

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

العام والمطلق

للسید محمود مددی الموسوی

فهرست:

العام والمطلق للسيد محمود مددى الموسوى	١
الجهة الثالثة: التعويض عن العام باستصحاب العدم الأزلى.....	٥٨
الجهة الخامسة: التمسك بالعام لإثبات التخصّص	٧٧
الفصل الثالث: فى الفحص عن المخصّص	٧٩
الفصل الرابع: فى اختصاص الخطابات بالمشافهين و عدمه.....	٨٢
الفصل الخامس: فى تعقّب العام بضمير يرجع الى بعض افراده.....	٨٥
الفصل السادس: تخصيص العام بالمفهوم.....	٩٠
الفصل السابع: فى تعقّب الاستثناء لجمل متعدده.....	٩٥
الفصل الثامن: فى تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد.....	٩٩
الفصل التاسع: دوران الامرين النسخ والتخصيص	٩٩
المبحث الخامس: المطلق والمقيد.....	١٠٣
الفصل الاول: فى الاطلاق.....	١٠٣
الجهة الاولى: فى تعريف المطلق.....	١٠٣
الجهة الثانية: فى اعتبارات الماهية.....	١٠٥
الجهة الثالثة: فى معنى اسماء الاجناس.....	١١٣
الجهة الرابعة: فى مقدمات الحكمة.....	١١٥
تنبيهات.....	١٢٩

بحث عامّ و خاصّ

بحث چهارم از مباحث علم اصول، بحث عامّ و خاصّ است. این بحث را در ضمن فصولی

مطرح می‌کنیم:

فصل اوّل: عامّ

در این فصل در سه جهت بحث می‌کنیم: جهت اوّل: در تعریف عامّ.

جهت دوّم: در اقسام عامّ. و جهت سوّم: در ادوات عموم.

جهت اوّل: تعریف عامّ

کلمه‌ی عامّ و خاصّ در علم اصول، از مصلحات این علم شده است و از مصلحات

پیچیده‌ی آن است و ما سعی می‌کنیم که تعریف جامعی را بیان کنیم.

کلمه‌ی عامّ در لغت از عموم مأخوذ است و عموم به معنای شمول و استیعاب است پس

عامّ به معنای شامل و مستوعب است.

این کلمه به لحاظ اصطلاح در دو علم مطرح است. یکی در علم منطق و دیگری در علم

اصول. در اصطلاح علم منطق، عامّ وصفِ معنا واقع می‌شود نه مفهوم. و معنا را به دو قسم

تقسیم کرده‌اند: معنای عامّ و معنای خاصّ. به عنوان مثال معنای کلماتی از قبیل انسان و

حجر و شجر، عامّ است و کلماتی مثل زید و دماوند و خزر، معنای خاصّ دارند و فرق بین

معنا و مفهوم را قبلاً توضیح دادیم. پس در منطق، عامّ و خاصّ دو وصف برای معنا هستند.

اما در علم اصول که محل بحث ما است کلمه‌ی عامّ، برای سه شیء، و وصف قرار می‌گیرد:

گاهی ما کلمه را به عموم متصف کرده و وصف (عامّ) را برایش به کار می‌بریم مثلاً در (اکرم

العلماء) و (ما رأیت رجلاً)، (العلماء) و (رجلاً) بعد از نفی، عامّ هستند، و گاهی یک حکم را

متصف به عموم می‌کنیم مثل این که می‌گوییم: وجوب اکرم در مثال (اکرم العلماء) عامّ است

و گاهی خطاب و جمله را متصف به عموم می‌کنیم مثلاً می‌گوییم: خطاب (اکرم العلماء) عامّ

است یا جمله‌ی (ما رأیت رجلاً) عامّ است - جمله را بیشتر در جایی به کار می‌برند که حکم

خبری باشد و خطاب را در جایی به کار می‌برند که حکم انشایی باشد - پس ما عام را باید در این سه مورد معنا کنیم و اول از خطاب شروع می‌کنیم. وقتی به یک خطاب یا جمله گفته می‌شود — عام است که در آن، حکم عام آمده باشد و به یک حکم وقتی عام می‌گویند که متعلق یا موضوع آن حکم، عام باشد. متعلق حکم عام باشد مثل (یحرم کل کذب) و موضوع عام باشد مثل (اکرم العلماء)، در این دو مثال گفته می‌شود که حکیم حرمت و وجوب، عام است پس عمومیت خطاب به عمومیت حکم است و عمومیت حکم به عمومیت موضوع یا متعلق آن است اما قبل از این که توصیف کلمه به عام بودن را بیان کنیم باید ببینیم چه خصوصیتی برای کلمه لازم است تا متصف به عموم شود؟ یک کلمه باید سه خصوصیت داشته باشد تا وصف (عام) را برای آن به کار بریم: خصوصیت اول این است که باید کلمه جزئی از کلام باشد و اگر کلمه‌ی (العلماء به تنهایی ذکر شود در اصطلاح اصول به آن عام گفته نمی‌شود بخلاف اصطلاح منطق، که به آن نیز، عام گفته می‌شود خصوصیت دوم این است که کلمه‌ای که در خطاب به کار می‌رود باید از آن افراد یا اعضای به نحو فراگیر اراده شود — یعنی مراد از آن، تمامی اعضاء یا تمامی افراد آن کلمه باشد — توضیح این که گاهی کلمه‌ای را در کلام به کار می‌بریم و مراد از آن تمام افراد نیست اعم از این که اصلاً، مراد از آن، فرد نباشد مثل کلمه‌ی (الانسان) در مثال (الانسان نوع من الحيوان) یا (الانسان کلی) که در مثال اول از آن، طبیعی و در مثال دوم، مفهوم آن اراده شده است - در این جا نمی‌توانیم کلمه‌ی (الانسان) را متصف به عموم کنیم - یا این که مراد از آن، فرد باشد ولی تمام افراد اراده نشود مثل کلمه‌ی (رجلاً) در مثال (اکرم رجلاً)، و کلمه‌ی (بعض الانسان) در مثال (بعض الانسان عالم)، این کلمات نیز متصف به عموم نمی‌شوند، پس در خصوصیت دوم، اولاً باید مراد از کلمه، افراد یا اعضاء باشد و ثانیاً باید تمام الافراد مراد باشد — فرق بین عضو و فرد این است که اگر کلمه بر فرد آن، حمل شود فرد است و اگر عنوان کلمه بر فرد آن حمل نشود عضو است (البته این دو، یک شیء هستند که دو اعتبار در آن لحاظ شده است) مثلاً در جمله‌ی (ما رأیت رجلاً)، کلمه‌ی (رجلاً) عام است و شامل زید و عمرو و بکر و... می‌شود زید نسبت به (رجل) فرد است زیرا می‌توانیم عنوان رجل را بر زید حمل کنیم و بگوییم (زید رجل)، و در خطاب (اکرم العلماء) کلمه‌ی (العلماء) عام است و شامل زید و عمرو و بکر و... می‌شود ولی زید فرد (العلماء) نیست بلکه عضو آن است چون

نمی‌توانیم عنوان (العلماء) را بر زید حمل کنیم پس عضو فردی است که عنوان بر آن قابل حمل نیست، و ما هر وقت تعبیر به افراد می‌کنیم مراد اعم از افراد و اعضاء است - خصوصیت سوم این است که تمامیت افراد باید دالّ وضعی نیز داشته باشد و ما در سه مثال آن را پیاده می‌کنیم: مثال اول (ما رأیت رجلاً) است در این مثال، کلمه‌ی (رجلاً) عامّ است، خصوصیت اول و دوم در آن وجود دارد و دالّ وضعی آن، نکره در سیاق نفی است که برای عموم وضع شده است. مثال دوم (اکرم العلماء) است که در آن، کلمه‌ی (العلماء) عامّ است و خصوصیت اول و دوم در آن وجود دارد و دالّ وضعی آن، بنا بر قولی، هیئت جمع محلی به (ال)، و بنا بر قول دیگر، حرف (ال) است. مثال سوم (اکرم کلّ عالم) است که در آن، کلمه‌ی (کلّ عالم) عامّ است و خصوصیت اول و دوم در آن وجود دارد و دالّ وضعی آن، کلمه‌ی (کلّ) است. فرق بین عامّ و مطلق، فقط در همین خصوصیت سوم است که در عامّ، دالّ لفظی بر عموم داریم ولی در مطلق، دالّ وضعی بر اطلاق نداریم گرچه در مطلق نیز باید خصوصیت اول و دوم وجود داشته باشد مثل کلمه‌ی (العالم) در مثال (اکرم العالم) بلکه یک قسم از مطلق داریم که در عامّ نیز آن قسم را داریم و آن جایی است که از مطلق یا عامّ، یک فرد از آن اراده شود ولی آن عنوان باید قابل انطباق بر همه‌ی افراد باشد.

بنابراین آنچه که بیان شد عامّ را این‌گونه تعریف می‌کنیم که: العامّ هو اللفظ المذكور فی الكلام الشامل لجميع الأعضاء أو الأفراد بدالّ وضعی. این که گفتیم (بدالّ وضعی) به این خاطر است که دالّ وضعی اعم از دالّ لفظی و دالّ غیر لفظی است مثل هیئت که لفظ نیست، و مراد ما از شمول در عبارت (الشامل لجميع الاعضاء أو الافراد)، اعم از شمول استغراقی و شمول بدلی است.

کلمه (عامّ) را گاهی در مقابل کلمه‌ی (خاصّ) و گاهی در مقابل کلمه‌ی (مطلق) به کار می‌بریم و تعریف خاصّ و مطلق در جای خودش می‌آید.

جهت دوم: اقسام عامّ

عامّ را به سه قسم تقسیم کردند: قسم اول عامّ استغراقی است. در تعریف عامّ استغراقی گفته‌اند که در آن حکم در عرض واحد شامل جمیع افراد می‌شود مثلاً در (اکرم العلماء)، کلمه‌ی (العلماء) عامّ استغراقی است و حکمی که در این جمله است در عرض واحد شامل همه‌ی افراد علماء می‌شود و به تعداد علماء، حکم منحل می‌شود بنابراین اگر عدد علماء صد

نفر باشد صد حکم داریم و همچنین است مثال (اکرم کل فقیه) و مثال (لا تکرّم فاسقاً)، که کلمه‌ی (کل فقیه) و کلمه (فاسقاً) عام استغراقی است. قسم دوم عام بدلی است در تعریف عام بدلی گفته‌اند که حکم علی البدل شامل همه افراد، در عرض واحد می‌شود و اگر یک فرد ایجاد شد امتثال محقق می‌شود مثلاً اگر گفته شود: (اکرم ای عالم شئت)، کلمه‌ی (ان عالم) در این مثال، عام است و از (شئت) بدلیت را می‌فهمیم و کلمه‌ی (ای عالم) به نحو علی البدل شامل هو عالمی می‌شود و معنای (علی البدل) این است که حکم به عدد افراد منحل نمی‌شود و فقط یک حکم ثابت است پس فرق عام استغراقی با عام بدلی این است که در عام استغراقی حکم به تعدد افراد منحل می‌شود ولی در عام بدلی، حکم به عدد افراد منحل نمی‌شود و فقط یک حکم ثابت است. قسم سوم عام مجموعی است. عام مجموعی عامی است که حکم به نحو موضوع واحد، شامل جمیع افراد می‌شود مثل (اکرم العلماء) که کلمه‌ی (مجموع العلماء) عام مجموعی است و در آن یک حکم ثابت است لذا اگر صد عالم داشته باشیم و همه را اکرام کنیم فقط یک امتثال محقق می‌شود و اگر در این بین، فقط یک نفر را اکرام نکنیم امتثال محقق نمی‌شود. عام مجموعی بر دو قسم است: گاهی اعضای آن عام، افراد آن هستند مثل (اکرم مجموع العلماء) که هر یک از زید و عمرو و بکر، از افراد مجموع العلماء هستند و گاهی اعضای آن عام، افراد آن نیستند بلکه از اجزاء آن هستند مثل (اقراء کلّ السورة البقرة) که (کلّ السورة البقرة) عام مجموعی است و هر آیه‌ی این سوره، فرد آن نیست بلکه جزء آن است. فرق عام مجموعی با عام استغراقی این است که در عام مجموعی، یک حکم بیشتر نداریم ولی در عام استغراقی به عدد افراد، حکم داریم و فرق عام مجموعی و عام بدلی در دو امر است فرق اول در موضوع این‌هاست به این بیان که موضوع در عام بدلی، فرد است ولی در عام مجموعی، مجموع افراد است و فرق دوم این است که در عام مجموعی، حکم شامل هر فرد نمی‌شود به خلاف عام بدلی که حکم علی البدل شامل هر فرد می‌شود.

اصولیون بحثی را مطرح کردند که چه نکته‌ای وجود دارد که یک عام، استغراقی، و یک عام، بدلی، و یک عام، مجموعی شده است. مختار ما در این باره این است که ما اصطلاحی را به عنوان (محکی) ذکر کردیم به این بیان که هر لفظ و اسمی را در جمله‌ای به کار بریم و راجع به آن خبری یا حکمی دهیم با آن لفظ به یک شیء در ذهن اشاره می‌کنیم و نام آن

شیء محکی است مثلاً در مثال (الانسان یموت)، محکی (الانسان)، مصداق آن است و در مثال (الانسان کلّی) محکی (الانسان) مفهوم آن سات با این بیان روشن می شود که عامّ استغراقی و بدلی و مجموعی در محکی با هم مختلفاند.

نکته دیگر این که بین (اکرم کلّ عالم) و (کلّ انسان یموت) فرق ایت زیرا در مثال اول (کلّ معالم) یک مفهوم دارد ولی در مثال دوم هر یک از (کلّ) و (انسان) یک مفهوم دارند زیرا در مثال اول موضوع قضیه و خطاب، (کلّ عالم) است ولی در مثال دوم موضوع قضیه، (انسان) است و لفظ (کلّ) سور قضیه است.

در مثال (اکرم کلّ عالم)، محکی (کلّ عالم) — یعنی عامّ استغراقی — تمامی افراد عالم است و این کلمه صد اشاره به صد فرد عالم دارد و در مثال (اکرم ایّ عالم شئت)، محکی (ایّ عالم شئت) — عالم بدلی — یک فرد نامعین است و یک اشاره به یک مشارالیه دارد و در مثال (اکرم مجموع العلماء) محکی (مجموع العلماء) — یعنی عامّ مجموعی — مجموعی معین علماء است و فقط یک اشاره وجود دارد.

ماحصل جهت دوم این شد که عامّ بر سه قسم — عامّ استغراقی و بدلی و مجموعی — است و اختلاف جوهری اینها به اختلاف در محکی برمی گردد. جهت سوم:

در تعریف عامّ قید (بدالّ وضعی) را ذکر کردیم و در اصول رایج شد دوالی که ادعا شده یا احتمال دارد از دوالّ عموم باشند تحت عنوان ادوات عموم ذکر می کنند خواه اسم باشد مثل (کلّ) و (جمیع) و یا حرف باشد مثلاً (ال) — بنابر قولی — و یا هیئت باشد مثل هیئت جمع محلی به (ال) یا هیئت نکره در سیاق نفی.

ما در بحث ادوات عموم از کلمه ی (کلّ) شروع می کنیم چون اظهر ادوات عموم در استیعاب و عموم است. قبل از این که وارد بحث (کلّ) بر کلمه داخل می شود و گاهی بر کلام داخل می شود و آنچه که از ادوات عموم بوده و محلّ بحث در علم اصول است قسم اول از (کلّ) است که بر کلمه داخل می شود. در مثال (اکرم کلّ عالم) مدخول (کلّ)، (عالم) است و این دو مجموعاً — یعنی کلّ عالم — عامّ را تشکیل می دهند و در مثال (کلّ انسان حیوان) گرچه به لحاظ نحوی کلّ بر کلمه داخل شده است و آن را جرّ داده است اما مدخول آن، جمله ی (الانسان حیوان) است چون (کلّ) در این قضیه، سور است و جزء موضوع نیست و

دو جزء قضیه، (الانسان) — موضوع قضیه — و حیوان — محمول قضیه — است و وقتی که (کل) بر سر جمله‌ی مذکور درآمد (ال) در (الانسان) حذف شد چون اگر بعد از آمدن (کل)، (ال) حذف نشود معنای آن عوض می‌شود. این که گفتیم (کل) در این مثال، در موضوع داخل نیست جهتش این است که در قضیه مذکور، عقد الوضع یک تصور است که به (شیء یصدق علیه الانسان) تحلیل می‌شود و عقد الحمل یک تصدیق است و به (الشیء الذی یصدق علیه الانسان یصدق علیه الحيوان) تحلیل می‌شود و (کل) در عقد الحمل می‌آید نه عقد الوضع، زیرا عقد الوضع - یعنی شیء یصدق علیه الانسان - قضیه و تصدیق نیست ولی عقد الحمل یک قضیه و تصدیق است که اگر (کل) را بر آن داخل کنیم (کل شیء یصدق علیه الانسان یصدق علیه الحيوان) می‌شود و از این‌جا معلوم می‌شود که (کل) بر تسری محمول بر موضوع دلالت دارد بنابراین در موضوع داخل نیست و از محل بحث در علم اصول خارج است.

مورد اتفاق است که لفظ (کل) بر شمول و استیعاب دلالت دارد و تمام کلام در این است که یک نزاعی در اصول شکل گرفته است به این صورت که کل بر شمول و استیعاب چه چیزی دلالت دارد؟ یک نظر این است که (کل) بر استیعاب مایراد من المدخول دلالت می‌کند، و نظر دیگر این است که این لفظ بر استیعاب ماینطبق علیه المدخول دلالت می‌کند. در مثال (اکرم کل عالم)، مدلول (کل) کدام است؟ فرق دو نظر بیان شده این است که این لفظ بر استیعاب ما ینطبق علیه المدخول دلالت می‌کند. در مثال (اکرم کل عالم)، مدلول (کل) کدام است؟ فرق دو نظر بیان شده این است که اگر مراد از کل، معنای اول باشد برای این که (کل) معنای شمول را بفهماند نیاز است که مقدمات حکمت جاری شود مثلاً در مثال مذکور، مراد هر کسی است که از کلمه (عالم) اراده شده است حال آیا متکلم از (کل عالم) افراد عالم اراده شده یا افراد عالم عادل اراده شده یا افراد عالم عادل هاشمی اراده شده است؟ ما به قرینه‌ی مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم که افراد عالم اراده شده است. اما اگر مراد معنای دوم باشد در مثال مذکور، انطباق عالم بر افرادش به اراده‌ی کسی نیست تا به جریان مقدمات حکمت نیاز باشد بلکه انطباق آن قهری است. این نزاعی است که مرحوم آخوند مطرح کرده است که مراد از کل استیعاب است اما استیعاب کدامیک از این دو مراد است؟

مرحوم میرزای نائینی^۱ قائل است که مراد از (کل) در (اکرم کلّ العالم)، استیعاب ما اراد المتکلم من المدخول است و با اجرای مقدمات حکمت می‌فهمیم که متکلم جمیع افراد عالم را اراده کرده است، ولی مشهور قائل‌اند که مراد از (کل) در مثال مذکور، استیعاب ما ینطبق علی المدخول است و نیازی به اجرای مقدمات حکمت نیست و هر کسی واجد علم باشد عنوان عالم بر او منطبق است. عبارت مرحوم آخوند^۲ دو پهلو است و عده‌ای — مثل مرحوم آقا ضیاء^۳ — گفتند که نظریه مرحوم آخوند مثل نظریه مرحوم میرزای نائینی است و عده‌ای مثل مرحوم آقای صدر^۴ گفتند که مرحوم آخوند نظر مشهور را دارد.

مشهور بر نظریه مرحوم میرزا اعتراضاتی را وارد کردند اعتراض اول از مرحوم آقای خوئی^۵ است. ایشان فرمودند: اگر این طور باشد که مرحوم میرزا می‌فرماید کلمه‌ی (کل) وضعاً و استعمالاً لغو می‌شود زیرا (کل) بر هر چه که داخل شود در استفاده‌ی معنای استیعاب افراد آن، به جریان مقدمات حکمت نیاز داریم تا (کل) معنای خودش را بدهد در حالی که اگر از مقدمات حکمت معنا را استفاده کنیم نیازی به ذکر (کل) نیست مثلاً اگر (اکرم العالم) گفته شود از مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم که اکرام همه افراد عالم واجب است چون (العالم) مطلق است پس وضع و استعمال (کل) لغو است چون فائده‌ای در ذکرش نیست و بدون ذکرش، استیعاب فهمیده می‌شود پس استعمالش لغو است، و با لغویت استعمال، وضع نیز لغو خواهد بود چون وضع به خاطر استعمال است.

مرحوم آقای صدر^۶ از این اعتراض جواب داد که اطلاق و مقدمات حکمت، استیعاب و شمول را ثابت نمی‌کند بلکه ثابت می‌کند که مراد متکلم از (العالم) در (اکرم العالم) طبیعی عالم است نه حصه‌ی آن — که مثلاً العالم العادل باشد — پس از مقدمات حکمت جمیع افراد

۱- الأجدود ج: ۱: ۴۴۷ و ج: ۲: ۲۹۱.

۲- الکفایة: ۲۱۷.

۳- نهایة الافکار ۱: ۵۰۹.

۴- البحوث ۳: ۲۱۹.

۵- المحاضرات ۴: ۳۰۸.

۶- البحوث ۳: ۲۲۸.

استفاده نمی‌شود و در (اکرم کلّ عالم) ما جمیع افراد را از کلمه‌ی (کلّ) می‌فهمیم بنابراین ذکر (کلّ) لغو نیست.

ما این فرمایش مرحوم آقای صدر را قبول نداریم و دو اشکال برایشان وارد می‌دانیم: اشکال اول (اشکال مبنایی) این است که ایشان قائل است که نتیجه‌ی مقدمات حکمت این است که مراد متکلم از عنوان (العالم) طبیعی عالم است نه فرد آن، ولی ما گفتیم که وقتی اطلاق و مقدمات حکمت در مدلول هیئت جاری می‌شود معنایش فرق می‌کند با اطلاق که در ماده جاری می‌شود و اطلاق که در موضوع جاری می‌شود. هر یک از این‌ها معنای خاص خودش را دارد. توضیح این که در مثال (اکرم العالم) یک هیئت و یک ماده و یک موضوع داریم مفاد هیئت وجوب است و ماده (اکرم) و موضوع (العالم) است و هر یک از این‌ها اطلاق دارند ولی نتیجه‌ی آنها یکی نیست اطلاق در ماده نتیجه می‌دهد که متکلم طبیعی اکرام را اراده کرده است نه حصّه‌ای از آن را، و اطلاق در موضوع نتیجه می‌دهد که متکلم افراد عالم را اراده کرده است نه افراد عالم عادل را، و ما به مناسبت حکم و موضوع می‌فهمیم که محکی (العالم) در جمله‌ی (اکرم العالم) افراد عالم است نه طبیعی یا مفهوم آن، زیرا افراد عالم هستند که قابلیت اکرام را دارند و کیفیت سعه و ضیق افراد را مقدمات حکمت برای ما تعیین می‌کند پس مفاد (کلّ) با مفاد مقدمات حکمت — در موضوع — یکی است. اشکال دوم (اشکال بنایی) این است که بر فرض این که قبول کنیم مراد متکلم از (العالم) طبیعی آن باشد، ما نمی‌توانیم طبیعی عالم را اکرام کنیم پس قرینه‌ی عقلیه می‌گوید که فرد را باید اکرام کرد و از مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم که باید همه‌ی افراد عالم را اکرام کنیم، در این فرض هم اشکال مرحوم آقای خوئی وارد می‌شود که اگر (کلّ) ذکر نشود از اطلاق و مقدمات استفاده می‌کنیم که جمیع افراد باید اکرام شوند پس ذکر (کلّ) لغو است. اشکال بر کلام مرحوم آقای خوئی:

مرحوم آقای صدر^۱ به مرحوم آقای خوئی نسبت داده است که اگر واقعاً در مدخول (کلّ) احتیاج به مقدمات حکمت باشد (کلّ) وضعاً و استعمالاً لغو است اگر این نسبت تمام باشد — چون آن چه که در کلام مرحوم آقای خوئی آمده است لزوم لغویت است —، به نظر ما نه وضعاً و نه استعمالاً لغویت لازم نمی‌آید، اما وضعاً لغویت لازم نمی‌آید زیرا گاهی (کلّ) از

۱- البحوث ۳: ۲۲۷.

ادوات عموم نیست، اشکال لغویت در جایی است که در مدخول (کل) مقدمات حکمت را جاری کنیم. و کل با مدخولش یک کلمه را تشکیل دهد مثل (اکرم کل العالم)، در حالی که استعمال (کل) منحصر به این نیست چون گاهی (کل) به عنوان سور در قضیه ذکر می شود مانند (کل انسان حیوان)، در این مثال، مقدمات حکمت را در کلمه‌ی (الانسان) — که عقد الوضع است — جاری می کنیم و (کل) جزء عقد الحمل است و به عنوان ادوات عموم — که با مدخولش یک کلمه است — افاده عموم دهد استعمال نشده است در این مورد ذکر (کل) و ضعیف لغو نیست اما به لحاظ استعمال، وقتی گفته شود (اکرم العالم)، در آن یک ظهور در استیعاب وجود دارد و آن هم در کلمه‌ی (العالم) است که با جریان مقدمات حکمت استیعاب را می فهماند و این ظهور یک مدلول تصدیقی است و دالّ لفظی ندارد بلکه به مقدمات حکمت فهمیده می شود و در (اکرم کل العالم) دو ظهور در استیعاب وجود دارد: یکی در کلمه (کل)، که به وضع براستیعاب دلالت می کند و این ظهور یک مدلول تصویری است و به دالّ لفظی است و دیگری در کلمه‌ی (عالم)، که به مقدمات حکمت استیعاب را می فهماند و این ظهور یک مدلول تصدیقی است و چون ظهور مدلول تصویری در استیعاب اقوی از ظهور مدلول تصدیقی در استیعاب است — چون ظهور از امور مشکک است و ظهور وضعی از ظهور اطلاقی اقوی است — پس آن چه که موجب این اقوئیت ظهور می شود — یعنی کل — ذکر آن لغو نخواهد بود. بنابراین اعتراض اول بر کلام مرحوم نائینی وارد نیست.

اعتراض دوم از مرحوم اصفهانی است و ایشان یک قدم فراتر گذاشتند و فرمودند که اگر بخواهیم مقدمات حکمت را در مدخول (کل) جاری کنیم محال است چون از آن، اجتماع مثلین — یا قبول المماثل لمماثله یا تحصیل حاصل — لازم می آید. توضیح کلام ایشان این است که اگر شیئی واجد صفتی یا خصوصیتی باشد، محال است که بار دیگر آن خصوصیت یا صفت را قبول کند، مثلاً زید که قائم است محال است که قیام را — که عفی است — قبول کند بله زید جالس می تواند قیام را قبول کند. در ما نحن فیه در خطاب (اکرم کل العالم)، قبل از این که (کل) بر سر (عالم) درآید محال است که عالم مستوعب باشد و مقدمات حکمت در او جاری شود زیرا چیزی که استیعاب دارد دوباره نمی تواند استیعاب را قبول کند.

در منطق — در بحث معرفت شناسی — ثابت شد که فقط یک محال بالذات — اجتماع نقیضین — داریم و همه‌ی اشیاء محال — مثل اجتماع ضدین و اجتماع مثلین — استحاله شان

بالعرض است به استحاله‌ی بالذات بر می‌گردند یعنی استحاله‌شان به خاطر همان محال بالذات است. هر قضیه‌ای که می‌گویند محال است یا تناقض در خود قضیه افتاده است مثل مثلث چهار ضلعی، که در خود این قضیه تناقض وجود دارد یعنی فرض مصداق برای آن، فرض متناقضین است و معنایش این است که سه ضلعی که سه ضلع ندارد و چهار ضلعی که چهار ضلع ندارد، و یا این که تناقض در خود قضیه نیست مثل وجود شریک الباری، و اگر بگوییم شریک الباری در خارج مصداق دارد در درونش تناقض نیست یعنی اگر فرض مصداق برایش بکنیم فرض متناقضین نکردیم، و استحاله‌اش به این خاطر است که مستلزم امری است که در آن تناقض وجود دارد در ما نحن فیه که در مدخول (کل)، مقدمات حکمت جاری می‌شود و بعد کل بر سرش می‌آید این مانند مثلث چهار ضلعی نیست و به نحو قسم دوم است یعنی منتهی به یک تناقض می‌شود در ما نحن فیه بالوجدان احساس می‌کنیم که به تناقض منجر می‌شود اگر در مدخول (کل) مقدمات حکمت را جاری کنیم. اشکال کلام مرحوم اصفهانی این است که در کلامشان مغالطه‌ی واضحی وجود دارد به این بیان که (کل) مفهوم استیعاب را می‌فهماند و مفهوم استیعاب بر خود مستوعب داخل می‌شود و این امر اشکالی ندارد. در مثال عالم مستوعب است ولی مستوعب به حمل شایع است و (کل) که به حمل استیعاب دارد بر آن وارد می‌شود پس اجتماع مثلین لازم نمی‌آید تا محال باشد زیرا مماثل مستوعب، خود مستوعب به حمل شایع است نه استیعاب به حمل اولی - همان طوری که محال نیست زید قائم، مفهوم قیام را قبول کند البته این جواب، لغویت ذکر (کل) را حل نمی‌کند ولی اشکال استحاله‌ی آن را جواب می‌دهد.

اشکال دوم بر فرمایش مرحوم اصفهانی این است که ایشان فکر کردند که ما یک کلمه‌ی مطلق داریم و بعد (کل) را بر آن داخل می‌کنیم در حالی که این گونه نیست بلکه هر دو همزمان هستند و از همان اول، کلمه‌ی (کل عالم) را داریم و این طور نیست که مماثل، بخواهد مماثل را بپذیرد که این ممکن نیست نظیر این که معلول یک علت را دارد و بعد علت دیگر را بخواهد بپذیرد که این ممکن نیست ولی دو علت با هم می‌توانند علت تامه‌ی یک معلول شوند. در ما نحن فیه این گونه نیست که مستوعب، استیعاب را بپذیرد بلکه این دو همزمان با هم بیان می‌شوند و این را قبیل قبول مماثل نسبت به مماثلش نیست.

اعتراض سوم (از نظر ما) بر کلام مرحوم میرزای نائینی این است که کلمه‌ی (کل) بر سر اسمی داخل می‌شود که معنایش عام با شد و بر اسمائی که خاص است مثل زید و؟؟؟ و امثال ذلک داخل نمی‌شود مگر این که مدخول را در معنای خاص خودش استعمال نکرده با شیم و مثلاً از زید، مسمی بزید را در نظر گرفته با شیم و سابقاً گفتیم اسمی که معنایش عام است برای طبیعت وضع شده است و کلمه‌ی (کل) براستیعاب و شمول دلالت می‌کند و نظر به کمیّت دارد و مفهوم کلی که مدخول (کل) است چون ناظر به طبیعت است کمیت بر نمی‌دارد چون کمیت ظرف وجود است پس لامحاله بین (کل) و بین مدخول آن باید چیزی در تقدیر گرفته شود چون مدخول (کل) و بین مدخول آن باید چیزی در تقدیر گرفته شود چون مدخول (کل)، کل یا بعض بر نمی‌دارد و اختلاف در این است که چه چیزی در تقدیر است؟ مثلاً در (کل انسان) آیا کل فرد من انسان در تقدیر است یا کل شیء ارید من انسان، در تقدیر است؟ باید ببینیم آنچه که عرفاً در تقدیر گرفته می‌شود کدام است؟ اگر گفتیم کل فرد من انسان تقدیر است که ظاهر فهم عرفی نیز همین تقدیر است دیگر نیازی به مقدمات حکمت نیست — چون فردیت تابع اراده‌ی متکلم نیست و اگر هم متکلم اراده کند که شما فرد انسان نباشید تأثیری ندارد و اگر گفتیم که کل شیء ارید من انسان در تقدیر است باید ببینیم مراد مرحوم میرزا از (ارید) یا (أرادہ المتکلم) چیست؟ اراده به معانی مختلف به کار برده می‌شود. در کلام مرحوم میرزا سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که مراد ایشان، اراده‌ی استعمالی باشد و احتمال دوم این است که مراد ایشان، اراده‌ی جدی باشد و در این احتمال دو نظر وجود دارد. اگر مراد ایشان از کلمه‌ی (ارید) مراد استعمالی باشد — مراد استعمالی این است که متکلم کلمه‌ای را که در کلام به کار می‌برد در معنایش استعمال کرده است — معنایش این است هر چیزی که متکلم از (انسان) — در مراد استعمالی — اراده کرده باشد و در جمله‌ی مذکور، مراد استعمالی متکلم از (انسان) طبیعت انسان است و گفتیم که طبیعت انسان کمیّت بر نمی‌دارد و باز نیاز به تقدیر دارد و این مقدار تقدیر کافی نیست. و اگر مراد ایشان از کلمه‌ی (ارید) مراد جدی باشد — مراد استعمالی را اصالة الحقیقة معین می‌کند و مراد جدی را مقدمات حکمت معین می‌کند — در این جا مشهور یک نظر دارد و ما آن را نپذیرفتیم و نظر دیگر داریم. مشهور گفتند که مراد جدی متکلم — که به مقدمات

حکمت اثبات می شود — همان طبیعت انسان است و اگر مراد جدی، طبیعت انسان است (کل) بر آن داخل نمی شود چون (کل) بر طبیعت داخل نمی شود و اگر در ظاهر بر آن داخل شد نیاز به تقدیر دارد — و همین مقدار در جواب مرحوم میرزا کافی است چون ایشان قائل است که مقدمات حکمت، طبیعت مدخول کل را ثابت می کند — و احتمال سوم مختار ما است و ما این فرمایش را قبول نکردیم که مقدمات حکمت می گوید که مراد جدی متکلم از (الانسان) طبیعت آن است و گفتیم مقدمات حکمت می گوید محکی (الانسان) — یا ما ارید من الانسان — در جمله‌ی (اکرم الانسان)، طبیعت آن نیست بلکه افراد انسان است حال آیا، تمام افراد را باید اکرام کرد یا بعض افراد را؟ نظر ما این است که مقدمات حکمت اقتضاء دارد که تمام افراد را باید اکرام کنیم بنابراین در (اکرم الانسان) محکی (الانسان)، افراد آن است و مقدمات حکمت این را ثابت نمی کند بلکه از مناسبت حکم و موضوع استفاده می کنیم که مراد جدی از (الانسان) افراد آن است و شمولیت وسعه‌ی افراد آن را از مقدمات حکمت استفاده می کنیم و این در جایی است که مولی به عمومیت تصریح نکند اما اگر خواد مولی با لفظ (کل) به عمومیت تصریح کند نیازی به جریان مقدمات حکمت نداریم و این از باب لغویت ذکر (کل) نیست بلکه از این باب است که با ذکر (کل)، موضوعی برای مقدمات حکمت باقی نمی ماند. و یک احتمال دیگر به عنوان احتمال چهارم نیز وجود دارد — که براساس مختار ما — اگر مقصود از (أرید)، مفادی باشد که از مقدمات حکمت استفاده می شود این معقول نیست زیرا مقدمات حکمت سعه و شمول را می رساند و اگر بگوییم «تمام این سعه و همه‌ی این شمولیت»، معنا ندارد. پس بنابر تمام احتمالات ذکر شده باید (فرد) در تقدیر گرفته شود — حتی بنابر احتمال سوم، چون در اصل، مفهوم کل بر مفهوم مدخولش، داخل می شود و یک مفهوم سومی باید در بین این دو قرار گیرد که همان مفهوم محکی است و آن، فرد مدخول است. حال اگر (فرد) را در کلام ذکر کنیم نیازی به تقدیر گرفتن چیزی نداریم. بنابراین ما از کسانی هستیم که می گوییم فرمایش مرحوم میرزا براساس هیچ احتمالی قابل توجیه نیست.

برای اثبات مسلک مرحوم میرزای نائینی، دو دلیل بیان شد:

دلیل اول این است که ما می توانیم برای مدخول (کل) قید ذکر کنیم و به عنوان مثال بگوییم (اکرم کل عالم عادل)، و این امر ثابت می کند که باید در مدخول (کل)، مقدمات

حکمت جاری شود زیرا اگر — در صورتی که مدخول کل را قید زدیم — از (کل)، استیعاب را استفاده کنیم کلام ما دارای تهافت می‌شود زیرا در صدر کلام خود به وسیله‌ی (کل) براستیعاب تصریح کردیم و در ذیل کلام خود برای مدخول (کل) قید آوردیم و آن را مضیق کردیم و این نظیر مثلث چهار ضلعی است، اما اگر استیعاب را از مقدمات حکمت استفاده کنیم اشکالی وجود ندارد زیرا یکی از مقدمات حکمت، عدم ذکر قید و عدم قرینه‌ی بر آن است و ذکر قید خودش قرینه‌ی برخلاف استیعاب است و مانع جریان مقدمات حکمت است. اشکال: وقتی می‌گوییم (اکرم کل عالم)، مدخول (کل)، عالم است اما در جمله‌ی (اکرم کل عالم عادل)، مدخول (کل)، عالم عادل است و در این جمله جاری کنیم چون این مدخول (کل) نیز قید ندارد بنابراین هیچ‌گاه، مدخول (کل) قید ندارد تا اشکال شود که اگر کلمه (کل) بخواهد استیعاب را بفهماند در این موارد تهافت پیش می‌آید و از این اشکال نتیجه گرفته شود که در مدخول (کل) مقدمات حکمت جاری می‌شود و از آن استیعاب را استفاده می‌کنیم. دلیل دوم: این دلیل را ما از کلام مرحوم صدر^۱ اتخاذ کردیم و با بیان خودمان آن را توضیح می‌دهیم. ما هو ماهیتی را که در ذهن لحاظ می‌کنیم یا به صورت مطلق — لا بشرط — لحاظ می‌شود و یا به صورت مقید — بشرط شیء — لحاظ می‌شود و یا به صورت مجرد — بشرط لا — لحاظ می‌شود. اگر ماهیت به نحو مطلق لحاظ شود بر همه‌ی افرادش منطبق می‌شود و اگر به نحو مقید لحاظ شود بر پاره‌ای از افراد منطبق می‌شود و بر پاره‌ای از آن منطبق نمی‌شود و اگر به نحو مجرد — بشرط لا از هر خصوصیت و تشخصی — لحاظ شود بر هیچ فردی منطبق نمی‌شود مثل این که می‌گوییم (الانسان نوع) که (الانسان) به نحو مجرد لحاظ شده است چون هیچ فردی از انسان، نوع نیست. وقتی که متکلم می‌گوید (اکرم کل عالم)، عالم را در ذهن خودش لحاظ کرده است. اگر بگوییم عالم را در ذهن خودش به صورت مقید لحاظ کرده است باید اکرام پاره‌ای از علماء واجب باشد و این خلاف فرض است زیرا فرض ما جایی است که اکرام همه علماء مراد است و اگر آن را به صورت مجرد لحاظ کرده باشد معنایش این است که هیچ عالمی، اکرامش واجب نیست پس باید به صورت مطلق لحاظ کرده باشد و مطلق به مقدمات حکمت محتاج است.

^۱ - البحوث ۳: ۲۳۳.

اشکال: در این دلیل یک مغالطه‌ی لفظی به کار رفته است که در کلمه‌ی (مطلق) است. یک اطلاق داریم که آن را به اصالة الحقیقه ثابت می‌کنیم و یک اطلاق داریم که آن را با مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم و اطلاقی که در دلیل فوق ذکر شد — و در مقابل مقید و مجرد است — اطلاقی است که با اصالة الحقیقه اثبات می‌شود نه با مقدمات حکمت. مثلاً وقتی متکلم می‌گوید (اکرم العالم)، عنوان (العالم) موضوع است و متکلم حین تکلم، یک مفهومی را از آن لحاظ کرده است. گاهی شک می‌کنیم که آیا این مفهوم لحاظ شده، مفهوم عالما است یا مفهوم فقیه — یعنی عالم مقید به فقیه بودن — است در این حال، اصالة الحقیقه می‌گوید آن مفهوم، مفهوم عالم است و در مرحله‌ی دیگر، وقتی با اصالة اصالة الحقیقه دانستیم که متکلم وقتی گفت (اکرم العالم) معنای عالم را لحاظ کرده است نه معنای فقیه را، اما احتمال می‌دهیم که مطلوب متکلم و مراد جدی او، فقیه باشد مقدمات حکمت می‌گوید که مراد جدی او عالم است نه فقیه. در ما نحن فیه وقتی متکلم گفت (اکرم کلّ عالم)، عالم را مطلقاً لحاظ کرده است و این اطلاق، اطلاقی است که با اصالة الحقیقه اثبات می‌شود و با آمدن کلّ، نوبت به مقدمات حکمت نمی‌رسد و از خود کلّ سعه فهمیده می‌شود. نکته: گفته شد که کلمه‌ی (کلّ)، براستیعاب و عموم دلالت می‌کند و عموم بر سه قسم است: عموم استغراقی و مجموعی و بدلی، سؤالی این است که عمومی که از (کلّ) استفاده می‌کنیم کدام یک از این سه قسم است؟ مورد اتفاق است که (کلّ) بر عموم بدلی دلالت نمی‌کند و بحث در این است که آیا این کلمه بر عموم استغراقی دلالت دارد یا بر عموم مجموعی دلالت دارد؟ گفته شد که این دلالت دائر مدار مدخول (کلّ) است — و اگر بر تشبیه داخل شود به معنای مفرد است — و همچنین مدخول (کلّ) یا دارای (ال) است و یا بدون آن است مثل کلّ العالم و کلّ عالم و کلّ العلماء، پس مجموع این‌ها چهار قسم شد — اگر مدخول (کلّ)، مفرد و بدون (ال) باشد بر عموم استغراقی دلالت دارد زیرا کلمه‌ای که تنوین می‌گیرد ناظر به فرد است پس (کلّ عالم) به معنای (کلّ فرد من العالم) است. و اگر مدخول (کلّ)، مفرد و دارای (ال) باشد بر دو قسم است یک وقت آن مدخول، اجزایی دارد و آن را اجزاء مدّ نظر است مثل (اقرأ کلّ الكتاب) که ب معنای (اقرأ کلّ جزء من الكتاب) است در این صورت کلّ دلالت بر مجموعیت می‌کند البته کلمه‌ی (کلّ) فقط براستیعاب دلالت دارد و ما از منا سبت حکم و موضوع می‌فهمیم که (کلّ فرد) مراد است یا (کلّ جزء) مراد است و

وقتی که (جزء) در تقدیر گرفته شود آن عام، عامّ مجموعی می شود و مولی در این جا به دو نحو می تواند امر کند یک وقت به عدد اجزاء آن عام، تکلیف دارد — ولی نوعاً این چنین نیست — و یک وقت مطلوب مولی یک شیء است و آن، تعلق حکم به مجموع — مثل قرائت مجموع کتاب — است. و اگر مدخول (کلّ) — که مفرد و دارای (ال) است — اجزاء نداشته باشد یا اجزاء داشته باشد و اجزاء آن مدّ نظر نباشد مثل (اکرم کلّ العالم) یا (کلّ الطعام کان حلالاً لبنی اسرائیل) در این صورت مراد از عام، عامّ استغراقی است. و اگر مدخول (کلّ)، جمع باشد ظاهراً از نظر استعمال صحیح نیست که مدخول (کلّ)، بدون (ال) باشد ولی به صورت جمع با (ال) می آید و در این قسم، گاهی بر مجموع و گاهی بر جمیع و استغراق دلالت دارد و هر یک از این ها به مناسبت حکم و موضوع فهمیده می شود — و نوعاً بر استغراق دلالت دارد — و این امری است که به ارتکازات لغوی و عرفی ما در استعمال کلمات در لغت عرب مربوط می شود. خلاصه کلام این است که کلمه ی (کلّ) بر عموم بدلی دلالت نمی کند و به قرینه ی مدخول و همچنین به قرینه ی مناسبت حکم و موضوع استفاده می کنیم که مراد از عموم مستفاد از این کلمه، عموم استغراقی است یا عموم مجموعی است — و در واقع معنای کلّ و مدخولش همان عموم است و آن چه که در تقدیر است موجب می شود که بین عامّ استغراقی و عامّ مجموعی فرق باشد به این بیان که اگر (فرد) در تقدیر گرفته شود عامّ استغراقی استفاده می شود و اگر (جزء) در تقدیر گرفته شود عامّ مجموعی استفاده می شود.

این تمام کلام در مورد کلمه ی (کلّ) ار ادات عموم بود.

الثانیة: الجمع المحلّی باللام

یکی از ادوات عموم، جمع محلّی به (ال) است و گفته شد اگر جمع محلّی به (ال) را به کار ببریم از آن، استیعاب و شمول استفاده می شود و فرقی نمی کند که آن جمع، جمع مکسر باشد مثل (اکرم العلماء)، یا جمع سالم باشد مثل (اکرم المؤمنین).

مورد اتفاق است که ما از (العلماء) در مثال مذکور، استغراق و شمول را می فهمیم و اختلاف در این است که آیا استیعاب و شمول را از مقدمات حکمت می فهمیم یا آن را از دالّ وضعی می فهمیم و به عبارت دیگر آیا (العلماء) مطلق است یا عامّ است؟

ما ابتداء بحث می کنیم که در (العلماء) چند دالّ وضعی وجود دارد. مشهور می گویند در این کلمه سه دالّ وجود دارد دالّ اوّل عبارت از (ال) است و دالّ دوّم هیئت علماء است و

دالّ سوّم مادّه‌ی علماء — یعنی ع و ل و م — است این سه دالّ مورد اتفاق مشهور است و احتمال دالّ چهارمی نیز داده شد که مجموع هیئت علماء و (ال) است و بعداً می‌گوییم که این احتمال در غایت ضعف است. در میان سه دالّ ذکر شده، مادّه‌ی علماء قطعاً بر استیعاب و شمول دلالت ندارد زیرا (علم) برای دانش وضع شده است نه برای شمول، و هیئت علماء نیز به استیعاب دلالت نمی‌کند زیرا در اصول گفته شد جمع محلّی به (ال) از ادات عموم است نه این که فقط جمع بر استیعاب دلالت کند، و اگر (ال) بر استیعاب دلالت کند این اشکال ندارد که اگر (ال) بر مفرد داخل شود استیعاب را نرساند و اگر بر جمع داخل شود استیعاب را برساند. عده‌ای گفتند که هیئت جمع یا مادّه‌ی آن بر استیعاب دلالت ندارد و در (ال) هم فرقی نیست که بر مفرد داخل شود یا بر داخل شود و نتیجه گرفتند که دالّ بر استیعاب، مجموع هیئت جمع و (ال) است و این‌ها دو دسته شدند یک دسته گفتند مجموع هیئت جمع و (ال) برای استیعاب وضع شده است و دسته دوم گفتند هیئت علماء یک مدلول دارد و (ال) هم مدلول دارد و مجموع این دو مدلول با هم، استیعاب را می‌رساند. همه این نظرات دور از ذهن است.

ما از کسانی هستیم که قائلیم در کلماتی مثل (العلماء) دو دالّ بیشتر نداریم یکی کلمه‌ی جمع مثل (علماء) و دیگری (ال) که بر جمع داخل شده است. توضیح این نظر به بحث مشتق برمی‌گردد که در آن، بحثی مطرح شد که در مشتق چند دالّ داریم. مشهور قائلند که در مشتقات دو دالّ داریم یک دالّ عبارت از مادّه مشتق است و دالّ دوم عبارت از هیئت آن است. مدلول مادّه یک مدلول اسمی است و مدلول هیئت یک مدلول حرفی است و همین‌طور مشهور قائلند: عالم و ضارب، یک هیئت مشترک دارند ولی مادّه آنها با هم فرق دارد لذا در این دو کلمه سه وضع — یک وضع برای هیئت این‌ها و یک وضع برای مادّه عالم و یک وضع برای مادّه ضارب — داریم. ولی ما نظر مشهور را قبول نکردیم و گفتیم که در مشتق فقط یک دالّ و یک مدلول داریم همان‌گونه که در کلماتی مثل انسان و حجر و شجر، یک دالّ و یک مدلول داریم بلکه ما در بحث مشتق یک نظری را قبول داشتیم و بعدها از آن عدول کردیم و آن نظر این بود که هیئت مشتق مثل کلمه عالم، یک وضع دارد و مادّه‌ی آن نیز یک وضع دارد ولی چون هیئت معنا ندارد پس کلمه عالم یک مدلول بیشتر ندارد اما بعداً از این نظر عدول کردیم و گفتیم که مثلاً کلمه‌ی (عالم) و (کاتب) و (ضارب) و

(آکل) و امثال این‌ها یک وضع و یک مدلول بیشتر ندارند و وضع آنها وضع نوعی است و وضع شخصی ندارند مثلاً اگر دو کلمه (ضرب) و (ضارب) را در نظر بگیریم در اولی خود کلمه‌ی (ضرب) برای معنایش — یعنی زدن — وضع شده است نه ماده‌ی آن، و وضعش نیز شخصی است یعنی کلمه‌ی (ضرب) را مستقلاً برای معنایش وضع کردند و کلمه‌ی علم و اکل و امثال ذلک نیز، هر یک وضع مستقلی برای معنای خودشان دارند اما کلماتی مثل عالم و آکل و ضارب، وضعشان شخصی نیست بلکه وضع نوعی است یعنی واضح به یک وضع نوعی و واحد، کلمه‌ی عالم و آکل و ضارب و امثال ذلک را برای معانی آنها وضع کرده است پس در مثلاً کلمه‌ی عالم ما قائلیم که یک کلمه است و یک وضع دارد و یک معنا دارد و وضع آن نوعی است و هیئت عالم و ماده‌ی آن وضع ندارند بلکه خود کلمه‌ی عالم وضع دارد.

در بحث جمع یک مؤیدی برای مدعای خود می‌توانیم ذکر کنیم و آن این است که از مشهور می‌پرسیم: این که می‌گویید کلمه‌ی (علماء) دو دالّ دارد که یک ماده آن و دیگری هیئت آن است مراد از ماده چیست؟ اگر ماده، (ع، ل، م) باشد و هیئت بر آن داخل شود معنای (علماء) باید چندین علم — یا علوم — باشد و حال این که این معنای علماء نیست و اگر ماده‌ی آن، عالم باشد خود (عالم) یک هیئت و یک ماده دارد پس (علماء) باید سه دالّ داشته باشد — یکی هیئت علماء و یکی هیئت عالم و یکی ماده‌ی عالم — و این هم دور از ذهن به نظر می‌رسد و کسی قائل به آن نشده است پس کلمه‌ی (علماء) یک دالّ دارد و معنایش (چند عالم) است و این معنا از ناحیه قلّت تعین دارد به این صورت که کمتر از سه تا نباشد یا بیشتر از دو تا باشد. کلمه‌ی عالم به معنای شیء (یا ذات) واجد علم است و علماء به معنای چند عالم است. اگر در اتاقی ده عالم موجود باشند این ده نفر یک مصداق برای (علماء) هستند و ده مصداق برای (عالم) هستند و اگر در اتاق پنج عالم موجود باشند این پنج نفر یک مصداق برای (علماء) هستند و پنج مصداق برای مفهوم (عالم) هستند پس فرق اساسی بین جمع و تشبیه با مفرد این است که در جمع و تشبیه، مصادیق مفهوم این‌ها به اعتبار و لحاظ متعین نیستند که در جمع و تشبیه، مصادیق مفهوم این‌ها به اعتبار و لحاظ متعین نیستند و با هم فرق می‌کنند بخلاف مفرد که مصداقش متعین است مثلاً اگر در اتاق ده عالم موجود باشند ده مصداق (عالم) وجود دارد. اما اگر به لحاظ (علماء) بخواهیم

در نظر بگیریم مصادیق آن متغیر است مثلاً اگر به ده عالم اشاره کنیم این نه نفر نیز یک مصداق علماء هستند و اگر به هر چند نفر از آنان با جابجایی افرادش، اشاره کنیم یک مصداق علماء هستند پس مصادیق جمع و تثنیه متغیر و بالاعتبار است. نتیجه‌ی بیان مذکور این است که کلمه‌ی (العلماء) مرکب از دو دال است یکی (ال) و دیگری کلمه‌ی (علماء) و این کلمه‌ی (علماء) مصادیق مختلف و متغیر در خارج دارد مثلاً اگر در خارج صد عالم داشته باشیم و هر صد نفر را لحاظ کنیم یک مصداق علماء داریم و اگر دو تا پنجاه عالم را لحاظ کنیم دو مصداق از علماء داریم و اگر ده تا ده عالم را لحاظ کنیم دو مصداق از علماء داریم. (ال ۹ ظاهراً از الفاظی است که برای اشاره‌ی ذهنیه به شیئی است و آن شیء یا قبلاً در ذهن سامع بوده است و یا قبلاً در ذهن سامع نبود و به مناسبت حکم و موضوع به آن مشارالیه می‌رسد، به نظر می‌رسد که (ال) در لغت عرب به گونه‌ای است که با تنوین گره خورده است به این بیان که در لغت وقتی به کلمه‌ای تنوین می‌دهند یک مصداق از آن مفهوم را اراده کرده‌اند مثلاً جمله‌ی (جائنی رجل) یعنی یک مرد نزد من آمد و همچنین در (رأیت رجلاً) و (مررت بر رجل) یک مرد اراده شده است یعنی تنوین در لغت عرب برای افاده یک فرد است و این طور نیست که اگر کلمه‌ای تنوین نداشته باشد بر یک فرد دلالت نداشته باشد و اگر کلمه‌ای را در موضعی قرار دهیم که در آن باید تنوین قرار بگیرد چه تنوین ذکر شود و چه نشود فرقی ندارد لذا در مثال اگر به (رجل) تنوین هم ندهیم معنایش فرق نمی‌کند لذا اگر اسم غیر منصرف را به کار ببریم یک فرد فهمیده می‌شود و اگر گفته شود (جائنی رجال) یعنی یک مصداق از رجال آمده است و اگر فرض کنیم مصداق رجال شش مرد باشد معنای جمله این است که شش مرد نزد من آمدند و اگر امروز شش مرد نزد من بیایند و فردا پنج مرد و پس فردا نیز پنج مرد بیایند در این مورد، نزد من یک مصداق رجال نیامده است پس اگر بگوییم (جائنی رجال) درست نیست مگر این که همه‌ی رجال — یعنی مجموع شش نفر و پنج نفر و پنج نفر که شانزده نفر می‌شوند — اراده شود و مراد از رجال در (جائنی رجال) شانزده رجل باشد که در این صورت نیز یک مصداق از رجال فهمیده می‌شود چون مصادیق جمع متغیر و بالاعتبار است این گونه می‌توان اعتبار کرد و با لفظ جمع به این تعداد اشاره نمود و اگر فرض کنیم که ساعت اول یک رجل نزد من آمد و ساعت دوم یک رجل دیگر و ساعت سوم یک رجل

دیگر نزد من آن اگر بگویم (جائنی رجل) — یعنی یک مرد نزد من آمد — این درست نیست چون سه مرد نزد من آمدند اما اگر فرض کنیم که شانزده رجل متناوباً نزد من آمدند جمله‌ی (جائنی رجال) وقتی درست است که این شانزده رجل را یک مصداق رجال لحاظ کنیم و این به دست متکلم است که چگونه لحاظ می‌کند و لحاظها متفاوت و متغیر است. گاهی کلماتی را در جمله به کار می‌بریم و یک فرد مراد نیست مثلاً وقتی می‌گوییم (رجل یموت) اخبار از موت یک رجل دادیم اما اگر بخواهیم اخباری دهیم که اخبار از مرگ یک رجل نباشد در این صورت بر (رجل)، (ال) داخل می‌کنیم و می‌گوییم (الرجل یموت) در این صورت (ال) برای اشاره است و گاهی به رجل خاصی اشاره دارد که در ذهن شخص سامع موجود دارد همان‌گونه که تنوین بر وحدت دلالت دارد بر تفکر نیز دلالت دارد و اگر (الرجل) گفته شود فردی که در ذهن سامع مشخص است به ذهنش می‌آید. اما اگر مراد از (الرجل) یک فرد معین نباشد سامع به مناسبت حکم و موضوع می‌فهمد که (ال) در (الرجل) اشاره به همه‌ی افراد رجل دارد این سرّ شمولیت در بحث مطلق است که وقتی می‌گوییم (اکرم العالم)، (ال) به افراد عالم اشاره دارد — و (اکرم عالماً) این را نمی‌سازد و فقط بر یک فرد نامعین دلالت دارد — و سامع می‌فهمد که همه‌ی افراد عالم را باید اکرام کند و در ما نحن فیه — یعنی (العلماء) در مثال (اکرم العلماء) — کلمه‌ی (العلماء) نمی‌تواند به مصادیق (العلماء) اشاره داشته باشد زیرا متکلم همه‌ی علماء را یک مصداق اعتبار کند اکرام همه یک تکلیف و یک اطاعت و یک معصیت دارد اما اگر تعداد علماء صد نفر باشد و متکلم هر ده عالم را یک مصداق اعتبار کند (اکرم العلماء) ده تکلیف و ده اطاعت و ده معصیت دارد در این جا به خاطر عدم تعین مصادیق علماء، (ال) نمی‌تواند به مصادیق علماء اشاره کند.

