسم یا عنوان می فهمد که ما بازاء آن را می گویند معنای عرفی که مفهوم صورت همین معنای عرفی می باشد. و در مفهومی که قبل از این تعریف شد، هم به ازای آن را معنای لغوی می گویند.

رابطه معنای عرفی با معنای لغوی تارة تباین است و تارة عموم مطلق یا من وجه می تواند باشد. مثلاً کلمه «دکتر» را در نظر بگیرد که یک کلمه خارجی است که وضع

شده است برای کسی که در یکی از رشته های علمی مدرک دکتری دارد اما معنا و مفهوم عرفی دکتر کسی است که مدرک دکتری در علم پزشکی دارد.

یا مثلاً کلمه «بینه». معنای موضوع له و لغوی «بینه» عبارت است از «ما یبین الشیء» است اما در معنای اصطلاحی فقهی آن عبارت است: «شهادت عدلین». در این دو مورد رابطه لغوی و اصطلاحی این دو عموم و خصوص مطلق بود.

معنای عرفی تارة به معنای حقیقی می رسد و تارة در حد اطلاق مجازی است.

ما در حدیث داریم که «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الْأَيْمَانِ..^۱». بین فقها بحث شده است که این «بینه» در این حدیث، معنای عرفی آن در زمان صدور این حدیث، چه بوده است؟ یعنی عرف از این «بینه» چه می فهمیده اند؟ با اینکه قبول دارند که در لغت «بینه» برای شهادت عدلین وضع نشده است بلکه وضع شده است برای «ما یبین الشیء» و شهادت عدلین یکی از مصادیق آن می باشد.

بعضی گفته اند که عرف آن زمان از این کلمه، معنای لغوی را می فهمیده است و بعضی گفته اند که عرف از این «بینه» همان معنای مصطلح فقهی را می فهمیده است. علمای اصول قبول دارند که در عصر امام صادق (علیه السلام) به بعد معنای عرفی آن، «شهادت عدلین» شده است. انما الکلام در زمان قبل از ایشان است.

علمای اصول ضابطه ای دارند که هر گاه عنوانی در کلامی واقع شود دائماً آن را حمل می کنند بر معنا و مفهوم عرفی زمان و مکان صدور آن کلام نه معنا و مفهوم لغوی. اگر وقف نامه ای را به دست یک فقیه بدهند اول می رود ببینند که این وقف نامه مال چه زمانی و چه مکانی است که عناوین عرفی در این وقفنامه را با توجه به عرف آن زمان و مکان معنا کنند.

پس بنابراین ما دائماً کلام را حمل می کنیم بر معانی و مفاهیم عرفی.

^۱ الکافی (ط - الإسلامية) : ج ۷ : ص ۴۱۴، کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷

معنای اجمال مفهومی این است این کلمه و عنوان وضع دارد و وضعش هم برای ما مشخص می باشد و این معنا و موضوع له یا حاشیه ندارد یا اگر دارد مورد بحث و ابتلاء ما نمی باشد و تمام الشک در این است که عرف از این عنوان و کلمه چه می فهمد؟

القسم الرابع: الاجمال الاستعمالی و هو الترديد فی المعنى المستعمل. و هو على ثلاثة اقسام:

این اجمال استعمالی خودش سه مورد است:

المورد الاول: اذا كان الترديد فی المعانی المشتركة.

مورد اول این است که خود لفظ مشترک لفظی است مثل «زید» که اسم «ابن بکر» است و اسم «ابن عمرو» نمی دانم که این «زید» را در کدام یک از دو معنا استعمال کرده است.

المورد الثانى: إذا كان الترديد بين المعنى الحقيقى و المجازى.

مورد دوم جایی است که دوران الامر بین الحقیقه و المجاز است مثل کلمه «اسد» که دو معنا دارد یک معنای حقیقی دارد که حیوان متفترس باشد و معنای مجازی آن رجل شجاع است و نمی دانیم که این کلمه را در معنای مجازی استعمال کرده است یا معنای حقیقی.

المورد الثالث: اذا كان الترديد بين الكناية و الحقيقة.

مورد سوم این است که شک در معنای کنایی و غیر کنایی یک کلام است. متکلم گفته است: «زید کثیر الرماد» شک کردیم این کلام او کلام کنایی است که یعنی زید جواد است یا کلام غیر کنایی است یعنی واقعا آدمی است که خاکستر بسیار زیادی دارد.

این سه مورد اجمال استعمالی است^۱ که این سه مورد در جایی است که قرینه ای در کار نمی باشد که به یک طرف ظهور دهد.

القسم الخامس: الاجمال الاطلاقى اى عدم تمامية مقدمات الحكمة.

این را دقت کنید اطلاق در جایی است که مقدمات حکمت تمام باشد جایی که مقدمات حکمت تمام نباشد می گویند که این کلام اطلاق ندارد و مجمل است یعنی کلام فاقد اطلاق است مثل اینکه داریم: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»^۲ بحث شده است که این بیع مطلق است یا خیر؟ بعضی از فقها گفته اند که اجمال دارد ما هم قبول کردیم که اجمال دارد لذا عنوان «بیع» در آیه شریفه فاقد ظهور می شود که اگر قدر متیقن باشد به آن اخذ کنیم و الا از اعتبار ساقط می شود. مثلاً نمی توانیم به این اخذ کنیم و بگوییم که ماضویت و عربیت شرط نمی باشد بلکه قدر متیقن آن بیع به لفظ عربی و ماضی می باشد.

القسم السادس: الاجمال المصادق و هو التردید فی مصداقية فرد لعنوان.

اجمال مصداقی مال جای است که ما نمی دانیم فردی یا افرادی از افراد این معنی و مصادیق این عنوان می باشد یا خیر و منشأ شک و اشتباه و تردید ما هم امر خارجی است مثلاً مولا گفته است: «اکرم الفقیر» نمی دانم «زید» از افراد فقیر است یا خیر؟ منشأ آن این است که نمی دانم پول دار است یا خیر؟ خورد و خوراک و لباسش را که نگاه می کنیم هم می خورد که فقیر باشد و هم اینکه نه این شخص غنی است اما در دنیا زاهد است چرا که گاهی اوقات پولهایی را می بخشد که به اغنیاء می خورد. لذا این می شود اجمال مصداقی.

^۱ بعضی این ها را از موارد مراد جدی گرفته اند و ما همه را از موارد مراد تفهیمی گرفتیم و مراد تفهیمی که ما می گوئیم بعضی این را برده اند در مراد استعمالی و بعدی در مراد جدی ولی ما این مراد تفهیمی را بین این دو مراد استعمالی و جدی نگه داشته ایم.

^۲ البقرة، الجزء ۳، الصفحة: ۴۷، الآية: ۲۷۵

در این شش قسم همه پنجتای اول را تحت یک عنوان بحث می کنیم به نام «اجمال مفهومی» و قسم ششم را تحت عنوان «اجمال مصداقی» بحث می کنیم.
هذا تمام الکلام فی الأمر الأول.

الامر الثاني فی انحاء المخصص.

در لسان اصولیین مخصص دو نوع است متصل و منفصل.

المخصص المنفصل: البعد المجلسی او الزمانی بین الخطاب العام و المخصص.

مخصص منفصل این است که در یک مجلس خطابی آمده است: «اکرم کل الفقیر». در مجلس دیگر یا در سال دیگر گفته شده است: «لا تکرّم الفقیر الفاسق». این می شود مخصص منفصل.

المخصص المتصل: عدم البعد المجلسی او الزمانی بین العام و المخصص.

اما مخصص متصل که تمام بحث در این امر اول توضیح مخصص متصل است، که این خودش سه قسم دارد که بحث است آیا ما مخصص متصل داریم یا خیر؟ این موارد مخصص می باشد یا خیر؟ به عبارت دیگر معیار مخصصیت و تخصیص چه می باشد؟

اقسام المخصص المتصل:

^۱سه نوع می باشد:

تخصیص بالتقید: اکرم کل فقیر غیر فاسق.

تخصیص بالاستثناء که بجای قید استثناء بیاورد اکرم کل فقیر غیر الا الفاسق.

^۱ سه شنبه ۹۵/۱/۲۴.

تخصیص بالانضمام: که کلامی را به کلام اول که عام است ضمیمه کند اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید زید احد الفقراء می باشد یا بگوید و لا تکرّم زیدا.

التخصیص بالتقیید: مثل «اکرم کل فقیر غیر فاسق» و مثل هذا لا یکون تخصیصاً لعدم انعقاد الظهور فی العموم اصلاً.

در قسم اول که تخصیص بالتقیید است آیا این قسم تخصیص است یا خیر؟
معنای تخصیص این است که یک ظهوری در عموم داریم و بعد این ظهور در عموم بقاء از حجیت می افتد و اگر ظهور در عام منعقد نشود دیگر تخصیصی در کار نمی باشد به این می گویند تخصیص.

در «اکرم کل فقیر غیر فاسق» آیا عامی منعقد شده است؟ در «اکرم کل فقیر غیر فاسق» عام ما که مدخول «کل» می باشد، «فقیر» نمی باشد بلکه «فقیر غیر فاسق» است لذا عمومی در «کل فقراء» منعقد نشده است که «غیر» بیاید و آن را تخصیص بزند لذا از باب تسامح به این قسم گفته می شود تخصیص متصل. و الا در تقیید اصلاً تخصیصی در کار نمی باشد.

التخصیص بالاستثناء: مثل «اکرم کل فقیر الا الفساق منهم» الملحق الی القسم التالی.

اما در قسم دوم: «اکرم کل فقیر الا زیدا». دقت کنید معنای «الا» اسمی یعنی استثناء نمی باشد بلکه استثناء فعل من است که عقیب یک کلام ایجاد می کنم.

سوال این است که در اینجا تخصیص است یا خیر؟ ظهوری در عموم منعقد شده است که بقاء حجت نباشد؟ آیا این «اکرم کل فقیر الا زیدا» مثل تخصیص بالتقیید است یا فرق می کند؟ به عبارت دیگر مدخول در این جمله «فقیر» است یا «فقیر الا زیدا» می باشد؟ ما قائلیم مدخول «فقیر» است نه «فقیر الا زیدا».

این «الا زیدا» نقش ضمیمه را دارد و مثل «فقیر غیر زید» نمی باشد. به عبارت دیگر «الا زیدا» استثناء از «فقیر» نمی باشد که مانند تخصیص بالتقیید شود بلکه استثناء

از «کل فقیر» می باشد و «کل فقیر» مستثنی منه می باشد نه «فقیر». یعنی در واقع وجدان ما به این مطالب حکم می کند و می گوید که این ملحق به تخصیص به الضمیمه است یعنی معنای این کلام این است: «اکرم کل فقیر و استثنی منه زید».

این تا اینجا در استثناء.

سوال که آیا این واقعا تخصیص می باشد یا خیر؟ هر چه در قسم سوم گفتیم در اینجا هم می گوئیم.

القسم الثالث: التخصیص بالانضمام ك «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید».

قسم سوم: تخصیص بالانضمام مثل اینکه مولا فرموده باشند: «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید». کلام تمام شد بلا اشکال مدخول «کل»، «فقیر» است بعد جمله را منضم کرد که «لا یجب اکرام زید». وقتی می گوئیم مخصص متصل این قسم سوم دائما مراد است چرا که شبهه تخصیص در این قسم است.

در قسم سوم اختلافی نمی باشد که مدخول «کل»، «فقیر» است.

آیا اینجا تخصیصی است یا مثل قسم اول که حقیقتا تخصیص نمی باشد، تخصیصی در کار نمی باشد؟

مشهور بین علماء متأخر این است که عموم منعقد نمی شود اما نتوانسته اند وجه آن را مشخص کنند. خوب چرا منعقد نمی شود با اینکه مدخول «کل»، «فقیر» می باشد و دو کلام هم می باشد نه یک کلام، چرا تخصیص نمی باشد؟ در ذهن و ارتکاز مشهور بوده است که عامی منعقد نمی شود که تخصیص محقق شود با اینکه دو جمله و کلام است.

ما هم این ارتکاز مشهور را قبول داریم یعنی عامی ما نداریم و عمومی منعقد نمی شود و «اکرم کل فقیر» شامل زید نمی شود که بعد به برکت تخصیص باید خارج کنم.

توضیح مطلب نیاز به مقدماتی دارد که قصد بیان مقدمات را نداریم اما به گونه توضیح داده می شود که بدون مقدمات هم قابل فهم باشد.

مختارنا فی القسم الثالث ای التخصیص بالضمیمه: لا ظهور له فی العموم.

دو کلمه دلالت و ظهور را معنا کنیم.

مقدمة فی تعریف الدلالة و الظهور:

الدلالة: انتقال الذهن من ادراک الی ادراک آخر.

انتقالی است در ذهن از ادراکی به ادراکی این انتقال ذهنی را دلالت می گویند. ادراک اول دال و ادراک دوم می شود مدلول. مثل لفظ انسان که معنای آن را تصور می کنیم. انسان مسموع می شود دال و معنای متصور می شود مدلول.

این انتقال دلالت است و از امور واقعی است.

دلالت دو قسم دارد: یکی از تقسیمات رایج دلالت به تصویری و تصدیقی است. این تقسیم دائماً به لحاظ مدلول است اگر مدلول ما یک تصور باشد آن دلالت تصویری است و اگر مدلول یک تصدیق باشد، دلالت تصدیقی می گویند.

الظهور: الدلالة التصدیقية الظنية.

ظهور چیست؟ ظهور از افراد دلالت است. دلالت که به دو قسم تقسیم شد و ظهور عبارت است از دلالت تصدیقی. هر دلالت تصدیقی را به آن ظهور نمی گویند. تصدیق به دو قسم است. تصدیق قطعی و تصدیق ظنی. اگر دلالت، دلالت تصدیقی ظنی باشد به آن ظهور می گویند. اگر تصدیق قطعی باشد می شود نص.

پس با این حساب با چهار اصطلاح دلالت، دلالت تصویری، دلالت تصدیقی و ظهور آشنا شدیم.

تطبيق المطلب فیما نحن فیه:

عبارت ما این بود «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید». پس ما دو کلام داشتیم: «اکرم کل فقیر» و دیگری «لا یجب اکرام زید».

اما کلام اول اگر این کلام دوم ضمیمه نشده بود، عام بود یا خیر؟ عام بود. آیا بعد از انضمام هم عام است یا خیر؟ وقتی می‌گوییم عام است، مراد این است که مدلول آن عام است یا ظهور در عام دارد؟ مراد این است که ظهور در عام دارد لذا عام مدلول نمی‌باشد بلکه ظاهر است. لذا کلام ظهور در عموم دارد نه دال بر عموم است. در این کلام فقط یک کلمه «کل» است که دال بر عموم است و در این «کل» هم نمی‌توان گفت ظهور در عموم دارد بلکه دال بر عموم است.

پس عمومیت و اطلاق مال مرتبه ظهور است نه مرتبه دلالت تصویری.

بعد از این مرحله سه تصدیق حاصل می‌شود: استعمالی، تفهیمی، جدی. در مرحله استعمال عمومی شکل نمی‌گیرد بلکه در مرتبه تفهیمی ایجاد می‌شود تصدیق به این که متکلم خبر می‌دهد از فناء پذیری کل انسان در مثال «کل انسان فان». &&&

مرحوم صدر قائل هستند که در مرحله ظهور جدی تصدیق به عموم شکل می‌گیرد که ظهور جدی ایشان همان ظهور تفهیمی ما می‌باشد چرا که ایشان تفهیمی را در ظهور جدی برده‌اند و ما این را قسم دومی گرفتیم. &&&

نقش ظهور استعمالی تصدیق است و نقش آن این است که اگر نباشد، ظهور تفهیمی صورت نمی‌گیرد.

در ظهور تفهیمی است که عموم شکل می‌گیرد نه در دلالت تصویری. این ظهور تفهیمی به اتمام کلام شکل می‌گیرد یا به اتمام خطاب؟ بعد از اتمام خطاب. دقت کنید خطاب، یک کلام یا مجموعه‌ای از کلامها می‌باشد متحدا و مرتبطا که می‌تواند یک کلام یا شش کلام باشد.

مثال برای تقریب به ذهن: قانونی است که چهار تبصره دارد قانون با تبصره‌ها می‌شود قانون نه اینکه ما یک قانون و چهار تبصره داریم.

خوب در مثال «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید». کلام اول با فقیر تمام شد اما کلام دوم مرتبط به کلام اول است. خطاب زمانی شکل می‌گیرد که خطاب تمام شود و

تمام کلامهای یک خطاب تمام شود اما مدول تصویری به اتمام کلام حاصل می شود لذا در کلام اول، «فقیر» دال بر عموم می باشد.

در ظهور استعمالی یعنی تصدیق به اینکه متکلم الفاظی را که بکار برده است به لحاظ معانی عرفی آن بکار گرفته است لذا در این جا ظهور در عمومی در کار نمی باشد. قضیه مسموع، قضیه معقوله و تصدیق استعمالی و تصدیق تفهیمی و تصدیق جدی مراحل هستند که بعد از شنیدن یک قضیه در ذهن من به همین ترتیب رخ می دهد که البته تارة مراد جدی و تفهیمی یکی می باشد و تارة متفاوت می باشد.

لذا تخصیص بالانضمام حقیقتاً تخصیص نمی باشد چرا که ظهور در عمومی شکل نمی گیرد. لذا وقتی می گوئیم تخصیص متصل دائماً این قسم مراد می باشد.

در قسم دوم هم این «الا» در ظهور تفهیمی نقش می گذارد اما در دلالت تصویری عنوان ما فقیر است و دال بر عموم هم می باشد اما ظهور در عموم در مرحله ظهور تفهیمی منعقد نمی شود. ما خطابی نداریم که شامل زید شود بلکه کلامی داریم که شامل زید شود اما در مرحله دلالت تصویری است نه ظهور یا همان دلالت تصدیقی ظنی.

&&&

۱ نکته: تقسیم المخصّص باللفظی و الّبی.

مخصّص را به دو قسم مخصّص لّبی و لفظی تقسیم کرده اند.

آنچه تا الان گفته شد مخصّص لفظی بود. مخصّص لّبی عبارت است از اجمال، سیره عقلاء یا سیره متشرعة یا یک گذاره عقلی یا ارتکاز اگر یکی از اینها موجود باشد، به خاطر این امور از آن عام رفع ید می کنیم.

آیا مخصّص لّبی مخصّص متصل است یا مخصّص منفصل است؟

این ها هم این دو قسم را دارند تارة منفصل است یعنی مانع انعقاد ظهور نمی باشد، بلکه آن ظهور را بقاء از حجیت می اندازد مثل اجمال &&، مثل قضیه عقلی که بعد از تفکر و تأمل به آن می رسد و به برکت آن می فهمد که این حکم نمی تواند عام باشد.

یعنی ظهور در عموم منعقد می شود و اما بقاء حجت نمی باشد.

تارة به منزله متصل است تارة مدخول را قید می زند مثل موارد انفصال قرینه ای نمی باشد اما در حد وضع هم نمی باشد اما مدخول را قید می زند تارة به حد انضمام می شود یعنی &&& اما مانع انعقاد ظهور می شود.

اما بحث ما در مخصص لفظی است اما از مطالبی که در مخصص لفظی گفته شده است می توان حکم مخصص لبی را هم فهمید.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

المقام الاول فی الاجمال المفهومی.

اگر مخصص ما مجمل باشد این مخصص، بر دو قسم بود متصل و منفصل. و این اجمال مفهومی تارة مردد و مجمل است بین اقل و اکثر و تارة مردد بین متباینین، که ضرب دو در دو می شود چهار صورت لذا این بحث چهار صورت دارد که هر کدام را جداگانه بحث می کنیم.

الصورة الأولى، فی المخصّص المتصل المجمل بین الأقل و الأكثر: سرایة الاجمال الى العام و الرجوع الى البرائة.

مخصص مجمل مفهومی ما متصل است و مردد بین اقل و اکثر می باشد.
مثل اینکه ما در خطاب داریم: «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام الفساق من الفقراء».

عام ابتدائی ما «اکرم کل فقیر» است و مخصص متصل ما «لا يجب اکرام الفساق من الفقراء» می باشد.

«فاسق» اجمال مفهومی دارد حسب فرض مردد بین «عاصی» و «فاجر» است. نمی دانم معنای عرفی «فاسق»، «عاصی» است یا معنای عرفی آن عبارت از «فاجر» می باشد؟

دقت کنید: «عاصی» یعنی کسی که مخالفت با تکلیف منجز می کند. عصیان یعنی مخالفت با تکلیف منجز که تکلیف دوتا است وجوب و حرمت.

فرقی نمی کند معصیت او از معاصی کبیره باشد یا از معاصی صغیره باشد.

مثلا اخذ ربی کرده باشد یا نگاه به اجنبی کرده باشد هر دو عاصی است و و لو معصیت یکی کبیره است و یکی صغیره.

«فاجر» کسی است که مرتکب «معصیت کبیره» شده باشد. حالا معصیت صغیره را مرتکب شده باشد یا خیر؟

لذا «عاصی» اعم از «فاجر» است پس اگر کسی مرتکب صغیره شود عاصی است اما فاجر نمی باشد اما فاجر عاصی است یعنی «کل فاجر عاصی و لیس کل عاصی بفاجر».

حالا «فاسق» اجمال دارد نمی دانم آیا «فاسق» یعنی عاصی یعنی فقیر عاصی اکرامش واجب نمی باشد یا خیر فاسق یعنی فاجر یعنی کسی که مرتکب کبیره شده باشد؟ عاصی اکثر و اعم مطلق است و فاجر اقل و اخص مطلق می باشد.

وظیفه ما در مورد این خطاب مجمل چه می باشد؟

فقراء سه دسته شده اند:

دسته اول: فقرائی که عاصی نمی باشند.

دسته دوم: فقراء عاصی غیر فاجر یعنی مرتکب صغیره شده اند و مرتکب کبیره نشده اند.

دسته سوم: فقرائی که فاجر می باشند یعنی مرتکب کبیره شده اند.

«اکرم کل فقیر» قطعاً این عنوان شامل فقیر عادل می شود. فاسق هر کدام از دو معنا را داشته باشد خطاب عام شامل «عدول از فقراء» می شود.

این «اکرم کل فقیر» شامل «فقراء فاجر» نمی شود چرا که «فاسق» به هر معنایی که باشد شامل فاجر می شود.

اما فقراء عاصی چطور؟ نه تصدیق به شمول و نه تصدیق به عدم شمول برای ما پیدا نمی شود. شمول «فقیر» را نسبت به او نفیاً و اثباتاً تصدیق نمی کنیم.

پس بنابراین با فرض اینکه یکی از این فقراء زید است که این فقیر عاصی است ولی عادل و فاجر هم نمی باشد. من احتمال وجوب اکرام این شخص را می دهم چرا که شاید معنای «فاسق»، فاجر باشد. در این صورت حجت بر وجوب اکرام عاصی دارم؟ حجت ظهور است، ظهور دارم؟ خیر. یعنی من شک دارم نسبت به شمول عام نسبت به «زید عاصی» که شک در حجیت مساوق است با قطع به عدم حجیت.

وقتی حجت نداشتیم مرجع من «اصالة البرائة» است. یعنی اجمال مخصص به عام سرایت می کند و عام من هم می شود مجمل.

پس در قسم اول که اجمال مفهومی متصل در اقل و اکثر باشد اجمال مخصص به عام سرایت پیدا می کند و عام را از حجیت در مورد مشکوک می اندازد.

نکته: ما الفرق بين الإجمال المعنوی و المفهومی فی هذه الصورة:

این مثال مال جایی بود که اجمال مفهومی دارد اما در جایی که اجمال معنوی داشته باشد. در اینجا از لحاظ عملی فرقی نمی باشد و تمام فرق از حیث نظری می باشد.

در اجمال مفهومی من نمی دانم که معنای فاسق چه می باشد یعنی اجمال برای من رخ داده است. ظهور امر شخصی نمی باشد ظهور یعنی ما یستظهره العرف و در اجمال مفهومی این کلمه مجمل در نظر عرف یا در عاصی ظهور دارد یا خیر، اما من نمی دانم که استظهار عرف چیست.

در این صورت من هستم که حجتی برای وجوب اکرام زید عاصی ندارم. اما اگر اجمال معنوی شد به این صورت که این «فاسق» حواشی یا حاشیه نامعین داشته باشد مثلاً گفتیم عاصی از حاشیه مبهم و نا معین معنای فاسق است در این صورت نباید بگویم که نمی دانم شامل می شود یا شامل نمی شود بلکه می دانم که شامل نمی شود یعنی این نه نسبت به من ظهور دارد و نه نسبت به هیچ کس دیگری و در کثیر من الامثله من می دانم که ظهور ندارد.

پس فرق یک فرق نظری شد که من نمی دانم ظهور دارد یا خیر یا اینکه می دانم که ظهور ندارد. در اجمال مفهومی من نمی دانم که ظهور دارد یا خیر نه اینکه کلام برای من ظهور ندارد اما در اجمال معنوی می دانم که ظهور ندارد و شامل نمی شود.

اما نتیجه هر دو اجمال یکی است یعنی من حجتی بر اکرام زید ندارم و مرجع من دوباره برائت می شود.

این صورت اول که نتیجه این شد که در صورت اجمال مفهومی مخصص متصل در دوارن بین اقل و اکثر اجمال مخصص به عام سرایت کرده و در مورد مشکوک اصل برائت دارم.

الصورة الثانية: ان كان متصلا مجملا مفهوما بين المتباينين.

مخصص متصل است و اجمال مفهومی است و دروان بین متباينين است.

خطاب ما این است: «اکرم کل فقير و لا يجب اکرام زید الفقير».

ما دو زید داریم که مردد بین دو نفر است اجمال مفهومی از نوع اجمال استعمالی است.

نسبت بین ابن عمرو و ابن زید تباین است.

در اینجا در قبال این عام چه باید کرد؟

عنوان عام ما «الفقیر» بود که ابن عمرو و ابن بکر را معا شامل نمی شود بخاطر اینکه وقتی گفت &&& مجمل نسبت به متیقن نص است. یعنی در واقع متعین است و در نظر من تعین ندارد یعنی یقین دارم که یکی را اراده کرده است و هر دو را شامل نمی شود چون گفته است لا یجب اکرام زید الفقیر.

پس هر دو را شامل نمی شود عنوان «فقیر» اما یکی از این دو را معینا مثل ابن عمرو را شامل می شود یا خیر؟ این را هم ظهور ندارد این احتمال است که مراد او ابن بکر است &&& و این هم ترجیح بلا مرجح است که یکی را شامل شود و یکی را شامل نشود.

فقط حالت سومی است و آن فردی که فی علم الله اراده کرده است.

&&& می توانم بگویم شامل یکی شده ولی نمی دانم آیین یکی کدام یم باشد نتیجه می شود حجت اجمالی. حجت اجمالی بر وجوب اکرام یکی از این دو.

حجت اجمالی:

در بحث علم اجمالی گفته شد تارة من به تکلیف علم اجمالی داریم مثلا علم دارم یکی از این دو نجس است. این حجت اجمالی دو فرض دارد:

فرض اول:

ثقه ای می آید می گوید احدهما نجس است این حجت اجمالی است.

ثقه نگفت انا یمین یا یسار نجس است گفت احدهما نجس است.

فرض دوم:

اشاره می کند به یک اناء و می گوید یمین نجس است و بعد از مدتی من یادم می رود که به کدام اناء اشاره کرد و گفت نجس است.

در علم اجمالی می آید که حجت اجمالی مثل علم اجمالی است در هر دو قسمش آن حرمت فعلی را بر من منجز می کند.

در ما نحن فیه این ظهور حجت اجمالی است از قسم خبر ثقه بر نجاست احدهما است.

ظهور شامل یکی از اینها شده است اما ما نمی دانیم. یعنی وجوب اکرام زیدی که از لا یجب اکرام زید اراده نکرده بود، منجز است بر من به حجت اجمالی.

لذا باید هر دو زید را اکرام کنم.

در اینجا دوران بین وجوب و عدم وجوب است نه وجوب و حرمت.

۱ الصورة الثالثة: فی المخصص المنفصل و الاجمال المفهومی فی الأقل و الأكثر.

مخصص ما منفصل و امر دائر مدار اقل و اکثر است در خطاب اول آمده است اکرم کل فقیر و در خطاب دوم آمده است لا تکرّم الفقیر الفاسق به صورت منفصل است و امر فاسق مردد است بین عاصی و فاجر.

حال شخصی داریم به نام زید که مرتکب صغیره اس و مرتکب کبیره نمی باشد شک می کنیم که آیا اکرام آن واجب است یا خیر؟ اگر فاسق شامل او باشد اکرام او واجب نمی باشد و اگر نشود واجب است.

خطاب عام شامل زید می شود چرا که قرینه منفصل ظهور منعقد شده است اما ظهور حجت است یا خیر؟ حجت است چرا که حجت معارض نداریم چرا که معارض حجت

منفصل است الفقیر فاسق یا نسبت یه زید ظهور ندارد و اگر هم داشته باشد من آن ظهور را احراز نکردم. آن ظهور بر حجیت بقاء باقی است.

در اجمال معنوی ظهور منعقد نمی شود اما در اجمال مفهومی من ظهور را احراز نمی کنیم شاید باشد. فرقی نمی کند نتیجه یکی می باشد. لذا من به معارضی بر نمی خوردم لذا در مثل زید می گوئیم اکرام کل فقیر در مورد زید ظهور دارد و حجت هم می باشد. این صورت مثل صورت اول نمی باشد در آنجا خطاب مجمل می شد اما در اینجا عام ما مجمل نمی شود و بقاء حجت می باشد.

فرض این است که خاص در مورد مشکوک ظهور ندارد یا من آن را احراز نمی کنم. حجت تا محرز نشود به حد حجیت نمی رسد مثل اینکه شخص ثقه ای کلام بیاورد که برای من این وثاقت محرز نشده است اگر چه فی علم الله این شخص ثقه می باشد اما واقعا این قول او برای منی که وثاقت او را احراز نکردم، حجت نمی باشد.

در صورت اول مرجع اصل عملی بود و در اینجا ظهور کلام اول که اماره باشد.

الصورة الرابعة: اذا كان المخصص منفصلا مجملا بين المتباينين.

صور چهارم این است که مخصص مجمل ما منفصل است و امر دائر مدار بین متباینین می باشد .

در مخاطب اول آمده است اکرم کل فقیر و در خطاب دوم که خص اس آ»ده اس لا تکریم زیدا الفقیر و ما در بین فقراء دو زید داریم ابن بکر و ابن عمرو و شک کردیم زید در خطاب خاص زید بن بکر است یا زید بن عمرو. در ما نحن فیه وظیفه ما چیست؟

اکرم کل فقیر شامل هر دو زید می باشد و این مفروض است و این ظهور سر جای خود باقی است چرا که مخصص ما منفصل است.

خوب آیا این ظهور نسبت به وجوب اکرا هر دو معا حجت است ؟ خیر چرا عمل وجدانی داریم که اکرم یکی از این دو واجب نمی باشد می دانید اماره با وجود علم تفصیلی یا اجمالی بر خلاف حجت نمی باشد مثلاً اماره می گوید این دو اناء ظاهر است و علم اجمالی دارم که یکی از این دو نجس است.

نسبت به احد معین مثل ابن عمرو هم حجت نمی باشد چرا که ترجیح بلا مرجح است و ضمن اینکه احتمال دارد که مورد تخصیص همین ابن عمرو باشد.

اما نسبت به یکی علی الاجمال یعنی وجوب اکرام زید ابن عمرو یا زید ابن بکر، این ظهور حجت است و این حجت اجمالی مثل علم اجمالی است و وظیفه من احتیاط است.

این صورت چهارم با دوم در نتیجه یکی است اما به لحاظ نظری در صورت دوم ظهور منعقد نمی شد و رجوع می کردم به اصل عملی اما در اینجا ظهور منعقد می شود اما &&&

پس نتیجه این چهار صورت این شد که در صورت اول رجوع به برائت می کنم و در صورت سوم به اماره و اصالة العموم رجوع می کنیم و در صورت دوم و چهارم مرجع اصالة الاحتیاط می باشد.

هذا تمام الكلام فی المقام الاول.

المقام الثانی فی الاجمال المصدقی.

اجمال مصداقی این است که عنوان مأخوذ در خاص مفهوما مشخص است و هیچ اجمال مفهومی و معنایی ندارد اما در خارج فردی ست که نمی دانم مصداقش است یا خیر؟

مثل اینکه گفته است لا تکرّم الفقير الفاسق معنای فاسق یعنی عاصی اما نمی دانم این فقیر از عدول است یا از فاسق یعنی نمی دانم که مرتکب معصیت شده است یا خیر؟

در اینجا صور مسئله مثل مقام قبل چهارتا است.

صور را تقریباً به همان ترتیب ذکر می کنیم.

فقط ترتیب بین صورت سوم و چهارم را چرا که صورت سوم بحث مبسوطی دارد به عنوان صورت چهارم ذکر می کنیم.

الصورة الأولى: فی المخصص المتصل المجمل بین الأقل و الأكثر.

صورت اول این است که مخصص مجمل ما متصل است و امر دائر مدار بین اقل و اکثر است.

مثل این مثال در خطاب آمده است اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام الفقير الفاسق. معنای فاسق یعنی عاصی است. اما در خارج زید که از فقراء است قطعاً شک در فسق و عدالت او را دارم اگر عادل باشد تخصیص نخورده است و می شود اقل و تخصیص نخورد است و اگر فاسق باشد می شود اکثر و تخصیص خورده است. اگر زید فقیر عادل باشد تعداد خارج شده است تحت عام نه نفر است &&& و اگر فاسق باشد می شود تعداد خارجین از وجوب اکرام ده نفر.

ما در اینجا وظیفه ما چیست؟

خود اکرم کل فقیر عام ما می باشد در شمولش نسبت به زید اجمال پیدا می کند و نمی دانم شامل می شود یا خیر؟ می شود شبهه مصداقیه که در اینجا نمی توانیم به عام رجوع کنیم چرا که شمول را احراز نمی کنیم و ظهور را احراز نمی کنیم وقتی ظهور

را احراز نمی‌کنم و مرجع می‌شود اصل عملی که برائت می‌باشد چرا که شک در تکلیف دارم.

چرا که من اماره ای بر وجوب اکرام ندارم.

عین صورت اول در مقام اول.

الصورة الثانية: فی المخصص المتصل المجمل بین المتباینين.

صورت دوم به این صورت است که مخصص مجمل متصل است و امر ما دائر مدار بین متباینین می‌باشد.

در خطاب آمده است اکرم کل فقیر و لا تکرّم زیدا الفقیر. در بین فقراء یک زید بیشتر نداریم که فقیر است. منتها در خارج دو فقیر است که می‌دانم یکی از این دو زید و یکی هم غیر زید است اما کدام زید است، من نمی‌دانم. اجمال مفهومی و معنایی نمی‌باشد.

در ما نحن فیه تمام حرفهای صورت دوم مقام اول در اینجا می‌آید. این ظهور عام شامل هر دو نمی‌شود شامل زید هم قطعا نمی‌شود و شامل غیر زید هم قطعا می‌شود اما من نمی‌دانم کدام زید است لذا این ظهور شامل یکی از این دو علی‌الجمال می‌شود لذا حجت اجمالی داریم مرجع می‌شود اصالة الاحتیاط. لذا باید هر دو را اکرم کرد.

الصورة الثالثة: فی المخصص المنفصل المجمل بین المتباینين.

صورت سوم این است که مخصص مجمل ما منفصل می‌باشد و امر دائر مدار متباینین می‌باشد.

در خطاب اول آمده است اکرم کل فقیر و در خطاب دوم آمده است لا تکرّم زیداً الفقیر.

در خارج زید یکی بیشتر نداریم که مثلاً ابن عمرو است و اما در مورد یک فقیر نمی دانیم زید این است یا خیر؟ کلام قبلی اینجا هم می آید که بر هر دو حجت ندارم بر اکرام غیر زید هم حجت دارم اما آن را نمی شناسم لذا حجت اجمالی دارم بر اکرام لذا مرجع می شود اصالة الاحتیاط.

هذا تمام الكلام فی الصور الثلاثة الاولى و العمدة، الصورة الرابعة.

۱ فأمّا العمدة الصورة الرابعة: فی المخصص المنفصل المجمل بین الأقل و الأكثر. يبحث عنها فی جهات:

اما صورت چهارم که اصل بحث ما در اینجاست و عمده بحث این بخش را تشکیل می دهد عبارت است از جائی که مخصص مجمل منفصل است و امر آن دائر مدار بین اقل و اکثر می باشد.

این عمده بحث است و در اصل هفت صورت گفته شده مقدمه برای بیان این صورت می باشد.

در خطاب وارد شده است : «اکرم کل فقیر» و بعد در خطاب منفصلی وارد شده است : «لا تکرّم الفقیر الفاسق». مفهوم فاسق برای ما روشن است یعنی عاصی چه معصیت صغیر چه کبیر.