تا این جا به دو نتیجه رسیدیم اول این که هیئت (علماء) به تنهایی اگر به (ال) منضمّ شود نمی‌تواند دلّ بر عموم باشد زیرا هیئت علماء وضعی ندارد و فقط کلمه‌ی (علماء) وضع شده است و نتیجه دوم این است که مشارالیه (علماء) افراد و مصادیق نمی‌تواند باشد زیرا مصادیق آن نامتعین است و فرض این است که (ال) در (العلماء) عهد ذهنی نیست اینجاست که سامع به قرینه‌ی مناسبت حکم و موضوع و عدم تعین مصادیق علماء در ارتکاز، به افراد عالم را اکرام کند و از این جا به اصل بحث می‌رسیم که آیا کلمه‌ی (العلماء) — یعنی جمع محلی به (ال) — عامّ است یا مطلق است؟ قبل از جواب این پرسش، اشکال و جوابی را مطرح می‌کنیم:

ان قلت: (العلماء) اشاره به یک مصداق از علماء است نه دو مصداق یا همه‌ی مصداق، و در بین همه‌ی مصداق علماء، فقط یک مصداق آن تعیین دارد و آن مصداق متعین عبارت است از این که همه‌ی علماء یک مصداق از (علماء) قرار گیرند و غیر آن تعیین ندارد مثلاً اگر نصف علماء پنجاه نفر باشند این تعداد یک مصداق (علماء) است ولی تعیین ندارد چون یک مصداقش می‌تواند آن پنجاه نفری باشد که زید در آن است و می‌تواند پنجاه نفری باشد که زید در آن داخل نباشد پس یک پنجاه نفر به عنوان یک مصداق متعین (علماء) وجود ندارد. مرحوم آخوند^۱ فرمود: مصداق دومی هم داریم که آن هم تعیین دارد و آن، مصداق اقل است. کمترین عددی که تشکیل دهنده مصداق علماء است سه تا است و این هم تعیین دارد. مرحوم آقای خوئی^۲ اشکال کردند که سه نفر تعیین ندارند زیرا آن سه نفر می‌تواند زید و بکر و عمرو باشد یا زید و جعفر و خالد باشد یا سه نفر دیگر باشند. پس تنها مصداق متعین (العلماء) این است که (ال) اشاره به تمام افراد علماء باشد.

قلت: همان طوری که اقل تعیین ندارد تمام افراد به عنوان مصداق علماء نیز تعیین ندارد زیرا یک وقت قضیه (اکرم العلماء) یک قضیه خارجی است که در این صورت معنی دارد که مشارالیه آن همه افراد عالم باشد، اما اگر به نحو قضیه حقیقیه باشد — مثل قضایایی که در احکام شرعی است — نمی‌تواند مشارالیه آن همه‌ی افراد موجود باشد و نمی‌تواند مشارالیه آن همه افراد اعم از موجود و ما سیوجد و معدوم باشد زیرا معنایش این است که اکرام همه‌ی این‌ها بر من واجب باشد و قطعاً این مراد نیست و ثانیاً در قضیه خارجی نیز درست نیست چون ما فرض کردیم که صد عالم در خارج موجودند در این مثال یک دفعه مد نظر است که عبد صد نفر را به عنوان این که یک مصداق علماء هستند اکرام کند این حرف درست است ولی فرض ما این نیست و غرض مولی این است که همه افراد عالم اکرام شوند چه به عنوان یک مصداق باشند و چه به عنوان سی مصداق باشند و در این جا صد تکلیف و صد امتثال و صد معصیت وجود دارد.

اما جواب پرسشی که مطرح شد این است که کلمه‌ی (العلماء) مطلق نیست زیرا مطلق عبارت از کلمه‌ای است که عموم و شمولش را از مقدمات حکمت می‌فهمیم و در این جا با

^۱ - الکفایة: ۲۴۵.

^۲ - الأجدود ۲: ۲۹۷.

وجود (ال) احتیاجی به مقدمات حکمت نیست و عام هم نیست زیرا در تعریف عام گفتیم که عموم و شمول را به دالّ وضعی استفاده می‌کنیم در ما نحن فیه دالّ وضعی که می‌توانیم در نظر بگیریم (ال) است. این که در تعریف، قید دالّ وضعی آمده است دو معنا می‌تواند داشته باشد یکی این که این عموم و شمول مدلول آن دالّ باشد مثل (کلّ) که مدلولش عموم و شمول است اگر این‌گونه معنا کردیم تعریف عام شامل (العلماء) نمی‌شود زیرا شمول و استیعابی که در (العلماء) فهمیدیم مدلول کلمه‌ی (ال) نیست زیرا (ال) برای شمول وضع نشده است بلکه برای اشاره وضع شده است و عدم وضع آن برای شمول به وجدان است علاوه بر این که مدلول (ال)، مدلول حرفی است و شمول، مدلول اسمی است. ان قلت: کلمه (ال) برای نسبت استیعابیه وضع شده است.

قلت: ما در عالم چیزی به نام نسبت استیعابیه نداریم زیرا همه نسب یا در عالم عین است و یا در عالم ذهن است و این نسبت‌ها به حسب استقرار مشخص است و در این میان، نسبتی به نام نسبت استیعابیه نداریم.

براساس معنای اولّ، کلمه‌ی (العلماء) عام هم نمی‌شود همان‌طور که مطلق نیست. اما اگر مراد از دالّ وضعی معنای دوم باشد یعنی ما به رکت دالّ وضعی عموم را فهمیدیم ولو عموم مدلول این دالّ وضعی نباشد — یعنی این مدلول تصویری (ال) نیست بلکه مدلول تصدیقی آن است — در ما نحن فیه، عموم را از (ال) فهمیدیم ولی عموم مدلول (ال) نیست بنابراین بیان، (العلماء) عام می‌شود.

تمام کلام در این است که کدام یک از این دو تفسیر را انتخاب کنیم؟ ما باید تفسیر اولّ را اختیار کنیم چون تمام فوارقی که — در بحث عام و خاص و مطلق و مقید — بین عام و مطلق گفته می‌شود براساس تفسیر اولّ است به عبارت روشن‌تر، علمای اصول که کلمه‌ای را به عنوان عام و کلمه‌ای را به عنوان مطلق نام نهادند این صرف نامگذاری نبوده است بلکه نکاتی در آن مورد توجه قرار گرفته است که از این نکات در استنباط از ادله استفاده کردند اگر بخواهیم آن فوارق و نکات را مورد توجه قرار دهیم براساس تفسیر اولّ از دالّ وضعی، ممکن است. مثلاً یکی از فوارق این است که اگر عام در جمله منفی بیاید با مطلق اگر در جمله منفی بیاید معنایش فرق می‌کند مثلاً در جمله‌ی (لا یجب اکرام کلّ عالم) موضوع آن، عام است و مراد سلب عموم است که با موجه جزئی می‌سازد و در جمله‌ی (لا یجب اکرام

العالم) موضوع آن، مطلق است و انحلال بوده و سالبه کلیه را نتیجه می‌دهد — یعنی عموم سلب — گفت شد که مضمون این دو جمله با هم فرق دارد و این فرق براساس تفسیر اول ناشی شده است. یکی دیگر از فوارق عام و مطلق این است که اگر تخصیصی برای عام وارد شود مثل دو خطاب (اکرم کل عالم) و (لا تکرّم زیداً) و خطاب دیگری داریم که مطلق است مثل (اکرم العالم) و بعد گفته است (لا تکرّم زیداً)، یک عویصه‌ای در اصول مطرح است که بعد از ورود (لا تکرّم زیداً) آیا عام در تمام باقی حجّت است یا حجّت نیست ولی در مطلق اختلاف نکردند که مطلق در تمام باقی حجّت است اما در عام اختلاف کردند و عده‌ای گفتند حجّت نیست تمام این نزاع — که آیا عام در تمام باقی بعد از تخصیص حجّت است یا نه — بر اساس تفسیر اول است. پس تفسیر اول را اختیار کردیم و بر اساس این تفسیر، (العلماء) نه مطلق است و نه عام است ولی در دو ثمره‌ای که گفته شد در حکم، (العلماء) به منزله (العالم) — یعنی مطلق — است یعنی مضمون (لایجب اکرام العالم) با مضمون (لایجب اکرام العلماء) یکی است و شبهه‌ای که در تخصیص عام گفتیم در دو خطاب (اکرم العلماء) و (لا تکرّم زیداً) نمی‌آید و (العلماء) در تمام حجّت است لذا (العلماء) به لحاظ حکم مطلق را دارد یعنی در جایی که موارد فرق و ثمره‌ی اختلاف بین عام و مطلق است با (العلماء) معامله‌ی مطلق می‌شود.

سومین و آخرین ادات عموم نکره در سیاق نفی است و عده‌ای ادعا کردند که از نکره در سیاق نفی یا نهی عموم را استفاده می‌کنیم مثلاً در جمله‌ی (ما رایث احداً) و (لا تکرّم فاسقاً) بدون شک از (احداً) در مثال اول و از (فاسقاً) در مثال دوم شمول و استیعاب فهمیده می‌شود و گفته شد که هیئت نکره در سیاق نفی یا نهی دلالت بر این استیعاب می‌کند و استدلال کردند به این که بین وجود و عدم فرق است به این صورت که اگر ماهیت بخواهد موجود شود کافی است که یک فرد موجود شود ولی اگر ماهیت بخواهد معدوم شود باید همه‌ی افرادش معدوم باشند و همین نکته است که از نکره در سیاق نفی یا نهی استیعاب و عمومیت فهمیده می‌شود.

این استدلال عجیب به نظر می‌رسد چون اگر این هیئت دالّ بر استیعاب باشد دیگر نیاز به استدلال ندارد مگر این که این استدلال را برای عدم احتیاج به مقدمات حکمت در استفاده عموم و استیعاب از این هیئت ذکر کرده باشند.

وکیف کان مشهور با این نظریه مخالفت کردند و به جای این که بیشتر به اصل مدعا برسند این استدلال را مورد مناقشه قرار دادند و این خیلی رایج است که دلیلی را ابطال می کنند و فکر می کنند که مدعا را باطل کردند. بله از اثبات دلیل، مدعا اثبات می شود ولی از ابطال دلیل، مدعا اثبات می شود ولی از ابطال دلیل، مدعا باطل نمی شود. براین استدلال مناقشات عدیده ای وارد شده است.

مناقشه اول (نقضی): شما در جمله ی (لا تکرّم الفاسق) چه می گوید؟ آیا کلمه ی (الفاسق) عامّ است یا مطلق است؟ شما هم قبول دارید که این کلمه مطلق است و استدلال مذکور این جا می آید چون انعدام اکرام فاسق به انعدام اکرام تمام افراد فاسق است و کافی است که یک فاسق را اکرام کنم در این صورت طبیعی اکرام فاسق معدوم نشده است.

و مناقشه ی دوم این است که این استدلال شما اثبات می کند که در مرحله امتثال استغراقیت ثابت است یعنی اگر عبد بخواهد (لا تکرّم فاسقاً) را امتثال کند باید هیچ فاسقی را اکرام نکند اما بحث ما در مرحله ی جعل است و می خواهیم ببینیم در این مرحله، شمولیت و استغراقیت از کلمه ی (فاسقاً) که در خطاب (لا تکرّم فاسقاً) آمده است استفاده می شود. یعنی به عدد فاسق این حکم را داریم و این شمول را از مقدمات حکمت نیز نفهمیده باشیم.

و مناقشه سوم مناقشه ای است که مشهور بنابر مبنای خود مثال در مقدمات حکمت، آن را مطرح کرده اند و این استدلال بر فرض صحّت ما را از جریان مقدمات حکمت بی نیاز نمی کند. مبنای مشهور در مقدمات حکمت این است که در مثال (اکرم العالم)، مسلم است که کلمه ی (العالم) در معنایی استعمال شده است و ما نمی دانیم که این کلمه در چه معنایی استعمال شده است پس آن را حمل می کنیم بر این که معنای حقیقی و مراد استعمالی را اراده کرده است پس مراد طبیعی عالم است و اگر احتمال دهیم که قیدی در کلام بوده و به ما نرسیده است مثلاً احتمال دهیم گفته باشد (اکرم العالم العادل) — و معمولاً این در جایی است که کلام را کسی برای ما نقل کند و احتمال دهیم که ناقل اشتباه کرده باشد — در این جا اصل عقلایی عدم تقييد جاری می شود که ریشه اش اصل عدم خطاء است و احتمال سوم این است که مراد جدی متکلم از (العالم) عال فقیه باشد منتهی به خاطر نکته ای، قید را که مراد جدی او بود ذکر نکرده است در این جا مقدمات حکمت جاری می شود و نتیجه می دهد که مراد جدی متکلم از (العالم) طبیعی عالم است نه عالم فقیه.

در ما نحن فيه مولی فرمود (لاتکرم فاسقاً) یعنی فاسق را اکرام نکن، و اصاله الحقیقه می‌گوید که متکلم (فاسقاً) را در معنای حقیقی خودش استعمال کرده است و احتمال این که این کلمه قیدی — مثل مرتکب گناه کبیره — داشت و آن را ذکر نکرد — یا از ذکر آن غافل شد — اصالت عدم غفلت این احتمال را نفی می‌کند و احتمال سوم این است که مراد جدی او از فاسق خصوص مرتکب گناه کبیره باشد و مقدمات حکمت این احتمال را نفی می‌کند استدلال شما این بود که انعدام طبیعی به انعدام افرادش است، سؤال می‌شود که مراد از طبیعی آیا طبیعی فاسق است یا طبیعی فاسق مرتکب کبیره است؟ در این جا مقدمات حکمت باید معین کند که کدام مراد است و می‌گوید که طبیعی فاسق اراده شده است پس با این بیان روشن می‌شود که باید در ما نحن فيه مقدمات حکمت جاری شود.

ما حصل بحث این است نه عام. ما این مناقشات را پذیرفتیم ولی این‌ها مناقشه در استدلال است نه مناقشه در مدعا، و ما هیچ‌گاه از اشکال بر دلیل، نمی‌توانیم بطلان مدعا را استفاده کنیم و ما قبول داریم که نکره در سیاق نفی مطلق است و به نظر می‌رسد که کلمه‌ی (رجلاً) و (فاسقاً) و (أحداً) بعد از نفی یا نهی، مثل کلمه‌ی (العلماء) نیست که به مقدمات حکمت احتیاج نداشته باشد بلکه نیاز به مقدمات حکمت داریم تا از این کلمات، شمول و استیعاب فهمیده شود و گفتیم: «به نظر می‌رسد»، چون مسأله و ضوحی ندارد و شبهه‌ای که در ذهن ما است این است که احتمال دارد نکره در سیاق نفی مثل (العلماء) باشد.

بر اساس مختار ما در بحث مطلق و مقید — نکره در سیاق نفی، مطلق می‌شود. وقتی مولی می‌فرماید (اکرم العالم) کلمه‌ی (العالم) مطلق است و گفته شد که در این جا سه‌گونه شک متصور است یک وقت شک می‌کنیم که آیا متکلم، عالم را در معنای خودش استعمال کرد یا در غیر معنای خودش — مثلاً (فقیه) — استعمال کرد، اصاله الحقیقه می‌گوید که آن را در معنای خودش — یعنی دانشمند — استعمال کرد چون اگر در معنای دیگر یعنی فقیه، استعمال کرده بود باید برای آن قرینه می‌آورد. و یک وقت شک می‌کنیم که آیا کلمه‌ی (العالم) قیدی داشت — مثلاً در اصل العالم العادل — بود و متکلم غفلت کرد و آن قید را فراموش کرد در این صورت اصل عدم غفلت جاری می‌شود. و یک وقت شک می‌کنیم که آیا مراد جدی متکلم از عالم، عالم عادل باشد و بعداً آن را بیان می‌کند ولی الان به خاطر

نکته‌ای، عالم را بدون قید آورده است در این جا مقدمات حکمت اقتضاء دارد که مراد جدی متکلم همین طبیعی (العالم) است. ما این مطلب را در مورد اطلاق در ماده پذیرفتیم ولی در اطلاق در هیئت و اطلاق در موضوع آن را نپذیرفتیم مثلاً در جمله‌ی (اکرم العالم) قبول داریم که مراد از اکرام - ماده‌ی امر - به مقتضای اطلاق، طبیعی، اکرام است ولی در موضوع این را قبول نداریم و (العالم) که موضوع - در طبیعی استعمال شده است ولی مراد متکلم نمی‌تواند طبیعی باشد زیرا طبیعی قابل اکرام نیست بلکه به مناسبت حکم و موضوع، افراد عالم مراد است و مقدمات حکمت می‌گویند که همه‌ی افراد آن مراد است و در ما نحن فیه، نکره در سیاق نفی - مثلاً رجلاً در جمله‌ی (لا تکرّم رجلاً) - مطلق می‌شود زیرا از مناسبت حکم و موضوع می‌فهمیم که آن که اکرامش حرام است افراد رجل است و دالّ وصفی نداریم که از آن شمول و استیعاب را استفاده کنیم پس از مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم که اکرام همه‌ی افراد رجل حرام است.

این تمام کلام در فصل اوّل - یعنی بحث عموم - بود.

فصل دوم: تخصیص

تخصیص عبارت از اخراج یک فرد یا چند فرد از تحت عامّ است و در مقابل آن تقيید است که به معنای اخراج یک فرد یا چند فرد از تحت مطلق است. تخصیص را بر دو قسم تقسیم کردند:

تخصیص متصل و تخصیص منفصل. تخصیص منفصل این است که در یک خطاب، عامی را ذکر کنیم مثل (کلّ عالم) در (اکرم کلّ عالم) و بعد از مدتی خطاب دومی را ذکر کنیم و فرد یا افرادی از عامّ را از تحت آن خارج کنیم مثلاً بگوییم (لا تکرّم زیداً). اخراج گاهی به اثبات حکم متضادّ حکم اوّل است کما فی المثال المذكور و گاهی به نفی حکم اوّل است مثلاً در خطاب دوم گفته می‌شود (لا یجب اکرام زید). تخصیص منفصل فرد روشن از تخصیص است. اما تخصیص متصل بر سه قسم است: قسم اوّل این است که خاصّ را به صورت قید ذکر کنیم مثل (اکرم کلّ عالم عادل) که با قید (عادل) همه افراد فاسق را خارج کردیم. قسم دوم این است که تخصیص به صورت استثناء ذکر شود مثل (اکرم کلّ عالم الاّ الفاسق)، و قسم سوم این است که فرد یا افرادی از عامّ را به صورت جمله‌ی مستقل خارج کنیم و این جمله‌ی مستقل عقیب جمله عامّ ذکر شود مثل (اکرم کلّ عالم ولا تکرّم العالم

الفاسق) از این سه قسم واضح است که ذکر قسم اول و دوم به نام تخصیص مسامحی است زیرا از همان اول کلام ظهور در خاص یعنی عالم عادل دارد منتهی اصطلاحی بین اصولیین شده است که آن را تخصیص می‌گویند در واقع تخصص است. تمام کلام در قسم سوم است که آیا اخراج عالم فاسق از تحت (کلّ عالم) تخصیص است - و مانند مخصص منفصل است - یا تخصص است در این باره اختلاف شده است و بحث «ثمره‌ی عملی ندارد مگر بنابر دو قولی که بعداً اشاره می‌شود. ولی به نظر ما ظاهراً این تخصیص است نه تخصص. در مدالیل تصویری با خاتمه یافتن جمله مدلول تصویری شکل می‌گیرد و جمله دوم این مدلول تصویری را نمی‌تواند تغییر دهد اما در مدالیل تصدیقی باید کلام مرتبط تمام شود تا این‌ها شکل بگیرند مثلاً وقتی گفته می‌شود (اکرم کلّ عالم) ظهور کلام در عموم منعقد می‌شود و بعد که گفته می‌شود (لا تکرّم العالم الفاسق) کاری به ظهور جمله‌ی اول ندارد و تنها حجّیت آن را از بین می‌برد.

نکته قابل تذکر این است که همان‌گونه که سه شیء - کلمه و حکم و جمله - به عامّ تو صیف می‌شود خاصّ نیز همین‌گونه است یعنی گاهی خاصّ و صف کلمه قرار می‌گیرد و گاهی وصف حکم و گاهی وصف جمله قرار می‌گیرد. مثلاً اگر گفته شود (لا تکرّم زیداً) - بعد از خطاب (اکرم کلّ عالم)، این خطاب را بیاوریم - یا می‌گوییم زید خاصّ است و یا می‌گوییم حکم خاصّ است و یا می‌گوییم جمله خاصّ است. اما تخصیص، عمل انسان است و به القاء حکم خاصّ تخصیص گفته می‌شود و مخصص و صف کلام است یعنی به جمله‌ی (لا تکرّم زیداً) مخصص گفته می‌شود. و تخصص عبارت از خروج یک شیء از تحت عامّ - به معنای لغوی آن که شامل مطلق هم می‌شود - است که از اول در آن داخل نبوده است - پس خروج به معنای خارج بودن است نه خارج کردن - مانند این که بعد از خطاب (اکرم کلّ عالم)، بگوییم (لا تکرّم زیداً) در حالی که زید عالم نیست.

در این فصل - یعنی تخصیص - در جهاتی بحث می‌شود.

الجهة الاولى: فی حجیة العام فی غیر مورد التخصیص سؤال این است که اگر عامّی داشته باشیم و تخصیص بر آن وارد شده باشد، بعد از ورود تخصیص، آیا لفظ عامّ نسبت به غیر مورد تخصیص حجّیت دارد یا از حجّیت می‌افتد مثلاً در جمله‌ی (اکرم کلّ عالم)، (کلّ عالم) عامّ است اگر بعد از آن گفته شود: (لا تکرّم النحوی)، بحث این است که آیا غیر

نحوی، وجوب اکرام دارند و خطاب اول نسبت به غیر نحوی حجت است و اکرام آنان را واجب می‌داند یا این که خطاب نسبت به آن مجمل است و دلیلی بر وجوب غیر نحوی نداریم. این اصل سؤال بود و شبهه‌ای که موجب طرح این سؤال شد این است که گفته شد: مولی بعد از این که گفت: (ولا تکرّم النحوی)، از آن استفاده می‌کنیم که کلمه‌ی (کلّ عالم) در خطاب اول در عموم استعمال نشده است و اصالة الحقیقه وقتی جاری می‌شود که منافی با معنای حقیقی ذکر نشود و اگر مخصصی بیاید گویا از اول (کلّ عالم) را نگفته است و از اول گفته است که اکرام بعض علماء واجب است و آن بعض را بیان نکرده است پس خطاب مجمل است و ما نمی‌دانیم که آیا اکرام فقیه — مثلاً — واجب است یا نه؟ و از این جا می‌فهمیم که ادات عام در استیعاب و عموم استعمال نشده است و احتمال دارد که مراد متکلم خصوص عالم فقیه یا عالم اصولی یا غیر این‌ها بوده باشد پس ما مراد متکلم را نمی‌دانیم بنابراین در هیچ‌یک حجت نیست.

وجوهی برای اثبات حجیت عام در تمام الباقی - غیر از مورد خاص - ذکر شده است. وجه اول (از مرحوم میرزای نائینی)^۱: در این مواردی که ما اصطلاحاً به آن تخصیص می‌گوییم لباً تخصّص است و در واقع ابواب عموم را در عموم استعمال کردیم مثلاً در خطاب (اکرم کلّ عالم) یک تقدیری نیاز داریم که (کلّ ما ارید من العالم) است و مقدمات حکمت این مراد را تعیین می‌کند مثلاً می‌گوید مراد طبیعی عالم است. یکی از مقدمات حکمت عدم وجود قرینه و قید - در مخصص متصل - و مقید - در مخصص منفصل - است. وقتی مولی در بیان منفصل گفت: (لایجب اکرام النحوی) با این قرینه‌ی منفصل می‌فهمیم که مراد جدی از (عالم)، طبیعی عالم غیر نحوی است پس کلّ و مدخول آن - یعنی عالم - در معنای مجازی استعمال نشده است.

این فرمایش مرحوم میرزا بنا بر مبنای خود ایشان درست است و تنها اشکالی که برایشان وارد است اشکال مبنایی است و سابقاً گفتیم که برای استفاده‌ی استیعاب از کلمه‌ی (کلّ) نیازی به مقدمات حکمت نداریم.

^۱ - الأجدود ۲: ۳۰۳.

و چه دوّم (از مرحوم آخوند)^۱: عبارت مرحوم آخوند غموض معنوی دارد و مرحوم آقای صدر کلام ایشان را شرح دادند و ما براساس شرح مرحوم آقای صدر^۲، کلام مرحوم آخوند را بیان می‌کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: برای کلام سه نوع دلالت وجود دارد: دلالت تصویری و دلالت تصدیقی اولی - استعمالیه - و دلالت تصدیقیه ثانیه - جدیه - توضیح این که هر لفظی را که می‌شنویم معنای آن لفظ را تصوّر می‌کنیم این دلالت، دلالت تصویری است زیرا شنیدن لفظ مساوق با تصوّر معنا است مثلاً کلمه‌ی کتاب یک معنایی دارد وقتی این کلمه را می‌شنویم معنایش در ذهن ما تصوّر می‌شود در این جا دالّ، لفظ مسموع - در ذهن - است و مدلول، صورت معنا در ذهن است. منشأ این ظهور و دلالت تصویری علم به وضع است. ظهور دوّم که ظهور تصدیقی اولی است ظاهر در آن یک تصدیق است و برای ما علم پیدا می‌شود که متکلم این کلمه را در اراده‌ی تفهیم معنا استعمال کرده است مثلاً معنای انسان، حیوان ناطق است و وقتی متکلم گفت: (رأیت انساناً) می‌فهمیم که از کلمه‌ی انسان تفهیم معنایش را که حیوان ناطق است اراده کرده است - یعنی اخطار و احضار صورت معنایش را در ذهن ما اراده کرده است - و این را از یک اصل به نام اصالة الحقیقة استفاده می‌کنیم که ریشه در ظهور حال متکلم عاقل دارد که وقتی او کلمه‌ای را استعمال می‌کند و قرینه‌ای برخلاف آن نصب نمی‌کند می‌گوییم معنای حقیقی لفظ را اراده کرده است - به عبارت دیگر، الفاظ را برای تفهیم معنای حقیقی و موضوع له خودشان به کار گرفته است این را ظهور تصدیقی اولی یا ظهور تصدیقی استعمالی یا ظهور استعمالی یا ظهور استعمالی می‌گوییم و خصوصیتش این است که کلمه‌ای که به کار می‌بریم یا در معنای موضوع له استعمال شده است و یا در معنای غیر موضوع له استعمال شده است و انحلال بر نمی‌دارد - مراد از معنای غیر موضوع له یا معنای مجازی است و یا غلط است - و ظهور سوّم ظهور تصدیقی ثانی یا ظهور تصدیقی جدّی یا ظهور جدّی است به این بیان که ما می‌دانیم متکلم تفهیم این معنا را اراده کرده است اما آیا مراد جدّی او همین معنا است یا نه، مثلاً در مقام شوخی است - که در واقع اراده تفهیم معنای استعمالی دارد ولی این مراد جدّی نیست - یا این که این را در مقام بیان گفته است که مثلاً (اکرم کلّ عالم)، اما واقعاً اکرام هر عالمی

^۱ - الکفایة: ۲۱۸.

^۲ - البحوث ۳: ۲۶۵.

مطلوبش نیست بلکه مراد جدی او این است که عالم عادل اکرام شود و این را بعداً می‌گوید، پس ما نمی‌دانیم که مراد جدی او همان ظهور تصدیقی استعمالی است یا نه، در این حال کلام متکلم ظهوری دارد که مراد جدی کلامش همان معنای ظهور تصدیقی استعمالی بوده است زیرا یک اصلی در سیره‌ی عقلاء به نام اصل تطابق بین مقام اثبات و مقام ثبوت وجود دارد که این جا جاری می‌شود مثلاً وقتی متکلم گفت (اکرم کلّ عالم) معنایش این است که اکرام هر عالمی مطلوب اوست و در عالم واقع نیز همین معنا مطلوب است و مرجع این کلام، اصل تطابق مقام ثبوت با مقام اثبات - یا تطابق مقام الفاظ با واقع و محکی - است. و اگر این تطابق نباشد معنایش این است که اکرام هر عالمی مطلوب او نیست - اصالةً التّطابق به این معنا نیست که اصل در هر کلام این است که صادق باشد بلکه در کذب هم می‌آید. کذب به خبر غیر مطابق با واقع گفته می‌شود مثلاً در واقع زید فاسق باشد و خبر دهیم که زید عادل است. مراد از اصالةً التّطابق در این جا این است که وقتی متکلم می‌گوید زید عادل است در واقع نیز همین اعتقاد را دارد و این که خبر صادق باشد یا کاذب باشد در هر دو حال با جریان اصالةً التّطابق منافاتی ندارد زیرا در هر دو مورد می‌تواند مراد جدی متکلم عدالت زید باشد - ظهور سوم خصوصیتی دارد که انحلالی بودن آن است بخلاف ظهور تصدیقی استعمالی. مثلاً در خطاب (اکرم کلّ عالم)، اگر عدد علماء ده نفر باشد این خطاب قابلیت انحلال به ده خطاب را دارد به خلاف ظهور دومی که انحلالی نبود و اگر در خطاب متصل یا منفصل مخصص بیاید که (لایجب اکرام زید)، کار این مخصص این است که مانع تحقّق ظهور می‌شود اگر مخصص متصل باشد و یا مانع حجّیت ظهور می‌شود اگر مخصص منفصل باشد. در این جا سؤالی مطرح است که در مخصص منفصل، کدام یک از این ظهورات از حجّیت می‌افتد. ظهور تصویری قهری است و این ظهور نه متصف به حجّیت می‌شود و نه متصف به عدم حجّیت می‌شود و ظهور استعمالی از حجّیت نمی‌افتد زیرا این ظهور در این حدّ بود که متکلم تفهیم این معنا را اراده کرده باشد و اگر تفهیم این معنا را اراده نکرده باشد کلام مجمل می‌شود و ذکر مخصص و عدم ذکر آن هیچ اثری ندارد پس فقط در ظهور سومی تصرف می‌کند و ظهور سومی هم انحلال بود و به تعداد موضوع - مثل عالم در مال مذکور - ظهورات متعدّد دارد و اگر نسبت به موردی آن را از ظهور انداخت

نسبت به بقیه هیچ اثری ندارد و ظهور آن‌ها باقی می‌ماند بنابراین حجیت عامّ در مابقی علی القاعده می‌شود.

اشکال: ما ظهور اول یعنی ظهور تصویری را قبول داریم و قبول این ظهور به این برمی‌گردد که تصورات را قبول داشته باشیم زیرا در نظر آقایان چهار دسته صورت در ذهن داریم: صورت حسی و وهمی و خیالی و عقلی و بعد گفتند وقتی الفاظ را استعمال می‌کنیم و صورت معانی آنها در ذهن می‌آید مراد، صورت عقلی معنا در ذهن است که به آن مدلول و تصوّر می‌گویند. ما بحث در این زمینه را در باب لفظ و معنا بیان کردیم و مناقشه اساسی بر این نحوه تصوّر داشتیم اما ظهور دوم که ظهور استعمالی است این ظهور را به یک شکلی قبول داریم و به یک شکل دیگر قبول نداریم. شکلی که قبول نداریم این است که وقتی می‌گوییم (رأیت أسداً فی الغابة)، گفته شد که استعمال اسد در این جمله حقیقی است و در جمله (رأیت أسداً فی المدرسه) استعمال آن مجازی است و فارق استعمال حقیقی و استعمال مجازی به نظر مشهور این است که استعمال لفظ در معنای موضوع له استعمال حقیقی است و استعمال آن در معنای غیر موضوع له که با معنای موضوع له مشابهت دارد استعمال مجازی است و اگر معنا با موضوع له مشابهت نداشته باشد استعمال غلط است — پس فارق این‌ها در نحوه استعمال است — و بر این اساس ظهور استعمالی را این‌گونه معنا کردند که برای انسان تصدیق حاصل شود که متکلم با این لفظ، تفهیم این معنا را اراده کرده است و این بیان مبتنی بر فارق بین حقیقت و مجاز است ولی ما فارق استعمال حقیقی و مجازی را در امر دیگری دانستیم نه این که فارق بین آنها در نحوه استعمال باشد زیرا همین که یک کلمه را به کار می‌بریم صورت معنایش در ذهن ما می‌آید و این یک امر قهری است پس یک اشکال مبنایی داریم که ظهور دومی را قبول نداریم چون فارق بین حقیقت و مجاز، شود ما امر دیگری است. از این اشکال صرف نظر می‌کنیم زیرا در کلام مرحوم آخوند اثری ندارد چون ایشان مَصَّبَ تَخْصِیصاً را به سمت ظهور سوم بوده است. اما ظهور سوم که محل بحث ما است و به آن ظهور جدی می‌گویند و از آن اثبات می‌شود که متکلم در کلامش جدی است و در مقام هزل نیست، باید بگوییم که هزل دو اصطلاح دارد: هزل در اصطلاح عرف و هزل در اصطلاح اصول. معنای هزل عرفی این است که مطلبی را به قصد مزاح و شوخی برخلاف واقع اظهار کنیم. این کلام دروغ نیست زیرا قصد حکایت نداریم اما

اگر در طول شوخی، قصد حکایت داشته باشیم با شمیم کلام دروغ می شود اما هزل به اصطلاح اصولی عام از هزل عرفی است و یکی از مصادیق آن، همین هزل عرفی است. مثلاً اگر مولی بگوید (اکرم کلّ عالم) از آن فهمیده می شود که اکرام تمام افراد عالم را طلب می کند و او کسی نیست که قصد شوخی داشته باشد و اگر بعد از آن بگوید (لاتکرم النحوی) در این جا هزل اصولی به کار رفته است نه به این معنا که مولی می خواست مزاح و شوخی کند بلکه معنایش این است که واقعاً و جوب اکرام را برای همه ی افراد عالم نخواسته بود منتهی در لسانش به صورت عام گفته بود و این غیر از اصالة الاطلاق و مقدمات حکمت است زیرا مقدمات حکمت مختص به مطلق است، بلکه اصالة الجد یا ظهور جدی است که این اصل حتی در مواردی که الفاظ مطلق نداریم به کار می رود مثل (اکرم کلّ عالم) و گفته شد که ریشه این اصل، تطابقی در سیره ی عقلاء است که اگر عقلاء این کار را نکنند محاورات و معاش آن ها به هم می خورد و همیشه مراد جدی و نهایی متکلم را به حدّ الفاظ تحدید می کنند و می گویند مراد نهایی و جدی متکلم از (اکرم کلّ عالم) اکرام همه ی افراد عالم است این ما حصل توضیح ظهور سوم بود.

ما این اصل را فی الجملة قبول داریم نه بالجملة و گفتیم وقتی تردید کردیم که متکلم این معنا را جداً اراده کرده است یا این که می خواست با ما شوخی کند - به معنای هزل عرفی - این جا قبول داریم که اصالة الجد جاری می شود و این اصالة التطابق نیست و ما غیر از این اصالة الجد - که در مقابل هزل عرفی است - اصل دیگری به نام اصالة التطابق نداریم بلکه مقدمات حکمت را داریم که فقط در بحث مطلق از آن استفاده می شود. بنابراین بر کلام مرحوم آخوند دو اشکال داریم: اشکال اول: این ظهور جدی به معنایی که ایشان گفت قبول نداریم، وقتی متکلم گفت: (اکرم کلّ عالم)، اصالة الجد را جاری می کنیم یعنی اگر ندانیم که متکلم جدی می گوید یا شوخی می کند یا دارد ما را امتحان می کند یا جهات دیگر را در نظر گرفته است اصالة الجد را جاری می کنیم و می گوییم او جدی می گوید. این مقدار را قبول داریم اما این که این معنا مراد نهایی و غایی او باشد را قبول نداریم پس ظهور سوم به این توسعه که ایشان فرموده است معنای محصلی ندارد و آن مقداری که ما قبول کردیم فائده ای برای مرحوم آخوند ندارد.

اشکال دوم: بر فرض قبول معنایی که ایشان کرده است — که شبیه به معنای مقدمات حکمت است — از ایشان می‌پرسیم که ظهور سوم — که انحلالی است — برای کدام یک از این دو کلمه است آیا برای کلمه‌ی (کل) است یا برای مدخول آن یعنی کلمه‌ی (عالم) — در مثال — است؟ اگر برای کلمه (کل) باشد مدلول این کلمه استیعاب است و انحلال ندارد چون یا این معنا از کلمه (کل) اراده شده است و یا این معنا اراده نشده است و معنایش تحلیل ندارد و به زید و عمرو و بکر و خالد و افراد دیگر تحلیل نمی‌شود و اگر ظهور انحلالی برای مدخول کلمه (کل) یعنی (عالم) در مثال، باشد و عالم در نظر ایشان در طبیعی عالم استعمال شده است و طبیعی عالم در خارج افرادی دارد و مراد از اکرام طبیعی اکرام افراد طبیعی یعنی زید و عمرو و بکر و خالد است، اشکالش این است که اگر انحلالیت را بپذیریم تصرف در مدالیل و ظهورات انحلالی تابع تصرف در ظهور اصلی است و در واقع نمی‌توانیم در ظهورات انحلالی تصرف کنیم زیرا واقعاً کلمه‌ی عالم اشاره به زید و عمرو ندارد و بعداً می‌گوییم که عناوینی که اخذ می‌شود و دارای مفهوم است تارة مفهوم به معنا اشاره دارد و معنا دارای افراد است و تارة عنوانی را اخذ می‌کنیم که معنا واسطه نمی‌شود و مستقیماً روی افراد می‌رود. مثلاً (عالم) به معنا — یعنی طبیعی عالم — اشاره دارد و طبیعی عالم در خارج افرادی دارد و وقتی بعد از خطاب عام، بگویند (لا تکریم زیداً) لامحاله باید در عالم تصرف شود زیرا در واقع زید مشارالیه عالم نیست چون این کلمه به طبیعی عالم اشاره دارد نه به زید، منتهی نسبت زید به عالم، نسبت به طبیعی است پس اگر ظهورات انحلالی را قبول کنیم تصرف در آن موجب تصرف در اصل عنوان مأخوذ در خطاب — یعنی عالم — و ظهور اصلی می‌شود نظیر این که در واجبات ارتباطی مثل صلاة، دخلو تصرف در واجبات ضمنی مثل رکوع و سجود و برداشتن وجوب از آنها، تصرف در واجبات استقلالی و مرکب است پس فرمایش مرحوم آخوند را قبول نداریم.

وجه سوم (از مرحوم شیخ به شرح مرحوم آقای صدر^۱) در باب الفاظ کلماتی که از مرحوم شیخ نقل می‌کنند، می‌گویند: المنسوب الی الشیخ، زیرا ایشان به قلم خودش این بحث را مطرح نکرده است و مطارح الانظار از تقریرات درس ایشان است.

^۱ - البحوث ۳: ۲۷۶.

کلام مرحوم شیخ تقریباً شبیه کلام مرحوم آخوند است و تنها فرق کلام شیخ با کلام مرحوم آخوند این است که مرحوم آخوند ظهور سوم - یعنی ظهور جدی - را انحلالی می‌داند ولی مرحوم شیخ ظهور دوم - یعنی ظهور استعمالی - را انحلالی می‌داند. توضیح کلام مرحوم شیخ این است که در ظهور استعمالی، سامع می‌فهمد که متکلم تفهیم معنای حقیقی لفظ را اراده کرده است مثلاً وقتی متکلم گفت (اکرم کلّ عالم)، سامع می‌فهمد که متکلم تفهیم وجوب اکرام طبیعی عالم را اراده کرده است. این نحوه ظهور مدلول مطابقی کلام است و این مدلول، مدالیل تضمینی نیز دارد که وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو و وجوب اکرام بکر و وجوب اکرام هر یک از سایر افراد عالم است و فرق بین مدلول تضمینی و مدلول التزامی این است که مدلول التزامی از مدلول مطابقی بیرون است ولی مدلول تضمینی همان مدلول مطابقی است که به اجزاء آن مدلول تحلیل می‌شود. مثلاً اگر زید بگوید (ردیت انساناً صباح الیوم)، و بعد کسی از شما بپرسد آیا زید حیوانی را در راه دید؟ شما جواب می‌دهید: بله، و اگر از شما بپرسد آیا زید جسمی را در راه دید؟ شما جواب می‌دهید: بله، شما از کجا فهمیدید که زید این‌ها را دیده است در حالی که زید به شما نگفت حیوان و جسم را دیده است؟ به خاطر این است که شما معنای انسان را به (جوهر جسن حیوان حساس متحرک بالارادة ناطق) تحلیل می‌کنید و می‌بینید این معانی در داخل معنای انسان وجود دارد این معانی، معانی ضمنیه‌ی معنای انسان هستند. مرحوم شیخ این مطالب را در ما نحن فیه گفته است ایشان فرمود جمله (اکرم کلّ عالم) متضمن وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو و وجوب اکرام بکر و بقیه افراد عالم است و بعد از آن متکلم یکی از این اجزاء را خارج می‌کند و مثلاً می‌گوید (لایجب اکرام زید)، این مخصص ظهور یکی از مدلول‌های تضمینی را از حجّیت می‌اندازد مثلاً اگر در جمله (اکرم کلّ عالم) صد تا ظهور ضمنی داشته باشیم - به تعدا علماء - و متکلم با گفتن مخصص یکی از این ظهورات ضمنیه را از حجّیت بیندازد ظهورات ضمنیه دیگر بر حجّیت خود باقی هستند و تجوز و حقیقت به لحاظ مدلول مطابقی سنجیده می‌شود نه مدلول تضمینی و مدلول مطابقی نیز به حال خود باقی است چون مدلول تضمینی - و همچنین مدلول التزامی - مدلول تحلیلی است نه مستعمل فیه.

ما با فرمایش مرحوم شیخ موافق نیستیم و بر کلام ایشان دو اشکال وارد می‌دانیم: اشکال اول: مرحوم شیخ و عده‌ای دیگر از علماء فکر کردند که مدلول تضمینی به لحاظ اجزاء

خارجی یا افراد یک شیء است و بعضی این گونه مثال زدند که اگر زید در کنار پنجره ایستاده باشد و ما که در بیرون هستیم از پشت پنجره فقط سر او را ببینیم نه همهی بدن او را، اگر بگوییم (رأیت زیداً)، زید را در مدلول تضمنی آن استعمال کرده‌ایم زیرا ما فقط یک جزء از زید را که سرش است دیدیم. اشکال ما بر این بیان این است که سر زید جزء خارجی زید است نه جزء معنای زید، چون معنای زید عبارت از یک انسان با مشخصات خودش است. وقتی که معنای زید را همین انسان مرئی خارجی دانستیم و گفتیم (رأیت زیداً) آنچه که مرئی ما واقع شده است سر زید است ولی ما کلمه‌ی زید را در معنای خود زید استعمال کردیم نه سر او، و تنها در رؤیت و استناد، تجوز صورت گرفته است چون آن را به زید استناد دادیم در حالی که سر او را رؤیت کرده بودیم و این استناد عنایی است و بعضی گفتند این استناد عنایی نیست زیرا معمولاً رؤیت یک شیئی به معنای رویت جزئی از آن است نه رویت همهی اجزایش. در (کلّ عالم) نیز، زید و عمرو و بکر و بقیه افراد عالم، اجزاء معنای آن نیستند تا مدلول تضمنی آن باشند بلکه این‌ها افراد (کلّ عالم) هستند و تضمن در منطبق به لحاظ اجزاء معنا است مثلاً کلمه‌ی (انسان) برای (جوهر جسم نامی حساس متحرک بالارادة ناطق) وضع شده است و وقتی که معنای انسان را تحلیل می‌کنیم هر یک از این‌ها از اجزای معنای انسان و از مقومات آن هستند و اگر یکی از این‌ها را برداریم دیگر انسان نیست یعنی در صورتی است که مراد مرحوم شیخ از دلالت ضمنی معنای اصطلاحی و منطقی آن باشد. اما اگر مراد ایشان معنای لغوی و عرفی دلالت ضمنی باشد — یعنی در برداشتن (کلّ عالم) این افراد را و به این معنا که ذهن ما جمله (اکرم کلّ عالم) را به وجوب اکرام زید و وجوب اکرام عمرو و وجوب اکرام هر یک از افراد عالم تحلیل می‌کند — این اشکال وارد نیست.

اشکال دوم: تصرف در این ظهورات ضمنیه و تحلیلیه بدون تصرف در ظهور اصلی ممکن نیست و تصرف در ظهور اصلی موجب تجوز است و این اشکال بر کلام مرحوم شیخ وارد است چه مراد ایشان از دلالت ضمنی، معنای منطقی آن باشد و چه مراد از آن، معنای لغوی و عرفی آن باشد.

وجه چهارم (از مرحوم آقای صدر):^۱

^۱ - البحوث ۳: ۲۷۷.

این وجه از مجموع عبارت ایشان استفاده می‌شود و در جای خاصی بر آن تصریح نکرده است. ایشان اصل این بحث را به دو مسأله تحلیل کرد و فرمود: یک مسأله این است که آیا عام بعد از تخصیص در باقی افراد حجّت است یا نه؟ و پاسخش این است که اگر گفتیم حجّت است دلیل آن فقط سیره‌ی عقلاء در باب محاورات است و سیره‌ی عقلاء بر این است که اگر عامی را استعمال کردند و بعد، فردی را از آن خارج کردند عام را در بقیه افراد حجّت می‌دانند. و مسأله دوم این است که چرا در سیره‌ی عقلاء به عام — بعد از تخصیص — در بقیه‌ی افراد أخذ می‌کنند؟ عقلاء مثل خداوند متعال نیستند که لایسأل عن فعله وهم یسألون. نکته این که سیره عقلاء این گونه است همان فرمایش مرحوم آخوند در ظهورات عیدیه است که ظهور سویم از آنها انحلالی است و مخصص پاره‌ای از ظهورات را از بین می‌برد اما بقیه آنها می‌ماند.

اشکال بر این وجه همان اشکال بر مرحوم آخوند است.

وجه پنجم: تارة بحث می‌کنیم که آیا این شبهه — حجیة العام المخصّص فی الباقی — درست است یا نه؟ و تارة بحث می‌کنیم که حقیقت تخصیص چیست؟ و متکلم با تخصیص چه عملی انجام می‌دهد؟ و آیا در ظهور تصرف می‌شود یا نمی‌شود؟ و اگر تصرف می‌شود آیا در اصل ظهور تصرف می‌شود یا در حجّیت ظهور تصرف می‌شود؟ پس در دو مقام بحث می‌کنیم.

مقام اول: در اصل شبهه

در فرق بین عام و مطلق گفته شد که عموم عام به وضع است و عموم مطلق به مقدمات حکمت است و بعد از این که برای عام، مخصّصی آمد ما می‌فهمیم که لفظ عام در عموم استعمال نشده است پس در دال بر عموم، مجاز صورت گرفته است و چون استعمال عام در هر یک از مجازات علی حدّ سواء است پس لفظ مجمل می‌شود و از حجّیت می‌افتد، این اصل شبهه است و به نظر ما اصل این شبهه بی‌اساس و نادرست است به این دلیل که اگر در خطابی گفته شود (اکرم کلّ عالم) و به صورت منفصل در خطاب دیگر گفته شود (لایجب اکرام النحوی) گفته شد که از لفظ عام، عموم افراد اراده نشده است بلکه بعضی از افراد اراده شده است و آن بعض مشخص نیست، این کلام درست نیست چون در (کلّ عالم)، دو کلمه داریم: کلمه‌ی (کلّ) و کلمه‌ی (عالم) و این‌ها دو عنوان هستند و دو مفهوم دارند ما

می‌پرسیم اگر مراد شما این است که کلمه‌ی (کل) در معنایش — یعنی استیعاب — استعمال نشده است و در بعض استعمال شده است اشکالش این است که اولاً ما قائل به این مطلب نیستیم و اگر بخواهیم تصرّف کنیم باید در کلمه‌ی (عالم) تصرّف کنیم نه در کلمه‌ی (کل) و ثانیاً اگر کلمه‌ی (کل) را که به معنای استیعاب است در معنای بعض استعمال کنیم این استعمال غلط است نه مجاز، مثلاً اگر بگوییم (کل انسان فقیه) و بعد بگوییم مرادمان از کل بعض است این استعمال غلط است نه مجاز، زیرا در مجاز، باید بین معنای مستعمل فیه و معنای موضوع له مشابهتی وجود داشته باشد ولی در این جا مفقود است و علاقه‌ی جزء و کل این جا نمی‌آید زیرا در این علاقه، جزء و کل به حمل شایع مراد است ولی در ما نحن فیه جزء و کل به حمل شایع مراد است ولی در ما نحن فیه جزء و کل به حمل اولی مراد است. و اگر در کلمه‌ی (عالم) گفته شود که معنای موضوع له آن طبیعی عالم است و بعد از این که گفته شد (لایجب اکرام النحوی)، می‌فهمیم که لفظ عالم در طبیعی عالم استعمال نشده است و در معنای مجازی استعمال شده است و این معنای مجازی را نمی‌دانیم چون ممکن است معنای مجازی آن عالم غیر نحوی باشد و احتمال دارد معنای مجازی آن عالم فقیه یا عالم متکلم یا غیر آن باشد و چون قرینه بر هیچ کدام وجود ندارد لفظ مجمل شده و از حجّیت می‌افتد، به نظر ما این کلام نیز نادرست است زیرا قرینه منفصل (لایجب اکرام النحوی) مدلول عالم را معین می‌کند و می‌فهماند که لفظ عالم در عالم غیر نحوی استعمال شده است و عالم غیر نحوی نیز معین است. به عبارت دیگر، قرینه‌ی (لایجب اکرام النحوی) همان گونه که قرینه‌ی صارفه است و می‌گوید که معنای حقیقی (کل عالم) اراده نشده است، قرینه‌ی معینه نیز است یعنی معنای مجازی را برای ما مشخص می‌کند که همان عالم غیر نحوی است و اگر گفته شود که قرینه دلالت دارد که از عالم، عالم غیر نحوی اراده شده است و استیعاب از آن فهمیده نمی‌شود، می‌گوییم که از کلمه‌ی (کل)، استیعاب این معنا یعنی عالم غیر نحوی را استفاده می‌کنیم. بنابراین اصل شبهه‌ی مذکور، بی‌اساس است و مهمّ این است که بینیم حقیقت و مایهت تخصیص چیست.

مقام دوم: حقیقت تخصیص

علمای اصول در تخصیص اصطلاحی را درست کردند که تخصّص را نیز شامل می‌شود به عبارت دیگر همه اقسام مخصّص متصل داخل در این اصطلاح می‌شود در حالی که ما

قسم اول و قسم دوم مخصّص متصل را به تخصّص برگردانیدیم و قسم سوم آن نیز مشکوک و مردّد بود که آیا تخصّص است یا تخصیص است و نظر ما این بود که این قسم تخصیص است پس محل بحث در تخصیص، قسم سوم از متّصل و مخصّص منفصل است که در آنها ظهور برای عامّ، منعقد می‌شود و ما فردی را خارج می‌کنیم، خلاصه این که حقیقت تخصیص اخراج یک فرد یا چند فرد از تحت عامّ است اما آیا حقیقت تخصیص متّصل اخراج است یا نه، بعداً این را بیان می‌کنیم ولی مخصّص منفصل حقیقتاً تخصیص است. اما عامّ مخصّص تارة در خطاب جعل است و تارة در خطاب ابلاغ است و این مهم است که عامّ مخصّص در کدام یک از این دو خطاب آمده است. خطاب جعل خطابی است که مولی به نفس آن خطاب، حکم را جعل می‌کند و خطاب ابلاغ خطابی است که در مرحله‌ی سابق، حکم را جعل می‌کند و خطاب ابلاغ خطابی است که در مرحله‌ی سابق، حکم جعل شده است و بعد خود مولی یا شخص دیگر آن حکم را به ما ابلاغ می‌کند و فرقی نمی‌کند که برای اولین بار ابلاغ کند یا برای چندمین بار ابلاغ کند.

اگر مولای عرفی گفت (اکرم کلّ عالم) و خطاب، خطاب جعل باشد و در خطاب دوم - که این خطاب نیز خطاب جعل است - گفت (لایجب اکرام النحوی)، در این جا ما قائل شدیم که لامحاله مخاطب دوم به نسخ بر می‌گردد نه تخصیص. مشهور قائل شدند که در این موارد که خطاب جعل است مولی می‌تواند در مرحله بعد حکم را تخصیص بزند به این بیان که در همان مرحله‌ی اول، مراد جدی مولی، از (کلّ عالم)، عالم غیر نحوی است و در واقع با خطاب اول، وجوب اکرام عالم غیر نحوی جعل شد ولی مخاطب فکر می‌کند که مولی وجوب اکرام کلّ عالم را جعل کرده است و خطاب دوم خطاب جعل نیست بلکه خطاب بیان است و این که گفتیم مشهور قائل شدند بخاطر این است که مشهور بین دو خطاب - جعل و ابلاغ - تفصیل ندادند، ولی ما قائلیم که خطاب دوم نسخ است و این به حقیقت از شاء برمی‌گردد، اگر مولی در خطاب جعل بگوید (اکرم کلّ عالم) ما قائلیم که مولی به نفس همین خطاب حکم را جعل می‌کند و دایره جعل به دست مولی نیست و همین که اراده‌ی جعل داشته باشد حکمی که جعل می‌کند سعه و ضیق آن در دایره‌ی خطابش محقق می‌شود مثلاً از خطاب (اکرم کلّ عالم) وجوب اکرام کلّ عالم جعل می‌شود ولی مشهور می‌گویند وجوب اکرام عالم غیر نحوی جعل می‌شود حال اگر مرادشان این است که اکرام عالم نحوی

از اول نزد مولی محبوب و مطلوب نیست و ملاک و مصلحت ندارد ما هم این را قبول داریم ولی احکام تابع از شاء است نه تابع محبوبيت و مطلوبیت و ملاک و مصلحت، و فرض این است که مولی (اکرم کلّ عالم) گفته است نه (اکرم العالم غیر النحوی)، و اگر مراد شان این است که در واقع از (کلّ عالم)، عالم غیر نحوی را اراده کرده است معنایش این است که مولی (عالم) را گفته است و این کلمه به معنای عالم غیر نحوی است ولی ما گفتیم آن چه که مولی اراده کرد مهم نیست بلکه مهم این است که او چه چیزی را ابراز کرده است و چون (کلّ عالم) را ابراز کرد معلوم می‌شود که اکرام عالم غیر نحوی را از اول اراده نکرده است چون اگر این را اراده می‌کرد همین را ابراز می‌کرد بنابراین خطاب دوم نسخ خطاب اول است و در نسخ احکام انحلالی مانند خطاب (اکرم کلّ عالم) که انحلالی است و به تعدد عالم، وجوب اکرام جعل می‌شود - مولی می‌تواند بعضی از احکام را نسخ کند و در نسخ احکام انحلالی، لازم نیست که همه‌ی آن احکام را نسخ کند بنابراین با آمدن خطاب دوم، به تعداد عال نحوی، وجوب اکرام برداشته می‌شود و این نکته قابل توجه است که بارها گفتیم در خطاب ائمه‌ی معصومین: خطاب جعل نداریم زیرا ائمه معصومین، مبلّغ احکام الهی هستند. تمام این کلام نسبت به عامّ مخصص در خطاب جعل بود.

اما اگر خطاب اول، خطاب ابلاغ باشد مثلاً فقیه فرمود (اکرم کلّ عالم) و بعد از این خطاب عام، یک مخصص بیاید که (لایجب اکرام النحوی)، مشهور قائل به تخصیص شدند یعنی خطاب خاص را بر خطاب عامّ مقدم داشتند، در مقابل، مرحوم صاحب حدائق فرمود این دو خطاب تعارض کرده و تساقط می‌کنند و نوبت به اصول عملیه می‌رسد. ما در موالی عرفیه گفتیم که ادعا شده است در سیره‌ی عقلاء بین این دو خطاب تعارض دیده می‌شود و بعضی ادعا کردند که عرف بین این دو تهافت نمی‌بینند و تعارض بین این دو خطاب را تعارض بدوی و غیر مستقرّ می‌داند و از عموم عامّ رفع ید می‌کند - و مشهور که قائل به تخصیص شدند تعارض را غیر مستقرّ دانستند و صاحب حدائق آن را مستقرّ دانسته است و اختلاف این دو در سیره‌ی عقلاء و ارتکاز آنها برمی‌گردد که آیا در ارتکاز آنها بین این دو خطاب تعارض مستقرّ است یا تعارضی غیر مستقرّ است - و خیلی برای ما روشن نشده است که در سیره‌ی عقلاء و ارتکاز آنها کدام یک از این دو ثابت است منتهی ادعا شده است که سیره‌ی عقلاء چه با نظر مشهور هماهنگ باشد و چه با نظر مرحوم صاحب حدائق هماهنگ

باشد، در باب روایات سیره‌ی خاصی داریم که در کلمات ائمه‌ی معصومین: از این روش تبعیت کردند به این صورت که عامی را ذکر می‌کردند و قید و خصوصیت آن را در خطاب دوم بیان می‌کردند و بعضی ادعا کردند که — در دایره‌ی وسیع‌تر — در بیان قوانین و احکام شریعت این روش عقلائی جاری است و چون ائمه: مبین قوانین شریعت هستند سیره‌ی آنان نیز همین‌گونه بود که اول عموماتی را ذکر می‌کردند و بعداً در کلام همان امام یا امام بعد، قید آن خطاب ذکر می‌شد. اگر این ادعاها را بپذیریم خواهیم گفت که حقیقت تخصیص است که اول امام ۷ یک حکم کلی را بیان می‌کند مثلاً می‌فرماید (اکرم کلّ عالم) و فرض این است که در شریعت اکرام کلّ عالم واجب نیست و فقط اکرام عالم غیر نحوی واجب است بعد امام ۷ در مجلس دیگری، مخصص را بیان می‌کند، اگر این‌گونه باشد ما می‌فهمیم که حکم شرعی آن ظهور عام نیست یعنی حکم شرعی وجوب اکرام هر عالمی نیست بلکه وجوب اکرام عالم غیر نحوی است و این‌جا تجویزی به کار رفته است بلکه براساس سیره‌ای است که قیود را بعداً و به صورت تدریجی بیان می‌کند.

مناقشاتی که ما در این‌جا داریم این است که اولاً سیره‌ی عقلاء در این جهت روشن نیست و ثانیاً چنین روایاتی که یکی عام باشد و دیگری خاص باشد و هر دو را امام ۷ فرموده باشد ثابت نیست و آن‌چه که در روایات بطور شایع ثابت است مطلق و مقید است و در بحث مطلق و مقید هم گفتیم این‌که علماء سریع اطلاق دیگری می‌کنند درست نیست زیرا همیشه به لحاظ زمان و مکان قرآینی وجود دارد که موجب می‌شود شخص مخاطب اطلاق را نمی‌فهمد ولی در زمان‌های بعد اطلاق‌گیری می‌کنند مثلاً کسی می‌پرسد آیا بانوان می‌توانند از لباس دارای رنگ صورتی استفاده کنند و فقیه می‌گوید جایز نیست و قرینه‌ای وجود داشته باشد که لباس صورتی لباس زینتی است و فقیه به عرف زمان خودش این جواب را داده است اما اگر بعد از صدها سال این کلام به دست مردم بعد برسد از این کلام اطلاق می‌گیرند و می‌گویند که فقیه گفت پوشیدن لباس صورتی جایز نیست چه لباس زینتی باشد و چه نباشد و شاید از همین قبیل باشد نهی که از نبی اکرم ۹ در مورد نرد و شطرنج نقل می‌کنند و علماء ما از آن اطلاق‌گیری می‌کنند و می‌گویند مطلقاً استفاده‌ی این‌ها حرام است.

اگر سیره‌ی ذکر شده در ائمه قطعی باشد می‌خواهیم ببینیم که تخصیص چه کار می‌کند، در این موارد که خطاب ابلاغ است تخصیص عامّ مخصّص را مجاز نمی‌کند و تنها در مراد جدّی عامّ تصرف می‌کند و ظهورش را از حجّیت می‌اندازد این در مخصّص منفصل است و مخصّص متصل را بعداً بیان می‌کنیم: بیان آن‌چه که گفتیم این است که وقتی جمله‌ای مثل (زید عادل) گفته می‌شود و ما آن را می‌شنویم آن‌چه که قهراً صورت می‌گیرد ابتداءً الفاظ مسموع من واقع می‌شود و مشهور قائلند که وقتی من این جمله را شنیدم اجزاء این جمله و هیئت آن - بر آن‌چه که وضع شده است - معانی آن به ذهن می‌آید و این را اصطلاحاً تصوّر یا ظهور تصویری می‌گویند و ظهور دوّم را ظهور تصدیقی می‌نامند که از آن می‌فهمم متکلم این الفاظ را برای اخطار مضمون خود کلام آورده است مثلاً خواسته است ابلاغ کند که زید عادل است و آن‌چه که مهم است این است که متکلم با این جمله چه چیزی را می‌خواهد به ما بفهماند و این را در اصطلاح مراد جدّی می‌گویند مثلاً در (زید اسد) مشهور گفتند که استعمال (اسد) در این جمله مجازی است و در (زید کثیر الرماد)، به (کثیرا الرماد) اصطلاحاً کنایه گفته می‌شود و این کلمه کنایه از جود و سخاوت زید است. در گذشته این بحث را مطرح کردیم که فوق بین مجاز و کنایه چیست و چرا می‌گوییم که (اسد) در مثال اوّل مجاز است و (کثیر الرماد) در مثال دوّم کنایه است براساس مختار ما فرق بین این دو این است که در مجاز، در مراد جدّی از کلمه تصرف می‌شود ولی در کنایه در مراد جدّی از کلام تصرف می‌شود به این بیان که در مثال اوّل، مراد جدّی از (کثیر الرماد) خود کثیر الرماد است ولی در مضمون جمله تصرف می‌شود یعنی مضمون جمله این است که زید جواد است و اگر فرض کنیم که در خارج، منزل او خیلی خاکستر داشته باشد ولی او انسان خسیس باشد این قضیه کاذب می‌شود اما اگر عکس این باشد و منزل او اصلاً خاکستر نداشته باشد ولی او واقعاً انسان جواد باشد این قضیه‌ی (زید کثیر الرماد) صادق است زیرا صدق و کذب نسبت به مراد جدّی سنجیده می‌شود نه مراد استعمال. در ما نحن فیه وقتی گفته می‌شود (اکرم کلّ عالم) ظهور جدّی آن این است که اکرام همه‌ی افراد عالم واجب است وقتی که در خطاب دوّم می‌آید (لایجب اکرام النحوی)، آن ظهور جدّی را از حجّیت می‌اندازد نه این که آن را از ظهور بیندازد زیرا ظهور جدّی با اتمام خطاب اوّل شکل گرفته است، بنابراین اگر در سیره‌ی عقلاء و سیره‌ی معصومین چنین روشی باشد حقیقت تخصیص این است که ظهور

جدی خطاب اول را از حجیت می‌اندازد و عامّ مخصّص را مجاز نمی‌کند. این تمام بحث در حقیقت تخصیص بود.

ذیل: مخصّص متصل را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند یا به نحو تقيید است و یا به نحو استثناء و استدارک است و یا به نحو جمله مستقله است. اگر مخصّص متصل به نحو تقيید باشد مثل (اکرم کلّ عالم عادل) — که در مقام تلفظ کلمه‌ی عادل را در آخر ذکر می‌کنیم — سؤال این است که آیا این قید در ظهور تصویری تصرف می‌کند یا در ظهور استعمالی تصرف می‌کند یا در ظهور تصویری تصرف می‌کند؟ و تصرفش در ظهور به چه نحوی است آیا مانع از تحقق ظهور می‌شود یا مانع از حجیت ظهور می‌شود؟ مشهور گفتند که این قید مانع انعقاد ظهور می‌شود و وارد جزئیات بحث نشدند. قبل از کلمه (عادل)، دو کلمه داریم: کلمه‌ی (کلّ) و کلمه‌ی (عالم)، کلمه‌ی (عادل) در کلمه‌ی (کلّ) هیچ تصرفی نمی‌کند زیرا مدخول (کلّ) فقط کلمه (عالم) نیست بلکه مدخول آن کلمه‌ی (عالم عادل) است و اگر بخواهد کلمه‌ی (عادل) در کلمه‌ی (عالم) تصرف کند، چون کلمه‌ی عالم مفرد است یک ظهور تصویری و یک ظهور استعمالی دارد، اگر قید (عادل) بخواهد در ظهور تصویری (عالم) تصرف کند باید در هنگام شنیدن (عالم)، عالم را تصور نکنیم و چیز دیگری را تصور کنیم و حال این که این گونه نیست و خود (عالم) را تصور می‌کنیم و از باب تعدد دالّ و مدلول، از (عالم عادل) دو تصور داریم از کلمه (عالم) معنای عالم و از کلمه‌ی (عادل) معنای عادل را تصور می‌کنیم. در ظهور استعمالی نیز از کلمه‌ی (عالم) اراده تفهیم عالم شده است نه عالم عادل، زیرا معنای (عادل) را از قید (عادل) فهمیدیم نه از کلمه‌ی (عالم) پس این قید نه در ظهور کلمه‌ی (کلّ) تصرف می‌کند و نه در ظهور کلمه‌ی (عالم) تصرف می‌کند. در کلام ظهوری داریم که مربوط به مراد جدی است و مراد جدی از همان اول، وجوب اکرام همه‌ی علمای عادل است پس معلوم می‌شود که در ظهور جدی تصرف شده است زیرا اگر قید (عادل) را نمی‌آوردیم ظهور جدی، وجوب اکرام همه‌ی افراد عالم بود و قید (عادل) مانع از انعقاد ظهور کلام و مراد جدی در این معنا می‌شود این بیان براساس مسلک مشهور در باب معانی الفاظ است. اما روی نظر ما، وقتی می‌گوییم (العالم العادل) — مشهور می‌گویند دو تصور و یک نسبت بین این دو تصور وجود دارد — در آن یک تصور بیشتر نداریم و نسبتی در آن وجود ندارد بنابراین اگر (عالم) گفته می‌شد یک تصور داشتیم و حال که (عالم عادل) گفته شد

یک تصور دیگر داریم پس قید (عادل) در مدلول تصویری تصرف می‌کند به این نحو که از اول یک تصور دیگری را به ما منتقل می‌کند.

قسم دوم از مخصص متصل عبارت از استدراک است اعم از این که با ادات استثناء بیاید یا با ادات استدراک بیاید مثل (اکرم کلّ عالم الا النحوی) و (اکرم کلّ عالم ولكن لا یجب اکرام النحوی). این قسم هم مورد اتفاق است که با مخصص منفصل فرق دارد چون این قسم مخصص متصل نیز هادم ظهور و مانع انعقاد ظهور است در حالی که مخصص منفصل مانع از انعقاد ظهور نیست. مرحوم آقای صدر و دیگران قائل اند که این قسم هم در ظهور تصویری تصرف می‌کند. ما در قسم اول از مخصص متصل گفتیم که روی نظر م‌شهور تصرف در ظهور جدی است و روی نظر خودمان تصرف در ظهور تصویری است ولی در قسم دوم از مخصص متصل، اگر قائل باشیم که خطاب (اکرم کلّ عالم الا النحوی) یک جمله است در ظهور تصویری تصرف می‌شود و اگر قائل باشیم که این خطاب دو جمله است در ظهور جدی تصرف می‌شود. اگر استثناء در جمله خبریه بیاید دو جمله را می‌سازد زیرا در آن داریم دو خبر می‌دهیم و دو صدق و دو کذب را به همراه دارد پس در جمله‌ی خبریه در ظهور جدی تصرف می‌شود و مخصص متصل مانع از انعقاد ظهور جدی می‌شود. اما در جمله‌ی انشائی به نظر می‌رسد که یک جمله است بنابراین قبول می‌کنیم که مخصص متصل در ظهور تصویری آن تصرف می‌کند. اما قسم سوم که محل بحث است این است که مخصص متصل به صورت یک جمله‌ی مستقله می‌آید مثل (اکرم کلّ عالم ولا یجب اکرام النحوی) در این جا علماء توافق دارند که مخصص در ظهور تصویری تصرف نمی‌کند زیرا ظهور تصویری با اتمام جمله، منعقد می‌شود و لازم نیست که تمام خطاب ذکر شود تا این ظهور منعقد شود ولی این مخصص در ظهور جدی منعقد می‌شود و حجیت ندارد یا این که اصلاً ظهور جدی منعقد نمی‌شود؟ م‌شهور قائل شدند که در این جا، مخصص مانع انعقاد ظهور جدی، در عموم است زیرا در باب محاورات، مراد جدی متکلم زمانی فهمیده می‌شود که خطاب - جملات مرتبط به هم - تمام شود و این زمانی است که یا متکلم سکوت کند و یا مطلب جدیدی را بیان کند.

جمع‌بندی: در قسم اول و دوم از مخصص متصل، بر اساس مختار ما، در ظهور تصویری تصرف می‌شود و در قسم سوم، در ظهور جدی تصرف می‌شود و مانع از انعقاد ظهور جدی

می شود بنابراین تمام اقسام مخصّص متصل به تخصّص برمی گردد نه تخصیص. و با این بیان آن چه که در صفحه ی ۳۶ گفته شد - که استظهار کردیم قسم سوّم مخصّص متّصل به تخصیص برمی گردد - در این جا تصحیح می شود زیرا در این قسم مخصّص متصل، جمله دوّم - که متصل به جمله اوّل است - با جمله اوّل مرتبط است و با هم یک خطاب را تشکیل می دهند و چون هنوز خطاب تمام نشد که مخصّص ذکر شد با این مخصّص - یعنی جمله ی دوّم - ظهور جدّی از بین می رود بنابراین این قسم مخصّص مانع از انعقاد ظهور جدّی در عموم می شود نه این که ظهور جدّی در عموم منعقد شده باشد و جمله دوّم به صورت تخصیص بخواهد مانع از حجّیت آن شود.

جهت دوّم: فی حجّیه العام مع اجمال المخصّص.

اگر عامّی داشته باشیم و بعد مخصّصی ذکر شود و مخصّص مجمل باشد بعد از اجمال مخصّص، آیا در موارد اجمال می توانیم به عموم عامّ تمسّک کنیم یا نمی توانیم؟

اجمال بر دو قسم است: اجمال مفهومی و اجمال مصداقی اجمال مفهومی مثل این که در خطابی گفته شود (اکرم کلّ عالم) و بعد در خطاب دیگر گفته شود (لا یجب اکرام زید) و دو نفر زید وجود داشته باشند. زید بن عمرو و زید بن بکر و ما ندانیم که در خطاب دوّم کدام زید مراد است این شبهه ی مفهومی است یعنی مفهوم زید مجمل است زیرا این لفظ بین دو نفر مشترک است و قرینه ای در کلام نیامده است که متکلم کدام یک را اراده کرده است. و اجمال مصداقی مثل این که گفته شود (اکرم کلّ عالم الا زید بن عمرو) و ما ندانیم این شخص خارجی که نامش زید است آیا زید بن عمرو است یا زید بن بکر است و هر دو نیز عالم باشند، اگر این شخص زید بن عمرو باشد اکرامش واجب نیست و اگر او زید بن بکر باشد اکرامش واجب است.

اجمال مفهومی گاهی بین متباینین است مانند مثالی که ذکر شد و گاهی این اجمال بین اقلّ و اکثر است مثل (اکرم کلّ عالم الا الفاسق)، زیرا فاسق عبارت از عاصی است و عاصی دو فرد دارد: مرتکب کبیره و مرتکب صغیره، و ما نمی دانیم که به مرتکب صغیره هم آیا فاسق گفته می شود یا این که فقط به مرتکب کبیره فاسق اطلاق می شود، و مراد از اقلّ در این مثال مرتکب کبیره است که قدر متیقن از فاسق است.

از طرف دیگر گاهی مخصّص متصل است و گاهی منفصل است مثل این که بعد از خطاب اوّل - یعنی (اکرم کلّ عالم) - در خطاب دوّم گفته می‌شود (لا تکرّم العالم الفاسق).

در این جهت ما در دو مقام بحث می‌کنیم:

مقام اوّل: در اجمال مفهومی

و مقام دوّم: در اجمال مصداقی

امّا مقام اوّل: فی المخصّص المجمل مفهوماً

در این مقام در ضمن چهار مسأله این بحث را مطرح می‌کنیم به این اعتبار که اجمال در مفهوم گاهی به نحو تباین است و گاهی به نحو اقلّ و اکثر است و مخصّص نیز گاهی به نحو متصل است و گاهی به نحو منفصل است.

المسأله الاولى: إذا كان المخصّص متصلاً و دائراً بین الأقلّ والأكثر

مثل این که گفته شود (اکرم کلّ عالم الا الفاسق) و ندانیم که فقط به مرتکب کبیره فاسق گفته می‌شود یا به مرتکب مطلق ذنب - چه صغیره و چه کبیره - فاسق گفته می‌شود. در این مثال عالمی که هیچ گناهی مرتکب نمی‌شود قطعاً تحت عامّ داخل است و عالمی که مرتکب کبیره است قطعاً از تحت عامّ خارج و تحت مخصّص داخل است امّا کسی که مرتکب صغیره است نمی‌دانیم که فاسق او را شامل می‌شود یا نه، ولی می‌دانیم که (کلّ عالم) شامل او می‌شود زیرا او قطعاً عالم است، امّا سؤال این است که خطاب (اکرم کلّ عالم)، آیا مرتکب صغیره را شامل می‌شود یا نه؟

مشهور — ولعلّ الكلّ — قائل شدند که خطاب عامّ شاملش نمی‌شود زیرا در ناحیه‌ی مخصّص اجمال وجود دارد و اجمالش لامحاله به عامّ سرایت می‌کند و ظهوری در عامّ نسبت به مرتکب صغیره منعقد نمی‌شود و وجهش این است که مخصّص متصل مانع از انعقاد ظهور عامّ در عموم است چه قائل شویم که در ظهور جدّی تصرف می‌کند و چه قائل شویم که مخصّص متصل در ظهور تصویری تصرف می‌کند، زیرا با تصرف در ظهور تصویری، ظهور جدّی باقی نمی‌ماند، بنابراین، این مسأله مفروع عنه است که در مخصّص متصل مجمل به لحاظ مفهوم، اگر دوران بین اقلّ و اکثر باشد در موارد اجمال نمی‌توان به عامّ تمسک کرد.

المسأله الثانية: إذا كان المخصّص متصلاً و دائراً بین المتباينين.

مثل این که گفته شود (اکرم کلّ عالم الا زیداً) و زید مشترک لفظی بوده و دو معنا داشته باشد: زید بن عمرو و زید بن بکر، و هر دو عالم باشند و قرینه معینه هم در کلام ذکر نشده باشد.

در این مسأله در دو جهت بحث می‌کنیم:

جهت اول: آیا نسبت به هر یک از این دو نفر می‌توان به عموم عامّ تمسک کرد و گفته شود که عموم شامل زید بن عمرو می‌شود و اکرام او واجب است و شامل زید بن بکر نیز می‌شود و اکرام او نیز واجب است؟

فرق این مسأله با مسأله قبلی این است که در مسأله قبل مرتکب کبیره قطعاً از تحت عامّ خارج بود و نمی‌دانستیم که مرتکب صغیره نیز از تحت عامّ خارج است یا نه، و در ما نحن فیه روی هر کدام که دست بگذاریم نمی‌دانیم که از تحت عامّ خارج است یا نه، یعنی نمی‌دانیم که زید بن عمرو از تحت عموم عامّ خارج است یا نه، در این حال به عموم عامّ تمسک می‌کنیم و همچنین نمی‌دانیم که زید بن بکر از تحت عموم عامّ خارج است یا نه، در این جا نیز به عموم عامّ تمسک می‌کنیم چون (کلّ عالم) عامّ است و شامل هو عالمی می‌شود و در جایی که شک در تخصیص داریم اصل عدم تخصیص را جاری می‌کنیم و جریان دو اصل عدم تخصیص در ما نحن فیه منافاتی با هم ندارد زیرا هر دو مثبت حکم هستند.

در این جا سه وجه مطرح شد که ما نمی‌توانیم به عامّ تمسک کنیم:

وجه اول: این مورد از موارد اشتباه حجّت به لاجت است به این بیان که ما می‌دانیم ظهور عامّ نسبت به یکی از این دو نفر — آن که خارج نشده است — حجّت است و نسبت به دیگری — یعنی آن که خارج شده است — حجّت نیست و این مورد از موارد اشتباه حجّت به لاجت است و یکی از این دو ظهور حجّت نیست و در هر یک از این دو نفر نمی‌توان به ظهور عامّ تمسک کرد چون نمی‌دانیم که ظهور عامّ نسبت به هر یک حجّت است یا حجّت نیست یعنی نمی‌دانیم که ظهور عامّ در زید بن عمرو حجّت است یا مخصّص، ظهور عامّ را نسبت به او از حجّیت انداخت و همچنین نمی‌دانیم که نسبت به زید بن بکر حجّت است یا این که مخصّص ظهور عامّ را نسبت به او از حجّیت انداخت پس نمی‌توان در هر یک به ظهور عامّ تمسک کرد.

این وجه در ست نیست چون قبلاً گفتیم که مَخَصَّصٌ مَتَّصِلٌ حَجَّیَّت را از بین نمی برد بلکه ظهور را از بین می برد و این وجه مبتنی بر بقاء ظهور و سقوط حَجَّیَّت است و ندانیم که کدام یک از حَجَّیَّت ساقط شده است.

وجه دوم این است که چون مَخَصَّصٌ مَتَّصِلٌ است موجب اجمال می شود پس (اکرم کلّ عالم) نسبت به هر یک از دو زید — نه نسبت به زید بن عمرو و نه نسبت به زید بن بکر — ظهور ندارد پس حَجَّیَّت بر وجوب اکرام هر یک از دو زید نداریم و وقتی حَجَّیَّت نداشتیم به اصل برائت از وجوب رجوع می کنیم.

این وجه هم تمام نیست چون در خطاب (اکرم کلّ عالم الاّ زیداً) این که گفته می شود این خطاب نسبت به زید بن عمرو ظهوری ندارد در آن مغالطه ای صورت گرفته است و درست این است که نسبت به زید بن عمرو بما هو زید بن عمرو ظهوری ندارد ولی می دانم که ظهور عامّ یکی از این دو زید را شامل می شود و یکی از دو زید را شامل نمی شود — مراد از ظهور، ظهور در مراد جدّی است نه مراد تصویری، یعنی یکی از این دو زید مراد جدّی از عامّ است و دیگری مراد جدّی نیست و کدامیک مراد جدّی است من نمی دانم — بنابراین من می دانم که مراد جدّی متکلم، فقط یک نفر از اینها نیست و آن یک نفر کدام است من نمی دانم و در این صورت نمی توان گفت که خطاب عامّ به خاطر اجمال شامل هر دو زید نمی شود زیرا قطعاً یک را شامل می شود ولی من او را نمی شناسم و نتیجه این می شود الاّ که ظهور در عموم اجمال پیدا کرده است این ظهور را نه در خصوص زید بن عمرو می توانم جاری کنم و نه در خصوص زید بن بکر می توانم آن را جاری کنم و فقط همین مقدار ثابت می شود.

وجه سوم این است که بعد از اجمال، ما نحن فیه از نوع شبهه ای موضوعیه خود دلیل است که نمی توان به عامّ تمسّک کرد. بین شبهه این است که در خطاب (اکرم کلّ عالم الاّ زیداً) قطعاً یک زید از تحت عامّ خارج است و یک زید در تحت آن باقی است و من نمی دانم که زید بن عمرو در تحت عامّ باقی است یا نه، در این حالت نمی توانم به عامّ تمسّک کنم و نسبت به زید بن بکر هم همین بیان می آید یعنی نمی دانم که او در تحت عامّ باقی است یا نه، نمی توانم به عامّ تمسّک کنم.

جهت دوم بحث: آیا می‌توانیم به عموم عام تمسک کنیم برای فردی که خارج نشده است و ما احتمال خروجش را می‌دهیم؟

مثلاً وقتی مولی گفت (اکرم کلّ عالم الا زیداً) و من می‌دانم که مراد متکلم از زید معلوم است به اصالة العموم تمسک می‌کنم در آن فردی که واقعاً مراد متکلم نیست و آن فرد کدام است من نمی‌دانم، این به منزله‌ی حجّت اجمالی است - که از ظهور کلام حاصل شده است و شاید هیچ کدام وجوب اکرام نداشته باشند - و همان‌گونه که علم اجمالی منجز است. یک دفعه من به وجوب اکرام یا زید بن عمرو و یا زید بن بکر علم دارم و یک دفعه بر وجوب اکرام یا زید بن عمرو و یا زید بن بکر حجّت دارم به این حالت حجّت اجمالی می‌گویند و مانند علم اجمالی منجز است، بنابراین در ما نحن فیه که امر دائر مدار بین متباینین است در هر دو فرد - زید بن عمرو و زید بن بکر - نمی‌توانیم به اصل عدم تخصیص یا اصالة العموم تمسک کنیم اما به خاطر حجّت اجمالی باید احتیاط کنیم و هم زید بن عمرو را اکرام کنیم و هم زید بن بکر را اکرام کنیم چون اصالة العموم یا اصالة عدم التخصیص آن فردی را که واقعاً مراد مولی - از مخصّص - نیست شامل می‌شود. این تمام کلام در مسأله‌ی دوم بود.

المسألة الثالثة: اذا كان المخصّص منفصلاً و دائراً بین الأقلّ و الاکثر.

مثل این که در خطابی گفته شود (اکرم کلّ عالم) و در خطاب دیگر در مجلس دوم گفته شود (لا تکرم العالم الفاسق) و فاسق به لحاظ مفهومی مجمل باشد و ما ندانیم که فقط به مرتکب کبیره فاسق گفته می‌شود یا به مرتکب صغیره نیز فاسق گفته می‌شود. در این جا علماء بر سه دسته می‌شوند: علمایی که مرتکب هیچ گناهی نمی‌شوند، نسبت به این علماء، قطعاً عالم فاسق شاملشان نمی‌شود و دسته‌ی دوم علمایی هستند که مرتکب کبیره می‌شوند که قطعاً خطاب دوم - یعنی لا تکرم العالم الفاسق - شاملشان می‌شود و دسته‌ی سوم علمایی هستند که مرتکب صغیره می‌شوند ولی مرتکب کبیره نمی‌شوند. سؤال این است که آیا اکرام این دسته از علماء واجب است یا واجب نیست؟ چون احتمال دارد فاسق اعم از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره باشد.

مشهور گفتند که در موارد اجمال به عموم عام تمسک می‌کنیم زیرا خطاب (اکرم کلّ عالم) عام است و ظهور در جمیع افراد عالم دارد اعم از این که آن فرد عادل باشد یا عادل نباشد، در مقابل این ظهور که حجّت است یک خاص داریم - در خطابات مجمل، به مقدار

قدر متیقن ظهور منعقد می‌شود — و این خاصّ یا مخصّص نسبت به مرتکب کبیره اجمال دارد و ظهور خطاب عامّ نسبت به مرتکب صغیره اجمال ندارد بلکه شاملش می‌شود پس نسبت به او اصالة العموم محکم است.

المسألة الرابعة: اذا كان المخصّص مفصلاً و دائراً بین المتباینین.

مثلاً در خطاب عامّ گفته شود (اکرم کلّ عالم) و در خطاب مفصل گفته شود (لا تکرّم زیداً العالم)، و در خارج دو زید وجود داشته باشد یکی زید بن عمرو و دیگری زید بن بکر باشد و ما ندانیم که متکلم کدام را اراده کرده است در این صورت مخصّص به لحاظ مفهوم مجمل است.

در این مسأله نیز در دو جهت بحث می‌کنیم:

جهت اول: آیا در اکرام هر دو زید می‌توانیم به عموم عامّ تمسک کنیم به این بیان که (اکرم کلّ عالم) زید بن عمرو را شامل می‌شود و نمی‌دانیم که نسبت به او تخصیص خورده است یا نه؟ اصل این است که نسبت به او تخصیص نخورده است و نسبت به زید بن بکر نیز همین بیان می‌آید.

این بیان درست نیست زیرا اجمالاً می‌دانیم که یکی از دو زید از تحت عامّ خارج شده است و کدامیک خارج شده است نمی‌دانیم این ظهور عامّ نسبت به فردی که خارج شده است حجّت نیست و نسبت به فردی که خارج نشده است حجّت است و در هر کدام از این دو زید، اشتباه حجّت به لاجحّت است و در هر کدام از این دو زید، اشتباه حجّت به لاجحّت لازم می‌آید پس نمی‌توانیم به ظهور عامّ برای وجوب اکرام هر دو فرد معاً تمسک کنیم.

جهت دوم: آیا می‌توانیم اصالة العموم را جاری کنیم در آن فردی که واقعاً خارج نشده است و ما احتمال می‌دهیم که او خارج شده است، یعنی با اصالة العموم اشاره کنیم به آن فردی که مراد متکلم در خطاب مخصّص نیست و به اصالة العموم در غیر فرد مخصّص تمسک کنیم. ظاهراً مشکلی برای تمسک به اصالة العموم در وجوب اکرام آن زیدی که خارج نشده است وجود ندارد و اثرش در این جا این گونه گفته شد که ما یک حجّت اجمالی — یعنی اصالة العموم — یا بروجوب اکرام زید بن عمرو یا وجوب اکرام زید بن بکر داریم و نتیجه‌ی آن احتیاط می‌شود یعنی هم باید زید بن عمرو و هم زید بن بکر را اکرام کنیم پس در این مورد یک اصل لفظی موضوع قاعده‌ی اشتغال را درست کرده است.

به نظر ما دلیل مخصّص دو صورت دارد: تارةً دلیل مخصّص متضمن حکم غیر الزامی است مانند (لایجب اکرام زید العالم) که (لایجب) حکم ترخیصی است در این صورت، بیان مذکور تمام است یعنی حجّت اجمالی بر وجوب اکرام یکی از دو زید داریم و باید احتیاط کنیم. و تارةً دلیل مخصّص متضمن حکم الزامی است مثل این که در دلیل مخصّص گفته شود (لاتکرم زیداً العالم)، و زید مردّد بین زید بن عمرو و زید بن بکر است و ما می‌دانیم که یک حجّت اجمالی بر وجوب اکرام احدىما داریم و یک حجّت اجمالی بر حرمت اکرام احدىما داریم پس به هر کدام که اشاره کنیم یا حجّت اجمالی بر وجوب اکرام او وجود دارد یا حجّت اجمالی بر حرمت اکرام او وجود دارد و این مورد از موارد تخییر است چون اگر هر دو را اکرام کنیم مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه لازم می‌آید یعنی کسی را که واجب الاکرام بود اکرامش کردیم و کسی را که محرّم الاکرام بود نیز اکرام کردیم، و اگر اکرام هر دو را ترک کنیم نیز هم مخالفت قطعیه و هم موافقت قطعیه لازم می‌آید، و اگر یکی را اکرام کنیم و دیگری را اکرام نکنیم موافقت احتمالیه هر دو خطاب و مخالفت احتمالیه هر دو خطاب را نتیجه می‌دهد و ظاهراً هیچ یک از این صور مذکور بر دیگری ترجیح ندارد و ما قائل به تخییر بین چهار صورت می‌شویم و چهار صورت عبارتند از: اکرام هر دو، و ترک اکرام هر دو، و اکرام زید به عمرو و ترک اکرام زید بن بکر، و ترک اکرام زید بن عمرو و اکرام زید بن بکر.

این تمام کلام در مخصّص مجمل به لحاظ مفهوم بود.

مقام دوم: فی المخصّص المجمل مصداقاً

یعنی در مصداق مخصّص اجمال وجود دارد. این مقام نیز دارای چهار مسأله است و همان چهار مسأله در مقام اوّل، در این مقام نیز بعینه می‌آید و بحث این است که در این مسأله‌ها می‌توان به عامّ تمسّک کرد یا نمی‌توان به آن تمسّک کرد.

المسأله الاولى: اذا كان المخصّص متصلاً و دائراً بین الأقل والأكثر

مثل این که گفته شود (اکرم کلّ عالم الا الفاسق) و معنای فاسق روشن است منتهی ما در خارج دو نفر داریم: یکی زید و دیگری عمرو، و زید قطعاً فاسق است به همان معنای فاسق که روشن است یعنی — مثلاً — زید عاصی است و عمرو مشکوک الفسق است و نمی‌دانم او عاصی است یا عاصی نیست این مورد، مجمل مفهومی نیست بلکه مجمل

مصدقی است و مصداق متیقن فاسق زید است و مصداق مشکوک آن عمرو است و ما احتمال می‌دهیم که عمرو فاسق باشد. در این حال، آیا می‌توانیم به عموم (اکرم کلّ عالم الا الفاسق) تمسک کنیم و بگوییم اکرام عمرو واجب است یا نمی‌توانیم به آن تمسک کنیم؟ خیر نمی‌توانیم، زیرا در واقع خطاب (اکرم کلّ عالم الا الفاسق) به معنای (اکرم کلّ عالم غیر عاص) است و مدخول (کلّ)، عالم غیر عاصی است و ما نمی‌دانیم که عمرو مصداق عالم غیر عاصی است یا نیست، تمسک به عامّ در این صورت از نوع تمسک به عامّ در شبهه‌ی موضوعیه و مصداقیه خود دلیل می‌شود که جایز نیست.

المسألة الثانية: اذا كان المخصّص متصلاً و دائراً بين المتباينين.

مثل این که گفته شود (اکرم کلّ عالم الا الفاسق) و در خارج یک زید و یک عمرو داریم و می‌دانیم که یکی از این دو فاسق است و دیگر فاسق نیست در این جا نیز در دو جهت بحث می‌کنیم:

جهت اول: آیا می‌توانیم به عموم عامّ برای وجوب اکرام هر دو نفر تمسک کنیم؟ خیر، زیرا (اکرم کلّ عالم) ظهورش را در عموم از دست داد و شد (اکرم کلّ عالم الا الفاسق) و ما نمی‌دانیم که زید فاسق است یا فاسق نیست اگر به عامّ تمسک کنیم تمسک به عامّ در شبهه‌ی موضوعیه‌ی خود دلیل می‌شود که جایز نیست و از طرف دیگر نمی‌دانیم که عمرو فاسق است یا فاسق نیست تمسک به عامّ در این مورد نیز تمسک به عامّ در شبهه‌ی موضوعیه‌ی خود دلیل است که جایز نیست. پس به عموم عامّ نمی‌توانیم برای اثبات وجوب اکرام هر دو یا یکی از این دو بخصوصه تمسک کنیم زیرا در صورت دوم علاوه بر اشکال مذکور، اشکال ترجیح بدون مرجح نیز پیش می‌آید.

جهت دوم: اگر در ما نحن فیه بخواهیم به دلیل عامّ تمسک کنیم و با آن اشاره کنیم به آن فردی که در واقع فاسق نیست همان اشکالات سابق می‌آید و باید در این مورد احتیاط کنیم.

المسألة الثالثة: اذا كان المخصّص منفصلاً و دائراً بين المتباينين

مثلاً در خطاب عامّ گفته شود (اکرم کلّ عالم)، و در خطاب منفصل گفته شود (لا تکرّم الفاسق) و در خارج یک زید و یک عمرو داریم و می‌دانیم که یکی از این دو نفر فاسق و دیگری عادل است و همان دو جهتی که در مسأله‌ی قبل گفتیم در این مسأله نیز می‌آید:

یک جهت این است که برای وجوب اکرام هر دو نفر یا یک نفر بخصوصه نمی‌توانیم به عموم خطاب اول تمسک کنیم زیرا حجیت ظهور خطاب اول نسبت به یکی از این دو نفر ساقط شده است و اگر بخواهیم به عموم عام برای وجوب اکرام هر یک از این دو نفر تمسک کنیم در هر یک اشتباه حجت از لاجت لازم می‌آید و اگر بخواهیم برای وجوب اکرام یکی از این دو نفر بخصوصه به عام تمسک کنیم ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید.

وجهت دوم این است که آیا می‌توانیم به عموم عام تمسک کنیم برای وجوب آن فردی که واقعاً عادل است. در این فرض همان بحث پیش می‌آید که حجت اجمالی بروجوب احدهما داریم و دو حالت وجود دارد گاهی دلیل مخصّص متضمن حکم تریخی است مثل (لا یجیب اکرام العالم الفاسق) و گاهی دلیل مخصّص متضمن حکم الزامی است مثل (لا تکرّم العالم الفاسق). در صورت اول باید هر دو نفر را اکرام کنیم زیرا حجت اجمالی بر وجوب اکرام احدهما داریم و حجت اجمالی هم مانند علم اجمالی منجز است، و در صورت دوم قائل به تخییر بین چهار صورت می‌شویم: یا هر دو را اکرام کنیم یا هیچ‌یک را اکرام نکنیم یا زید را اکرام کنیم و عمرو را اکرام نکنیم یا عمرو را اکرام کنیم و زید را اکرام نکنیم.

المسألة الرابعة: اذا كان المخصّص منفصلاً و دائراً بین الأقل و الأكثر

مثلاً در خطاب اول گفته شود (اکرم کلّ عالم) و در خطاب منفصل گفته شود (لا تکرّم العالم الفاسق) و معنای فاسق برای ما روشن است چون به معنای عاصی است و در خارج افرادی داریم که علم به فسق آنها داریم مثل عمرو که می‌دانیم عالم فاسق است و افرادی که عالم داریم که فسق آنها معلوم نیست مثل زید. آیا می‌توانیم برای وجوب اکرام زید به عام تمسک کنیم یا نه؟

عمده بحث در جهت دوم - یعنی بحث حجیت عام در تمام الباقی - همین‌طور است که مخصّص منفصل از حیث مصداق مجمل باشد - و سؤال این است که آیا عام نسبت به مورد مشکوک حجت است یا حجت نیست؟ و اگر عام نسبت به آن حجت نباشد باید به اصل عملی رجوع کنیم و چون شک در تکلیف داریم باید اصل برائت را جاری کنیم.

در این مسأله دو قول وجود دارد: قول اول این است که عام نسبت به این فرد مشکوک حجت است. تقریب قول مذکور این است که (اکرم کلّ عالم) یک خطاب است و به عدد افراد عالم انحلالی است و به تعداد عالم حکم داریم و به همین تعداد امتثال و معصیت داریم

و همه قبول کردند که مخصّص منفصل مانع انعقاد ظهور عامّ نمی‌شود و فقط آن را از حجّیت می‌اندازد و خطاب مخصّص هم به عدد افراد خود ظهور دارد یعنی به (لا تکرّم عمراً الفاسق) و (لا تکرّم بکراً الفاسق) و خطابات دیگر منحلّ می‌شود و ظهورات عامّ و خاصّ در موارد اجتماع عالم و فاسق تعارض می‌کنند و یکی از موارد اجتماع، عمرو است که خطاب به عامّ بروجوب اکرام او دلالت دارد و خطاب خاصّ بر حرمت اکرام او دلالت دارد و ما ظهور خاص را مقدم می‌کنیم به دلیلی که بعداً ذکر می‌شود و در این مورد ظهور عامّ حجّت نیست. اما نسبت به مورد مشکوک الفاسق مثل زید، خطاب عامّ شاملش می‌شود و می‌گوید اکرام او واجب است و خطاب خاصّ نسبت به او، یا می‌گوید اکرامش حرام است و یا نسبت به آن ساکت است و ما نمی‌دانیم که کدام یک محقّق است، در این حال به ظهور (اکرم کلّ عالم) تمسّک می‌کنیم و می‌گوییم که اکرام ذکر شد بیان می‌کنیم.

قول دوم از قول اول رایج‌تر است و آن این است که عامّ نسبت به مصادق مشکوک مخصّص، حجّت نیست. برای این قول به وجوهی استدلال شده است که مورد اتفاق واقع نشده است یعنی قائل به هر وجهی، وجه دیگر را باطل دانسته است.

وجه اول (از مرحوم میرزای نائینی)^۱:

بعد از این که تخصیصی — مثل (لا تکرّم العالم الفاسق) — بر یک عامّ — مثل (اکرم کلّ عالم) — وارد شد آن موضوعی که در خطاب عامّ وجود دارد دارد به لحاظ قیدی که در خاصّ آمد از سه حال خارج نیست یا اهمال دارد یا اطلاق دارد و یا تقييد دارد. اهمال دارد یعنی در نظر گرفته نشده است و متکلم از این جهت غافل است و اطلاق دارد یعنی موضوع نسبت به قید، لا بشرط است یعنی اعم از این است که مقید به آن — مثلاً فاسق — باشد یا مقید به آن نباشد و تقييد دارد یعنی مقید به عدم آن قید — یعنی فسق — است. در این سه صورت مهممل درست نیست زیرا اهمال نسبت به شارع محال است چون از غفلت و نسیان و جهل ناشی می‌شود و این حالات در ناحیه خداوند متعال محال است و مطلق هم درست نیست زیرا با تخصیص منفصل نمی‌سازد پس لا محاله موضوع حکم مقید به عدم فسق است بنابراین موضوع وجوب اکرام عالم غیر فاسق است و ما نمی‌توانیم که زید عالم غیر فاسق

^۱ - الأجدود ۲: ۳۱۹.

است یا نه، در این حالت، تمسک به عام، تمسک به آن در شبهه‌ی موضوعیه خودش است که صحیح نیست چون برای اثبات حکم نیاز است که موضوع محرز شود.

اشکال: اگر مراد از عدم احراز موضوع، موضوعی است که در خطاب اخذ شده است این موضوع محرز است زیرا زید فردی که این موضوع — یعنی عالم — است، و اگر مراد از عدم احراز موضوع، موضوع در خود حکم عالم ثبوت و واقع — یعنی عالم غیر فاسق — باشد نه موضوع که در خطاب اخذ شده است بله این موضوع محرز نیست ولی وقتی ظهور خطاب عام — که موضوعش عالم است — شامل این فرد مشکوک — یعنی زیدی که فسقش مشکوک است — شد این فرد مشکوک — یعنی زیدی که فسقش مشکوک است — شد این ظهور بر ما حجت است زیرا معارض ندارد و زمانی معارض دارد که بدانیم زید فاسق است یعنی کبری و صغری به من واصل شود کبری همان مخصّص منفصل — یعنی خطاب (لا تکرّم العالم الفاسق) — است که به من واصل شده است و صغری علم — وجدانی یا تعبّدی — به فسق این زید است که بنابر فرض به من واصل نشده است.

وجه دوم: شما به ظهور عام برای وجوب اکرام این فرد مشکوک — یعنی زید در مثال — تمسک می‌کنید. آیا وجوب اکرامی که (اکرم کلّ عالم) اثبات می‌کند وجوب اکرام مطلق است یا مشروط است؟ اگر مطلق باشد معنایش این است که اکرام زید واجب است چه عادل باشد و چه فاسق باشد و این درست نیست زیرا فرض این است که مخصّص وارد شده است و اطلاق با تخصیص نمی‌سازد و اگر مشروط باشد معنایش این است که وجوب اکرام زید را در صورت فاسق نبودن ثابت می‌کند اما وجود شرط را در فرد خارجی یعنی زید نمی‌توانیم احراز کنیم چون هیچ قضیه‌ی مشرّطه موجب احراز شرط در فرد خارجی نمی‌شود پس احراز نمی‌شود که زید فاسق نیست و مشروطش که وجوب اکرام او باشد هم احراز شود.

بر این وجه اشکال شده است که اگر یک زید در خارج باشد و ما ندانیم که او فاسق است یا عادل است و مولی به نحو قضیه خارجی بگوید (اکرم زیداً) و ما از خارج می‌دانیم که مولی به اکرام انسان فاسق را ضی نیست آیا وجوب اکرام زید مطلق است یا مشروط است؟ اگر مطلق باشد یعنی زید را اکرام که چه عادل باشد و چه فاسق باشد و اگر مشروط باشد معنایش این است که اگر زید عادل است اکرامش کن، و من نمی‌دانم که او عادل است یا فاسق است در اینجا وجوب نه مطلق است و نه مشروط است بلکه یک وجوب فعلی است

چون وجوب مطلق و وجوب مشروط مربوط به احکام کلیه است و در ما نحن فیه وجوب حکم جزئی فعلی است که از خطاب به دلالت التزامیه می فهمیم که این زید خارجی فاسق نیست و در باب ظهورات لفظی، مدالیل التزامی حجت است و فرقی نمی کند که خطاب خاص باشد مثل (اکرم زیداً) یا خطاب عام باشد مثل (اکرم کلّ عالم)، زیرا ظهور خطاب عام یک ظهور انحلالی است و به خطاب (اکرم زیداً) و خطابات دیگر منحل می شود و به دلالت التزامی می فهمیم که این زید فاسق نیست.

این اشکال درست نیست زیرا قضایای خارجی متکفل تحقق موضوع است ولی قضیه‌ی حقیقه از این جهت ساکت است و فرق دو مثال - یعنی (اکرم کلّ عالم) و (اکرم زیداً) - این نیست که یکی خاص و دیگری عام است بلکه فرق دو مثال در این است که یکی قضیه‌ی خارجی و دیگری قضیه حقیقه است و قضیه حقیقه متکفل بیان موضوع خودش نیست و معنای (اکرام کلّ عالم) - که یک قضیه حقیقه است - این است که هر عالمی را اکرام کن و موضوع قید خورد که فاسق نباشد و ما نمی دانیم که زید فاسق است یا فاسق نیست.

اشکال ما بر وجه دوم این است که احکام شرعی بر دو قسم تقسیم می شود: احکام کلی و احکام جزئی، و به عبارت دقیق تر احکام شرعی دو مرحله دارد: مرحله‌ی جعل و مرحله‌ی فعلیت. مثلاً وقتی مولی فرمود (لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً)، بعد از این جعل و انشاء، یک وجوب حج بر مستطیع پیدا می شود که یک حکم کلی در عالم اعتبار است - یا وجوب حج در مرحله‌ی جعل است - و بعد در خارج وقتی زید مستطیع شد یک وجوب حج بر زید فعلی می شود و این وجوب حج به دیگران ربطی ندارد و اگر بعد از آن، عمرو نیز مستطیع شد یک وجوب حج نسبت به او نیز فعلی می شود به این وجوب، وجوب و حکم در مرحله‌ی حج نسبت به او نیز فعلی می شود به این وجوب، وجوب و حکم در مرحله‌ی فعلیت می گوئیم که یک وجوب جزئی است و موضوعش زید و عمرو است اما وجوب حج بر مستطیع وجوب کلی است چون موضوعش مستطیع است و کلیت و جزئیت حکم تابع کلیت و جزئیت موضوع آن است که در وجه دوم گفت شد که وجوب به دو قسم مطلق و مشروط تقسیم می شود مراد از آن وجوب کلی و حکم کلی است نه حکم جزئی زیرا این حکم وجوب برای زیدی است که استطاعت او فعلی شده است و این وجوب فعلی، نه وجوب مطلق است و نه وجوب مشروط است. یا روشن شدن این مطلب، مغالطه در وجه مذکور نیز

روشن می شود چون وجوب را در مطلق و شروط منحصر کرده است و هر دو را نفی کرده است و از آن نتیجه گرفته است که خطاب عام شامل فرد مشکوک نمی شود و ما می گوییم که برای زید، وجوب مطلق یا وجوب مشروط ثابت نیست بلکه وجوب فعلی جزئی ثابت است زیرا فرض این است که ظهور (اکرام کل عالم) شامل زید می شود، پس وجه دوم هم ناتمام است.