اما یکی از فقراء به نام زید نمی دانیم فاسق است یا خیر؟ فقر او پیش ما معلوم است اما فسق زید برای ما معلوم نمی باشد احتمال می دهیم که فاسق باشد و احتمال می دهیم عادل باشد.

در اینجا بحث این است که آیا می توانیم به خطاب عام تمسک کرده نسبت به وجوب اکرام زید و بگوئیم اکرام زید بر ما واجب است؟ به تعبیر دیگر این خطاب عام «اکرم کل فقیر» نسبت به وجوب اکرام زید منجز می باشد یا خیر؟ آیا مرجع ما آن خطاب عام است یا خیر باید رجوع به مرجع دیگری شود؟

در این مسئله از جهاتی بحث می کنیم:

الجهة الأولى: ما هو المرجع فی شبهة مصداقية الدلیل المخصّص؟

در شبهه مصداقیه ی دلیل مخصص مرجع آیا خطاب عام است یا خیر؟ ما هو المرجع فی شبهة مصداقية الدلیل المخصص؟

جماعتی از علماء به مشهور قدمات نسبت داده اند که مرجعیت با عام بوده است. یعنی دائماً اخذ به آن خطاب عام می کرده اند. مثلاً ما که نمی دانیم که زید فاسق است یا خیر؟ عام می گوید که اکرام زید واجب است.

به این شکل ظاهراً در کلمات علماء نیامده است لعل بعضی از فقهاء که اقوال قدمات را تتبع کرده اند دیده اند که دلیلی نمی تواند داشته باشد الا تمسک به عام. کما اینکه گفته اند که صاحب عروة قائل بوده است در شبهات مصداقیه دلیل مخصص، مرجع عام می باشد. فقهاء برای بیان خود به فروعی استشهاد کرده اند که مرحوم صاحب عروة در آن فروعات فقهی به عام تمسک کرده است. بعضی هم اشکال کرده اند که مرجع سید در آن فروعات عام نبوده است.

&&وجه تقریب حجة العام: العام الظاهر فی المشکوک حجة لعدم تعارض المخصص المجل فی المشکوک فی حجیته.

خطاب عام، «اکرم کل فقیر» است و خطاب خاص ما که «لا تکرّم الفقیر الفاسق» باشد، ظهور خطاب عام را منعدم نمی کند لذا خطاب «اکرم کل فقیر» شامل «زید» فقیر می شود و ظهور این خطاب بعد از تخصیص به مخصص منفصل کما کان باقی است و از بین نمی رود و پیش همه مسلم است.

تمام الکلام در این است که این ظهور بعد از ورود مخصص آیا حجت است یا خیر؟ اگر این ظهور بخواهد از حجیت بیفتد باید حجت مزاحم و معارض داشته باشد و تنها معارض ظهور مخصص منفصل است که «لا تکرّم الفقیر الفاسق» می باشد که این خطاب یقیناً نسبت به «زید» حجت نمی باشد. چرا که اگر زید، عادل باشد این را نمی گیرد. و اگر «زید» فاسق باشد شامل می باشد اما حجت نمی باشد چرا این شمول خطاب منفصل به من نرسیده است چرا که اجمال مصداقی دارد. چرا که در فسق آن مشکوکیم.

چرا ظهور عام حجت نباشد؟ چرا که مزاحم و معارضی ندارد. لذا ظهور عام وجوب احتمالی آن را بر من منجز می کند. پس این ظهور عام بر من حجت است.

این وجهی برای تمسک به عام است و ظاهراً تمام مقدمات آن هم تمام است. وقتی تمام مقدمات درست باشد نتیجه هم می شود درست لذا این وجهی است برای اخذ به عام در شبهات مصداقیه دلیل مخصص.

مناقشة: المخصص المجمل، مخصص موضوع العام فیسری اجماله الی العام.

این مقدمات درست است اما قبل از اینکه به نتیجه نهایی برسد برخی از اصولیین مقدمه ای را داخل کرده اند که آن باعث می شود که این استدلال درست && نباشد.

این که عام ظهور دارد درست است و اینکه خطاب مخصص نسبت به زید حجت نمی باشد. این هم درست است اما اینکه می گویند این ظهور عام معارض ندارد، این درست نمی باشد.

توضیح مطلب:

وقتی خطاب عام آمد: «اکرم کل فقیر» فرض کنید تعداد فقراء صد نفر است این خطاب یک ظهور بیشتر ندارد ما به عدد افراد فقیر مجعول یا وجوب فعلی داریم. وجوب اکرام فعلی زید و بکر و خالد و

آن ظهور واحد بر تک تک این وجوبات حجت است و این حجیت انحلالی می باشد. یعنی به عدد وجوبهای جزئی و فعلی ما حجیت داریم. یعنی این ظهور که یکی بیشتر نمی باشد نسبت به «وجوب اکرم زید» و «خالد» و ... حجت می باشد. این حجیت از &&& مفاهیم انتزاعی است انتزاع می شود از تکلیفی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت باشد آنچه که باعث شد در مخالفت این تکلیف استحقاق عقوبت بیاید آن می شود منجز.

تا رسید به خطاب منفصل وقتی خطاب منفصل: «لا تکرّم الفقیر الفاسق» وارد شد. آن ظهور واحد چند ظهور تحلیلی داشت؟ صد ظهور تحلیلی. بعد از آمدن این منفصل آن صد ظهور تحلیلی باقی می ماند اما حجیت انحلالی این ظهور استقلالی که صد تا بود آن صد حجیت پنجاه تای آن بقاء از بین می رود چون ۵۰ نفر فقراء مثلاً فاسق می باشد. یعنی آن ظهور نسبت به «وجوب اکرام زید عادل» حجت می باشد اما نسبت به «وجوب اکرام عمرو فاسق» حجت نمی باشد.

«زید» فقیر است اما نمی دانیم «فاسق» است یا «عادل». آن ظهور استقلالی الان هم شامل «زید» می شود اما آیا حجت است یا خیر؟ اگر عادل باشد آن ظهور حجت است و اگر فاسق باشد، حجت نمی باشد. حال که شک در فسق و عدالت زید داریم، &&& شک در حجیت مساوی است با قطع به عدم حجیت فعلی.

فرقی نمی کند که در واقع زید عادل باشد یا خیر فاسق باشد. در حجیت، وصول، شرط فعلیت حجیت است لذا اگر معصوم علیه السلام بگوید این آب نجس است و من نمی دانم ایشان معصوم علیه السلام است این قول واقعاً بر من حجت نمی باشد. لذا در شرب این اناء مستحق عقوبت نمی باشم استناداً به قاعده طهارت^۱.

یعنی نمی دانم که این ظهور در مرحله بقاء بر زید حجت است یا خیر؟

لذا می رویم سراغ اصل براءت و نسبت به اکرام زید تکلیفی نداریم.

^۱ فرضاً من استصحاب نجاست و هیچ اصل منجزی ندارم.

پس این وجه در تمسک به دلیل عام، درست نمی باشد.^۱

نکته: اقامة الحجة لا تثبت التكليف في الواقع.

در تخصیص از اول حجت بر تکلیف داشته ام اما واجب یا حرام نبوده است چرا که اگر واجب یا حرام بوده است بعد از آمدن مخصص، می شود نسخ بله حجت بر تکلیف داشته ام اما نه اینکه این تکلیف فعلی شده است. لذا تکلیف دائر مدار اقامه حجت نمی باشد چرا که ما تخطئه ای هستیم یعنی گاهی حجت بر تکلیف داریم بر وجوب حرمت داریم اما در عین حال فی الواقع وجوب و حرمتی در کار نمی باشد.

هذا تمام الكلام في الجهة الاولى.

نتیجه اینکه عام در مورد مخصص مجمل حجت &&& نمی باشد.

&&&&^۲ سوال دوستان گوش داده شود.

الجهة الثانية: في التفصيل المنسوب الى الشيخ.

به ایشان نسبت داده شده است که ایشان قائل بوده اند که اگر مخصص منفصل، لفظی باشد نمی توانیم در شبهات مصداقیه به عام اخذ کنیم به خلاف مخصص لبی که می توان اخذ به عام کنیم.

این کلام منسوب به شیخ است.

^۱ دقت کنید دایره ظهور خطاب عام در قبال مخصص منفصل دائما یکی است و تغییری پیدا نمی کند و اما حجیت این ظهور دائر مدار ظهور مخصص منفصل است و تا جایی که مخصص منفصل ظهور دارد، دیگر ظهور عام حجت نمی باشد. خوب در اجمال مفهومی ظهور و به عبارت بهتر نص مخصص منفصل در قدر متیقن از فاسق که «فاجر» باشد بود لذا ظهور عام ما بعد از تخصیص منفصل باز شامل «فقیر فاجر» می شود اما دایره حجیت آن عبارت بود از «فقیر غیر فاجر» و در مورد «فقیر عاصی» که «زید» باشد، خطاب منفصل ما دیگر ظهوری نداشت تا حجیت ظهور عام را در عاصی مانع شود اما در مخصص منفصل به شبهه مصداقی، ظهور مخصص منفصل در فاسق به معنای عاصی بود، لذا ظهور عام به مقدار «فقیر غیر عاصی» حجت است و شک در فسق زید شک در حجیت خطاب عام نسبت به آن است لذا دیگر حجت نمی باشد چرا که شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است. پس فرق بین شبهه مصداقیه و شبهه مفهومی که در اولی عام حجت نبود و در دومی حجت بود در این است که در شبهه مصداقی خطاب منفصل و مخصص ما ظهور در عاصی داشت لذا در آن مقدار حجیت عام را قید می زد و مانع می شد اما در شبهه مفهومی نسبت به «عاصی» مخصص ما ظهوری نداشت تا مانع حجیت ظهور عام در مورد «عاصی» شود.

^۲ دوشنبه ۹۵/۱/۳۰.

مرحوم آخوند در کفایه^۱ از این کلام حمایت کرده است و این اصطلاح از مرحوم صاحب کفایه است.

ایشان گفته اند که مخصص منفصل اگر «لبی» باشد وظیفه ما أخذ به عام است بخلاف جایی که مخصص منفصل ما «لفظی» باشد.

مثلا مولا گفته باشد «اکرم جیرانی» و بعد ما قطع و علم پیدا کردیم که جیرانی که عدو مولا می باشند واجب الاکرام نمی باشند.^۲ نمی دانم «زید» عدو مولا می باشد یا خیر؟ در این صورت در نظر عرف و عقلاء باید این زید را اکرام کنم یا خیر؟ باید اکرام کنم به خاطر این که مولا خودش گفت «اکرم جیرانی». آیا اگر اکرام نکنم و بگوییم که احتمال دادم که از اعداء شما باشد، در نظر عقلاء مستحق عقاب می باشم یا خیر؟ بله می باشم. ایشان می فرمایند: که در سیره قطعیه عقلاء بنده مستحق عقاب می باشم و فقط در موارد عدم اکرام افراد قطعی العداوة من مستحق عقاب نمی باشم. این فرمایش مرحوم آخوند دارند.

بعدی ها آمدند به مرحوم آخوند اشکال کرده اند گفتند که هیچ فرقی نمی باشد بین مخصص لفظی و لبی اگر خود مولا بعدا می گفت: «لا یجب اعدائی من الجیران» نمی توانستیم به عام اخذ کنیم در اینجا هم که قطع پیدا کردم، همین طور است و عام در مورد مشکوک هم واجب الاکرام نبوده لذا باز هم مرجع «اصالة البرائة» است.

اما خیلی وارد آن نکته نشده اند که این وجدان عرفی و عقلائی ما می گوید که باید اکرام کنی.

ما هم تابع مستشکلین به آخوند می باشیم اما اینکه وجدان عرفی و عقلائی می گوید باید اکرام کنی این وجدان را قبول داریم و ما هم این وجدان را داریم و انکار نمی کنیم و می گوییم قطع و علم ما این است که اعدائی که عدوت آنها معلوم است اکرامش

^۱ کفایه ص ۲۲۲

^۲ این که می گوییم «بعد» قطع و علم پیدا کردیم، بخاطر این است که می خواهیم این را از مخصص متصل خارج کنیم.

واجب نمی باشد نه آنکه عداوتش مشکوک است و فرض این است که این شخص عداوتش مشکوک است و معلوم نمی باشد. لذا آشتی می شود بین بیان ما و وجدان ما. یعنی مولا اکرام «افراد معلوم العداوة» را واجب نکرده است و این شخص مصداق «افراد معلوم العداوة» نمی باشد. یعنی علم ما به این است که معلوم العداوة ها واجب الاکرام نمی باشند. لذا این تفصیل منسوب به شیخ و مورد قبول آخوند را قبول نکردیم و تابع مشهور شدیم. سوال فاضل فتاحی. &&&

الجهة الثالثة: فی التمسک بالعام بعد الرجوع الى استصحاب عدم الازلی.

ما گفتیم به عام رجوع نمی کنیم اما می توانیم استصحاب اصل منقح را جاری کنیم که گاهی استصحاب عدم ازلی می باشد؟ یعنی بعد از اجرای اصل منقح به آن عام تمسک کنیم؟ مثلاً در خطاب آمده است: «اکرم کل فقیر» و بعد در خطاب دیگر وارد شده باشد: «لا تکرّم الفقیر الفاسق» و زیدی مشکوک العدالة و الفسق داریم، استصحاب می گوید که قبلاً فاسق نبوده است و الان هم نمی باشد. بعد از احراز عدم فسق او بالاصل العملی، عام برای ما حجت باشد یعنی موضوعیت آن برای عام بالتعبد حاصل شود. آیا با این کار عام در مورد زید مشکوک، حجت است یا خیر؟

می تواند استصحاب عدم نعتی هم باشد مثلاً وجدانا تا دیروز فاسق نبوده است و لذا آن عدم فسق وجدانی دیروز را استصحاب می کنیم که می شود عدم نعتی.

در این بحث در چند مقام بحث می شود. &&&

مثل اینکه آیا این استصحاب عدم ازلی اصلاً جاری می شود یا خیر؟ در اصول عملیه مطرح نشده است. و جهات دیگری.

المقدمة:

قبل از ورود به مقامات باید دو اصطلاح و عنوان مقدماتاً توضیح داده شوند. اقسام موضوع و خود استصحاب عدم ازلی.

المقدمة الأولى: فی المراد من الموضوع.

این «موضوع»ی که بکار می بریم دقیقاً معنایش چیست؟

احکامی که در طول انشاء و تشریع ایجاد می شود سه دسته است: «تکلیفی»، «وضعی» و «انتزاعی».

احکام تکلیفی مثل «وجوب» و «حرمت».

احکام وضعی مثل «طهارت»، «نجاست»، «ضمان»، «زوجیت»، «ملکیت» و ...

احکام انتزاعی مثل «جزئیت»، «شرطیت»، «مانعیت»، «صحت»، «بطلان» و «حجیت»...

«موضوع» در این سته دسته احکام بکار می رود. &&&

دو دسته احکام وضعی و انتزاعی را فعلاً کنار می گذاریم و بحث می کنیم در مورد «موضوع در احکام تکلیفی».

«موضوع» در احکام تکلیفی یعنی موضوع در «وجوب» و «حرمت». وجوب و حرمت دائماً تعلق می گیرند به فعل اختیاری مکلف. پس احکام اولاً به فعل تعلق می گیرند و ثانیاً این فعل اختیاری است در نتیجه احکام تکلیفی به هیچ چیز دیگری تعلق نمی گیرد. متعلق احکام تکلیفی مثل «صلاة»، «روزه»، «حج»، «اداء زکات»، «دروغ گفتن»، «غیبت کردن»، «شرب خمر» و

این فعل اختیاری، تارة متعلق ندارد مثل: «صم» و «صل» که متعلق ذکر نمی شود و تارة متعلق ذکر می شود مثل: «صل يوم الجمعة»، «صل عند الزوال»، «صل مع الوضوء»، «لا تغتب المومن».

این متعلقی که برای متعلق وجوب و حرمت ذکر می شود خودش دو دسته است:  یک دسته متعلقاتی است که تحصیل و ایجادش بر مکلف واجب نمی باشد مثل اینکه مولا گفته است: «اکرم المسافر» متعلق وجوب، «اکرام» است که

فعل اختیاری است و متعلق المتعلق «مسافر» است. بر مکلف واجب نمی باشد مسافری را ایجاد کند.

و دسته ای از متعلقات المتعلقات می باشند که بر مکلف تحصیلش واجب است: مثل «صل مع الوضوء» و «صل مع التستر». بر مکلف، ایجاد «تستر» و «وضو» لازم می باشد.

به آنکه ایجادش بر مکلف واجب نمی باشد، «موضوع» می گویند و به آنکه تحصیلش واجب است، «متعلق المتعلق» می گویند.

موضوع وقتی در عالم خارج فعلی شود تکلیف فعلی می شود لذا قبل از تحقق آن «لا یجب» و «لا یحرم» صادق است و بعد از تحقق موضوع «یجب» و «یحرم» صادق است مثلاً قبل از زوال، لا یجب صلاة الظهر صادق است و بعد از زوال یجب صلاة الظهر صادق است. قبل از تحقق «خمر»، «لا یحرم» صادق است و بعد از تحقق خمر «یحرم» صادق است.

«موضوع» تکلیف آن است که حدوث و بقاء و فعلیت تکلیف دائر مدار حدوث و بقاء و فعلیت آن است. و به عبارت دیگر «موضوع» آن است که در تکالیف فرض وجود آن شده است.

موضوع سه دسته است:

۱. «بسیط» مثل «اکرم الفقیر» موضوع وجوب اکرام، «فقیر» است
۲. و تارة «مركب» است مثل «اکرم من کان فقیراً و کان عادلاً» موضوع مرکب از دو جزء است: «کان فقیراً» و «کان عادلاً» هم باشد.
۳. تارة موضوع «مقید» است مثل «اکرم فقیراً عادلاً» در این جا موضوع مقید است.

وضع و&&& مرکب و مقید در عالم خارج تحققشان یکی است و مساوق و تنها فارق نظری و ذهنی است و نسبت به اجرای اصل عملی است نمی شود جایی که «مرکب» مصداق داشته باشد و «مقید» مصداق نداشته باشد. و بالعکس.

۱ المقدمة الثانية: فی توضیح استصحاب العدم الأزلی.

دقت کنید ما در هر استصحابی دو تا قضیه را داریم: «قضیه متیقنه» و یک «قضیه مشکوکه» که اجزاء این دو قضیه یکی است و تنها اختلاف آنها در زمان است می گوئیم: «زید عادل امس یقینا» و «زید عادل الیوم احتمالا».

تارة این دو قضیه «موجبه» است مثل مثالهایی که گذشت و تارة «سالبه» است «زید لیس بفاسق امس یقینا» و «زید لیس بفاسق الیوم احتمالا».

به این معنا که باید «قضیه متیقنه»، سابق بر «قضیه مشکوکه» باشد.

اگر این دو قضیه، «موجبه» باشند یه این استصحاب می گویند «استصحاب وجودی» و اگر این دو قضیه سالبه باشند می گویند «استصحاب عدمی».

شما این را می دانید در&&& قضیه سالبه دو صدق دارد یعنی در دو مورد صادق است:

➤ یکجا موردی است که محمول نمی باشد یعنی موضوع است اما محمول

نمی باشد مثلا می گوئیم: «زید لیس بعادل» چرا که محمول که «عدالت» باشد برای «زید» موجود و محقق نمی باشد.

➤ صورت دوم این است که موضوع وجود نداشته باشد مثلا می گوئیم: «لیس ولد زید بعادل» این قضیه صادق است چرا که «زید» ولدی ندارد.

لذا هر دو ضدینی که «لیس لهما بثالث» را می توانی از موضوع سلب کنی. می گوئیم: «ولد زید لیس بمتحرک» این قضیه صادق است و «ولد زید لیس بساکن».

پس قضیه سالبه دو صدق دارد یکی به «انتفاء محمول» و یکی به «انتفاء موضوع».

«استصحاب عدمی» یعنی قضیه متیقن و مشکوک ما سالبه است.

این «قضیه مشکوک» دائماً «سالبه به انتفاء محمول» است و «قضیه متیقنه» اگر «سالبه به انتفاء محمول» باشد می شود: «استصحاب عدم نعتی» و اگر «سالبه به انتفاء موضوع» باشد می شود «استصحاب عدم ازلی».

«زید لیس بفاسق امس» سالبه به «انتفاء محمول» است لذا «زید لیس بفاسق الیوم» این استصحاب عدم نعتی است.

«زید لیس بفاسق قبل ولادته» این «سالبه به انتفاء موضوع» است لذا «زید لیس بفاسق الیوم» این «استصحاب عدم ازلی» است. چرا که «قضیه متیقنه» ما «سالبه به انتفاء موضوع» می باشد یعنی فاسق نبود، چون نبود. کما این که عادل هم نبود.

اختلاف استصحاب «عدم نعتی» و «عدم ازلی» با هم در «قضیه متیقنه» است نه قضیه مشکوک.

از شروط استصحاب این است که قضیه مشکوک باید اثر شرعی داشته باشد. یعنی امروز که عدالت زید مشکوک است باید اثر داشته باشد چرا که امروز صیغه خوانده شده است.

وارد می شویم در مقاماتی که می خواهیم بحث کنیم:

المقام الاول: فی موضوع الحكم بعد ورود التخصیص.

اگر ما عامی^۱ داشته باشیم مثل: «اکرم کل فقیر» و بعد تخصیص بخورد و گفته شود: «لا یجب اکرام الفقیر الفاسق». وجوب اکرام موضوعش چیست؟

^۱ در مطلق هم اینطور است.

دقت شود آن چیزی که مسلم است، «فقیر» موضوع وجوب اکرام نمی باشد اینطور نمی باشد که هر فقری موجود شد اکرامش واجب باشد. موضوع وجوب اکرام چه می باشد؟

گفته شد موضوع یا بسیط است یا مرکب یا مقید. در اینج موضوع بسیط نمی باشد چرا که اگر بسیط باشد، «فقیر فاسق» هم واجب الاکرام می باشد در حالیکه فرضاً تخصیص خورد.

احتمالات در موضوع چهار تا می باشد:

احتمال اول: موضوع «مقید» باشد به «عدالت» یعنی موضوع وجوب اکرام، «فقیر عادل» باشد.

احتمال دوم: موضوع «مقید» به «عدم فسق» باشد یعنی موضوع وجوب اکرام، «فقیر غیر فاسق» باشد.

احتمال سوم: موضوع «مرکب» از «دو امر وجودی» باشد: «کونه فقیرا و کونه عادلا».

احتمال چهارم: موضوع «مرکب» از «یک امر وجودی» و «یک امر عدمی» باشد: «کونه فقیرا» و «عدم کونه فاسق».

این احتمالات برای ما مهم است در ظرفی که شک می کنیم و می خواهیم استصحاب جاری کنیم در اینجا این احتمالات بدرد ما می خورد چرا که باید ارکان استصحابی که می خواهیم جاری کنیم کامل باشد.

مثلاً شک در «عدالت» دارید و موضوع «عدالت» باشد و شما استصحاب «عدم فسق» کنید این استصحاب «اصل مثبت» است چرا که لازمه عقلی غیر فاسق، عدالت است و یا بالعکس موضوع شما عدم فسق است و استصحاب عدالت کنید.

دو خطاب هم بیشتر از امام نداریم: «اکرم کل فقیر» و «لا یجب اکرام الفقیر الفاسق».

قول المشهور فی المقام: الموضوع مركب و جزئه الثانى يفهم من لسان الخطاب الخاص.

مشهور متأخرین ترکیب فهمیده اند نه تقیید. ما از خطاب خاص می فهمیم که موضوع وجوب اکرام، مرکب است. کدام مرکب؟ مربوط به خطاب خاص است که اگر به نحو سلبی اخذ شده باشد می شود مرکب از امر سلبی و وجودی و اگر به نحو وجودی باشد مرکب از دو امر وجودی است.

اگر خطاب خاص اینطور بود: «و لیکن الفقیر عادلا» موضوع می شود مرکب از دو امر وجودی: «کونه فقیرا و کونه عادلا».

اما اگر خطاب خاص این طور بود: «لا یجب اکرام الفاسق» موضوع مرکب از یک امر وجودی و یک امر عدمی می باشد: «کونه فقیرا» و «عدم کونه فاسقا».

خوب بنا براین در ما نحن فیه که خاص ما «لا یجب اکرام الفقیر الفاسق» است موضوع مرکب از یک امر وجودی و عدمی است: «کونه فقیرا» و «عدم کونه فاسقا» زید فقرش وجدانی است و انما الکلام فی کونه فاسقا و عدم کونه فاسقا می باشد در اینجا می خواهیم رجوع کنیم به اصل و تعبد.

چرا ما استفاده ی ترکیب می کنیم نه تقیید؟ چرا که تقیید معونه زائد می خواهد در تقیید به نحو اتصاف یک بیان زائد نیاز دارد این مقدار بیان فقط اشعار به ترکیب دارد. اگر مقید بود می بایست بفرمایند: «یجب اکرام کل فقیر» و بعد بگویند: «یجب اکرام الفقیر العادل» یا «یجب اکرام الفقیر غیر الفاسق».

این بیان و مقام در مباحث آینده خیلی مهم است که اگر ترکیب را نفهمیدیم یا امر دائر مدار بین ترکیب و تقیید باشد دیگر نمی توانیم به این اصل عمل کنیم.

مناقشة:

فی الجملة بیانشان درست است اما نه بالجملة.

ما با این بیان موافق نمی باشیم. ما خطابی که حاوی تکلیف است به دو قسم تقسیم کرده ایم:

خطاب تشریع و خطاب تبلیغ.

در هر کدام بطور جداگانه بیان اینها بررسی شود.

الموضوع فی خطاب التشریع: مرکب بعد نسخ العام بالمخصّص.

مراد از خطاب تشریع خطابی است که از مولا صادر می شود و به نفس این خطاب شارع، تشریع می کند و به نحوی که قبل از این خطاب جعل و تشریعی نمی باشد. اگر مولا در خطاب اول بفرماید: «اکرم کل فقیر» و در خطاب دوم و مجلس دوم خود مولا بفرماید: «لا تکرّم الفقیر الفاسق». این لا تکرّم ظهور در عدم وجوب اکرام فقیر فاسق دارد نه حرمت اکرام. این خطاب دوم اصطلاحاً نسخ است در نظر ما و دیگر تخصیص نمی باشد از موارد فرق بین خطاب تشریع و تبلیغ این مطلب است که تخصیص مخصوص خطاب تبلیغ و نسخ مخصوص خطاب تشریع است نه خطاب تشریع چرا که از شئون امام نسخ نمی باشد بلکه از شئون شارع است. و تخصیص در مقام تشریع معنا ندارد بخاطر این که تشریع نفس این طلب انشائی به این خطاب می باشد و به نفس این خطاب تشریع حاصل شد و دیگر تخصیص معنا ندارد همینکه مولا فرمودند: «اکرم کل فقیر» با نفس این خطاب اکرام زید فقیر و لو فاسق باشد، واجب شد و اگر در آینده بیاید و مولا به خطاب دیگر بفرماید: «لا تکرّم الفقیر الفاسق» آن وجوب قبلی را در ناحیه مجعول که زید باشد، نسخ کرد.

طلب در عالم تشریع یک امر واقعی و مستمر است و در قبل از آمدن خطاب خاص، موضوع اکرم کل فقیر، فقیر بود و بعد از آمدن خطاب خاص موضوع همان خطاب اول متبدل می شود و می شود فقیر غیر فاسق. خوب این تبدل موضوع یعنی فسخ.

این خطاب دوم ناسخ وجوب اکرام فقیر فاسق است. مولا می تواند هم جعل و هم مجعول و هم پاره ای از مجعولات را نسخ کند که این جا سومی است نسخ پاره ای از مجعولات که وجوب اکرام فقراء فاسق باشد، است.

بعد از این نسخ آنیکه باقی می ماند موضوعش چه می باشد؟ موضوع قطعا فقیر نمی باشد چرا که فقیر فاسق واجب الاکرام نمی باشد.

همیشه تحدید موضوع به ید خطاب است به نحو اخذ آن در خطاب تشریع نه آنچه که در ذهن مولا است. مولا دو خطاب دارد: «اکرام فقیر واجب است» و «فقیر فاسق واجب الاکرام نمی باشد». موضوع مرکب از یک امر وجودی کونه فقیرا و عدم کونه فاسقا می باشد. لذا به نظر می رسد که مشهور ناظر به خطاب تشریع بوده اند نه خطاب تبلیغ. پس تحدید موضوع تابع تشریعات و خطاباتش است نه ملاک و آنچه در ذهن مولا است.

لذا ما قبول کردیم که در خطاب تشریع که اگر عام و - به ظاهر - خاص باشد چرا که نسخ است، در این صورت موضوعی که بدست می آید مرکب است از امر وجودی و وجودی اگر خاص وجودی باشد و مرکب از وجودی و عدمی در صورتی که خطاب خاص سالبه باشد.

در ذهن عبد، محبوب مولا نمی آید بلکه آنچه که در خطاب اخذ کرد، در ذهن عرف می آید. و اگر آنچه در ذهن مولا است با آنچه که در خطاب است فرق کند فردا مولا نمی تواند عبد را مواخذه کند.

حب و بغض و غرض مولا به عهده عبد نمی آید بلکه فقط امر و نهی مولا به عهده عبد می آید. حتی اگر بدانم نهایت شوق به کاری را دارد و به من هم گفته است که شوق دارم اما امر نکند عبد تکلیفی ندارد و در عدم اتیان آن مواخذه نمی شود.

بله در طلبهای تقدیری یعنی اگر مولا التفات داشت، امر می کرد عبد مکلف است مثلاً بچه مولا در حال غرق شدن است و مولا نمی داند و می داند که اگر می دانست مرا امر به انقاذ می کرد در اینجا من تکلیف به انقاذ بچه مولا دارم.

طلب تقدیری یعنی لو کان قادراً لیطلب.

این دو خطاب اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام فقیر فاسق یک موضوع مرکب که گونه فقیرا و لا یکون فاسقا می باشد.

الموضوع فی خطاب التبلیغ: مبهم لصحة تعبير المبلغ بالتقيد او التركيب مقام الآخر عرفاً.

امام فرموده اند: «اکرم کل فقیر» و بعد فرموده اند: «لا تکرّم الفقیر الفاسق» در عالم تشریع موضوع وجوب اکرام چیست؟ فقیر قطعاً موضوع نمی باشد. یا موضوع مقید است یا مرکب یا مقید و مرکب به دو امر وجودی یا یک امر وجودی و سلبی. در هر چهار صورت این کلام مولا در خطاب تبلیغ عرفی است و مشکلی ندارد.

فرض کنید در خطاب تشریع این بوده است: «اکرم الفقیر العادل» این کلام شارع نسخ نمی باشد بلکه تخصیص است. و بعد از این تشریع امام فرموده اند: «اکرم کل فقیر» و بعد فرموده اند: «لا یجب اکرام فقیر فاسق». این کلام نه تنها عرفی است بلکه فنی هم است. لذا در خطاب تبلیغ نمی توانیم بفهمیم موضوع در عالم تشریع مقید است یا مرکب و اگر مقید است یا مرکب است به کدام نحو؟

حال اگر زید فقیر است ولی شک در عدالت یا عدم فسقش داریم آیا اصلی داریم؟

آیا می توانیم ما مجموعه از اصول یا پاره ای از اصول را بکار ببریم. &&&

این استصحاب عدم گونه فاسقا در جایی است که ما استفاده کنیم نقیض &&& آن عنوان را که ما نمی توانیم این را استفاده کنیم. احتمال فقیر عادل، فقیر غیر فاسق و گونه فقیرا و گونه عادل و گونه فقیر و عدم گونه فاسقا باشد. فقط می توانیم از اصلی استفاده کنیم که هر چهار موضوع را نفی کند لذا استصحاب عدم ازلی فایده ای ندارد.

۱ در خطاب تبلیغ عام است اکرم کل فقیر و در مخصص منفصل لا يجب اکرام
الفقیر الفاسق. موضوع وجوب اکرام را نمی دانیم؟ فقیر عادل یا فقیر غیر فاسق یا فقیر
&&&

اما خارجا می دانیم که اگر فقیر عادل باشد اکرامش واجب است و اگر فقیر
فاسقی در خارج باشد، می دانم اکرامش بر من واجب نمی باشد. اما اگر فقری را پیدا
کردیم که شک در فسق و عدالتش داریم اگر چهار استصحاب را در اینجا داشته باشیم
این استصحابات برای ما کار ساز است یعنی ارکان این چهار استصحاب برای من تمام
باشد. استصحاب کان فقیر عادلا را داشته باشم استصحاب کان فقیر غیر فاسقا را
داشت باشم و استصحاب کان عادلا را داشته باشم و استصحاب لم یکن فاسقا را داشته
باشم یکی از این استصحابها بر من منجز است. چون احتمالات در موضوع چهارتاست.
اینجا تکلیف بر من به برکت این چهار استصحاب منجز می شود اما اگر یکی از
این استصحابها ارکانش تمام نباشد، نوبت به اصل عملی محکوم می رسد که دائما
برائت. چرا که احتمال دارد اتفاقا موضوع تکلیف همانی باشد که این استصحابی که
جاری نشد، می خواست آن را استصحاب کرده و اثبات و منقح کند.

اگر موضوع فقیر عادل باشد به نحو مقید استصحاب عدالت می شود اصل مثبت
کما این که دو استصحاب دیگر هم می شود اصل مثبت و اگر موضوع مرکب باشد از
کونه فقیر و کونه عادلا استصحاب فقیر عادل و دو استصحاب دیگر می شود اصل
مثبت.

یعنی دائما سه استصحاب، نسبت به یک استصحاب دیگر باقی مانده از چهار
استصحاب، می شود اصل مثبت.

هذا تمام الکلام فی المقام الأول.

المقام الثانی: فی حجة العام بعد جریان الاصل المنقح.

ما تا اینجا گفتیم که به خطاب عام نسبت به «زید» مشکوکة العدالة نمی توانیم اخذ کنیم به عبارت دیگر گفتیم آن خطاب عام حجت نمی باشد حالا می آییم تنزل می کنیم از مقام اول و می گوئیم با اخراج یک فرد یا افراد توسط مخصّص، موضوع وجوب اکرام، مرکب می شود از دو عنوان که یکی وجودی و یکی عدمی است و قبول کردیم موضوع وجوب اکرام، «کونه فقیرا» و «عدم کونه فاسقا» می باشد.

«فقر زید» محرز بالوجدان ماست و جزء دیگر که «کونه فاسقا» است را به اصل، منقح و احراز کردیم آیا بعد از جریان اصل استصحاب، عام در طول این جریان حجت است یا خیر؟ این بحث این مقام است.

این بحثی است که در بین اصولیین به این صورت مطرح شده است که: «فی جواز الاخذ بالعام بعد جریان اصل الموضوعی» اصل موضوعی یعنی اصل منقح موضوع یعنی آیا عام بعد از جریان اصل منقّح و محرز موضوع، نسبت به مصداق مشکوک حجت است؟

استصحاب می گوید که قطعاً زمانی فاسق نبود و الان فاسق نمی باشد. آیا می توان به این عام اخذ کرد؟

مختارنا: عدم شمول العنوان للأفراد التعبدی المثبت بالاصل العملی المنقح نعم یثبت حکم العام فلاصل منقح لحکم العام لا الموضوع.

این را دقت کنید این خطاب حجت نمی باشد و لو بعد از جریان استصحاب. چرا که گفتیم هر خطابی که ناظر به افراد است، افراد واقعی را می گیرد نه افراد تعبدی را. مثلاً مولا بگوید: «اکرم العالم» ناظر به «افراد عالم» است. خوب افراد عالم دو دسته هستند: «افراد وجدانی» یعنی افرادی که علم دارند و «افراد تعبدی» که شارع گفته است عالم می باشند مثلاً مولا گفته است: «کل مومن عالم». این را بارها در بحثهای حکومت دلیل حاکم نسبت به محکوم گفته ایم که هر زمان فرد تعبدی درست می شود آن خطاب

اول نسبت به فرد تعبدی حجت نمی باشد. وقتی مولا می گوید: «اکرم العالم» و بعد خود مولا بگوید: «زید عالم». قبل از گفتن «زید عالم» خطاب اول شامل نمی شد الان هم که گفت: «زید عالم» شامل نمی شود.

این بخاطر این است که گفتیم دائما اطلاق، شامل مصداقی می شود که به لحاظ مفهومی، مطلق شامل آن باشد. عالم «هاشمی» است و «غیر هاشمی». مفهوم «العالم» زمانی «غیر هاشمی» را شامل می شود که مفهوماً آن را بگیرد. خوب مفهوم دست مولا نمی باشد دست هیچ کسی نمی باشد «العالم» یک مفهوم دارد و یک اطلاق و مفهومش «فردی است که واجد علم است» و فردی که فاقد علم است مصداق آن نمی باشد. در دایره مصادیق است که شارع می توان عنوان خود را مطلق قرار دهد یا خیر. مصداق امر ضروری است و به ید کسی نمی باشد. پس باید اول مفهوم، مصداقی را بگیرد تا شارع بتواند کلام را مطلق قرار دهد. اگر مولا بگوید: «زید عالم» که خطاب حاکم است و خطاب «اکرم العالم» محکوم است. خوب با توجه به اینکه خطاب محکوم این «زید» را نمی گیرد معنای این خطاب حاکم یعنی «زید عالم» اگر این حکومت واقعی باشد این است که «اکرم زیدا» که این یک تشریع جدید است و ربطی به تشریع اول هم ندارد. اما اگر حکومت ظاهری باشد معنایش این است که «یجب علیک الإحتیاط فی زید». این دائر مدار این است که حکومت ظاهری باشد یا واقعی. پس هیچگاه بعد از آمدن یک تعبد، خطاب عام شامل آن نمی شود.

اما در ما نحن فیه:

مولا فرموده است: «اکرم کل فقیر» و بعد خطاب مخصّص منفصلا گفت: «لا تکرّم الفقیر الفاسق» خطاب اول شامل «زید» شد، چرا که از آنجائیکه «زید» فقیر است، ظهور دارد اما حجت است یا خیر؟ این دائر مدار این است که فاسق باشد یا عادل؟ اگر غیر فاسق باشد ظهور حجت است و اگر فاسق باشد ظهور حجت فعلی نمی باشد و چون من نمی دانم، در هر دو صورت این عام نسبت به او حجت نمی باشد. شارع به برکت استصحاب تعبد کرد که «زید لیس بفاسق». و بعد از جریان استصحاب اگر

بخواهم بگویم آن ظهور حجت است، معنایش این است که اکرام زید واقعا بر من واجب است چه فاسق باشد در واقع چه عادل باشد و این خلف فرض است که اگر فاسق باشد فی الواقع اکرامش واجب نمی باشد به معنای دیگر شمول عام نسبت به این «زید» مشکوک یعنی موضوع وجوب اکرام فقیر غیر فاسق نمی باشد.

لذا اگر بخواهم بگویم وجوب اکرام دارد باید بگویم که وجوب ظاهری دارد که معنایش این است که من به عام اخذ نمی کنم بلکه به برکت تعبد به عدم کونه فاسقا که به استصحاب برای من اثبات شد، باید در اکرام زید نسبت به زید احتیاط کنم.

نگویید که بعد از استصحاب می فهمیم که موضوع ما در عنوان عام معنای مجازی آن است نه حقیقی یعنی فقیر واقعی و تعبدی. استصحاب نمی تواند این کار را کند و این خروج از فرض است چرا که فرض این است که از عنوان عام، از معنای واقعی خود خارج نمی شود.

لذا در اینجا فرد مشکوک بعد از جریان اصل منقح، حکم عام را دارد نه اینکه عام نسبت به او حجت است.

لذا اصولیین گفته اند اخذ به عام می کنیم و خود مرحوم صدر در حلقات هم فرموده اند اخذ به عام می کنیم اما مرحوم صدر در بحوث گفته اند که این شخص مشکوک بعد از جریان اصل منقح موضوع، حکم عام را دارد یعنی اخذ به عام نشده است بلکه حکم آن عام که وجوب اکرام است را دارد. لذا لعل مقصود اصولیین هم این باشد.

نتیجه این شد که بعد از جریان اصل آن عام نسبت به این مشکوک حجت نمی باشد اما حکم آن عام را دارد که عبارت باشد از وجوب اکرام به حکم ظاهری.

لذا این اصل می شود اصل منقح حکم عام نه اصل منقح موضوع عام.

المقام الثالث: فی اعتبار استصحاب عدم الأزلی فی نفسه.

در این مقام می خواهیم بحث کنیم آیا استصحاب عدم ازلی فی نفسه معتبر می باشد یا خیر؟ به عبارت دیگر در استصحاب عدم ازلی ارکان تمام است یا خیر؟

این بحث را در این مقام برای ورود به مقام چهارم است و مقدمه برای آن است و جایگاه این بحث در بحث استصحاب است اما در آنجا بحث نکرده اند و بحث آن را در این جا مکفی دانسته اند با اینکه در اینجا هم بحث نکرده اند و جریان آن را مفروق عنه گرفته اند کما اینکه مشهور قائل به جریان آن می باشند. نجفی ها قائل به جریان بوده اند و قمی ها قائل به عدم جریان می باشند.

استصحاب عدم ازلی استصحاب عدمی است که قضیه متیقنه سالبه به انتفاء موضوع و قضیه مشکوکه آن سالبه به انتفاء محمول است مثال معروف آن مرأة قریشیه است اشاره می کنیم به آن مرأة قرشیه و می گوئیم زمانیکه نبود قرشی نبود بعد از اینکه موجود شد و متکون شد شک در قرشی بودن آن می کنیم استصحاب می گوید لم تکن قرشیه و الان کذلک. لذا احکام مرأة قرشیه بر آن بار نمی شود. یا این رجل را نمی دانیم هاشمی است یا خیر؟ اگر هاشمی باشد سهم سادات به آن تعلق می گیرد و الا خیر؟ استصحاب عدم ازلی می گوید که آن زمانی که نبود هاشمی نبود و الان هم هاشمی نمی باشد لذا سهم سادات به او تعلق نمی گیرد.

این استصحاب عدم ازلی را مشهور بین متأخرین گفته اند که ارکان در آن تمام می باشد.

ارکان استصحاب: یک یقین و یک شک که این یقین و شک شما مقارن و معاصر و هم زمان می باشند منتها زمان متیقن باید سابق بر زمان مشکوک باشد. باید یقین و شکی فعلی داشته باشید این یقین فعلی تعلق می گیرد به یک شیء در سابق و شک شما هم به آن شیء در لاحق تعلق می گیرد. مثل اینکه الان یقین داریم در عدالت زید در

شبهه و همین الان شک دارم به عدالت زید در یکشنبه. آثار شرعی عدالت بر او بار می باشد. در قاعده یقین زمان یقین و شک دو تاست اما زمان متیقن و مشکوک یکی است و در استصحاب بالعکس است.

یقین دارم به عدم قرشی بودن مرأه و عدم هاشمی بودن زید قبل از وجود و شک در قرشی بودن مرأه و هاشمی بودن زید بعد از وجود دارم. استصحاب می کنم عدم قرشی و هاشمی بودن را و می گویم که الان هم قرشی و هاشمی نمی باشد این می شود، استصحاب عدم ازلی.

می دانید عرفا اشخاص و ذات آنها قبل و بعد از وجود یکی است و فرقی نمی کند. لذا به ذات موجود که اشاره قید موجود خارج است. حتی به صورت حصه توأمه اشاره می کنم که قید و مقید هر دو خارج باشد قید عنوان مشیر است مثلاً می گویم آن مرد نشسته را احترام کنم در اینجا قید و تقید خارج است از این قید استفاده کردم برای اشاره به این صورت نمی باشد که اگر ایستاد یا خوابید احترام او واجب نمی باشد فقط قید زده ام که بتوانم اشاره کنم.

مختارنا: عدم جریان عدم وحدة الموضوع عرفاً.

دقت کنید ما ها از کسانی هستیم که استصحاب عدم ازلی را جاری نم یدانیم دقت شود در استصحاب باید آن شیء در زمان یقین و شک یکی باشد ما در یک زمان الان زید بیست سالش است و نیم دانم ریش دارد آن زمانی که دیدنم یک روزه بود ریش نداشت احتمال دارد در طول این بیست سال ریش پیدا نکرده باشد در اینجا می توانم استصحاب کنم. می توانم بگویم این زید ریش دار نبود الان هم ریش دارد نمی باشد. در اینجا این استصحاب را کسی جاری نمی داند چرا که متعلق یقین و شک شما دو تا می باشد عرفاً نه یکی. مثل اینکه بگویید که زید ریش نداشت پس نتیجه بگیرم عمرو ریش ندارد زید و عمرو یکی نمی باشند وزان این بچه و این شخص بیست ساله وزان زید و عمرو است. بخلاف حیاة که استصحاب می شود اما در اینجا استصحاب حیاة زید نمی باشد استصحاب حیاة او نمی باشد.

حرف ما این است که زید قبل از وجود و زید بعد از وجود مثل استصحاب زید یک روزه و بیست ساله است در نظر عرف و لو به دقت عرفی^۱ یکی می باشند.

اشکال: لیس الملاک فی التطبيق العرف.

از این شبهه جواب داده اند:

گفته اند که بله عرفا دو تا می باشد اما در تطبیق ضابطه عرف نمی باشد بلکه عقل است که این ذات تارة با وجود متحد می شود و تارة با عدم متحد می شود. لذا عقلا یکی می باشد و تطبیق می شود. &&&

عقلا و دقیقا متعلق یقین و شک یکی است و لو عرف متعلق را دو تا ببیند.

جواب الاشکال: عدم ملاکیت فی امکان تنبیه.

این جواب را قبول نکرده ایم این فرمایش درست است در صورتی که اگر عرف را اللتفات بدهیم قبول کند مثلا عرف می گوید که این گندم یک کیلو است به عرف می گوئیم که یک کیلو چند گرم است می گوید ۱۰۰۰ گرم و این گندم را با ترازو می کشیم و مشخص می شود ۹۹۹ گرم است و عرف قبول می کند که یک کیلو نیست لذا در اینجا مرجعیت با عقل است لذا در صدقه به یک کیلو ۹۹۹ گرم مکفی نمی باشد اما در جائیکه عرف قبول نمی کند و متلفت نمی شود در اینجا دیگر عقل حجت نمی باشد باز همان تطبیق عرفی حجت است. این بیانهایی که گفته شد را اگر برای عرف بگویی عرف می گوید آنچه را گفתי ندانستم چه گفתי اما هر چه را گفתי اشتباه است و این دو یکی نمی باشد.

^۱ در فلسفه زید دارای ذات نمی باشد و انسان است که ذات دارد در نظر عرف خود زید ذات دارد که در این ذات وجود اخذ نشده است. لذا این ذات با وجود و عدم جمع می شود. اگر وجود در این ذات اخذ شده باشد گفتن زید معدوم تناقض گویی است مثل مثلث چهار ضلعی. ضمن اینکه ذهن ما این توانایی را دارد که این ذات را از وجود منخلع و منفرد کنیم و در عین حال باقی باشد. اما در عین حالی که وجود در ذات اخذ نشده است اما به این معنا نمی باشد که در اینجا هم موضوع را یکی ببیند خیر در مورد بچه یکروزه و بیست ساله هر دو موجود می باشند اما در عین حال دو موضوع می بیند.

لذا این بحث یک بحث علمی نمی باشد بلکه بحث در این است که آیا در استصحاب عدم ازلی این متعلق یقین و شک یکی است عرفا یا خیر؟ بعد از تنبه زید قبول می کند یا خیر؟ ما قائلیم که عرف متنبه نمی شود. لذا این تطبیق عرفی در اینجا حجت است.

لذا ما قائلیم استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری نمی باشد.

هذا تمام الكلام فی المقام الثالث.

المقام الرابع: فی جریان استصحاب عدم الازلی لاحراز حکم العام بعد التسليم لجريانه فی نفسه.

آیا ما می توانیم تمسک کنیم به استصحاب عدم ازلی و بعد از انضمام به وجدان حکم عام را در مورد این فرد ثابت کنیم مثل اینکه مولا گفته است اکرم کل فقیر و بعد فرموده است لا تکرّم فقراء بنی امیه . زید از فقراء است اما نمی دانیم از بنی امیه است یا از غیر بنی امیه است پس موضوع ما مرکب از د و جزء است یک جزء ان فقیر است یک جزء عدم کونه من بنی امیه است . ما نمی انیم زید از بنی امیه است یا خیر؟ استصحاب عدم ازلی می گوید: لم یکن من بنی امیه قبل ووجوده و لا یكون من بنی امیه فی الحال . خوب فقرش را به وجدان احراز کردم و جزء دیگر را تعبدا به استصحاب عدم ازلی اثبات و احراز کردم و بعد حکم عام که وجوب اکرام بود را بر آن اثبات کنیم. استصحاب عدم ازلی این است که یک عنوانی وجودی از تحت آن عنوان خارج شود که قبلا گفتیم که موضوع مرکب از دو جزء است من کان فقیرا و لم یکن من بنی امیه زید کان فقیرا و اشک فی کونه من بنی امیه او لا که با استصحاب عدم ازلی این جزء دوم را اثبات کردیم . این محل بحث ماست.

قول المرحوم الآخوند: جریانه لاحراز احد جزئیه بالوجدان و الآخر بالأصل.

مرحوم آخوند گفته اند که استصحاب عدم ازلی جاری شده و حکم عام بر این موضوع مشکوک بار می شود به برکت این استصحابت کفایه ص ۲۲۴ بعد از ایشان با ایشان موافقت کرده اند و میرزای نائینی در أجود ج ۲ ص ۳۲۸ که جاری نمی شود.

بیان مرحوم آخوند توضیحش روشن شد که استصحاب عدم ازلی جاری می شود به بیانی که گفته شد فقر زید که محرز بالوجدان است و عدم کونه من بنی امیه بالتعبد با استصحاب عدم ازلی اثبات شد. یک جزء موضوع وجدانی و یک جزء ان بالتعبد است. بحث امروز توضیح کلام میرزای نائینی است.

اشکال المیرزا رحمه الله: جریانه فی تنقیح الموضوع، جریان الاصل المثبت بمقدمات ثلاثة:

میرزا قائل است که این اصل مثبت است و این بحث را مبسوطا مطرح کرده است برای اثبات اصل محرز بودن . با مقدماتش کلام ایشان را توضیح می دهیم و برای بیان کلام ایشان از شاگردشان مرحوم خوئی بیان می کنیم که خیلی دقیق بیان کرده اند. محاضرات ج ۴ ص ۳۶۲.

مرحوم میرزای نائینی برای اینکه این اصل مثبت است سه مقدمه ذکر کرده اند:

المقدمة الأولى: انحاء لحاظ الموضوع من المولى غير المهمل، لا بشرط و بشرط شيء و بشرط لا.

مولا در مقام جعل گفته است باید متعلق تکلیف و موضوع تکلیف را لحاظ کنید این موضوع و متعلق از سه حالت خارج نمی باشد:

یا لا بشرط لحاظ می کند یا به شرط شيء یا بشرط لا. یا عنوان را به لحاظ آن خصوصیت به یکی از این سه حالت احراز می کند و غیر این محال است چرا که فرض است که در مقام تشریع وقتی عنوانی را به عنوان متعلق یا موضوع اخذ می کند ملتفت است و غافل نمی باشد. اهمال در مقام ثبوت یعنی قبل الخطاب و حین الخطاب امکان

ندارد که ملتفت باشد و اهمال بگذارد اما اثباتی اهمال امکان دارد که به خاطر نکته ای این قید را نگوید. چه در مقام در تشریع یا تبلیغ اگر مبلغ ملتفت باشد.

مثلا مولا گفته است اکرم الفقیر که الفقیر موضوع است این فقیر را که در نظر می گیرد به لحاظ عدالت که خصوصیتی خارج از فقیر است یا به شرط شیء یا به شرط لا یا لا بشرط است. یعنی به شرط عدالت یا به شرط عدم عدالت یا لا بشرط عدالت.

این مقدمه اول.

المقدمة الثانية: وجب وجود الموضوع فی العدم النعتی.

مرحوم میرزا گفته است که وجود و عدم دو قسم است:

وجود و عدم محمولی داریم و یک وجود و عدم نعتی. اگر وجود و عدم به ماهیتی اضافه شود می شود وجود و عدم محمولی مثل عدم الانسان وجود البیاض و عدم البیاض. محمولی گفته می شود به خاطر این که می توانیم نسبت به آن ماهیت این وجود و عدم را محمول قرار دهیم مثل اینکه الانسان موجود یا معدوم &&

وجود و عدم نعتی به عرض اضافه می شود نه به جوهر به لحاظ ذات آن عرض خیر بلکه به لحاظ جسم. وجود البیاض للجسم او عدمه. && بخلاف عدم البیاض و عدم الانسان که به لحاظ ذات عرض است و می شود محمولی.

این رادقت کنید یک عدم نعتی داریم یک استصحاب عدم نعتی داریم آن استصحاب عدم نعتی گفته می شود در مقابل عدم محمولی نمی باشد بلکه در مقابل استصحاب عدم ازلی می باشد.

فرق بین عدم نعتی و محمولی این است که در عدم محمولی وجود یک شیء لازم نمی باشد بدون اینکه وجود داشته باشد عدم را به آن حمل می کنیم می گوئیم الشجر موجود او المعدوم بدون این که شجر و انسانی موجود باشد و اگر موجود باشد اصلا عدم، حمل نمی شود اما در عدم نعتی وجود معروض لازم است چرا که در اتصاف وجود معروض و منعوت و موصوف لازم است. باید جسمی باشد که بگوئیم عدم

البیاض للجسم در نعتی اتصاف العدم است و در عدم محمولی عدم الاتصاف است و در عدم اتصاف نیاز به وجود موضوع نمی باشد.

المقدمة الثالثة: أن ترکیب الموضوع على انحاء خمسة و الموضوع ههنا مرکب من الجوهر و عرضه.

اگر در شریعت موضوع یک تکلیف مرکب بود از دو امر به حسب استقراء ای این پنج قسم خارج نمی باشد.

یا دو جوهر یا دو عرض یا یک جوهر و یک عرض می باشند و اگر مرکب از دو عرض باشد آن هم دو قسم دارد یا دو عرض و دو معروض است و یا دو عرض و یک معروض می باشند. اگر مرکب از جوهر و عرض آن هم دو قسم دارد از جوهر عرض خود همین جوهر یا از جوهر و عرض معروض یا جوهر دیگری.

القسم الأول: الموضوع مرکب من جوهرین.

مرکب از دو جوهر باشد مثل اینکه موضوع یک تکلیفی مرکب باشد از وجود زید و عمرو شارع گفته باشد ان وجد زید و وجد عمرو فعلیک التصدق که موضوع وجوب تصدق دو جوهر است وجود زید و عمرو در این قسم باید هر دو جزء را احراز کنیم فرقی نمی کند که هر دو محرز بالوجدان یا بالتعبد باشد یا یکی بالوجدان و یکی بالتعبد باشد.

القسم الثانی: الموضوع مرکب من عرضین لموضوع واحد.

موضوع مرکب از دو عرض باشد اما دو عرض یک معروض. مثل عدالت و اجتهاد موضوع جواز تقلید یکی عدالت و یکی اجتهاد است یعنی شک شخص واحد هم باید عدالت باشد و هم اجتهاد اگر زید عدالت داشته باشد و عمرو اجتهاد داشته باشد از هیچ کدام نمی توان تقلید کرد.

بعد میرزا فرموده است که این قسم دوم هم مثل قسم اول است یک بار بالوجدان عدالت و اجتهاد برای من محرز است اگر یکی بالوجدان و یکی بالتعبد باشد باز مشکلی

ندارد یا هر دو مشکوک است و بالتعبد و الاستصحاب احراز می شود این هم مشکلی ندارد و می توان تقلید کرد.

القسم الثالث: الموضوع مرکب من عرضین لموضوعین.

موضوع مرکب از دو عرض دو موضوع می باشد مثل اسلام وارث و موت مورث مورث عنوان مشیر است به کسی که به دیگری ارث می رساند مثلاً پدر موضوع ارث اسلام وارث و موت مورث می باشد وارث ولد است و مورث پدر است. اگر موت محقق شد و در ظرف موت، اسلام وارث هم محقق بود این نقل و انتقال صورت می گیرد. اگر اسلام باشد اما موتی نباشد باز ارثی صورت نمی گیرد.

در اینجا هم هر دو می تواند محرز بالوجدان یا بالتعبد بالاستصحاب باشد یا یکی بالوجدان و یکی بالتعبد باشد. در همه این صور موضوع حکم محقق است و حکم جاری می شود.

القسم الرابع: الموضوع مرکب من جوهر و عرض جوهر آخر.

موضوع ما مرکب است از یک جوهر و عرض یک جوهر دیگر مثلاً فرض کید موضوع ما مرکب از وجود زید و عدالت عمرو است زید جوهر است و عدالت عرض است اما عدالت زید نه عدالت عمرو این مثل قسم اول است و می توان هر دو محرز بالوجدان یا بالتعبد بالاستصحاب باشد یا یکی بالوجدان و یکی بالتعبد محرز باشد.

القسم الخامس: الموضوع مرکب من جوهر و عرضه.

که محل بحث است. موضوع مرکب از یک جوهر و عرض همان جوهر می باشد. مثل اینکه موضوع حکمی عالم و عدالت همان عالم باشد یا فقیر باشد و عدالت همان فقیر باشد یعنی موضوع مرکب باشد کونه فقیرا و کون الفقیر عادلا. این قسم با چهار قسم دیگر بخاطر خصوصیتی فرق می کند و آن این که اگر هر دو را به یک شکل محرز کردیم اشکال ندارد اما باید توجه داشت که جزء دوم وجود و عدمش نعتی است چرا که موضوع ما مرکب از زید و عدالت یا عدم فسق زید است و عدالت زید و عدم فسق

زید وجود و عدم نعتی است. &&& وجوب یا عدم به نحو محمولی به درد نمی خورد باید وجود و عدم به نحو نعتی باشد تا بتوان استصحاب کرد این مقدمات مرحوم میرزا. سه مقدمه تمام شد.

عدالت زید محمولی است و عدالت لزید می شود نعتی && جوهر در اینجا هم جوهر حقیقی است مثل انسان و هم جوهر اعتباری مثل ایض. مثلاً فقیر در اینجا و عالم در اینجا جوهر حقیقی نمی باشد بلکه اعتباری است. ^۱ مرحوم میرزا لا اقل استصحاب عدم ازلی را در اصول قبول کرده اند اما در منقح موضوع آن را دائماً اصل مثبت است.

أما ذی المقدمة: استصحاب العدم المحمولی لاثبات العدم النعتی، استصحاب مثبت.

فاسق از بنی امیه گفتنش راحت است اگر چه اثباتش نیاز به استصحاب عدم ازلی ندارد.

اکرم کل فقیر عام ما و مخصص ما لا تکریم الفقیر الفاسق است. این عام ما موضوع چیست که وجوب اکرام است.

یا فقیر لا بشرط فسق است یا فقیر به شرط فسق یا فقیر به شرط لا از فسق است، کدام است؟ موضوع وجوب اکرام کدام است؟

طبق مقدمه اول از یکی از این سه نمی تواند خارج باشد. احتمال اول و دوم که نمی باشد. چرا که تخصیص آن را خارج می کند. تخصیص گفته است که اکرام فقیر فاسق در مخصص خارج شد.

خوب می شود احتمال سوم که به شرط عدم فسق است. این عدم چه عدمی است؟
عدم محمولی یا عدم نعتی؟ عدم آن نعتی است یعنی موضوع فقیر باشد و متصف باشد
به عدم فسق. بخاطر مقدمه سوم که گفتیم که &&&
تا اینجا ثابت شد که اولاً که موضوع فقیر به شرط لا اس تو عالین عدم نعتی
است.

خوب مستصحب شما چیست؟ عدم فسق در زمان نبود زید عدم محمولی است
چرا که عدم نعتی در زمانی دارید که تحقق موضوع باید باشد، قبل از وجود زید محال
است که عدم نعتی زید را داشته باشید. عدم محمولی یعنی عدم اتصاف به فسق یعنی
زید زمانی که نبود متصف به فسق نبود یعنی عدم الاتصاف نه اتصاف به عدم فسق.
&&&

لازمه عقلی عدم اتصاف یک شیء به یک وصف اتصاف به عدم است. بعد الوجود
اگر متصف به فسق نباشد لا محاله متصف به عدم فسق می باشد که این می شود اصل
مثبت.

بعد از ورود تخصیص موضوع وجوب اکرام فقیر به شرط لا است. باید یکی از
این سه گونه باشد فقیر لا بشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا چرا که اجمال محال است.
که سومی خواهد بود چرا که تخصیص دو احتمال اولی را نفی می کند.
این مقدمه اول.

مقدمه سوم: این عدم فسق عدم محمولی است یا عدم نعتی. گفتیم که این قسم
پنجم از موارد شد که عدم در آ «ها نعتی بود.

مستصحب ما لم یکن فاسقا قبل الوجود طبق مقدمه دوم می شود عدم محمولی
چرا که می گفت عدم نعتی محال است قبل از وجود موضوع. پس مستصحب و متیقن
ما عدم اتصاف می باشد. شارع متعبد می شود به متیقن که عدم اتصاف باشد. خوب
تعبد به این که اثری ندارد چرا که مشکوک ما اتصاف به عدم است و مستصحب ما عدم

اتصاف است. خوب تعبد به اتصاف به عدم فسق این لازمه عقلی مستصحب ما که عدم اتصاف است. چرا که لازمه عقلی عدم اتصاف هر عنوان به شیئی عبارت است از اتصاف آن عنوان به عدم شیء می باشد. این می شود اصل مثبت.

موضوع ذات فقیر نمی باشد بلکه فقیر موجود موضوع است یعنی اذا وجد فقیر غیر فاسق فاکرمه. فعلیت حکم دائر مدار وجود ذات است نه خود ذات.

مرحوم خوئی و صدر این فرمایش را قبول نکرده اند و هر دو جواب داده اند که این جوابها نقطه مشترک و اختلاف دارد که نقطه اختلاف کم نمی باشد.

جواب الأمام الخوئی رحمته الله: أن المستصحب، عدم محمولی و المولی مهمل الموضوع لأن عدمه لغو.

اول جواب مرحوم خوئی^۱:

ایشان اگر چه ابتداء گفته اند که تمام مقدمات درست است و نتیجه غلط است اما در واقع می بینیم که مقدمه اول در نظر ایشان تمام نبوده است.

ایشان فرموده اند که اگر عام ما «اکرم کل فقیر» و خاص ما «لا تکرّم الفقیر الفاسق» باشد موضوع در نظر میرزا مرکب از امر وجودی و امر «عدمی نعتی» است در حالیکه در واقع جزء دوم موضوع «عدم محمولی» است یعنی موضوع عبارت از «کونه فقیرا» و «اتصافه بعدم الفسق» نمی باشد کما اینکه میرزا می گفته است. خیر موضوع «کونه فقیرا» و «عدم اتصافه بالفسق» است. این موضوع مرکب است در نظر مرحوم خوئی.

یعنی موضوع فقیری است که متصف به فسق نباشد نه این که متصف به عدم فسق باشد. لذا استصحاب تمام است فقرش به وجدان اثبات شد و عدم اتصافش به فسق به استصحاب اثبات شد.

چرا موضوع این است؟ بعدا توضیح خواهیم داد.

^۱ المحاضرات ج ۴ ص ۳۷۰

اشکال المیرزا: **معنا کلامکم اہمال فی بیان الموضوع و مع عدمہ یکون العدم نعتیا.**

در اینجا باید اشکالی حل شود میرزا سوال می کند «فقیر» که موضوع است نسبت به «فسق»، چه طور لحاظ شده است؟ «لا بشرط» یا «بشرط الشیء» یا «بشرط لا»؟ اگر بگویید «لا بشرط» است معنایش این است که «فسق» باید اکرام شود اگر بگویید که به «شرط الشیء» لحاظ شده است یعنی «عادل» اکرامش واجب نمی باشد و اگر به «شرط لا» باشد می شود «عدم نعتی» نه عدم محمولی.

چرا که هر مفهومی که در نظر بگیرید و لو در مقام جعل نباشد این به لحاظ خصوصیت خارجی این سه نحو لحاظ را دارد: لا بشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا.

جواب الاشکال: الموضوع مهمل بنحو یکون عدم اہماله لغو و محال.

جواب مرحوم خوئی که فرق اساسی بین جواب مرحوم صدر و مرحوم خوئی در همین جواب مشخص می شود.

ایشان می فرمایند که موضوع در اینجا نسبت به «فسق» مهمل است. از این کلام مرحوم خوئی استفاده می شود که ایشان مقدمه اول را قبول نکرده اند و لو اینکه در ابتدا گفته اند مقدمات تمام است.

* باید این کلام سوال شود: در نظر مرحوم میرزا موضوع مرکب فرض ندارد اما در نظر مرحوم خوئی مرکب فرض دارد.

سوال از مرحوم خوئی: مگر نگفتید که اہمال محال است ایشان می گویند اہمالی که منشأش جہل باشد در خداوند محال است اما اگر اہمال به خاطر این باشد که این سه نحو لحاظ لغو است این دیگر محال نبوده و بلکه بخاطر فرار از لغویت این اہمال واجب است.

دقت کنید ایشان می فرمایند اگر موضوع قیدی دارد که بی نهایت لوازم دارد&&& مثلا مولا گفته است وقت الزوال&&&رو به طرف شمال بایست. قاعدتا طرف راست

مشرق است و طرف چپ مغرب است و پشت سر او جنوب است. معلوم است که هر که به طرف شمال باشد این چهار طرف خود به خود وجود دارد. خوب در این صورت مولا موضوع وجوب را نسبت به دیگر لوازم به چه صورت لحاظ کرده است؟ لا بشرط است یا به شرط شیء است یا به شرط لا؟ هیچ کدام. چرا که هر که به سمت شمال باشد رو به طرف جنوب نمی تواند باشد لذا نیاز نمی باشد که قید بزند یا به طرف جنوب به شرط لا باشد. فرض کنید که در ۳۶۰ درجه به طرف یک درجه باید باشد نسبت به ۳۵۹ درجه لازم نمی باشد به شرط لا باشد چون خود به خود وقتی رو به یک درجه می ایستد به طرف دیگر درجه ها نمی باشد.

تطبیق مطلب در ما نحن فیه:

موضوع «عدم اتصاف به فسق» است لذا «فقیر» نسبت به وجود و عدم فسق مهمل است چرا که کسی که متصف به فسق نباشد حتما متصف به عدم فسق هم است. لذا می تواند مهمل باشد چرا که خود به خود این «بشرط لا» که عدم نعتی است اتفاق می افتد تا جائیکه عدم اهمال و لحاظ «به شرط لا» می شود لغو و نباید بگوید چرا که صدور لغو از مولای حکیم قبیح است.

پس مرحوم خوئی جواب داده اند:

اولا جزء دوم «عدم اتصاف» است نه «اتصاف به عدم»

و ثانيا مولا جزء اول را نسبت به جزء دوم مهمل گذاشته است اهمالی که منشأ آن جهل نمی باشد لذا این اهمال واجب است.

جواب مرحوم صدر که ایشان در این نکته که جزء دوم عدم اتصاف است موافق با

مرحوم خوئی است اما دو نکته ای ذکر کرده اند که &&

۱. الجواب الأولى^۱ من السيد الصدر^۲: أن المستصحب، عدم محمولی بیان سیاتی.

جواب مرحوم صدر یک مورد اشتراک با مرحوم خوئی دارد و دو مورد اختلاف. ایشان می فرمایند که در این موارد که امر && وجودی از موضوع خارج می شود، این خروج به نحو «عدم الاتصاف» است یعنی «عدم محمولی» اینکه در خطاب اول است: «اکرم کل فقیر» و در خطاب دوم است: «لا تکرّم الفقیر الفاسق» می فهمیم که موضوع عبارت است از: «من کان فقیراً و من لم یکن فاسقاً» نه اینکه من کان غیر فاسق. لذا متفاهم عرفی عدم الاتصاف است^۳ که عدم محمولی است و در استصحاب عدم ازلی مستصحب ما عدم محمولی است و اصل مثبت نمی باشد. این جواب اول ایشان که مشترک است با جواب مرحوم خوئی. &&&

الجواب الثانی منه^۴ التّسلّمی: إِمکان أن یكون المستصحب، عدماً نعتیاً لأن ثبوت موضوع کل شیء بحسبه.

جواب دوم ایشان جواب دیگری غیر از جواب اول است قبول می کنیم جزء الموضوع «عدم نعتی» است یعنی «اتصاف به عدم فسق» است لذا موضوع مرکب ما این است: «من کان فقیراً و من کان متصفاً به عدم فسق». اشکال شما چه بود؟ گفتید که مستصحب شما در عدم ازلی، عدم محمولی است چرا که عدم نعتی متوقف بر تحقق موضوع است و در عدم ازلی تحقیقی نمی باشد. مرحوم صدر می گویند که باید تحقق

^۱ چهارشنبه ۹۵/۲/۸.

^۲ بحوث ج ۳ ص ۳۳۶.

^۳ یعنی در اینجا مولا می تواند این عدم مأخوذ در موضوع را که به عنوان جزء دوم مأخوذ شده است، به نحو عدم نعتی لحاظ کند که بشود «بشرط لا» یا به نحو عدم محمولی که حاکم به اینکه به چه صورت لحاظ شده است عرف است و عرف می فهمد که جزء دوم عدم الاتصاف است که عدم محمولی است نه اتصاف به عدم که عدم نعتی است. خوب اگر عدم محمولی شدیم مولا موضوع را مهمل گذاشته است یا خیر؟ ما چون اطلاق را رفض القیود معنا کردیم می شود «لحاظ به نحو لا بشرط» بخلاف مرحوم خوئی که عدم محمولی یعنی اهمال در موضوع چرا که اطلاق را جمع القیود می گیرند. لذا حاکم به اینکه در اینجا عدم محمولی است یعنی عدم الاتصاف است عرف است نه اینکه ما اطلاق را رفض القیود معنا کردیم اما تحلیل آن چه می شود یعنی وقتی که عدم را محمولی گرفتیم جزء اول را نسبت به جزء دوم مولا چطور لحاظ کرده است اینجا تفاوت بیان در تفسیر اطلاق بکار می آید که اگر رفض القیودی شدیم یعنی به نحو لا بشرط لحاظ کرده اند و اگر جمع القیودی شدیم یعنی موضوع را مولا مهمل گذاشته است.

موضوع و عدم تحقق موضوع را نسبت به هر عالمی جداگانه و به حسب خودش در نظر گرفت نه تحقق آن در عالم وجود. ایشان می گویند که چهار عالم داریم که عبارت باشد از: «عالم حقیقی»، «عالم واقعی»، «عالم اعتباری» و «عالم وهمی». ذات زید امر واقعی است که متصف می شود به عدم فسق چرا که این قضیه صادق است که «زید قبل وجود لم یکن فاسقا» یعنی «یکون متصفا به عدم الفسق» مشخص است که ذات متصف به عدم فسق است چرا که اگر اینطور نباشد یعنی در مرتبه ذات فسق اخذ شده است. در حالی که هر انسانی فسق در ذاتش اخذ نشده است. &&&

کما اینکه وجود هم اخذ در ذات نشده است اما معنایش این نمی باشد که این ذات به فسق و وجود و عدم متصف نشود.

قبل از وجوده یعنی عالم واقع. خوب در عالم واقع متصف به فسق نمی باشد. عرف برای زید ذاتی می بیند. &&&&

همانطور که در ازل عدم محمولی داریم عدم نعتی هم داریم و ما عدم نعتی را استصحاب می کنیم که اصل مثبت پیش نیاید. &&&&

مرحوم صدر با مرحوم میرزا و مرحوم خوئی &&& می گویند که قبل از وجود عدم الاتصاف و اتصاف به عدم را دارد یعنی عدم محمولی و عدم نعتی هم دارد. این دو عدم نعتی با هم یکی است درست است که یکی عدم نعتی در عالم واقع و یکی در عالم وجود است اما چون در هر دو نظر به ذات دارید لذا یکی می شود و این کونه فی العالم الواقع و فی العالم الوجود دخیل نمی باشد.

اشکال المیرزا رحمه الله للمرحوم الصدر فی جوابه الأولى: لازمه اهمال المولی للموضوع.

اما نسبت به اشکال میرزا که این فقیر نسبت به فسق یا لا بشرط است یا به شرط شیء یا به شرط لا در حالیکه لازمه بیان شما اهمال در موضوع است.

جوابه علیه السلام له: **لحظ الموضوع بنحو «لا بشرط» لأن الاطلاق «رفع القيود» لا جمع القيود.**

جواب اولی ایشان جواب اصلی بود جواب دوم سلمنائی بود. خوب جواب اول عدم الاتصافی بود. این اشکال پیش می آید که فقیر نسبت به فسق مهمل است. ایشان قائلند که در اینجا موضوع نسبت به جزء دوم «لا بشرط» از فسق است یعنی موضوع مطلقه است چرا که ایشان قائل هستند که اطلاق، جمع القيود نمی باشد بلکه «رفض القيود» می باشد یعنی ماهیت فقط لحاظ می شود نه این که تمام القيود با آن لحاظ شود که تنافی حاصل شود. این فارق دوم مرحوم صدر با کلام مرحوم خوئی که اطلاق را جمع القيود می دانند.

تعليقة على كلام الصدر علیه السلام: أن الذات في العدم الازلي وهمي لا الواقعي.