وجه سوم: خطاب عام (اکرام کل عالم) است که شامل همه افراد عالم می شود — یعنی ظاهر در عموم است — و ظهورش حجّت است و بعد از این که مخصّص منفصل وارد شد و گفته شد (لا تکرّم العالم الفاسق)، ظاهر خطاب عام شامل سه فرد از علماء می شود فرد اول عالمی که عدالتش معلوم است و فرد دوم فردی است که عالم است و فسقش معلوم است، ظهور عام شامل این فرد هم می شود ولی این ظهور حجّت نیست چون مخصّص منفصل حجّیت عام را نسبت به مورد خاص از بین می برد و فرد سوم فردی است که عالم است ولی معلوم نیست که عادل است یا فاسق است بلا اشکال ظهور خطاب عام شامل این فرد می شود منتهی کلام در این است که آیا این ظهور حجّت است یا حجّت نیست در باب حجّت یک راه بیشتر نداریم و آن سیره و بناء عقلاء است مثل این که حجّیت ظواهر از راه سیره و بناء عقلاء ثابت شده است. در خطاب (اکرام کل عالم) بلا اشکال، نسبت به این فرد مشکوک الفاسق، ظهور وجود دارد و ما معتقدیم که در سیره عقلاء ظهور عام در شبهه‌ی مصداقیه — یعنی فرد مشکوک دلیل مخصّص — حجّت نیست و عقلاء به این ظهور در این فرد مشکوک اخذ نمی کنند و نکته‌ی این سیره و بناء عقلاء این است که در ما نحن فیه دو ظهور داریم و اخذ به هر یک ترجیح بلامرّحج است. یک ظهور می گوید که اکرام این فرد واجب است و این ظهور، ظهور عام است. از طرف دیگر ظهور دلیل مخصّص را داریم که می گوید اکرام فاسق حرام است و این فرد مشکوک یعنی زید در عالم واقع یا عادل است و یا فاسق است، اگر عادل باشد در تحت عموم عام باقی است و اگر فاسق باشد از تحت عام خارج شده است در این مورد عقلاء بر ظهور عام نسبت به این فرد مشکوک اعتنایی نمی کند زیرا این فرد مشکوک نسبت به خطاب عام شبهه‌ی مصداقیه است و نسبت به خطاب خاص شبهه‌ی موضوعیه است و شبهه‌ی مصداقیه جلوی ظهور را نمی گیرد ولی شبهه‌ی موضوعیه جلوی ظهور را می گیرد و تقدیم شبهه مصداقیه بر شبهه موضوعیه در سیره‌ی عقلاء

نکته‌ای ندارد و ترجیح بلامرجح است و چون عمل به ظهور از باب کاشفیت از حکم واقعی است نه از باب تعبد، به لحاظ واقع، این فرد هم احتمال دارد عادل باشد که در این صورت در تحت عام باقی است و هم احتمال دارد فاسق باشد که در این صورت از تحت آن خارج است و هم احتمال دارد فاسق باشد که در این صورت از تحت آن خارج است پس ظهور عام در این جا هیچ کاشفیتی ندارد.

اما قول اول — قول به حجیت عام در این جا هیچ کاشفیتی ناتمام است زیرا این که در آن گفته شد حجیت آن دائر مدار عدم تکذیب است دو احتمال دارد: اگر مراد از عدم تکذیب — مخصّص نسبت به عام — عدم تکذیب واقعاً باشد به این معنی که مخصّص در واقع، شامل فرد مشکوک نمی‌شود ولو ما به این شمول عالم نباشیم، این درست نیست چون احتمال دارد که در واقع، مخصّص این فرد را شامل شود و ما از واقع خبر نداریم، و اگر مراد از عدم تکذیب، عدم تکذیب ظاهراً باشد به این معنی که مخصّص ظاهراً فرد مشکوک را شامل نمی‌شود، این صرف ادعا است و ما آن را قبول نداریم و گفتیم که در سیره‌ی عقلاء به ظهور عام در فرد مشکوک اخذ نمی‌کنند و اصل این ادعا محل نزاع است که آیا مخصّص مکذّب ظاهری عام در این فرد مشکوک است یا نیست و آیا ظهوری عام نسبت به این فرد مشکوک حجّت است یا نیست؟

این تمام کلام در جهت دوم بود و آنچه که کار را بر ما آسان می‌کند این است که همه قبول کردند که در ما نحن فیه، ظهور عام نسبت به فرد مشکوک حجّت نیست و سیره بر این امر قائم شده است.

الجهة الثالثة: التعويض عن العام باستصحاب العدم الأزلي

در جهت سابقه گفتیم که در فرد مشکوک در شبهه‌ی مصداقيه نمی‌توانیم به عام تمسک کنیم. گفته شد که در این فرد مشکوک استصحاب عدم ازلی را جاری می‌کنیم و موضوع عام را با آن درست می‌کنیم.

توضیح: بعد از این که تخصیص بر عامی وارد شد موضوع حکم شرعی از دو جزء مرکب می‌شود که عبارت از عنوان عام و عدم عنوان خاص است مثلاً در خطاب (اکرم کلّ عالم) موضوع آن، عالم است و در خطاب دوم گفته شود (لا تکرّم الفاسق)، گفته شد که اگر این دو

خطاب را کنار هم بگذاریم موضوع وجوب اکرام مرگب از دو جزء می شود که یکی (عالم) و جزء دوم (لم یکن فاسقاً) است و فرد مشکوک یعنی زید در محل بحث بالوجدان عالم است و فرض این است که شک داریم که او فاسق است یا فاسق نیست استصحاب عدم ازلی را جاری می کنیم به این بیان که وقتی که زید نبود فاسق نبود حال که شک داریم زید موجود فاسق است یا نه، عدم فسق او را استصحاب می کنیم بنابراین با کنار هم قرار دادن وجدان اول با استصحاب دوم - عدم ازلی - موضوع وجوب اکرام - یعنی العالم مع عدم کونه فاسقاً - محقق می شود.

توضیح استصحاب عدم ازلی: دائماً در استصحاب دو قضیه داریم که عبارت از قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه است و این دو قضیه موضوعاً و محمولاً با هم یکسانند ولی زمان نسبت در آنها دو تا است مثلاً (زید عادل) هم قضیه متیقنه و هم قضیه مشکوکه است و اختلاف در زمان نسبت آن است به این صورت که (زید عادل أمس) متیقن است و (زید عادل الیوم) مشکوک است. در استصحاب عدم ازلی قضیه متیقن و مشکوک سالبه است منتهی صدق قضیه متیقن به انتفاء موضوع است و صدق قضیه مشکوک به انتفاء محمول است، مثلاً وقتی ندانیم که این مرأه قرشی است یا غیر قرشی است در این حال دو قضیه داریم که یکی عبارت از قضیه متیقنه - یعنی (هذه المرأه لیست بقرشیه الآن) - است و قضیه متیقنه، صدقش به انتفاء موضوع - عدم وجود این زن - است و قضیه مشکوکه، صدقش به انتفاء محمول - یعنی قرشی نبودن - است و استصحابی که قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه‌ی آن، این خصوصیت را دارا باشد استصحاب عدم ازلی است. در ما نحن فیه که در دلیل مخصّص منفصل گفته شد (لاتکرم العالم الفاسق) زید که فرد مشکوک الفسق است می تواند حالت سابقه داشته باشد یعنی یک زمانی زید واقعاً فاسق نبود - و عادل بود - در این صورت می گوئیم زید قبلاً فاسق نبود و الان شک می کنیم که فاسق است یا فاسق نیست استصحاب عدم فسق را جاری می کنیم این استصحاب در صفاتی که حالت سابقه دارد جاری می شود ولی استصحاب عدم ازلی در صفات ذات جاری می شود و این صفات حالت سابقه ندارد مگر این که خدا ذات نباشد لذا اگر در ما نحن فیه، دلیل مخصّص (لاتکرم العالم الاموی) باشد استصحاب عدم ازلی در آن جاری می شود به این بیان که این شخص

قبل از وجودش اموی نبود و بعد از وجودش اگر شک کنیم که اموی است یا اموی نیست استصحاب عدم ازلی جاری می‌شود.

نکته دیگر است که استصحاب عدم ازلی در اصول دو بحث دارد: یک بحث این است که آیا استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری است یا جاری نیست به عبارت دیگر آیا ارکان این استصحاب تمام است یا تمام نیست؟ و بحث دوم این است که آیا استصحاب عدم ازلی می‌تواند منقح موضوع عام یا مطلق باشد و آن را اثبات کند یا نمی‌تواند؟

در ما نحن فیه بحث دوم از استصحاب عدم ازلی مطرح است و راجع به بحث اول آن، فرض می‌کنیم که جریان این استصحاب را فی نفسه قبول کرده‌ایم.

در این که آیا این استصحاب می‌تواند موضوع عام را اثبات کند یا نمی‌تواند، سه قول وجود دارد: قول اول این است که این استصحاب جاری نمی‌شود کما علیه المیرزا النائینی (ره) و قول دوم این است که این استصحاب جاری می‌شود کما علیه الآخوند (ره) و تبعه المحقق الخویی (ره) و قول سوم، قول به تفصیل است کما علیه المحقق العراقي (ره).

عمده طرح اشکالات منکر جریان این استصحاب است والا در ظاهر ارکان این استصحاب تمام است.

وظاهراً از کسانی که بعد از مرحوم آخوند، بیشترین سعی خود را انجام داد که مستدل کند ما نمی‌توانیم با استصحاب عدم ازلی، موضوع عام را ثابت کنیم مرحوم میرزای النائینی است. ایشان در این جهت مقدماتی را بیان فرمودند: مقدمه اول: اگر عامی داشته باشیم و بعد مخصّص — چه متصل و چه منفصل — بر آن وارد شود، بعد از تخصیص عام، موضوع حکم عنوانی پیدا می‌کند که مرکب از دو جزء می‌شود یکی عنوان مأخوذ در عنوان عام است و دیگری عدم عنوان مأخوذ در خاص است، مثلاً اگر در خطاب عام گفته شود (اکرم کلّ عالم) و در خطاب خاص گفته شود (لا تکرّم العالم الفاسق)، حکم شرعی وجوب اکرام است و موضوع این حکم شرعی (عالم) است اما در مقام جعل، موضوع آن (العالم مع عدم کونه فاسقاً) است مرحوم میرزای النائینی استدلال کردند که وقتی مولی حکمی را برای موضوعی جعل می‌کند — که موضوع با قطع نظر از این حکم، انقساماتی دارد — لامحاله آن موضوع حکم به لحاظ آن انقسامات یا مطلق است و یا مقید به وجود است و یا مقید به عدم است و یا مهمل است مثلاً (عالم) در خارج — قبل از این که موضوع حکم شرعی شود — دارای

انقساماتی است که عبارتند از زن و مرد، ابیض و اسود، طویل و قصیر، هاشمی و غیر
ها شمی، و عادل و فاسق و غیر این‌ها. وقتی مولی (عالم) را موضوع حکم قرار داد عالم به
لحاظ هر یک از این انقسامات — مثلاً فاسق بودن — یا مطلق (یعنی لابشرط) است و یا
مهمل است (یعنی از این انقسامات غافل است) و از این چهار حالت خارج نیست در این
میان، اهمال ممکن نیست زیرا حق تعالی دچار جهل و نسیان نمی‌شود و مطلق هم نیست
چون این احتمال را، دلیل مخصّص نفی می‌کند بشرط شیء — نسبت به فاسق بودن — هم
نیست زیرا دلیل مخصّص یعنی (لا تکرّم العالم الفاسق) آن را نفی می‌کند و فقط مقید به
شرط عدم می‌ماند پس موضوع حکم مرکّب از دو جزء می‌شود که یک جزء آن عالم بودن
است و جزء دوم آن (عدم کونه فاسقاً) است و جزء اول را، وجدان ما احراز می‌کند و جزء دوم
را استصحاب عدم ازلی احراز می‌کند.

مرحوم آقا ضیاء این مقدمه را نپذیرفته است و فرمود حقیقت تخصیص عبارت از اخراج
فرد یا افرادی از تحت عامّ است و دلیل خاصّ به عامّ عنوان نمی‌دهد. در مثال (اکرم کلّ
عالم)، اگر تعداد عالم صد نفر باشد و دو نفر از آنان فوت کنند اکرام نود و هشت نفر واجب
می‌شود ولی عنوان عامّ با موت این دو نفر عوض نمی‌شود و موضوع وجوب اکرام، همان
(کلّ عالم) است محال به جای این که این دو نفر فوت کنند و بر آنها موت تکوینی محقق
شود موت تشریحی حاصل شود به این معنا که خود مولی این دو نفر را از تحت عامّ خارج
کند در این صورت هم عنوان عامّ — یا موضوع وجوب اکرام — عوض نمی‌شود و موضوع
همان (کلّ عالم) است نه این که مرکّب از عنوان عامّ و عدم عنوان خاصّ شود.

از این اشکال جواب داده شد که قضایای شرعی به نحو قضایای حقیقیه است و به افراد
خارج نظر ندارد و معنای (اکرم کلّ عالم) — به نحو قضیه حقیقیه — این است که هر وقت در
خارج عالمی پیدا شد او را اکرام کن، و کاری ندارد که آیا در زمان حال، فردی از عالم در
خارج وجود دارد یا ندارد، و آن چه که به خارج مربوط است احکام جزئیه فعلیه است چون
احکام فعلیه دائر مدار موضوعات و افراد خارجی است و زمانی که عالمی در خارج پیدا شد
یک حکم فعلی به وجوب اکرام او پیدا می‌شود و وقتی که عالم دوم در خارج پیدا شد حکم
فعلی دوم به وجوب اکرام این عالم پیدا می‌شود اما قضایای شرعی به نحو قضایای حقیقیه
است و موت یک عالم در خارج یا ایجاد آن در خارج، اثری در این قضایای حقیقیه ندارد. اما

تخصیص به مقام جعل نظر دارد و تخصیص نسخ نیست بلکه مبین مقام جعل است و ما سعه و ضیق جعل را از تخصیص می‌فهمیم بنابراین، لامحاله وقتی شارع وجوب اکرام را جعل کرد موضوع آن - به نظر مرحوم میرزا - یا طبیعی عالم است و یا حصه‌ای از عالم است و اهمال در ناحیه‌ی شارع مقدس محال است.

ما این مقدمه را فی الجمله قبول کردیم ولی نقدی بر بیان مرحوم میرزا در این مقدمه - که به نحو بالجمله این مقدمه را بیان کرد - داریم که بعداً آن را ذکر می‌کنیم.

مقدمه دوم: در این مقدمه، مرحوم میرزا، وجود عدم محمولی و وجود و عدم نعتی را توضیح داده است. ایشان فرمود ما وجود و عدم را تارةً به یک شیء اضافه می‌کنیم مثلاً می‌گوییم: وجود زید و وجود انسان و عدم زید و عدم انسان، به این وجود و عدم، وجود و عدم محمولی گفته می‌شود چون هر شیئی در عالم بدون استثناء، یا محمولش وجود است و یا محمولش عدم است مثلاً گفته می‌شود: (الباری تعالی موجود) و (شرک الباری معدوم). در این وجود و عدم لازم نیست که آن شیء در رتبه‌ی سابق موجود باشد چون اگر وجود بر او حمل شود وجودش به نفس همین وجود محمولی است و اگر عدم بر او حمل شود لازم نیست که آن شیء در رتبه‌ی سابق موجود باشد مثلاً وقتی می‌گوییم (شریک الباری معدوم) معنایش این نیست که حتماً شریک الباری سابقاً در خارج بود تا ما بتوانیم معدوم را بر او حمل کنیم و در این صورت قضیه را صادق بدانیم. بعد ایشان وجود و عدم نعتی را بیان کرده است. وجود نعتی عبارت از وجود شیء لشیء است - مفاد کان ناقصه - مثل وجود العدالة لزيد، یعنی ما آن شیء را به این امر متصف می‌کنیم و می‌گوییم (زيد العادل)، نه این که وجود را بر آن شیء حمل کنیم وزان این وجود نعتی، عدم نعتی هم داریم مثل عدم العدالة لزيد، پس در وجود و عدم محمولی، وجود و عدم به خود شیء اضافه می‌شود ولی در وجود و عدم نعتی، وجود شیء یا عدم شیء به شیء دیگر اضافه می‌شود. بعد مرحوم میرزا فرمود فارق بین این دو وجود و عدم در این است که در وجود و عدم محمولی لازم نیست که شیء موجود باشد تا وجود یا عدم به آن اضافه شود زیرا عدم به شیئی اضافه می‌شود که موجود نباشد و وجود به شیئی اضافه می‌شود که موجود نباشد و گرنه تحصیل حاصل می‌شود ولی در وجود و عدم نعتی لازم است که شیئی موجود باشد و بعد ما وجود شیء دیگر یا عدم آن را به آن شیء اول اضافه کنیم پس فرق عدم محمولی با عدم نعتی در این است که صدق

عدم نعتی متوقف بر وجود موضوع است بخلاف عدم محمولی، و فرق وجود محمولی با وجود نعتی در این است که در وجود نعتی با قطع نظر از محمول، موضوعش باید موجود باشد بخلاف وجود محمولی.

مقدمه سوم: موضوع هر حکمی، یا بسیط است یا مرکب است مثلاً در (اکرم العالم) موضوع وجوب اکرام بسیط - یعنی العالم - است اگر موضوع مرکب باشد از سه صورت خارج نیست یا مرکب از دو جوهر است یا مرکب از دو عرض است یا مرکب از یک جوهر و یک عرض است بعد مرحوم میرزا قسم دو مو سوم را به دو قسم تقسیم کرده و مجموع اقسام مرکب را به پنج قسم رسانده است. اگر موضوع مرکب از دو جوهر باشد مثل این که وجود زید و وجود عمرو، موضوع یک حکم شرعی - مثل تصدق بر فقیر - قرار بگیرد به این صورت که گفته شود اگر زید و عمرو موجود بودند بر فقیر صدقه بده. در این قسم مراد از وجود، وجود محمولی است - یعنی وجود محمولی این دو جوهر - موضوع قرار می‌گیرد و اگر من بدانم که زید و عمرو در خارج موجود هستند موضوع وجوب صدقه محقق است و اگر وجود یکی را بالوجدان احراز کنم و ندانم که دیگری در خارج موجود است یا نیست در حالی که سابقاً موجود بود در این جا است صاحب می‌گوید او موجود است و به برکت احراز وجدانی و احراز تعبّدی موضوع وجوب صدقه احراز می‌شود. قسم دوم که مرکب از دو عرض باشد گاهی مرکب از دو عرض یک معروض است و گاهی مرکب از دو عرض دو معروض است صورت اول که دو عرض یک معروض باشد مثل حجّیت فتوای مجتهد، که حجّیت حکم شرعی است و موضوع آن عدالت و فقاہت است یعنی فتوای کسی حجّت است که هم عدالت در او باشد و هم فقاہت در او باشد و عدالت و فقاہت دو عرض یک معروض - یعنی شخص مجتهد - هستند. در این قسم وجود دو عرض، وجود محمولی است زیرا هر عرض نسبت به عرض دیگر وجود نعتی ندارد بلکه وجود محمولی - وجود عدالت مجتهد - دارد و ما می‌خواهیم ببینیم عدالت که سابقاً بود الان باقی است یا نه، و فقاہت که سابقاً بود الان باقی است یا نه؟ و صورت دوم که دو عرض دو معروض باشد مثالش ارث است که موضوعش موت مورث و حیات و ارث است و اموال زید وقتی به عنوان ارث به پسرش یعنی عمرو منتقل می‌شود که خودش میت و عمرو حیّ باشد لذا اگر ارث حیات داشت و مورث موت نداشت موضوع ارث ثابت نیست و اگر مورث موت داشت و ارث حیات نداشت موضوع

ارث ثابت نیست و اگر مورث موت داشت و وارث حیات نداشت موضوع ارث ثابت نیست حال اگر مورث را بالوجدان احراز کنیم و حیات وارث را بالوجدان احراز نکنیم و شک داشته باشیم که حین موت مورث، وارث حیات داشت یا نه، در حالی که سابقاً حیات داشت حیات او را استصحاب می‌کنیم در این قسم هم وجود دو عرض نسبت به هم وجود محمولی است - یعنی وجود حیات الوارث - نه وجود نعتی - یعنی وجود الحیاء للوارث - و قسم دیگر این است که موضوع مرکب از یک جوهر و یک عرض باشد این صورت هم بر دو قسم است: یک قسم این است که موضوع مرکب از یک جوهر و عرض یک جوهر دیگر است مثل این که شارع تصدق را بر من واجب کند موضوعش وجود زید و عدالت عمرو باشد در این جا نیز وجود دو شیء به نحو وجود محمولی است زیرا عرض یک جوهر نسبت به جوهر دیگر وجود محمولی است - و فقط وجود عرض برای جوهر خودش وجود افتی است - و اگر دو جزء این موضوع مرکب محقق شد صدقه واجب می‌شود و قسم دیگر این است که موضوع مرکب از یک جوهر و یک عرض است و عرض نیز عرض همین جوهر است مثل این که موضوع وجوب تصدق مرکب از وجود زید و عدالت زید باشد در این جا وجود به نحو وجود نعتی است زیرا وجود هر عرض برای جوهر خودش وجود نعتی است بنابراین در ما نحن فیه اگر بدانیم که زید موجود است و شک داشته باشیم که او عدالت دارد یا ندارد این جا استصحاب عدالت زید، وجود محمولی عدالت او را ثابت می‌کند (و ما وجود نعتی عدالت را می‌خواهیم) چون در این جا می‌گوییم که عدالت زید دیروز وجود داشت و نمی‌دانیم که امروز این عدالت باقی است یا نه، استصحاب می‌گوید این عدالت باقی است و این وجود عدالت، وجود محمولی عدالت است نه وجود نعتی عدالت و اثبات وجود نعتی عدالت با این استصحاب، اثبات آن به اصل مثبت است.

مرحوم میرزا، این سه مقدمه را کنار هم گذاشت و از آن نتیجه گرفت که استصحاب عدم ازلی جاری نمی‌شود.

مرحوم میرزا، این سه مقدمه را کنار هم گذاشت و از آن نتیجه گرفته که استصحاب عدم ازلی جاری نمی‌شود. مقتضای مقدمه اول این بود که عام به عدم عنوان خاص مقید می‌شود و نتیجه مقدمه سوم این است که عدم فاسق عدم نعتی است نه عدم محمولی، زیرا موضوع از یک جوهر و یک عرض همان جوهر مرکب است و وجود و عدم یک عرض نسبت به

معروض خودش وجود و عدم نعتی است، و مقدمه‌ی دوّم می‌گفت که هر عدم و وجود نعتی بدون وجود موضوع محال است زیرا اتصاف موضوع به وجود و عدم نعتی در جایی است که موضوع باشد نتیجه این‌ها این است که اگر بخواهیم با استصحاب عدم محمولی، عدم نعتی را نتیجه بگیریم اصل مثبت پیش می‌آید در ما نحن فیه متیقن عدم فسق زید است زمانی که زید نبود و این عدم فسق، عدم محمول است زیرا عدم نعتی محتاج به وجود زید است و الان که زید هست شکّ می‌کنیم و این عدم فسق زید جزء موضوع نیست بلکه اتصاف زید به عدم فسق جزء موضوع است که لازمه‌ی عقلی عدم فسق زید است و این اصل مثبت است و خود عدم فسق زید نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است و مستصحب باید یا حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی باشد. این تمام فرمایش مرحوم میرزای نائینی بود.

برفرمایش ایشان مناقشاتی شده است. مناقشه‌ی اوّل از مرحوم آقای خویی است. مرحوم آقای خویی^۱ هر سه مقدمه را پذیرفته است و اشکالش بر استنتاج مرحوم میرزا است. مرحوم میرزا طبق مقدمه‌ی اوّل می‌گفت اگر خاصی وارد شود عنوان عامّ مقید به عدم خاصّ می‌شود و این عدم خاصّ، عدم نعتی — یعنی اتصاف عالم به عدم فسق — است و مرحوم آقای خویی می‌فرماید این عدم، عدم محمولی است و موضوع وجود اکرام عالم و عدم فسق عالم است. همان‌طوری که گفته شد براساس نظر مرحوم میرزا استصحاب عدم ازلی جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه عدم اتصاف بود و لازمه‌ی عقلی آن اتصاف به عدم است ولی براساس نظر مرحوم آقای خویی این استصحاب جاری می‌شود زیرا حالت سابقه عدم اتصاف عالم به فسق بود و با استصحاب می‌خواهیم عدم اتصاف عالم به فسق را ثابت کنیم زیرا موضوع مرکّب از دو جزء است یکی عالم و دیگری عدم اتصاف عالم به فسق است پس با استصحاب عدم اتصاف عالم به فسق، موضوع حکم شرعی — یک جزء آن که همین جزء نیاز به اثبات دارد و جزء دیگر بالوجدان ثابت است — ثابت می‌شود.

مرحوم میرزا بر کلامش — که یک جزء موضوع مرکّب، عدم نعتی است — دلیل آورده است و آن دلیل این است که وقتی در خطاب عامّ گفته شود (اکرم الفقیر) و در خطاب خاصّ گفته شود (لا تکرّم الفقیر الأموی) این (فقیر) به لحاظ قید امویت از سه حال خارج نیست یا

۱- المحاضرات ۴: ۳۷۳.

مطلق — یعنی لابلشرط — است یعنی فقیر چه این وصف را داشته باشد و چه ای وصف را نداشته باشد اکرامش واجب است، و یا مقید به وصف امویت است و یا مقید به عدم وصف امویت است. اگر موضوع مطلق باشد یا مقید به وجود وصف امویت باشد با دلیل خاص منافات دارد پس فقط صورت سوم می ماند یعنی موضوع وجوب اکرام فقیر مقید به عدم امویت است و این عدم، عدم نعتی است زیرا عدم، قید موضوع است و معنای این قید این است که موضوع وجوب اکرام فقیر متصف به عدم امویت است.

مرحوم آقای خوئی از این استدلال جواب دادند کلام شما نقض می شود به موردی که فرض کنیم موضوع وجوب اکرام، مرکب از وجود زید و عدم عمرو باشد - که در نظر مرحوم نائینی این وجود و عدم، وجود و عدم محمولی است - زید به لحاظ تقارنش با عمرو دو حالت دارد یا مقارن با عمرو است و یا مقارن با او نیست پس این دو و صف را می پذیرد حال زید که جزء الموضوع است نسبت به وصف تقارنش با عمرو یا مطلق است — یعنی حکم وجوب اکرام ثابت است وقتی که زید موجود شد اعم از این که و صف تقارن با وجود عمرو باشد یا نباشد — که برخلاف فرض است چون مفروض این است که وجود زید مقید به عدم عمرو است و اگر مقید به وجود تقارن باشد نیز خلاف فرض است زیرا موضوع مرکب از وجود زید و عدم عمرو است و اگر مقید به عدم تقارن باشد ما عدم محمولی — یعنی عدم عمرو — را استصحاب کردیم و اثبات وصف عدم تقارن از آن، اصل مثبت است.

مرحوم میرزای نائینی در رساله‌ی لباس مشکوک، بیان دیگری دارند که مرحوم آقای صدر^۱ کلامشان را این گونه توضیح می دهند که هر شیء یک او صافی دارد و یک مقارناتی دارد مثلاً انسان، اوصاف او عبارت از انسان سفید و انسان سیاه و انسان طویل و انسان قصیر و اوصاف دیگر است و مقارناتش عبارت از انسان در شب و انسان در روز و انسان در منزل و انسان در مسجد و مقارنات دیگر است. انقسام شیء گاهی به لحاظ اوصاف است و گاهی به لحاظ مقارنات است ما وقتی که شیئی را - چه موضوع و چه متعلق - به لحاظ اوصافش می سنجیم یا مطلق است و یا مقید به وجود است و یا مقید به عدم است مثلاً اکرام بر دو نوع است: اکرام به ضیافت و اکرام به تعظیم. و اکرام نسبت به ضیافت یا مطلق است و یا مقید به وجودش است و یا مقید به عدمش است و همچنین شیء نسبت به مقارناتش یا مطلق

۱- البحوث ۳: ۳۳۸.

است و یا مقید به وجود آن است و یا مقید به عدم آن است و اول اطلاق و تقييد را نسبت به اوصاف می‌سنجیم و اگر مجالی بود آن را نسبت به مقارنات نیز می‌سنجیم. در مثال (اکرم کلّ عالم) و (لا تکرّم العالم الفاسق) - که به صورت مخصّص منفصل است - عنوان فاسق را تحت عامّ خارج شد و عدم فسق بر دو قسم است: عدم فسق محمولی و عدم فسق نعتی. عدم فسق نعتی نسبت به عنوان عامّ - یعنی العالم - از اوصاف است و عدم فسق محمولی نسبت به عالم از مقارنات است زیرا آن را به عنوان یک عدم مستقل در نظر گرفتیم، ما باید اطلاق و تقييد را اول نسبت به اوصاف بسنجیم و بعد اگر مجالی بود نسبت به مقارنات بسنجیم. در ما نحن فیه عالم نسبت به عدم فسق نعتی یا مطلق است و یا مقید به وجود است و یا مقید به عدم است مطلق و مقید به وجود خلاف تخصیصی است پس عالم مقید به عدم فسق نعتی است وقتی عالم مقید به عدم فسق نعتی شد آن را نسبت به عدم فسق محمولی می‌سنجیم. عالم نسبت به عدم فسق محمولی نه مطلق است و نه مقید به وجود فسق محمولی، چون مطلق و مقید به وجود فسق خلاف تخصیص به وجود فسق محمولی، چون مطلق و مقید به وجود فسق خلاف تخصیص است و اگر مقید به عدم باشد لغو است زیرا قبلاً عالم را به عدم فسق نعتی مقید کرده بودیم و این که وجود و عدم نعتی را مقدم بر وجود و عدم محمولی می‌کنیم به این خاطر است که وجود و عدم نعتی قید موضوع است و موضوع هر حکمی اگر قید بخورد خود حکم نیز قید می‌خورد چون فعلیّت و عدم فعلیّت حکم دائر مدار فعلیّت و عدم فعلیّت موضوعش است مثلاً وقتی گفتیم (اکرم العالم العادل) قید (العادل) اول (العالم) را قید می‌زند و لامحاله وجوب اکرام هم قید می‌خورد زیرا فعلیّت وجوب اکرام به فعلیّت موضوعش است این در اوصاف بود ولی در دائره‌ی مقارنات، مقارنات فقط حکم را قید می‌زنند و موضوع قید نمی‌خورد چون موضوع و متعلّق به لحاظ مقارنات انقسامات را ندارند و وقتی که گفته می‌شود (اکرم عند الزوال) قید (عند الزوال) که مقارن است قید وجوب اکرام است پس اوصاف اول موضوع را قید می‌زنند و بعد حکم قید می‌خورد ولی مقارنات فقط حکم را قید می‌زنند و اگر امر دائر بین تقييد موضوع و حکم و بین تقييد حکم تنها، شد تقييد موضوع رتبهً مقدم است زیرا فعلیّت حکم متوقّف بر فعلیّت موضوع است بنابراین در ما نحن فیه تقييد به عدم نعتی مقدم بر تقييد عدم محمولی است زیرا عدم نعتی

از اوصاف است و تقييد اوصاف مقدم بر تقييد مقارنات است پس در ناحیه‌ی خاص باید عدم نعتی را در نظر بگیریم و این عدم نعتی با استصحاب عدم محمولی اثبات نمی‌شود.

این بیان دیگری از کلام مرحوم نائینی بود. ولی همان‌گونه که گفته شد مرحوم آقای خوبی بر بیان اول ایشان یک اشکال نقضی و یک اشکال حلّی گرفتند. اشکال نقضی ایشان را بیان کردیم و قبل از این که اشکال حلّی ایشان بر کلام مرحوم میرزا را بیان کنیم مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم. فلاسفه گفتند وجود بردو قسم است: وجود فی نفسه و وجود فی غیره. وجود فی نفسه مانند وجود زید و حجر و سواد و بیاض و وجود فی غیره. وجود فی نفسه مانند وجود زید و حجر و سواد و بیاض و وجود فی غیره مانند وجود نسبت. وجود فی نفسه به معنای وجود مستقل و وجود فی غیره به معنای وجود رابط و غیر مستقل است. و وجود فی نفسه بر دو قسم است: وجود بنفسه و وجود بغيره. وجود بنفسه یعنی وجودی که معلول علّتی نیست و وجود بغيره یعنی وجودی که معلول علّتی است. وجود بنفسه منحصر در وجود حق تعالی است و وجود بغيره مثل وجود همه‌ی ممکنات. وجود فی نفسه بغيره بر دو قسم است وجود لِنفسه و وجود لغيره، وجود لِنفسه یعنی در وجود متقوم به موضوعی نیست مثل وجود جواهر و وجود لغيره یعنی وجودی که در وجود متقوم به موضوعی است مثل وجود اعراض.

مرحوم آقای خوبی^۱ فرمودند: وجود عرض، وجود فی نفسه (مستقل) لغيره (محتاج به موضوع) است نه این که دو وجود دارد بلکه وجود فی نفسه عین وجود لغيره است و وجود لغيره وجود نعتی است پس وجود عرض دائماً یک وجود نعتی است. اگر در جایی، مولی، وجود عرض را جزء الموضوع قرار داد مثلاً وجود عدالت را جزء الموضوع قرار داد از دو حال خارج نیست یا وجود عدالت را جزء الموضوع قرار داد از دو حال خارج نیست یا وجود عدالت را در همین جزء اول موضوع قرار داد — یعنی زید و عدالت زید —، مثلاً گفت (اکرم العالم العادل) — یعنی موضوع وجوب اکرام عالمی است که عادل باشد — در این صورت اگر زید عالم عادل باشد اکرامش واجب می‌شود. اما اگر شارع وجود عدالت را جزء الموضوع قرارداد ولو این وجود عدالت در یک فرد غیر عالم باشد معنایش این است که اگر یک عالمی محقق شد و در فرد دیگر عدالت هم محقق شد اکرام واجب می‌شود لذا اگر زید عالم فاسق باشد و عمرو جاهل عادل باشد اکرام زید واجب است چون موضوع وجوب اکرام مرکب از وجود

^۱ - الأجدود (هامشه) ۲: ۳۳۱.

عالم و وجود عادل مآ است. و کلام در جایی است که عدم الفسق جزء موضوع باشد این هم مانند وجود عدالت می تواند دوگونه لحاظ شود: یک دفعه به نحو اتصاف به عدم باشد یعنی موضوع مرکب از عالم و اتصاف عالم به عدم فسق باشد و یک دفعه موضوع عالم و عدم اتصاف عالم به فسق باشد و هر دو ممکن است و فرق بین اتصاف و عدم اتصاف این است که در اتصاف موجود موصوف لازم است زیرا وصف بدون موصوف محال است اما در عدم اتصاف، وجود موصوف لازم نیست. اگر خطابی (اکرم کل فقیر) باشد و خطاب دیگر (لاتکرم الفقیر الاموی) باشد از خطاب دوم استفاده می کنیم که جزء الموضوع عدم اتصاف است چون در موردی که امر عدمی است فهم عرفی از آن این است که نیاز نیست که موضوع موجود باشد اما اتصاف به عدم یک توضیح اضافه ای می خواهد و آن مقداری که از خطاب (لاتکرم الفقیر الاموی) استفاده می کنیم عدم اتصاف به امویت است و اتصاف به عدم نیاز به بیان اضافه دارد مثلاً باید گفته می شد (فلیکن الفقیر متصفاً بعدم الامویة).

مرحوم میرزا فرموده بود: هر موضوعی به لحاظ انقسامات اولیه — با قطع نظر از امر — از سه خارج نیست یا مطلق است و یا مقید به وجود است و یا مقید به عدم است و فقیر هم که موضوع وجوب اکرم قرار گرفته است یا اموی است و یا اموی نیست پس موضوع وجود اکرام یا مطلق فقیر است و یا فقیر مقید به وجود وصف امویت است و یا فقیر مقید به عدم امویت است مطلق و مقید به وجود امویت خلاف تخصیص است پس امر منحصر می شود که فقیر مقید به وصف عدم امویت باشد و این عدم نعتی است.

مرحوم آقای خویی در ذیل جواب حلی، این استدلال را رد کردند و فرمودند: اگر حکمی داشته باشیم و این حکم موضوعی داشته باشد اگر این موضوع خارجاً با یک امری ملازم باشد موضوع نسبت به آن امر ملازم نه مطلق است و نه مقید است مثلاً فرض کنیم انسان وقتی نماز می خواند روی او — یعنی مقادیم بدن او — به یکی از جهات است. شارع امر فرمود که در حال نماز رویت به سمت کعبه باشد پس متعلق تکلیف صلاة است و حین صلاة شرط است که مصلی رو به قبله باشد این نسبت به جهت مقادیم بدن است اما نسبت به سمت راست بدن جهتی مشخص نشده است — یعنی در صلاة سمت راست بدن مقید به جهتی نشده است — ولی وقتی که مقادی بدن انسان رو به قبله باشد خود بخود سمت راست بدن به سمت مغرب می شود مصلی نسبت به جهت سمت راست بدن خود نه مطلق است و نه

مقید است زیرا مطلق خلف این فرض است که روی مصلی باید به سمت کعبه باشد و اگر مقید بر عدم باشد ممکن نیست که روی انسان به سمت کعبه بود، و سمت راست بدن او به سمت مغرب نباشد و به سمت دیگر باشد. و اگر مقید به وجود باشد لغو است زیرا این حالت خودبخود حاصل است پس هر جا موضوع حکم شرعی خارجاً ملازم لاینفک با یک امری باشد موضوع نسبت به آن امر نه مطلق است و نه مقید است. در ما نحن فیه عدم محمولی با عدم نعتی در وجود با هم ملازمند یعنی هر جا عدم نعتی باشد عدم محمولی هم هست مثلاً اگر در جایی زید متصف به عدم عدالت باشد عدم اتصاف زید به عدالت نیز هست و عدم محمولی نیز در فرض وجود موضوع ملازم با عدم نعتی است مثلاً عدم اتصاف زید به عدالت در فرض وجود زید ملازم با اتصاف زید به عدم عدالت است. ما از دلیل خاص این مقدار را استفاده می‌کنیم که عدم عنوان خاص به صورت عدم محمولی جزء الموضوع است شما پرسیدید که موضوع عام - یعنی فقیر در مثال (اکرم کل فقیر) - به لحاظ عدم امویت یا مطلق است و یا مقید است؟ ما می‌گوییم نه مطلق است و نه مقید است چون اتصاف به عدم و عدم اتصاف ملازم در وجود هستند و امکان ندارد که عدم اتصاف به امویت باشد اما اتصاف به عدم امویت نباشد در فرض که فقیر موجود است یعنی اگر در خارج این فقیر غیر متصف به امویت محقق شود - با فرض وجود فقیر - حتماً فقیر متصف به عدم امویت است. مرحوم آقای صدر^۱ نیز با فرمایش مرحوم آقای خوئی موافق است و قبول دارد که ما از دلیل خاص پیش از این استفاده نمی‌کنیم که عدم محمولی جزء الموضوع است. ایشان به وجوهی استدلال کردند و ما به یک وجه آن اشاره می‌کنیم. این وجه از دو مقدمه تشکیل شده است: مقدمه اول این است که اگر خطاب عام و خطاب خاصی وارد شود مثل دو خطاب (اکرم کل فقیر) و (لا تکرّم الفقیر الاموی)، فهم عرض از این دو خطاب این است که عنوانی که در خطاب عدم آمده است - یعنی فقیر - مقتضی حکم عام است و عنوانی که در خطاب خاص آمده است - یعنی امویت - مانع از حکم عام است لذا در فقیر اموی مقتضی وجوب اکرام وجود دارد و عدم وجوب اکرام به خاطر وجود مانع یعنی امویت است. مقدمه دوم این است که اگر معلول بخواهد بر مقتضی مترتب شود شرطش این است که عدم المانع نیز محقق باشد و مراد از آن، عدم محمولی مانع است و این امر، متفاهم عرفی

۱- البحوث ۳: ۳۴۳.

است مثلاً اگر احتراق بخواهد محقق شود مانع یعنی رطوبت باید معدوم شود و همین که رطوبت نباشد کافی است که احتراق محقق شود و این همان عدم محمولی مانع است پس جزء موضوع حکم، عدم محمولی است و استصحاب عدم ازلی در شبهه‌ی مصداقیه جاری است و با این استصحاب موضوع عام احراز می‌شود.

اما کلام در این که آیا دلیل اعتبار استصحاب شامل استصحاب عدم ازلی می‌شود یا نه؟ در آخر بحث به آن اشاره می‌کنیم.

مرحوم میرزای نایینی در رساله مشکوک ادعای دیگری را مطرح کرد و فرمود با استصحاب عدم ازلی همان طوری که نمی‌توانیم موضوع عام را احراز کنیم همین طور نمی‌توانیم با آن نفی موضوع خود دلیل و به تبعش نفی حکم را احراز کنیم. مثلاً اگر مولی فرمود (اکرم العالم الهاشمی)، موضوع وجوب اکرام (عالم هاشمی) است که دو جزء دارد حال اگر بدانیم که زید عالم است و شک کنیم که آیا هاشمی است یا نه؟ — در این مورد خطاب عام و خاصی نداریم — استصحاب می‌گوید زید هاشمی نیست زیرا وقتی که زید موجود نبود هاشمی نبود الان که موجود است نمی‌دانیم که هاشمی است یا نه؟ استصحاب عدم هاشمی بودن را جاری کرده و وجوب اکرام او را نفی می‌کنیم. در این جا با استصحاب عدم ازلی در این مورد نیز جاری نمی‌شود و نوبت به اصل برائت می‌رسد.

ایشان در بیان وجه این نظریه دو مقدمه را ذکر کردند: مقدمه‌ی اول این است که وجود و عدم بر دو قسم — نعتی و محمولی — است نعتیت وجود در اعراض است و اگر پرسیده شود ک مقسم این دو آیا وجود است یا ماهیت است؟ ایشان می‌فرماید: مقسم آن وجود است و وجود بر دو قسم وجود نعتی و وجود محمولی است و ماهیت بر دو قسم نیست به عبارت دیگر عرض و جوهر در ماهیت با هم تفاوتی ندارند و هر یک ماهیت مستقلی دارند مثلاً ماهیت حجر و ماهیت بیاض هر دو ماهیت مستقل هستند و اختلافشان در نحوه‌ی وجود است وجود عرض وجود وابسته است و وجود جوهر وجود مستقل و غیر وابسته است. مقدمه‌ی دوم این است که وجود و عدم متقابلان هستند یعنی عدم بر وجود عارض نمی‌شود و وجود بر عدم عارض نمی‌شود و هیچ وجودی در عالم عدم را قبول نمی‌کند و هیچ عدمی وجود را قبول نمی‌کند و فقط ماهیت وجود و عدم را قبول می‌کند و وجود بر ماهیت عارض می‌شوند مثلاً می‌گوییم ماهیت انسان موجود است و ماهیت عنقاء معدوم است. در ما

نحن فيه حکم و جوب اکرام و موضوعش عالم هاشمی است و ما یا باید عدم وجود هاشمی را استصحاب کنیم یا عدم هاشمی را استصحاب کنیم. اگر بخواهیم عدم وجود هاشمی را استصحاب کنیم مقدمه دوم آن را نفی می‌کند زیرا وجود و عدم نعتی باشد حالت سابقه ندارد یعنی زمانی نبود که زید متصف به هاشمی نبوده باشد و اگر عدم محمولی باشد حالت سابقه دارد یعنی وقتی زید نبود هاشمی هم نبود، ولی عدم محمولی مقابل خودش که وجود محمولی - یعنی وجود الاتصاف - است را برمی‌دارد و وجود نعتی - یعنی اتصاف به وجود - را برنمی‌دارد و حال آن‌که آن‌چه که جزء موضوع است وجود نعتی هاشمی است پس این استصحاب جاری نمی‌شود.

بر فرمایش مرحوم میرزا اشکالاتی شده است و ما به ذکر یک اشکال اکتفاء می‌کنیم و آن اشکال این است که ما عدم محمولی را استصحاب می‌کنیم و درست است که عدم محمولی نقیض وجود محمولی است نه وجود نعتی، اما همین عدم محمولی رافع جزء موضوع است زیرا موضوع مرکب از عالم و اتصاف آن به هاشمیت است و استصحاب می‌گوید این اتصاف نیست پس یک جزء موضوع را استصحاب نفی می‌کند و به تبعش حکم نیز منتفی می‌شود. در استصحاب می‌گوییم زید زمانی که نبود هاشمی نبود و الان هم که هست هاشمی نیست پس وجوب اکرام ندارد. این قول اول در مسأله‌ی استصحاب عدم ازلی بود.

قول دوم از مرحوم آقا ضیاء عراقی است و سه گونه تفصیل را به ایشان نسبت دادند تفصیل اول و دوم را مرحوم آقای صدر متعرض شدند و تفصیل سوم را نسبت به آقا ضیاء قبول نکرده‌اند ولی در مدرسه‌ی مرحوم آقای خویی معروف شده است که این تفصیل منسوب به مرحوم آقا ضیاء است. در این تفصیل گفته شد که صفات بر دو قسم است صفات ذاتی و صفات عرضی. صفات ذاتی بر ذات عارض می‌شود و لازم ذات است و صفات عرضی لازم ذات نیست و قابل انفکاک است و این ذاتی در اصطلاح آقا ضیاء غیر ذاتی در فلسفه است و مراد صفاتی است که از یک شیء لاینفک است مثل فلسفه است و مراد صفاتی است که از یک شیء لاینفک است مثل قرشیت برای مرأه یا هاشمیت برای عالم که از آغاز ولادت به همراه بعضی از انسان‌ها است به خلاف او صافی مثل علم وجود و شجاعت که

قابل انفکاک است و مراد از صفات ذاتی در فلسفه مثل زوجیت برای اربع است که مربوط به ذات نباشد زیرا نار که در ذهن تصوّر می‌شود احراق حاصل نمی‌شود.

کلام در این است که مراد از ذاتی در کلام مرحوم میرزا، ذاتی از لوازم ذات است یا مراد از آن عدم انفکاک است. مرحوم آقای صدر فرمودند مراد از ذاتی در کلام مرحوم میرزا صفات ذاتی به اصطلاح فلسفی یعنی لوازم ذات است و قدر متقین از صفات ذات همین معنا است و ما همین نظر مرحوم صدر را مفروض کلام خود می‌گیریم. بنابراین تفصیل مرحوم آقا ضیاء این است که اگر خصوصیت از لوازم ذات نباشد استصحاب عدم ازلی جاری می‌شود و اگر از لوازم ذات باشد مثل زوجیت برای اربعه، استصحاب عدم ازلی جاری نمی‌شود.

این تفصیل را خود مرحوم صدر^۱ پذیرفته است ولی نسبت آن را به مرحوم آقا ضیاء پذیرفته است.

به‌عنوان مثال استصحاب زوجیت به این صورت است که اگر مولی فرمود چهار عالم را اکرام کن که چهار عالم زوج هم باشد و ما شک کردیم که زوجیت برای چهار، وجود دارد یا نه؟ آقای صدر می‌فرماید استصحاب عدم ازلی جاری نیست یعنی نمی‌توانیم بگوییم که قبلاً که چهار نبود زوج هم نبود و الان که چهار هست زوج نیست.

مرحوم آقای صدر فرمود لوازم ذات حتی در ظرف عدم نیز از ذات منفک نیست مثلاً اربع اگر معدوم هم باشد زوج است پس نمی‌توانیم بگوییم که وقتی اربع نبود زوج نبود بنابراین استصحاب جاری نیست چون حالت سابقه ندارد و این مثل‌ها شمی بودن و قرشی بودن نیست.

مدرسه‌ی مرحوم آقای خویی این شبهه را جواب دادند و ظاهراً مرحوم آقای صدر این جواب را نپذیرفتند و گفتند که در شرع عروه این جواب را رد کردند و الان شرح عروه در دست ما نیست ولی جواب مرحوم آقای خویی را ما قبول کردیم و آن جواب این است که این که می‌گوییم وقتی که اربع نبود زوج هم نبود به این معنا است که به حمل شایع زوج نبود نه به حمل اولی و اربع موجود مصداق زوج است و اربع معدوم به حمل شایع زوج نیست — اما به حمل اولی زوج است — زیرا حمل شایع حمل مصداقی است و امر معدوم نمی‌تواند

^۱ - البحوث ۳: ۳۵۰.

مصداق چیزی باشد و در استصحاب حمل شایع به درد ما می خورد نه حمل اولی. و مرحوم آقا ضیاء بین حمل اولی و حمل شایع خلط کرده است.

ما این فرمایش را با یک اصلاح جزئی قبول کردیم یعنی حمل اولی را از کار می اندازیم یعنی درست نیست که بگوییم این اربع تبدیل از وجود به حمل اولی زوج است زیرا در حمل اولی بین ذات و ذاتی — که از اجزاء ذات است — حمل برقرار می شود نه لوازم ذات. و در استصحاب این مقدار را نیاز داریم که بگوییم اربع قبل از وجود به حمل شایع زوج نبود والان نمی دانم به حمل شایع زوج هست یا نه؟ استصحاب می گوید زوج نیست و این کلام درست است. پس تفصیل مرحوم میرزا را نمی پذیریم.

و قول سوم این است که استصحاب عدم ازلی مطلقاً جاری است چه برای احراز موضوع عامّ باشد و چه برای نفی موضوع دلیل خودش باشد و چه در صفات ذاتی باشد و چه در صفات غیر ذاتی باشد.

مرحوم آقای صدر فرمودند که ولو ما تفصیل را ذکر کردیم ولی تابع مرحوم آخوند هستیم زیرا لباً در مسأله تفصیلی نیست یعنی ایشان فرمود اگر ما استصحاب عدم ازلی را در ذاتیات جاری نمی کنیم به این خاطر است که حالت سابقه ندارند پس در واقع در مسأله تفصیلی ندادیم.

دلیل جریان استصحاب عدم ازلی این است که مقتضی جریان آن موجود است — یعنی ادله استصحاب مانند (لا تنقض الیقین بالشک) شامل این استصحاب می شود چون در این جا یقین داریم که وقتی زید نبود هاشمی نبود و الان هم که شک می کنیم آیا زید موجود هاشمی است یا نه؟ چون یقین سابق و شک لاحق وجود دارد بنابراین مقتضی برای جریان استصحاب موجود است — و مانع این استصحاب هم مفقود است چون مانع این استصحاب — به نظر مرحوم نائینی — عبارت از اصل مثبت بودن است و این اشکال هم توسط مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر جواب داده شد پس دلیل استصحاب شامل این استصحاب می شود.

یک شبهه ای از سابق در ذهن ما بود والان نیز هست که براساس آن مطلقاً استصحاب عدم ازلی را جاری نمی دانیم و دو تقریب از این شبهه داریم که به یک امر برمی گردد:

ماحصل تقریب اول این است که آن چه که در ادله استصحاب آمده، این است که شارع ما را از نقض یقین به شکّ نهی کرده است یعنی دلیل استصحاب — مانند روایت لاتنقض الیقین بالشکّ — شامل جایی می‌شود که اگر در زمان سابق به چیزی یقین داشتیم و در زمان لاحق به آن شکّ کردیم اگر بخواهیم به شکّ عمل کنیم عمل به آن عرفاً نقض یقین اول حساب شود ولی در موارد استصحاب عدم ازلی مثلاً ما به عدم هاشمیت زید قبل از وجود او یقین داریم و در ها شمیت او بعد از وجودش شکّ داریم در این حال اگر به شکّ أخذ کنیم اخذ به آن عرفاً نقض یقین به شکّ محسوب نمی‌شود.

تقریب دوم این است که وجود شیء، عقلاً، از ذات شیء خارج است منتهی این‌ها عرفاً جزء ماهیت دیده می‌شوند و عرفاً زید موجود غیر زید معدوم است و متیقن در ما نحن فیه عدم ها شمیت زید معدوم است و مشکوک عدم ها شمیت زید موجود است و وجود و عدم عرفاً در ذات داخل است و خطابات نیز به عرف القاء می‌شود پس متیقن در ما نحن فیه غیر مشکوک است و موضوع سابق در زمان لاحق باقی نیست — و نتیجه‌اش این است که نقض یقین سابق، نقض یقین به شکّ نیست — بنابراین ارکاذ استصحاب در این جا تمام نیست. به عبارت دیگر استصحاب عدم ازلی اصلاً مقتضی ندارد نه این که مقضتی دارد و بحث از وجود مانع شود چنانچه مرحوم میرزای نائینی فرمود.

الجهة الرابعة: دوران الأمر بین العام و استصحاب حکم الخاص.

گاهی ما یک عامی داریم و بر آن تخصیص وارد می‌شود و یک فرد متصف به آن عنوان خاص از تحت عام خارج می‌شود و بعد از مدتی آن فرد، عنوان خاص را از دست می‌دهد در این حال سوال می‌شود که آیا در حکم این فرد به عموم عام رجوع می‌کنیم یا به حکم خاص رجوع می‌کنیم؟

مثلاً مولی بفرماید: (اکرم کلّ عالم) و بعد بفرماید: (لا تکرّم العالم المسافر فی شهر رمضان) و زید عالم با این تخصیص از تحت عام خارج شد چون در ماه رمضان مسافر بود ولی بعد از ماه رمضان برگشت و از عنوان مسافر خارج شد در این حال آیا او مشمول حکم عام است و اکرام او واجب است — چون از تحت عام، فقط عالم مسافر در ماه رمضان خارج شد و الان بر زید عالم این عنوان منطبق نیست پس تحت عام باقی است — یا این که مرجع ما استصحاب حکم خاص است و اکرام او واجب نیست؟ — چون در ماه رمضان اکرام او

واجب نبود چون عنوان مسافر را داشت و بعد از ماه رمضان که عنوان مسافر ماه رمضان از بین رفت شک می‌کنیم که آیا اکرامش واجب است یا نه، عدم وجوب اکرام را استصحاب می‌کنیم و یا این که چون در وجوب اکرام او شک داریم برائت از وجوب را جاری می‌کنیم. مثلاً فقهی آن عبارت است از این که در روایت داریم که خمس هر فائده‌ای واجب است. تغییری که در روایت آمده این است (فی کلّ ما افاد الناس من قلیل او کثیر)، و از تحت عنوان فائده، عنوان مؤونه خارج شده است و فرمودند که (إنّ الخمس بعد المؤمنة)، حال اگر شخصی، کتابی را خرید و این کتاب مؤونه‌ی او شد یعنی از آن استفاده کرد به آن خمس تعلق نمی‌گیرد اما اگر بعد از چند سال از آن بی‌نیاز شد آن کتاب تعلق نمی‌گیرد اما اگر بعد از چند سال از آن بی‌نیاز شد آن کتاب از مؤونه بودن خارج می‌شود و در این حال سؤال می‌شود که آیا آن شخص باید خمس آن کتاب را بدهد یا نه؟ اگر به عام تمسک شود خمس آن واجب است و اگر به استصحاب حکم خاص رجوع شود خمس آن واجب نیست.