تعليقه ای بر فرمایش مرحوم صدر داریم و غیر این تعلیقه بقیه ی کلام ایشان را قبول داریم.

قبول داریم که «فقیر» نسبت به «فسق»، «لا بشرط» لحاظ شده است این را قبول داریم و قبول داریم که عدم جزء دوم به نحو «عدم محمولی» است یعنی عدم اتصاف است. اما با کلام ایشان که گفته بودند که ذات فقیر و انسان قبل از وجودش، امر واقعی است مخالفیم این ذات امر واقعی نمی باشد بلکه امری است «وهمی» به نگاه دقی عقلی. زید قبل از وجودش از آن چهار عالم، در عالم وهم است. و لو در نگاه عرف در عالم واقع باشد اما در تطبیقات عرف حجت نمی باشد.

خوب اتصاف این امر موهوم که ذات زید باشد، به عدم فسق امر واقعی است. اتصاف و عدم الاتصاف از امور واقعی می باشند.^۱ وقتی ذات فقیر و زید که امر واقعی نمی باشد و امر موهوم^۲ است. خوب سوال: این امر موهوم «متصف است به عدم فسق»

^۱ البته این ذات بعد از وجود، امر حقیقی است هم در نظر ما و هم در نظر مرحوم صدر.

^۲ شما زید را در نظر بگیرید که یک ذاتی و وجود و هستی دارد خود ذات زید و ذات انسان منهای وجودش واقعیت دارد یا خیر؟ نه واقعیت ندارد. اگر این ذات واقعیت دارد به خاطر اتحاد با وجود که امر واقعی است، واقعیت پیدا می کند.

یا «عدم اتصاف به فسق» را دارد؟ یعنی به عبارت دیگر این ذات موصوف به عدم فسق است یا موصوف نمی باشد؟ به نظر می رسد که عدم الاتصاف است اگر چه در مورد اتصاف به عدم هم تردید است اما احتمال اول قوی تر است. شاید منشأ اشتباه ایشان واقعی انگاشتن ذات است. مثل تناقض بین وجود شریک الباری و &&& واجب الوجود که وجود شریک الباری امر وهمی است اما این تناقض امر واقعی است. لذا مشکل نمی باشد که طرفین یک امر واقعی، امر وهمی یا امر وجودی یا اعتباری باشد. لذا استصحاب جاری نمی شود چرا که این عدم محمولی امر موهوم است نه امر واقعی و چیزی نمی باشد که استصحاب شود و یا از باب اینکه مشخص نمی باشد که در ازل این عدم الاتصاف است یا اتصاف به عدم است. &&&

پس بنابراین، فرمایش این دو بزرگوار را قبول کردیم یعنی موضوع «عدم محمولی» است. لذا جزء اول «لا بشرط» اخذ شده است جزء اول فقیر لا بشرط است و امر وجودی است و جزء دوم عدم محمولی است که امر &&&

چرا که در نظر ما اطلاق «رفض القيود» است نه جمع القيود یعنی لحاظ ذات بدون هیچ خصوصیتی.

همه اینها در خطاب تشریع است نه در خطاب تبلیغ اما ایشان این بیانات را در خطاب تبلیغ هم قبول کرده اند. لذا ما قائلیم که در تشریع اولاً نسخ است و ثانیاً بعد از نسخ در پاره ای از مصادیق، موضوع «من كان فقير و لم يكن فاسقا» می باشد نه من كان غير فاسقا. در عالم تشریع به احتمال خیلی زیاد یک خطاب بیشتر نبوده است چرا که خیلی احتمال کم است که نسخ صورت بگیرد.

این را هم مرحوم صدر و هم مرحوم خوئی دارند که وقتی مولا می گوید اکرم کل فقير و لم يكن الفقير فاسقا آیا فهمیده می شود که && خطاب اول یک مضمون بیشتر نباشد که واجب الاکرام فقیر باشد و خطاب دوم می گوید که واجب الاکرام فاسق نباشد. این کلام مرکب است نه مقید و کجا از این دو که ذکر قید است اتصاف فهمیده می شود. بیش از این استفاده نمی شود اما این لحاظهایی که مرحوم میرزا گفته اند دائماً

در جایی است که موضوع مقید باشد با اینکه&&&&عدم اتصاف امر واقعی است که مستصحب می باشد و در اتصاف به عدم در موهومیت و واقعیت آن تردید داشتیم و ذات موهوم بود اما مستصحب ما عدم الاتصاف بود نه خود ذات که امر موهوم می باشد.&&&

۱ هذا تمام الکلام فی المقام الرابع.

بقیت هنا امور:

الامر الاول: قول المرحوم حکیم فی جریان استصحاب العدم الازلی فی الذاتیات و لوازمها.

در این امر به کلام مرحوم حکیم متعرض می شویم ایشان از کسانی هستند که استصحاب عدم ازلی را جاری می داند و اصل مثبت نمی داند اما در عدم ازلی که قائل به جریان شده است دو مورد را استثناء کرده است و گفته است که فی نفسه استصحاب عدم ازلی جاری نمی شود مورد اول لوازم ماهیت و مورد دوم ذاتیات است.

لوازم ماهیت لوازمی است که از ماهیت لا ینفک است یعنی در هر وعائی آن لوازم با ماهیت است چه در ظرف عدم و چه در ظرف وجود، اعم از وجود خارجی و وجود ذهنی این لوازم می باشند.

این لوازم ماهیت در ذهن اصولیین.

در حکمت چنین لوازمی را قبول ندارند لوازم ماهیت دائماً لوازم وجود ماهیت است چه وجود عینی و چه وجود ذهنی.

ذاتیات از مقومات است مثل جنس و فصل منحصر در این دو نمی باشد بلکه این دو از مقومات می باشند و ممکن است غیر اینها هم باشد.

مرحوم حکیم فرموده اند که اگر مشکوک از لوازم ماهیت یا از ذاتیات باشد این استصحاب عدم ازلی جاری نمی باشد. چرا که ماهیت قبل از وجوده لوازم ماهیت و ذاتیات را دارد زید قبل از وجود جسم بود و جوهر بود و قبل از وجود، انسان و حیوان بود. اینطور نبود که قبل از وجود انسان و حیوان نبود. عدد اربعه قبل از وجوده این عدد زوجه بود یا فرد؟ زوج بود. می دانید زوجیت برای اربعه از لوازم است و حیوانیت و انسانیت و جسمیت و جوهریت از ذاتیات است.

این فرمایش مرحوم حکیم در حقائق ج ۱ ص ۵۰۶.

مناقشة المتأخرین:

مشهور بین متأخرین این است که این دو مورد استثناء ایشان را قبول نکرده اند. اما در لوازم ماهیت فرمایش ایشان را قبول نکرده اند به یک اشکال خاص و یک اشکال عام که در ذاتیات هم می آید.

اما الإشکال الخاص بلوازم الماهیات:

آنچه که فیلسوفان و حکیمان در مورد لوازم ماهیت گفته اند که ما لوازم ماهیت نداریم یعنی لوازم وجود ذهنی و عینی می باشد و در ظرف عدم این لوازم نمی باشد، صحیح است. بلکه در ظرف وجود است اما به نحو اعم از وجود که شامل وجود ذهنی و عینی می شود.

این اشکال مبنائی می باشد. که لوازم ماهیت دائماً بر می گردد به لوازم الوجود.

جملة معترضة:

با فرمایش فیلسوفان موافق نمی باشیم ما با لوازم وجود و لوازم ماهیت موافقت نکردیم یعنی لوازم وجود و ماهیت نداریم.

الإشكال العام فی الذاتیات و لوازمها:

اشتباهی صورت گرفته است بین حمل اولی و حمل شائع الانسان انسان بالحمل الاولی فی ظرف العدم ولكن بالحمل الشائع ليس بانسان در حالیکه ما در احکام و موضوعات احکام با حمل شائع سروکار داریم.

لذا این عدد اربعه به حمل شائع از اعداد زوج نمی باشد و زید به حمل شائع انسان نمی باشد در ظرف عدم. اما به حمل اولی انسان است یعنی در تعریف آن اخذ شده است این حیوانیت و انسانیت اما فرد و مصداق انسان در ظرف عدم نمی باشد.

مولا فرموده است اکرم انسانا اگر این موجود مشکوک، انسان باشد می شود واجب الاکرام و اگر نباشد واجب الاکرام نمی باشد می گوئیم این موجود آن زمان که نبود لم یکن انسانا و الان کذلک. مولا فرموده است اکرم کل من کان انسانا یعنی من کان انسانا بالحمل الشائع نه به نحو اولی ذاتی.

پس استصحاب عدم ازلی در لوازم ذات و ذاتیات جاری می شود من دون فرق. مختص به عوارض و لوازم وجود نمی باشد بلکه در عوارض و لوازم ذات و خود ذاتیات جاری است.

الامر الثانی: فی جواز التمسک بالعام لإخراج الفرد الخارج من الحكم، من تحت العنوان تخصصاً.

ما عامی داریم و فردی داریم که می دانیم که عام شامل آن نمی شود اما نمی دانیم این عدم شمول از باب تخصیص است یا تخصص. مولا فرموده است: «اکرم کل فقیر» و فرموده است: «لا یجب اکرام زید»^۱. می دانم زید واجب الاکرام نمی باشد اگر زید فقیر باشد مشخص است آن عام ما تخصیص خورده است و اگر زید فقیر نباشد خروج آن بالتخصص است.

^۱ دقت کنید که خطاب دوم این است: «لا تکرّم زیداً» نه «لا تکرّم زیداً الفقیر» چرا که در صورت دوم مشخص است که این خروج تخصیصی است.

بحث در این است که آیا ما می توانیم به اصالة الظهور و خطاب عام تمسک کنیم و بگوییم: «جناب زید لا یكون فقیرا» و خروج آن از تحت حکم تخصیصی است. به عبارت دیگر از خطاب خاص می توان استفاده کرد که «زید لیس بفقیر او لا»؟ چگونه می توان استفاده کرد؟

قاعده کلی هر قضیه ای که صادق باشد تمام مدلولات التزامی آن هم صادق است و هر قضیه ای که حجت باشد مدالیل التزامی آن هم حجت می باشد.

مثلا گفتیم «زید فی المسجد» اگر صادق باشد مدلول التزامی آن که «زید لیس فی المدرسة» صادق است چرا که فرض این است که زید نمی تواند در آن واحد در دو مکان باشد و اگر «زید فی المسجد» حجت باشد این «زید لیس فی المدرسة» هم حجت است. (حجیت از باب سیره می باشد)

ما نحن فیه:

امام فرمودند: «یجب اکرام کل فقیر» می دانید که هر گزاره ای در صدق با عکس نقیضش یکی است یعنی اگر صادق باشد عکس نقیض آن صادق است یعنی به عبارت دیگر عکس نقیض آن از مدالیل التزامی آن می باشد. عکس نقیض عام ما می شود: «من لا یجب اکرامه فلیس بفقیر». پس بنابراین، کلام امام دو مضمون دارد: مدلول اول که مطابقی است: «یجب اکرام کل فقیر» و مدلول التزامی دوم «من لا یجب اکرامه فلیس بفقیر».

خوب زید حکمش روشن است که عدم وجوب اکرام است پس حکم آن می شود: «زید لیس بفقیر» چرا که «زید» از مصادیق مدلول التزامی و عکس نقیض می شود. لذا خروج زید می شود تخصیصی نه تخصیصی.

ثمره این است که اگر از جمله: «اکرام کل فقیر» استفاده کردیم که زید فقیر نمی باشد تمام احکام فقیر بر زید بار نمی شود. مثلا از احکام فقیر این است که واجب الاکرام و واجب العیادة می باشد ما فقط می دانیم که زید واجب الاکرام نمی باشد اما

از عکس نقیض فهمیدیم که واجب العیاده هم نمی باشد چون فقیر نیست. لذا فایده دارد.

حکم المسئلة: عدم جواز التمسك على الاتفاق.

مشهور بین متأخرین این است که ما از خطاب عام نمی توانیم استفاده کنیم که خروجش تخصصی است و مشکوک از افراد عام نمی باشد این را به ارتکاز فهمیده بودند اما وجهش را نیافته بودند چرا که ظهور از امارات است و اماره در مثبتاتش هم حجت است.

وجوه المذكور فی وجهه:

قول المرحوم الآخوند: عدم جواز لعدم الحجية عند السيرة الحاكمة بحجية الظهور.

این بیان وجهی است از مرحوم آخوند: ایشان می فرمایند که دلیل حجیت ظهور سیره است اگر بدانیم شخص از موضوع است اما در وجوب اکرام شک داریم عام حجت است اما اگر قضیه بالعکس شود موضوعیت آن را نمی دانیم اما حکم را می دانیم که واجب الاکرام نمی باشد در اینجا دیگر به ظهور رجوع نمی کنیم چرا که ظهور از ادله لبی است و در دلیل لبی به قدر متیقن اخذ می کنیم که موردی است که حکم برای ما مشکوک است.^۱

مناقشه: الجواب صحيح و لكن غير مفيد.

ایشان یک جواب کلی داده اند که جواب درستی است اما به درد ما نمی خورد. مثلاً کسی گفته است که چرا زید مُرد؟ می گوید تقدیر الهی بود یا بگویند که عمرش تمام شد این کلام درست است اما به درد ما نمی خورد.

جواب ایشان هم اینطور است.

^۱ کفایه ص ۲۲۶.

خوب ما می دانیم که در سیره حجت نمی باشد ما که نگفتی که در سیره حجت نمی باشد و در عین حال حجت است &&& اما نکته چیست که در سیره در مشکوک الحکم با عام اخذ می شود اما در مشکوک الموضوع اخذ نمی شود.

لذا کلام مرحوم آخوند در عین حالی که درست است حل مشکل نمی کند.

این جواب مرحوم آخوند.

الوجه الثانی من الآغا ضیاء العراقی: عدم نظارة الخطابات الشرعیة بالمجعول و المصادیق.

جواب دوم از آقا ضیاء عراقی می باشد. ایشان فرموده اند که خطابات که به ما می رسد دائماً ناظر به مقام جعل و حکم شبهات حکمیه و احکام شرعی کل می باشند و اصلاً ناظر به مجعول و افراد و مصادیق موضوعات نمی باشند وقتی خطاب می گوید: «اکرم کل فقیر» در مقام بیان جعل است اما نظر به این ندارد که کی فقیر است و کی فقیر نمی باشد؟ آیا زید اکرامش واجب می باشد یا خیر؟ می گوید در شریعت شارع اکرام فقیر را واجب کرده است؟ آیا زید فقیر است یا خیر؟ اصلاً ناظر به این نمی باشد.

لذا ایشان می فرمایند که شبهه مصداقیه دو نوع است:

✚ تارة نمی دانم جناب زید فقیر است یا خیر؟ یعنی شک داریم در اینکه اکرامش واجب است یا خیر واجب نمی باشد؟ کلام امام اصلاً ناظر به این مورد نمی باشد و ساکت است.

در شبهات مصداقیه که نمی دانم تخصیص خورده است یا نه همین است. من می دانم فقیر واجب الاکرام است اما نمی دانم زید فقیر است یا خیر؟ کلام امام ناظر به زید نمی باشد و احوال زید را برای ما مشخص نمی کند.

✚ اما تارة یکبار دیگر اینطور است که می دانم که زید واجب الاکرام نمی باشد اما نمی دانم فقیری است که واجب الاکرام نمی باشد یا خیر غنیی است که

واجب الاکرام نمی باشد؟ باز خطاب امام در این مورد هم اصلاً ناظر نمی باشد و ساکت است.

ایشان می فرمایند که کلام امام اصلاً ناظر به این دو مورد نمی باشد که احوال زید را برای ما مشخص کند.

اما ایشان دیگر وارد این بحث نشده اند پس تکلیف این قاعده کلی که اگر قضیه حجت باشد، مدلولات التزامی آن هم حجت است، چه می شود.

این فرمایش را از مرحوم صدر نقل می کنیم. ایشان آدرس مرحوم آقا ضیاء را در کتابشان داده اند.^۱

مناقشة:

این فرمایش درست نمی باشد چرا که تارة شک در فقر او داریم که اگر «فقیر» باشد واجب الاکرام است و اگر «فقیر» نباشد واجب الاکرام نمی باشد بلکه در اینجا از عام نمی توانیم بفهمیم که فقیر است یا خیر؟ این درست است.

اما در اینجا این کلام درست نمی باشد چرا که می دانیم که زید واجب الاکرام نمی باشد. مدلول التزامی «یجب اکرام فقیر» این است که «زید لیس بفقیر» چرا که لازمه «یجب اکرام فقیر» این است که «من لا یجب اکرامه لیس بفقیر». «زید» هم واجب الاکرام نمی باشد لذا «زید» می شود مصداق این مدلول التزامی.

حجیت مدلول التزامی عقلی و عرفی مفروق عنه ست اما نکته آن محل اختلاف است که آیا حجیتش از باب «کاشفیت» است یا از باب «سیره» است.

^۱ البحوث ج ۳ ص ۳۵۴.

۱ الوجه الثالث فی عدم جواز التمسک بالعام فی اثبات الخروج التخصیصی.

امام فرموده اند: «يجب اکرام کل فقیر» مدلول التزامی و عکس نقیضش این بود که «من لم يجب اکرامه فليس بفقیر» که مدلول التزامی آن این است که «زید ليس بفقیر». اینکه گفته می شود مدلول التزامی این است که «من لم يجب اکرامه ليس بفقیر» تقدیری دارد که تقدیر این است: «من لم يجب اکرامه فقیر نمی باشد اگر در لوح واقع مخصّصی نباشد» و اگر در لوح واقع مخصّصی باشد این خطاب همین الان می شود مخصّص ولو مخصّص به ما نرسیده باشد.

دقت کنید نگویید ظهورش در عموم نفی این تخصیص می کند خیر اینطور نمی باشد، نفی تخصیص نمی کند.

پس مدلول التزامی يجب اکرام کل فقیر این اشد که من لم يجب اکرامه فليس بفقیر بنا بر اینکه این خطاب عام مخصّص نباشد. ما نمی دانیم که مخصّص می باشد یا خیر اما ظهور این خطاب می گوید که مخصّص نمی باشد که در آینده می آید که ظهور نفی تخصیص و تقیید می کند این را در جای خودش می کند این نفی نفی تنجیزی است نه نفی واقعی یعنی این ظهور بر شما منجز می باشد نه اینکه واقعا در عالم واقع تخصیصی نمی باشد نسبت به واقع ساکت است. اما نفی تخصیص بظهور عام نفی واقعی نمی باشد نفی تنجیزی می باشد یعنی این تکلیف بر شما منجز است و این احتمال تخصیص برای عدم تنجیز فایده ای ندارد بلکه باید حجت تنجیزی برای عدم تکلیف داشته باشید.

لذا مدلول التزامی این است که من لم يجب اکرامه فليس بفقیر ان لم یکن مخصّص لعموم دلیل العام.

لذا با خطاب عام و عموم نمی توانیم تخصص را اثبات کنیم و تخصیص را نفی کنیم.

مرحوم صدر توضیحی مفصلی شروع کرده اند و بیان کرده اند که شاید مراد مرحوم صدر از آن کلام همانی باشد که گفته شد.^۱

هذا تمام الکلام فی هذین الامرین و این مقام تمام می شود و فصل پنجم هم تمام می شود که در اجمال مخصص بود.

الفصل السادس: الفحص عن المخصص.

ظاهراً اتفاق بین علماء این است که ظهور زمانی حجت است که از مخصص آن فحص شود لذا اگر عمومی را در روایت پیدا کنیم این عموم حجت نمی باشد اگر در معرض مخصص باشد باید از مخصص فحص کنیم و بعد از فحص و نرسیدن به مخصص آن و عدم ظفر عام می شود حجت. این در جایی است که احتمال تخصیص و معرضیت تخصیص را بدهیم اما اگر در عامی باشد که احتمال تخصیص را نمی دهیم دیگر فحص لازم نمی باشد.

يقع البحث فی المقامین:

المقام الاول:

دلی ما بر وجوب فحص چیست؟ اگر عامی باشد بعد از فحص از مخصص حجت است این شرطیت از کجا آمده است؟

وجوهی ذکر شده است به سه وجه اکتفا می کنیم.

وجه اول را جمعی از علماء من جمله مرحوم خوئی محاضرات ج ۴ ص ۴۴۴

^۱ یعنی ما قبول داریم که مدالیل التزامی هم حجت است اما این مدلول التزامی که شما گفتید در اینجا نمی باشد.

ایشان فرموده اند لوز فحص و عدم حجیت عام قبل از فحص از روایات و ایا مربوط به وجوب تعلیم دین فهمیدیم. در این روایات آماده است که باید برود سراغ مسائل شرعی و اگر مکلفی بر اثر جهالت و ترک تعل و جهل اگر مخالفت کرد با تکلیفی در روز قیامت مغلور نمی باشد و صرف انیک ه جاهل بوده است فایده ندارد بکله باید مکلفین بروند و شریعت را تعلم کنند و حرام و حلال لاهی را یاد بگیرند. بله اگر رفتند و پیدا نکردند و مخالفت کردند معذور است.

مهمترین دلیل روایت «هلا تعلمت» است که در روایت آمده است که چرا عمل نکردی؟ اگر جواب دهد که نمی دانستم به او گفته می شود که چرا نرفتی یاد بگیری.

وجوب تعلم را نفسی نمی دانند و طریقی می دانند&&&

لذا نمی توانیم به اصول لفظی مثل اصالة اللاتلاق و العموم و و اصول عملی مثل برائت و استصحاب قبل از فحص رجوع کنیم.

مناقشه:

این فرمایش ایشان در اصول عملیه درست است اما در اصول لفظی درست نمی باشد چرا که مراد از لزوم تعلم که آمده است تحصیل علم نمی باشد و تحصیل حجت می باشد و &&& اگر ظهور حجت باشد قبل از فحص حجت باشد تحصیل حجت شد لذا با اخبار تعلم نمی توانیم بگوییم این ظهور حجت نمی باشد اگر این ظهور حجت باشد فحص لازم نمی باشد و اگر حجت نباشد فحص لازم است اما اخبار تعلم نسبت به این که چه حجت است و چه حجت نمی باشد، ساکت است. خوب این ظهور قبل از فحص حجت سات یا نمی باشد اخبار تعلم چیزی نمی گوید اگر حجت باشد فحص لازم نمی باشد و اگر حجت نباشد فحص لازم است.

اگر این حجت باشد خوب به مقتضای اخبار تعلم تحصیل حجت کردم لذا نیاز به تعلم دیگر نمی باشد.

وجه دوم:

تمسک به علم اجمالی است به این صورت که ما عموماتی در روایات و آیات داریم که می دانیم که بخشی از آنها تخصیص خورده است و بخشی از این ظهورات حجت نمی باشد لذا این عمومات بر من حجت نمی باشد مثلاً پنج نفر ثقه به شما خبر داده اند که یقین داریم به عدم حجیت یکی از این قولها که در این صورت دیگر کلام هیچ کدام بر شما حجت نمی باشد.

قبل از فحص می دانم که بعضی از این ظهورها حجت نمی باشد در واقع علم اجمالی به مخصص پیدا کردمی و وقتی علم اجمالی باشد قبل از فحص از مخصص نی داویم به این عمومات تمسک کنیم.

مناقشه:

اشکالات عدیده ای دارد و یکی از آنها این است که اگر فحص کردیم و علم اجمالی ما منحل شد در این صورت دیگر دیگر عمومات حجت است مثلاً ما می دانیم که بیست مخصص داریم بعد از پیدا کردیم بیست مخصص بقیه عمومات حجیت است در بحث علم اجمالی می آید که بعد از انحلال علم اجمالی &&&& مثلاً می دانم که صد لیوانی که داریم ده تایی آنها حداقل نجس است بعد از فحص ده لیوان پیدا می کنم بعد از این در نودتای بقیه علم اجمالی در نجاست ندارم لذا احتیاط نیاز نمی باشد و لو اینکه احتمال نجاست آنها را هم می دهم.

پس بنابر این بیان هم فایده ای ندارد چرا که بعد از پیدا کردم بیست مخصص دیگر نیاز به فحص از مخصص نمی باشد.

وجه سوم که مرحوم خوئی گفته اند و دیگران هم قبول کرده اند این است که دلیل حجیت عام سیره عقلاء است و امضاء این سیره و این ظهور قبل از فحص در سیره عقلاء حجت نمی باشد. یعنی در اینجا که ما احتمال عقلائی وجود مخصص را می دهیم این ظهور عام در سیره عقلاء حجت نمی باشد الا اینکه فحص از مخصص است و این وجدان ماست از سیره و اعتقاد داریم که دیگران هم این وجدان را داریم. حتی در

جایی که علم اجمالی نداریم احتمال مخصص باعث می شود که عقلاء هم آن را حجت ندانند و امضاء سیره در جایی است که عقلاء هم آن را قبول داشته باشند. &&&

در سیر باید ارجاع بدهیم به وجدان خودش و در قانون عقلائی این است که قانون معمولاً تبصره دارد لذا در قانون هم به دنبال تبصره هم می روند و بعد از یأس از مخصص به آن قانون عمل می کنند.

این در مورد خطاب تبلیغ است چرا که در تشریع تخصیص معنا ندارد و ضمن اینکه ما تخصیص و تقیید کتاب را به خبر واحد قبول نکردیم.

المقام الثانی:

مقدار فحص چه مقدار است؟ به مقدارای ه عموم را از معرضیت تخصیص خارج کند به مقداری که احتمال عقلائی وجود مخصص از بین برود که در اینجا معرضیت از بین می رود و این ظهور در عموم در سیره عقلاء هم می شود حجت.

پس مقدار فحص دائر مدار از بین رفتن معرضیت است و رفتن معرضیت هم به انعدام احتمال عقلائی است.

این فحص هم نسبی است یعنی فحص زمان شیخ به درد نمی خورد چرا که مرحوم شیه در آ» زمان می توانست ده کتاب را نگاه کند اما در اینجا ما هزار کتاب را با وسائل جدید فحص کنیم باید این کار را کنیم اگر احتمال عقلائی وجود مخصص در آن کتابها باشد لا زم است. در زمان شیخ با ده کتاب دیگر احتمال عقلائی مخصص نبود بخلاف زمان ما که با ده کتاب این احتمال عقلائی کما کان می باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الثانی و الفصل السادس.

۱ &&& کجا عقلاء به احتمال اعتنا می کنند در جایی که عامل کیفی یا کمی قوی

باشد اگر قوی شد &&&

در زمان متأخر به فحص خود اکتفا نمی کنیم بلکه به فحص دیگران را هم تمسک می کنیم مثلاً ما وقتی کتاب جواهر و وسائل را که می بینیم و وقتی روایتی پیدا نمی کند مطمئن می شود که مخصصی در مورد روایاتی که به ما رسیده است وجود ندارد &&&

الفصل السابع: الخطابات الشفاهية.

اگر ما خطابی داشته باشیم که در این خطاب از الفاظ مخاطبه استفاده شده باشد مثل «یا ایها الذین امنوا»، «یا ایها الناس» و «یا ایها المومنون»... آیا این خطابات که مخاطبه است شامل افراد حاضر در مجلس می شود یا هم شامل آنها و غائبین و هم معدومین می شود؟

حاضرین قدر متیقن است و بعد غائبین و بعد معدومین.

مرحوم آخوند در این مسئله فرمودند که سه بحث داریم که باید آنها از هم جدا شود.

بحث اول این است که آیا تکلیف به معدومین محال است یا ممکن؟ ما می توانیم تکلیفی داشته باشیم که این تکلیف مربوط باشد به معدومین؟ یا اصلاً تکلیف به معدوم محال است؟

مراد از موجودین کسانی است که در زمان این تشریع موجود می باشند و اختصاص به حاضرین در مجلس ندارد. معدوم یعنی کسی که در آینده موجود می شود والان معدوم است.

این یک بحث عقلی می باشد.

بحث دوم این است که آیا ما می توانیم افراد حاضر در مجلس را طرف خطاب قرار دهیم و مخاطبه کنیم آیا با افراد غائب تخاطب و مخاطبه ممکن است یا خیر؟ با افراد معدوم چگونه؟ این بحث هم کاملاً عقلی می باشد.

بحث سوم این است که وقتی ما عنوانی را بعد از الفاظ خطابه و مخاطبه اخذ می کنیم مثل «الناس» یا «المومنین» یا «مسلمون» آیا این عناوین که شامل حاضرین می شود شامل افراد غائب و معدوم هم می شود؟ یا خیر به قرینه الفاظ مخاطبه شامل حاضرین می شود. این بحث یک بحث لفظی است. که آیا این الفاظ مخاطبه &&& وضع شده است برای حاضرین یا اعم از حاضر و غیر حاضر که غیر حاضر اعم از غائب و معدوم است.

این ابیحات را مرحوم آخوند در کفایه از هم جدا کرده اند.^۱
بحث اثباتی در مقام سوم است که باید در آنجا از این سه بحث فارق شویم.

البحث الأول: فی امکان التکلیف نحو المعدوم عقلا.

آیا تکلیف نسبت به معدوم محال است یا ممکن است؟ آیا می توانیم الان تکلیفی داشته باشیم به فردی که در بعد موجود می شود؟

آیا تکلیف معدوم عقلا محال است یا ممکن؟

جواب این سوال منوط بر این است که حقیقت تکلیف را ما چه بدانیم.

نظرات دیگران را بگذاریم کنار بر اساس مختار خود بیان می کنیم.

مختارنا: لا یمكن لأن التکلیف طلب انشائی مقوم بتحقق المطلوب منه.

حقیقت تکلیف در نظر ما چیست؟

دقت کنید ما گفتیم حقیقت تکلیف عبارت است از طلب انشائی این را توضیح

داده ام اما اشاره بکنم که شاید خالی از فایده نباشد.

^۱ کفایه ص ۲۲۸

گفتیم طلب عبارت است از «السعی نحو المطلوب و المقصود». این سعی نحو المقصود دو نوع است: تکوینی و انشائی.

طلب تکوینی در طول یک اعتبار و وضع نمی باشد مثل این که به طرف مشرق می روم برای وصول به ماء که این حرکت به مشرق را طلب تکوینی می گویند. این طلب دو رکن دارد: طالب و مطلوب و متقوم به مطلوب منه نمی باشد.

طلب انشائی طلبی است در طول وضع و اعتبار. وقتی هیئت «إفعل» وضع می شود برای انشاء وقتی من به لفظی با این هیئت تلفظ می کنم خود این تلفظ می شود انشاء و طلب. این «تلفظ» خودش «سعی نحو المقصود» است که مقصود ایجاد کردن این فعل توسط مکلف است.

آیا «اراده» مقدمه این طلب انشائی است؟ گفتیم اراده اگر مراد این است که این فعل ارادی است، بلکه اراده مقدمه است اما اگر «اراده» به معنای «حب» باشد، وجودش لازم نمی باشد حتی اگر مبعوض باشد و مولا بگوید: «إفعل» این طلب انشائی است و امثال آن واجب است.

طلب انشائی به حمل شایع متقوم به سه رکن است که اگر این سه رکن نباشد طلب محقق نمی شود: طلب و طالب و مطلوب منه.

اگر مولایی به زید بگوید: «صلِّ» طالب می شود «مولى» و «صلاة» می شود مطلوب و «زید» می شود مطلوب منه.

اگر شخصی انشاء کرد و لکن «مطلوبٌ منه» ی در خارج نمی باشد. مثلاً گفت: «فلیصل ولد زید» ولد زید باید نماز بخواند و زید فعلاً ولدی ندارد طالب که مولا باشد داریم و مطلوب هم داریم که صلاة است اما مطلوب منه نداریم وقتی ولد که مطلوب منه است در خارج محقق می شود آن انشاء که قبلاً محقق شده است و آن انشاء سابق مصداق حقیقی طلب نبود، آن تحقق مطلوب منه متصف می شود به طلب. طلب فعلی می شود یعنی آن اتصاف آن انشاء سابق به طلب، آن تحقق طلب است.

مثل اینکه زید در روز شنبه به عمرو تیر زد و عمرو نمرد و روز یکشنبه عمرو مرد در امروز درست است که بگوییم زید قاتل و عمرو مقتول. خوب دقت کنید قتل ضرب است که ظرف تحقق ضرب شنبه است و ظرف اتصاف ضرب روز شنبه به قتل، روز یکشنبه است.

اگر بخواهیم زمان قتل را بیان کنیم باید بگوییم قتل زید عمروا یوم السبت؟ یا قتل زید عمروا یوم الاحد؟ هیچ کدام چرا که قتل زمان ندارد. چرا که تحقق آن در دو روز بود. &&

این از مواردی است که اگر بین یک فعل و وصف آن فعل زمانا دو تا شد موصوف که زمان سابق بود لا زمان می شود &&

اگر بین یک فعل و اتصافش دوئیت زمانی شد دیگر آن موصوف زمان ندارد &&& در ما نحن فیه عین همین اتفاق افتاده است.

انشاء طلب کی بود؟ قبل از وجود زید. این انشاء کی متصف شد به طلب؟ بعد از وجود زید. این انشاء ذات موصوف است، کی؟ قبل از وجود زید و این انشاء کی متصف شد بآنه طلب؟ بعد از وجود زید. تکلیف طلب انشائی است این طلب انشائی بعد از وجود زید محقق شد یا قبل از وجود زید؟ هیچ کدام چرا که ذات الطلب که انشاء است قبل از وجود زید آمد و اتصافش به طلب بعد از وجود زید. لذا &&&

در ما نحن فیه آیا تکلیف معدوم ممکن است یا خیر؟ اگر مراد ذات الطلب است ممکن است و اگر اتصاف به طلب است ممکن نمی باشد اگر موصوف است ممکن نمی باشد. &&&

بعد از روز دوشنبه می توانم بگویم: «قتل زید عمروا» اما نمی توانم بگویم که «قتل زید عمروا فی یوم السبت او الاحد». در حالی که در روز شنبه و یکشنبه نمی توانستم بگویم «قتل زید عمروا».

بعد از وجود زید و بلوغ او می توانم بگویم: «طلب المولی من زید» اما نمی توانم بگویم: «طلب المولا من زید الیوم»&&&. اخبار درست است اما مقید کردن خبر به زمان درست نمی باشد.

زمان مجعول زمان اتصاف انشاء سابق به طلب می باشد.&&

پس تکلیف عبارت است از طلب انشائی آیا معدوم طلب انشائی دارد؟ خیر اما به این معنا که ذات الطلب که انشاء باشد بلکه الان محقق می شود. اتصاف به طلب در آن وجود مطلوب منه - که مکلف با تمام قیود و شروط باشد، - می باشد. ما طلب انشائی برای معدوم نداریم بلکه ذات الطلب که انشاء باشد را داریم بعد از وجود مطلوب منه طلب داریم اما نه به این معنا که الان موجود می شود بلکه آن انشاء سابق متصف می شود به طلب.

پس شخص معدوم محال است طلب فعلی داشته باشد چرا که مقوم به سه رکن است محال است که تکلیف فعلی و طلب به حمل شایع داشته باشیم و درعین حال یکی از طالب و مطلوب و مطلوب منه را نداشته باشیم.

یک انشاء بیشتر نداریم اما به عدد افرادِ مطلوب منه اتصاف داریم مثل اینکه یک تیر می زنیم این تیر از صد نفر عبور می کند و در طول زمان یکی یکی بر اثر آن تیر کشته می شوند و هر کدام از اینها یک قتل است یک تیر صد اتصاف دارد همین تیر متصف است به قتل عمرو و قتل زید و قتل بکر و این یعنی انحلالیت یعنی به عدد افراد مطلوب منه ما اتصاف داریم.

انشاء زمانی تکلیف فعلی می شود که طلب انشائی شود و زمانی طلب انشائی می باشد که مطلوب منه فعلی شود که آن فعلیت مطلوب منه، آن تحقق طلب فعلی است و طلب انشائی و تکلیف فعلی.

هذا تمام الكلام فی البحث الاول^۱.

البحث الثاني: فی امکان التخاب و المعلوم عقلا.

بحث دوم این است که آیا مخاطب قرار دادن شخص غائب و معدوم ممکن است یا خیر؟

المعانی فی التخاب:

این بستگی دارد به اینکه معنا و مراد ما از خطاب و تخاطب چه باشد؟ &&& وقتی ممکن است یا محال کدام یکی از معانی را از خطاب در نظر می گیریم.

المعنى الأول: توجيه الخطاب نحو الغير فقط: ممكن.

معنای اول: توجیه الخطاب نحو الغير اعم از این که این غیر خطاب را بفهمد یا خیر. اگر به این معنا باشد بله معدوم را و غائب را و شخص فاقد شعور را می توانیم مورد خطاب قرار دهیم بگوییم ایها الشجر و الجبل و ایها النائم حتی به شخصی که محال است موجود شود مثل شریک الباری بگوییم: «یا شریک الباری».

اگر مراد از خطاب توجیه الخطاب باشد خطاب به غائب و معدوم ممکن است.

المعنى الثانى: توجيه الخطاب نحو الغير بحيث يفهم و لو فى المستقبل: ممكن.

معنای دوم از خطاب: توجیه الخطاب و الكلام نحو الغير باشد و لکن آن غیر متوجه بشود و لو فی المستقبل متوجه شود. مثل اینکه من کلامی را برای شخص غائب

^۱ خوب اشکال نشود که با این بیانی کهما داشتیم و قائل به استحاله تکلیف به معدوم شدیم دیگر نوبت به سوالات بعدی نمی رسد. چرا که این اشکال وارد نمی باشد به این بیان که درست است که تکلیف محال است اما انشاء که امکان دارد که انشاء شود و وقتی که در آینده مکلف حاصل شود تکلیف هم فعلی می شود لذا باز دو سوال بعدی هم محل پیدا می کند که آیا انشاء به غیر حاضرین حجت است یا خیر؟

^۲ چهارشنبه ۹۵/۲/۱۵.

می‌گوییم اما غائب بعد از وصول کلام به او متوجه می‌شود. مثلاً من کلامی را توجیه می‌کنم نحو المعدوم و شخص بعداً به این کلام واصل می‌شود و می‌فهمد و قصد من هم این است که بعداً که به او واصل شد بفهمد.

این هم ممکن است مثل نامه‌ای که برای انسانهای هزار سال بعد یا غائبین در این مجلس می‌نویسم. این خطاب ممکن است.

المعنى الثالث من الخطاب: توجيه الخطاب نحو الغير بحيث يفهم آن التوجيه: لا يمكن.

معنای سوم از خطاب است توجیه الخطاب است نحو الغير به گونه‌ای که همین الان متوجه کلام و خطاب من بشود.

اگر این معنای سوم مراد باشد به این صورت مخاطب به معدومین و غائبین محال است.

البحث الثالث: فی شمول العناوين المعقبه باداة الخطاب لغير الحاضرين وضعاً.

این بحث لغوی بود که مرحوم آخوند فرمودند: اگر بعد از ادات مخاطب یک عنوانی را آوریم آیا این عنوان شامل غائب و شخص معدوم می‌شود یا خیر به خاطر ادات می‌گوییم شامل نمی‌شود مثل اینکه نمی‌گوییم یا ایها لامؤمنون یا مسلمون یا الناس. این عناوین مؤمنون و مسلمون و ناس شامل کسانیکه در مجلس خطاب نبوده‌اند می‌شود اعم از غائب و معدوم؟

ما یکبار می‌گوییم که المؤمنون فی الجنة یا الکافرون فی النار اینجا مشخص است که شامل فقط مؤمنون و کافرون غائب و موجود نمی‌شود در این بحثی نمی‌باشد.

بحث در این است که قرینه‌ای در کار است که عقیب آمدن این عناوین بعد از ادات خطاب باشد.

ما از کسانی هستیم که ادات تخاطب از عناوین قصديه است&&& یعنی من که می‌گوییم که ایها لانا است قصد من چه کسانی است؟ حاضرین؟ حاضرین و غائبین از موجودین؟ یا معدومین؟ هر کدام را قصد کنم استعمال ادات مجازی و عنائی نمی‌باشد.

بگوییم ایها الناس الذين سیأتون الی يوم القيامة این استعمال «یا ایها» استعمالش به مجاز نمی‌باشد. این ادات وضع بالعلامیه است. مجاز در حروف و ذو العلامه معنا دارد که در ذو العلامه بکار نرود مثلاً کلمه «باء» را در تبعیض بکار رود در حالیکه علامت برای تبعیض وضع نشده است. این «یا ایها» به نحو مشترک معنوی وضع بالعلامیه وضع شده است.

یعنی برای مخاطب قرار دادن غیر اعم از اینکه بفهمد یا خیر. این که بگوییم «ایها القمر» یا «ایها الناس» در هر دو استعمال «یا ایها» مجازی نمی‌باشد و حقیقی است. لذا ادات خطاب وضع شده است برای مخاطب قرار دادن، اعم از اینکه مخاطب بفهمد یا خیر.

هذا تمام الکلام فی الخطابات الشرعیه.

خوب ثمره این بحث چه می‌باشد؟

ثمره را در فصل بعدی گفته است چرا در یک فصل جداگانه ای گفته اند نفهمیدیم.

الفصل الثامن: فی ثمره البحث السابق.

ثمره این خطابات شرعیه چه می‌باشد. ثمراتی را ذکر کرده اند که دو ثمره آن خیلی مهم است که ایشان هم این دو ثمره را فرموده اند.

الثمره الاولى:

اگر گفتیم این عناوین خطابه شامل غائبین و معدومین می شود نسبت به معدومین و غیب این خطابات حجت است و اگر شامل نشود دیگر این خطابات حجت نمی باشد.

این ثمره مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو مخدوش است:
مقدمه اول:

حجیت ظهور مبتنی بر این است که ظهور حجت الی من قصد افهامه کما این که میرزای قمی می فرمودند و الا نسبت به من لم یقصد افهامه حجت نمی باشد.
مقدمه دوم این است که مقصود از این خطابات در قرآ «مجید خصوص مشافهین است هر جا پیغمبر فرموده است یا ایها الناس یا یا اهل الکتاب یا ایها الکافرون یا ایها المسلمون یا ایها الانسان یا ایها الذین آمنوا این عناوین که در قرآن آمده است مخصوص مشافهین بوده است.

اگر این دو مقدمه تمام شود این ثمره درست است. اما هیچ کدام درست نمی باشد.

مقدمه اول در ظهور می آید که ظهور هم نسبت به من قصد و هم نسبت به من قصد حجت می باشد.

اما مقدمه دوم: از روایات استفاده می شود که این خطابات بر همه تا روز قیامت حجت است و شامل خصوص مشافهین یا کسانی که در عصر پیامبر بوده اند نمی باشد.
با خدشه ایشان در مقدمه اول موافق می باشیم.

اما با خدشه ایشان در مقدمه دوم: ما تابع قصد متکلم می باشیم وقتی می گوید یا ایها الناس یا ایها المومنون یا یا ایها الذین آمنوا چه کسانی را اراده کرده است؟ موافقیم که خصوص مشافهین نمی باشد احتمال هم نمی دهیم که کسانی که در زمان پیامبر بوده اند و آن نزول به پیامبر ایمان آورده اند نمی باشد.

بلکه کسانی که در زمان پیامبر مومن شدند و بعد از ایشان در عصر تشریع مومن می شوند.

اما اینکه شامل همه انسانها تا روز قیامت بشود تابع قرینه است مثلاً در یا ایها الانسان انک کادح الی ربک ... این شامل همه انسانها می شود. اما در همه خطابات این طور است این نیاز به کار میدانی دارد که من این کار را نکردم.

اما اینکه ایشان می گویند که روایات می گوید که همه را شامل می شود اگر هم اینطور باشد و سند همه تمام باشد&&&

روایت گفت هر جا که یا ایها الذین آمنوا آمده است شامل همه افراد مومنین می باشد دیگر دلیل&&&

فرض کردیم که یا ایها الذین آمنوا نسبت به ما ها ظهور ندارد و روایات گفته است که مراد از این خطاب عموم است دیگر دلیل ما آیه نمی باشد بلکه روایت است اثرش این است که در این صورت اگر روایتی گفت که این حکم وجوب نماز جمعه متعلق به عصر حضور است این روایت معارض با این آیه شریفه نمی باشد بلکه معارض با آن روایتی است که می گوید که یا ایها الذین آمنوا مراد مومنین تا روز قیامت می باشد.

نکته دوم: اگر این اخبار صیح و معتبر باشد فقط در آیاتی بدرد ما می خورد که متضمن حکم شرعی است اما نسبت به آیاتی که متضمن تکلیف نمی باشد دیگر معتبر نمی باشد. مثلاً آیه شریفه گفته است «یا ایها الانسان انک کادح...» و فرض این است که این آیه شریفه اجمال دارد، این روایات دیگر دلالت نمی کند که مراد این آیه همه انسانها می باشند چرا که بحث حجیت است و حجیت در تکالیف می آید و لا غیر.

دقت کنید که این آیات قرینه منفصل می باشند و قرینه منفصل ظهور ساز برای ذو القرینه است کلام با تمام شدن ظهورش منعقد می شود و اگر مخصص یا قرینه ای آمد در این ظهور تصرف نمی کند.

هذا تمام الکلام فی الثمرة الاولى.

۱ الثمرة الثانية:

اگر گفتیم این عناوین تعمیم دارد و شخص غائب و معدوم را می گیرد، شخص غائب و معدوم می تواند به این اطلاق اخذ کند فرض این است که این اطلاق هم شامل اوست و هم شامل مشافهین مثلاً در آیه شریفه آمده است: «اذا نودی فی الصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله» ما که می گوئیم که شامل غیر مشافهین می شود باید به این آیه شریفه اخذ کرد لذا در زمان نماز جمعه حضور در نماز جمعه لازم است.

این آیه شریفه یا ایها الذین آمنوا که شامل مشافهین می شود می گوید که لازم است که در نماز جمعه حاضر شوید.

اگر گفتیم این خطاب مختص به مشافهین است شامل غیر مشافهین نمی شود پس برای غیر مشافهین از قاعده اشتراک استفاده می کنیم اگر حضور در نماز جمعه بر غیر مشافهین لازم است بخاطر این آیه شریفه نمی باشد بلکه بخاطر قاعده اشتراک می گوید که غیر مشافه و مشافه در حکم با هم مشترک می باشند و این قاعده است که باعث تنجیز تکلیف می شود نه آیه شریفه.

وقتی اینطور شد با توجه به اینکه قاعده اشتراک، یک قاعده ای است که لبی است و دلیلش اجماع است لذا در جایی می آید که مشافهین و غیر مشافهین صنفاً و سنخاً یکی باشد لذا اگر احتمال بدهیم که این وجوب نماز جمعه به خاطر حضور معصوم علیه السلام بوده است، دیگر در اینجا قاعده اشتراک در زمان غیر مشافهین که معصوم علیه السلام حضور ندارد، نمی آید.

این قاعده را همه قبول دارند و کسانی هم که قبول ندارند این بخاطر این است که در عناوین تعمیمی شده اند و آنها را شامل غیر مشافهین هم می دانسته اند لذا نیازی دیگر به این قاعده ندارند.

این اجماع مدرکی نمی باشد و حلال محمد حلال الی یوم القيامة و ... نمی تواند مدرک آن باشد چرا که این روایت می گوید که حلال و حرام الهی نسخ نمی شود نه این که احکام شامل معدومین و مشافهین می باشد. لذا اگر این آیه شریفه شامل مشافهین بوده است تا روز قیامت این حکم الهی در مورد مشافهین بوده است و در مورد غیر مشافهین نبوده است و این حکم نسخ نشده است لذا در عین حالی که ما تعمیمی نشده ایم این روایت را هم قبول داریم.

البته این احتمالاتی که باعث می شود که نتوانیم به قاعده اشتراک تمسک کنیم باید احتمالاتی عقلائی باشد نه هر احتمالی. مثلاً نگوییم که این حکم بخاطر این بوده است که آن زمان در شبه جزیره بوده اند و اما ما که در شبه جزیره نمی باشیم این حکم شامل ما نشود.

مرحوم آخوند این ثمره دوم را فی الجمله قبول کرده اند نه بالجمله. فرموده اند که اگر گفتیم عناوین مختص به مشافهین است باید رجوع کنیم به قاعده اشتراک اما یک جا است که به قاعده اشتراک تمسک نمی کنیم و به خود اطلاق رجوع می کنیم مثل جایی که آن خصوصیت خاص در حال زوال است مثلاً در مورد این آیه شریفه نماز جمعه احتمال می دهیم که این آیه مال آنها بوده است چرا که مال اصل تشریع بوده است لذا اطلاقی ندارد که شامل ما که در عصر بعثت نمی باشیم شود. در اینجا دیگر قاعده اشتراک کار ساز نمی باشد. مائی که در محضر نمی باشیم. اگر این احتمال را بدهیم اطلاق این را نفی می کند می گوید که ای مشافهین در نماز جمعه حاضر شوید حتی زمانی که من در زمان شما نمی باشم چرا که این خصوصیت حضور پیغمبر امکان زوال است. اطلاق می گوید که لا فرق بین عصر الحضور و غیر الحضور فی المشافه.

یعنی ولو من رفتم از میان شما مشافهین باید در نماز جمعه حضور یابید.

این اطلاق می گوید که این خصوصیت دخیل نمی باشد. قاعده اشتراک می گوید که این حکم شامل غیر مشافهین هم می شود. &&&

بله اگر خصوصیتی باشد که زوال ندارد مثل اینکه در محضر معصوم بودند دیگر جای اطلاق نمی باشد عصر حضور معصوم چه زمانی تمام شد؟ سنه ۳۶۰ هجری معلوم است هیچ کدام از مشافهین پیامبر گرامی اسلام ﷺ تا بعد از آن عصر نبودند لذا این خصوصیت قابل زوال برای مشافهین نمی باشد. و مضمون التحقق است لذا نیاز به قید زدن نمی باشد. یعنی بگوییم اینکه این آیه شریفه نماز جمعه آمد به مشافهینی که در عصر حضور معصومند لازم نمی باشد این قید را در کلامش ذکر کند چرا که این خصوصیت برای آنها تضمین شده است. لذا اطلاق گیری نسبت به این قید نمی توانیم بکنیم. لذا در این صورت این ثمره درست است. اگر احتمال دادیم این که این حکم مخصوص به مشافهین است بخاطر حضور معصوم است قاعده اشتراک &&& فرمایش ایشان فرمایش متینی است.

هذا تمام الکلام فی الفصل الثامن.

الفصل التاسع: فی تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض افراده.

اگر ما یک عامی داشته باشیم که بعد از عام ضمیری بیاید که به بعض افراد عام رجوع کند آیا اصالة العموم اینجا جاری است یا خیر؟

مثال زده اند به این آیه شریفه: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ

بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ...»^۱. این آیه شریفه می فرماید: زنان مطلقه سه طهر، عده نگه می دارند.

طلاق دو قسم است طلاق بائن و رجعی. این آیه می فرماید که در هر دو طلاق باید سه طهر، عده نگه دارد.

^۱ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿۲۲۸﴾ البقرة ، الجزء ۲ ، الصفحة: ۳۶ ، الآية: ۲۲۸.

«المطلقات» جمع محلی به «ال» است که در نظر مشهور عام است اما در نظر ما اطلاق دارد که در این بحث اثری ندارد که آن عنوان مطلق باشد یا عام باشد.

در ذیل این آیه می فرمایند: «...وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ...». ضمیر «بعولتهن» بر می گردد به زنان مطلقه. یعنی شوهران اینها حق دارند که اینها را بر گردانند یعنی رجوع کنند بعد از رجوع عده ی اینها منتفی می شود مثل زن آنها قبل از طلاق است. «المطلقات» صدر آیه شامل بائن و رجعی می شود ذیل آیه می فرمایند: «بعولتهن» همسران آن مطلقات که مطلقه می باشند به طلاق رجعی یعنی مراد جدی از ضمیر «هن» مطلقات رجعی می باشند چرا که در طلاق بائن که حق رجوع ندارند. پس بر می گردد به بعضی از افراد «المطلقات» به طلاق رجعی.

در اینجا بحث این است که ما دو اصل لفظی داریم که نمی توان به آنها با هم تمسک کند یکی «اصالة العموم» یا «اصالة الإطلاق» در «المطلقات» می باشد که شامل طلاق رجعی و بائن می باشد و یکی هم «اصالة عدم استخدام» در ضمیر «بعولتهن» است. اگر ضمیری بیاوریم که به بعضی از افراد مرجع بر گردد این استخدام است و خلاف اصل است. خوب اگر به «اصالة العموم» اخذ کنیم در ناحیه «بعولتهن» می شود استخدام و اگر به «اصالة عدم الاستخدام» اخذ کنیم باید به «اصالة العموم» در ناحیه «المطلقات» اخذ نکنیم.

لذا ما در این آیه صدرا و ذیلا دو اصل داریم که باید به یکی اخذ کنیم اخذ به «اصالة العموم» و عدم اخذ به «اصالة عدم الاستخدام» یا اخذ به «اصالة عدم الاستخدام» و عدم اخذ به «اصالة العموم».

الاقوال فی المسئلة:

اقوال در مسئله سه تا است.

قول اول: اخذ به «اصالة العموم» کما علیه «المیرزا» رحمته الله.

قول دوم: اخذ به «اصالة عدم الاستخدام» كما عليه «المرحوم الخوئي».

قول سوم: به هیچ کدام نمی توان اخذ کرد و خطاب در این دو ناحیه مجمل است در ناحیه عموم اصالة العموم نداریم و در ناحیه استخدام هم، اصل عدم استخدام را نداریم كما عليه «الآخوند».

۱ قول المرحوم الآخوند: عدم جواز الأخذ بهما.

مرحوم آخوند فرموده اند^۱ به هیچ یک از دو اصل نمی توان اخذ کرد. به «اصالة العموم» نمی توان اخذ کرد به خاطر ذیل که «یصلح للقرينية» است که اگر یصلح للقرينية در کلامی باشد ظهور در عموم منعقد نمی شود كما اینکه در خصوص هم ظهوری شکل نمی گیرد. لذا «المطلقات» می شود مجمل که قدر متیقن آن خصوص است نه از باب یصلح للقرينية بلکه از باب قدر متیقن.

به «اصالة عدم الاستخدام» نمی توان اخذ کرد چرا که قاعده ی کلی این است که اصول لفظیه مثل اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الحقيقة، اصالة عدم الاستخدام، اصالة عدم القرينية و ... که اصولی است عقلائی که عقلاء برای عدم اختلال در محاوراتشان، در محاورات به آن اخذ می کنند؛ مختص به جایی باشد که مراد جدی متکلم برای ما معلوم نمی باشد. مثلاً نمی دانیم از اسد حیوان مفترس را اراده کرده است یا رجل شجاع، حمل می شود بر حقیقت بنا بر اصالة الحقيقة یا اصالة العموم. اما در جاییکه مراد مشخص است و شک داریم کیفیت استعمال چگونه است مثلاً می دانیم از اسد رجل شجاع را اراده کرده است اما نمی دانیم استعمالش به نحو حقیقی است یا مجازی؟ در اینجا اصول لفظیه نمی آید.

در ما نحن فیه مراد از «هن» در «بعولتهن» مشخص است که مطلقات رجعی می باشد اما نمی دانیم به نحو «استخدام» است که مراد از «المطلقات» عام باشد یا غیر

^۱ یکشنبه ۹۵/۲/۱۹.

^۲ کفایه ص ۲۳۳

استخدام بوده است بنا بر این که مراد از «المطلقات»، مطلقات رجعی باشد، این را نمی دانیم که اصل لفظی عدم استخدام جاری نمی شود.

لذا کلام ما در عمومیت و عدم آن و استخدام و عدم استخدام مجمل است اما مراد از ضمیر در «بعولتهن» برای من مشخص می باشد یعنی «بعولة المطلقات الرجعية احق بردهن».

اما اینکه تمام المطلقات یتربصن یا مطلقات رجعية یتربصن؟ کلام مجمل است اما قدر میتقن مطلقات رجعی، یتربصن می باشد.

اجمال در «المطلقات» در مراد است و اجمال در «بعولتهن» در کیفیت است نه در مراد.^۱

قول «المیرزا» رحمته الله: اخذ «بأصالة العموم» لعدم معارض.

مرحوم میرزا مخالفت کرده اند و فرموده اند: که «أصالة العموم» را در اینجا داریم اما در اینجا اصل عدم استخدام را نداریم و جاری نمی شود.

مراد از «المطلقات» عام است بمقتضی أصالة العموم یعنی مطلقات اعم از رجعی و بائن اما در ضمیر «بعولتهن» مراد روشن است و اجمالی ندارد و مراد مطلقات رجعی می باشد اما در عین حال به گونه ای مقصود مطلقات رجعی می باشد بدون اینکه استخدامی صورت گرفته باشد یعنی بدون اینکه ضمیر به بعض «المطلقات»ی که در صدر آیه شریفه است، برگردد که حال به چه صورت می شود که مراد روشن باشد و در عین حال به بعض هم برگردد به زودی توضیح می دهیم.

^۱ لذا در نظر مرحوم آخوند «المطلقات» می شود مجمل و قدر متیقن آن می شود مطلقات رجعی و مراد جدی از ضمیر در «بعولتهن» هم مشخص است که به رجعیات بر می گردد بنابر این معنای آیه در نظر ایشان عبارت است از اینکه مطلقات رجعیه باید سه طهر عده نگه دارند.

&&& اما این اصالة عدم الاستخدام جاری نمی شود. چرا؟ به جهت اینکه مراد معلوم است و شک در کیفیت استعمال است لذا اصل عدم استخدام را ما نداریم.^۱

اصالة العموم هم جاری می شود چرا که معارض ندارد معارض آن اصالة عدم الاستخدام بود که ما این اصل را نداریم لذا اصالة العموم بدون معارض جاری می شود. لذا مراد از «المطلقات» عموم مطلقات رجعی و بائن است و نسبت به ضمیر در «بعولتهن» هم مراد روشن است که مطلقات رجعی می باشند.

به هر ترتیب استخدام است در آیه یا خیر؟ این برمی گردد به معنایی که از آیه می کنیم. اگر ضمیر «بعولتهن» را به همه «المطلقات» برگردانیم این ضمیر شامل رجعی و بائن می شود و استخدامی صورت نگرفته است.

خوب سوال پس چه گونه با حفظ عمومیت در «المطلقات»، مراد از ضمیر در «بعولتهن» مطلقات رجعی است؟ به این صورت که این ضمیر در بعولتهن که عام است تخصیص می خورد به روایاتی که می گویند: «شوهران به برگرداندن زنانشان احق می باشند مگر مطلقات بائن که احق نمی باشند» لذا مراد جدی می شود مطلقات رجعیة. بله یک احتمال هم دارد که برگردد به خصوص مطلقات رجعی که در این صورت استخدام صورت گرفته است.

اما ما این را نمی دانیم که به کدام بر می گردد که استخدام شود یا تخصیص. ما اصلی نداریم که یکی از اینها را مشخص کند. و مهم نمی باشد و اثری هم ندارد چرا که مراد برای ما روشن است. در هر دوی این دو صورت «مطلقات» عام است.

^۱ البته این بدان معنا نمی باشد که در آیه شریفه استخدام صورت گرفته است یعنی نفی اصالة عدم الاستخدام، اثبات استخدام نمی کند چرا که می تواند درعین حالی که استخدامی صورت نگرفته است مراد جدی از ضمیر «بعولتهن» خصوص مطلقات رجعی باشد کما اینکه در توضیحی که بعداً می آید روشن خواهد.

مناقشة: مع وجود «ما يصلح للقرينية» لا ينقد العموم للخطاب.

در این کلام مغالطه کوچکی است. مرحوم میرزا در اینجا گفته اند اصاله العموم معارض ندارد بلکه اصل معارض ندارد اما «یصلح للقرينية» که در این کلام است و این احتمال است که ضمیر در «بعولتهن» بر گردد به خصوص مطلقات رجعیه و استخدامی صورت گرفته باشد و خود استخدام خلاف ظاهر است و برای از بین بردن خلاف ظاهر دو راه است از همان اول قائل به تخصیص در ضمیر بعولتهن شویم یا خیر از همان اول بگوییم که مطلقات خصوص است. لذا ما قائل می شویم اصاله العموم جاری نمی شود.

به عبارت دیگر شما قائل به اصاله العموم شدید و چون اصاله عدم الاستخدام هم جاری نمی شد، و در عین حال مراد از «هن» در ضمیر بعولتهن هم مشخص بود برای جمع بین عدم جریان اصاله عدم الاستخدام و در عین حال مخصّص بودن ضمیر «بعولتهن» در مراد جدی، قائل به تخصیص شدید. اما این بیان شما احتمال استخدام را نفی نکرد و با توجه به اینکه این احتمال است که استخدام صورت گرفته باشد و این خلاف ظاهر است باید به گونه ای با این آیه رفتار شود که احتمال این خلاف ظاهر هم نباشد و آن دو راه دارد عمومیت در صدر و تخصیص در ذیل یا خیر، این احتمال هم است که اصلاً صدر ما عام نباشد وقتی این احتمال است لذا ذیل می تواند «صلاحیت برای قرینیه» داشته باشد و همین ذیل مخصّص صدر باشد چرا که در این صورت یعنی در صورتی که احتمال استخدام باشد، دیگر ظن به عموم که همان ظهور در عموم است زایل می شود بخلاف جائی که این احتمال استخدام نباشد، دیگر ظن به عموم داریم و نمی تواند ذیل صلاحیت قرینیه داشته باشد. پس تمام اشکال ما در این است که در کلام شما احتمال استخدام است و این «صلاحیت در قرینیه» را برای ذیل منتفی نمی کند لذا جایی برای تمسک به اصاله العموم نمی ماند.

پس نبود اصل معارض مساوی نیست با جریان اصاله العموم بلکه وجود یصلح للقرينية هم جلوی انعقاد ظهور در عموم را می گیرد.

لذا عموم می شود مجمل و ضمیر در بعولتهن به لحاظ کیفیت می شود مجمل نه به لحاظ مراد.

قول المرحوم الخوئی^۱: اخذ باصالة عدم الاستخدام لا أصالة العموم بحکم السيرة العرفية.

فرمایش سوم فرمایش مرحوم خوئی است که خلاف این دو بزرگوار عمل کرده اند و می گویند که اصالة عدم استخدام در تعارض با اصالة العموم مقدم می شود لذا ضمیر در «بعولتهن» در اینجا بر می گردد به همان که در «المطلقات» اراده شده است که مراد از مطلقات رجعية است.

وجه هذا البيان: حکم السيرة العرفية على ذلك.

ایشان استدلالی کرده است که نمی توان آن را رد کرد گفته اند که عرف اینکار را می کند. این یک نکته ی عرفی است و شما نهایتا بگویید که عرف اینکار را نمی کند ایشان هیچ تبیینی نکرده اند و احاله داده اند به عرف و اگر هم ما با مراجعه به عرف چنین چیزی را فهم نکردیم این نقض کلام ایشان نمی باشد چون ما نفهیدیم نه اینکه عدم آن را وجدان کردیم.

اما منتها می توان مقداری این کلام مرحوم خوئی را توجیهش کرد به این صورت که استخدام خیلی غیر عرفی تر است از حمل عموم بر خصوص. در این صورت اصل عدم استخدام بر اصالة العموم مقدم می شود و مراد در ما نحن فيه از «المطلقات»، مطلقات رجعية می باشد.^۲

^۱ محاضرات ج ۴ ص ۴۴۶.

^۲ لذا در نظر مرحوم خوئی «المطلقات» می شود ظاهر در مطلقات رجعية و مراد جدی از ضمیر در «بعولتهن» هم مشخص است که به رجعیات بر می گردد بنابر این معنای آیه در نظر ایشان عبارت است از اینکه مطلقات رجعية باید سه طهر عده نگه دارند. که این نتیجه همان نتیجه کلام مرحوم آخوند بود با این تفاوت که مرحوم آخوند از باب قدر متیقن به این مطلب رسیدند چرا که در نظر ایشان «المطلقات» مجمل بود و لکن مرحوم خوئی از طریق ظهور در خصوص.

مناقشتان:

فرمایش ایشان نکاتی دارد که قابل تأمل است که با هم جور در نمی آید.

المناقشة الأولى: دفع الاستخدام حاصل مع رجوع الضمير في المراد الاستعمالي بالأعم.

اصالة عدم استخدام را عرف مقدم می کند اگر عرف این کار را می کند لازم نمی باشد که اصالة العموم را ذبح کند به این صورت است که مراد استعمالی از ضمیر در «بعولتهن» عموم باشد و مراد جدی رجعی باشد یعنی قائل بشویم به همان کلام مرحوم میرزا البته این صورتش که روایات این «هن» را تخصیص زده باشد. این اصول لفظیه در مقام مراد استعمالی است. یعنی این مراد جدی در این کلام را با روایات مخصص بدست بیاوریم نه حتما با ذبح اصالة العموم.

المناقشة الثانية: الاصول جار ان لم يكن المراد معلوما و هنا ليس كذلك.

اشکال مرحوم آخوند را جواب نداده اند که این اصول را درجایی جاری می کنند که مراد مشخص نباشد و در اینجا مراد مشخص است و شک در کیفیت استعمال است.

۱ مختارنا: مختار المرحوم الآخوند.

ما در این بحث تابع مرحوم آخوند شدیم و گفتیم که «اصالة العموم» بخاطر «یصلح للقرينة» جاری نمی شود و مراد در «المطلقات» مجمل است و نمی دانیم که رجعی اراده شده است یا اعم از رجعی و «اصل عدم استخدام» هم جاری نمی باشد چرا که مراد مشخص است و شک در کیفیت است و اصلی هم نداریم که در دائر مدار بودن

بین تخصیص و استخدام یکی را ترجیح دهیم. لذا گذشته از این مثال که آیا مثال این بحث است یا خیر کلاً با فرمایش مرحوم آخوند موافقیم.

ينبغي التنبيه على الامرین:

در خاتمه این فصل باید به چند امر اشاره کنیم:

الامر الاول: المراد من الاستخدام.

عند المرحوم الخوئی: رجوع الضمير الى بعض افراد المرجع.

مرحوم خوئی به حسب تقریرات، استخدام را این طور معنا کرده بودند «یرجع الضمير الى بعض افراد المرجع» مثلاً گفتیم: «يجب اکرام العالم و يجوز تقليده» مراد از «عالم» در کلام اول «تمام علماء» است و در کلام «يجوز تقليده» مراد بعضی از افراد عالم که «فقهاء» باشند، می باشد چرا که معلوم است تقلید در مسائل شرعیه از غیر فقها جایز نمی باشد.

عند المرحوم الصدر: رجوع الضمير الى بعض مدلول المرجع.

مرحوم صدر تعریف کرده بودند: «رجوع الضمير الى بعض مدلول المرجع».

مختارنا فی معنى الاستخدام:

هر دو تعریف را قبول نداریم.

توضیحی در مورد استخدام بدهیم و توضیح این است که من می گویم مثلاً «رایت رجلاً و اکرمته» یا «اکرم الناس و احترمهم» دقیقاً مرجع ضمیر چه می باشد؟

مرجع اکرمته آیا لفظ رجل است که یک لحظه قبل تلفظ کردی یا معنای رجل یا مفهوم این لفظ است؟

مقدمتان:

ما دو مقدمه را ذکر کنیم:

المقدمة الأولى: الضمائر الغائبة وضعت للإشارة.

مقدمه اول این است که ما ضمائر را از قبیل اشاره می دانیم و کارش کار اسماء اشاره است ما با ضمائر اشاره می کنیم با تفاوتی که با اسماء اشاره دارد لذا «مشار الیه» می شود «مرجع». بله ضمائر مخاطبه و متکلم اینها برای اشاره نمی باشند اما باقی ضمائر برای اشاره می باشند.

المقدمة الثانية: أن المشار الیه فی الضمیر هو محکی مرجعه.

اگر یادتان باشد ما در هر خطابی که عناوین اسمی - نه علائمی - که اخذ می کنیم یعنی اسمائی که وضعشان بالتسمیه است، یک اشاره ای داریم که آن مشار الیه محکی می باشد که در تمام عناوین اسمیه دائماً این محکی است که تارة معنا است تارة مفهوم است و تارة فرد ست و تارة افراد است و تارة غیر اینهاست.

ضمیر دائماً اشاره است به محکی آن عنوان اسمی وقتی می گویم: «رایت رجلاً و اکرمته» با این ضمیر اشاره دارم به محکی این رجل حال هر چه که می خواهد باشد. پس دائماً با ضمیر اشاره می کنیم به محکی آن مرجعش که عناوین اسمیه باشد.

فأما انحاء الاستخدام:

استخدام انحاء دارد:

. الإشارة بالضمیر الی غیر محکی المرجع.

تارة اشاره می کنم به محکی دیگری غیر از محکی آن عنوان اسمی. مثل اینکه گفته شود: «الانسان نوع و هو یموت». چون محکی «الانسان»، «معنا و طبیعت» است و «ضمیر» اشاره دارد به محکی دیگری که «افراد انسان» می باشد. این استخدام است.

۱. الإشارة بالضمير الى بعض افراد محكى المرجع.

یک استخدام دیگر که رایج تر و شایعتر می باشد محکی جمیع افراد است اما ضمیر به جمیع افراد بر نمی گردد بلکه به بعض الافراد بر می گردد این استخدام رایج است.

مثل این که می گویم: «يجب اکرام العلماء و يجوز تقليدهم» که محکی «العلماء»، «تمام افراد علماء» است و «مرجع ضمير»، بخشی از افراد محکی است که «فقهاء» می باشد.

۲. الإشارة بالضمير الى فرد آخر من محكى المرجع.

استخدام دیگری داریم که از همه دورتر است به این صورت که محکی مرجع یک فرد است و ضمیر به فرد دیگر از محکی بر می گردد مثل «رأيت رجلا و اکرمته» مراد از «رجلا»، «زید» است و «مرجع ضمير» محکی دیگری است که «عمرو» باشد.

عمرو محکی است که می تواند حاکی آن «رجل» باشد مثل مثال «الانسان نوع و هو يموت» که محکی «هو» افراد است که «الانسان» می توان حاکی آن باشد.

لذا مهم این است که مرجع ضمیر شأنیت حکایت از محکی ضمیر را داشته باشد. لذا در رأيت رجلا و اکرمته این کلام درست نمی باشد اگر مرجع اکرمته «فاطمه» باشد چرا که «رجل» شأنیت حکایت از «فاطمة» را ندارد.

در قواعد عربی باید ضمیر را متناسب با مرجع لفظی در کلام بیاوریم اما در مرجع ضمیر اشاره دائما به محکی است. لذا در اینجا که محکی ضمیر در محکی فاطمه است جایز نمی باشد که بگویم «اکرمتها» چرا که مرجع ضمیر لفظی در کلام که در قواعد باید به آن توجه داشته باشیم، «رجل» است که مذکر است.^۱

^۱ مثل این مثال: «رأيت انسانا و اکرمته» بنا بر اینکه مراد از انسان اول، «زید» و انسان دوم، «فاطمه» باشد در اینجا چگونه باید تعبیر بیاوریم؟ بگوئیم: «رأيت انسانا و اکرمته» یا «و اکرمتها». باید بگوئیم: «و اکرمته» و مراعات مرجع لفظی که «انسان» است را بکنم نه مرجع حقیقی که «فاطمه» است و مونث می باشد.

۱. الإشارة بالضمير الى معنى الآخر من محكى المرجع المشترك اللفظي.

استخدام دیگری هم است که مشترک لفظی را بکار بریم که محکی عنوان یک معنا باشد و محکی ضمیر معنای دیگر آن باشد. مثلاً «وجدت عينا و اعطيته فقيها». محکی از «عين» اولی «ذهب» باشد و مراد از «محکی» ضمیر «فضه» باشد.

دقت کنید در تمام این انحاء در هنگام استعمال مرجع لازم نمی باشد که محکی ضمیر را لحاظ کنم اما در هنگام استعمال ضمیر لازم است که محکی مرجع را لحاظ کنم.

مرحوم خوئی ظاهراً نظر داشتند به نوع دوم استخدام که فرد شایع استخدام می باشد.

اما مرحوم صدر که فرمودند: «رجوع الضمير الى بعض مدلول المرجع» در این کلمه «مدلول» که بکار برده اند دو احتمال است:

احتمال اول این است که مراد ایشان از «بعض مدلوله» بعض مدلول «تصوری» باشد.

احتمال دوم هم این است که مراد ایشان، بعض مدلول «تصدیقی» باشد.

اگر مراد مدلول تصوری باشد معنایش این است که محکی ضمیر بعض التصور است که معنا ندارد که مدلول بعض التصور باشد و اگر مراد ایشان مدلول تصدیقی باشد که همان کلام مرحوم خوئی می شود که عبارت باشد از بعض الافراد. مدلول تصدیقی یعنی افراد به حمل شایع عنوان. یعنی افرادی که ما تصدیق می کنیم افراد این معنا می باشد.

اگر این مراد باشد که این اشکال مرحوم خوئی بر ایشان هم وارد می شود و آن اینکه این موردی که شما فرمودید یکی از موارد استخدام است نه تمام آن.

پس دائماً در استخدام تفاوت و اختلاف در محکی است که تارة بین این محکیها اختلاف می شود. یعنی محکی «مرجع» یکی شیئی و محکی «ضمیر» شیئی دیگر است مثل نوع اول و سوم و چهارم.

البته دائماً محکی «ضمیر» را از قرائن می فهمیم.

الامر الثانی: معنی الآیة الشریفة.

این آیه شریفه را چگونه معنا می کنیم؟

الاحتمالات فی معناها عندنا:

دو احتمال در آیه شریفه در نزد ما وجود دارد ولو احتمالات دیگری هم داده اند.

الإحتمال الأول: اجمال «المطلقات» و المراد من ضمیر «بعولتهن» الرجعیات.