در ما نحن فیه این را قبول کرده‌اند که اگر اصل لفظی (یعنی اصالة العموم) داشته باشیم نوبت به اصل عملی نمی‌رسد و وقتی می‌توانیم به اصل لفظی تمسک کنیم که عام به لحاظ ازمان اطلاق داشته باشد و برای تشخیص آن باید به خطاب عام رجوع کنیم و ببینیم که آیا این خطاب اطلاق ازمانی دارد یا ندارد. برای استفاده اطلاق ازمانی از خطاب عام، باید متکلم به لحاظ ازمان در مقام بیان باشد، اگر خطاب عام، اطلاق ازمانی داشت در ما نحن فیه به آن اخذ می‌کنیم و اگر نتوانستیم از خطاب عام، اطلاق ازمانی را استفاده کنیم به استصحاب حکم خاص رجوع می‌کنیم.

در مثال خمس چون خطاب عام نظر به کمیّت فائده دارد - به قرینه‌ی (من قلیل او کثیر) - ناظر به اطلاق ازمانی نیست، پس نمی‌توان به خطاب عام تمسک کرد و گفت که در مثال مذکور خمس کتاب واجب است. ولی کلام در این است که آیا مثال خمس از صغریات مسأله‌ی ما است یا نیست؟

خیر، این مثال خمس از صغریات بحث اصولی مذکور نیست زیرا عناوینی که بر یک شیء طاری می‌شود بر دو قسم است: قسم اول عناوینی است که بعداً از شیء زائل می‌شود مثل عنوان (قائم) که از کسی که بعد از قیام جلوس کرده است زائل شده است، و قسم دوم عناوینی هستند که وقتی بر شیئی طاری می‌شوند تا ابد زائل نمی‌شوند مثل (القائم عند

الزوال) که بر شخصی که عند الزوال قائم بود این عنوان صادق است گرچه آن شخص الان جالس باشد.

در مثال خمس، عنوانی که استثناء شده است مؤونه سال رح است و این کتاب در مثال - بعد از چند سال که شخص از آن بی‌نیاز می‌شود - باز عنوان مؤونه سال ربح بر آن صادق است پس تحت عنوان خاص باقی است.

الجهة الخامسة: التمسك بالعام لإثبات التخصيص

از مطالبی که بیان شد این نکته روشن شد که ما در جایی به اصالة العموم تمسک می‌کنیم که بدانین یک فردی از افراد عام است تو ندانیم که آیا حکم عام شامل آن می‌شود یا نه؟ مثلاً مولی می‌فرماید: (اکرم کل عالم) و ما بدانیم که زید قطعاً عالم است اما ندانیم که وجوب اکرام شاملش می‌شود یا نه، و منشأ شک مثلاً این است که او بسیار از مولی عیب‌جویی می‌کند و به این خاطر احتمال می‌دهیم که مراد مولی غیر زید باشد، در این حال عام - یعنی خطاب عدم - بر ما حجت است و باید زید را اکرام کنیم. اما اگر در موردی عکس این مسأله بود یعنی می‌دانیم که حکم عام شامل یک فرد نمی‌شود ولی نمی‌دانیم که خروجش از تحت عام به تخصیص است یا به تخصیص است مثلاً مولایی به خادمش گفت (بع کل کتابی) و بعد به او گفت (لا تبع هذا الكتاب)، و این کتاب مسلماً حکم عام - یعنی وجوب بیع - را ندارد ولی نمی‌دانیم که تخصیصاً از حکم عام خارج است - یعنی اصلاً این کتاب مال مولی نیست - و یا این که خروجش به تخصیص است - یعنی این کتاب مال مولی است و به خاطر علاقه‌ای که به این کتاب دارد می‌خواهد آن را نگه داشته باشد - مثال فقهی آن این است که در روایات وارد شد که ملاقی با ماء استنجاء پاک است - ماء استنجاء به آب قلیلی گفته می‌شود که با آن مخرج بول یا غائط را تطهیر می‌کنند، وقتی این آب به لباس یا بدن انسان ملاقات کرد ملاقی پاک است - حال اگر گفتیم ماء استنجاء پاک است پاک بودن ملاقی علی القاعده است و اگر گفتیم ماء استنجاء متنجس است پاک بودن ملاقی به خاطر دلیل خاص است و اگر بگوییم ماء استنجاء پاک است نسبت به دلیلی که می‌گوید آب قلیل در صورت ملاقات با نجس متنجس می‌شود تخصیص است و اگر بگوییم ماء استنجاء

متنجس است نسبت به دلیلی که ملاقات آب قلیل با نجس را موجب تنجس آب قلیل می‌داند تخصیص نیست و بحث ما این است که ما با اصالة العموم می‌خواهیم عدم تخصیص را ثابت می‌کنیم - درست است که در این مثال فقهی، در تسق دوم یعنی فرض تنجس ماء استتجاء، تخصص نتیجه گرفته نشد ولی در مثال‌های رایج با عدم تخصیص، تخصص نتیجه گرفته می‌شود - .

بعضی گفتند در این موارد می‌توانیم به عام تمسک کنیم و با آن اثبات کنیم که مورد تخصصاً خارج است ولی مشهور این است که برای اثبات تخصص نمی‌توانیم به عام تمسک کنیم.

دلیل غیر مشهور این است که عام از امارات است و مثبتات و مدالیل التزامی آن حجت است مثلاً اگر مولی بفرماید (اکرم کل عالم) این یک قضیه‌ی حقیقیه است و قضیه‌ی حقیقیه به یک قضیه‌ی شرطیه برمی‌گردد که عبارت است از (اذا وجد عالم فیجب اکرامه) و مدلول التزامی آن (من لایجب اکرامه فلیس بعالم) است و چون در مانحن فیه از خارج می‌دانیم که اکرام زید واجب نیست زیرا خود مولی گفته بود که اکرامش نکن، پس نتیجه می‌گیریم که او عالم نیست و تخصصاً از خطاب عام خارج است.

مرحوم آخوند^۱ سعی کرد این شبهه را جواب دهد و بعضی از متأخرین مانند مرحوم آقای خوبی^۲ جواب ایشان را قبول کردند و عده‌ای مانند مرحوم آقا ضیاء^۳ و مرحوم آقای صدر^۴ آن را قبول نکردند و خودشان جواب مستقل دادند. ما هیچ یک از این جواب‌ها را قبول نکردیم و خودمان جواب مستقلی دادیم و آن جواب این است که این استدلال دارای مغالطه است چون می‌گفت خطاب عام تحلیل می‌شود و به قضیه شرطیه برمی‌گردد این درست است ولی قضیه‌ی شرطیه را متکلم نگفته است و ما آن را درست کردیم و به لحاظ منطوق خطاب عام، آن را تحلیل کردیم و لوازم آن جمله را خودمان بار کردیم، متکلم فقط گفت: (اکرم کل عالم)، و ما آن را به قضیه‌ی شرطیه تحلیل کردیم به این اعتبار که فقط به منطوق آن نظر داریم نه مدلول التزامی آن، زیرا مدلول التزامی آن صحیح نیست و مدلول التزامی (اکرم کل

۱ - الکفایة: ۲۲۶، آل البیت (ع).

۲ - المحاضرات ۴: ۳۹۸.

۳ - المقالات ۱: ۴۵۰.

۴ - البحوث ۳: ۳۵۶.

عالم)، جمله‌ی (من لایجب اکرامه فلیس بعالم) نیست. در نتیجه با أخذ به ظهور عامّ ما نمی‌توانیم تخصّص را اثبات کنیم.

تنبیه: گاهی برای اثبات تخصّص و عدم تخصیص می‌توانیم به اصالة العموم تمسک کنیم مثل این که در جایی دو فرد داریم که یکی از آن دو، فرد عامّ است و دیگری فرد عامّ نیست مثل این که دو زید داریم یکی زید بن عمرو و دیگری زید بن بکر است و زید به عمرو عالم است و زید بن بکر عالم نیست و مولی فرمود: (اکرم کلّ عالم) و بعد فرمود: (لاتکرم زیداً) و زید اجمال لفظی دارد چون بین دو نفر مردّد است، آیا می‌توانیم به خطاب عامّ و اصالة العموم تمسک کنیم و بگوییم مراد از زید در خطاب خاصّ زید بن بکر است پس زید تخصّصاً از خطاب عامّ خارج است.

گفته شد که می‌توان به اصالة العموم تمسک کرد زیرا نسبت به زید به عمرو، دلیلی و حجّتی بر تخصیص و خروج آن از تحت عامّ نداریم چون خطاب دومّ مجمل است پس به اصالة العموم رجوع می‌کنیم و ظهور عامّ حجّت است و به دلالت التزامیه می‌فهمیم که مراد از زید در خطاب دومّ زید بن بکر است و چون این شخص عالم نیست پس تخصّصاً از تحت عامّ خارج است.

نکته: در ادله لفظیه همان‌گونه که به مدالیل مطابقیه أخذ می‌شود به مدالیل التزامیه نیز، در سیره عقلائیّه، أخذ می‌شود. این تمام کلام در فصل دومّ بود.

الفصل الثالث: فی الفحص عن المخصّص

در این فصل بحث از این است که آیا تمسک به عامّ م شروط به این است که باید از مخصّص فحص کنیم و بعد از آن به عامّ عمل کنیم یا این که بدون فحص از مخصّص هم می‌توانیم به عامّ تمسک کنیم.

در این فصل در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اولّ در لزوم فحص است و مقام دومّ در مقدار فحص بنا بر قول به لزوم فحص است.

مقام اولّ: لزوم فحص

بین علماء ما اختلافی نیست در این که فحص از مخصّص لازم است و کلام در این است که دلیل لزوم فحص و عدم جواز رجوع به عامّ قبل از فحص چیست؟ به وجوهی استدلال شده است.

وجه اول: ما علم اجمالی داریم به این که عموماتی که در شریعت - یعنی کتاب و سنت - آمده است بر تعدادی از این عمومات، قطعاً تخصیص وارد شده است و وقتی که می‌خواهیم به یک عامّ تمسّک کنیم اصالة العموم در این عامّ با اصالة العموم در عمومات دیگر تعارض می‌کند و تساقط می‌کنند لذا نمی‌توان در هر یک از این عمومات به اصالة العموم تمسّک کرد و باید نسبت به مخصّص آن فحص کنیم.

این قلت: بعد از فحص هم نمی‌توان به اصالة العموم اخذ کرد زیرا ممکن است مخصّص باشد و به ما نرسیده باشد.

قلت: در این مورد علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحلّ می‌شود مثلاً اگر گله‌ی گوسفندی داشته باشیم که هزار رأس گوسفند دارد و علم اجمالی داشته باشیم که تعدادی از آن‌ها غصبی است و این تعدا کمتر از پنجاه رأس گوسفند نیست و بعد از بررسی و تحقیق، پنجاه رأس گوسفند غصبی پیدا کنیم در این مورد علم اجمالی منحلّ شده است و بقیه‌ی گوسفندان را می‌توانیم مصرف کنیم، اما یک دفعه برای ما علم پیدا می‌شود که در بین این هزار گوسفند چهارصد گوسفند و ششصد گوسفند ماده وجود دارد و علم پیدا می‌کنیم که آن پنجاه گوسفند غصبی در میان گوسفندان نر وجود دارد در این مورد علم اجمالی کبیر - که در میان هزار گوسفند نر و ماده بود - بر علم اجمالی صغیر - که در میان چهارصد گوسفند نر است - منحلّ شده است و ششصد گوسفند دیگر را می‌توانیم استفاده کنیم چون نمی‌دانیم که گوسفند غصبی در میان آنها وجود دارد یا نه. در ما نحن فیه ما می‌دانیم در میان عموماتی که از شارع رسیده است تعدادی از آنها تخصیص خورده است که مثلاً کمتر از صد تا نیست و در کتب معتبره حداقل صدتا عامّ تخصیص خورده وجود دارد بنابراین علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحلّ می‌شود چون در بیش از این مقدار نمی‌دانیم که عمومات آن تخصیص خورده‌اند یا نه، در آن‌ها به اصالة العموم تمسّک می‌کنیم.

این استدلال درست نیست زیرا در موارد علم اجمالی مثل مثال گوسفند، به مقداری که فحص کردیم و به تعدا متیقن از گوسفندان غصبی علم پیدا کردیم عمل می‌کنیم و در بقیه

فحص لازم نیست ولی در ما نحن فیه اگر به تعداد متیقن از موارد علم اجمالی به تخصیص علم پیدا کردیم و بعد از آن به عامی برخورد کردیم نسبت به این عام هم باید فحص کنیم چون کسانی که قائل به وجوب فحص هستند می‌گویند حتی بعد از انحلال علم اجمالی هم، فحص از مخصّص لازم است.

وجه دوم: برای لزوم فحص به اخبار وجوب تعلّم و تفقه در دین، تمسّک شد و گفته شد که اگر به عامی اخذ کنیم و از مخصّص آن فحص نکنیم جهل به مخصّص عذر نیست زیرا اخبار وجوب تعلّم و وجوب تفقه، اعتذار به جهل را در باب احکام دین منتفی کرده است زیرا وجوب تعلّم در شریعت، طریقی است و معنایش این است که اگر به خاطر جهل، با تکلیفی مخالفت کردید این جهل عذر نیست، چون در روز قیامت سؤال می‌شود که چرا عمل نکردی، شخص می‌گوید من جاهل بودم، از او سؤال می‌شود چرا یاد نگرفتی، معنایش این است که شارع مقدّس، جهل را در باب احکام دین از حجّیت انداخته است. در ما نحن فیه عامی وارد شد مثل (اکرم کلّ عالم) و ما احتمال می‌دهیم که افرادی خارج شده باشند لذا اگر فحص نکنیم و همه علماء را اکرام کنیم از ما سؤال می‌شود که چرا فحص نکردی، چون احتمال می‌دهیم که اکرام عده‌ای از علماء حرام باشد مثلاً احتمال می‌دهیم که مولی گفته باشد (لا تکرّم العالم الفاسق) و اگر او را اکرام کنیم تکلیف را مخالفت کرده‌ایم و اگر چه این مخالفت به خاطر جهل بود ولی اخبار وجوب تعلّم حجّیت جهل را ساقط کرده است.

این وجه تمام نیست چون مراد از تعلّم و تفقه در دین علم وجدانی به احکام نیست بلکه مراد از تعلّم و تفقه در دین تحصیل حجّت بر حکم شرعی است و اگر گفتیم اصاله العموم حجّت است من به حجّت عمل کرده‌ام و این اول بحث ما است که آیا اصاله العموم حجّت است یا حجّت نیست و اگر حجّت نباشد به اخبار وجوب تعلّم می‌توانیم تمسّک کنیم.

وجه سوم: حجّیت اصاله العموم به سیره‌ی عقلاء ثابت است و بر حجّیت اصاله العموم دلیل لفظی نداریم تا اطلاق این دلیل لفظی، حجّیت اصاله العموم قبل از فحص را هم شامل شود و در جایی که عام در معرض تخصیص است یعنی احتمال عرفی و عقلایی است که مخصّص داشته باشد عند العقلاء به آن عام اخذ نمی‌شود و ظهور عام مادامی که فحص از مخصّص نشود، حجّت نیست — مثل عموماتی که در کتاب قانون وجود دارد و در آخر کتاب

به آنها تبصره می‌زنند با این حال، به صرف رؤیت عام نمی‌توان به آن أخذ کرده و باید تا آخر کتاب را بخواند و ببیند که آیا آن عام، تبصره خورده است یا نه. -
مقام دوم: مقدار فحص بنا بر قول به لزوم فحص اگر به عمومی برخورد کردیم آیا باید همه کتب روایی را فحص کنیم تا ببینیم مخصّص دارد یا نه، یا این که علاوه بر روایات کلمات فقهاء را هم باید فحص کنیم، یا این که فقط فحص در باب خودش کافی است خلاصه این که چه مقدار باید فحص کرد؟

چون لزوم فحص به سیره‌ی عقلانیّه ثابت شده است در جایی که عام، عقلاً در معرض تخصیص است باید کاری کنیم و مقداری فحص کنیم که دیگر احتمال عقلایی برای وجود فحص نباشد، یعنی عام از معرضیت تخصیص خارج شود و به حدّ یأس عرفی از تخصیص رسیده و احتمال عرفی و عقلایی در تخصیص ندهیم. و این به حسب موارد فرق دارد، گاهی مسأله خصوصیتی دارد که چون به وضوح ذکر نشده است باید بسیار فحص کرد. این تمام کلام در فصل ثالث بود.

الفصل الرابع: فی اختصاص الخطابات بالمشافهین و عدمه

بین علماء اختلاف است که آیا خطابات کتاب و سنت مختص به مشافهین است یا اعم از آنها و غیر متشافهین است و متاخرین این بحث را تفکیک کردند چون عبارت اختصاص به مشافهین، اجمال دارد لذا در اموری بحث واقع شده است.
امر اول: گاهی به شخص حاضر تکلیفی می‌کنیم و در آن اشکالی نیست. کلام در این است که آیا نسبت به شخص غیر حاضر و معدوم هم می‌توانیم تکلیفی را جعل کنیم یا نه؟ و این بحث عقلی است نه نقلی.

جوابش این است که باید ببینیم مراد از تکلیف چیست؟ اگر مراد از آن بعث و زجر انشایی باشد یعنی حکم را نسبت به شخص غایب و معدوم انشاء کنیم امر بلا اشکال، معقول است زیرا انشاء به؟؟ متقوم است، و اگر مراد از تکلیف، بعث و زجر با شد که شخص بخواند الان به مکلف بودن متصف شود — که از آن به بعث و زجر فعلی تعبیر کرده‌اند، مثلاً بعد از زوال، من مکلف به نماز ظهر هستم — این هم واضح است که نمی‌توان نسبت به غیر حاضرین تکلیف را جعل کرد زیرا تکلیف نسبت به کسی فعلی می‌شود که اقل و صول که

وصول احتمالی است نسبت به او - محقق باشد - مراتب وصول عبارتند از: وصول قطعی و وصول اطمینانی و وصول شکّی و وصول احتمالی - .

امر دوّم: گاهی ما شخص حاضر را مورد تخاطب قرار می‌دهیم و سخن خود را به او القاء می‌کنیم، کلام در این است که آیا ممکن است شخص غایب یا معدوم را مورد خطاب خود قرار دهیم یا نه؟

گفته شد که باید مراد از این کلام را روشن کنیم، اگر مراد این است که غیر حاضر را مورد تفهیم قرار دهیم این امر در شخص حاضر غیر ملتفت هم فائده‌ای ندارد تا چه رسد به شخص که غیر حاضر است، چون در مورد تفهیم التفات لازم است و شرط التفات حضور است، و اگر مراد از تخاطب، توجیه کلام به سمت او است و این که کلام به شخص غیر حاضر القاء شود اعم از این که ملتفت باشد و مورد تفهیم قرار گیرد یا نه، این هم معلوم است که گاهی انسان با اشیاء غیر عاقل هم تخاطب می‌کنیم، پس می‌توانیم سخن خود را به غیر حاضر هم القاء کنیم و توجّه کلام ما به آنها باشد، و اگر مراد این باشد که خطاب را به این قصد القاء کنیم که وقتی به او رسید مورد تفهیم او قرار گیرد این هم امر معقولی است.

امر سوّم: در امر اوّل و دوّم، بحث کاملاً بحث عقلی بود اما بحث در این امر، بحث لفظی است و بیان این بحث این است که آیا ادوات و الفاظ خطاب مثل کاف خطاب، برای مخاطب قرار دادن شخص حاضر وضع شده است یا این که برای تخاطب اعم از حاضر و غایب و معدوم وضع شده است؟ - مثل این که (هذا) برای اشاره وضع شده است و شرطش این است که مشارالیه قریب باشد و با آن به مشار الیه بعید اشاره نمی‌شود مگر این که به عنایت باشد.

-

این یک امر عرفی و ارتکازی است و به نظر می‌رسد که ادوات و الفاظ خطاب، برای توجیه کلام و القاء آن است نه این که برای تفهیم کلام باشد، بنابراین فرقی نمی‌کند که شخص حاضر باشد یا غایب یا معدوم باشد، هر یک از این‌ها را می‌توان طرف خطاب قرار داد.

امر چهارم: با توجّه به اموری که گذشت در این امر متعرض ثمره‌ی این مسأله می‌شویم. ثمره‌ی اوّل آن، این است که خطابات که از شارع و معصومین آمده است و طرف خطابش مردم آن زمان بودند مانند خطاب (ایها الناس) وقتی که پیامبر اکرم با مردم سخن

می‌گفت و مورد خطاب پیامبر اکرم ۹مردم آن زمان بودند، اگر گفتیم این خطابات مختص به آن مردم است ظهورات آن، بر ما - غایبین - حجت نیست، و اگر گفتیم خطابات مختص به آنان نیست بلکه ادعای غیر مشافهین الی یوم القیامه نیز متوجه است ظهورات آن بر ما حجت است.

این ثمره مبتنی بر کلام مرحوم میرزای قمی است، در بحث حجیت ظهور می‌آید که آیا ظهور بر هر کسی حجت است یا فقط بر مقصودین به افهام حجت است. مرحوم میرزای قمی^۱ فرمود که ظهور بر مقصود به افهام حجت است و بر غیر آن حجت نیست بیان مراد جدی مرحوم میرزا از این کلام در بحث حجیت ظهور می‌آید و هر چه که باشد گفته‌اند که کلام ایشان درست نیست و در بین متأخرین کسی مسلک ایشان را قبول نکرده است. ثمره‌ی دوم این است که اگر حکمی برای مشافهین بود مثل این که پیامبر اکرم ۹ فرمود: (یا ایها الناس علیکم بالخضاب) و ما می‌دانیم که موضوع حکم این خطاب مشافهین هستند - بخلاف مثل (لله علی الناس) که عنوان عامی است - اما نمی‌دانیم که این حکم مختص به مشافهین است یا این که شامل غایبین و معدومین نیز می‌شود.

فرق بین این ثمره و ثمره‌ی قبلی این است که در ثمره‌ی قبلی، خطاب به مشافهین بود ولی بحث در این بود که حجیت آن مختص به مشافهین است یا این که بر غیر مشافهین نیز حجیت دارد، و در این ثمره، خطاب متوجه مشافهین است ولی نمی‌دانیم که حکم در آن، آیا مخصوص مشافهین است یا برای اعم از مشافهین و غیر آنها است.

در این ثمره، ظهور الی خطاب این است که چون موضوع حکم مشافهین است حکم مختص به آنها است ولی بعضی گفته‌اند در این خطاب عرفاً مشافهه الغاء می‌شود مثل این که فرض کنید در کلاس درسی، سی نفر شاگرد هستند، یک روز - مثلاً پنجشنبه - که پنج نفر از آنان غایب هستند معلم به کسانی که حاضرند، می‌گوید شما روز شنبه که آمدید مکلفید این وظیفه را انجام دهید وقتی معلم خطاب کرد - و گفت (شما) - خطاب او به بیست و پنج نفر بود منتهی این تکلیف مختص به بیست و پنج نفر نیست و شامل غایبین هم می‌شود این مثال فقط برای تقریب به ذهن است چون در آن قرینه بر تعمیم وجود دارد.

^۱ - القوانین ۱: ۲۳۳ - ۲۲۹ - ۳۹۸.

گفته شد قرینه‌ی عرفیه‌ای وجود دارد که در احکام شرعی، وقتی شارع حکمی را خطاب به مشافهین متوجه می‌کند خصوصیت مشافهت را، عرف الغاء می‌کند و حکم را برای همه‌ی افراد ثابت می‌داند، زیرا فرض این است شریعت فقط برای این عده‌ی خاص نیامده است و پیامبر اکرم ۹ به عنوان نبی، فقط برای محدوده‌ی زمانی و مکانی خودش مبعوث نشده است بلکه برای همه انسان‌ها در همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی مکان‌ها مبعوث شده است.

از این کلام جواب داده شده که خصوصیتی را که ما آن را احتمال می‌دهیم دوگونه است: تارة ما احتمال می‌دهیم که این حکم شرعی مخصوص مشافهین و مردم عصر رسول خدا ۹ معصومین: است، اگر این احتمال را بدهیم، احتمالی است که عرفاً الغاء می‌شود. زیرا در نظر عرف این حکم یک جهت عمومیت و شمولیت دارد و این طور نیست که مختص به گروه مشاخره و مصاحب باشد. اما گاهی خصوصیات منشأ حکم شده است که در معدومین نیست مثلاً پیامبر اکرم ۹ امر به اختضاب فرموده است و ما احتمال می‌دهیم که منشأ این خطاب، جنگ‌های زمان پیامبر اکرم ۹ بوده است. یعنی احتمال می‌دهیم پیامبر اکرم ۹ که فرمود اختضاب کنید به جهت تقویت روحیه یا حالت روانی در قضیه جنگ بوده است و نمی‌توانیم بگوییم الان هم که زمان جنگ نیست یکی از مستحبات خضاب است، یا این که پیامبر اکرم ۹ فرمود: مستحب است با سه انگشت غذا بخورید. والان که قاشق آمده است بگوییم: الان نیز مستحب است انسان با سه انگشت غذا بخورد، ما احتمال می‌دهیم که استحباب خوردن غذا با سه انگشت مختص به زمانی است که انسان با دست‌های خودش غذا می‌خورد نه الان که معمولاً با قاشق غذا می‌خورند. در این حالات نمی‌توانیم حکم را از مشافهین به معدومین تعمیم دهیم.

این تمام کلام در فصل چهارم بود.

الفصل الخامس: فی تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض افراده

گاهی عامی داریم و بعد از آن ضمیری ذکر شده است که به بعض افراد عام برمی‌گردد، بحث در این است که آیا از این ضمیر می‌توانیم استفاده کنیم که مراد جدی از عام همان بعض افراد عام است نه تمام افراد عام، مثلاً آیه شریفه (۲۲۸) سوره بقره می‌فرماید: (وَ

المُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ
إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا).

در این آیه‌ی شریفه، ضمیر(هن) در (بعولتهن) به کلمه‌ی (المطلقات) برمی‌گردد و
مطلقات دو دسته‌اند: مطلقات به طلاق رجعی و مطلقات به طلاق بائن. و فقط شوهران
مطلقات رجعیه، احقّ به رجوع هستند و در طلاق بائن، حقّ رجوع وجود ندارد. بحث در این
است که آیا رجوع ضمیر به بعضی از مطلقات، قرینه می‌شود که مراد جدّی از مطلقات در
اولّ آیه مطلقه رجعیه است و حکم به تربص ثلاثه قروء مخصوص این‌ها است یا این که
قرینه بر آن نیست و حکم به تربص ثلاثه قروء در اولّ آیه شامل هر دو دسته از مطلقات
می‌شود و در ذیل حکمی را که مخصوص مطلقه‌ی رجعیه است بیان کرده است یا این که
لفظ مطلقات مجمل می‌شود؟

بیان دو نکته:

نکته اولّ این است که، اگرچه راجع به این که لفظ (المطلقات) عامّ است یا مطلق است
اختلاف وجود دارد ولی این بحث ما اعم از بحث عامّ و مطلق است بنابراین در جهت بحث
ما فرقی ندارد.

نکته دوّم این است که استخدام تارةً به لحاظ مدلول تصویری است مثلاً در جمله‌ی (رایت
الاسد و ضربته) اسد به معنای حیوان مفترس است اما مرجع ضمیر، الاسد به معنای انسان
شجاع است و گاهی استخدام به لحاظ مدلول تصدیقی و مراد جدّی است مثل (اکرم العلماء
و صلّ خلفهم) که مراد جدّی از (العلماء) اعم از فاسق و غیر فاسق است پس این کلمه در
معنای خودش یعنی عموم استعمال شده است اما ضمیر در (خلفهم) به علمای عدول
برمی‌گردد و مراد جدّی از ضمیر، علمای عدول است. در ما نحن فیه، اگر استخدام باشد از
نوع دوّم است که مراد جدّی از (المطلقات) عامّ است و مراد جدّی از ضمیر (بعولتهن)
مطلقات رجعیه است.

در ادامه‌ی بحثی که قبلاً مطرح شده می‌گوییم که اگر در ما نحن فیه اصالة العموم را اخذ
کنیم اصالة عدم استخدام جاری نمی‌شود و اگر به اصالة عدم استخدام اخذ کنیم اصالة
العموم جاری نمی‌شود و مراد از مطلقات در اولّ آیه مطلقات رجعیه می‌شود. سوّالی که مطرح
است این است که کدام یک از این دو اصل را باید اخذ کنیم، آیا به یکی از این دو باید اخذ

کنیم و دیگری را کنار بگذاریم یا این که با هم تعارض می‌کنند و به هیچ یک نمی‌توانیم اخذ کنیم؟

در این مسأله سه قول وجود دارد: یکی نظریه مرحوم آخوند است که فرمود: هیچ یک از دو اصل - یعنی اصالة العموم و اصالة عدم استخدام - جاری نمی‌شوند و کلمه مجمل می‌شود. مرحوم میرزای نائینی فرمود به اصالة العموم اخذ می‌کنیم و اصالة عدم استخدام را کنار می‌گذاریم و مرحوم آقای خویی فرمود به اصالة عدم استخدام عمل می‌کنیم و اصالة العموم را کنار می‌گذاریم.

مرحوم آخوند^۱ فرمود: هیچ یک از دو اصل جاری نمی‌شود چون در کلام چیزی که صلاحیت برای قرینیت را دارد وجود دارد و همان طوری که ظاهر کلام با وجود قرینه منعقد نمی‌شود، با وجود ما یصلح للقرینیه هم منعقد نمی‌شود و ما یصلح للقرینیه ضمیری است که به بعضی برمی‌گردد - چون ضمیر در (بعولتهن) به مطلقات رجعیه برمی‌گردد - با وجود این ضمیر، ظهوری برای (المطلقات) در عموم باقی نمی‌ماند و احتمال دارد که مراد از (المطلقات)، مطلقات رجعیه باشد و اصالة عدم استخدام هم جاری نمی‌شود زیرا قاعده‌ای وجود دارد که در خیلی از موارد جاری است و آن این است که نقش اصول لفظیه این است که مراد متکلم را در مرحله استعمال و یا مرحله جد معین می‌کند مثلاً اصالة الحقیقه مراد استعمالی متکلم را معین می‌کند، اما اگر در جایی بدانیم مراد متکلم چیست و ندانیم که مراد او به چه کیفیتی اراده شده است اصول لفظیه از کار می‌افتد. در مثال ما نحن فیه، مراد جدی متکلم از ضمیر در (بعولتهن) معلوم است که مطلقه رجعیه است، اما نمی‌دانیم که این را به نحو استخدام اراده کرده است یا به نحو عدم استخدام اراده کرده است. به نحو استخدام زمانی است که از مطلقات در صدر آیه، عموم اراده شده باشد و به نحو عدم استخدام زمانی است که از مطلقات خصوص رجعیه اراده شده باشد و در این موارد اصول لفظیه - یعنی اصالة عدم استخدام در ما نحن فیه - جاری نمی‌شود.

مرحوم میرزای نائینی^۲ فرمود: در ما نحن فیه اصالة العموم جاری می‌شود و اصالة عدم استخدام جاری نمی‌شود. و این که مرحوم آخوند فرمود: «اگر ما یصلح للقرینیه در کلام باشد

۱- الکفایة: ۲۳۳.

۲- الأجدود ۲: ۳۶۹.

ما نمی‌توانیم به اصالة العموم تمسک کنیم» در جایی است که یک کلمه به لحاظ مفهومی و معنایی اجمال داشته باشد مثلاً در (اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم) مفهوم (عالم) روشن است و لفظ (کلّ عالم) عام است و فساق از علماء استثناء شده است و این کلمه‌ی فاسق - مفرد فساق - اجمال مفهومی دارد چون ما نمی‌توانیم که فقط به فاجر - یعنی مرتکب کبیره - فاسق گفته می‌شود یا این که به عاصی - یعنی اعم از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره - فاسق گفته می‌شود، بنابراین مفهوم فاسق برای ما اجمال دارد. فاجر مسلماً اکرامش واجب نیست زیرا فاسق به هر یک از دو معنا که باشد بر فاجر صدق می‌کند اما در عاصی غیر فاجر شک می‌کنیم که اکرامش واجب است یا واجب نیست و نمی‌توانیم برای وجوب اکرام او به (کلّ عالم) تمسک کنیم چون احتمال دارد که معنای فاسق، عاصی باشد و به همین خاطر متکلم به کلمه فاسق اعتماد کرده و گفته است (الا الفساق منهم) مرحوم میرزا فرمود: در این جا ما نمی‌توانیم به اصالة العموم تمسک کنیم چون می‌دانیم مراد متکلم عالم غیر فاسق است، اما آیا معنای فاسق فاجر است یا عاصی است آن را نمی‌دانیم پس (فاسق) ما یصلح للقرینیه است و شاید معنایش عاصی باشد و متکلم بر این اساس این کلمه را به جای (الا العصاة منهم) به کار برده باشد. ولی ما نحن فیه از این قبیل نیست. در ما نحن فیه گفته شد (المطلقات) و بعد گفته شد (بعولتهن)، و ما می‌دانیم که مراد از ضمیر در (بعولتهن)، مطلقات رجعیه است و این منافات ندارد با این که (المطلقات) را در عموم استعمال کنیم و نهایتش این است که استخدام صورت گرفته است و اصالة عدم استخدام جاری نمی‌شود زیرا اصالة عدم استخدام در جایی جاری می‌شود که مراد مشخص نباشد و در این جا مراد مشخص است محصل کلام مرحوم میرزا این است که ایشان با مرحوم آخوند در عدم جریان اصالة عدم استخدام موافق است ولی با مرحوم آخوند در عدم جریان اصالة العموم موافق نیست یعنی اصالة العموم را جاری می‌داند.

مرحوم آقای خوئی^۱ فرمود: اصالة العموم در ما نحن فیه موضوع دارد به همان بیانی که مرحوم میرزای نائینی فرمود، و اصالة عدم استخدام هم موضوع دارد چون اصل دیگری داریم که اگر تمام باشد نتیجه‌اش عدم استخدام است. بله درست است که چون مراد را می‌دانیم اصل لفظی نداریم که بگوییم مراد به چه کیفیتی اراده شده است اما اصل دیگری به

^۱ - المحاضرات ۴: ۴۴۶.

نام اصل وحدت سیاق داریم که به ما نشان می‌دهد که مراد متکلم از مرجع و ضمیر یک شیء است به جهت این که ضمیر به منزله‌ی تکرار مرجع است و نتیجه این وحدت سیاق، عدم استخدام است زیرا مراد از (المطلقات) به سبب ظهور وحدت سیاق آن با ضمیر در (بعولتهن)، مطلقاً رجعیه است و از طرف دیگر یک اصالة العموم هم داریم که می‌گوید مراد متکلم از کلمه‌ی (المطلقات)، اعم از مطلقاً رجعیه و بائن است و این دو اصل با هم تعارض می‌کنند و در تعارض یا به یکی از این دو اصل اخذ می‌کنیم و یا هر تساقط می‌کنند. ایشان فرمود: در تعارض بین این دو اصل، ظهور وحدت سیاق مقدم است زیرا ظهورش از ظهور عام در عموم اقوی است بنابراین به همین ظهور وحدت سیاق اخذ می‌کنیم و به قرینه ضمیر در (بعولتهن) می‌گوییم که مراد از کلمه‌ی (المطلقات) در صدر آیه، مطلقاً رجعیه است و این نتیجه با نتیجه اصل عدم استخدام یکی است.

به نظر می‌رسد که فرمایش مرحوم آقای خوئی تمام نیست چون اولاً ظاهر کلام ایشان این است که ما یک اصل وحدت سیاق در قبال اصل عدم استخدام داریم در حالی که این دو، یکی هستند و ثانیاً اگر با اصل وحدت سیاق بخواهیم مراد از ضمیر را معین کنیم مراد از آن، خودش معین است و اگر بخواهیم با این اصل، وضعیّت مرجع ضمیر (یعنی المطلقات) را معین کنیم ظاهرش این است که وحدت سیاق نسبت به ضمیر جاری می‌شود به این معنا که امر ضمیر وقتی مردد باشد برای تعیین مراد از ضمیر به این اصل تمسک می‌کنند و مراد از مرجع با اصول لفظیه‌ی خودش — مثل اصالة العموم و اصالة الاطلاق — معین می‌شود و اگر بخواهیم در اثبات مراد از مرجع ضمیر، اصالة العموم را جاری کنیم کلام مرحوم آخوند برمی‌گردد که در کلام ما یصلح للقربیه وجود دارد و اصالة العموم جاری نمی‌شود.

اما نسبت به کلام مرحوم آخوند می‌گوییم که ما می‌توانیم به اصالة العموم تمسک کنیم در کلام چیزی را نداریم که عنوان ما یصلح للقربیه را داشته باشد، عنوان ما یصلح للقربیه در جایی است که لفظ مجمل باشد و در این جا ضمیر در (بعولتهن) مجمل نیست بلکه مراد از آن مشخص است و مراد از (المطلقات) را هم اصالة العموم معین می‌کنیم.

مرحوم آقای خوئی در ذیل این مسأله فرمودند که همه نزاعاتی که کردیم، این آیه شریفه، صغرای بحث ما نیست زیرا در این آیه یک عنوان عام — یعنی (المطلقات) — و سه حکم یعنی (یتربصن) و (لا یحلّ لهنّ ان یتکمنن) و (احقّ بردهن) — داریم که برای این عام

ذکر شده است. تخصیص عبارت از اخراج یک فرد یا چند فرد از تحت حکم عام، اثباتاً، است. در آیه‌ی شریفه از تحت یکی از سه حکم افرادی خارج شدند و آن حکم (احق برده‌ن) است که از تحت آن افراد مطلقاً غیر رجعیه خارج شدند. اگر مولی بگوید: (یجب اکرام کلّ عالم . احترامهم و اطعامهم والتسلیم علیهم) موضوع، (کلّ عالم) است و چهار حکم در این کلام آمده است. بعد که گفته شود: (لاتکرم زیداً)، این کلام، تخصیص است و تخصیص به معنای اخراج زید از تحت حکم عام — یعنی وجوب اکرام — است حال اگر مولی بگوید (لا تسلم علی زید العالم) معنایش این نیست که مراد از عالم در بقیه احکام نیز غیر زید است. در ما نحن فیه مثل همین مثال است که (المطلقات) عام است و سه حکم دارد و در یک مورد تخصیص خورده است و آن هم ولایت بر ردّ و رجوع است که مختص مطلقاً رجعیه است و مطلقاً باینه از تحت این حکم عام خارج شدند و آیه نظر ندارد به این که دو حکم دیگر هم شامل مطلقاً غیر رجعیه نشود.

و این فرمایش مرحوم آقای خوئی در است است لذا ایشان ادعا فرمودند که در تمام فقه یک صغری برای این بحث - تعقب عام به ضمیری که به بعض افرادش برمی‌گردد - نداریم. این تمام کلام از فصل پنجم بود.

الفصل السادس: تخصیص العام بالمفهوم

تا این جا گفتیم که ما می‌توانیم عام را با منطوق یک خطابی تخصیص بزنیم چه مخصّص متصل باشد و چه منفصل باشد مثلاً خطاب (لاتکرم زیداً العالم) مخصّص خطاب (اکرم کلّ عالم) است.

یک بحثی را علمای اصول مطرح کردند که آیا یک مفهوم می‌تواند مخصّص یک عام باشد یا نه؟ در این زمینه با دو اشکال مواجه بودند: یک اشکال این است که اگر مفهوم بخواهد مخصّص باشد ظهور عام که ظهور منطوقی است اقوی از ظهور مفهومی است و چگونه مفهوم که اضعف ظهوراً است می‌تواند مخصّص و مقدم بر عام باشد، بنابراین بنا بر قول به تخصیص، تقدیم اضعف ظهوراً بر اقوی ظهوراً می‌شود. مثلاً در خطابی آمد (اکرم کلّ عالم) و بعد گفته شد (ان جاءک صدیقی فاکرم زیداً العالم)، مفهوم عبارت دوم این است

که اگر صدیقش نیامد اکرام زید عالم واجب نیست، و این مفهوم می‌خواهد مخصّص خطاب اوّل باشد.

و اگر عکس این کار را بکنیم و به خطاب عامّ اخذ کنیم اشکال این است که از آن تقدیم عامّ بر مفهوم وتصرف در مفهوم لازم می‌آید و در جای خودش می‌گوییم که اگر عامّ را بر مفهومی مقدم کنیم عامّ بر منطوق آن هم مقدم خواهد شد زیرا تصرف در مفهوم ممکن نیست مگر این که در منطوق هم تصرف شود — چون مفهوم مدلول تبعی است — با این که منطوق طرف معارضه نیست.

این مقدار شبهه، جواب داده شد که تقدیم خاصّ بر عامّ به ملاک اظهریت نیست بلکه از باب قرینیت است و در ما نحن فیه مفهوم خاصّ قرینه بر عام است و اگر عامّ را بر مفهوم مقدم کنیم و مفهوم را طرف معارضه قرار دهیم حتماً منطوق هم طرف معارضه است چون بین مفهوم و منطوق ملازمه وجود دارد.

آیا این جواب درست است یا نیست در بحث‌های آینده روشن می‌شود.
ما در دو مقام بحث را ادامه می‌دهیم: اوّل در مفهوم موافقت و دوّم در مفهوم مخالفت.
مقام اوّل: در مفهوم موافقت

در فرق مفهوم موافقت و مفهوم مخالفت دو بیان ذکر شده است: بعضی گفتند: مفهوم موافقت آن مفهوس است که حکم در منطوق و مفهوم یکی است بخلاف مفهوم مخالفت. و بعضی گفتند مفهوم موافقت لازم مدلول منطوق است و مفهوم مخالفت لازم دالّ بر منطوق است. فرمایش دوّم درست نیست و فعلاً فرمایش اوّل برای بحث ما خوب است.

مفهوم موافقت دو قسم رایج دارد: یکی مفهوم اولویت است مثل این که درآیه شریفه آمده است (ولا تقل لهما أف) ^۱ یعنی تأفیف نسبت به پدر و مادر حرام است، مفهوم موافقت این است که وقتی أف گفتن به والدین حرام است عرف می‌فهمد که به طریق اولی، ضرب آنها و دشنام به آنها نیز حرام است. دوّم مفهوم موافقت به مساوات است مثل (انما حرمت الخمر لا لا سمه بل لا سکاره). از این روایت می‌فهمیم که آب جو و هر نوع مشروب مسکر حرام است. این را مفهوم موافقت به مساوات می‌گویند.

اگر یک عامی داشتیم و یک مخصّص داشتیم که مفهوم موافقت بود، سه صورت دارد:

^۱ - الأسراء: ۲۳.

صورت اول این است که آن عام، اعمّ مطلق از خود منطوق است مثل این که در خطاب عام، مولی بفرماید (لا تکرّم الفساق) و در خطاب دیگر بفرماید: (اکرم فساق خدام العلماء) که مفهوم موافقش وجوب اکرام عالم فاسق است، چون وقتی اکرام خادم فاسق عالم واجب باشد اکرام عامل فاسق به طریق اولی واجب است و فساق اعمّ مطلق از فساق خدام علماء، و عالم فاسق است. سؤالی که مطرح است این است که آیا مفهوم موافق خطاب دوم، عام را تخصیص می‌زند یا نه؟ نسبت به وجوب اکرام خادم فاسق عامل مشکلی نداریم زیرا این حکم، منطوق خطاب دوم است که اخص مطلق از خطاب اول است و مشکل در ناحیه‌ی وجوب اکرام عالم فاسق است که مفهوم موافق خطاب دوم - یعنی خطاب خاص - است. آیا در این مورد باید به خطاب عام اخذ کنیم و او را اکرام کنیم یا این که باید به مفهوم اخذ کنیم و او را اکرام کنیم؟ و این بحث در بحث ظهورات می‌آید که آیا تقدیم خاص بر عام برا ساس اظهریت است یا برا ساس قرینیت است؟ و در جای خودش گفته می‌شود که این تقدیم، برا ساس قرینیت است و حتّی اظهریت هم برا ساس قرینیت است و حتّی می‌گوییم که همان طوری که ظهور منطوق خاص از ظهور عام اقوی است ظهور مفهوم خاص هم از ظهور خطاب عام اقوی است چون این مفهوم، مفهوم اولویت است. پس در صورت اول، مفهوم موافق بر عام مقدم می‌شود و آن را تخصیص می‌زند.

صورت دوم این است که نسبت بین عام و منطوق، عموم و خصوص من وجه است ولی نسبت بین عام و مفهوم، عموم و خصوص مطلق است - یعنی نسبت بین عام و مفهوم، عموم و خصوص مطلق است - یعنی مفهوم اخصّ مطلق است - مثل این که مولی بفرماید: (لا تکرّم الفساق) و بعد بفرماید: (اکرم خدام فساق العلماء). نسبت بین عام - یعنی (الفساق) - و عنوان منطوق - یعنی (خدام فساق العلماء) - عموم و خصوص من وجه است اما نسبت بین عام و عنوان مفهوم موافق (وجوب اکرام عالم فاسق) - یعنی (عالم فاسق) - عموم و خصوص مطلق است. در این صورت مفهوم مخصّص عام می‌شود زیرا عند العرف، خاصّ قرینه‌ی عام محسوب می‌شود. چه در تعارض بین عام و منطوق، منطوق را مقدم کنیم یا عام را مقدم کنیم و یا این که قائل به تساقط شویم. منتهی مفهوم وقتی مخصّص عام است که منطوق آن از بین نرفته باشد. و زمانی منطوق از بین نمی‌رود که - در مثال - خادم، عادل باشد، در این فرض بین عام و منطوق تعارضی وجود ندارد و مفهوم عام را تخصیص

می‌زند زیرا مفهوم احض مطلق از عام است اما یک وقت خودِ خادم، فاسق است و در حکم اکرامش سه احتمال است: اگر گفتیم که خطابِ (اکرم خدام فساق العلماء) مقدم می‌شود - و این زمانی است که عمومیتِ خطابِ (لاتکرم الفساق) به اطلاق باشد و عمومیتِ منطوق به وضع باشد - نتیجه‌اش این می‌شود که باید خادم فاسق را اکرام کنیم و اگر گفتیم که (لاتکرم الفساق) مقدم می‌شود و یا اگر قائل به تساقط دو خطاب شدیم - در صورتی که هر دو خطاب مطلق یا عام باشند یا این که مطلقاً قائل به تساقط شویم - منطوق از کار می‌افتد و فاقد مفهوم می‌شود و در آن مورد خطاب عام محکم است.

صورت سوم این است که نسبت بین عام و منطوق، تباین است و این دو خطاب با هم تعارضی ندارند مثل این که مولی بفرماید: (لاتکرم الفساق) و بعد بفرماید: (اکرم اطفال فساق العلماء)، در این مثال عنوان عام (الفساق) است و عنوان منطوق (اطفال) است و نسبت بین این دو عنوان تباین است چون فسق صف شخص بالغ است و طفل بر صفت فسق متصف نمی‌شود. مفهوم موافق خطاب دوم، (یجب اکرام فساق العلماء) است. در این جا نیز مفهوم مخصص عام است و نتیجه‌اش این است که اکرام هر فاسقی حرام است مگر این که آن فاسق عالم باشد، یعنی اکرام عالم فاسق واجب است.

این تمام کلام در مفهوم موافقت بود.

مقام دوم: تخصیص عام به مفهوم مخالفت

مفهوم مخالفت همان مفاهیمی است که در علم اصول خوانده می‌شود مثل مفهوم شرط و مفهوم وصف.

تعارضی که بین عام و بین مفهوم مخالفت است اقسامی دارد: قسم اول این است که جمله‌ی ذو مفهوم دلالت بر قیدی در عالم کند مثلاً مولی بفرماید: (اکرم العلماء) و بعد بفرماید: (اکرم العالم ان کان عادلاً). مفهوم خطاب دوم، (لایجب اکرام العالم ان لم یکن عادلاً) است. در این قسم مفهوم را - به ملاک تخصیص و قرینیت - برعام مقدم می‌داریم. قسم دوم این است که ما یک عامی داریم و یک جمله‌ی ذو مفهومی داریم و این جمله نمی‌گوید که عام قیدی دارد بلکه می‌گوید که حکم عام معلق برشرطی است مثل این که مولی بفرماید (اکرم العلماء) و بعد بفرماید (ان جاءک زید فاکرم العلماء). در خطاب دوم، وجوب اکرام علماء، مشروط به مجیی زید شده است و مفهومش (لایجب اکرام العلماء عند

عدم مجیی زید) است. در این قسم جمله‌ی ذو مفهوم مقدم می‌شود نه از این باب که تقدیم خاص بر عام است بلکه از باب تقدیم مقید بر مطلق است زیرا در خطاب (اکرم العلماء) حکم نسبت به افراد عالم، عام است اما نسبت به وجوب، مطلق است و معلق بر چیزی نیست - مفاد هیئت مطلق می‌شود و هیچ وقت عام نمی‌شود - و در خطاب دوم، وجوب اکرام، مقید به مجیی زید شده است و در این گونه موارد، خطاب مقید بر خطاب مطلق مقدم می‌شود بنابراین در این قسم، تخصیصی در کار نیست بلکه تقيید است.

قسم سوم این است که یک عامی داریم و یک جمله‌ی ذو مفهومی داریم که در آن حکم عام معلق بر شرطی نیست بلکه حکم بعضی از افراد عام، معلق بر شرطی شده است مثل این که مولی بفرماید (اکرم العلماء) و بعد بفرماید (إن جاءك زيد فاکرم العالم الهاشمی). حکمی که در جمله‌ی ذو مفهوم آمده است وجوب اکرام عالم هاشمی است که بر مجیی زید معلق شده است و مفهوم این جمله، (لا یجب اکرام العالم الهاشمی ان لم یجئک زید) است و خطاب عام با این مفهوم در عالم هاشمی عند عدم مجیی زید تعارض دارند. خطاب عام می‌گوید که اکرام او واجب است و مفهوم جمله‌ی شرطیه عمل کنیم؟ بنا بر مبنایی که سابقاً گفتیم باید به مفهوم عمل کنیم چون اخص نسبت به اعم قرینیت عرفیه دارد.

قسم چهارم است که یک عامی داریم و یک جمله‌ی ذو مفهومی داریم و نسبت بین موضوعی که در حکم عام آمده است با موضوعی که در حکم معلق در جمله‌ی شرطیه آمده است عموم و خصوص من وجه است مثل این که مولی بفرماید (اکرم العلماء) و بعد بفرماید (إن جاءك زيد فاکرم الهاشمی) موضوع وجوب اکرام در خطاب اول، (العلماء) است و موضوع حکم معلق در جمله شرطیه، (الهاشمی) است و نسبت بین این دو موضوع، عموم و خصوص من وجه است. اگر زید آمد بین دو خطاب تنافی وجود ندارد اما اگر زید نیامد مفهوم خطاب دوم این است که اکرام هاشمی در این صورت، واجب نیست و خطاب اول می‌گوید اکرام هاشمی در این صورت، واجب نیست و خطاب اول می‌گوید اکرام عالم واجب است و به نظر می‌رسد که این دو - یعنی خطاب اول و مفهوم خطاب دوم - در عالم هاشمی با هم تعارض دارند. ولی حق این است که تعارضی بین عام و مفهوم وجود ندارد زیرا خطاب عام می‌گوید اکرام عالم واجب است و مفهوم می‌گوید عند عدم مجیی زید اکرام هاشمی واجب نیست و منافاتی ندارد که یک شیء از یک حیثیت وجوب اکرام داشته باشد و از حیثیت دیگر وجوب

اکرام ندا شته باشد مثل این که یک دلیل بگوید شرب آب حلال است و دلیل دیگر بگوید غصب حرام است. اگر این آب غضبی باشد و بخواهم آن را شرب کنم دو دلیل با هم تعارضی ندارند زیرا دو عنوان وجود دارد و این شرب از حیث این که شرب آب است حلال است و از حیث این که غصب است حرام است و به اصطلاح این مورد از موارد اجتماع اقتضاء و لا اقتضاء است، اما اگر دو حکم الزامی باشند با هم تعارض می کنند.

الفصل السابع: فی تعقب الاستثناء لجمل متعدده

وقتی چند جمله ذکر شود و در انتهای آنها یک استثناء بیاید آیا این استثناء جمله‌ی اخیر برمی‌گردد یا به همه‌ی جمله‌ها برمی‌گردد؟
یک نظر این است که استثناء به جمله اخیر برمی‌گردد و جمله‌های قبلی مجمل می‌شوند. نظر دوم این است که استثناء به جمله اخیر برمی‌گردد و جمله‌های قبلی مجمل نیستند بلکه به همان معنای عام خود باقی می‌مانند. نظر سوم این است که استثناء به همه‌ی جمله‌ها برمی‌گردد.

این مسأله سه صورت دارد: صورت اول این است که این جمله‌ها موضوعاً و محمولاً - در لفظ - متعدّد هستند مثل این که مولى بفرماید: (اکرم الفقهاء واکرم الحكماء واکرم الادباء الا الفساق). در این مثال، موضوع جمله‌ی اول، فقهاء و محمولش وجوب اکرام است و در جمله‌ی دوم، موضوعش حکماء و محمولش وجوب اکرام است و موضوع جمله‌ی سوم، ادباء و محمولش وجوب اکرام است - که در لفظ تکرار شده است.

صورت دوم این است که در جملات متعدّد، فقط موضوع آنها متعدّد است مثل این که مولى بفرماید (اکرم الفقهاء و الحكماء والادباء الا الفساق). در این مثال، محمول وجوب اکرام است که تکرار نشده است و فقط یک محمول داریم اما موضوع متعدّد است.

صورت سوم عکس صورت دوم است یعنی محمول متعدّد است و موضوع متعدّد نیست مثل این که مولى بفرماید: (اکرم الفقهاء و قلدهم الا الفساق). در این مثال دو جمله داریم که موضوعش واحد است ولی محمولش متعدّد است.

هریک از این سه صورت را به‌طور مجزّی بحث می‌کنیم.