احتمال اول این است که با توجه به اختیار خودمان در بحث «تعقب عام بضمیر خاص» این است که «المطلقات» می شود مجمل که نمی دانیم خاص که «مطلقات رجعی» باشد، اراده شده است یا اعم از آن. و مقصود از ضمیر «بعولتهن» را در حد مراد جدی می دانیم که «رجعیات» است حال یا به نحو استخدام یا به غیر استخدام^۱.

الاحتمال الثانی: المراد من «المطلقات» و الضمیر، العام و اما کون «البعل» للرجعیات قرینة علی ان بعلمها احق بردهن.

احتمال دیگری که کسی نگفته است و خود شاید نشان می دهد که دور از ذهن است این است که از هر دو، عموم اراده شده است و مراد از «بعل»، بعل بالفعل است و بعل بالفعل یعنی مقدمات بینونة حاصل شده است اما هنوز بینونة حاصل نشده است و این اتفاق در طلاق رجعی روی می دهد که بعد از اجرای صیغه طلاق بینونة حاصل نمی شود الا بعد از گذشت زمان عده لذاست که همه استمطاعاتی که زن و شوهر می

^۱ ای التخصیص بالروایات.

توانند از هم داشته باشند را می توانند قبل از عده داشته باشند الا مجامعت که آن هم تعبدا رجوع حساب می شود^۱ و لو قصد رجوع نداشته باشد، باید نفقه زن مطلقه رجعی را در ایام عده پردازد و خلاصه همه کارهایی که زن و شوهر انجام می دهند و هر تکلیفی که شوهر نسبت به همسر خود دارد را باید انجام دهند و این خود نشان دهنده این است که هنوز بینونه حاصل نشد است.

خوب چرا گفتیم مراد مطلقاتی هستند که بعل بالفعل دارند؟ چرا که گفته شده است که «بعل» در اصل یعنی کسی که کسی یا چیزی را رعایت می کرده است و «خورشید» هم که به آن «بعل» می گفتند از آنجا بوده است که یکی از معبودها بوده است و معبود هم عبادش را مورد التفات و رعایت قرار می دهد. و به شوهر هم از این باب گفته شده است «بعل» چرا که رعایت حال متکفلین خودش را می کند.

با توجه به این مطالب معنای آیه شریفه این است که هر مطلقه ای «یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» و مراد از «بعولتهن» یعنی مطلقاتی که بعل دارند که لا محاله مختص به «رجعیات» می شود، «احق بردهن». لذا ضمیر در «بعولتهن» هم می شود عام.

مثل اینکه مولا فرموده باشند: «اکرم العلماء و اولادهم» و فرض این است که از میان هزار عالم، پانصد تای آنها اولاد دارند. در اینجا ضمیر «هم» در «اولادهم» به چه کسانی بر می گردد؟ به همه علماء یا به علمائی که اولاد دارند؟ به همه علماء بر می گردد لذا اینکه نصف ایشان اولاد دارند باعث نمی شود که ضمیر «هم» به همان نصف برگردد. لذا ضمیر در «بعولتهن» به همه بر می گردد اما کدام بعل دارند؟ رجعی ها یعنی کسانی که «بعل» دارند - نه به اعتبار «ما کان» بلکه به اعتبار «ما یکون» که رجعی ها باشد - از میان همه مطلقات «احق بردهن».

^۱ چرا که اگر روایت نداشتیم، این را ما رجوع نمی دانستیم چرا که رجوع انشاء است و انشاء متقوم به دو چیز است: قصد و مبرز اگر این شخص بدون قصد رجوع مجامعت می کرد این رجوع نبود اما چون روایت داریم گفتیم که مجامعت رجوع است و لو قصد رجوع نداشته باشد حتی اگر قصد عدم هم داشته باشد باز این رجوع ست و رجوع قهری است تعبدا.

در این صورت هر دو اصل جاری می شود هم «اصالة العموم» و «اصالة عدم الاستخدام». بنا بر اینکه مراد جدی از ضمیر در «بعولتهن» دیگر رجعیات نمی باشند که در این صورت حتی احتمال استخدامی هم نمی باشد که مشکل «یصلح للقرینة» حاصل شود و با «اصالة العموم» منافات داشته باشد.

الفصل العاشر: فی تخصیص العام بالمفهوم

ما عامی داریم منطوقی، و مفهومی داریم خاص. آیا این مفهوم می تواند منطوق عام را تخصیص بزند؟ دقت کنید بحث ما در مخصیص منفصل است.

در خطاب اول داریم: «اکرم کل فقیر» و در خطاب دوم آمده است: «اکرم الفقیر ان کان عادلا». منطوق این خطاب می گوید: «فقیر عادل اکرامش واجب است» و مفهومش می گوید: «فقیر غیر عادل اکرامش واجب نمی باشد». خطاب اول که عام است و می گوید: «اکرم کل فقیر» با منطوق خطاب دوم تنافی ندارد اما می رویم سراغ مفهوم خطاب دوم که می گوید: «اکرام فقیر غیر عادل واجب نمی باشد». منطوق خطاب اول با این مفهوم خطاب دوم، تنافی دارد چرا که این مفهوم می شود اخص از خطاب اول. عموم ما منطوق است و خصوص ما مفهوم است.

خوب حال سوال این است که آیا خطاب اول با مفهوم خطاب دوم تخصیص می خورد یا خیر؟

اقوال در مسئله:

در مسئله اقوالی است: عمده اقوال دو قول است و اقوال دیگر در اصل تفصیل در این مسئله نمی باشد تفصیل است اما نسبت به امر دیگری که نباید اینجا مطرح شود که مثلاً تارة گفته اند که دلالت مفهوم بالوضع است یا بالاطلاق؟ که این به مسئله ما ربطی

ندارد بحث در اینجا این است که آیا مفهوم خاص ما می تواند منطوق را تخصیص بزند یا خیر؟

خوب حال آیا آن مفهوم می تواند منطوق عام را تخصیص بزند یا خیر؟ خوب مشخص است که این بحث مبتنی بر این است که جمله شرطیه دارای مفهوم است. اقوال مربوط به مسئله دو قول است. متعرض دو قول می شویم:

القول الأول: تقدم العام.

قول اول این است که این مفهوم نمی تواند مخصص باشد و ما عام را مقدم می کنیم. یعنی همانگونه که فقیر عادل اکرامش واجب است فقیر غیر عادل هم اکرامش واجب است. این قول را نسبت به جماعتی دادند که قول غیر مشهوری است.

وجه هذا القول: تقدم دلالة وضعی العام الاظهر على دلالة الخاص الظاهرة.

اینها گفته اند خطاب عام دلالتش بر عموم بالوضع و منطوق است و خطاب خاص دلالتش بر خصوص بالمفهوم است و مفهوم ظهورش اضعف است نسبت به ظهور منطوق و قاعده ای دارند که در تعارض بین ظاهر با اظهر و نص، نص و اظهر را بر ظاهر مقدم می کنند.

مناقشة: أن وجه التقدم القرينية و هي هنا مفقود.

اشکال این قول یک اشکال مبنائی است و آن در بحث تعارض ادله در مبحث جمع عرفی خواهد آمد که جماعتی که ما هم از آن جماعت تبعیت کردیم تقدم نص و اظهر بر ظاهر را قبول نکرده اند و اگر نص یا اظهر را مقدم می کنیم از باب قرینیه است این قرینیه یعنی چه؟ قرینیه تقسیم می شود به قرینیه شخصی و عرفی یا همان نوعی. این قرائن عرفیه برگشت به یک تداول و تعارف در باب محاورات است در محاورات عرفیه تخصیص و تقیید متعارف است و در محاورات عمومية &&& کلامی را ملغی می کند

و خصوص را بعدا بیان می کند این تداول باعث قرینیه شده است که اگر عامی آمد و خاصی بعد ذکر شد عام را با خاص تخصیص می زنیم. یعنی در بین عرف با اینکه مقصودش عام نمی باشد و از اول هم می داند که مقصود عام نمی باشد با این حال اول عام را می آورد و بعد خاص را ذکر می کند و آن عام را با آن خاص تخصیص می زند یعنی از اول از عام اراده عموم نکرده بود.

این روش خودش می شود قرینیه عرفیه. البته این روش همیشه نمی باشد مثلاً کسی بگوید تمام ماه رمضان را روزه گرفتم و بعد بگوید که ۵ روز را روزه نگرفتم این قرینیه نمی باشد و می گویند یکی از کلامها کاذب است.

این تداول عرفیه قرینه شده است که ما کلام عام را بر خاص حمل کنیم. ما از باب قرینیه عرفیه قائلیم به تقدیم خاص نه از باب اظهریت.

ظهور یعنی دلالت ظنیه ظن مقول به تشکیک است مثل قطع نمی باشد لذا شمول خطاب عام نسبت به یک فرد تارة اقوی است از شمول خطاب دیگر نسبت به همین فرد. مثلاً خطاب اول می گوید که اکرم کل فقیر و زید فقیر است و خاص این است که لا تکرم فقیر الفاسق هر دو خطاب شامل زید می شود اما شمول خطاب دوم نسبت به زید اقوی است نسبت به خطاب اول.

&&& سوال دوستان.

به ندرت پیش می آید که یک نفر در تمام عمرش بر خورد نکند به کسی که از این امر تخصیص تخلف نکند لذا خود این باعث می شود ظنی در ما ایجاد شود مثلاً ما برای مثال صد بار شعله آتشیایی پیدا کنیم که می سوزاند در شعله صد و یک که تجربه نکردیم اعتقاد به سوزاندن داریم که این دستگاه ذهنی ماست که در اثر تکرار باورهای ظنی در ما بوجود می آورد مثل ترس از مار &&&

چرا که ما تا حال دهها بار را تجربه کردیم و این حالت در ما ایجاد می شود خود به خود محاورات هم این طور است و قانون وی &&&

لذا رویه است که باعث جمع می شود نه اظهریت لذا اظهریت ملاک تقدیم و تقدم نمی باشد بلکه رویه ملاک تقدم است.

اگر نص هم مقدم شود از باب نصیت نمی باشد بلکه از باب قرینیه است لذا اگر در جایی قرینیه نباشد این تقدیم نص بر ظاهر صورت نمی گیرد.

تخصیص رویه محاوره ای عرف است نه از باب اینکه خاص اظهر از عام است. لذا در خطابی است یجب اکرام کل فقیر و خطاب دیگر یحرم اکرام کل فقیر ای فقیر کان فاسقا کان او عادلا هاشمیا کان او غیر هاشمی این دو با هم تعارض می کند و در این تعارض بین نص و ظاهر، هیچ کدام مقدم نمی شود چرا که قرینیه عرفیه در بین نمی باشد. خطاب وجوبی ظاهر است و خطاب تحریمی نص است.

این قول اول تمام نمی باشد.

در مختار ما که روشن است که اینها را مدلول کلام نمی دانیم بلکه مدلول فعل گفتاری است. اما در نظر مشهور &&&

القول الثانی قول المشهور: التخصیص لأن تقدیم العام علی الخاص المفهومی التبعی متوقف علی تقدیمها علی منطوقه الذی لا یكون معارضا.

تخصیص می زنند و می گوید که عام به مفهوم تخصیص می خورد اما وجهی ذکر کرده اند که محل تأمل است.

دلیل اینها این بوده است که ما سه مدلول داریم یک مدلول خطاب عام است یکی منطوق خاص و یکی مفهوم خاص است.

تعارض در بین منطوق عام و مدلول مفهومی خاص است و مدلول منطوقی خاص طرف تعارض نمی باشد و می گوید که اکرام فقیر عادل واجب است. تعارضی نمی باشد.

عام می گوید اکرام فقیر واجب است و مفهوم خاص می گوید اکرم فقیر غیر عادل واجب نمی باشد. خطاب عام اگر بخواهد مقدم بر مفهوم شود و مفهوم را ساقط کند مفهوم یک مدلول تبعی است و تبع از منطوق خاص است. اگر بخواهد مفهوم ساقط شود باید منطوق ساقط شود و منطوق را هم نمی تواند ساقط کند چرا که طرف معارضه نمی باشد.

حتی در حجیت هم مفهوم تابع منطوق است و حجیت استقلالی ندارد. مشهور قائل به حجیت تبعی می باشد.

لذا مفهوم بر سر جای خودش باقی است و معنایش این می شود که خطاب عام نسبت به مفهوم مغلوب می شود و در ناحیه خاص اخذ به خاص می کنیم. این وجهی است برای تخصیص عام به خاص.

نمی توان گفت که منطوق خاص حجت نمی باشد چرا که منشأ اثر نمی باشد می گوییم که نمی خواهد خودش منشأ اثر باشد بلکه که مدلول دیگر و لازم آن حجت باشد کفایت می کند مثلاً خبر می گوید زید در مسجد استو این منشأ اثر نمی باشد و نبود زید در مدرسه منشأ اثر نمی باشد.

مناقشتان:

در این وجه مشهور دو مناقشه وجود دارد:

المناقشة الأولى: دل العام على موضوعية العام للحكم و منطوق الخاص على عدمه و هذا تعارض.

این وجه عجیب است.

شما می گوید &&

پس بنا براین اگر مفهوم معارض بود با عام حتما منطوق هم معارض است چرا که در منطوق نکته ای نمی باشد و این که علت منحصره اکرام فقیر نمی باشد عدالت آن است که خطاب عام این علت منحصره عدالت را نفی می کند پس تعارض است.

المناقشة الثانية: بعد التسليم على عدم المعارضة بين المنطوقين ينجر هذا على التعارض لا تقدم الخاص.

اشکال دیگر بر بیان مشهور این است که در صورت امکان &&&& تقدم عام بر مفهوم نهایتا تعارض بین این دو است نه تقدم خاص.

مختارنا: يخصص العام بالخاص للقرينية.

پس وجهی این نمی باشد که می گوید بلکه وجه همان است که گفته شد که قرينية عرفیه باشد که عامی را اول بیان کنند و بعد خطاب خاص را بیاورند و عام را تخصیص بزنند.

الفصل الحادی عشر: فی الاستثناء المتعقب لجمل متعددة.

ما اگر چند جمله داشته باشیم و بعد از چند جمله استثنائی ذکر شود آیا این استثناء بر می گردد به جمله اخیر یا به جمیع؟ به عبارت دیگر بحث در اینجا بحث صغروی است && مثلا اگر گفتیم اکرم العلماء و اکرم الشيوخ و اکرم الهاشميين بعد گفتیم الا الفساق ظهور این استثناء بعد از چند جمله در رجوع این استثناء است به جمیع یا به جمله اخیر؟

الأقوال فی المسئلة:

در ما نحن فيه مجموع اقوال چهار قول است:
قول اول: ظهورش در رجوع به جمله اخیر است.

قول دوم: ظهور در رجوع به جمیع دارد.

قول سوم: مجمل است در رجوع به هر کدام اما رجوع به اخیر قدر متیقن است.

قول چهارم: که معروف بین متأخرین است تفصیل در بحث است.

۱ باید چند عنوان ولو به صورت ضمیر در کلام باشد که هر کدام از این عناوین عام یا مطلق باشند نه اینکه یک عنوان باشد و چند حکم و لو اینکه این هم می تواند داخل در آن بحث شود - البته باید ضمیر هم نباشد چون خود ضمیر هم عنوان است - اما علماء متذکر آن نشده اند.

قول مشهور المتأخرین:

مشهور بین متأخرین تفصیلی است که قائل شده اند &&& که ما متعرض این تفصیل می شویم:

اقسام الاستثناء:

القسم الاول: كون المتعدد متعدداً في الموضوع و المحمول فإستثناء للأخير.

گفته اند این دو جمله یا دو عنوان تارة در دو جمله است که موضوعا و محمولا متعدد می باشند مثل این مثال اکرم العلماء و اکرم الشيوخ الا الفساق اینجا دو جمله است که موضوعا و محمولا متفاوت می باشند. در جمله اول موضوع علماء است و در جمله دوم الشيوخ است و در جمله اول و دوم هم دو محمول است که هر دو اکرام است.

در این جا قائل شده اند که استثناء مال اخیر است یعنی الا الفساق من الشيوخ.

القسم الثانی: لم یکن متعددا فی کلیهما و هو علی صورتین ایضا:

قسم دوم این است که اینطور نمی باشد که موضوعا و محمولا دوتا &&& باشند که دو قسم است:

الصورة الأولى: کون ما قبل الاستثناء متحدا فی الموضوع و متعددا فی المحمول.

قسم اول: اتحاد در موضوع و تعدد در محمول. اکرم العلماء و قلدهم الا الفساق. در هر دو علماء موضوع است و محمول اولی اکرام است و در دومی محمول تقلید است.

الصورة الثانية: کونه متحدا فی المحمول و متعددا فی الموضوع فلاستثناء فی کلتیهما یرجع الی الجمیع.

قسم دوم اتحاد در محمول و تعدد در موضوع اکرم العلماء و الشیوخ الا الفساق. موضوع متعدد است العلماء و الشیوخ و محمول اکرام است.

در این دو صورت استثناء بر می گردد به هر دو عنوان. در اولی یعنی لا یجوز اکرام و تقلید فاسق و در مثال دوم یعنی لایجب اکرام العلماء الفاسق و الشیوخ الفاسق.

این نظریه مشهور بین متأخرین است و مرحوم صدر هم موافقت کرده اند و وجهش را ذکر کرده اند ما هم اکتفا می کنیم به نقد کلام ایشان.^۱

وجه المرحوم الصدر من المشهور فی القسم الاول:

در صورت اول که استثناء عقیب دو جمله مستقل است مثل اینکه خطاب اینگونه است: اکرم العلماء و اکرم الشیوخ الا لفساق. مشهور گفته اند که این استثناء بر می گردد به شیوخ ظاهرش در این است که لا تکریم الشیوخ الفاسق.

^۱ بحوث ج ۳ ص ۳۹۴.

مرحوم صدر برای این نظر از یک نکته ثبوتی و اثباتی استفاده کرده اند. بیان ایشان این است که می دانید که در نظر ایشان ادات استثناء مثل همه حروف وضع شده است برای نسبت اخراجیه و استثنائیه وقتی می گوئیم الا الفساق یک نسبت استثنائی داریم یا دو نسبت استثنائی؟ اگر بگویید دو استثناء است یعنی استعمال شده است الا در دو نسبت یعنی لازمه اش این است که استعمال شده باشند در اکثر از معنای واحد.

اگر نسبت استثنائیه یکی است لازمه اش به هر دو برگردد یا این الا استعمال شده است در جامع این محال است چون نسبت و معنای حرفی دائما جزئی و شخصی است و جامع ندارد و اگر آن جامع در ناحیه مستثنی منه لحاظ شده است یعنی جامع بین علماء و شیوخ خوب این تحدید و جامع بین این علماء و شیوخ که در کلام نیامده است و فرض نشده است. پس لا محاله باید برگردد به یکی از این دو یا به الشیوخ یا به العلماء ظهورش در همین جمله دوم است چرا که این استثناء جزئی از کلام دوم است و خیلی غیر عرفی است که به جمله اول برگردد.

کسانی هم که قائل به این می باشند که به اولی هم بر می گردد می گویند که کلام تمام نشده است اما قبول دارند که جمله اول که تمام شده است و استثناء جزء جمله دوم است.

ایشان اول وجدان کرده اند که به اخیری بر می گردد و بعد این وجدان را می خواهند مدلل کنند.

مناقشتان:

المناقشة الأولى المبائی: ما وضع «الا» للنسبة.

یک بحث مبائی است که قائل شده است که وضع بر نسبت شده است که ما اصلا وضع بر نسبت شده اند این را قبول نداریم و این نسبت را هم قبول نکرده ایم یعنی چیزی در عالم واقع به نام نسبت استثنائیه و اخراجیه نداریم.

المناقشة الثانية البنائی: أن الاستثناء لمحكى الضمير المذكور او المقدر فى المستثنى منه.

اما ما دائما ما در نايحه مستثنى ما يك ضميرى را داريم كه يا مذكور است يا در تقدير است و در اين تقدير تارة عوض آن «ال» مى آيد مثل الفساق كه فساقهم بوده است و بعضى در تقدير است و چيزى هم جاگزين نمى باشد مثل اينكه جائئى القوم الا زيد. تمام نزاع اين استكه اين مرجع ضمير مقدر يا مذكور در مستثنى به شيوخ بر مى گردد يا به علماء يا به هر دو بر مى گردد. مى دانيد اگر ضمير در هر سه صورت به هر کدام از مراجع گفته شده بر گردد مشكلى ندارد و ضمير اين امكان را دارد كه به افراد و مجموعه هاى مختلف بر گردد مثل اينكه گفته مى شود رايه زيدا و رايه عمروا و ضربت بكرا و اصبت خالدا و هم مجتهدون. كه هم به همه بر مى گردد. صحبت در اين است كه ظهور در مرجع ضمير چيست؟

با توجه به اينكه در جمله دوم واقع شده است ظهور در اين دارد كه مرجع ضميرش شيوخ مى باشد. و مطالب گفته شده راقبول بكنيم يا خير، ربطى به اين مطالب ندارد. يا احتمال چهارم هم است كه اجمال داشته باشد و از اين كلام نمى توان مرجع را فهميد كه احتمال اول كه به اول فقط برگردد احتمال محاوره اى نمى باشد يا به هر دو بر گردد يا به اخيرى كه قدر متيقن اخيرى است.

اما در نظر ما اجمال ندارد و ظهور دارد در برگشت به دومى. نکته استظهار دومى اين است كه استثناء و مستثنى را در يك كلام مى آورند.

همه اين مطالب در جائى است كه قرينه اى در كار نباشد.

لذا ما هم با ايشان موافقيم كه ظهورش در رجوع به اخير است اما به بيان خودمان نه بيان ايشان.

۱ وجه المرحوم الصدر من المشهور فی القسم الثانی فی الصورة الأولى: رجوع الضمیر الى الآخر فقط استعماله فی غیر الاشارة وضع لها.

موضوع واحد و محمول متعدد می باشد مثل این مثال اکرم العلماء و قلدهم الا الفساق موضوع العلماء است و در قلدهم به موضوع سابق اشاره کرده ایم اما محمول در اولی وجوب اکرام و در دومی وجوب تقلید می باشد.

مشهور گفته اند در صورت دوم این الفساق به هر دو بر می گردد به عبارت دیگر استثناء از هر دو جمله است یعنی تقلید و اکرام عالم فاسق جایز نمی باشد.

مرحوم صدر در وجه اینکه استثناء در اینجا به هر دو بر می گردد گفت اند این «هم» برای اشاره است به صورت ذهنیه حالا اگر برگردد به این دومی که قلدهم باشد معنایش این است که دیگر برای اشاره بکارنرفته است و مستقلا بکار رفته است و این خلف فرض است که ضمیر برای اشاره است. صورت ذهنیه العلماء است. این فرمایش و توجیه مرحوم صدر می باشد.

لذا در این صورت استثناء به هر دو بر می گردد که اشاره به صورت ذهنیه درست شود.

مناقشتان:

المناقشة الأولى: أن الضمیر وضع للإشارة الى المحکی لا الصور الذهنية.

مرحوم صدر قائل می باشند که ضمائر اشاره است به صورت ذهنیه عنوان یعنی در این مثال متکلم اشاره می کند به صورت ذهنیه العلماء. ما گفتیم که ضمائر برای اشاره می باشند اما نه اشاره به صورت ذهنیه عنوان بلکه به محکی آنها مثلا در این مثال اکرم العلماء و قلدهم عنوان فرد علماء است لذا اشاره می کند به افراد علماء. این واضح است که افراد عالم را باید اکرام و تقلید کنی نه صورت ذهنیه را.

بله اگر گفته شود مراد آقای صدر این است که این صورة ذهنیه مرآت است اگر این گفته شود این مشکلی ندارد.

المنافشة الثانية: أن الاستثناء اخراج فرد او افراد من تحت حكم العام و ظهورها هنا اخراج من تحت الحكمين لا حكم الأخير.

از این نکته که بگذریم این فرمایش نا تمام است قبلا گفتیم استثناء، اخراج یک فرد یا عنوان از موضوعی از تحت حکم است && عنوان ما علماء است و فاسق را از تحت این حکم علماء خارج کردیم. سوال این است که این خروج به لحاظ یک حکم وجوب تقلید است یا به لحاظ هر دو حکم وجوب تقلید و اکرام؟ &&&& ظاهرش در این است که وقتی مستقل ذکر نکردیم و با ضمیر آوردیم استثناء از هر دو حکم است. این عرفی است که برای خروج از دو حکم از این سیاق استفاده می کنند اما اگر خروج از یک حکم باشد در عرف از این سیاق استفاده نمی کنند بلکه مثلا می گویند اکرم العلماء و قلد العلماء الا الفساق.

لذا نتیجه ایشان را قبول داریم که استثناء به لحاظ هر دو حکم است اما وجهش این نمی باشد که ایشان فرمودند. ایشان می فرمایند که برگشت استثناء فی الاخير لازمه اش استعمال ضمیر در غیر اشاره است نه ما می گوییم که خیر اینطور نمی باشد اگر عرفی بود که از این سیاق برای استثناء در دوم استفاده کنیم، در عین حالی که ضمیر در اشاره بکار رفته است، باز استثناء از دوم است. ایشان می فرمایند در صورتی که بر گردد به دومی فقط استعمال ضمیر فی غیر ما وضع له است و محذور عقلی پیش می آید ما می گوییم خیر در آنجا هم در اشاره بکار رفته است اما عرفی نمی باشد. یعنی استعمال فی ما وضع له است. یعنی در همین مثال می تواند به دومی فقط بر گردد در عین حال برای اشاره است اما غیر عرفی است. &&&

وجهه فی الصورة الثانية منه:

تعدد در ناحیه موضوع است نه در ناحیه محمول. اکرم العلماء و الشيوخ الا الفساق. محمول هر دو وجوب اکرام است و موضوع یکی العلماء و موضوع یکی الشيوخ است. در اینجا هم فرموده اند که استثناء به هر دو بر می گردد. وجه ایشان این است که وحدت محمول باعث می شود که اشعار به این داشته باشد که متکلم بین این دو موضوع وحدتی را اعتبار کرده است. و گفته است این مجموعه ی علماء و شیوخ اکرامشان واجب است و بعد یک استثناء کرده و از تحت آن مجموعه یک عنوان را استثناء کرده است که آن عنوان فساق است پس مستثنی منه العلماء یا الشيوخ نمی باشد بلکه مجموعه علماء و شیوخ است و این مجموعه را از وحدت محمول فهمیدیم. لذا استثناء از هر دو جمله است یعنی اکرام عالم و شیخ فاسق واجب نمی باشد. این فرمایش ایشان.

مناقشه:

ظاهر کلام مرحوم صدر یک ظاهر ثبوتی است نه اثباتی یعنی اصلاً ممکن نمی باشد که به اخیری برگردد یعنی در واقع ما دو موضوع نداریم بلکه یک عنوان و موضوع واحد داریم العلماء و الشيوخ یا بگوییم مجموع العلماء والشيوخ و یک حکم هم که بیشتر نداریم. یعنی نمی تواند به اخیر برگردد چرا که عنوان بنام شیوخ اصلاً نداریم بلکه موضوع مجموعه العلماء الشيوخ می باشد.

مثل اینکه موضوع علماء باشد و استثناء را از رجال از علماء بگیریم این اصلاً امکان ندارد.

گفتیم این محذور فقط اثباتی است نه ثبوت یعنی خلاف ظاهر است که بخواهد استثناء از خصوص شیوخ باشد && اما وجهش چیست؟ این مبتنی بر پیش فرضی است که هر قضیه متقوم به سه جزء است موضوع و محمول و نسبت و اگر یک محمول داشته باشیم نمی توانیم دو نسبت داشته باشیم و اگر دو موضوع داشته باشیم نمی توانیم

یک نسبت داشته باشیم. آمده است که موضوع را یکی کرده است و بعد اشکالی در ذهن ایشان بوده است که چرا محمول را دو تا نکرده ای در اینجا خوب یک محمول در تقدیر بگیرد و واو عاطفه در حکم تکرار است. ایشان متفطن به این مطلب بوده است اما می دانسته است که باید دو طرف موجود باشد محمول که دو نسبت بیاید و طرف تقدیری نسبت نمی سازد. در اینجا موضوع دوتا است و یک محمول خوب محمول که یکی شد و نمی تواند دو تا باشد اما موضوع را می تواند یکی کند، لذا تصرف در موضوع کرده است. اما مشکل این است که اصلاً ما چنین نسبتی نداریم اصلاً نسبتی نمی باشد که یک طرف باشد یا دو طرف این مبتنی است که ما قضیه ی معقوله داشته باشیم و یک جزء آن نسبت باشد و این نسبت دائماً متقوم به دو طرف است و نسبت سه طرف نداریم یا یک نسبت است یا دو نسبت.

ما اصلاً قائل نمی باشیم که نسبتی در قضیه معقوله موجود می باشد.

لذا ایشان دیده بودند که اگر بخواهد دو موضوع باشد می شود یک محمول با

&&&&

نه ما دو جمله داریم یا یک جمله دو موضوعه داریم بعد گفته الا الفساق یعنی الفاسق منهم سه احتمال است که به اولی یا به دومی یا به هر دو بر گردد و ظهورش در این است که به هر دو بر گردد چون یک جمله آورده است.

ایشان فهمیده بودند که آمدن معنا نسبت ساز نمی باشد درست است که معنای محمول دوم آمده است و نسبت ساز نمی باشد. تقدیر قضیه معقوله بدرد نمی خورد و وجدان ما بین جائی که محمول دوم ذکر شده است و دیگری که ذکر نشده است اما معنایش && آمده است، بین این دو قضیه معقوله تفاوت می بیند.

هذا تمام الكلام فی الفصل الحادی عشر.

الفصل الثانی عشر: تخصیص کتاب بالخبر الواحد.

آیا عمومات کتاب به خبر واحد تخصیص می خورد یا خیر؟

مشهور این است که علماء عامه قائلند که تخصیص جایز نمی باشد و فقهای اصحاب و فقهای امامیه تجویز کرده اند تخصیص عموم کتاب را به خبر واحد. گویا مخالفی در کار نمی باشد و کسانی که حجیت خبر واحد را قبول کرده اند تخصیص عمومات کتاب را جایز دانسته اند.

در کتاب داریم «المطلقات یتربصن» و در روایت داریم که «الیائسة لا یتربص». آیا از این دو می توان فهمید که یائسه تربص ندارد؟

شبهتان علی القول بجوازه:

دو اشکال عمده در تخصیص وجود دارد که دو اشکال مطرح شده را می گوئیم و بعد وارد در تحقیق مسئله می شویم:

الشبهة الأولى: عدم جواز الرجوع من قطعی السند الی ظنی السند.

شبهه اول: کتاب قطعی السند و الصدور است و خبر ظنی السند و الدلالة می باشد چطور می توان از قطعی السند اعراض کرده و به ظنی السند رجوع کنیم دائما اخبار احتمالا کلام امام علیه السلام می باشد.

جواب الشبهة: ظنية دلالة تصیره ظنیا فتقع التعارض بین الظنین.

دلالت کتاب ظنی است و سندا قطعی است و اخبار ظنی السند و الدلالة است لذا کتاب می شود دلیل ظنی و تعارض می شود بین دو دلیل ظنی لذا دیگر کتاب قطعی

نمی شود. در تعارض بین این دو دلیل ظنی، فرض این است که خاص بر عام مقدم می شود.

الشبهة الثانية العدة في المقام: نفى اخبار العرض على الكتاب المخصص الخبری.

اشکال دومی که شده است و از اشکال اول مهمتر است این است که ما روایات زیادی داریم که از ائمه علیهم السلام وارد شده است کلام ما را بر کتاب عرض کنند اگر کلامی از ما نقل شده بود که آن کلام معارض با کتاب بود آن کلام زخرف است و باطل است و کلام ما نمی باشد و فاضربه علی الجدار. روایات زیادی می باشد که لعل در حد تواتر است که کلام ما را عرضه کنید بر کتاب اگر کلامی مخالف کتاب دیدید بدانید کلام ما نمی باشد.

خوب در ما نحن فيه همین روایت خاص را عرضه می کنیم بر کتاب. کتاب می گوید: مطلقه یائسه عده دارد و روایت می گوید که یائسه عده ندارد. طبق روایات عدیده این روایت اعتباری ندارد و حجت نمی باشد. از اعتبار ساقط است. لذا به عموم کتاب اخذ می کنیم و مطلقه یائسه باید سه طهر عده نگه دارد.

الجواب الأول المشهور بين المتأخرين: أن المخصّص قرينة عرفا لا معارض له.

جوابی معروف شده است بین متأخرین بعضی گفته اند اگر یک روایت و کلامی عام و دیگری خاص باشد عرفا به این دو مخالف نمی گویند. عرف این را به منزله قرینه در نظر می گیرد. مثل اینکه شخصی به شما بگوید رایت اسدا فی المسجد. شما نمی گوئید چرا حرف مخالف می زنی که اگر در مسجد است اسد نمی باشد و اگر اسد است در مسجد نمی باشد این را عرف قرینه می بیند که منظور رجل شجاع است در اینجا هم این دو را عرف مخالف نمی بیند.

الجواب الثانی: علمنا بأن مرادهم عليه السلام المخالف غیر التخصیصی و التقییدی لأن التخصیص و التقیید فی کتاب من المسلمات.

جواب دومی که گفته شده است و عده ای هم پذیرفته اند این است که گفته اند که بله اینها مخالف می باشند اما از خارج علم داریم که مراد ائمه علیهم السلام در روایات عرضه بر کتاب مخالفت تخصیصی و تقییدی نمی باشد چرا از مسلمات است که در کتاب و سنت مخالفت به نحو تخصیص عام و تقیید مطلق داریم و مراد ایشان غیر این مخالفت بوده است.^۱

مناقشة فی کلا الجوابین: المراد من روایات العرض، کلام الامام عليه السلام بما هو امام لا بما هو ثقة و ناقل التخصیص.

منتها این اشکال را هم قبول نداریم اشکال را جواب بدهم.

ما یک خبر ثقة داریم و یک قول اهل خبره داریم و یک کلام امام عليه السلام داریم خبر ثقة حجت است و قول اهل خبره حجت است و کلام امام عليه السلام هم حجت است اما این سه مورد مختلف می باشند خبر ثقة حجیتش به یک نکته است و قول اهل خبره به یک نکته دیگر و قول امام عليه السلام هم به نکته دیگر حجت می باشد.

وقتی سخنی که امام عليه السلام می فرمایند تارة حجیت سخن امام عليه السلام از باب حجیت خبر ثقة است مثل این که امام عليه السلام کلامی را از امام قبل از خود بیان می فرمایند. این قول حجت است اما به حجیت خبر ثقة و تارة کلام امام عليه السلام از باب قول اهل خبره حجت است مثل اینکه امام عليه السلام می فرمایند که قبله شام یا عراق به آن طرف است و در این اخبار از علم امامت استفاده نمی کنند بلکه از خبرویت خود استفاده کند آنجا قول امام عليه السلام از باب قول اهل خبره حجت است و مواردی است که قول امام عليه السلام حجت است اما از باب کلام امام عليه السلام مثل آنچه امام عليه السلام در باب احکام کلی و عقائد می فرمایند حجت است از

^۱ حکومت بالتضییق هم داخل در تخصیص است و حکومت بالتوسعه هم اصلاً نداریم و حقیقت آن جعل حکم دومی است مثلاً بجای اینکه شارع بگوید که الطهارة معتبرة فی الطواف فرموده باشند: الطواف صلاة.

باب حجیت کلام امام علیه السلام. فرق بین فقیه و امام علیه السلام این است که کلام فقیه حجت است از اباب حجیت قول اهل خبره اما امام علیه السلام کلامش در باب احکام حجت است از باب کلام امام علیه السلام.

اینکه کلام امام علیه السلام را عرضه کنید به کتاب به نکته سومی است که اگر معارض با کتاب بود این کلام امام علیه السلام نمی باشد اما اگر کلام امام علیه السلام از باب قول ثقه یا اهل خبره ایراد شده است عرضه بر کتاب کنید فقط برای فهمیدن این که کلام امام است یا خیر؟ عرضه بر کتاب کنید &&&.

حال امام علیه السلام که احکام شرعی را نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله کنند کلام ایشان از باب اهل ثقه حجت می باشد یعنی در واقع امام علیه السلام در حال بیان مخصّصات احکام الهی است. بله کلام امام علیه السلام است و نقل می کند مخصص کتاب را. به صورت احتمال هم اگر بگوییم اگر امام خبر از تخصیص دهد و خبر ثقه هم حجت است و حتی اگر غیر امام از ثقات بگوید که این کلام در مورد یائسه نمی باشد، با این پیش فرض که کلمات کتاب تخصیص پذیر است، کلام او مسموع و حجت است. پس قبول داریم که این کلامها را امام علیه السلام نقل می کند حال سوال این است که از باب قول ثقه یا خبره یا امام است؟ مثلاً امام علیه السلام فرمودند که من زید را در مسجد دیدم که این کلام امام علیه السلام است اما حجیت آن از باب قول ثقه است نه از باب اینکه کلام امام علیه السلام است.

از روایات استفاده می شود که ائمه علیهم السلام احکام شرعی را بدون اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله واسطه شده باشند، نقل نکرده اند امام علیه السلام علم غیب به تشریعات و &&& دارند اما اخذ احکام شرعی از طریق نقل پیامبر صلی الله علیه و آله و تعلیم ایشان بوده است یعنی امامان علیهم السلام ما از طریق آباء خودشان این را از پیامبر صلی الله علیه و آله گرفته اند نه از طریق علم امامت. حتی در روایات داریم که پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله به ائمه علیهم السلام تعلیم داده شده است بله پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را تعلیم داده است که در عصر یکی از ائمه علیهم السلام متأخر بیان شود نه در عصور امامان اول.

روایات می گوید که کلام امام علیه السلام به ما هو امام علیه السلام را عرضه کنید اما نگفته است که کلام امام علیه السلام را بما هو ثقه یا اهل خبرة عرضه بر کتاب کنید. اگر کلام امام علیه السلام بما هو ثقه یا اهل خبرة عرضه به کتاب باید بشود کلام غیر امام به طریق اولی باید عرضه شود. فرق بین فقهاء و امام علیه السلام در این است که در شریعت کلام فقهاء به ما هو اهل خبرة حجت است و اما امام علیه السلام که احکام را سینه به سینه از آباء علیهم السلام خودشان نقل می کنند از باب حجیت قول ثقه کلام او حجت است و اگر احکام کلی را غیر از این طریق نقل کند ظاهرش این است که به ما هو امام علیه السلام نقل می کنند که احتمال دارد از باب اهل ثقه باشد. بیان ما این بود که تمام احکام از پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده است به اینها اما یکبار به نقل عادی و یکبار به نقل غیر عادی که بر می گردد به ودائع امامت. که نمی دانیم حقیقت آن چیست. مراد ما این بود که خود امام علیه السلام به ما هو امام علیه السلام نمی تواند مخصصی را بر کتاب وارد کنند چرا که اینها احد الشارعیین نبوده اند و پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است که احد الشارعیین بوده است. ائمه علیهم السلام می توانند که از خود خداوند متعال اخذ کنند اما در روایات آمده است که این احکام را تماما از پیامبر صلی الله علیه و آله گرفته اند و خداوند متعال نگرفته اند.

خوب کلام اینها نهایتا نقل مخصص به ما هو ثقه است.

&&&& لذا فقط در جایی که منقول هم کلام امام علیه السلام باشد نه کلام پیامبر صلی الله علیه و آله عرضه به کتاب می شود

اما کلامی که مربوط به شارع و پیامبر صلی الله علیه و آله باشد مثل بیان تخصیص، این دیگر عرضه بر کتاب نمی شود.

آیا اگر امام علیه السلام از اجداد خودشان کلامی را نقل کردند یا اگر از علم خبرویت خود کلامی را بیان کرده اند باید عرضه بر کتاب شود؟!!!

کلام من امام را عرضه بر کتاب بکن یعنی کلامی که کلام من بما انا امام عرضه بر کتاب شود یعنی می خواهند بفرمایند که امام علیه السلام کلام مخالف کتاب نمی گویند. مراد از روایات عرضه کلام امام علیه السلام به ما هو امام علیه السلام است اما بیان تخصیص، کلام امام علیه السلام به ما

هو امام نمی باشد. فرمودند که کلام ما را یعنی کلام ما ائمه علیهم السلام را نه کلام من جعفر بن محمد یا محمد بن جعفر علیهما السلام، خیر کلام ما که شأن ما شأن امامت است، عرضه بر کتاب کنید. خوب ما کی در نقلمان از شأنیت امامان استفاده کردیم؟ در جایی که ناقل باشیم از غیر بما نحن ثقة او اهل خبرة لذا شامل احکام شرعی که دائماً نقل از پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله است حال به طریق عادی یا طریق غیر عادی، نمی شود.

اما آیا عمومات و اطلاقات کتاب قابل تخصیص است یا خیر؟ این باید بحث شود چرا که اینها جواز این تخصیص را مفروق عنه گرفته اند و بحث دیگر این است که اگر تخصیص جایز است به تخصیص خود شارع یا پیامبر یا حتی امام یعنی خود خداوند و پیامبر تخصیص وارد نکردند و خود امام تخصیص زده اند این جایز است یا خیر؟

^۱ گفتیم که همانگونه که خبر واحد می تواند اصل حکم عام را اثبات کند می تواند تخصیص را هم اثبات کند و از روایات عرضه بر کتاب نمی توان استفاده کرد که در کلام امام علیه السلام نمی توانسته است تخصیص وارد شود چرا که آنچه که در کلام ائمه علیهم السلام از تخصیص بیان شده است لبا بر میگردد به نقل تخصیص نه خود تخصیص.

المقام الأول: هل الآيات تقبل التخصيص بالأخبار الأحاد؟

در این مقام بحث می کنیم که آیا مطلقات و عمومات قرآن قبول تخصیص می کنند یا خیر؟

على القول بأن الكتاب بالفاظه خطاب تشريع: أن حقيقته النسخ لا التخصيص.

دقت کنید که عمومات و مطلقاتی که در کتاب داریم تارة قبول می کنیم که این الفاظ تشريع می باشند یعنی شارع به نفس جمله «المطلقات **تربصن**» و یا به نفس «**و** لله على الناس حج البیت من استطاع **الى سبى لا**» وجوب حج و عده را تشريع کرده است

و تارة قائل می شویم این الفاظ در واقع خطاب تشریع نمی باشد بلکه تبلیغ و نقل آن تشریع می باشد.

اگر این خطابات و الفاظ، الفاظ تشریع باشد یعنی به نفس این الفاظ « و لله علی الناس » یا « المطلقات یتربصن » شارع تکالیف را تشریع کرده است ما در خطاب تشریع تخصیص را قبول نکرده ایم گفتیم اگر مولایی گفت: «اکرم جیرانی» و بعد در جلسه دیگر گفت: «لا تکرّم زیدا» این کلام تخصیص حکم قبل نمی باشد بلکه نسخ «وجوب اکرام زید» است یعنی در خطاب اول «اکرام زید» بر من واجب شد و بعد از خطاب دوم نسخ این وجوب مجعول است. چرا این نسخ است نه تخصیص؟ چرا که تکلیف و تشریع چیزی جز طلب انشائی نمی باشد وقتی که مولا گفت: «اکرم جیرانی» این مولا نسبت به عبد طلب انشائی برای اکرام زید دارد این طلب انشائی خودش می شود وجوب اکرام زید و به نفس این انشاء، اکرام زید می شود واجب و لو در افق نفس مولا هیچ اراده و حبی نسبت به اکرام زید نباشد این اراده و حب مولا کالحجر فی جنب الإنسان است و تنها تکلیف مولا به عهده عبد می آید و این حب و اراده اصلا داخل در دایره مولویت او نمی شود. مثلاً یک مولایی است که حکیم نمی باشد دائماً امر و نهی می کند و اصلاً در امر و نهیش غرضی ندارد ولو اتیان عبد مطلوبیت نفسانی ندارد و فقط مطلوب انشائی اوست در اینجا بر عبد امتثال و اتیان واجب است. بر عهده عبد در دایره تشریع این طلب است که می آید وجدانا. وقتی گفت اکرم جیرانی نسبت به اکرام زید طلب انشائی دارد. پس این اطلاقات کتاب و عمومات کتاب اگر خطاب تشریعی باشد دیگر تخصیص بر نمی دارد. بعد از آمدن «لا تکرّم زیدا» دیگر ظهور خطاب اول، حجت نمی باشد.

در تخصیص کشف می شود که از اول واجب نبود اما در اینجا کشف می کنیم که از الان واجب نمی باشد و تا الان واجب بود. چرا که وجوب و تکلیف یعنی طلب انشائی و مولا با اکرم جیرانی تا الان که نسخ آمد، نسبت به زید طلب انشائی داشته است.

تخصیص اثباتی است نه ثبوتی. یعنی در تخصیص من توهم وجوب داشتم و در واقع از اول واجب نبوده است.

طلب تقدیری و سوال دوستان.

مولا قصد نفسانی به اکرام ندارد اما قصد نفسانی به انشاء عموم دارد.

یعنی اکرام زید محبوب و مطلوب نفسانی مولا نمی باشد و الا عموم را اراده کرده است و اگر اراده نکرده باشد دیگر عمومی در کار نیست و از بحث خارج می شود و تخصیص معنا ندارد. عام دست نمی خورد بعد از تخصیص این عام حجت نمی باشد. خوب گفته شد که خطاب تشریع تخصیص بر نمی دارد لذا مولا می تواند در تشریعات به نحو اجمال تشریع کند و بعد ظان اجمال را تبیین کند که این هم به دو صورت است:

تارة مأمور به در نزد عبد مکلف نا معین است مثلاً مولایی به عبدی پاکتی و کاغذی را می دهد و می گوید کسانی را که اسماء آنها در کاغذ است اکرام کن در اینجا طلب و تکلیف محقق شد که طلب اکرام اسامی در این کاغذ است اما در نزد عبد نامعین است و در نزد مولا معین است این اشکالی ندارد این اول بدون خواندن نامه یا بعد از این عبد با خواندن نامه می فهمد که چه کسانی بوده اند این تخصیص نمی باشد چرا که مولا از اول اینها را خارج می دانست و تخصصاً خارج بوده است یا بگوید همه دوستان را اکرام کن الا کسانی که در این کاغذ است که مولا می داند کدامند اما عبد نمی داند. این هم تبیین است.

تارة در پیش خود مولا نامعین است مثلاً به عبد می گوید که دوستانی را که بعداً به تو خواهم گفت اکرام کن این وجوب فعلی شد با اینکه خود مولا هم نمی داند که این دوستان که دعوت خواهد کرد چه کسانی است و باید فکر کند یا مولایی است که بر

اساس استخاره عمل می کند^۱. یا می خواهد دوستان را به قرعه دعوت کند. این اشکال ندارد و بعد که مشخص می کند این تخصیص نمی باشد و این خطاب دوم تبیین است این فی علم الله مشخص است اما نزد مولا مشخص نمی باشد.

این را قبول کردیم که این امکانش در تشریع است که نه تخصیص است و نه نسخ. حالا اعم از اینکه اسم کسانی که بعدا می گوید بداند یا خودش هم نداند.

خوب اگر در آیات قرآن مطلقاتی و عموماتی را داشته باشیم چرا که در قرآن عامی هم که در باب احکام گفته اند عام نمی باشند و مطلق می باشد و عامی نداریم و اکثر مطلقات، مطلق نمی باشند. مطلقاتی که گفته اند مثل: «اوفوا بالعقود» و «احل الله البيع و حرم الربی» و «المطلقات یتربصن» و آیات ارث. در این امثله تنها موردی است که بتوان مثال جدی گرفت این مثال: «المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء» است اما دیگر مطلقات ذکر شده را اطلاقشان را قبول نکردیم.

«اوفوا بالعقود» اگر عام باشد، عقود ایمانی است نه عقود احکامی است.

بنا براین اگر اطلاق «المطلقات» را پذیرفتیم لا محاله قائل به نسخ می شویم و اگر اطلاق نداشته باشد یا به نحو اجمالی است که بیان کردم که این خودش قرینه است که این عنوان عرفی مراد نمی باشد بلکه عنوانی است که خود مولا تبیینش می کند و تخصیص نمی باشد یعنی از اول خود کتاب به یک قرینه عمومی و آن اینکه جزئیات نباید در خود کتاب بیاید مثل کتاب قانون که کلیات گفته می شود اما معنایش نمی باشد که کلیات آن اطلاق دارد و اگر خاصی بعدا آمد منافاتی باشد و اصل قانون به اجمال گویی است. در خطابات قرآنی قرینه ای است که در مقام اطلاق نمی باشد لا اقل به قسم اجمالش است که بعد خود شارع تبیین و تفسیرش می کند. اگر خطاب قرآن تشریع باشد، این خطابات مطلق نمی باشند و نسخی نمی باشد بلکه اجمال دارد یعنی همه مطلقات غیر آنهایی که اسم خواهیم آورد. قرینه این است که خود آیات منقطع هستند و

^۱ بعضی برای صدقه هم استخاره می کردند هم برای نفس صدقه و هم برای کسی که صدقه را به او می دهد. لذا بعضی اهل استخاره

هستند.

آیات یک سوره در مقصود و مراد با هم مختلف می باشند و حتی گاهی صدر و ذیل به هم نمی خورد و این خود نشان می دهد که این کتاب، کتاب بیان احکام نمی باشد. حتی آیاتی که به صورت خاص ذکر شده است به لحاظ آن مذکورات اجمال ندارد اما باز به لحاظ آنها که ذکر نشده است، اجمال دارد.

ان کان خطاب القرآن، خطاباً تبلیغياً: یمكن التخصیص.

بله اگر خطابات قرآن خطابات تبلیغ باشد بله تخصیص بر می دارد که خواهیم گفت.

اما این آیات خطاب تشریع است یا تبلیغ؟ این را نمی دانیم. بله در حد اینکه آیاتی مثل «کتب علیکم الصیام» لسانش تبلیغ است

اگر قبول کردیم که خطاب تبلیغ است، تخصیص را قبول کردیم اما مائی که قائل هستیم تخصیص عرفی است این تخصیص و تقیید در نزد عرف زمانی است که باید عام و خاص از یک متکلم یا از یک جهت صادر شده باشد نمی شود که متکلم به عام، زید و متکلم به خاص عمرو باشد مگر این که هر دو یک سمت و جهت مشترک را داشته باشند. ما خدای عالم، و رسول اکرم و امامان علیهم السلام را داریم که خدای متعال مشرع است فقط و اگر مبلغ هم باشد رسول الله هم مشرع و هم مبلغ است و امام علیه السلام هم فقط مبلغ است اگر در خطاب قرآن خطاب تبلیغ باشد در نزد عرف و مسلمین برای ائمه علیهم السلام قائل به امامت نمی باشند و در اذهان مومنین است که ائمه امام می باشند و علیهم السلام و اگر بخواهد به نحو عرفی دستگاه و علیهم السلام باید مخصص در کلام شارع که نبی اکرم صلی الله علیه و آله است باشد نه اینکه این خطاب و علیهم السلام عرض ما این است که در نزد عرف مسلمین ائمه امام نمی باشند لذا استظهاری از این کلام که خودش تخصیص باشد نه نقل تخصیص باشد این ارتکازی در ذهن مسلمین نمی باشد لذا اگر مخصص کتاب در کلام امام آمده باشد و قبول کرده باشیم که المطلقات خطاب تبلیغ است و این تخصیص در کلام امام باشد با توجه به ارتکاز عرف مسلمین به خصوص در زمان ائمه علیهم السلام که تعداد مومنین خیلی کم بوده است حتی به عنوان یک مذهب شناخته شده نبوده بودند این را تخصیص کتاب

نمی بینند. ما ها استظهارمان این است که این نقل تخصیص است نه خود تخصیص. یعنی امام علیه السلام بیان می کند نقل می کند مخصصی که در کلام شارع است که حال یا خداوند متعال است یا رسول اکرم. اگر به طرق عادی باشد و الا اگر به طرق غیر عادی باشد&&&&&

جمع بندی بحث این است که احتمال قوی می دهیم که این خطاب تشریع باشد و احتمال قوی می دهیم در این صورت که در المطلقات از قبیل اجمال است اگر خطاب در قرآن خطاب تشریع باشد که خاص ها می شود تبیین اینها نه نسخ است و نه تخصیص.

اما اگر خطابات قرآن تبلیغ باشد،&&&

الفصل الثالث عشر: فی التخصیص و النسخ و البداء.

در این فصل سیزده می خواهیم این سه اصطلاح را توضیح روشنی دهیم و فارق بین این سه اصطلاح را هم بیان کنیم.

الاول: التخصیص.

تخصیص به حسب اصطلاح تعریفی که برای آن ذکر شده است عبات است از «اخراج^۲ ما تناوله العام اثباتاً». کما اینکه در اصطلاح، تقیید عبات است از: «اخراج ما تناوله المطلق اثباتاً».

در تعریف، کلمه «اثباتاً» اخذ شده است.

مراد این است که این «اثبات» در تعریف قید «تناوله» است نه قید اخراج. یعنی ما بعض ما تناوله العام را که اثباتاً عنوان عام متناول او است، خارج کنیم. اثباتاً متناول

^۱ سه شنبه ۹۵/۲/۲۸.

^۲ کما اینکه در بعد خواهد آمد مراد از اخراج، اخراج عن الظهور نمی باشد بلکه اخراج عن الحجية است.

است یعنی ثبوتاً داخل نمی باشد فقط اثباتاً داخل است. در خطاب آمده است: «اکرم کل فقیر» این خطاب شامل فقیر عادل و فاسق می شود.

منتها می دانید به لحاظ ثبوتی «فقیر فاسق» را شامل نمی شود یعنی «فقیر فاسق» واجب الاکرام نمی باشد اما این خطاب «اکرم کل فقیر» هم شامل عادل و هم شامل فاسق می شود.

بعد خطاب دوم می آید: «لا تکرّم الفقیر الفاسق». متکلم با این کلام «فقیر فاسق» را که اثباتاً^۱ داخل کلام بود خارج می کند. این اخراج را می گویند «تخصیص».

خوب دقت کنید وقتی مولا می گوید: «اکرم کل فقیر» با فرض اینکه بعد مولا خواهد گفت: «لا تکرّم زیداً» این «اکرم کل فقیر» شامل «زید» می شود و لو اینکه «زید» در واقع و ثبوت واجب الاکرام نمی باشد و متکلم در «اکرم کل فقیر» واقعاً «زید» را اراده کرده بود یعنی متکلم در این کلام عموم اراده کرده بود نه فقط افرادی غیر زید. خوب بعد یک فرد را از تحت این عام خارج می کنیم می گوئیم: «لا تکرّم زیداً» یعنی فردی که خطاب شاملش بود اخراج می کنی، نتیجه این اخراج چیست؟ بعداً می گوئیم. اما این فرد که اسمش «زید» است خطاب اثباتاً شامل آن بود و ثبوتاً شامل آن نبود یعنی مفاد این خطاب عبارت است واجب الاکرام بودن فقراء و زید در واقع واجب الاکرام نبود اما این طور نمی باشد که کشف کند از اول این مراد متکلم نبود خیر از اول مراد متکلم در عالم اثبات بود یعنی وقتی متکلم گفت: «اکرم کل فقیر» حقیقتاً عموم را اراده کرده بود.

مراد ما از اثبات در اینجا یعنی خطاب و مراد از ثبوت یعنی حکمی که خطاب متضمن آن است خطاب عام شامل «زید» که از افراد فقیر است می شود اما در واقع واجب الاکرام نمی باشد. ما در تخصیص می آییم آن زید را که قبل از آمدن این تخصیص، آن عام شامل آن می شد و خطاب هم در مورد او حجت بود، از تحت

^۱ یعنی ظاهر خطاب عام شامل آن می شد.

حجیت آن خارج می کنیم یعنی در این مثال این اخراج معنایش این است که ما کاری کردیم که از این به بعد این خطاب و ظهور حجت نمی باشد. مراد از اخراج، اخراج از ظهور نمی باشد اخراج عن الحجية است.

اراده مولا هم در این جمله عموم بود ولکن «زید» از اول وجوب اکرام نداشت بعد که امام می فرمایند: «لا تکرّم زیدا» این اخراج است فقط به لحاظ حجیت یعنی آن خطاب اول نسبت به «زید» از این بعد که خطاب مخصّص آمد، دیگر حجت نمی باشد. یعنی قبل از این آن ظهور بر وجوب اکرام زید منجز بود و از الان به بعد که خطاب دوم آمد دیگر آن ظهور اول منجر نمی باشد. این مراد مشهور از تخصیص است.

از این تعریف مشخص می شود که این تعریف خطاب تشریع را اصلاً نمی گیرد و فقط شامل «خطاب تبلیغ» است. چون در عالم تشریع اصلاً اکرام زید جعل نشده است که اخراجی صورت گیرد و ضمن اینکه اثبات در خطاب تشریع معنا ندارد و اثبات یعنی خطاب تبلیغ و اگر جعل شده باشد و بعد تخصیص بیاید می شود نسخ. حال یا نسخ تمام المجعول یا بعض المجعول.

بعضی در تعریف «تخصیص» گفته اند: «اخراج ما تناوله الخطاب اثباتاً» ما لفظ «خطاب» را برداشتیم بجایش «العام» گذاشتیم که تعریف ما شامل «تقیید» نشود چرا که این تعریف هم شامل عام می شود و هم شامل تقیید. اما تعریف ما فقط شامل «تخصیص» می شود نه تقیید. فرق بین تقیید و تخصیص در خود تقیید و تخصیص نمی باشد بلکه در طرف این تقیید و تخصیص می باشد که طرف تقیید مطلق و طرف تخصیص عام می باشد.

حال امام در خطاب تبلیغ فرمودند: «اکرم کل فقیر» اما در خطاب تشریع این بوده است: «اکرم کل فقیر عادل». اما خطاب تبلیغی امام «اکرم کل فقیر» است خوب وقتی امام بفرمایند: «اکرم کل فقیر» زید که واجب الاکرام نمی شود چرا که وجوب اکرام زید مربوط به عالم تشریع است نه تبلیغ و فرض این است که در عالم تشریع وجوب

اکرام برای فقیر عادل جعل شده است و «زید» فاسق است و خطاب تبلیغ هم که جعل را عوض نمی کند.

بعد از خطاب خاص تبلیغی می فهمیم که موضوع وجوب اکرام فقیر عادل بوده است. بلکه فقیر با قیدی بوده است.

اقسام التخصیص:

تخصیص را تقسیم کرده اند به تخصیص «منفصل» و «متصل».

الاول: التخصیص المتصل: مجيء الخاص قبل اتمام الخطاب العام.

تخصیص «متصل» یعنی آمدن خاص بعد از اتمام کلام عام و قبل از اتمام خطاب حال این آمدن خاص یا به صورت استثناء است مثل: «اکرم کل فقیر الا زیدا» یا به صورت انضمام: «اکرم کل فقیر و لا تکریم زیدا».

این تخصیص متصل اسما تخصیص است ولی در واقع تخصیص نمی باشد چرا که اکرم کل فقیر چه زمانی ظهور در عام پیدا می کند؟ زمانی که خطاب تمام شود و خطاب کی تمام می شود؟ زمانی که استثناء بیاید و وقتی استثناء بیاید دیگر ظهور در عام پیدا نمی کند اکرم کل فقیر. لذا دیگر اخراج از تحت عام موضوع ندارد. اما این مثال اشتباه است که بگوییم اکرم کل فقیر عادل این عامی است که تخصیص بر آن وارد نشده است.

التخصیص المنفصل: وصول الخاص بعد اتمام الخطاب العام.

و اما تخصیص منفصل مثل اینکه امام علیه السلام بفرمایند: «اکرم کل فقیر» بعد در مجلس دیگری یا در همین مجلس بعد از اتمام خطاب امام علیه السلام بفرمایند: «لا تکریم زیدا» این را تخصیص منفصل می گوئیم. ملاک اتمام خطاب این است که مطلب تمام شود مثلاً امام علیه السلام وارد مطلب دیگری شوند و بعد از اینکه می خواهند از مجلس بیرون روند دوباره کلامی خاص در مورد مطلب قبلی بگویند. این می شود کلام جدید. خلاصه باید قرائن

حالیه و مقالیه و ... به گونه ای باشد که اشعار داشته باشد که از مطلب قبل فارق شده است.

این تخصیص منفصل است که در حقیقت مخصّص و تخصیص می باشد.
در تخصیص اصلا در مراد استعمالی دستکاری نمی شود و فقط حجیت مراد تفهیمی را می اندازد.

حالا که تخصیص دو نوع منفصل و متصل است گفته اند که تخصیص دو کار انجام می دهد تارة مانع انعقاد ظهور و تارة مانع حجیت ظهور می شود.

در تخصیص متصل می گویند مانع انعقاد ظهور می شود اگر مولا گفت: «اکرم کل فقیر الا زیدا»، این «الا زیدا» مانع انعقاد ظهور «کل فقیر» در عموم می شود یعنی مخصص متصل نقش مانعیت در انعقاد ظهور را دارد.

اما در مخصص منفصل آن را بقاء از حجیت ساقط می کند اگر مولا گفت: «اکرم کل فقیر» و بعد گفت: «لا تکرّم زیدا» خطاب «اکرم کل فقیر» دیروز ظهور در «وجوب اکرام زید» داشت و حجت بود و امروز که گفت: «لا تکرّم زیدا» این کلام از امروز این ظهور را از «حجیت» در «وجوب اکرام زید» انداخت اما در ظهور دیروزی و حجیت آن در دیروز کاری نمی تواند بکند.

بعد از تخصیص من نسبت به وجوب اکرام زید «معذّر» دارم که مخصّص باشد چرا که هنوز هم با آمدن مخصّص منفصل، احتمال اکرام زید را می دهم لذا اگر اکرام زید در واقع واجب باشد من معذر داشتم و معصیت نکرده ام.

معذر دوم که برائت شرعیه یا عقلیه باشد، دارم یا خیر؟ موکول می شود به بحث اصول که ما قائلیم که هیچ یک از برائت ها را نسبت به این شخص مکلف نداریم و معذّر من فقط همین خطاب خاص می باشد.

پس کلا تخصیص یا مانع انعقاد ظهور است که در مخصص متصل باشد یا مانع بقاء حجیت ظهور است که در مخصص منفصل باشد.

المراد من الظهور و زمان تحققه: الظهور و المراد التفهیمی بعد انعقاد الخطاب.

دقت کنید این «ظهوری» که می‌گوییم با «مدلول» فرق می‌کند. «مدلول کلام» اکرم کل فقیر از آن شروع، شروع می‌کند به شکل گرفتن که با تمام شدن کلام مدلول هم که یک تصور است تمام می‌شود اما ظهور تصدیق است که این زمانی حاصل می‌شود که کلام و ما مرتبط به الکلام باید تمام شود لذا باید خطاب تمام شود. اگر گفتیم: «اکرم کل فقیر و لا تکریم زیدا» در اینجا دو کلام و یک خطاب داریم و مدلول «اکرم کل فقیر» بعد از این کلام و قبل از ورود به کلام «لا تکریم زیدا» حاصل می‌شود اما ظهور و تصدیق بعد از اتمام کلام دوم که اتمام خطاب است، حاصل می‌شود.

این ظهوری که می‌گوییم ظهور عام مراد است این را دقت کنید اجمالا اشاره بکنم که این ظهور عام دقیقا مراد چه می‌باشد زمان انعقاد حجیت آن چه زمانی است؟ اگر گفتیم «اکرم کل فقیر»، این جمله «اکرم کل فقیر» در مجموع چهار مدلول دارد - با تسامح می‌گوییم مدلول -:

یک مدلول تصویری و سه مدلول تصدیقی دارد.

مدلول «تصدیقی اول» را می‌گوییم «مراد استعمالی» و مدلول «تصدیقی دوم» را «مراد تفهیمی» می‌گوییم و مراد «تصدیقی سوم» را «مراد جدی» می‌گوییم.

به مدلول اول ظهور نمی‌گویند چرا که ظهور یعنی دلالت ظنی و ظن از انقسامات تصدیق است تصدیق دو قسم است تصدیق جزئی و ظنی. چون مدلول اول تصور است به آن ظهور نمی‌گویند. اما به سه مدلول دوم ظهور می‌گویند. مراد و ظهور استعمالی و تفهیمی و جدی. مراد یعنی تصدیق و ظهور یعنی دلالت البته از نوع تصدیقی آن. پس ما سه مدلول داریم که تفصیل آن در بحث ظهورات می‌آیند.

اینکه می‌گوییم ظهور در عام دارد مراد کدام ظهور است؟ اینکه می‌گوییم ظهور حجت است یا حجت نمی‌باشد کدام مراد است؟

بعضی می گویند که مراد ظهور تفهیمی است و بعضی می گویند مراد ظهور جدی است. کسی مراد استعمالی و مدلول تصویری را نگفته اند.

ما مقصودمان از ظهور «مراد تفهیمی» است.

ما ها سه مراد و ظهور داریم استعمالی و تفهیمی و جدی. مشهور دو تایی می باشند استعمالی و جدی می باشند. بعضی اوقات ظهور استعمالی را جوری معنا می کنند که شامل تفهیمی ما می شود و بعضی مراد جدی را به گونه ای معنا می کنند که شامل مراد تفهیمی می باشد.

پس ظهور در عام دارد یعنی مراد تفهیمی عام است و این ظهور حجت است یعنی ظهور تفهیمی حجت است. اینکه می گوئیم مخصص مانع انعقاد ظهور می شود یعنی مانع انعقاد ظهور تفهیمی می شود و می گوئیم مخصص ظهور عام را از حجیت می اندازد یعنی ظهور تفهیمی را از حجیت می اندازد.

اسئلة:

در اینجا سه سوال مطرح می شود که باید جواب شود:

سوال اول: ظهور کی شکل می گیرد؟

سوال دوم: حجیت این ظهور کی شکل می گیرد؟

سوال سوم: حجیت این ظهور کی زائل می شود؟

السؤال الأول: متى ينعد الظهور؟ بعد اتمام الخطاب.

سوال اول این است که ظهور کی شکل می گیرد؟

برای یک کلام با یک تعبیر تسامحی ما چهار مدلول داریم یک مدلول تصویری و سه مدلول تصدیقی که آن سه مدلول تصدیقی را مراد استعمالی و تفهیمی و جدی می

گوییم. مراد از ظهورِ یک خطاب در عموم ظهور و مراد «تفهیمی» است خود ظهور در عموم، از افراد ظهور «تفهیمی» است.

همیشه مدلول تصویری یک کلام عبارت است از همان کلام به نحو معقول یعنی صورت معقوله ی آن کلام. در نظر مشهور این قضیه معقوله مرکب است. «دال»، قضیه «مسموعه زیدٌ عادلٌ» است و «قضیه معقوله ی زیدٌ عادلٌ» می شود «مدلول تصویری».

ظهور خصوصاً این ظهور تفهیمی که محل بحث ما می باشد، کی شکل می گیرد؟ ظهور استعمالی قبل از تفهیمی و ظهور جدی بعد از ظهور تفهیمی زماناً شکل می گیرد. زمان این ظهور تفهیمی بعد از اتمام خطاب است نه کلام.

فرق بین کلام و خطاب اگر جمله ای باشد که مشتمل بر نسبت تامه باشد می شود کلام و جمله. و اگر در جمله نسبت ناقصه باشد فقط جمله گفته می شود ولی کلام گفته نمی شود لذا جمله اعم از کلام می باشد هم شامل الفاظی است که نسبت ناقصه دارند و هم الفاظی که نسبت تامه دارند.

خطاب یعنی کلامی است که تمام شده باشد و ما یرتبط و یتعلق به مثل قرینه و تبیین و توضیح و تفسیر آن هم تمام شده باشد. «اکرم زیدا اعنی ابن عمرو» که در اینجا دو کلام و یک خطاب است. مجموعه این دو کلام، یک خطاب است.

ظهور زمانی شکل می گیرد که خطابی تمام شود اگر گفت: «اکرم کل فقیر» و اضافه ای به این کلام نداشت خطاب تمام شده و ظهور در عموم دارد. «اکرم کل فقیر الا زیدا» ظهور در عمومش که نسبی است یعنی اکرم کل فقیر غیر زید بعد از زیدا محقق می شود.

اگر گفت: «اکرم کل فقیر» این کلام تمام شد و «الا زیدا» که در دنباله این کلام می آورد جمله ای دیگر است اما دنباله خطاب است و بعد از اتمام این جمله ظهور شکل می گیرد و خطاب تمام می شود لذا ظهور زمانی شکل می گیرد که خطاب تمام شود نه کلام.

السؤال الثاني: متى ينعد حجته؟

سوال دوم: این ظهور کی حجت است؟

معنى الحجة: المنجز و المعذر.

معنای حجت: از ابتدای اصول تا انتها، حجیت یعنی «تعدیر» و «تنجیز». «حجت تنجیزی» یعنی امری که بعد از اقامه آن، عقوبت بر مخالفت با تکلیف قبیح نمی باشد این می شود حجت منجز و «حجت تعدیری» یعنی امری که بعد از اقامه آن عقوبت بر مخالفت با تکلیف عقلاً یا عقلاً قبیح می باشد.

کی ظهور حجت است یعنی کی منجز یا معذر است؟

«اکرم کل فقیر» این ظهور منجز است اگر خطاب آمده باشد: «لا یجب اکرام ای فقیر» این ظهورش معذر است. هر دو ظهور در عموم دارند اما یکی منجز و یکی معذر است.

فی كيفية انعقاد الحجية للظهور فی الصور الثلاثة:

سوال این ظهور در عموم کی حجت است؟

الصورة الأولى: وجود الظهور المنجز مع احتمال المعذر: تنعقد بعد انعقاد الظهور.

ظهور یا تنجیزی است یا تعدیری.

صورت اول: اگر ظهور در عموم ظهور تنجیزی باشد و احتمال بدهیم که مولا مواردی را تخصیص زده باشد به گونه ای که اکرامشان واجب نباشد مثلاً احتمال بدهیم که فقیر فاسق یا زید اکرامش واجب نباشد. در این صورت این ظهور منجز است و نیاز به فحص نمی باشد. نسبت به وجوب اکرام محتمله منجز می باشد و فحص هم نیاز نمی باشد. در اینجا فحص نیاز نمی باشد چرا که موافق احتیاط است و نهایتش این

است که کسانی که احتمال عدم وجوبش را می دهیم اکرام کرده باشیم، خوب ضرری ندارد.

الصورة الثانية: وجود الظهور المنجز مع احتمال منجز مخالف في بعض افراده: تنعقد بعد الفحص عن المنجز الآخر و اليأس.

صورت دوم ظهور عموم تنجیزی است و احتمال تخصیص می دهیم به تکلیف مضاد یعنی احتمال می دهیم که بعضی از افراد عام اکرامشان حرام باشد. مثلاً مولا گفته باشد: «یحرم اکرام فقیر فاسق یا زید». در صورتیکه این احتمال را دادم این ظهور دیگر منجز نمی باشد بلکه این ظهور محقق شد اما منجز نمی باشد کی حجت است و منجز؟ زمانی که فحص کنم و نسبت به وجدان مخصص یأس حاصل شود. یا بعضی از مخصصها را پیدا کنم و نسبت به مابقی مأیوس شوم. در این صورت این ظهور در عموم حجت می باشد. یعنی این ظهور در عموم نسبت به ما بقی حجت می باشد چرا که فرض در مخصص منفصل است و ظهور منعقد شده است.

الصورة الثالثة: وجود الظهور المعذر مع احتمال المنجز: تنعقد بعد الفحص من المنجز و اليأس.

صورت سوم: صورتی است که ظهور ما ترخیصی است یعنی تعذیری است مثلاً امام فرموده است: «لا يجب اکرام ایّ فقیر» تا احتمال تخصیص دادم یعنی احتمال دادم که فقرائی باشد که اکرامشان واجب باشد و تخصیص خورده باشد این ظهور دیگر حجت نمی باشد این ظهور تعذیری زمانی حجت و معذر می باشد که فحص کنم و از مخصص مأیوس شوم.

پس در صورت دوم و سوم حجیتشان متوقف بر فحص است بخلاف اولی.

السؤال الثالثة: متى تزول الحجة بعد انعقادها؟ بعد وصول المخصّص.

سوال سوم: این حجیت بقاء کی زائل می شود؟

بحث ما در جایی است که حجیت منعقد شده است حال یا این حجیت قبل از فحص آمده مثل صورت اول و یا بعد از فحص آمده است مثل صورت دوم و سوم. خوب در این موارد این ظهور که حجت است، کی بقاء این حجیتش زائل می شود؟ وجود و صدور مخصص اثری ندارد. کی این مخصص این ظهور را از حجیت می اندازد؟ زمانی که واصل شود. لذا در صورت اول که فحص نکردیم این «اکرم کل فقیر» این ظهور در عمومش، وجوب اکرام زید را بر من منجز کرد و این ظهور نسبت به وجود اکرام زید بر من حجت شد بعد از اینکه برخورد کردم به مخصص مثلاً به «لا تکرّم زیداً» برخورد کردم، این ظهور دیگر حجت نمی باشد.

یا در صورت دوم فحص کردم و مخصصی پیدا نکردم و ظهور حجیت پیدا کرد، بعد که به مخصص رسیدم این ظهور دیگر حجت نمی باشد.