صورت اول: این است که جملات متعدّد، دارای موضوع و محمول متعدّد باشند مثل (اکرم الفقهاء واکرم الحكماء واکرم الادباء الا الفساق). در این مورد بحث می شود که آیا (الا الفساق)، استثناء از جمله‌ی اخیر است یا استثناء از همه‌ی جملات است.

مرحوم آقای صدر^۱ فرمود: این که استثناء به کدام یک از این جمله‌ها برمی‌گردد سه احتمال معقول دارد احتمال اول این است که استثناء از جمله‌ی اخیر باشد پس در واقع سه جمله داریم که عبارتند از: (اکرم الفقهاء) و (اکرم الحكماء) و (اکرم الادباء الا الفساق). احتمال دوم این است که استثناء از جمیع جملات باشد یعنی ما سه جمله و سه استثناء داریم که عبارتند از: (اکرم الفقهاء الا الفساق) و (اکرم الحكماء الا الفساق) و (اکرم الادباء الا الفساق). احتمال سوم این است که استثناء یکی است — برخلاف احتمال دوم که می‌گفت سه استثناء داریم — و مستثنی مجموع جملات قبل است یعنی در واقع مجموع سه گروه (فقهاء و حکماء و ادباء) را در نظر گرفتیم و یک استثناء بر مجموع این‌ها وارد کردیم. در میان این سه احتمال، احتمال اول متعین است چون بنا بر احتمال دوم — که استثناء به جمیع برمی‌گردد و سه استثناء وجود دارد — استعمال لفظ در اکثر از یک معنا لازم می‌آید مثل این که کلمه‌ی زید را — در یکبار استعمال — در معنای زید بن عمرو و زید بن بکر و زید بن خالد استعمال کنیم و جای خودش گفته شد که این استعمال یا محال است و یا خلاف ظاهر است در ما نحن فیه هم بنابر احتمال دوم لازم می‌آید که یک استثناء را هم در جمله‌ی اول و هم در جمله‌ی دوم و هم در جمله‌ی سوم استعمال کرده باشیم. اما احتمال سوم معقول است ولی خلاف ظاهر است چون عنایت زائد می‌خواهد و آن این است چون عنایت زائد می‌خواهد و آن این است که ما سه طائفه‌ی موضوع را یک طائفه در نظر بگیریم و بعد استثنایی را بر آن وارد کنیم در حالی که قرینه‌ای بر آن وجود ندارد بنابراین فقط احتمال اول می‌ماند و همین احتمال ظاهر عرفی از کلام است.

این فرمایش مرحوم آقای صدر هم در احتمال دوم و هم در احتمال سوم درست نیست. اما احتمال دوم که فرمود استعمال لفظ در اکثر از یک معنا لازم می‌آید، درست نیست زیرا استثناء فعل نفس ما است و اول یک حکمی را بر عنوانی ثابت می‌کنیم و با استثناء که فعل نفس ما است فرد یا جزئی را از تحت آن حکم خارج می‌کنیم مانند (جائی القوم الا زیداً) و

۱- البحوث ۳: ۳۹۴.

(قرأت الكتاب الاثله الاخير). در ما نحن فيه استثناء که فعل نفس ما است ما می‌توانیم چند حکم را برچند عنوان ثابت کنیم و بعد یک استثناء وارد کنیم و با آن افرادی از عناوین را از تحت احکامشان خارج کنیم مثلاً بگوییم (جائنی الفقهاء و جائنی الحکماء و جائنی الادباء الاً زیداً و عمرأً و بکراً) یا حصه‌ای از آن‌ها را از تحت احکامشان خارج کنیم مثلاً بگوییم (الا النساء). پس استثناء فعل ما است و ادات استثناء ابزار فعل ما است و شاهدش این است که اگر به وجدان خود رجوع کنیم می‌بینیم که در این جا استعمال یک لفظ در اکثر از یک معنا پیش نمی‌آید.

اما احتمال سوم که فرمودند خلاف ظاهر است، در واقع این احتمال معقول نیست زیرا حکمی را بر عنوانی داریم و از تحت آن حکم، افراد یا اجزایی را با استثناء خارج می‌کنیم در مثال مورد بحث، ما فقط سه حکم برای سه عنوان داریم و برای مجموع حکمی نداریم تا بخواهیم با استثناء افرادی را از تحت آن حکم خارج کنیم.

قبلاً گفتیم که استثناء این است که حکمی را بر عنوانی داریم و بعد استثناء می‌کنیم و با استثناء فرد یا جزیی را از تحت حکم خارج می‌کنیم در مثال (اکرم الفقهاء و اکرم الحکماء و اکرم الادباء الاً الفساق) در کلمه (الفساق) به معنای (فساقهم) است. احتمال دارد که این ضمیر به خصوص ادباء یا خصوص حکماء یا خصوص فقهاء یا همه‌ی این‌ها یا دو تای از این‌ها برگردد و اگر احتمالات در این مثال را بخواهیم حساب کنیم هفت احتمال می‌شود منتهی بعضی از این احتمالات خلاف ظاهر است و آن احتمالاتی است که ضمیر به دو تا برگردد یا فقط به اولی و یا فقط به دومی برگردد پس احتمالی که باقی می‌ماند این است که ضمیر یا به خصوص اخیر برگردد یا به جمیع برگردد و در هر دو صورت به ادباء برمی‌گردد پس این مقدار، قدر متیقن است و نسبت به جمله اول و جمله دوم مجمل می‌شود پس خطاب نسبت به حکم فساق فقهاء و فساق حکماء اجمال دارد و حکم عام نسبت به ادبای فاسق تخصیص خورده است.

صورت دوم در جایی بود که جمله‌ها موضوعاً متعددند و محمولاً متعدد نیستند مثل (اکرم الفقهاء و الحکماء و الادباء الا الفساق) این کلام ظهور دارد که استثناء از جمیع است یعنی در (الفساق)، (ال) به جای ضمیری نشسته است که به جمیع برمی‌گردد چون حقیقت استثناء خارج فرد یا جزیی از تحت حکم است و در امثال این کلام یک حکم بیشتر نداریم.

کلام در صورت سوّم واقع شد که فقط محمول در آن تکرار می شود مثل (اکرم الفقهاء وقلّدهم الا الفساق). کلام در این است که ضمیر — یعنی ضمیری که (ال) به جای آن نشسته است — که به فقهاء برمی گردد آیابه اعتبار حکم اوّل است یا به اعتبار حکم دوّم است یا به اعتبار هر دو حکم است.

مرحوم آقای صدر^۱ فرمود که ظاهر این است که استثناء فقط به اولی می خورد و نتیجه اش این می شود که هر دو حکم استثناء می خورد و معنای جمله این می شود که فقهای فاسق نه وجوب اکرام دارند وجوب تقلید دارند. ایشان استدلال کردند که ما با ضمیر به یک عنوان ذهنی اشاره می کنیم و وقتی که گفتیم (اکرم الفقهاء) اشاره می کنیم حال اگر مستثنی منه را (الفقهاء) قرار دهیم این اشاره ی ذهنیه درست می شود یعنی در واقع گفتیم (اکرم الفقهاء الا الفساق وقلّدهم). اما اگر مستثنی منه ضمیر (هم) باشد این ضمیر اشاره به آن مفهوم ندارد بلکه اشاره به فقهای غیر فاسق دارد در حالی که مرجعش (الفقهاء) است و در این صورت بین ضمیر و مرجعش تطابقی وجود ندارد.

این فرمایش مرحوم آقای صدر ظاهراً تمام نیست و چه ما (الفساق) را به جمله ی اوّل برگردانیم و چه به جمله ی دوّم برگردانیم هیچ فرقی در معنای (هم) پیدا نمی شود و این که ایشان فرمودند اگر (الافساق) استثناء از (هم) باشد در معنای (هم) تغییر پیدا می شود، این درست نیست زیرا مشارالیه (هم) همان فقهاء است چون حقیقت استثناء عبارت از اخراج یک یا چند فرد یا جزء از تحت حکم یک عنوان است و معنایش این نیست که استثناء عنوان را عوض می کند بلکه عنوان (هم) است که به معنای فقهاء است و استثناء افراد فاسق را از تحت وجوب تقلید خارج می کند، پس امر دائر است بین این که استثناء به اولی برگردد یا به دوّمی برگردد. ما گفتیم در جایی که حصّه ای — مثلاً الفساق — خارج می شود در مستثنی — یعنی (الفساق) — ضمیری داریم که به مرجع برمی گردد — یعنی به اسم ظاهر (الفقهاء) برمی گردد — نه این که به ضمیر (هم) برگردد ولی استثناء به هر دو حکم برمی گردد و دائره ی حکم در هر دو ضیق می شود و معنای جمله این است که فقهای فاسق نه وجوب اکرام دارند و نه وجوب تقلید دارند. این تمام کلام در فصل هفتم بود.

^۱ - البحوث ۳: ۳۹۵.

الفصل الثامن: فی تخصیص العام الكتابی بخبر الواحد

اگر عامی در قرآن کریم وارد شد مثل (اوفوا بالعقود)، آیا خبر واحد — یعنی خبر غیر قطعی، گرچه مخبرش کثیر باشد — می‌تواند مخصّص آن باشد یا نه؟ مثلاً خبر واحد قائم شود که عقد سفیه وجوب وفاء ندارد.

مرحوم آقای خوبی فرمودند: اصحاب امامیه اتفاق دارند که این امر جایز است و هیچ اشکالی ندارد که عام در کتاب باشد و مخصّص آن خبر واحد باشد بلکه مخالفین این را قبول ندارند ولی اصحاب ما این را قبول دارند.

شبهات عدیده‌ای بر این امر قائم شد که اگر یکی از آن‌ها درست باشد خبر واحد نمی‌تواند مخصّص عام کتابی باشد.

مرحوم آقای صدر این بحث را در تعارض ادله آوردند و ما هم این بحث را به بحث تعارض ادله و ترجیح به موافقت کتاب واگذار می‌کنیم و ما از کسانی هستیم که می‌گوییم خبر واحد نمی‌تواند مخصّص عام کتابی باشد و این بحث اختصاص به عام و خاص ندارد بلکه در مطلق و مقید و حاکم و محکوم هم می‌آید به این بیان که آیا خبر واحد می‌تواند مقید مطلق کتابی باشد؟ و یا آیا خبر واحد می‌تواند حاکم بر ظاهر کتابی باشد؟ این تمام کلام در فصل هشتم بود.

الفصل التاسع: دوران الامرین النسخ والنسخ

ما عام و خاصی داریم و نمی‌دانیم که خاصّ آیا مخصّص است یا ناسخ است؟ نسخ عبارت از رفع حکم ثابت در شریعت توسط شارع است و تخصیص اخراج فرد یا افراد از تحت حکم عام، اثباتاً است یعنی ثبوتاً افراد داخل در حکم نبودند و فقط خطاب در حدّ ظاهر شامل آن‌ها می‌شد و با تخصیص آن‌ها از تحت حکم خارج شوند. اگر خطاب عامی داشته باشیم مثل (اکرم العلماء) و بعد از آن خطاب خاصی ذکر شود مثل (لا تکرّم زیداً العالم) و تردید کنیم که آیا از باب نسخ است یا تخصیص؟ کدام یک متعین است؟ اگر ناسخ باشد معنایش این است که از اول وجوب اکرام برای زید جعل شد و الان این حکم برداشته شد و اگر تخصیص باشد معنایش این است که از اول زید وجوب اکرام نداشت.

مرحوم آقای خوبی این بحث را به تفصیل مطرح کرده است ولی مرحوم آقای صدر این مسأله را اصلاً مطرح نکرده است ما فقط بحث دوران امر بین نسخ و تخصیص را مطرح می‌کنیم.

سابقاً گفتیم که خطاب بر دو قسم است: خطاب جعل و خطاب ابلاغ. خطاب جعل خطابی است که مولی به نفس همین خطاب، حکم را جعل می‌کند و در خطاب ابلاغ حکم قبلاً جعل شده است و حکم در خطاب ابلاغ تأکید حکمی است که قبلاً جعل شده است و تمامی روایاتی که از ائمه‌ی معصومین رسیده است خطاب ابلاغ است چون با رحلت نبی اکرم عصر تشریح تمام شد لذا نقش ائمه نقش تشریح نیست بلکه نقش ابلاغ و تبلیغ احکام الهی است. نسخ جعل است به خلاف تخصیص که جعل نیست بلکه ابلاغ است. حال خطاب خاصّ تارة در خطاب جعل است و تارة در خطاب ابلاغ است مثلاً فرض کنیم که مولای عرفی به خادمش گفت (اکرم کلّ جیرانی) و بعد منفصلاً گفت: (لا تکرّم زیداً). اگر این خطاب خاصّ خطاب جعل باشد حتماً از باب نسخ خواهد بود چون آقایان فرمودند که وقتی مولی می‌فرماید: (اکرم کلّ عالم) وجوب برای افراد عالم جعل می‌شود. گاهی جعل با مقام لفظ مساوی است و گاهی مساوی نیست مثلاً وقت گفت: (اکرم کلّ جیرانی) و پنج نفر همسایه دارد مقام لفظ عموم است اما در مقام اراده‌ی مولی و مطلوبیت نفس مولی فقط چهار نفر اراده شده است و یک نفر را اراده نکرده است منتهی در مقام انشاء گفت (اکرم کلّ جیرانی). اینجا قائل شدند که مقام لفظ و خطاب عموم است اما وجوب اکرام، دائره‌ی جعلش منحلّ به چهار وجوب می‌شود گرچه مولی (ماعداً زیداً) را نگفت و بعداً به صورت جدا، آن را می‌گوید و این جعل را در مقام لفظ و اثبات با دو خطاب می‌رساند بنابراین خطاب دوم تخصیص است.

ما این کلام را قبول نداریم و قائلیم که مقام جعل دائماً به اندازه‌ی مقام لفظ است و به مقداری که لفظ شامل آن می‌شود جعل داریم پس ولو اکرام شخص پنجم مبنغوض مولی باشد، حکم در خطاب جعل شامل او می‌شود و بعد که خطاب دوم آمد نا سخ می‌شود یعنی وجوب اکرام شخص پنجم را برمی‌دارد پس روی مختار ما همیشه مقام جعل با مقام لفظ مساوی است.

اما اگر خطاب خاص در خطاب ابلاغ باشد مثلاً روز شنبه منشی مولی به خادم گفت (اکرم جیران المولی) این خطاب ابلاغ است و روز دوشنبه گفت (لاتکرم زیداً) این هم خطاب ابلاغ است بلاشک این خطاب دوم نسخ نیست زیرا نسخ خطاب جعل است. کلام در این است که آیا خطاب دوم، مخصّص است یا ابلاغ و مبین خطاب نسخ است. اگر گفتیم این خطاب، مخصّص است معنایش این است که از همان روز شنبه که منشی گفت (اکرم کلّ جیرانی) اصلاً در عالم جعل، وجوب اکرم برای زید جعل نشده بود بلکه برای همه‌ی جیران غیر از او جعل شده بود و در روز دو شنبه، خطاب دوم مخصّص خطاب روز شنبه است. اما اگر در روز شنبه با خطاب اول وجوب اکرام برای همه‌ی جیران جعل شده بود و روز یکشنبه مولی آن حکم را نسخ کرد و روز دوشنبه منشی خطاب خاص را به خادم ابلاغ کرد و روز شنبه منشی خطاب خاص را به خادم ابلاغ کرد این خطاب دوم مخصّص نیست زیرا مخصّص اخراج اثباتی و این جا اخراج اثباتی نیست و نسخ هم نیست زیرا نسخ است. ولی در ما نحن فیه ما قرینه‌ای نداریم که بفهمیم خطاب خاص، مخصّص است یا مبین نسخ است و روایاتی را نداریم که مصادق این مورد باشد زیرا روایاتی که از ائمه‌ی رسیده است عصر تشریح در زمان ائمه تمام شده بود زیرا گفتیم که عصر تشریح با رحلت نبی اکرم ۹ تمام شده است و احتمال این که این روایت امام صادق ۷ مبین از یک نسخ باشد وجود ندارد — در موالی عرفیه به گونه‌ای است که تا روزی که زنده هستند می‌توانند دستورات قبلی را نسخ کنند — وقتی که امام صادق ۷ فرمود (اکرم کلّ عالم) وجوب اکرام برای برای همه‌ی علماء در عصر تشریح یا جعل شده است و یا جعل نشده است، اگر جعل شده باشد خطاب دوم امام صادق — مثل (لاتکرم العالم الفاسق) — تقیه‌ای می‌شود و اگر وجوب اکرام در عصر تشریح برای همه علماء جعل نشده باشد خطاب دوم امام صادق ۷ مخصّص است و دیگر احتمال مبین نسخ در کلام امام صادق ۷ نیست زیرا همیشه مبین خطاب نسخ در جایی است که بین زمان خطاب خاص با زمان خطاب عام، یک زمان تشریح فاصله شود مثل این که منشی در روز دوشنبه گفت (لاتکرم زیداً) و احتمال دارد که مولی روز شنبه گفته باشد (اکرم کلّ جیرانی) و منشی آن را روز شنبه ابلاغ کرده باشد و روز یکشنبه مولی گفت (لاتکرم زیداً) و روز دو شنبه این خطاب را منشی به خادم ابلاغ کرده است. پس تمام خطابات خاصی که از ائمه رسیده است تخصیص است و هیچ یک از آن‌ها نسخ نیست.

در نسخ در بحث را مطرح کردند: یکی این که آیا نسخ محال است یا ممکن است؟ و دیگر این که اگر نسخ ممکن باشد آیا در شریعت اسلام نسخ صورت گرفته است؟ این بحث دوم به کار ما نمی‌آید و ما فقط بحث اول را مطرح می‌کنیم.

عده‌ای قائل شدند که نسخ محال است و برآن برهانی را اقامه کردند و گفتند: فرض کنیم شارع عملی به عنوان الف را واجب کرده است، نسخ رفع این وجوب است. ما سؤال می‌کنیم که آیا (الف) مصلحت دارد یا مصلحت ندارد؟ اگر بگویید مصلحت ندارد و شارع در ابتداء وجوب را برای آن جعل کرده است لازم می‌آید که کار اول شارع یا به خاطر جهل بوده و یا به خاطر بی‌حکمتی بوده است و اگر مصلحت داشته باشد این رفع یا به خاطر جهل است و یا به خاطر بی‌حکمتی است پس لازمی نسخ احد الامرین است که عبارتند از این که یا خداوند متعال حکیم نباشد یا این که عالم نباشد (تعالی الله عنهما علواً) و هر دو برخداوند محال است پس نسخ محال است.

مرحوم آقای خوبی فرمودند: این استدلال باطل است زیرا این استدلال در صورتی است که نسخ را به معنای رفع بگیریم اما اگر نسخ به معنای انتهاء آمد حکم با شد نه جهل لازم می‌آید و نه عدم حکمت لازم می‌آید. شارع مقدس وجوبی را که برای (الف) جعل کرد برای وقت خاصی مثلاً صد سال جعل کرده است. وقتی می‌گوییم این حکم نسخ شد یعنی آمد این حکم به انتهاء رسیده است.

این جواب مرحوم آقای خوبی درست نیست کانه ایشان نزاع را در یک لفظ و اسم گرفتند. اولاً آن‌ها که می‌گفتند: (نسخ محال است) نسخ به معنای رفع حکم است نه انتهاء آمد حکم. و ثانیاً مفهوم عرفی نسخ این نیست که مرحوم آقای خوبی فرمود: معنای عرفی نسخ رفع حکم است و خود مرحوم آقای خوبی قبول کردند که نسخ به معنای رفع حکم محال است.

ما قائلیم که نسخ به معنای رفع حکم عقلاً ممکن است و برهان مذکور را باید جواب دهیم. این برهان ناشی از این شد که فکر کردند که متعلق وجوب یا حرمت دائماً باید مصلحت یا مفسده داشته باشد. این فکر از این جا ناشی شده است که حق تعالی حکیم است پس چیزی را واجب نمی‌کند مگر این که ذو مصلحت باشد و چیزی را حرام نمی‌کند مگر این که ذو مصلحت باشد و چیزی را حرام نمی‌کند مگر این که ذو مفسده باشد با شد در حالی که

اقتضای حکمت الهی این نیست که واجب یا حرام، ذو مصلحت یا ذو مفسده باشد بلکه اقتضای حکمت الهی این است که فعل او - یعنی جعل او - مصلحت داشته باشد - در موالی عرفیه نیز همین طور است مثلاً گاهی چیزی برای فرزند خوب است ولی پدر می بیند اگر به آن امر کند نتیجه‌ی عکس می دهد به همین خاطر امر نمی کند - پس در زمان اول که خداوند جعل وجوب می کند این جعل مصلحت دارد و در زمان دوم که وجوب مجعول را نسخ و رفع می کند این نسخ مصلحت دارد پس نسخ در شریعت امری ممکن است. این تمام کلام در بحث عام و خاص بود.

المبحث الخامس: المطلق والمقيد

در بحث مطلق و مقید در دو فصل بحث می کنیم: فصل اول رابع به اطلاق و فصل دوم راجع به تقييد است.

الفصل الاول: في الاطلاق

در این فصل، جهاتی از بحث داریم:

الجهة الاولى: في تعريف المطلق

در بحث عام گفتیم که عنوان عام گاهی وصف خطاب است و گاهی وصف حکم است و گاهی وصف کلمه است، عنوان مطلق نیز همین طور است یعنی گاهی مطلق وصف یک کلمه واقع می شود مثلاً گفته می شود کلمه‌ی (العالم) در (اکرم العالم) مطلق است و گاهی مطلق وصف خطاب واقع می شود مثلاً گفته می شود خطاب (اکرم العالم) مطلق است و گاهی مطلق وصف حکم واقع می شود مثلاً گفته می شود وجوب اکرام در (اکرم العالم) مطلق است و خطابی را مطلق گویند که متضمن عنوان مطلق باشد.

در تعریف لفظ مطلق گفته می شود: (اللفظ المذكور في الكلام الشامل لجميع الافراد او الاجزاء بمقدمات الحكمة). قيد (اللفظ المذكور في الكلام) برای این است که فهمیده شود وقتی لفظ متصف به اطلاق می شود که جزیی از کلام باشد پس (العالم) اگر به تنهایی گفته شود مطلق نیست اما (العالم) در جمله (اکرم العالم) متصف به اطلاق می شود زیرا اطلاق و عموم دو مدلول تصدیقی هستند نه مدلول تصویری و کلمه وقتی مدلول تصدیقی پیدا می کند

که جزیی از کلام باشد و تا جزء کلام نباشد فقط مدلول تصویری دارد. لذا قید (اللفظ المذكور فی الکلام) را در تعریف عنوان مطلق آوردیم.

قید (شامل لجميع الافراد) مانند (العالم) در مثال (اکرم العالم) است که زید و عمرو و بکر و امثال این‌ها را که عالم هستند شامل می‌شود و این‌ها از افراد (العالم) هستند و قید (او الاجزاء) مانند (القرآن) در مثال (اقرء القرآن) است که شامل همه‌ی اجزاء قرآن و تمام آیات آن می‌شود (بمقدمات الحکمة) قید (الشامل) است یعنی شمولش به دالّ وضعی نیست بلکه شمولش به قرینه‌ی عقلیه است و از این قرینه‌ی عامه‌ی عقلیه شمول و استیعاب را استفاده می‌کنیم.

گاهی لفظ مطلق موضوع یک تکلیف است مثل (اکرم العالم) که موضوع آن (العالم) مطلق است و شامل جمیع افراد عالم می‌شود و گاهی لفظ مطلق متعلق یک تکلیف است مثل (اکرم العالم) که متعلق آن (اکرام) مطلق است و شامل همه‌ی افراد اکرام می‌شود. در اصطلاح، مقابل لفظ مطلق، لفظ قید است مثل (العالم العادل) در (اکرم العالم العادل) یا مثل (اکرم بالضيافة) در (اکرم العالم بالضيافة). و گاهی در مقابل لفظ مطلق، لفظ مجمل است و مجمل آن است که نه مطلق است و نه مقید است یعنی مولی در مقام بیان یک قید نیست. — فرق مجمل با مهمل این است که در مجمل، مولی در مقام بیان نیست و در مهمل، مولی در مقام عدم بیان است. —

این مطالب راجع به لفظ مطلق بود. گاهی حکم متصف به اطلاق می‌شود و به حکمی مطلق می‌گوییم که مشروط و معلق بر شرطی نیست. گاهی وجوب — مثلاً — مشروط به شرطی است و گاهی مشروط به شرطی نیست. مطلق بودن حکم امری نسبی است مثلاً وجوب نماز نسبت به استطاعت مطلق است اما نسبت به بلوغ مشروط است. پس در مقابل حکم مطلق، حکم مشروط داریم.

بین عموم و اطلاق فرقی وجود دارد. در عموم دائماً به خطاب نظر می‌کنند مثلاً می‌گویند این خطاب عام است یا عام نیست اما در لسان اصولیین گاهی کاری به لفظ و خطاب ندارند و اطلاق و تقييد يا اطلاق و اشتراط را به کار می‌برند مثلاً می‌گویند در دوران امر بین این که متعلق وجوب مطلق باشد یا مقید باشد برائت از تقييد را جاری می‌کنیم و نتیجه‌اش مطلق می‌شود مثلاً نمی‌دانیم نمای که واجب است آیا مقید به چیزی — مثل وضوء — واجب است یا

مطلق واجب است، برائت از مقید را جاری می‌کنیم در این گونه موارد مراد از مطلق، مطلق متصف به لفظ و خطاب نیست چون اگر خطاب مطلق بود باید به اطلاق خطاب اخذ می‌کردیم نه این که برائت از تقيید را جاری کنیم. پس کلمه مطلق را به کار می‌برند و ناظر به خطاب و لفظی نیستند و به این موارد اشکال نمی‌شود که در دوران بین اطلاق و تقيید اصالة الاطلاق محکم است این اصل در جایی جاری می‌شود که مقام اثبات باشد و خطاب لفظی داشته باشیم و کلام در این گونه موارد ناظر به مرحله‌ی ثبوت حکم در شریعت است - مثلاً آیا متعلق وجوب طبیعی صلاة است یا صلاة مقیده است؟ - و کاری به لفظ و خطاب خاصی ندارند.

الجهة الثانية: في اعتبارات الماهية

این بحث گرچه صبغهی فلسفی دارد اما در واقع بحث ورودی برای جهت ثالثه است. قبل از بیان این بحث کلمه‌ی اعتبارات و ماهیت را توضیح می‌دهیم. اعتبارات یعنی لحاظات و تصورات. یعنی یک ماهیت را در ذهن به چند نحوه می‌توانیم تصور کنیم.

اما کلمه‌ی ماهیت، اصلش یک اصطلاحی در حکمت است و اصولیون آن را از حکمت اخذ کردند منتهی به خاطر اعراضشان، آن را در معنایی اوسع از معنای اصطلاحی به کار می‌بردند. فلاسفه که محور بحثشان (موجود) است موجود را به دو دسته تقسیم کردند: موجود واجب و موجود ممکن. موجود ممکن را که مورد لحاظ ذهن قرار می‌دهند دو حیثیت مختلف دارد که عبارتند از حیثیت وجود و حیثیت ذات و از حیثیت ذات به ماهیت تعبیر می‌کنند. مثلاً فرد انسان یک حیثیت ذات به ماهیت تعبیر می‌کنند. مثلاً فرد انسان یک حیثیت وجود دارد و یک حیثیت ذاتی دارد و درخت نیز یک حیثیت وجودی دارد و یک حیثیت ذاتی دارد و فرق درخت و انسان در حیثیت ذاتشان است و در وجود با هم فرقی ندارند. این راجع به موجود ممکن است و ذهن ما نمی‌تواند واجب الوجود را به ذات و وجود تحلیل کند.

فلاسفه به اشیا‌یی در عالم برخورد کردند که با این که واجب نبودند ماهیت نداشتند مثل ساعت و خانه و ماشین و امثال این‌ها که فاقد ماهیت‌اند و از این جا موجود ممکن را به دو قسم تقسیم کردند: موجود طبیعی و موجود اصطناعی.

موجود طبیعی موجودی است که خودش در طبیعت موجود است و واجد ماهیت است و موجود اصطناعی شیئی است که ما آن را می‌سازیم و فاقد ماهیت است مثل ساعت و میز و کتاب و خانه و ماشین. اکثر موجودات اصطناعی یک موجود نیستند بلکه موجودات کثیره‌ای هستند که به هم چسبیده‌اند و اگر اجزای آن‌ها را از هم جدا کنیم می‌بینیم که چندین قطعه در کنار هم هستند مثلاً کتاب ده‌ها موجود است که در کنار هم قرار گرفته‌اند و در واقع این کتاب یک موجود نیست بلکه ده‌ها موجود است که در کنار هم هستند و این به خلاف اشیاء واجد ماهیت است که وقتی اجزاء آن به هم متصل‌اند فقط یک موجود است و اگر از جدا شوند متعدّد می‌شوند مثل انسان که یک موجود است و اگر دست انسان را از او جدا کنند دو موجود داریم. این در ناحیه اشیاء بود.

در ناحیه‌ی مفاهیمی که به ذهن ما می‌آید این‌ها بر دو دسته هستند: دسته اول مفاهیمی هستند که از یک ماهیت حکایت می‌کنند مثل مفهوم انسان و مفهوم درخت و دسته‌ی دوم مفاهیمی هستند که از یک ماهیت حکایت نمی‌کنند مانند ابیض که مفهومی است که بر انسان سفید و اسب سفید صدق می‌کند. از این ناحیه فلاسفه مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم کردند. مفهوم حقیقی مفهومی است که از ماهیت انتزاع می‌شود مانند مفهوم انسان و درخت و مفهوم اعتباری مفاهیمی هستند که از ماهیتی انتزاع نمی‌شوند و ساخته ذهن ما است مثل مفهوم وجود و عدم و امثال این‌ها از مفاهیمی که اعتباری هستند یعنی در طبیعت چیزی نیست که این مفاهیم از آن انتزاع شوند.

اصولیون این بحث اعتبارات ماهیت را که پیش کشیدند کاری به این حرف‌ها نداشتند بلکه به مقام الفاظ و مفاهیم کار داشتند. الفاظ حاکی از معنا است و مفاهیم صور ذهنیه‌ی معنا است. معنا بر دو قسم است: معنای خاص و معنای عام. معنای خاص مانند معنای زید و معنای عام مانند معنای انسان و ما هم می‌توانیم معنای خاص را تصور کنیم و هم معنای عام را تصور کنیم و کار اصول درباره‌ی اعتبارات معنای عام است و چون آن‌ها بحث فلسفی داشتند بحث را روی اعتبارات ماهیت گفتند در مورد اعتبارات معنای عام نیز می‌آید یعنی ما معنای عام را چند گونه می‌توانیم در ذهن تصور کنیم.

نکته قابل توجه این است که در کلمات اصولیون بین معنا و مفهوم و معنای ماهوی و معنای غیر ماهوی کمتر تفکیک شده است.

اگر یک ماهیت بخواهد در خارج موجود شود باید فردش موجود شود اما اگر ماهیت بخواهد در ذهن موجود شود به صورتش موجود می شود و مراد از صورت ماهیت در ذهن، صورت عقلیه آن است مثلاً درخت یک ماهیت است که اگر بخواهد در خارج موجود شود باید به افرادش موجود شود و اگر بخواهد در ذهن موجود شود صورت عقلیه آن در ذهن موجود می شود لذا در فلسفه علم را این گونه تعریف کردند: حصول صورۃ الشیء عند العقل.

هر ماهیتی را که در نظر می گیریم نسبت به خصوصیتی که خارج از ذات و ماهیت است یا واجد آن خصوصیت است و یا فاقد آن است مثلاً فرد انسان در خارج به لحاظ بیاض، یا واجد آن است و یا فاقد آن است و یا فرد انسان نسبت به خصوصیت علم، یا واجد آن است و یا فاقد آن است. تمام خصوصیات همین گونه است. اما همین انسان را وقتی می خواهیم تصوّر کنیم — تصوّرش به صورت در ذهن است — سه گونه قابل تصوّر است: یکی این که انسان را بدون وجود و عدم آن خصوصیت را در تصوّر انسان اخذ کنیم مثل انسان الابیض. سوّم این که عدم آن خصوصیت را در تصوّر انسان اخذ کنیم مثل انسان غیر الابیض. در صورت اول به ماهیت، لا شرط قسمی می گویند و در صورت دوّم به آن، ماهیت بشرط شیء و در صورت سوّم، ماهیت بشرط لا می گویند و این سه در خارج مصداق دارند و مصداق لا بشرط، مصداق یکی از دو صورت دیگر است. در اصطلاح به این تصورات معقول اول گویند. معقول اول عبارت از صورتی است که از صوت ذهنی انتزاع نمی شود مثل صورت انسان و درخت و زید، و حتی صورتی که ساخته ذهن ما است معقول اول است مثل صورت عنقاء و اژدها که از خارج انتزاع نمی شوند ولی معقول ثانی از یک صورت ذهنی انتزاع نمی شود منتهی ما به اِزاء آن در ذهن است نه خارج از ذهن مثل وجود و عدم و کلی و جزئی و عامّ و خاصّ و امکان و حدوث و بقاء و مفهوم. بنابراین تا این جا با سه شرط قسم از مفاهیم — یعنی مفهوم لا بشرط قسمی و بشرط شیء و بشرط لا — آشنا شدیم. بعد اصولیون و فلاسفه دیدند وقتی ذهن ما این سه مفهوم و تصوّر را در نظر می گیرد باز می تواند مفاهیم جدید را انتزاع کند غیر از مفهومی که قبلاً بود و این معقول ثانی است که در این مرتبه چهار مفهوم داریم. قبل از بیان آن مقدمه‌ای را ذکر می کنیم.

کلمه‌ی انسان در ذهن مفهومی دارد و خود کلمه‌ی مفهوم هم در ذهن ما مفهومی دارد و کلمه‌ی انسان و کلمه‌ی مفهوم معنا و مسامی دارند و ما این دو معنا را در ذهن تصوّر

می‌کنیم و تصور ما از این دو، مفهوم این دو است. اما وقتی می‌گوییم مفهوم انسان یا مفهوم شجر، این کلمه‌ی مفهوم که به شجر اضافه می‌شود دو نحوه کاربرد دارد: یک دفعه با این مفهوم شجر به مفهوم خود شجر اشاره می‌کنیم یعنی به آن صورتی که ما از شجر داریم اشاره می‌کنیم و گاهی به مفهوم (المفهوم الشجر) اشاره داریم. در کلمات علمای ما — مثل مرحوم آقای اصفهانی و مرحوم آقای صدر — کثیراً ما مفهوم را به کلمه‌ای اضافه کردند. پس نسبت به مفهوم الشجر سه مفهوم در ذهن داریم: یکی مفهوم (الشجر) و دوم مفهوم (المفهوم) و سوم مفهوم (مفهوم الشجر).

ادامه‌ی بحث: ما در معقول اول سه تصور داشتیم یکی مفهوم (الانسان) بود. اگر بخواهیم به این مفهوم اشاره کنیم باید مفهوم (مفهوم الانسان) بگوییم: فرق بین (الانسان) در تصور اولی و بین (مفهوم الانسان) در تصور دومی این است که مصداق (الانسان) زید است ولی مصداق (مفهوم الانسان) خود مفهوم انسان در ذهن است. پس وقتی انسان در ذهن تصور می‌شود یک مفهوم است و مصداق آن زید و عمرو و بکر و... است و ذهن وقتی این مفهوم را تصور می‌کند یک مفهوم از آن می‌گیرد که مفهوم الانسان است در ذهن است و برای این که با مفهوم چهارم اشتباه نشود یک مفهوم درست می‌کنیم و می‌گوییم (مفهوم الانسان الخالی عن الخصو صیه) و این خودش یک مفهومی است که مصداقش، مفهوم (الانسان) است. دومین مفهوم، (الانسان العالم) بود و اگر بخواهیم از آن مفهومی را انتزاع کنیم (مفهوم الانسان العالم) می‌شود و سومین مفهوم، (الانسان غیر العالم) بود و مفهومی که از آن انتزاع می‌کنیم (مفهوم الانسان غیر العالم) است. تا این جا سه مفهوم روشن شد مصداق اولین مفهوم، مفهوم (الانسان) است و مصداق دومین مفهوم، مفهوم (الانسان العالم) است و (مفهوم الانسان) سه مصداق دارد که عبارتند از: مفهوم (الانسان) و مفهوم (الانسان العالم) و مفهوم (الانسان غیر العالم). (مفهوم الانسان) لابلشرط مقسمی است و چهار مفهومی که در داخل پراکنش — به همراه مفهوم — ذکر شد از معقولات ثانی هستند.

در ذیل این جهت سه اصطلاح را که به بحث بعد مرتبط است معنا می‌کنیم و آن سه اصطلاح عبارتند از طبیعی و کلی طبیعی و ماهیت مهمله.

طبیعی ذاتی است که نه در خارج موجود است و نه در ذهن موجود است و در خارج فقط فرد آن را داریم و در ذهن فقط صورتش را داریم مثل طبیعی انسان و طبیعی درخت.

در این مورد دو اشکال مطرح شد:

اشکال اول این است که فلاسفه گفتند: طبیعی یوجد فی الخارج موجود نیست؟ در وجود طبیعی در خارج سه نظر مطرح شد: نظر اول این است که طبیعی در خارج موجود نیست و نظر دوم این است که طبیعی در ضمن فرد در خارج موجود است و به عدد افراد متکثر است و نظر سوم این است که طبیعی فقط یک وجود دارد و به عدد افراد متکثر نیست. قول مشهور بین فلاسفه در خارج موجود است و به عدد افراد متکثر است. این نظر چگونه با قول به این که طبیعی در خارج موجود نیست، قابل جمع است؟

مرحوم اصفهانی فرمود: مراد از این که گفته می شود طبیعی به وجود افرادش موجود است وجود طبیعی بالعرض و بالعنایه است. وقتی به زید — که فرد طبیعی انسان در خارج است — اشاره می کنیم دو گونه اشاره داریم یکی اضافه‌ی وجود به زید است که اضافه‌ی بالذات و حقیقی است و می گوئیم هذا وجود زید بالذات و دیگری اضافه و استناد وجود به انسان است که اضافه‌ی بالعرض و بالعنایه است و می گوئیم هذا وجود الانسان بالعنایه. در هر دو مورد به وجود خارجی زید اشاره‌ی ذهنیه داریم منتهی در مورد اول استناد آن حقیقی است و در مورد دوم استناد بالعنایه است و به تعبیر دیگر محمول در مورد اول بوجود حقیقی و در مورد دوم وجود عنایی است پس تهافتی در نظر حکماء وجود ندارد چون طبیعی حقیقه و بالذات در خارج وجود ندارد اما بالعرض و بالعنایه در خارج وجود دارد.

اشکال دوم این است که در فلسفه مشهور که قائل به وجود ذهنی هستند قائل اند که ماهیت تارۀ در خارج موجود می شود و تارۀ در ذهن موجود می شود پس چطور شما می گوئیم که ماهیت نه در خارج موجود می شود و نه در ذهن موجود می شود؟

جوابش روشن است. این که می گویند طبیعی در ذهن موجود می شود به حمل اولی است. وقتی ما (انسان) را تصور می کنیم و اشاره می کنیم: (هذا انسان) این به حمل اولی است و طبیعی در ذهن به حمل شایع وجود ندارد پس وقتی (انسان) را تصور می کنیم به حمل شایع باید بگوئیم: «هذا لیس باسان» و این که می گوئیم طبیعی نه در خارج موجود است و نه در ذهن موجود است مراد طبیعی به حمل شایع است بنابراین چهار صورت داریم که عبارتند از: صورت حسیه و خیالیه وهمیه و عقلیه و این که می گوئیم طبیعی به صورتش در ذهن موجود

است مراد صورت عقلیه است و چون وجود طبیعی در ذهن به صورتش است - گرچه طبیعی واحد است اما - به عدد اذهان، صورت طبیعی متعدد است.

اصطلاح دوم (کلی طبیعی) است موطن (کلی) ذهن است چون (کلی) از انقسامات مفهوم است و مفهوم به کلی و جزئی تقسیم می شود. کلی طبیعی همان ماهیت لای بشرط قسمی است زیرا مراد از کلی طبیعی آن معنایی است که ما از طبیعی بما هو طبیعی - بدون هیچ قید وجودی و عدمی - تصور می کنیم مثلاً صورت ذهنی و عقلی ما از انسان کلی طبیعی می شود، پس فرق طبیعی با کلی طبیعی این است که طبیعی نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج وجود دارد ولی کلی طبیعی در ذهن موجود است.

اصطلاح سوم (ماهیت مهمله) است ماهیت مهمله ماهیتی است که در آن نظر به ذات و ذاتیات است و هیچ خصوصیتی در آن مدنظر نیست حتی عدم نظر به هیچ خصوصیت هم مورد نظر نیست. موطن ماهیت مهمله در ذهن است. سابقاً گفتیم طبیعی که به ذهن می آید از اقسام ماهیت مهمله - با تعریفی که برای آن بیان شد - مسلماً جزء پنج تای از اینها نیست یعنی جزء ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا و صورت ماهیت بشرط شیء و صورت ماهیت بشرط لا و صورت ماهیت لای بشرط نیست و در غیر اینها که دو مورد باقی می ماند سه قول وجود دارد: مرحوم آخوند قائل است که ماهیت مهمله چیزی به جز همان لای بشرط مقسمی نیست. مرحوم آقای اصفهانی قائل است که ماهیت مهمله نه ماهیت لای بشرط مقسمی است و نه ماهیت لای بشرط قسمی است بلکه یک ماهیت دیگر - از نوع هشتم - است. مرحوم آقای صدر قائل است که ماهیت مهمله همان ماهیت لای بشرط قسمی است.

مرحوم آخوند چون دید ماهیت لای بشرط قسمی بر ماهیت مهمله صدق نمی کند، فرمود: ماهیت مهمله لای بشرط مقسمی است.

این مقدار از فرمایش ایشان قابل مناقشه است به این که ماهیت مهمله معقول ثانی است و معقول اول مصداق آن در خارج است بخلاف معقول ثانی که مصداقش در ذهن است پس ماهیت مهمله نمی تواند ماهیت لای بشرط مقسمی باشد.

مرحوم آقای اصفهانی فرمود: ماهیت مهمله، ماهیت لای بشرط مقسمی نیست - به دلیلی که ذکر شد - و به دو وجه، ماهیت مهمله ماهیت لای بشرط قسمی هم نیست:

وجه اول: در ماهیت لای بشرط قسمی یک قیدی وجود دارد و آن قید عدم تقیید است و در ماهیت مهمله عدم تقیید قید نشده است.

براین وجه اشکال شد که عدم تقیید قید لحاظ اشدت نه قید ملحوظ، یعنی عدم تقیید لحاظ نشده است و لحاظ ما این خصوصیت را دارد که بدون قید است نه این گونه ملحوظ بدون قید باشد یعنی ما که انسان را لحاظ می‌کنیم انسان غیر مقید را لحاظ نکردیم.

وجه دوم: وقتی قضیه‌ای را درست می‌کنیم مثلاً می‌گوییم (الانسان فان) اول باید انسان را تصور کنیم حال اگر آن را به صورت ماهیت مهمله تصور کرده باشیم هیچ محمولی غیر از ذات نمی‌تواند بر آن حمل شود پس باید گفته شود (الانسان انسان). اما اگر گفتیم: (الانسان فان) معلوم می‌شود که به انسان به نحو لای بشرط قسمی لحاظ کردیم چون در این ماهیت به خارج از ذات نظر می‌کنیم با این توضیح روشن می‌شود که ماهیت مهمله غیر از ماهیت لای بشرط قسمی است. بنابراین ماهیت مهمله باید از قسم هشتم باشد که این ماهیت هم از معقول اول است ولی داخل در قسم‌های سه‌گانه مذکور از معقول اول نیست.

التبه مرحوم آقای اصفهانی و مرحوم آقای خوبی ماهیت را به چهار قسم تقسیم کردند که عبارتند از ماهیت لای بشرط قسمی و ماهیت لای بشرط مقسمی و ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لای. و ماهیت مهمله را قسم پنجم - یعنی غیر از چهار قسم مذکور - می‌دانند.

مرحوم آقای صدر از وجه دوم جواب دادند که مادر ناحیه‌ی عقد الوضع نظر به ذات موضوع داریم و در ناحیه عقد الحمل است که به امور دیگری که خارج از ذاتند نظر داریم. قضیه به دو عقد تحلیل می‌شود یکی عقد الوضع است مثل در (الانسان فان)، عقد الوضع آن به (الشیء الذی یتصف بکونه انساناً) تحلیل می‌شود و عقد الحمل عقد دیگر قضیه است و عقد الحمل در مثال مذکور، (هو فان) است پس در واقع خود قضیه عقد الحمل است و موضوع به عقد الوضع تحلیل می‌شود و نتیجه این که موضوع در مثل قضیه‌ی (الانسان فان) ماهیت مهمله است و در عقد الحمل به خارج از ذات نظر داریم.

ما این فرمایش مرحوم آقای صدر را قبول نکردیم کما این که وجه دوم در کلام مرحوم اصفهانی را هم قبول نکردیم و نظر خود را با طرح دو اشکال بیان می‌کنیم:

اشکال اول این است که در قضیه اگر موضوع را تصور کنیم و با این لفظ با این صورت به چیزی اشاره نشود هیچ چیزی را نمی‌توانیم بر آن حمل کنیم حتی در حمل ذاتیات بر ذات تا

ذهن به چیزی اشاره نکند حمل ممکن نیست مثلاً اگر در قضیه‌ای، (الانسان) موضوع قرار گرفت وقتی می‌توانیم چیزی را بر آن حمل کنیم که به لفظ (الانسان) یا به صورت ذهنی آن اشاره داشته باشیم حتی در قضیه (الانسان انسان) نیز باید با ذهن به موضوع اشاره کنیم و بعد (انسان) را که از ذات است بر آن حمل کنیم پس حمل ربطی به تصور ما از لفظ ندارد بلکه به اشاره‌ی ذهنیه ما به آن مربوط است و در قضایای مختلف مانند (الانسان نوع) و (الانسان کلی) و (الانسان فان)، تصور ما از موضوعاً اختلاف پیدا نمی‌کند بلکه اشاره‌ی ذهنیه اختلاف پیدا می‌کند و مشارالیه این اشاره‌ی ذهنیه تابع چیزی است که در قضیه، محکی از موضوع است مثلاً مشارالیه در قضیه اول معنای انسان و در قضیه دوم مفهوم آن و در قضیه سوم مصداق آن است.

اشکال دوم بر فرمایش مرحوم آقای صدر وارد است که ایشان دو موضوع درست کرد و فرمود در عقد الوضع به خارج نظر نمی‌کنیم و در عقد الحمل به خارج نظر می‌کنیم در حالی که موضوع در عقد الوضع و عقد الحمل یکی است و در عقد الوضع به هر چیزی اشاره کردیم در عقد الحمل نیز به همان اشاره می‌کنیم و همین معنا از تحلیل قضیه به عقد الوضع و عقد الحمل توسط منطقی‌ها استفاده می‌شود و نظر منطقی‌ها به قضایای رایج در علوم بود که به افراد و مصادیق موضوع ناظر است یعنی حمل در آن قضایا به نحو حمل شایع است لذا آن‌ها قضیه‌ی (الانسان فان) را به عقد الوضع — یعنی (الشیء الذی یتصف بگونه انساناً) — و عقد الحمل — یعنی (هو فان) — تحلیل می‌کنند یعنی نفس همان شیئی که در عقد الوضع آمد در عقد الحمل، موضوع واقع شود و بر آن حمل صورت می‌گیرد. بنابراین نظر ما همان نظر سوم است یعنی ماهیت مهمله هما ماهیت لابشرط قسمی است که این که کلی طبیعی هم با ماهیت لابشرط قسمی یکی است.

برای تکمیل این بحث دو اصطلاح دیگر را هم توضیح می‌دهیم که عبارتند از کلی عقلی و کلی منطقی.

کلی عقلی همان کلی طبیعی است منتهی مقید به وصف کلیت است مثلاً (الانسان) را که تصور می‌کنیم کلی طبیعی است و اگر آن را به وصف کلیت تصور کنیم — یعنی الانسان الکلی — کلی عقل می‌شود و کلی عقلی گفته می‌شود زیرا تصویری است که هیچ مصداقی در خارج ندارد و فقط تصور خالی است.

در مقابل آن، کلی منطقی است و مراد از کلی منطقی مفهوم (الکلی) است و در منطق این کلی رایج است و مقابل آن مفهوم جزئی است. این تمام بحث در جهت دوم بود.

الجهة الثالثة: في معني اسماء الاجناس

یک سری از الفاظ داریم که آن‌ها را به‌عنوان اسم می‌شناسیم و اشیاء را با آن‌ها نامگذاری می‌کنیم. این اسما به لحاظ معنا بر دو قسمند: معنای خاص مثل لفظ زید و قم و معنای عام مثل لفظ حجر و شجر. این اسمایی که معانی آن‌ها عالم است اصطلاحاً به آن اسم جنس گویند.

در اصول به عنوان ورود به بحث مطلق و مقید. این بحث مطرح شد که مسمای اسماء اجناس چیست؟ ماهیتی را که لحاظ می‌کنیم یا ماهیت لابشرط است یا بشرط شیء است یا بشرط لا است و بعضی ماهیت مهمله را اضافه کردند. بحث شده است که موضوع له اسماء اجناس کدامیک از این ماهیت‌ها است؟ مثلاً کلمه‌ی انسان آیا برای مطلق وضع شده است یا برای مقید وضع شده است یا برای جامع بین مطلق و مقید است؟

مقام اول: موضوع له و مسمای اسماء اجناس چیست؟ روی مختار ما جوابش روشن است. موضوع له و مسمای اسماء اجناس هیچ یک از ماهیات گفته شده نیست بلکه موضوع له اسماء اجناس طبیعی است یعنی مثلاً اسم یک طبیعی از سان و اسم طبیعی دیگر کتاب و امثال ذلک است و طبیعی خودش در خارج و ذهن وجود ندارد بلکه افرادش در خارج موجودند و صورتش در ذهن موجود است لذا در اسماء اجناس ما نمی‌توانیم به شیئی در خارج یا ذهن اشاره کنیم و بگوییم این مسمای اسم جنس - مثلاً کلمه انسان - است و اگر به وجدان خود رجوع کنیم می‌بینیم که این امر از بدیهیات است. و طبیعی ماهیت لابشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا یا ماهیت مهمله نیست زیرا همه‌ی این ماهیات از انقسامات ماهیت در ذهن هستند ولی طبیعی در ذهن نیست. پس در مقام اول روشن شد که مسمای موضوع له اسماء اجناس طبیعی است.

مقام دوم: ما در حین وضع چگونه مسمای را لحاظ می‌کنیم؟ چون یک ماهیت را می‌توانیم به انحاء مختلف لحاظ کنیم.

واضح است که ما وقتی می‌خواهیم برای یک طبیعی اسم قرار دهیم باید آن را تصور کنیم و ما تمام تصورات را به سه تصور برگردانیم: ماهیت لای بشرط و ماهیت بشرط شیء و ماهیت بشرط لا و کلی طبیعی و ماهیت مهمله را به ماهیت لای بشرط برگردانیم. وقتی می‌خواهیم طبیعی انسان را تصور کنیم باید به صورت لای بشرط تصور کنیم چون در دو قسم دیگر - یعنی ماهیت بشرط شیء و بشرط لا - انسان اسم حصه می‌شود - مثل انسان عادل - نه اسم طبیعی در حالی که فرض کردیم که کلمه‌ی انسان اسم طبیعی است.

اصولون مسأله را این‌گونه مطرح کردند که ما یک ماهیت مطلقه و یک ماهیت مقیده و یک ماهیت جامع بین ماهیت مطلقه و ماهیت مقیده داریم و مفروغ‌عنه است که مسمای اسماء اجناس ماهیت مقیده نیست پس اساس بحث این است که مسمما و موضوعه اسماء اجناس آیا ماهیت مطلقه است یا موضوعه آنها جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده است؟ بعضی گفتند ماهیت مطلقه موضوعه اسماء اجناس است و بعضی گفتند ماهیت جامع بین ماهیت مطلقه و ماهیت مقیده موضوعه اسماء اجناس است.

برای سؤال مذکور سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول این است که مسمما و موضوعه اسماء اجناس کدامیک از این دو ماهیت است؟ اگر مراد از سؤال این باشد جواب ما روشن است. موضوعه اسماء اجناس نه ماهیت مطلقه است و نه جامع دو ماهیت است زیرا این دو ماهیت وصف دو ماهیت موجود در ذهن هستند و ما گفتیم که موضوعه اسماء اجناس طبیعی است و طبیعی نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن وجود دارد.

احتمال دوم این است که ما در حین وضع وقتی می‌خواهیم لفظی را برای یک طبیعی و ماهیت وضع کنیم آیا طبیعی را به نحو ماهیت مطلقه لحاظ و تصور می‌کنیم یا به نحو ماهیت جامع لحاظ و تصور می‌کنیم؟ اگر مراد از سؤال این باشد ماهیت مطلقه دو اصطلاح دارد: یکی اصطلاح فلسفی است که به معنای ماهیت لای بشرط است و دیگری اصطلاح اصولی است که گاهی ماهیت را در کلام به کار می‌بریم و آن را به مطلق بودن توصیف می‌کنیم مثلاً در مثال (اکرم العالم) می‌گوییم که (العالم) مطلق است و این ارتباطی با اصطلاح فلسفی یعنی ماهیت لای بشرط ندارد. اگر مراد از ماهیت مطلقه اصطلاح فلسفی آن باشد واضح است که حین وضع طبیعی را به نحو لای بشرط لحاظ می‌کنیم نه ماهیت جامع،

زیرا ماهیت جامع از معقولات ثانی است و آنچه که در هنگام وضع لفظ برای طبیعی تصور می‌شود از معقول اول است زیرا خود طبیعی را تصور می‌کنیم. اما اگر مراد از ماهیت مطلقه اصطلاح اصولی آن باشد این سؤال درست نیست چون در اصطلاح اصولی ماهیت مطلقه به ماهیتی گفته می‌شود که در کلام به کار رفته است و اطلاق مدلول تصدیقی آن است نه مدلول تصویری، یعنی تصدیق پیدا می‌کنیم که مراد از (العالم) در (اکرم العالم) مطلق است در حالی که در حین وضع ما با تصور کار داریم نه تصدیق.