لذا زوال حجیت به «وصول» مخصص است نه وجود و ورود مخصص حتی اگر مخصصی واصل شود و وارد نشده باشد مثلاً زرارۀ اشتباه مخصصی را ذکر کرده باشد مثلاً امام علیه السلام فرموده باشند: «لا تکرّم عمروا» و زرارۀ اشتباه گفته باشد: «لا تکرّم زیداً» با وصول این مخصص دیگر آن ظهور «اکرم کل فقیر» که تا قبل از وصول این مخصص اشتباهی بر من حجت بود، با وصول این مخصص اشتباه، حقیقتاً دیگر آن عام در مورد وجوب اکرام زید بر من حجت نمی باشد و لو در لوح واقع اکرام زید واجب است من دیگر نسبت به وجوب اکرام زید معذر دارم که آن خاص باشد و آن ظهور در مورد زید دیگر از حجیت می افتد.

حتی اگر راوی بگوید که امام علیه السلام پنج سال پیش به من این مخصص را گفت، از الان که به من رسید دیگر عموم حجت نمی باشد اما تا الان عموم نسبت به من حجت

می باشد و لو مخصص پنج سال پیش محقق شده است و لکن چون به من نرسیده است بر من این ظهور در عموم^۱ حجت بوده است.

پس ملاک زمان وصول مخصص است نه ورود مخصص لذا اگر تخصیص اولاً وارد شود مثلاً امام علیه السلام فرموده اند: «لا یجب اکرام زید» و بعد از این زمان همان امام یا امام بعدی فرمودند: «اکرم کل فقیر»، اما «اکرم کل فقیر» به من رسید و «لا تکرّم زیدا» به من نرسید بعد از وصول «اکرم کل فقیر» این مخصص به من رسید از آن وصول این مخصص، این ظهور عموم بر من حجت نمی باشد.

لذا فقهاء به مناسبت وارد این بحث شده اند و گفته اند که خوب تارة عام و خاص با هم وارد می شود و تارة اول عام و بعد خاص و تارة بالعکس وارد می شوند.

اگر اول عام وارد شود و بعد خاص مثل اینکه اول امام علیه السلام فرمودند: «اکرم کل فقیر» و بعد فرمودند: «لا یجب اکرام زید».

اول خاص وارد شود و بعد عام مثل اینکه امام اول بگویند: «لا یجب اکرام زید» و بعد بفرمایند: «اکرم کل فقیر».

هر دو با هم وارد شوند مثل اینکه امام باقر علیه السلام در یک مجلس بفرمایند: «اکرم کل فقیر» و امام صادق علیه السلام در همان زمان در مجلس دیگر بفرمایند: «لا تکرّم زیدا».

فقهاء این تقسیمات را کرده اند و بعد بحث کرده اند که اینکه می گوئیم خاص مخصص است در هر سه صورت مخصص است یا در دو صورت یا فقط در یک صورت است؟ طبق بیان ما مشخص شد که این بیان درست نمی باشد و ملاک ورود و صدور نمی باشد بلکه ملاک وصول خاص است لذا اگر اول عام واصل شود و بعد خاص عام حجیت در عام پیدا می کند و بعد از وصول مخصص این ظهور حجت نمی

^۱ در اینجا یعنی در مواردی که مولا فرموده است: «اکرم کل فقیر» و مخصص به من نرسیده است، ظهور تفهیمی و جدی یکی است. ظهور استعمالی و تفهیمی دائماً است و ظهور جدی بعضی اوقات با ظهور تفهیمی تفاوت دارد و شکل می گیرد. ما گفتیم که این سه ظهور را داریم اما نگفتیم که در هر کلامی این سه ظهور می باشد.

باشد اما اگر اول خاص و بعد عام واصل شود در این صورت برای عام نه ظهور و نه حجیت در عموم شکل نمی گیرد و اگر هر دو با هم بیایند باز ظهور منعقد نمی شود.

لذا معیار وصول است و اگر خاص بعد از عام واصل شود این حجیت در عموم را بقاء زائل می کند اما اگر وصول خاص قبل یا مقارن با وصول عام باشد این مانع انعقاد ظهور خطاب عام در عموم می شود که به تبع دیگر حجیتی هم در کار نمی باشد. این مطالب را مشهور هم پذیرفته اند.

۱ النسخ:

نسخ در لغت برایش دو معنا است:

معنای اول: زائل کردن.

معنای دوم: نقل کلمه استنساخ از این قبیل ست نسخه یعنی نقل شده از نوشته دیگر.

در اصطلاح هم دو معنا دارد:

این معنا با توجه به معنای اول در لغت است.

معنا الول عبارت است رفع الحكم عن موضوعه فی عالم التشريع و الجعل. یعنی در عالم جعل حکمی ه برای موضوعی ثابت است از آن موضوع بر داریم مثل اینک ه باری مسلمین نماز به سوی بیت المقدس جعل شده بود بعد این حکم نسخ شد و وجوب دیگری قرار داده شد که وجوب نماز به سوی کعبه بود.

فرق نمی کند که این حکم از کل موضوع یا افرادی از موضوعی رفع شده باشد. هیچ حکمی هم نمی باشد که موضوع نداشته باشد.

این معنای اول است.

معنای دوم عبارت است انتهاء الحكم به انتهاء امده المعلوم عند الله المجهول عند الناس.

این المعلوم و المجهول وصف امد می باشد. یعنی نسخ این اسکه امد حکمی تمام شده باشد که این امد در نزد شارع مشخص می باشد بخلاف مردم. مثلاً وجوب نماز جمعه که در علم الله امدش عصر ظهور بوده است اما مردم فکر می کردند که امد آن تا روز قیامت می باشد.

می خواهیم وارد شویم در این دو معنا که ببینیم این دو معنا فی نفسه معقول و ممکن است یا خیر؟

جماعتی گفته اند که معنای اول و بعضی گفته اند معنای دوم معقول نمی باشد. اما المعنی الاول:

معنای اول این بود که رفع الحكم عن موضوعه فی عالم التشريع و الجعل. گفته اند این محال است چرا که مستلزم این است که حق تعالی عالم یا حکیم نباشد که هر دو یعنی عدم العلم و عدم الحکمة برای شارع محال است. گفته اند که وقتی خداوند حکمی را جعل می کند و بعد آن را رفع می کند مثلاً بعد از مدتی وجوب نماز به طرف بیت المقدس را رفع می کند. سوال ما این است که در زمانی که حکم رفع می کند باقی حکم یا مصلحت دراد یا خیر؟ اگر بقاء مصلحت دارد این رفع خلاف حکمت است و اگر مصلحت ندارد بقائش وضعش از اول به این صورت یعنی ابدی این نشانه عدم علم خداوند است. &&& این اشکالی است که مطرح شده است.

مرحوم خوئی در محاضرات ج ۴ ص ۴۹۳ این اشکال را قبول نکرده اند چرا که :
اولاً: احکام و تکالیف این طور نمی باشد در آن زجر و منع باشد تارة تکالیف امتحانی است که در تکالیف امتحانی بعث نمی باشد مثلاً خداوند می خواهد عیدی را امتحان کند که می گوید هر روز نماز بخوان حکمت اقتضاء می کند که تکلیف را موبد

کند بعد از گذشت چند روز این است که مقتضای حکمت رفع حکم می کند اما اگر زودتر می گفت امتحان حاصل نمی شود و حکیمانه نبود مثل اینکه اگر می گفت این یکماه نماز بخوان طرف می گوید که یکماه ارزش ندارد و امثال می کند نه اینکه آدم منقادی است اما اگر از اول بداند که تکلیف موبد است و این خیلی مشکل است اگر امثال کند می شود منقاد و مطیع واقعی. سرش این است که در تکالیف امتحانی زجر و منعی نمی باشد. چرا که خداوند می داند که این امتحان است و از اول موبد نمی خواسته است چطور نسبت به موبد بعث یا زجر داشته باشد. &&&&

مثلا آب نمی خواهم می خواهم امتحان کنم و می گویم برو آب بیاور این بعث در حقیقت نمی باشد و فقط انشاء می باشد. لذا حقیقتا طلب نمی باشد. عبد توهم طلب و بعث دارد.

این جواب اول.

الاشکال الثانی:

اشکال ندارد نسخ به معنای رفع الحکم محال است نه نسخ به معنای انتقاء الحکم عند انتهاء امده المعلوم عند الله المجهول عند الناس. شارع تکلیف می کند به نماز جمعه و امد را بیان نمی کند و مرد فکر می کردند که موبد است اما در واقع و فی علم الله امد دار بوده است. لذا عدم حکمت و جهل پیش نمی آید.

سه اشکال بر کلام ایشان داریم:

اولا:

این ختلاف مبنائی اسکه ما در اوامر امتحانی حقیقتا طلب و بعث داریم منتها داعی او بر این بعث امتحانش است یعنی امتحان در طول بعث و طلب است و شاهدهی هم ذکر کردیم بر اینکه آیا مولا امر امتحانی کرد و گفت در را باز کن و اصلا مطلوب مولا در باز کردن نباشد اما عبد هم باز نکرد آیا می تواند عقوبت کند عرفا؟ بله می تواند عقوبت فرض معصیت است و معصیت در جایی است که زجر و منع و بعثی باشد.

لذا اگر حضرت ابراهیم ذبح اسماعیل نمی کرد مستحق عقوبت بود.

ما می گوئیم که در اوامر امتحانی این طور نمی باشد که ضرورتاً بعث و منعی نمی باشد بلکه می تواند بعث و منعی باشد.

لذا ممکن است من به بچه ام می گویم که آب بیاورد می خواهم بدانم که بیدار است یا خواب در اینجا اصلاً بعثی نیست و طلبی نمی باشد چرا که همین که گفت که چی می گی؟ مشخص می شود که بیدار است لذا لازم نمی باشد که برود آب بیاورد. اما در بعضی از مواقع بعث هم در کار است و لو این طلب به داعی امتحان می باشد.

الإشکال الثانی:

این جواب دوم تسلیم اشکال است نه رد اشکال چرا که تمام اشکال مستشکل در معنای اول نسخ به معنای رفع الحکم بود که گفته بود محال است اما به معنای دوم را قائل به استحاله نمی باشد.

الإشکال الثالث:

این انتهاء الحکم به انتهاء امدہ المعلوم عند الله المجہول عند الناس ما این را قبول نداریم این نسخ به این معنا را ما قبول نکردیم که در معنای دوم توضیح خواهیم داد که چرا نمی تواند نسخ باشد.

آیا معنای اول ممکن است یا خیر؟

در دوره سابق ما معتقد بودیم که ممکن است که خداوند عالم حکمی را موبد جعل کند لمصلحة لجعل الموبد ولو خداوند علم دارد بعد از گذشت چند سال این حکم رانسخ می کند. یعنی مقتضای این جعل بوده است که این جعل حکم به صورت موبد باشد یعنی الان اگر موبد جعل نکند خلاف حکمت است مثلاً استاد می گوید که تا آخر کتاب از شما امتحان می گیریم و از الان می داند که بخشی را حذف می کند برای امتحان اما اگر الان بگوید که مقداری در امتحان نمی آید این خلاف حکمت است. بعد از مدتی می گوید که مقداری نمی آید این مثال دقیقی نمی باشد.

این را دوره سابق قائل بودیم و گفتیم محذوری ندارد که خداوند حکمی را جعل کند موبد لحکمة و بعد نسخ کند لحکمة بخاطر این که تابع بودیم در مبانی بر مدرسه میرزا. اما از این مبنا رفع ید کردیم لذا از این قول هم در اینجا عدول کردیم.

^۱ این بیان در مورد احکام وضعی درست است اما در احکام تکلیف ینمی آید . احکام شرعی به دو قسم وضع یو تکلیفی می باشد . تکلیف یمنظور وجوب و حرمت می باشد و احکام وضعی احکام شرعی غیر این می باشد مثل ضمان و ملکیت و طهارت. چرا در احکام وضعی درست است بخلاف تکلیفی؟

در قبل قائل بودیم که حقیقت حکم چیزی جزء اعتبار نمی باشد و احکام شرعیه چیزی جز احکام اعتباریه و امور اعتباریه نمی باشد مثل وجوب و حرمت و ضمان و طهارت.

از این مبنا برگشتیم و تفصیل دادیم بین حکم وضعی و تکلیفی. در حکم وضعی گفتیم چیزی جز اعتبار نمی باشد یعنی اعتبار طهارت و ملکیت و سلطنت و ولایت و زوجیت و امثال ذلک اینها امور اعتباری می باشند.

اما در باب تکلیف گفتیم که حقیقت کلیف دیگر اعتبار نمی باشد حقیقت تکلیف گفتیم چیزی جزء طلب و بعث و زجر نمی باشد طلب انشائی به حمل شای بعث و زجر به حمل شایع می شود تکلیف و وجوب و حرمت گفتیم که دو مفهوم انتزاعی و واقعی است نه ادو امر اعتباری مثل طهارت و نجاست و سلطنت نمی باشد وجوب و حرمت دو مفهوم انتزاعی می باشد که ما در مفاهیم انتزاعی قائل هستیم که امور وقعاغیه هستند.

بنابر این مبنا دوم ما دیگر نسخ به معنای رفع لاحکم در باب تکلیف دیگر ممکن نمی باشد در باب وضع ممکن است که شارع اعتبار نجاست و طهار می کند به نحو تأبی = و موبد لمصلحه در این اعتبار بعد هم لحکمة نسخ می کند و لو در ابتدا می

^۱ سه شنبه ۹۵/۳/۴.

دانسته است که بعد از این حکم را نسخ خواهد کرد. مثلاً اعتبار نجاست برای کافر می‌کند به نحو ابدی و بتعد این اعتبار را بر می‌دارد البته این مثال است نه اینکه این اتفاق افتاده است.

بخلاف تکلیف بعث است و طلب اس و زجر است به حمل شایع وقتی ملا رد مقام اثناء بگوید که نماز جمعه بخوانید و بعد می‌داند که می‌گوید که در مورد عنصر حضور است در اینجا حقیقتاً نسبت به مکلفین در عصر غیبت بعثی و طلبی ندارد طلب یعنی انشاء به داعی انبعاث است و بعثی که در کار نباشد انبعاث هم معنا ندارد.. &&&&

لذا حکم به معنای تکلیف دیگر نسخ در آن معنا ندارد.

مثلاً به زید می‌گوییم که نماز بخوان و من می‌دانم که زید قبل از ظهر می‌میرد این دیگر بعث است؟ خیر چرا که بعث باید به داعی انبعاث است و اینجا انبعثی صورت نمی‌گیرد مثلاً من می‌دانم که طرف مشرق آبی نمی‌باشد و به طرف مشرق حرکت کنم این آیا من طالب الماء می‌باشم یا خیر؟ خیر.

حقیقت طلب و بعث جایی که داعی من بر طلب و بعث امکان انبعاث به غیر باشد.

این را دقت کنید من وقتی م‌دانم این زید قبل از زوال خواهد مرد به زید می‌گوییم صل عند الزوال این انشاء من حقیقتاً بعث و طلب است؟ خیر چون امکان انبعاث نمی‌باشد چون می‌دانم زید از دنیا خواهد رفت.

در اینجا من می‌دانم که بعث خود را نسخ می‌کنم لذا بعث باید به داعی انبعاث باشد و می‌دانم که انبعثی در کار نمی‌باشد &&&&

پس بنابراین نسخ به معنا که رفع الحم عن موضوعه فی عالم الشتریع معنا ندارد چرا که خداوند می‌داند که در عالم تشریع این حکم را بر خواهد داشت.

ما نسخ به معنای رفع لاحکم در یک صورت قبول کردیم در خود تکلیف و آن در جایی است که شارع و مشرع ما نبی اکرم باشد یعنی نبی اکرم لحکمة تکلیفی راتشریع می کند و خود نبی اکرم یا خداوند متعال این حکم را بعد اذن بشریع نسخ می کند و بعد خداوند لحکمة این که این حکم را خداوند یا نبی در آینده این را نسخ می کند این را از نبی مخفی می کند چرا که علم غیبت به اذن الله می باشد، لمصلحة چرا که در نفس پیامبر آن بعث منقدح شود.

و نسبت به نسخ علم غیب می خواهد در این موارد خداوند می تواند جلوی این علم غیب نبی را بگیرد و مطلعش نکند که نبی در آینده نسخ خواهد کرد مثل آیه نجوا بنابراین که شارعش نبی اکرم است.

پس بنابراین این تشریع اشکال ندارد به شرط اینکه از جانب نبی اکرم این تشریع باشد.

مایک انشاء داریم که می فرمایند مولا صلو عقیب الصلاة در خود این انشاء تردید است که از امور تکوینی و حقیقی است یعنی موجودی از موجودات اس یا واقعی است از واقعیات می باشد و منشأ این اشکال این اس که فعل و تکلم و مشی و کلا فعلی که از منا صادر می شود از امور حقیقی هستند و تکوینی یا از امور واقعی؟ فلاسفه و اصولیین می گویند که از امور تکوینی و حقیقی می باشند اما ما می گوئیم که فعل یک امر واقعی است نه حقیقی چه فعل انسان و چه فعل حیوان اما در مورد خداوند این بیان نمی آید چرا که در مورد خدا خود موجودات فعل خداوند است &&

هر وجودی خودش قدرت الله است دیگر ذاتی نمی باشد قدرت فعل یو علم فعلی است هر وجودی علم و قدرت الله می باشد اما قدرت و علم فعلی است در مقابل علم و قدرت ذاتی . علم ذاتی و قدرت ذاتی یعنی علم و قدرت عین ذات الهی است و علم و قدرت فعلی یعنی علم و قدرتی که عین فعل الله است. &&&&

افعال الهی امر واقعی می باشد بخاطر اینکه وجود از امور واقعی است در نزد اصولیین و در نزد فلاسفه از امور حقیقی است.

من که می گویم صلو این انشاء است و این فعل مولا است خود این انشاء طلب و بعث است به حمل شایع. در طلب مطلوب می خواهیم گفت اقیموا لصلاة اما مطلوب در اقیموا للصلاة چیست؟ مطلوبو رد صل و اقیموا لاصلاة، صلاة نمی باشد صلاة یک مطلوب منه می خواهد که مکلف باشد و مکلف بما هو مکلف از او چیزی طلب نمی شود این اقیموا الصلاة طلب صلاة است از زید و عمرو به عدد افراد مکلف ما طلب داریم و به عدد افراد مکلف مطلوب داریم در ما نحن فیه یکم انشاء فعل بیشتر نداریم اگر فرض کردیم هزار مکلف داریم این فعل واحد به نحو انحلالا هزار طلب است به عدد مکلفین همین انشاء طلب الصلاة من عمرو و همین انشاء طلب الصلاة من زید اس.

در ما نحن فیه حقیقت تکلیف این انشاء نمی باشد این طلب ها می باشد. اگر بخواهیم مثالی بزنیم این است که وقتی ده نفر وارد شد شما بلند می شوید که یکبار ایستادید که این استنادن واحد مصداق احترام زید و عمرو و بکر و خالد می باشو

انشاء به ما هو انشاء تکلیف نیم باشد بلکه بما هو بعث و طلب تکلیف است و این انحلالی است مولا یکبار گفته است اقیموا ل اصلاة این اقیموا لصلاة به عدد مکلفین اتصاف به طلب و بعث پیدا ی کنند این اتصاف انحلالی است. این انشاء طلب و بعث است که تکلیف است پس ما هزار تکلیف داریم و هزار مطلوب داریم و هزار مطلوب منه داریم اما یک انشاء داریم حال اگر من گفت ام اقیموا الصلاة و انسانها هزار نفر می باشند و من می دانم جناب زید قدرت بر صلاة ندارد این انشاء هزار طلب است یا ۹۹۹ طلب؟ ۹۹۹ طلب می باشد اما مصداق این طلب ها یک فعل است. چرا که در مورد ۹۹۹ نفر انبعاث صورت می گیرد.

لذا مصلحت در انشاء است اما مصلحت در طلب نمی باشد لذا این انشاء نسبت به زید انشاء است اما طلب نمی باشد چرا که زید منبعث نمی شود.

لذا وقتی می خواهیم بگویم که بر تو در زمان غیبت نماز جمعه واجب نمی باشد یعنی من فقط نسبت به زید فقط انشاء داشته ام نه طلب.

بله در جاهل نسخ امکان دارد اما در عالم نسخ امکان ندارد و محال است.

در امتحان هم به داعی امکان انبعاث است اما غرض او از انبعاث آن فعل نمی باشد بله اطلاع خود مولا بر اینکه عبد منبعث می شود یا خیر؟

در احکام وضعی هم که نسخ را قبول کردیم چرا که در احکام وضعی طلب و بعثی در کار نمی باشد.

اما در احکام تکلیفی اگر نسخی بوده است به همان تشریع پیامبر بوده است اگر قابل تشخیص باشد که نسخ بوده است چرا که ممکن بوده است که کلام اولی فقط انشاء بوده است و طلبی در کار نبوده است که حال این کلام دوم بشود نسخ. فرض این است که این انشاء بدون اینکه طلب باشد، درش مصلحت است مثل اینکه می داند که اگر این انشاء را بکند طرف می رود آماده شود در مسائل عرفی هم این طور است که مثلاً قطار حرکتش ساعت ۹ است و ساعت ۶ امر می کنیم به حرکت تا اینکه به قطار ساعت ۹ برسند و آماده شوند.

لذا مطلوب دائماً در نظر ما یک عنوان اضافی است صلاة امروز از زید مثلاً.

هذا تمام الکلام در معنای اول.

۱

اما المعنی الثانی انتفاء الحکم عند انتهاء امد الحکم المعلوم عند الله المجہول عند الناس. آن دلیلی که این انتفاء را می کند ناسخ است &&&.

مشهور این تعریف را پذیرفتند و گفتند نه جهل و نه عدم حکمتی در مورد شاعر حاصل می شود.

بحث امروز نقد این کلام است ما قائلین این معنا محال است.

این که گفته اند امدی معلوم عند الله و مجهول عندنا است این جهالت بخاطر این اس تکه در خاطب تشریع اخذ نشده است یا خیر در خطاب تشریع اخذ شده است در خطاب تبلیغ اخذ نشده است.

اگر در خطاب تشریع اخذ نشده باشد و در خطاب دوم که ناسخ باشد امد ذکر شده باشد اگر این مراد باشد این برگشت این به معنای نسخ به معنای اول است. حکم دائر مدار تشریع است سعة و ضیقا نه به افق نفس مولا حتی اگر علم غیب هم داشته باشیم که در افق نفس مولا اکرام زید واقعا محبوب است اما تشریع نمی کند بر عهده عبد چیزی نمی آید اگر در خطاب تشریع ذکر نشده است این حکم حقیقتا موبد است و در خطاب دوم اگر بیاید به معنای نسخ به معنای اول رفع الحکم عن موضوعه فی عالم التشریع.

این مشکل حتی اگر در حقیقت تکلیف به واقعیت قائل نشویم و اعتباری هم شویم باز این مشکل حاصل می شود.

اما اگر در خطاب تشریع اخذ شده باشد اما در خطاب تبلیغ نیامده است بعد در خطاب دوم ذکر می شود این حقیقتش تخصیص است و نسخ نمی باشد. تخصیص مربوط به عالم تبلیغ است که حکمی عاما ذکر می شود و بعد افرادی خارج می شود. اخراج ما بعض تناوله العام اثباتا.

مکلفین در عصر غیبت خارج می شوند و در عالم تشریع هم از اول داخل نبوده است.

پس بنابراین نسخ به معنای دوم ممکن نمی باشد نسخ به معنای اول را در احکام وضعیه مطلقا قبول داریم و در احکام تکلیفیه هم در جایی که شارع رسول اکرم باشد، امکان دارد و بعید هم نمی باشد که اگر نسخی هم ثابت شود، می شود از قبیل جایی که شارع نبی اکرم باشد و ناسخ آن شارع باشد.

گفته نشود در آیه نجوا اینکه عبارت این است اذا ناجیتم الرسول می رساند که شارع خداوند بوده است نه رسول چرا که این عرفی است که شخصی در مورد خودش به صورت غائب صحبت کند مثلاً مرجعی در مورد &&*&

هذا تمام الکلام فی النسخ.

البداء:

برای بداء دو معنا گفته شده اسکه این دو معنا نزدیک به هم است اما یکی اعم و یکی اخص است.

معنای لغوی و اصطلاحی یکی است معنای اول ظهور الراى بعد أن لم یکن. برای ذی شعوری رایى پیدا شود که قبلاً یان رأی نبوده است.

معنای دومى که برای بداء گفته شده عبارت است اتخاذ الراى على ما كان سابقاً. انسانی رأیى را اتخاذ کند برخلاف رأی سابقش.

بین این دو معنای را بسنجی اول اعم است و دومى اخص اولی می سازد با اینکه اصلاً رأیى نداشته است یا رأیى داشته است اما در دومى حتماً رأی داشته سات در اصول دومى محل بحث می باشد.

اتخاذ الراى على ما كان سابقاً.

تصمیم و اراده ای خلاف تصمیم و اراده سابق چیدا کنیم.

در اصول بحث شده است که آیا بداء به معنای دوم بر خداوند محال است یا خیر؟ در ما انسانها که روشن است که روز و شب در حال بداء می باشیم و اگر اینطور نباشد شاید به این معنا است که فکر نمی کند.

آیا در خداوند اتخاذ الراى خلاف ما كان سابقاً ممکن است؟ این بحث کلامی است. در معصوم این بداء می آید چرا که علم غیب او باذن الله است و به جهاتی است که خداوند اخفاء نکرده باشد.

علماء شیعه سه طائفه شده اند در بداء:

طائفه اول حکماء مشاء و متلمین که بداء را برای خداوند محال می دانند. دلیل ما چیست؟ مرحوم خواجه در تاب تلخیص المحصل خواجه هم فیلسوف است و هم متکلم این کتاب نقد کتاب محصل فخر رازی است که تلخیص نمی باشد و نقد کلام ایشان است و معروف شده است به نقد المحصل در آنجا که بداء را به شیعه نسبت می دهد خواجه می گوید لا یقولون به از این مشخص می شود که اگر کسی قائل به بداء بود در بین بزرگان متلکمین و فیلسوفین شیعه قائل به این مطلب بود این عبارت را بکار نمی برده است. بعد ایشان می فرمایند که یک روایت داریم که در مورد اسماعیل است که خبر واحد لا یوجد علما و ظنا ص ۴۲۱ یا ۳۱.

بوعلی سینا در یکجا هم اشاره به بداء نکرده است که یک توجیهی بخواهد ذکر کند لذا مشخص می شود که مشائیین قائل به بداء نبوده اند .

این طائفه اول که منکر بداء می باشند.

طائفه دوم: فقهای شیعه می باشند مشهور لعل جمیع قائل به بداء هستند لذا مخالفین یکی از تشنیعات بر شیعه دارد اعتقاد اینها به بداء می باشد فقها هم قائل بودند و هم ادعای اجماع و ضرورت کرده اند مستند اینها روایات عدیده ای است که ظاهرشان بداء است.

شیخ مفید و امثال اینها به عنوان فقهاء می باشند نه متکلمین.

مرحوم صدر می فرمایند که بیش از ۵۰ روایت که در آن یا لفظ بداء یا مضمون بداء آمده است که ۲۰ تای آن صحیح است سنداً و ادعای کرده است تواتر اجمالی بر بداء داریم. تواتر لفظی یعنی تواتر لفظ و تواتر معنوی یعنی تواتر معنا و تواتر اجمالی

&&&

بعد می گویند که در کتب اهل سنت هم داریم در مورد بداء که لا اقل از روایات شیعه مرحوم مجلسی از && نقل می کند که روایات بداء در کتاب اهل یسن از روایات شیعه بیشتر می باشد.

مرحوم صدر می فرمایند که در آیات هم بداء داریم ایشان که بحث بداء در ا کرده اند دو تا در تقریرات ایشان بداء نیامده اسم مباحث و بحوث باشد در تمهید ایشان ج ۷ ص ۴۴۶ آمده است. همان بحوث عبد الساتر.

مثل یمحو الله ما یشاء و یشب و عنده ام الکتاب.

این مجموعه آیات و روایاتی است که ضمناً ا دعا شده است که از اجماعی است و محروم مجلسی تنها شیعه متفرد در این است &&&

طائفه سوم مرحوم ملا صدرا و من تبع است ایشان قائل به بداء می ابشد اما چرا ایشان را جدا کرده ایم چرا که تفسیری که از بداء می کند هیچ یک از فقهاء ندارند اگر چه خودشان هم تفاسیرشا متعدد است اما نقطه مشتریک دارند که ذکر خواهد شد اما نظر ایشان نقطه مشترکی ندارند حتی نظریه فقهاء مبتنی بر مقدمه ای است که ایشان مخالف آن می باشند. &&&

شواهد ص ۴۰۸ و ما بعد چندین فصل مرتبط به بداء ایشان دارند.

این سه نظریه در بداء می باشد.

متکلمین را باید نظرشان را کنار گذاشت چرا که گفت اند یک روایت بیشتر نمی باشد در حالیکه کافی است که به سفینه ذیل کلمه بدء مراجعه کرد تا روایات دیده شود با اینکه معنای ایشان از بداء همان معنای اتخاذ الرأی می باشد.

منتها مخالفین و اهل سنت مطالبی را نسبت داده اند به شیعه که شیعیان قائل نمی باشند مثلاً گفته اند که شیعه قائل اس تکه خداوند جاهل است در حالی که اینطور نمی باشد.

محاضرات ج ۴ ص ۴۹۷&&& یک تفسیر است و کلام مرحوم صدر به بعضی تفصیلات را نقل کرده است در همان تمهید.

نظر فقهاء متفاوت است تمام فرمایشات فقهاء در دو مقدمه مشترک می باشد: مقدمه اول: خداوند عالم واجد علم حصولی است هر قضیه ای را از خداوند سوال کنید خدا جواب دارد و تمام قضایا در نزد خداوند حاصل دارد. علم حصولی حصول صورۃ الشیء عند الذهن او العقل.

هم خود اشیاء&&& و هم صورت اشیاء حاصل است در نزد خداوند مثل اینکه ما خودمان را تصور می کنیم و در نزد خودمان حاصل است.

علم حضوری خداوند اختلافی نمی باشد و تمام الاختلاف در مورد علم حصولی خداوند است.

یعنی خداوند به همه قضایا عالم است و هیچ یک قضیه ای در نزد خداوند مجهول نمی باشد.

مقدمه دوم:

خداوند دارای اراده حادثه و متجدده می باشد و زائد بر ذات است. یعنی صفت فعل می دانند این اراده را.

در همه این تفصیل فقهاء در این دو مقدمه مشترک می باشند و این دو مقدمه هر دو در نزد حکماء محال است.

هر دو ی علم حصولی و اراده در مورد خداوند محال است چه در نزد مشاء و چه در نزد حکمت متعالیه که در نزد مشاء اختلافی بود و در حکمت متعالیه اتفاقی بود .

اما چیزی که گفتیم که این که اراده و علم حصولی بر خداوند محال است اگر خداوند موجود مجردات است که است علم حصولی و اراده در مورد مجردات محال است یا مجرد را دقیقاً نفهمیدیم یا باید تعریف را از مجرد عوض کنیم تا بتوانیم علم حصولی و اراده را حمل بر خدا کنیم.

&&&& مهم این است که بتوانیم تصور کنیم وجود علم حصولی و اراده در مورد موجود مجرد تام را.

این کلام فقهاء را نفهمیدیم و القول علی عهدتهم.

ما نمی توانیم تصریح کنیم موجودی که در عین مجرد است علم حصولی و اراده دراد مراد از مجرد مجرد تام است.

این هم کلام فقهاء

اما کلام مرحوم ملا صدرا: نظریه ملاصدرا در بداء است ایشان می گویند ما سه عالم عقل عالم مثال و عالم ماده را داریم.

در عالم عقل همه موجودات در آجا مجردات تامه می باشند. حتی آنقدر مجرد می باشند که نمی توان گفت در عالم ربوبیت می باشند و اختلافی دارند که فکر می کند در عالم ربوبیت است لذا تارة می گویند فی سقع عالم الربوبية یعنی آنقدر بالا می باشند

بعد عالم مثال که در مورد مراد ایشان در مورد عالم مثال اختلاف است. مثلاً شما زید را در عالم خواب می بینید در عالم خواب موجودی مثالی می باشد و معدوم که نمی باشد بلکه موجود بود و در کدام عالم بود؟ عالم مثال. این موجود مثالی است. ما وقتی شیئی را تخیل می کنیم متخیل موجودی است مثالی. که مجرد از ماده می باشد اما واجد عوارض ماده می باشد.

بعد عالم ماده که دو بخش دارد عالم فلک و عالم طبیعت تحت فلک. مرحوم ملا صدرا معتقد است این بداء کجا حاصل یم شود این را دقت کنید عالم علم خداوند هم است چرا که هر موجودی وجودش علم فعلی خداوند است لذا این عوالم که وجود دارند علم خداوند هم می باشند. ایشان معتقد می باشند که در عالم عقل ثبات است و ازلیت است و ابدیت هیچ چیزی کم و زیاد نمی شود و تغییری حاصل نمی شود لوح محفوظ عالم عقل است اسم عقل ا خیر است آخرین عقل آخرین موجود مجرد تام که مشائین

می گویند عقل فعال و ما می گوئیم عقل اخیر می شود لوح محفوظ. این عقل اول قلم است و عقل اخیر لوح محفوظ است چرا که گفته قلم چرا که این عالم را با این قلم که عقل فعال باشد می نویسد. &&&

اما عالم مثال: ضمنا همه عوالم تنزلی است عالم مثال تنزل از عالم عقل است و عالم ماده تنزل از عالم مثال اس. در عالم مثال تا ابد همه چیز نوشته شده است تمام چیزهای زید از تولد تا موت درعالم مثال است اما خصوصیتی است که در عالم مثال دائما نوشته ها پاک می شود نوشته می شود مثلا نوشته شده است که زید از درخت می افتد و می میرد و بعد که نگاه می کنیم می بینی که این پاک شده است و زیر ماشین می رود و می میرد. این درعالم مثال همه چیز است متنها دائما پاک می شود و اثبات هم بعدش است. فقط عالم مثال یکجا است که پاک نمی شود وقتی تنزل پیدا کرد به عالم ماده اگر زید در عالم ماده رفت زیر ماشین دیگر عالم مثال محو نمی شود. لذا کثیری پاک می شود و کثیری پاک نمی شود لذا صدقه ای که ما می دهیم در عالم مثال تأثیر دارد. در لوح محفوظ است که ما زیر ماشین نمی رویم چرا که در لوح محفوظ معلوم است که ما صدقه خواهیم داد. عالم ذر هیچ کدام است که عالمی است به یک اعتبار به عالم عقل متعلق است.

ایشان قائل است که این محو و اثبات مال عالم مثال است. این اصلا ربطی به کلام فقهاء ندارد و مقدمات خودش را دارد.

این نظریات ایشان در نظریه ما دو عالم داریم عالم عقل و مثال. ما دلیلی نداریم که این دو عالم باشد دلیلی هم نداریم و استدلال ایشان را به هیچ وجه قبول نداریم و اگر تجربه هم کرده باشند تا به علم حصولی تبدیل نشود فایده ای ندارد &&& ما این دو عالم را انکار نمی توانیم بکنیم اما علی تقدیر صحت قابل فهم نمی باشد.

ما در بداء مختاری نداریم مشکله ما تصدیق نمی باشد بلکه مشکل ما تصور آن است و از اعتقاداتی نمی باشد که در آخرت از انسان سوال کنند. &&& یعنی من نمی توان تفسیری ارائه دهیم قابل فهم و خالی از اشکال ما از کسانی هستیم که نمی

دانیم حقیقت علم خداوندی چه می باشد. وقتی نمی دانیم چطور تفسیر از بداء بدهیم بدائی که رابطه مستقیم با علم خداوند دارد. آنچه اصولیین می گویند مربوط به علم حصولی خداوند است و ما این علم را قبول نداریم.

^۱ ترتیب مباحث ما بر طبق کتاب کفایه می باشد ایشان کفایه را به سه قسم تقسیم کرده اند: مقدمه و یک خاتمه و در بین این دو مسائل علم اصول را در هشت مقصد آورده اند. که مطالب در مقدمه مطالبی است مسائل علم اصول به آن مرتبط است اما جزء مسائل علم اصول نمی باشد و در خاتمه بحث اجتهاد را آورده است که نه از مسائل علم اصول است و نه مسائل علم اصول به آن مرتبط است در واقع متمم فائده است.

اما در مباحث متن که هشت مقصد می باشد. مرحوم صاحب کفایه پنج بخش از متن را به مباحث الفاظ اختصاص داده است و سه بخش را به مباحثی که به مباحث عقلیه معروف شده است.

ما در بحث اصول، مقدمه را که خواندیم و چهار مقصد از مسائل علم اصول را هم خواندیم مقصد اول اوامر و مقصد دوم نواهی و مقصد سوم مفاهیم و مقصد چهارم عام و خاص بود. از مباحث باقیمانده مقصد پنجم است که مطلق و مقید می باشد. مرحوم آخوند مجمل و مبین را چون مختصر بوده است در همین مقصد بیان می کنند.