احتمال سوم این است که بعد از وضع لفظ برای طبیعی وقتی موضوع له را تصور می‌کنیم آیا تصور ما ماهیت مطلقه است یا ماهیت جامع است؟ اگر مراد از ماهیت مطلقه اصطلاح فلسفی آن باشد تصور ما از موضوع له اسما اجناس به نحو مهیت مطلقه است و اگر مراد اصطلاح اصولی آن باشد هیچ یک از دو ماهیت تصور نمی‌شود زیرا اطلاق، مدلول تصدیقی است نه مدلول تصویری.

ماحصل بحث: اسم جنس برای طبیعی وضع شده است و حین وضع طبیعی را به نحو لابشرط تصور می‌کنیم و بعد از وضع، هر وقت می‌خواهیم معنا را تصور کنیم به نحو لابشرط تصور می‌کنیم.

الجهة الرابعة: في مقدمات الحكمة

قبل از ورود به بحث مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم. گاهی متکلم لفظی را به کار می‌برد که اصولیین از آن تعبیر به مطلق می‌کنند مثلاً متکلم می‌گوید (الانسان يموت) و اصولی می‌گوید (الانسان) در این مثال مطلق است یا فرض کنیم مولی می‌فرماید (اکرم الفقیه) و اصولی می‌گوید (الفقیه) در این خطاب، مطلق است و این اطلاق را از قرینه عامه عقلیه که مقدمات حکمت نام دارد استفاده کردیم پس ما اول باید ببینیم اطلاق چیست؟ و بعد باید ببینیم مقدمات حکمت چیست؟

اصولیین دیدند عنوانی که در کلام اخذ می‌شود و حکمی که برای آن عنوان ذکر می‌شود بطور عادی از سه حالت خارج نیست: یک صورت این است که می‌دیدند حکم برای طبیعی است و صورت دوم این است که می‌دیدند حکم برای مفهوم است و صورت سوم این است که می‌دیدند حکم برای مفهوم است و صورت سوم این است که می‌دیدند حکم برای افراد

است. جایی که حکم برای طبیعی است مثل (الانسان نوع من الحيوان) که (نوع من الحيوان) حکمی است که برای طبیعی از سان ثابت است و جایی که حکم برای مفهوم آن طبیعی است مثل (الانسان کلی) که (کلی) حکمی است که برای مفهوم انسان ثابت است. این دو قسم لفظ (الانسان) نه مطلق است و نه غیر مطلق است زیرا این دو صورت از مقسم مطلق و غیر مطلق خارج است و صورت سوم جایی است که حکم برای افراد طبیعی است مثل (الانسان یموت) که (یموت) حکمی است که برای طبیعی و مفهوم آن ثابت نیست بلکه برای افراد انسان ثابت است پس مراد از (الانسان) در این مثال فرد انسان است، در این جا اصولین کلمه‌ی مطلق یا غیر مطلق را به کار می‌برند مثلاً می‌گویند (الانسان) در مثال فوق مطلق است یا می‌گویند (الانسان) در آن غیر مطلق است. معنای مقید با غیر مطلق فرق دارد و ان شاء الله بعداً به این نکته اشاره می‌شود و توضیحش می‌آید. پس مقسم مطلق و غیر مطلق جایی است که عنوانی را به کار ببریم و مراد از آن، افراد باشد یعنی حکم روی افراد آن عنوان رفته باشد.

سؤالی در این جا مطرح است که آیا همیشه اطلاق را در عنوانی به کار می‌بریم که از آن عنوان افراد اراده شده است و در غیر آن به کار نمی‌بریم یا این که کاربرد اطلاق اعم است و هم در جایی که افراد اراده شده است و هم در مواردی که افراد اراده نمی‌شود اطلاق را به کار می‌بریم؟

در مقام جواب از این سؤال می‌گوییم که اطلاق و صف برای سه چیز واقع می‌شود که عبارتند از: حکم و متعلق و موضوع. مراد ما از حکم در این جا تکلیف - یعنی وجوب و حرمت - است. گاهی اطلاق وصف تکلیف واقع می‌شود مثل (اکرم العالم) که در آن سه دال داریم و آن سه دال هیئت (اکرم) و ماده (اکرم) و لفظ (عالم) هستند مفاد هیئت وجوب است و ماده متعلق وجوب است و عنوان (عالم) موضوع تکلیف است. در این مثال گاهی وجوب مستفاد از هیئت را مطلق می‌گوییم و گاهی متعلق وجوب را مطلق می‌گوییم و گاهی عنوان (عالم) را مطلق می‌گوییم و اطلاق در هر یک از این‌ها معنای خاص خودش را دارد اطلاق در هیئت در مقابل مشروط و معلق است یعنی این وجوب مشروط به شرطی و معلق بر شیئی نیست و اکرام که متعلق حکم است مطلق است مطلق (در متعلق) در مقابل حصه است یعنی مراد جدی متکلم از (اکرام) طبیعی اکرام است نه حصه‌ی اکرام، چون اکرام حصه‌های مختلف

دارد مثل اکرام در زهد و اکرام در لیل و اکرام به اطعام و اکرام به اعطاء پول در متعلق وجوب، مولی ایجاد طبیعی را در خارج می‌خواهد و در متعلق حرمت، مولی عدم ایجاد طبیعی را در خارج می‌خواهد و معلوم است که ایجاد طبیعی در خارج به ایجاد حصّه‌اش در خارج است و هر حصّه‌ای که ایجاد شود کافی است یعنی ایجاد حصّه خاصی از ما خواسته نشده است و وقتی می‌گوییم موضوع مطلق است مشهور قائل شدند که مراد از موضوع مطلق هم طبیعی است یعنی مولی از من خواسته است که افراد طبیعی عالم را اکرام کنم نه این که افراد حصّه‌ای از عالم را اکرام کنم و این از مقدمات حکمت استفاده می‌شود چون اگر مراد مولی حصّه‌ای از عالم بود آن را بیان می‌کرد. ما این فرمایش را قبول نکردیم و گفتیم که مراد از موضوع مطلق طبیعی نیست ما یک قرینه‌ای به نام تناسب حکم و موضوع داریم که دائماً محکی و مشارالیه لفظ با آن تعیین می‌کنیم. وقتی مولی فرمود (اکرم العالم) از ما نخواست که طبیعی یا مفهوم عالم را اکرام کنیم چون این‌ها قابل اکرام نیست بلکه از ما خواسته است که افراد عالم را اکرام کنیم اما سؤال این است که باید همی افراد عالم را اکرام کنیم یا اگر بعضی از افراد عالم را اکرام کنیم کافی است؟ به عبارت دیگر آیا مطلوب مولی اکرام تمام افراد عالم است یا اکرام افراد حصّه‌ای خاصی از عالم مطلوب مولی است؟ ما از قرینه‌ی تناسب حکم و موضوع استفاده می‌کنیم که مراد از (عالم)، افراد عالم است و از مقدمات حکمت و اطلاق — یعنی عدم ذکر قید — استفاده می‌کنیم که تمام افراد مراد مولی است.

این تمام کلام در مقدمه‌ی ورود به بحث مقدمات حکمت بود.

مرحوم آخوند در کفایه فرمود مقدمات حکمت سه تا است: المقدمه‌ الاولی: کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد لا الاهمال او الاجمال و الثانیة: انتفاء ما یوجب التعین والثالثة: انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب ما به همین ترتیب سه مقدمه را بحث می‌کنیم. مقدمه اول: متکلم در مقام بیان تمام مراد با شد نه این که در مقام اهمال یا اجمال با شد. اهمال یعنی عدم کون المتکلم فی مقام البیان و اجمال یعنی کون المتکلم فی مقام عدم البیان. مراد از اهمال در این جا اهمال اثباتی است و در مقابل آن اهمال ثبوتی است مثلاً می‌گوییم که در عالم جعل موضوع وجوب اکرام در مثال (اکرم العالم) یا مطلق است یا مقید است یا مهمل است و اهمال نسبت به خداوند محال است پس موضوع یا مطلق است یا

مقید است اما اهمالی که الان مورد بحث است اهمال اثباتی است و این اهمال از خداوند محال نیست کما این که در (احل الله البیع) می‌گویند که خداوند در مقام بیان شرایط بیع نیست و این کلام اهمال اثباتی دارد.

در مقدمه اول در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اول این است که مقصود از عبارت (کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد) چیست؟ و مقام اول این است که از کجا استفاده می‌کنیم که متکلم در مقام بیان تمام المراد است یا نیست؟

اما مقام اول: هر متکلمی وقتی کلامی — یعنی جمله تامه اعم از خبر و انشاء — را القاء می‌کند این کلام یک مضمونی دارد و برای سامع سؤالاتی پیرامون آن مضمون ایجاد می‌شود مثلاً مولی می‌گوید (اکرم الجار) مضمون این کلام طلب اکرام همسایگان است در این جا سؤالاتی مطرح می‌شود: یک سؤال این است که آیا طلب مولی مشروط به شرطی است یا نیست؟ سوال دوم این است که اکرام افراد متعددی دارد مثل دعوت کردن و اطعام و فرستادن هدیه، آیا آن چه که مطلوب است طبیعی اکرام است یا این که حصه‌ای از اکرام مطلوب است؟ سؤال سوم این است که آیا مراد از (الجار) همه‌ی همسایگان است یا این که گروه خاصی از آن‌ها مراد است؟ وقتی می‌خواهیم این سؤالات را جواب دهیم یک دفعه می‌گوییم مولی همه‌ی آن چه که در طلب و مطلوبش دخیل بوده است گفته است یعنی در مقام بیان تمام مراد بوده است و چون برای مطلوبش قیدی را ذکر نکرده است می‌فهمیم که مطلوب او مطلق است. ولی گاهی مولی در مقام بیان تمام المراد نیست و فقط می‌خواهد فی الجملة به خادمش بگوید که اکرام همسایه مطلوب من است و تمام آن چه که در مطلوبیت اکرام همسایه دخیل است نمی‌خواهد آن را بیان کند در این صورت نمی‌فهمیم که مطلوبش مطلق است.

مقام دوم: از کجا بفهمیم که متکلم در مقام بیان تمام مراد است؟

سه مسلک در ای مسأله وجود دارد.

مسلک اول این است که عقلاء یک اصل و بناء عملی در باب محاورات دارند و آن این است که همیشه فرض می‌کنند متکلم در مقام بیان تمام المراد است مگر این که قرینه‌ای برخلاف آن باشد مثلاً اگر مولی به خادمش گفت: (اکرم الجار) یک بناء عقلایی وجود دارد که مولی در مقام بیان تمام المراد بوده است.

اشکال: وقتی انسان به ارتکازش رجوع می‌کند چنین بنایی را نمی‌بیند و اگر انسان تأمل کند به عدم این بناء قطع پیدا می‌کند. مسلک دوم این است که وقتی متکلم کلامی را القاء می‌کند ظاهر حالش این است که مراد خود را به‌طور کامل بیان می‌کند نه ناقص. در افعال رفتاری نیز همین‌طور است که وقتی کسی اقدام بر عملی می‌کند می‌خواهد عمل را کامل انجام دهد پس وقتی متکلم گفت (اکرم الجار) ظاهر حالش این است که می‌خواهد مرادش را به‌طور کامل بیان کند و چون در کلامش قیدی را ذکر نکرد می‌فهمیم که مطلوب او مطلق است. این مسلک مختار مرحوم آقای صدر است.

ما این فرمایش را قبول نکردیم. وقتی می‌خواهیم فعلی را انجام دهیم ظاهر حالمان این است که می‌خواهیم آن را به‌طور کامل انجام دهیم اما چه مقدار از آن فعل را می‌خواهیم به‌طور کامل انجام دهیم ظاهر حال این را مشخص نمی‌کند پس ظاهر حال مشخص می‌کند که به آن مقداری که می‌خواهیم کاری انجام دهیم کامل انجام می‌دهیم. در باب کلام نیز همین‌طور است یعنی اگر بخواهیم مقداری از مراد خود را به مخاطب تفهیم کنیم به همان مقدار لفظ می‌آوریم نسبت به مقداری که می‌خواهیم تفهیم کنیم در مورد آن لفظ نمی‌آوریم پس اگر در مقام تفهیم قیود در کلام نباشیم آن را در کلام ذکر نمی‌کنیم پس ظهور حال نمی‌رساند که مولی در مقام بیان تمام المراد بوده است. مسلک سوم: ما از مجموعه‌ای از قرائن لفظیه و غیر لفظیه مثل قرینه‌ی حالیه و مقامیه و سیاقیه و تناسب حکم و موضوع و تناسب کلام و متکلم استفاده می‌کنیم که مولی در مقام بیان تمام المراد است.

توضیح: ما خطابات را به دو دسته‌ی خطابات جعل و خطابات ابلاغ تقسیم کردیم. در خطابات شرعیه خطابات جعل نداریم اما در خطابات عرفیه خطاب جعل داریم مثلاً مولایی به خادمش گفت: (اکرم جیرانی). در این خطاب نه برای هیئت و نه برای ماده و نه برای موضوع، قیدی را ذکر نکرد و این خطاب، خطاب جعل است یعنی به نفس همین خطاب از عبد طلب اکرام کرد به نحوی که قبل از بیان خطاب هیچ خطاب و وجوبی نبود. ما قائلیم که خطاب جعل دائر مدار لفظ است و در این خطاب لازم به مقدمات حکمت نیست. جعل دائر مدار انشاء است. وقتی مولا در مقام جعل می‌گوید (اکرم جیرانی) یک وجوب جعل

می‌شود که معلق و مشروط نیست بلکه مطلق است و این وجوب به طبیعی اکرام تعلق گرفته است و موضوعش همه‌ی افراد (جار) است و نیازی به اجرای مقدمات حکمت نیست زیرا جعل دائر مدار لفظ است و به مقداری که لفظ داریم جعل داریم — در باب موالی عرفیه، غفلت و نسیان زیاد راه دارد و مثل شارع مقدس نیست و در بین جیران مولا یک نفر وجود دارد که عدو مولا است و مولا هم در خطابش قیدی نزد تا این فرد را خارج کند منتهی می‌دانیم که اکرام این فرد مطلوب نفسی مولا نیست اما اکرام او مطلوب انشایی مولا است و مولا به فاطر غفلت و عدم التفات اکرام او را مطلوب انشایی خود قرار داد و گرنه او را استثناء می‌کرد و دائره‌ی حق الطاعه در مطلوبات انشایی است به شرط این که اگر مولا ملتفت شود از طلب انشایی خود دست برنمی‌دارد یا ما ندانیم که او دست بر می‌دارد یا درست برنمی‌دارد اما اگر بدانیم که مولى اگر ملتفت شود از طلب انشایی خود دست برمی‌دارد این طلب انشایی حق اطاعت ندارد مثلاً اگر فقیری در خانه مولا بیاید و مولا به نحو قضیه‌ی خارجیه بگوید: (أعطه دیناراً) برخادم لازم است که دینار را به فقیر بدهد منتهی اگر خادم بداند که مولا با شناختن فقیر و یا با التفات به او، از طلب خود رفع ید می‌کند — چون آن فقیر عدو مولا است — در این جا اگر خادم مطلوب انشایی مولا را انجام ندهد مستحق عقوبت نیست چون اگر مولای عرفی متوجه و ملتفت شود حکم را فسخ می‌کند این گونه طلب انشایی حق الطاعه ندارد. اما طلب نفسانی برعکس است یعنی حق الطاعه ثابت نیست مگر موردی که مولا طلب انشایی نکند و عدم طلب انشایی ناشی از جهل و غفلت باشد و اگر مولا ملتفت شود و علم پیدا کند حتماً طلب انشایی می‌کند اینجا حق الطاعه ثابت است مثل این که شوق به انجام کاری را دارد و نمی‌داند که خادم او در اتاق دیگر است و اگر علم پیدا کند حتماً از او طلب انجام آن کار را می‌کند در این حال حق الطاعه ثابت است و خادم باید آن کار را انجام دهد اما اگر مولا ملتفت به خادم باشد ولی نسبت به چیزی که شوق دارد طلب انشایی نکند این طلب نفسانی حقل الطاعه ندارد.

اگر گفته شود که شما این را از کجا استفاده کردید که متعلق وجوب طبیعی اکرام است نه حصه و موضوع وجوب اکرام تمام افراد (جار) هستند؟ اگر نسبت به آن دالّ وضعی نداریم باید آن را از اطلاق استفاده کنیم و راهی جز استفاده از مقدمات حکمت نداریم.

ما جواب می‌دهیم که از مقدمه دوم یعنی عدم ذکر قید در خطاب جعل این مطلب را استفاده می‌کنیم نه این که آن را از مقدمه اول یعنی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد استفاده کنیم.

اگر سؤال شود که خطاب (اکرم العالم) در مقام جعل با خطاب (اکرم العالم) در مقام ابلاغ چه فرقی با هم دارند که در خطاب ابلاغ برای فهم اطلاق به دو مقدمه - یعنی کون المتکلم فی مقام بین تمام المراد و عدم ذکر القید - نیاز داریم ولی در خطاب جعل برای فهم اطلاق فقط به مقدمه دوم نیاز داریم؟

ما جواب می‌دهیم که فارق این دو خطاب این است که حقیقت خطاب ابلاغ به جمله خبریه برمی‌گردد مثلاً وقتی فقیه می‌گوید: (صل) ظاهرش انشاء است و لبس به خبر برمی‌گردد یعنی (وظیفته فی الشریعة الصلاة) بخلاف باب انشاء در خطاب جعل که باب ایجاد معنا به لفظ است و معنا فقط به مقدار لفظ ایجاد می‌شود لذا ما در خطاب جعل برای استفاده اطلاق فقط به مقدمه دوم یعنی عدم ذکر قید نیاز داریم منتهی در روایات و احادیث حتی با یک خطاب جعل هم سرو کار نداریم و همه‌ی آن‌ها خطاب ابلاغ هستند و همان‌طور که گفتیم در خطاب ابلاغ برای استفاده اطلاق به هر دو مقدمه نیاز داریم.

اگر گفته شود: این که متکلم در خطابات جعل دائماً در مقام بیان است و اطلاق را از عدم ذکر قید استفاده می‌کنیم مخالف است با این که کثیراً ما می‌بینیم که مولی در مقام اهمال یا اجمال است و شاهدش این است که می‌تواند به این اهمال و اجمال کلامش تصریح کن مثلاً اول می‌گوید: (اکرم جیرانی) و بعد می‌گوید: «تفصیل این خطاب را بعداً می‌گوییم» و این تصریح به این است که من در مقام بیان نیستم و در مقام اهمال هستم پس خطاب جعل با اهمال و اجمال می‌سازد.

ما جواب می‌دهیم که در این موارد که خطاب، اهمال یا اجمال دارد خطاب جعل نیست بلکه این خطاب تهباً برای خطاب جعل است و مولی هنوز خطاب جعل را نیاورده است.

اگر گفته شود: رد آیه شریه‌ی (کلوا ممّا أمسکن) که در مورد صید کلاب است این سؤال مطرح شده است که آیا از این آیه می‌توانیم استفاده کنیم که محل امساک کلب از اعضاء حیوان صید شده پاک است زیرا قید تطهیر در آیه ذکر نشده است؟ و از این سؤال جواب دادند که این آیه در مقام بیان از این حیث نیست لذا نمی‌توانیم از آیه استفاده کنیم که

موضوع امساک کلب از اعضاء حیوان صید شده پاک است در حالی که گفته شد خطابات قرآنی خطابات جعل است، پس در خطاب جعل برای فهم اطلاق به مقدمه اول - یعنی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد - نیز نیاز داریم.

ما جواب می‌دهیم که آیه‌ی (کلوا ممّا أمسکن) جعل و طلب نیست بلکه ارشاد به تذکیره این حیوان صید شده است.

ما حصل بحث این شد که در خطاب جعل برای استفاده‌ی اطلاق فقط به مقدمه‌ی دوم یعنی عدم ذکر قید نیاز داریم و این خطاب دائر مدار لفظ است و اگر خطابی اجمال یا اجمال داشت خطاب جعل نیست ولی خطاب ابلاغ هم با مقام بیان بودن و اطلاق می‌سازد وهم با اجمال و اجمال می‌سازد.

مقدمه دوم: اصل عدم نصب قرینه است چون اگر قرینه باشد نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم مثل این که اول مولی بگوید (اکرم العالم) و بعد بگوید (لا تکرّم العالم الفاسق) در این صورت نمی‌گوییم که (العالم) در خطاب اول اطلاق دارد.

در این مقدمه بین مرحوم آخوند^۱ و بین مرحوم میرزای نائینی^۲ و به تبع او مرحوم آقای خوئی^۳ نزاعی واقع شده است. مرحوم آخوند فرمود: در استفاده اطلاق به عدم نصب قرینه متصله نیاز است. و مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای خوئی فرمودند: در استفاده اطلاق به عدم نصب قرینه متصله و قرینه منفصله نیاز است و اگر کلام بخواهد اطلاق داشته باشد نباید قرینه متصله و قرینه منفصله باشد.

کلام در مثال‌هایی است که در آن‌ها بحث شد آیا اطلاق دارد یا ندارد؟ مثلاً اگر مولی گفت: (اکرم العالم العادل)، آیا باید گفت که (العالم) اطلاق ندارد یا این که اصلاً موضوعی برای اطلاق نیست. بعضی گفتند که (العالم) در این مثال اطلاق ندارد و بعضی گفتند نباید بگوییم که (العالم) اطلاق ندارد بلکه باید بگوییم که (العالم) قابلیت اطلاق را ندارد مثل این که نمی‌گوییم در (اکرم الفقیه). کلامه‌ی (الفقیه) نسبتبه غیر فقیه اطلاق ندارد بلکه می‌گوییم که شامل آن نمی‌شود، چون شرط اطلاق این است که به لحاظ مفهومی، لفظ باید

۱- الکفایة: ۲۴۸.

۲- الأجود ۲: ۴۳۱.

۳- المحاضرات ۴: ۵۳۶.

شامل آن شود و به لحاظ مراد جدی ما شک در شمول داشته باشیم پس در این گونه موارد می‌گوییم که کلمه فقیه شامل غیر فقیه نمی‌شود. در مثال (اکرم العالم العادل) هم نباید بگوییم که (العالم) اطلاق ندارد بلکه باید بگوییم شامل عالم غیر عادل نمی‌شود ولی به نظر مرحوم آخوند گفته می‌شود که (العالم) اطلاق ندارد.

وقتی می‌گوییم (اکرم العالم العادل) در مورد (العالم العادل) مشهور قائلند که در ازاء این دو کلمه دو مفهوم در ذهن داریم — یعنی مفهوم عالم و مفهوم عادل — و همچنین یک نسبت ناقصه بین عالم و عادل داریم مرحوم آقای صدر در بحث نسب به این مشکل برخورد کرد که فرق بین نسبت تامه و نسبت ناقصه چیست؟ و نتوانست این مشکل را حل کند و بالاخره نسبت ناقصه را انکار کرد و فرمود که (العالم العادل) یک مفهوم بیشتر ندارد و این تحلیل ذهنی است که دو مفهوم در آن می‌بیند ولی در مثل (زید عالم) ایشان وجود نسبت تامه را قبول کرد. ولی ما علاوه بر عدم قبول نسبت ناقصه، نسبت تامه را هم قبول نکردیم — زیرا وجود نسبت بین دو مفهوم غیر معقول است. — و در (العالم العادل) قائل به یک مفهوم هستیم. مرحوم آقای صدر برخلاف مبنای خودش، در این جا فرمود که (العالم) در مثال مذکور اطلاق ندارد در حالی که برطبق مبنایش باید بگوید که موضوعی برای اطلاق نیست یعنی (العالم) شامل عالم فاسق نمی‌شود چون (العالم) به تنهایی در (العالم العادل) مفهوم ندارد و فقط یک مفهوم در ذهن داریم و آن هم مفهوم (العالم العادل) است و این مفهوم اطلاق دارد و همه‌ی افراد عالم عادل را شامل می‌شود و عالم فاسق را شامل نمی‌شود ولی اگر قائل به قول مشهور شویم و (العالم العادل) را دارای دو مفهوم بدانیم که بین آنها نسبت ناقصه وجود دارد می‌توانیم بگوییم که (العالم) اطلاق ندارد. این تمام کلام در قرینه‌ی متصله بود.

مرحوم میرزای نائینی و به تبع او مرحوم آقای خویی^۱ فرمودند: «در استفاده‌ی اطلاق از یک خطاب، علاوه بر عدم نصب قرینه‌ی متصله، به عدم نصب قرینه‌ی منفصله بر تقیید نیز نیاز است».

مرادشان این نیست که عدم نصب قرینه‌ی منفصله شرط در حجیت ظهور است چه چون این را همه قبول دارند که نصب قرینه‌ی منفصله جلوی حجیت ظهور را می‌گیرد. به

۱- المحاضرات ۴: ۵۳۶.

مدرسه‌ی میرزا نسبت داده شد که فرمودند عدم نصب قرینه‌ی منفصله شرط در نفس ظهور اطلاقی است.

اشکالی که بر این کلام وارد است این است که عدم نصب قرینه‌ی منفصله یا شرط در حدوث ظهور اطلاقی خطاب است یا شرط در بقاء آن است. اگر شرط در حدوث ظهور اطلاقی باشد به آن شرط متأخر گویند و اگر شرط در بقای آن باشد شرط مقارن است. اگر عدم نصب قرینه‌ی منفصله شرط در حدوث ظهور اطلاقی باشد در امور واقعیه و تکوینیه، شرط متأخر است چون شرط از اجزاء علت تامه است و شرط متأخر در امور تکوینیه مستلزم تقدّم معلول بر علت است بلکه در امور اعتباریه شرط متأخر اشکالی ندارد و به نحوه‌ی اعتبار بر می‌گردد. اگر عدم نصب قرینه‌ی منفصله شرط در بقاء ظهور اطلاقی باشد مثلاً روز شنبه که مولی گفت: «اکرم العالم» ظهور اطلاقی منعقد شد و وقتی روز دوشنبه گفت: «لاتکرم العالم الفاسق» از این روز آن ظهور اطلاقی به هم می‌خورد یعنی خطاب (اکرم العالم) بعد از صدور مقید، ظهور اطلاقی را از دست می‌دهد، اگر این مراد باشد از مرحوم میرزا سؤال می‌کنیم: یا همین که مولی خطاب دوم را صادر کرد ظهور اطلاقی خطاب اول از بین می‌رود ولو خطاب دوم به مکلف واصل نشود؟ یا وقتی که خطاب دوم به مکلف واصل شد و مکلف به آن عالم پیدا کرد ظهور اطلاقی خطاب اول از بین می‌رود؟ اگر ایشان بگویند با صدور خطاب دوم، ظهور اطلاقی خطاب اول از بین می‌رود ولو خطاب دوم به مکلف واصل نشود این امر خلاف وجدان است و اگر مراد مرحوم میرزا این است که با وصول خطاب دوم به مکلف، ظهور اطلاقی خطاب اول از بین می‌رود از ایشان سؤال می‌کنیم: آن که موجب زوال ظهور اطلاقی است وصول خطاب دوم است یا مجموع وصول و واقع خود خطاب دوم است؟ اگر مراد مرحوم میرزا این است که مجموع واقع خطاب دوم — یعنی خطاب دوم باید صادر شود — و وصول آن به مکلف موجب از بین رفتن ظهور اطلاقی است این واضح البطلان است زیرا ظهور یک امر ذهنی است و واقع هیچ اثری در آن ندارد پس فقط یک صورت باقی می‌ماند و آن صورت این است که بعد از این که خطاب واصل شد ولو در واقع مولی جعل خطاب دوم — یا نصب قرینه منفصله — نکرده باشد مثل این که خبر ثقه آمد که مولی گفت: «لاتکرم العالم الفاسق» و این خبر اشتباهی بود در این صورت ظهور اطلاقی خطاب اول از بین می‌رود، اگر این مراد باشد این احتمال واضح البطلان نیست ولی از محل کلام

مرحوم میرزا خارج است و شرط تحقق ظهور اطلاقی عدم وصول نصب قرینه مفصله می شود ولو این که آن قرینه‌ی در واقع نصب نشده باشد. ولی ما این را قبول نداریم چون ظهور ربطی به قرینه مفصله ندارد.

ماحصل بحث این شد که اگر هر یک از متقوق محتمله در کلام مرحوم میرزا را در نظر بگیریم کلام ایشان صحیح نیست پس در مقدمه‌ی دوّم ما تابع مرحوم آخوند شدیم که این مقدمه را عدم نصب قرینه‌ی متصله بر تقیید دانستند.

مقدمه‌ی سوّم: مرحوم آخوند^۱ مقدمه‌ای را به عنوان مقدمه‌ی سوّم ذکر کرد که دیگران آن را قبول نکردند و بعضی به همین دو مقدمه مذکور اکتفاء کردند و بعضی مقدمه‌ی دیگری را به جای مقدمه‌ی سوّمی که مرحوم آخوند ذکر کردند، بیان نمودند و آن مقدمه این است که مولا متمکن از ذکر قرینه و قید باشد. به نظر ما این مقدمه لازم نیست و همین که مولی در مقام بیان تمام مراد باشد از ذکر این مقدمه کفایت می‌کند.

مقدمه‌ی سوّمی که مرحوم آخوند ضمیمه کردند این است که باید قدر متیقن در مقام تخاطب نباشد. مراد از قدر متیقن در مقام تخاطب این است که ما احتمال نمی‌دهیم که مطلق شامل این افراد نشود اما احتمال این که مطلق شامل افراد دیگر نشود وجود دارد و احتمال این که قدر متیقن را شامل نشود و افراد دیگر را شامل شود وجود ندارد.

ما یک قدر متیقن داریم و یک قدر متیقن در مقام تخاطب داریم. به عنوان مثال وقتی مولی بگوید (اکرم العالم)، عالم دو حصّه دارد: عالم معادل و عالم فاسق، و ما احتمال نمی‌دهیم که مولا اکرام عالم فاسق را واجب کرده شد و اکرام عالم عادل را واجب نکرده باشد بلکه احتمال می‌دهیم که اکرام هر دو را واجب کرده باشد یا خصوص اکرام عالم عادل را واجب کرده باشد. این قدر متیقن خارج از مقام تخاطب است زیرا با توجه به شناختی که ما از مولی داریم به این نتیجه رسیدیم — اما اگر مولای عرفی خودش انسان فاسقی باشد این احتمال وجود دارد که او اکرام عالم فاسق را بخواهد و از عالم عادل بدش بیاید چون خودش از افراد فاسق است — این قدر متیقن مراد مرحوم آخوند نیست و این قدر متیقن مانع از اطلاق نیست. مراد مرحوم آخوند قدر متیقن در مقام تخاطب است مثلاً فرض کنیم مجلس تخاطبی است که راجع به فقیه صحبت می‌کنند و در این مجلس مولی می‌فرماید:

^۱ - الکفایة: ۲۴۸.

«اکرم العالم» در این جا قدر متیقن از (عالم) در مقام مخاطب فقیه است و این احتمال وجود دارد که مراد از (عالم) فقیه باشد ولی این احتمال وجود ندارد که مراد از آن، غیر فقیه باشد و فقیه مراد از آن نباشد. مرحوم آخوند فرمود اگر قدر متیقن در مقام مخاطب بود نمی‌توانیم اطلاق بگیریم چون احتمال دارد همان قدر متیقن مراد مولی باشد پس شرط استفاده‌ی اطلاق این است که قدر متیقن در مقام مخاطب نباشد.

گفته شد که در آیه‌ی شریفه‌ی (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ)^۱ وجود قدر متیقن در مقام مخاطب مانع استفاده‌ی اطلاق از (ماغنتم) می‌شود. مشهور فقهاء به این آیه برای وجوب خمس در فائده و ارباح مکاسب استدلال کردند. در بین متأخرین، دلالت این آیه بر وجوب خمس فائده مورد سؤال قرار گرفته است و متأخرین بردو دسته شدند: دسته‌ی اول گفتند غنیمت در این آیه به معنای فائده نیست و دسته‌ی دوم گفتند غنیمت در لغت به معنای فائده است ولی در این آیه قدر متیقن در مقام مخاطب وجود دارد و چون صدر و ذیل آیات در مورد جنگ و حرب است قدر متیقن از فائده، غنیمت حربی می‌شود پس (ما غنمتم) در آیه اطلاق ندارد تا شامل مطلق فائده شود، ما می‌گوییم غنیمت به آن مالی گفته می‌شود که مجاناً با قهر و غلبه از کسی گرفته می‌شود بنابراین غنیمت به معنای مطلق فائده نیست بلکه بخشی از فائده یعنی غنائم حرب است.

چرا مرحوم آخوند فرمود که اگر قدر متیقن در مقام مخاطب باشد ظهور اطلاق منعقد نمی‌شود؟ در مواردی که قرینه‌ی متصله نمی‌آید چرا می‌گوییم که مراد از (العالم) در (اکرم العالم) مطلق عالم است؟ زیرا اگر مطلوب مولی فقط وجوب اکرام فقیه باشد و قرینه‌ی بر آن یا قید را ذکر نکند نقض غرض لازم می‌آید چون ممکن است مکلف غیر فقیه را اکرام کند و نقض غرض از حکیم صادر نمی‌شود پس وقتی (العالم) را قید نزد معلوم می‌شود که مراد مولی از (العالم) طبیعی و مطلق عالم است و در جایی که قدر متیقن در مقام مخاطب باشد و مراد جدی مولی خصوص حصه باشد و قید و قرینه‌ی بر آن را ذکر نکند نقض غرض لازم نمی‌آید زیرا احتمالش نیست که قدر متیقن مراد نباشد.

^۱ - الانفال: ۴۱.

مرحوم آقای صدر^۱ بر مقدمه سومی که مرحوم آخوند بیان نمود اشکال کردند و فرمودند: مرحوم آخوند یک مغالطه‌ای انجام داد و آن مغالطه این است که در مقدمه‌ی اول گفته شد که مولی باید در مقام بیان تمام المراد باشد یعنی در مقام بیان تمام الموضوع باشد این‌ها وقتی می‌خواست مقدمه‌ی سوم را بیان کند ذهنش به قدر متیقن در مصداق منتقل شد و قدر متیقن در مقام مخاطب را به معنای قدر متیقن در مصداق گرفت. ما یک قدر متیقن در موضوع حکم داریم و یک قدر متیقن در مصداق موضوع داریم، مثلاً اگر متکلم گفت: «اکرم العالم» (العالم) قدر متیقن در موضوع ندارد و در موضوع فقط (عالم) اخذ شده است و عالم به معنای طبیعی عالم است اما (عالم) قدر متیقن مصداقی دارد که همان عادل است زیرا ما احتمال نمی‌دهیم که عالم فاسق مصداق (العالم) که در خطاب آمده باشد و عالم عادل مصداق آن نباشد پس عالم عادل حتماً مصداق عالم در خطاب است. در ما نحن فیه که گفتیم مولی در مقام بیان تمام المراد باشد تمام ما هو مأخوذ فی موضوع الحکم من القيود مراد است نه تمام ما هو مصداق الموضوع. قدر متیقنی که مرحوم آخوند در مقدمه‌ی سوم بیان کرد قدر متیقن مصداقی است زیرا تعریف قدر متیقن این بود که ما احتمال نمی‌دهیم که در آیه شریفه غنیمت حربی مصداق (ما غنمتم) نباشد، بنابراین که مراد از (ما غنمتم)، (ما استفدتم) باشد - و قدر متیقن مصداقی ارتباطی با اطلاق ندارد و اطلاق مربوط به آن چیزی است که در موضوع اخذ شده است.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم زیرا این فرمایش در صورتی درست است که مرحوم آخوند بخواهد بگوید که ما با وجود قدر متیقن، تقیید را استفاده می‌کنیم در حالی که از کلام مرحوم آخوند فهمیده می‌شود که وجود قدر متیقن موجب اجمال لفظ می‌شود و با اجمال لفظ ما نمی‌توانیم بفهمیم که آیا در مثال (اکرم العالم) — که قدر متیقن از (عالم) عالم عادل است — موضوع وجوب اکرام مطلق عالم است یا فقط عالم عادل است. وقتی موضوع، قدر متیقن پیدا کرد اگر مراد جدی مولی همین قدر متیقن باشد و قید نزنند نقض غرض لازم نمی‌آید زیرا در فرض اجمال، از خطاب، وجوب اکرام عالم عادل استفاده می‌شود و بیش از این استفاده نمی‌شود یعنی برای وجوب اکرام عالم غیر عادل نمی‌توان به خطاب

^۱ - البحوث ۳: ۴۲۵.

أخذ کرد پس نتیجه عملی اجمال خطاب با تقیید یکی می‌شود اما در مدلول با مقید فرق دارد.

مرحوم آخوند در مقابل قرینه، ما یصلح للقرینیه را آورد و در مقابل تقیید، قدر متیقن در مقام تخاطب را آورد فرق بین قرینه و ما یصلح للقرینیه این است که مرحوم آخوند دید قیودی وجود دارد که قرینه نیست ولی ما یصلح للقرینیه است گرچه هر دو در این امر مشترک‌اند که ظهور را از کار می‌اندازد ولی قرینه ظهورساز است و ما یصلح للقرینیه ظهورساز نیست مثلاً اگر مولی گفت (اکرم کلّ عالم الاّ الفساق)، (الاّ الفساق) قرینه است و دو کار انجام می‌دهد یکی این که ظهور (کلّ عالم) در عموم را از بین می‌برد و دیگر این که آن را ظاهر در (عالم عادل) می‌کند و موضوع وجوب اکرام، عالم عادل می‌شود ولی ما یصلح للقرینیه ظهورساز نیست و لفظ عامّ را مجمل می‌کند مثل جایی که ضمیری بعد از عامّ ذکر شود و به بعضی از افراد عامّ برگردد مانند (اکرم کلّ عالم وصلّ خلفهم)، در این جا ضمیر ما یصلح للقرینیه است و ظهور عامّ در عموم را از بین می‌برد و لفظ عامّ مجمل می‌شود.

مرحوم آخوند ما یصلح للقرینیه را در عامّ آورد و قدر متیقن هر مقام تخاطب را در مطلق آورد و در مورد قدر متیقن هم ایشان می‌فرماید که این قدر متیقن، اطلاق را از بین می‌برد ولی آن را مقید نمی‌کند بلکه آن را محمل می‌کند، و مرحوم آقای صدر کانه فکر کرد که مرحوم آخوند خواستند بفرمایند که قدر متیقن اطلاق را از بین می‌برد و تقیید را ثابت می‌کند در حالی که مرحوم آخوند می‌فرماید که قدر متیقن لفظ را مجمل می‌کند.

کلام در تعبیر مرحوم آخوند است که در عامّ به ما یصلح للقرینیه تعبیر می‌کند و دیگران از او نپذیرفتند و در مطلق به قدر متیقن در مقام تخاطب تعبیر می‌کند و به این نیز اشکال کردند.

اگر ما به ارتکاز خود رجوع کنیم برای ما مشخص نیست که آیا با وجود قدر متیقن، لفظ مجمل می‌شود یا نه؟ مثلاً در آیه شریفه که لفظ (ما غنمتم) آمده است با وجود قدر متیقن یعنی غنیمت حربی، آیا این لفظ مجمل می‌شود یا با قرینه‌ی صدر و ذیل منصرف به غنائم حربی می‌شود؟ و اگر شک کردیم که با وجود قدر متیقن ظهور اطلاق باقی است یا نه؟ نتیجه‌اش همان کلام مرحوم آخوند می‌شود یعنی در حال شک، لفظ ظهور در اطلاق ندارد

بنابراین برای ما روشن نشد که آیا عدم قدر متیقن در مقام مخاطب در استفاده‌ی اطلاق لازم است یا نه؟ و نتیجه‌ی عملی آن به کلام مرحوم آخوند برمی‌گردد.

مرحوم میرزای نائینی^۱ و مرحوم آقای خویی^۲ مقدمه‌ی سوّم مروم آخوند را قبول نکردند و خودشان مقدمه‌ای را اضافه کردند و آن مقدمه این است که مولی متمکن از ذکر قید باشد و در مواردی که مولی — یا متکلم — متمکن از ذکر قید نیست از کلامش اطلاقی استفاده نمی‌شود.

این مقدمه در مقدمه‌ی اوّل یعنی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد داخل است و نیازی به ذکرش به صورت مستقل نیست.

این تمام کلام در فصل اوّل — یعنی اطلاق — بود.

تنبيهات

در این جا چند امر به عنوان تنبیه ذکر می‌شود:

التنبیه الاول: فی ذکر أمور ینبغی الالتفات الیها

نکته اوّل: در مورد این که اطلاق چه مدلولی است در سؤال مطرح می‌شود: سوال اوّل این است که آیا اطلاق مدلول تصدیقی است یا مدلول تصویری؟ و سؤال دوّم این است که اگر اطلاق مدلول تصدیقی است آیا مدلول تصدیقی کلمه است یا مدلول تصدیقی کلام است؟

دلالت به معنای انتقال ذهن ما از یک شیء به شیء دیگر است. شیء اوّل — که منتقل عنه است — دالّ است و شیء دوّم — که منتقل الیه است — مدلول است. دالّ و مدلول و دلالت در ذهن هستند و در خارج دالّ و مدلول بالذات نیست بلکه دالّ و مدلول بالعرض است. مدلول دائماً یک تصوّر یا یک تصدیق است. اگر مدلول یک تصوّر باشد آن دلالت تصویری است و اگر مدلول یک تصدیق باشد آن دلالت تصدیقی است و تصدیق یا یک ظن است و یا یک قطع است. اگر مدلول تصدیق ظنی باشد آن دلالت ظهور است و اگر مدلول تصدیقی قطعی باشد آن دلالت نصّ است.

^۱ - الاجود ۲: ۴۲۹.

^۲ - المحاضرات ۴: ۵۳۰.

علمای اصول در معنای حرفی به یک مشکلی برخورد کردند که مدلول حروف، نه تصور است و نه تصدیق است و یک مدلول سومی را پیش کشیدند که نسبت با شد. در منطق چیزی به نام مدلول نسبت پذیرفته نیست و علمای اصول مدلولی که نسبت است نامش را دلالت تصور به نامیدند و دلالت حروف بر نسبت را از این قسم دلالت دانستند پس دلالت تصویری هر دلالتی است که مدلولش تصدیق نباشد.

ما مدلولی را غیر از مدلول تصویری و تصدیقی قبول نکردیم و اگر آن را قبول کنیم نسبت نمی‌تواند مدلول باشد.

جواب سؤال اول این است که اطلاق مدلول تصویری نیست زیرا مواد علمای اصول از مدلول تصویری این است که وقتی لفظی را می‌شنویم معنای آن لفظ را تصور می‌کنیم مثلاً وقتی کلمه‌ی کتاب را می‌شنویم معنای کتاب را تصور می‌کنیم و اطلاق نمی‌تواند مدلول تصویری باشد زیرا در (اکرم العالم) هیچ کلمه‌ای نداریم که معنای آن (اطلاق) باشد. بنابراین اطلاق مدلول تصویری نیست بلکه فقط یک لفظ داریم که معنای تصویری آن اطلاق است و آن، لفظ (اطلاق) است و مشتقات این لفظ هم معنای (اطلاق) است و مشتقات این لفظ هم معنای (اطلاق) را می‌رساند پس اطلاق مدلول تصدیقی است و مراد علمای اصول این است که اطلاق مدلول تصدیقی ظنی است یعنی ظهور است و نص نیست. این جواب از سؤال اول بود.

اما سؤال دوم این است که آیا اطلاق مدلول تصدیقی یک کلمه است یا مدلول تصدیقی یک کلام است؟ مثلاً وقتی می‌گوییم (العالم) در (اکرم العالم) مطلق است. اطلاق مدلول تصدیقی این کلمه است یا مدلول تصدیقی کلام است؟

فرق بین مدلول تصدیقی کلمه و مدلول تصدیقی کلام در چیست؟ مدلول تصدیقی دائماً دالّش یک تصدیق است — و اگر یک تصدیق نباشد هرگز به مدلول تصدیقی نمی‌رسیم — مثلاً وقتی می‌بینیم که از خانه‌ی همسایه دود بلند می‌شود برای ما این تصدیق پیدا می‌شود که درخانه همسایه آتش روشن است دالّ در این قضیه خود دود نیست و رؤیت و احساس دود هم دالّ نیست بلکه دالّ آن، یک تصدیق است تصدیق به این که از خانه همسایه دود بلند می‌شود همین که این تصدیق پیدا شد فوری یک تصدیق پیدا می‌شود همین که این تصدیق پیدا شد فوری یک تصدیق پیدا می‌شود که در خانه همسایه آتش است پس مدلول

تصدیقی دائماً از یک تصدیق متولد می‌شود. در ما نحن فیه گفتیم اگر عنوانی در جمله اطلاق داشت آیا اطلاق مدلول تصدیقی کلمه است یا مدلول تصدیقی کلام است؟ کلمه یک لفظ است و کلام مرکب از چند لفظ است. مراد از مدلول تصدیقی کلمه یا کلام این است که وراء از این کلام یک تصدیق برای ما حاصل می‌شود که یک جزء آن تصدیق کلمه یا کلام است، مثلاً در (اکرم العالم) اگر گفتیم که از (العالم) اراده‌ی جدی اطلاق شده است این مدلول تصدیقی کلمه می‌شود و اگر گفتیم مراد جدی متکلم از این کلام، اطلاق است این مدلول تصدیقی کلام است.

جواب سؤال دوم این است که اطلاق نه مدلول تصدیقی کلمه است و نه مدلول تصدیقی کلام است زیرا در واقع اطلاق که مدلول تصدیقی است و دال بر آن مقدمات حکمت است - یعنی کون المتکلم فی مقام البیان لتمام المراد و عدم نصب القرینة الی صله - از این دو مقدمه استفاده می‌کنیم که (العالم) در (اکرم العالم) مطلق است پس در واقع اطلاق را وصف عالم به کار می‌بریم ولی خود لفظ (العالم) دال بر اطلاق نیست بلکه دال بر آن مقدمات حکمت است پس این که مرحوم آقای صدر فرمودند اطلاق چیزی جز ظهور حالی متکلم نیست، درست نیست چون ظهور حالی متکلم در ناحیه مدلول نیست بلکه در ناحیه دال است و اطلاق وصف مدلول است.

جمع‌بندی: اطلاق مدلول تصدیقی است و این مدلول تصدیقی مدلول ظنی است و این مدلول تصدیقی ظنی دالش مقدمات حکمت است و از مقدمات حکمت به اطلاق می‌رسیم.
نکته دوم: فرق بین اطلاق و عموم

مرحوم آقای صدر^۱ قائل است که مفاد اطلاق این است که موضوع خطاب، طبیعی است و مفاد عموم این است که موضوع خطاب تمام افراد است مثلاً اگر گفتیم (اکرم العالم)، (العالم) مطلق است و از آن استفاده می‌کنیم که موضوع وجوب اکرام، طبیعی عالم است و اگر گفتیم (اکرم کل عالم)، (کل عالم) عام است و از آن استفاده می‌کنیم که موضوع وجوب اکرام، تمام افراد عالم است نه بعض افراد آن.

^۱ - البحوث ۳: ۴۲۷.

ما فرمایش ایشان را قبول نکردیم و گفتیم که هم در عام و هم در مطلق افراد مراد است منتهی فرق بین این دو این است که در مطلق، شمول و استیعاب را از مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم و در عام شمول و استیعاب را از دالّ وضعی استفاده می‌کنیم.

توضیح: تارةً اطلاق در ناحیه‌ی هیئت است و تارةً در ناحیه ماده است و تارةً در ناحیه‌ی موضوع است و اطلاق در هر یک از این سه مورد معنای خاصّ خودش را دارد مثلاً در (اکرم العالم) وجوبی که مستفاد از هیئت است مطلق است و اطلاق در هیئت در مقابل تعلیق و اشتراط است زیرا وجوبی که ما با هیئت انشاء می‌کنیم تارةً آن را به نحو معلق انشاء می‌کنیم و تارةً آن را به نحو غیر معلق انشاء می‌کنیم و معنای اطلاق هیئت، عدم تعلیق وجوب - مثلاً - است. ماده در این مثال (اکرم) است که مطلق است. مطلق در ماده در مقابل حصّه است متعلق وجوب در مثال (اکرم العالم)، اکرام است و اکرام دو حصّه دارد مثلاً اکرام لیلی و اکرام زهاری. وقتی می‌گوییم ماده مطلق است یعنی طبیعی تحت طلب رفته است نه حصّه و مفاد این جمله این است که شارع از ما ایجاد طبیعی اکرام را خواسته است و ایجاد طبیعی در خارج به ایجاد افرادش است. موضوع در این مثال، (العالم) است و مطلق است و اطلاق در موضوع به معنای تمام افراد است زیرا مولی از ما اکرام عالم را خواسته است و طبیعی عالم قابل اکرام نیست و محکی کلمه‌ی (عالم) افراد عالم است چون افراد عالم قابل اکرام هستند و از مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم که مطلوب، اکرام تمام افراد عالم است. ولی در (اکرم کلّ عالم) از لفظ (کلّ) استفاده می‌شود که مطلوب، اکرام تمام افراد عالم است.

نکته سوم: تقابل بین اطلاق و تقييد

بین اطلاق و تقييد تقابل وجود دارد و علماء تقابل را به چهار قسم — تضایف و عدم و ملکه و تضاد و تناقض — تقسیم کرده‌اند. سؤال این است که تقابل بین اطلاق و تقييد از کدام قسم است؟

برای جواب این سؤال، اطلاق و تقييد را در دو مقام بحث کردند یکی این که اطلاق و تقييد ثبوتی چه تقابلی با هم دارند؟ و دیگری این که اطلاق و تقييد اثباتی چه تقابلی با هم دارند؟ و ما در دو مقام بحث می‌کنیم.

قبل از این که وارد به این دو مقام شویم مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم و آن این است که مراد از اطلاق و تقييد ثبوتی و اطلاق و تقييد اثباتی چیست؟

علمای اصول گفتند: اطلاق و تقييد ثبوتی یعنی اطلاق و تقييد در مرتبه‌ی لحاظ. وقتی کسی حکمی را جعل می‌کند مثلاً وجوب اکرام را برای (عالم) جعل می‌کند حین جعل باید (عالم) را لحاظ کند. در مرحله‌ی لحاظ، (عالم) را می‌توان به دوگون لحاظ کرد: یا آن را به نحو مطلق لحاظ کرد و یا به نحو مقید لحاظ کرد. و مراد از مرحله‌ی اثبات: مرحله دلالت است. وقیت در (اکرم العالم)، آن چه که مدلول (عالم) است یا مطلق است یا مقید است. این طلاق و تقييد در مرحله‌ی خطاب و مرحله‌ی دلالت اطلاق و تقييد اثباتی نامیده شد. این نظریه معروف است.

ما این نظریه را قبول نکردیم و خطاب را به دو قسم خطاب جعل و خطاب ابلاغ تقسیم کردیم. در خطاب جعل این که گفته شد اطلاق و تقييد ثبوتی را جهت لحاظ است آیا مراد، لحاظ حین جعل است یا مراد، لحاظ قبل از جعل است. لحاظ قبل از جعل ارزشی ندارد و لحاظ حین جعل دائماً با الفاظ یکسان است یعنی حین جعل نمی‌توانیم عالم مطلق را لحاظ کنیم و عالم مقید را در لفظ بیاوریم و بالعکس. اما اگر به لحاظ خطاب ابلاغ بسنجیم در این خطاب. جعلی در کار نیست بلکه ابلاغ جعلی است که قبلاً انجام شده است به عبارت روشن‌تر. مهم نیست که مبلغ چه چیزی را لحاظ کرده است بلکه مهم آن مقداری است که بیان کرده است. لذا چون ما قائل به دو خطاب هستیم وقتی می‌گوییم: «به لحاظ اثبات»، مراد ما لحاظ دلالت در خطاب ابلاغ است.

مقام اول: اطلاق و تقييد در مقام ثبوت

در این مسأله سه قول مطرح است: قول مرحوم آقای خوئی و قول مرحوم میرزای نائینی و قول مشهور.

مرحوم آقای خوئی^۱ قائل است که تقابل اطلاق و تقييد در مقام ثبوت، تقابل تضاد است — مراد از تضاد در این جا، تضاد به اصطلاح اصولی است نه تضاد به اصطلاح حکماء. در اصطلاح اصولی، متضادین دو امر وجودی هستند که قابل جمع نیستند و در اصطلاح حکماء، متضادین دو امر وجودی هستند که قابل جمع نیستند و بین آنها غایت بعد است. مثلاً در اصطلاح فلسفه بین ابیض و احمر تضاد نیست و بین ابیض و اسود تضاد است اما در اصطلاح اصول بین ابیض و احمر تضاد است — نظر مرحوم آقای خوئی در این جا به مختار

۱- المحاضرات ۴: ۵۳۱.

ایشان در لایب شرط قسمی برمی‌گردد. در لایب شرط قسمی، ما قید و خصوصیتی را لحاظ نمی‌کنیم مرحوم آقای خویی قائل است که در لایب شرط قسمی، عدم لحاظ قید و خصوصیت نیست بلکه لحاظ عدم قید و خصوصیت است بنابراین در مثال (اکرم العالم) اگر جاعل بخواهد (العالم) را در مرحله‌ی لحاظ، به صورت مطلق لحاظ کند عدم داخل تمامی قیود و خصوصیات را لحاظ می‌کند و اگر بخواهد به صورت مقید لحاظ کند با یک قیدی لحاظ می‌کند. لحاظ امر وجودی است و لحاظ عدم دخل قید با لحاظ دخل قید باهم قابل جمع نیستند و تضاد اصولی می‌شود لذا ایشان قائل است که در مثال (اکرم العالم) که می‌گوییم موضوع مطلق است یعنی موضوع و خصوصیات را که مولی لحاظ کرد این گونه لحاظ کرد که خصوصیات و قیود دخلی در غرضش ندارد و در مقید، مولی لحاظ دخل قید می‌کند.

براساس نظر مرحوم میرزای نائینی^۱ مطلق عدم لحاظ قید است نه لحاظ عدم قید یعنی وقتی می‌گوییم (اکرم العالم)، در مرتبه‌ی لحاظ فقط عالم را لحاظ کردیم و هیچ قیدی را با آن لحاظ نکردیم پس اطلاق عدم لحاظ قید است نه لحاظ عدم دخل قید. ایشان فرمودند اطلاق عدم است اما نه هر عدمی، بلکه عدم ملکه یعنی اطلاق عدم لحاظ قید است در جایی که لحاظ قید ممکن باشد. بنابراین این نظریه، تقابل اطلاق و تقیید از قسم تقابل عدم و ملکه است.

مرحوم آقای صدر^۲ بر این نظریه اشکال کردند و فرمودند توسعه‌ای که در ماهیت ملحوظه نسبت به افراد و مصادیق وجود دارد ذاتی است و ما همین که ماهیت را لحاظ کنیم این توسعه و شمول را واجد است و بر تک تک افراد ماهیت قابل انطباق است و این انطباق قهری است اما اگر در ذهن آن را قید زدیم — مثلاً گفتیم (الانسان الابيض). آن توسعه‌ی قبلی را ندارد و بر افراد انسان که ابیض نیستند قابل انطباق نیست بنابراین، این سعه و اطلاق ذاتی است و معنا ندارد که شما بگویید اطلاق در جایی است که قابلیت تقیید در آن باشد.

نظریه سوم نظریه مرحوم آقای صدر است که قائل است تقابل اطلاق و تقیید ثبوتی، تقابل سلب و ایجاب است مثل تقابل (بصیر) و (لابصیر) نه اعمی و بصیر. (لابصیر) بر هر

۱- الأجدود ۳: ۴۱۶.

۲- البحوث ۳: ۴۱۰.

شیء بدون چشم اطلاق می شود ولی (اعمی) بر هر (لابصیر) اطلاق نمی شود بلکه فقط بر (لابصیری) اطلاق می شود که شأنش داشتن چشم است و این تقابل از نوع تقابل عدم و ملکه است که مرحوم میرزا قائل به آن است لذا ایشان قائل اند که در انقسامات ثانویه - قیود و خصوصیات که بعد از تعلق امر محقق می شود مثل امر به قصد امتثال و امر بدون قصد امتثال - تقیید محال است. پس اطلاق هم محال است. اما به نظر مرحوم آقای صدر تقابل اطلاق و تقیید تقابل سلب و ایجاب است.

بر کلام مرحوم آقای خوئی اشکالی مبنایی وارد است این اشکال ریشه دارد در این که حقیقت لابشرط قسمی چیست؟ آیا حقیقتش لحاظ ماهیت با عدم لحاظ قید است یا حقیقتش لحاظ ماهیت و لحاظ عدم قید است؟

در این مسأله گفتیم که ماهیت در لابشرط قسمی، عدم لحاظ قید است یعنی فقط ماهیت را لحاظ می کنیم بدون این که هیچ قیدی همراه با آن لحاظ شود اما مرحوم آقای خوئی می فرماید اطلاق لحاظ ماهیت به همراه لحاظ عدم تقیید ماهیت به خصوصیات است. مرحوم آقای صدر و مرحوم میرزای نائینی می فرمایند که عدم لحاظ دو مورد دارد: یک مورد این است که لحاظ قید در آن جا ممکن است و یک مورد این است که لحاظ قید در آن ممکن نیست و اختلافشان در این است که مرحوم میرزا قائل است که عدم لحاظ قید، فقط در مورد اول، اطلاق است و مرحوم آقای صدر قائل است که عدم لحاظ قید در هر دو مورد اطلاق است. تا این جا به نظر می رسد که نزاع بین این دو نفر، اسمی است - مثلاً نزاع کنیم در این که حیوان اسم برای هر موجود دارای حیاتی، اعم از مجردات و مادیات، است یا فقط اسم برای موجود دارای حیات مادی است پس نزاع در این است که آیا حیوان اسم موجود دی حیات مجرد هم می باشد یا نه؟ - باید ببینیم اطلاق به لحاظ اصطلاح اصولی اسم برای هر دو عدم لحاظ است یا فقط اسم برای عدم لحاظ در مورد اول است؟

اما واقع مطلب این نیست که نزاع اسمی باشد اصطلاح اطلاق ثبوتی و اطلاق اثباتی برای این است که علماء می خواهند از اطلاق اثباتی اطلاق ثبوتی برای این است که علماء می خواهند از اطلاق اثباتی اطلاق ثبوتی را کشف کنند و این فقط در مورد اول ممکن است اگر در جایی تقیید محال شد از اطلاق اثباتی اطلاق ثبوتی کشف نمی شود چون احتمال دارد در مرحله ی ثبوت اطلاقی نباشد پس حق را با مرحوم میرزای نائینی دانستیم و گفتیم تقابل

اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملكه است و آن اطلاقى را كه مرحوم آقاى صدر مى فرمايد ما اسمش را اطلاق ذاتى گذاشتيم كه اين اطلاق در مقابل اطلاق لحاظى است. اصل اين اصطلاح هم از مرحوم آقاى صدر است. آن اطلاقى كه ايشان معنا مى كند و مى فرمايد هر ماهيتى بر تمام افرادش منطبق است و شامل افرادش مى شود اين را اصطلاحاً اطلاق ذاتى مى گويند. اطلاق ذاتى موجب تسرى حكم بر افراد موضوع نمى شود. اما اطلاق لحاظى كه اثر دارد و حكم را روى مطلق افراد موضوع مى برد تقابل بين اين اطلاق لحاظى و تقييد لحاظى عدم و ملكه است.

بين اين اطلاق لحاظى و تقييد لحاظى عدم و ملكه است.

نكته: مشهور قائلند كه در خطابات جعل، اختلاف بين اثبات و ثبوت ممكن است مثل اين كه مولى بفرمايد (اكرم العالم) و (العالم) در مقام اثبات مطلق باشد و در مقام ثبوت مقيد باشد يا بفرمايد (اكرم العالم العادل) يعنى (العادل) در مقام اثبات مقيد باشد و در مقام ثبوت مطلق باشد. ما اين را قبول نكرديم و گفتيم كه جعل دائماً به مقدار لفظ است يعنى در خطاب جعل اگر لفظ مطلق بود مقام ثبوت هم مطلق است چون در خطاب جعل مقام اثبات با مقام ثبوت يكي است. در خطاب ابلاغ كه امام مى فرمايد (اكرم العالم) امكان دارد كه جعل مولى (اكرم العالم العادل) باشد يا امام كه مى فرمايد (اكرم العالم العادل) ممكن است كه خطاب جعل (اكرم العالم) باشد.

اين تمام كلام در مقام اول بود.

اما در مقام دوم يعنى مقام اثبات، اين نكته مورد توافق است كه تقابل بين اطلاق و تقييد عدم و ملكه است تقييد يعنى ذكر قيد و اطلاق يعنى عدم ذكر قيد، و اطلاق در جايى ممكن است كه تقييد ممكن باشد و درجايى كه ذكر قيد ممكن نيست از آن كلام، اطلاق هم استفاده نمى شود.

التنبيه الثانى: فيما يجرى فيه الاطلاق

مرحوم آقاى صدر بحثى را به مناسبت بحث اطلاق مطرح كرد و آن اين است كه آيا در نسبت ناقصه مى توان اطلاق را استفاده كرد يا نمى توان آن را استفاده كرد؟ ما اين بحث را توسعه داديم و آن را اين گونه مطرح كرديم كه در کدام جزء از كلام اطلاق جارى مى شود و در کدام جزء از كلام اطلاق جارى نمى شود.

موارد مختلفی بیان شد و ما هر یک از آن‌ها را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم. مورد اول: نسبت تامه خبریه است. نسبت تامه خبریه نسبتی است که در جمله خبریه موجود است چه در جمله اسمیه باشد و چه در جمله فعلیه باشد. سؤال این است که آیا اطلاق به لحاظ نسبت تامه جاری می‌شود یا نه؟ ما وقتی نسبت تامه را در مثل جمله‌ی (زید عادل) در نظر می‌گیریم، اشکالی در نسبت تامه خبریه مطرح شد که در آن اطلاق و تقيید بی‌معنا است زیرا اگر اطلاق در نسبت تامه معنا داشته باشد معنایش این است که اخبار معلق بر شرطی نشده است، حال این که اخبار یک امر تکوینی است و تعلیق بردار نیست یا خبر می‌دهیم و می‌گوییم (زید عادل) و یا خبر نمی‌دهیم و معنا ندارد که بگوییم من اخبار می‌دهم که زید عادل است معلق بر این که مثلاً فردا باران بیارد، چون اخبار دائر مدار بین وجود و عدم است و معلق بودن آن معنا ندارد. حال که تقيید اخبار ممکن نیست اطلاق آن هم ممکن نیست.

از این اشکال جواب دادند که ما وجدان می‌کنیم که در جملات شرطیه، برای نسبت تامه خبریه، شرط ذکر می‌شود مثلاً گفته می‌شود: (إن طلعت الشمس فزید نائم) در این جمله گفته می‌شود: (إن طلعت الشمس فزید نائم) در این جمله شرط یا قید (زید) است یا قید (نائم) است یا قید نسبت تامه بین زید و نائم است. واضح است که شرط قید (زید) نیست زیرا وجود زید مقید به طلوع شمس نشده است و اگر شرط قید (نائم) باشد معنایش این است که (زید نائم) عند طلوع الشمس) در حالی که مراد متکلم (النوم عند طلوع الشمس) نیست چون در این صورت تعلیقی در کار نیست بلکه مراد این است که (کون زید نائماً) معلق بر طلوع شمس است از (کون زید نائماً) اصطلاحاً به وجود ناقص تعبیر می‌شود چون مفاد کان ناقصه است این وجود مشروط به طلوع شمس است پس نسبت تامه قابل تقيید است و چون قابل تقيید است اطلاق هم در آن ممکن است. اما اشتراط نسبت تامه به معنای این نسبت که اخبار من مشروط به طلوع شمس است بلکه معنایش این است که مخبر به مشروط به آن است یعنی (کون زید نائماً) معلق بر طلوع شمس است و اشتراط نسبت تامه در جمله خبریه حکایت می‌کند که نسبت تامه خارجیه مشروط طلوع شمس است.

مورد دوم: نسبت تامه از شائیه است مثل امر و نهی و استفهام و تمنی و ترجی و امثال این‌ها. آیا اطلاق به لحاظ نسبت انشائیه جاری می‌شود یا جاری نمی‌شود؟ مثل این که

می‌گوییم (اکرم العالم)، مفاد این هیئت است آیا به لحاظ این نسبت اطلاق جاری می‌شود یا جاری نمی‌شود؟

نسبت انشائیه مثل نسبت خبریه شرط و تعلیق برمی‌دارد و از این جهت با نسبت خبریه تفاوتی ندارد.

نکته مهم این است که انشائات دو قسم است: ما یک انشایی داریم که در طول انشاء، یک امری — اعم از طلب و زجر — در عالم اعتبار عقلایی محقق می‌شود مثل امر و نهی و صیغ معاملات (عقود و ایقاعات)، مثلاً اگر مولی به خادمش گفت (اکرم)، بعد از این انشاء، طلبی در عالم اعتبار محقق می‌شود و اگر گفت (لاتذهب)، بعد از این انشاء زجری در عالم اعتبار محقق می‌شود، و یک انشایی داریم که در طول انشاء، امری در عالم اعتبار محقق نمی‌شود مثل استفهام و تمنی و ترجی، مثلاً از زید سؤال می‌کنیم نمره‌ات چند شد؟ خود این کلام یک استفهام و انشاء است اما به وزان این استفهام، استفهام اعتباری نداریم و فقط اعتبار بقاء استفهام می‌شود تا وقتی که جواب داده شود.

ما وقتی یک نسبت انشائیه از قسم اول را مشروط به شرطی کردیم، مثلاً گفتیم: (ان طلعت الشمس فاکرم زیداً) این انشاء تعلیقی است در مقابل انشاء تنجیزی مثل (اکرم زیداً). در خارج هر شیئی امرش دائر بین وجود و عدم است اما در عالم اعتبار علاوه بر وجود و عدم شق سومی هم داریم که عبارت از طلب مشروط و معلق است. گاهی در عالم اعتبار طلبی نداریم و گاهی طلب داریم و این طلب مشروط نیست و گاهی طلب مشروط داریم. وقتی می‌گوییم: (ان طلعت الشمس فاکرم زیداً)، (ان طلعت) قید نسبت است نسبتی که مفاد هیئت (اکرم) است و اثرش این است که یک طلب مشروط به معلق در عالم اعتبار پیدا می‌شود و اگر چه الان در عالم اعتبار طلب فعلی نیست اما اگر شرطش محقق شد طلب فعلی در عالم اعتبار محقق می‌شود.

اما وقتی یک نسبت انشائیه از قسم دوم را مشروط به شرطی کردیم مثلاً گفتیم (ان جاءک زید فهل تکرمه) در ازاء استفهام یک امری در عالم اعتبار محقق می‌شود. در این جا ما نسبت انشائیه را مشروط به مجبیه زید کردیم و معنایش این نیست که استفهام فعلی نیست. در این گونه موارد جواب دادند: انشائاتی که مثل استفهام است قبل از این که نسبت انشائیه شود نسبت خبریه بوده است و بعد ما نسبت خبریه را ادوات استفهام تبدیل به نسبت

انشائیة می‌کنیم پس ما نسبت خبریه مشروط را استفهام می‌کنیم به عبارت دیگر ادوات استفهام را بر سر نسبت خبریه مشروط در می‌آوریم و هر جا که ادوات استفهام آمد مرکز استفهام همان امری است که بعد از ادوات استفهام می‌آید.

نتیجه این بحث این شد که همان طوری که از جمله خبریه اطلاق‌گیری می‌شود از جمله‌ی انشائیة نیز اطلاق‌گیری می‌شود. در جمله‌ی انشائیة از قسم اول، اشتراط به عالم اعتبار برمی‌گردد و طلب مشروط اعتبار می‌شود و در جمله‌ی انشائیة از قسم دوم، اشتراط به عالم اعتبار بر نمی‌گردد بلکه این انشاء است که بر نسبت مشروط داخل می‌شود.

مورد سوم: نسبت ناقصه است که در مقابل نسبت خبریه و نسبت انشائیة است مثل نسبتی که بین مضاف و مضاف‌الیه — مثل (کتاب الفقه) در مثال (اقرء کتاب الفقه) — یا موصوف و صفت — مثل (الرجل العالم) در مثال (اکرم الرجل العالم) — است.

مرحوم آقای صدر^۱ فرمودند که به لحاظ نسبت ناقصه نمی‌توانیم اطلاق را جاری کنیم و نمی‌توانیم بگوییم نسبت ناقصه بین مضاف و مضاف‌الیه در مثال (اقرء کتاب الفقه) مطلق است یا مقید و مشروط است زیرا نسبت ناقصه یک مدلول تصویری است و ما گفتیم اطلاق و تقیید یک مدلول تصدیقی است پس نسبت ناقصه نه متصف به اطلاق می‌شود و نه متصف به تقیید می‌شود.

این فرمایش مرحوم آقای صدر تمام نیست. در نزد مرحوم آقای صدر مدلول لفظ دائماً مدلول تصویری است چه نسبت تامه باشد و چه نسبت ناقصه باشد و چه طرفین نسبت باشد و لازم‌هاش این است که هیچ کلامی قابل اطلاق و تقیید نباشد — به خلاف مرحوم آقای خوبی که ایشان مدلول لفظ را تصدیقی می‌داند — مثلاً در (زید عادل). مرحوم آقای صدر قائل است که مدلول الفاظ اعم از مدالیل هیئات و الفاظ و حروف، مدلول تصویری است اگر این اشکال باشد در همه‌ی الفاظ می‌آید زیرا مدلول لفظ مدلول تصدیقی نمی‌شود. نکته دیگر این است که این که ما می‌گوییم اطلاق و تقیید مدلول تصدیقی است معنایش این نیست که این‌ها مدلول الفاظند بلکه دال بر این‌ها مقدمات حکمت است. ایشان بالوجدان درست یافت که نسبت ناقصه متصف به اطلاق و تقیید نمی‌شود اما دلیلی که ایشان آورده است درست نیست و دلیل بر این که در نسبت ناقصه، اطلاق و تقیید جاری نمی‌شود این است که ما

^۱ - البحوث ۳: ۴۲۷.

نسبت ناقصه، اطلاق و تقييد جاری نمی‌شود این است که ما نسبت ناقصه را قبول نکردیم و توضیح دادیم که وقتی اضافه می‌کنیم یا توصیف می‌کنیم در واقع چه کاری انجام می‌دهیم. خلاصه‌اش این است که ما بسیاری از اشیاء را نامگذاری می‌کنیم و چون بسیاری از اشیاء فاقد اسم هستند ما برای آن‌ها اسم‌گذاری می‌کنیم مثلاً انسان سیاه‌پوست یا کتاب زید اسم ندارد و ما برای حصّه‌ای از انسان یا کتاب این اسم را درست می‌کنیم.

اشکال: شما نسبت تامّه را هم قبول نکردید آیا این کلام شما در نسبت ناقصه، در مورد نسبت تامّه هم نمی‌آید؟

جواب: ما نسبت تامّه را قبول نکردیم اما در موارد نسبت تامّه، فعل نفس — مثل حمل و اسناد و انشاء — را داریم و این حمل و اسناد و انشاء بر دو قسم — مشروط و غیر مشروط — هستند بنابراین اطلاق‌گیری در آن‌ها ممکن است ولی در نسبت ناقصه ما این فعل را نداریم. مورد چهارم: دو طرف نسبت خبریه است. مراد از دو طرف نسبت خبریه، موضوع و محمول است مثل این که می‌گوییم: (زید عالم) یا (زید یموت). آیا اطلاق هم به لحاظ موضوع و هم به لحاظ محمول جاری می‌شود یا فقط به لحاظ موضوع جاری می‌شود؟

نسبت به موضوع می‌گوییم که وقتی قضیه‌ای را به کار می‌بریم که موضوع و محمول دارد سه صورت از موضوع رایج است. گاهی مراد جدی از موضوع طبیعی است و گاهی مراد جدی از آن مفهوم است و گاهی مراد جدی از آن افراد است و هر یک از این‌ها را از قرینه‌ی مناسبت حکم و موضوع تشخیص می‌دهیم صورت اول مانند (الانسان نوع من الحيوان) که مراد از موضوع — یعنی الانسان — طبیعی انسان است و صورت دوم مانند (الانسان کلی) که مراد از موضوع، مفهوم الانسان است و صورت سوم که متداول است تا جایی که به آن حمل شایع گفته‌اند مانند (الانسان یموت) که مراد از موضوع، افراد انسان است چون طبیعی و مفهوم انسان موت پذیر نیستند. در مثال (الانسان نوع من الحيوان) نزاعی بین منطقی‌ها و اصلی‌ها مثل مرحوم آقای صدر وجود دارد. منطقی‌ها گفتند: «این قضیه ذهنی است» یعنی مراد از (الانسان) مفهوم انسان است ولی مرحوم آقای صدر فرمود مراد از (الانسان) مفهوم انسان نیست زیرا مفهوم انسان نوعی از حیوان نیست چون اصلاً جوهر نیست در حالی که حیوان جوهر است لذا ایشان فرمود که مراد از (الانسان) در این مثال طبیعی انسان است.

ما قائل شدیم که اطلاق فقط در صورت سوّم از موضوع به کار می‌رود مثلاً در (الانسان یموت) می‌گوییم که (الانسان) مطلق است اما در (الانسان نوع) و (الانسان کلی) نمی‌توانیم بگوییم که (الانسان) مطلق است زیرا اطلاق و تقیید دائماً به لحاظ فرد سنجیده شده و به کار می‌رود نه طبیعی و مفهوم.

انما الکلام در اطلاق نسبت به محمول است. مرحوم آقا ضیاء عراقی فرمود: هیچ وقت اطلاق در عنوان محمول به کار نمی‌رود زیرا در مثل (زید عالم) وقتی بگوییم عالم اطلاق دارد معنایش این است که زید عالم به فقه و عالم به صرف و عالم به نحو و عالم به شیمی و عالم به فیزیک و عالم به هر یک از علوم موجوده است و حال این که این معنا به ذهن کسی نمی‌آید بلکه آن چه که از این جمله به ذهن می‌آید این است که او عالم است حال ممکن است به یک رشته عالم باشد یا به دو یا چند رشته عالم باشد نه این که به همهی علوم عالم باشد. روی نظر ما روشن است که چرا اطلاق در محمول - مانند (عالم) در مثال (زید عادل) - به کار نمی‌رود؟ زیرا همیشه مراد از محمول طبیعی است و اطلاق و تقیید در جایی است که فرد اراده شده باشد نه طبیعی یا مفهوم - منتهی دو نکته را باید مورد توجه قرار داد:

نکته اول این است که یک اختلافی بین نظر ما و نظر منطقی‌ها وجود دارد و آن این است که مراد ما از محمول در مثل (زید عالم) چیست؟ منطقی‌ها می‌گویند مراد از محمول، مفهوم است یعنی زید یکی از مصادیق مفهوم عالم است. ما این را قبول نکردیم و گفتیم هیچ وقت محمول ناظر به مفهوم نیست بلکه ناظر به طبیعی است و معنای جمله (زید عالم) این است که زید فردی از طبیعی عالم است.

نکته دوم این است که این که گفتیم اطلاق در محمول جاری نمی‌شود این مطلب روی نظر مشهور علمای اصول من جمله مرحوم آقا ضیاء با اشکال مواجه است، زیرا مشهور گفتند که از اطلاق و مقدمات حکمت می‌فهمیم که مراد جدی متکلم از (العالم) در (اکرم العالم) طبیعی عالم است نه حصّه‌ی آن. در مقابل مشهور ما گفتیم که از مقدمات حکمت نمی‌فهمیم که مراد جدی از (العالم) طبیعی است بلکه از قرینه تناسب حکم و موضوع می‌فهمیم که مراد جدی از (العالم)، فرد عالم است و از مقدمات حکمت می‌فهمیم که همهی افراد عالم مراد است. کلام مشهور در مثال (زید عالم) با مشکل مواجه است چون اگر از مقدمات حکمت بفهمیم که طبیعی عالم اراده شده است نه حصّه، در محمول اطلاق جاری

نمی‌شود پس نمی‌توانیم اطلاق و مقدمات حکمت استفاده کنیم که مراد از (عالم) که در محمول آمده است طبیعی است. اما روی مختار ما روشن است که در این‌جا اطلاق جاری نمی‌شود زیرا مراد جدی از (عالم) طبیعی است و در طبیعی اطلاق جاری نمی‌شود و اگر فرد اراده شود در آن اطلاق جاری می‌شود.

جمع‌بندی: در اطراف نسبت خبریه — یعنی موضوع و محمول — نسبت به موضوع، اگر از آن، طبیعی یا مفهوم اراده شود اطلاق جاری نیست و اگر از آن، فرد اراده شود اطلاق جاری می‌شود اما نسبت به محمول چون همیشه طبیعی اراده می‌شود اطلاق در آن جاری نیست، و در جمله‌ی فعلیه مثل (ضرب زید)، موضوع آن، فاعل — یعنی زید — است و محمول آن، ماده‌ی فعل — یعنی (ضرب) — است و فقط در موضوع امکان اجرای اطلاق وجود دارد.

مورد پنجم: دو طرف نسبت انشائیه است. مراد از دو طرف نسبت انشائیه عبارت از متعلق و موضوع است مثلاً در (اکرم العالم) متعلق (اکرام) و موضوع (العالم) است و در این‌جا هم نسبت به متعلق و هم نسبت به موضوع اطلاق را جاری می‌کنیم. مراد از اطلاق در متعلق طبیعی است و مراد از اطلاق در موضوع افراد است.

بعضی قائل شدند که اطلاق در متعلق نسبت به امر و نهی دوتا است مثلاً در (اکرم العالم) متعلق امر (اکرام) است و مفاد اطلاق در متعلق امر طبیعی است اما در (لا تکرّم الفاسق) متعلق نهی (اکرام) است و مفاد اطلاق در متعلق نهی افراد است زیرا در نهی انحلال وجود دارد و فکر کردند که این انحلال در اطلاق تأثیر دارد.

ما این را قبول نکردیم و گفتیم در هر دو، مفاد اطلاق طبیعی است و در امر بعث به ایجاد طبیعی در خارج است و در نهی منع و زجر از ایجاد طبیعی در خارج است منتهی مطلوب در امر صرف الوجود — فردی از طبیعی — است و منتهی‌عنه در نهی مطلق الوجود — تمام افراد طبیعی — است و این به خاطر یک ارتکاز عرفی است که از امر صرف الوجود طبیعی را می‌فهمند و از نهی مطلق الوجود طبیعی را می‌فهمند.

مورد ششم: اطراف نسبت ناقصه است مثلاً در (اقرء کتاب العالم)، مرکّب ناقص (کتاب العالم) است کلام در این است که مقدمات حکمت نسبت به (کتاب) یا (العالم) جاری می‌شود یا نمی‌شود؟ اگر اطلاق را در (کتاب) جاری می‌کنیم معنا این می‌شود که کتاب فارسی باشد یا غیر فارسی باشد و چایی باشد یا غیر چایی باشد و خلاصه هر نوع کتابی را که عالم دارد

قرائت کن و اگر اطلاق را در عالم جاری کنیم معنا این می‌شود که عالم به فقه و عالم به اصول و عالم به فلسفه و عالم به کلام و خلاصه عالم به هر یک از علوم، کتابش را قرائت کن.

مشهور قائل‌اند که اطلاق در اطراف نسبت ناقصه جاری نمی‌شود بلکه نسبت به مجموع (کتاب العالم) اطلاق جاری می‌شود و مثلاً کتاب فارسی و کتاب عربی و کتاب زید فقیه و کتاب عمرو مهندس را شامل می‌شود.

مرگب ناقص سه مورد دارد: اضافه و توصیف و مجرور و متعلقش. اطلاق به خاطر یکی از دو نکته‌ای که بیان می‌شود نسبت به مجموع مرگب ناقص جاری می‌شود: در این که در دو طرف نسبت ناقصه با خود نسبت ناقصه چند مفهوم وجود دارد دو مسلک وجود دارد: یکی این که این‌ها دو مفهوم دارند و دیگری این که این‌ها یک مفهوم دارند (نظر مرحوم آقای صدر و مختار ما با دو تقریب متفاوت) بنابراین به یک مفهوم روشن است که نسبت به یک مفهوم (کتاب العالم) اطلاق می‌گیریم. اما اگر مسلک مشهور را اختیار کردیم و گفتیم که (کتاب العالم) در مثال (اقرء کتاب العالم) سه جزء دارد و آن سه جزء عبارت از مفهوم (کتاب) و مفهوم (العالم) و نسبت ناقصه بین این دو است براساس این نظر، از مفهوم دوم — یعنی (العالم) — طبیعی عالم اراده شده است و جایی که از یک عنوان طبیعی اراده شود اطلاق جاری نمی‌شود و فقط در جایی که افراد اراده شود اطلاق جاری نمی‌شود و فقط در جایی که افراد اراده شود اطلاق جاری می‌شود. اما از مفهوم اول — یعنی (کتاب) — طبیعی کتاب اراده نشده است بلکه مراد فرد کتاب است و اطلاق را نسبت به آن جاری می‌کنیم ولی مراد از آن اطلاق بدلی است نه استيعابی یعنی یکی از کتاب‌های عالم را قرائت کن. اگر مبنای مشهور را قائل شدیم باید این‌گونه بگوییم تا با مبنایشان موافق باشد.

التبیه الثالث: فی شمولیة الاطلاق و بدلیته

سابقاً در تعریف اطلاق گفتیم که «الاطلاق اللفظ المذكور فی الکلام الشامل لجميع الافراد بمقدمات الحکمة» و گفتیم (الشامل) اعم از شمول بدلی و شمول استغراقی است شمول بدلی مانند (عالم) در (اکرم عالماً) و شمول استغراقی مانند (العالم) در (اکرم العالم).

فرق بین شمول بدلی و شمول استغراقی این است که در شمول بدلی یک حکم بیشتر نداریم ولی در شمول استغراقی به عدد موضوع - مثل (العالم) در (اکرم العالم) - حکم منحل می‌شود.

در این تنبیه این سؤال مطرح می‌شود که در کجا شمول مطلق بدلی است و در کجا شمولش استغراقی است؟

عنوانی که متصف به اطلاق می‌شود تارة متعلق حکم است و تارة موضوع حکم است. در مثال (اکرم العالم) (اکرام) متعلق حکم است و شمول اکرام بدلی است یعنی یک فرد از اکرام در امتثال کافی است و همه‌ی افراد اکرام مطلوب نیست - و یا در (صل) متعلق حکم یعنی (الصلاة) مطلق است و شمول آن بدلی است - و گاهی اطلاق در متعلق استغراقی است مثل (لا تکذب) که متعلق حکم یعنی (کذب) مطلق است و شمولش استغراقی است یعنی هیچ فرد از کذب را نباید در خارج ایجاد کنیم و اطلاق در موضوع هم گاهی شمولش استغراقی است مثل (الفقیر) در (اکرم الفقیر)، و گاهی شمولش بدلی است مثل (عالماً) در (اکرم عالماً). از شمول استغراقی گاهی به اطلاق شمولی تعبیر می‌کنند و از شمول بدلی به اطلاق بدلی تعبیر می‌کنند.

سؤالی که مطرح است این است که اختلاف بین بدلیت و استغراقیت از کجا ناشی می‌شود؟ و چرا در بعضی از موارد نتیجه‌ی مقدمات حکمت استغراقیت و در موارد دیگر نتیجه‌ی مقدمات حکمت بدلیت است؟

به وجوهی جواب داده شد:

وجه اول: (از مرحوم آقای خویی)^۱

ایشان فرمودند: ما از اطلاق و مقدمات حکمت فقط یک مطلب را استفاده می‌کنیم و استغراقیت و بدلیت را از روی قرائن عرفیه و عقلیه استفاده می‌کنیم. مقدمات حکمت به ما می‌فهماند که متکلم از این لفظ، طبیعی را اراده کرده است نه حصه‌ای از آن را و از قرائن می‌فهمیم که همه‌ی افراد طبیعی مراد است یا بعضی از افراد طبیعی مراد است، مثلاً مولی فرمود (صل) - که متعلقش (صلاة) است - و ما خارجاً می‌دانیم که ایجاد تمامی افراد صلاة یا تمامی افراد اکرام زید مقدور کسی نیست چون زید بی‌نهایت می‌تواند اکرام داشته باشد و

^۱ - المحاضرات ۳: ۲۹۵.

این قرینه - عرفیه یا عقلیه - است که ما بفهمیم مراد متکلم از ایجاد یکی از افراد صلاۀ یا اکرام زید است. گاهی قرینه وجود دارد که صرف الوجود، مراد نیست مثل خطاب (لاتکذب) که مراد از آن این است که هیچ فردی که دروغ را در خارج ایجاد نکن و صرف الوجود در این جا معقول نیست زیرا هر کسی لامحاله یک دروغ را ترک می کند و ترک یک دروغ نهی نمی خواهد. پس استغراقیت و بدلیت را از قرینه می فهمیم و از مقدمات حکمت می فهمیم که مراد متکلم از این عنوان طبیعی است.

بر این فرمایش اشکال شد به این که مواردی وجود دارد که در آن هم صرف الوجود ممکن است و هم مطلق الوجود ممکن است مثل این که مولی بفرماید: «صم فی شهر شعبان» در این مثال صرف الوجود صوم شهر شعبان ممکن است چون در ماه شعبان می توانیم یک روز از این ماه را روزه بگیریم و مطلق الوجود صوم شهر شعبان هم ممکن است چون می توانیم سی روز ماه شعبان را روزه بگیریم. در این جا قرینه عقلیه یا عرفیه وجود ندارد که متعلق حکم فقط صرف الوجود باشد یا فقط مطلق الوجود باشد و در مثال (اکرم العالم) که (العالم) موضوع است و شمول آن استیعابی است هر دو معقول است یعنی هم ممکن است که صرف الوجود را اکرام کنیم و هم ممکن است که مطلق الوجود را اکرام کنیم.

وجه دوم: (از مرحوم عراقی)^۱

ایشان فرمودند مقتضای اصل در مطلق این است که بدلی باشد و اگر بخواهد استغراقی باشد - چه در مرحله ثبوت و لحاظ و چه در مرحله اثبات و لفظ - احتیاج به مؤونه زائده دارد، زیرا نتیجه مقدمات حکمت این است که متکلم از این عنوان، طبیعی و جامع را اراده کرده است و وجود طبیعی و جامع در خارج به وجود فرد ما است اما این که همه افراد جامع باید موجود شود احتیاج به بیان زائد دارد.

بر این فرمایش دو اشکال وارد است: اشکال اول این است که این مقدار که از ایشان بیان شد بر فرض این که درست باشد فقط در متعلق امر می آید نه متعلق نهی، زیرا در متعلق امر سخن از وجود و ایجاد است اما در متعلق نهی یا موضوع آن، سخن از ایجاد و وجود نیست تا بگوییم که به صرف وجود ایجاد می شود در متعلق نهی سخن از اعدام است.

^۱ - نهایة الافکار ۳: ۲۹۵.

اشکال دوم^۱ این است که ایشان فرمود استغراقیت هم ثبوتاً — مرحله‌ی لحاظ — و هم اثباتاً — مرحله‌ی لفظ — مؤونه زائده می‌طلبد و حال این که وجداناً (العالم) در (اکرم العالم) شمولش استغراقی است و (عالم) در (اکرام عالم) شمول بدلی دارد در این دو مورد، ثبوتاً و اثباتاً، استغراقیت و بدلیت فهمیده می‌شود و هیچ یک از این دو نیاز به مؤونه زائده ندارد. وجه سوم: (از مرحوم اصفهانی)

ایشان برعکس آقا ضیاء فرمودند که مقتضای اصل اولی استغراقیت است و بدلیت نیاز به مؤونه زائده دارد زیرا نتیجه مقدمات حکمت این است که از عنوان، طبیعی اراده شده است و طبیعی را به دو صورت می‌توانیم لحاظ کنیم یا آن را بما هو هو لحاظ کنیم و یا آن را بما هو فان فی الخارج لحاظ کنیم. در مثال (اکرم العالم) طبیعی (العالم) را که لحاظ می‌کنیم بما هو فان فی الافراد لحاظ می‌کنیم و نسبت طبیعی به جمیع افراد علی حدّ سواء است و هر جا که فرد محقق شود آن حکم جاری است یعنی حکم به تمام افراد سرایت می‌کند اما درجایی که بخواهیم حکم به تمام افراد سرایت نکند و فقط به وجود اول یا به یک وجود، حکم تعلق بگیرد باید قید وحدت یا تنوین بیاوریم.

برفرمایش مرحوم آقای اصفهانی دو اشکال وارد است اشکال اول این است که ایشان فرمودند که طبیعی بما هو فان فی الافراد لحاظ می‌شود ما این را در موضوع قبول داریم نه در متعلق مثلاً (العالم) در (اکرم العالم) طبیعی آن به نحو فان فی الافراد لحاظ شده است چون طبیعی را نمی‌توانیم اکرام کنیم و باید افرادش را اکرام کنیم پس عالم بما هو فان فی الخارج لحاظ شده است یعنی مولی خواسته است که افراد عالم را اکرام کنیم اما در همین مثال، متعلق حکم یعنی (اکرام) بما هو فان فی الخارج لحاظ نشده است بلکه اکرام بما هو اکرام لحاظ شده است و نمی‌تواند بما هو فان فی الخارج لحاظ شود چون فرد در خارج قابل ایجاد نیست چون فرد طبیعی موجود است و طبیعی موجود قابل ایجاد نیست اما طبیعی قابل ایجاد است.

اشکال دوم این است که از ایشان می‌پرسیم که فرق بین مثال (قلد الفقیه) و (اکرم الفقیه) چیست؟ (الفقیه) در مثال اول مطلق به نحو بدلی است و در مثال دوم مطلق به نحو استغراقی است و در مثال اول که شمول بدلی است مؤونه زائده نمی‌خواهد مگر این که

۱- البحوث ۳: ۴۲۹.

ایشان بگوید «در مثال الو قرینه‌ی مناسبت حکم و موضوع بر بدلیت دلالت دارد» ولی این قرینه در (اکرم الفقیه) نیز هست که بر استغراقیت دلالت دارد.

وجه چهارم: (از مرحوم آقای صدر)^۱

ایشان فرمودند که شمولیت و بدلیت دو معنا دارد یک معنا به لحاظ مرحله جعل و حکم است و یک معنا به لحاظ مرحله‌ی امثال است در مرحله‌ی جعل و حکم در مورد بدلیت یک جعل و یک حکم بیشتر نیست مثلاً در (اکرم عالم) یک حکم داریم و در مرحله‌ی امثال هم در اطلاق بدلی و هم در اطلاق استغراقی یک حکم بیشتر نداریم و در موارد اطلاق بدلی کافی است که یک فرد از طبیعی را امثال کنیم اما در موارد اطلاق استغراقی برای امثال باید تمام افراد طبیعی را امثال کنیم مثل این که در (اکرم زیداً) یک حکم داریم اما اگر بخواهیم آن را امثال کنیم باید یک فرد اکرام را امثال کنیم و گاهی یک حکم داریم ولی برای امثال باید همه‌ی افراد را امثال کنیم مثل (لاتأکل فی نهار شهر رمضان) که یک حکم بیشتر نیست اما وقتی بخواهیم همین یک حکم را امثال کنیم باید همه‌ی افراد اکل را ترک کنیم تا امثال حاصل شود. ایشان فرمود که در مقام امثال واضح است که شمولیت و بدلیت ریشه در خصوصیت مورد دارد مثلاً در (اکرم زیداً) مولی ایجاد طبیعی اکرام را طلب کرده است و در (لا تأکل فی نهار شهر رمضان) انعدام طبیعی اکل را طلب کرده است و ایجاد طبیعی به ایجاد صرف الوجود است و انعدام طبیعی به انعدام تمام افراد است همان گونه که مرحوم آخوند فرمود — این در مرحله‌ی امثال است. اما بدلیت و استغراقیت در مقام جعل مشکل پیدا می‌کند و در این مقام باید بین اطلاق در موضوع شمولی و استغراقی است و اطلاق در متعلق دائماً بدلی است مثلاً در (اکرم العالم)، اطلاق (العالم) شمولی است و اطلاق (اکرام) بدلی است و نکته‌اش این است که در موضوع فرض وجود می‌شود و به یک قضیه شرطیه - یعنی (ان وجد عالم فاکرمه) برمی‌گردد وقتی این طور بود هر عالمی خودش موضوع می‌شود و اطلاق استغراقی را نتیجه می‌دهد اما در متعلق، مولی می‌خواهد که طبیعی را ایجاد کنیم و ایجاد طبیعی به ایجاد اولین فرد آن است لذا اطلاق در موضوع شمولی است اطلاق در متعلق بدلی است و از این قاعده دو مورد مستثنی است: یکی در موضوع و یک در متعلق، استثناء در موضوع در جایی است که تنوین داشته

^۱ البحوث ۳: ۴۳۰.

باشد و استثناء در متعلق در جایی است که متعلق نهی قرار بگیرد مثل (لا تشرب الخمر) در این جا اطلاق متعلق شمولی است و فهم عرفی وجود دارد که اگر یک عملی مبعوض باشد و مفسده داشته باشد همه افرادش آن مبعوضیت و مفسده را داراست.

ما با این فرمایش موافق نیستیم و سه اشکال بر فرمایش ایشان داریم: اشکال اول این است که ایشان فرمودند که اطلاق در موضوع شمولی است چون به یک قضیه شرطیه برمی‌گردد ما هم قبول داریم اما فهم این قضیه شرطیه در طول اطلاق است نه این که اطلاق در طول فهم این قضیه شرطیه باشد والا در مثل (قلد الفقيه)، (ان وجد فقيه فقلده) فهمیده نمی‌شود و دلیلش این است که اطلاق (الفقيه) بدلی است بنابراین تحلیل قضیه شرطیه در طول مفاد کلام و اطلاق شمولی است یعنی اول باید اطلاق شمولی ثابت باشد و بعد به این قضیه شرطیه تحلیل شود.

اشکال دوم این است که ایشان در استثناء موضوع فرمودند «مگر جایی که موضوع تنوین داشته باشد مثل (اکرم عالماً) ما نقض وارد می‌کنیم به آیه شریفه (وانزلنا من السماء مساءً طهوراً) که اطلاق (ماءاً طهوراً) شمولی است یعنی هر آبی که در زمین است طهور است و همچنین نقض می‌شود به آیه شریفه (الا ان تكون تجارة عن تراض) که اطلاق (تجارة) شمولی است و در (ان جاءك عالم فاکرمه) نیز اطلاق (عالم) شمولی است.

اشکال سوم این است که ایشان در استثناء متعلق فرمودند که یک فهم عرفی وجود دارد که مفسده در تمام افراد متعلق نهی است اشکالش این است که اگر مثلاً طفل صغیری را از خوردن شکلات نهی کنیم او می‌فهمد که هیچ شکلاتی را نباید بخورد یعنی شمولیت را می‌فهمد اما این فهم عرفی را ندارد که مفسده در تمام افراد شکلات است یعنی این ذهنیت در او وجود ندارد که انحلال نهی به همه‌ی افراد متعلق به خاطر وجود مفسده در همه‌ی افراد متعلق است.

وجه پنجم: (مختار ما)

ما همان وجه مرحوم آقای خوئی را اختیار کردیم منتهی در کلامشان یک اصلاحی نمودیم. به نظر ما استغراقیت و بدلیت از قرائن فهمیده می‌شود و ارتباطی با اطلاق ندارد. مقدمات حکمت در متعلق، مفید طبیعی است و در موضوع، مفید استیعاب است اما این

استیعاب آیا به افرادش به نحو بدلیت است یا به نحو استغراقیت است از مناسبت‌ها و ارتکازات و قرائن دیگر فهمیده می‌شود.

التنبیه الرابع: فی الانصراف

در موارد کثیره در السنه فقهاء گفته می‌شود که این عنوان منصرف است. در این تنبیه انصراف را توضیح می‌دهیم و اقسام آن را بیان می‌کنیم و همچنین مناسبت‌ها را هم ذکر می‌کنیم.

انصراف بر دو قسم است: یک انصراف در مدلول تصویری است و یک انصراف در مدلول تصدیقی است و این دو باید از هم تفکیک شود.

معنای انصراف در مدلول تصویری این است که وقتی عنوانی را می‌شنویم به جای این که معنای آن را تصور کنیم معنای حصّه‌ای از آن را تصور می‌کنیم و معنای انصراف در مدلول تصدیقی این است که معنای همان عنوان و لفظ را تصور می‌کنیم ولی این تصدیق برای ما پیدا می‌شود که مراد جدی متکلم از این عنوان، حصّه است و در ذهن ما کلام این ظهور را پیدا می‌کند که مراد جدی متکلم از آن عنوان، حصّه‌ای از آن است و انصراف از صغریات ظهور است و ظهور حجّت است.

ما هر یک از این دو انصراف را جداگانه بحث می‌کنیم.

مورد اول: انصراف در مدلول تصویری است و این انصراف دو مورد دارد: یک مورد جایی است که لفظی داریم که دو معنا دارد — یعنی مشترک لفظی است — منتهی وقتی که این لفظ را می‌شنویم فقط یک معنا را تصور می‌کنیم و مورد رایج این انصراف در اسماء اعلام است. اسماء اعلام بیشترین مورد اشتراک را دارد مثلاً افراد زیادی را داریم که اسم شان (علی) یا (حسین) است منتهی وقتی نزد ما این اسم به کار می‌رود ما فقط یک معنا را تصور می‌کنیم مثلاً اگر چهار نفر دو ست مشترکی به نام (علی) داشته باشند، وقتی نزد آن‌ها نام (علی) به کار رود ذهن آن‌ها به همین دو ست مشترک انصراف پیدا می‌کند. در علم رجال نیز اسماء مشترک داریم که وقتی یکی از این اسماء ذکر می‌شود ذهن ما به فرد مشهور از آن منصرف می‌شود. مورد دیگر این است که لفظ برای جامع وضع شده است اما وقتی این لفظ به کار می‌رود فقط حصّه‌ای از این جامع تصور می‌شود و ذهن به این حصّه منصرف می‌شود مثل کلمه‌ی (حیوان) که برای جامع بین حیوان ناطق و حیوان صامت وضع شده است اما

وقتی این کلمه به کار می‌رود ما حیوان صامت را تصور می‌کنیم و ذهن ما به حیوان صامت منصرف می‌شود.

مورد دوم: انصراف در مدلول تصدیقی است و این انصراف در جایی است که وقتی لفظ را می‌شنویم خود معنای آن را تصور می‌کنیم ولی به ذهن می‌آید که مراد جدی متکلم از آن حصه‌ای از معنا است، مثلاً اگر گفته شود: (الماء مطهر)، (الماء) برای طبیعی (ماء) وضع شده است ولی ذهن منصرف می‌شود که مراد جدی از (ماء) ماء طاهر است در این جا می‌گوییم (الماء) منصرف به حصه‌ای از ماء است و آن حصه، ماء طاهر است و این انصراف، انصراف در مدلول تصدیقی است نه تصویری چون وقتی می‌شنویم (الماء مطهر)، معنای (الماء) را تصور می‌کنیم نه معنای (الماء الطاهر) را، ولیکن می‌فهمیم که مراد جدی متکلم از (الماء) ماء طاهر است و می‌گوییم که (الماء) در جمله‌ی (الماء مطهر) به ماء طاهر انصراف دارد. نظایر این را در موارد مختلف داریم، مثلاً در این مسأله که آیا هیئت امر ظهور در وجوب دارد یا ظهور در وجوب ندارد بعضی‌ها قائل شدند که هیئت امر ظهور در وجوب دارد و ظهورش در انصراف است یعنی خود هیئت برای معنای جامع - یعنی طلب - وضع شده است اما به حصه‌ی آن - یعنی طلب وجوبی - منصرف است خلاصه این که دو نوع انصراف داریم: انصراف در مدلول تصویری و انصراف در مدلول تصدیقی.

برای انصراف چهار منشأ ذکر کرده‌اند:

اولین منشأیی که برای انصراف ذکر کردند غلبه وجودی است یعنی معنا افرادی دارد و پاره‌ای از افرادش در وجود خارجی غلبه دارند و تعدادشان بیش‌تر است مثلاً اگر گفته شود: (اکرم الفقیه)، غلبه وجودی با فقهای مرد است و این غلبه وجودی منشأ انصراف فقیه به فقیه مرد است.

صحیح این است که غلبه وجودی موجب انصراف نیست بلکه اگر غلبه وجود منشأ غلبه استعمالی شود موجب انصراف است.

دومین مورد کثرت استعمال است و مراد این است که ما یک کلمه را در حصه‌ای از معنایش استعمال کنیم مثلاً یک لفظی که مشترک لفظی است در یک معنا کثرت استعمال داشت باشد مثل کلمه‌ی (بروجردی) که وقتی مردم زمان آیه الله بروجردی این کلمه را به کار می‌بردند ذهن مردم به ایشان منصرف بود.

سومین مورد که رایج‌ترین مورد است و انصراف در مدلول تصدیقی است عبارت از مناسبات است مانند تناسب بین حکم و موضوع و تناسب بین کلام و متکلم و تناسب زمانی و مکانی، مثلاً وقتی یک اصولی بگوید مرحوم شیخ این را گفته است ذهن منصرف به شیخ انصاری می‌شود و یا مانند (الماء مطهر) که به تناسب حکم و موضوع — به عبارت دیگر تناسب بین موضوع و محمول — استفاده می‌شود که مراد جدی از (الماء) ماء طاهر است یعنی ذهن به این ماء منصرف است.

چهارمین مورد مرتکزات عرف و عقلاء است. در این عقلاء و عرف ارتکازاتی وجود دارد که وقتی کلامی به کار می‌رود آن ارتکازات باعث انصراف می‌شود مثلاً از مرتکزات عقلاء است که اطاعت از مولی در دایره معلوم بالاجمال واجب است حال اگر مولی گفت (رفع مالایعلمون) بر اساس همان ارتکاز این کلام از دایره معلوم بالاجمال منصرف است و کلام مذکور شامل غیر معلوم بالاجمال می‌شود یا گفتند که دلیل مصرف زکات از فقیر فاسق یا متجاهر به فسق منصرف است و شامل غیر آن می‌شود زیرا در ارتکازات متشرعه است که فاسق یا متجاهر به فسق صلاحیت تکریم و احترام ندارد و این منشأ می‌شود که دلیلی زکات از فقیر متجاهر به فسق منصرف باشد.

التنبیه الخامس: فی الاطلاق المقامی

اطلاق بر دو قسم است: اطلاق لفظی و اطلاق مقامی، مراد از اطلاق لفظی، اطلاق است که لفظ به آن منصرف می‌شود و این اطلاق در جایی است که قیدی را ذکر نکنیم مانند این که می‌گوییم (العالم) در (اکرم العالم) مطلق است و این اطلاق مدلول مقدمات حکمت است نه مدلول لفظ.

در مقابل اطلاق لفظی، اطلاق مقامی را داریم که صفت لفظ نیست بلکه از سکوت متکلم این اطلاق را استفاده می‌کنیم مثلاً در یک مرکز علمی که طلاب را ثبت نام می‌کنند شرایطی را برای ورود طلاب به آن مرکز بیان می‌کنند حال اگر در بین آن شرایط امری — مثل معمم بودن — را ذکر نکنند و نسبت به آن سکوت کنند می‌گوییم که این امر در پذیرش طلاب شرط نیست و این را از اطلاق مقامی به دست می‌آوریم. و یا مثلاً در یک روایت — مثل صحیح حماد — می‌بینیم که امام در بیان کیفیت نماز تام اجزاء و شرایط آن را نام می‌برد و استفاده را به عنوان یکی از اجزاء ذکر نمی‌کند از سکوت امام استفاده می‌کنیم که

استعاذه از اجزاء نماز نیست. گاهی اطلاق مقامی مربوط به یک مجلس است مانند همین مثالی که از صحیحہ حماد گفته شد و گاهی اطلاق مقامی مربوط به شریعت است یعنی شارع مقدّس از ابتداء تا انتہاء مطلبی را نفرموده است و نسبت به آن سکوت کرده است از این سکوت فهمیده می شود که این امر در شریعت جعل نشده است مثل این که برای عدم اعتبار قصد وجه در عبادات به اطلاق مقامی در شریعت تمسک کرده اند و گفتند این امری است که نوعاً افراد غافل می شوند و شارع مقدّس و امامان معصوم از ابتداء تا انتہاء در هیچ موردی اعتبار قصد وجه در عبادات را ذکر نکردند از این اطلاق مقامی شریعت استفاده کردند که قصد وجه در عبادات معتبر نیست.

این تمام کلام در مورد اطلاق مقامی بود.

التنبیه السادس: فی حالات اسم الجنس

اسم جنس عبارت از اسمی است که معنایش عامّ است. اسمایی را داریم که معنایشان خاصّ است و در اصطلاح به آن عَلم می گویند مانند زید، قم و دماوند و اسمایی را داریم که معنای آن ها عامّ است مانند کتاب، درخت و انسان. در بحث های گذشته گفتیم که لفظ باید معنای عامّی داشته باشد تا متصف به مطلق شود.

اسم جنس سه صورت دارد: گاهی با تنوین ذکر می شود مانند (عالماً) در (اکرم عالماً) و گاهی با (ال) ذکر می شود مانند (العالم) در (اکرم العالم) و صورت سوم این است که هیچ یک از این دو نیست حال گاهی با اضافه است مانند (اکرم عالم البلد) و گاهی به غیر اضافه است مانند (اکرم من جاءک) صورت سوم خیلی جای بحث ندارد زیرا می توانیم اسم جنسی را که تنوین و (ال) ندارد هم برای یک شخص معین به کار ببریم مانند (اکرم مؤلّف هذا الكتاب) یا (اکرم ابا زید) و (اب) اسم جنس است و هم برای شمول به کار ببریم مانند (اکرم عالم الفقه) و هم برای اطلاق بالی به کار ببریم مانند (اکرم عالم فقه) و عمده ی بحث در صور اول و صورت دوم است یعنی اسم جنسی که تنوین دارد و اسم جنسی که (ال) دارد.

در صورتی که اسم جنس نکره تنوین دار باشد دو ادعا مطرح شده است. یک ادعا این است که وقتی اسم جنس نکره تنوین می گیرد دلالت بر شمول و استغراق ندارد بلکه دائماً اطلاقش بدلی است لذا وقتی گفتیم (اکرم عالماً) معنایش این است که یک عالم را اکرام

کن؛ چون تنوین بر وحدت دلالت می‌کند یعنی واحد از آن جنس دلالت دارد پس معنای جمله مذکور، (اکرم واحداً من العلماء است).

براین دعوی نقضی وارد شد و آن نقض این است که اگر نکره را در سیاق نفی یا نهی قرار دهیم اطلاقش شمولی است و حال این که به ادعای شما باید اطلاقش بدلی باشد مثلاً اگر در (لاتکرم فاسقاً) اطلاق (فاسقاً) بدلی باشد معنایش این است که یک فاسق را اکرام نکن؛ و حال این که همه از این خطاب، شمولیت را فهمیدند یعنی معنای خطاب این است که هیچ فاسقی را اکرام نکن؛ لذا همه گفتند که اطلاق در این مثال شمولی است. از این نقض جواب‌هایی داده شد:

جواب اول جوابی است که مرحوم آقای صدر^۱ دادند. ایشان فرمودند: ما از خطاب (لاتکرم فاسقاً) شمول را می‌فهمیم اما این شمولیت را از (فاسقاً) نمی‌فهمیم بلکه از یک دلالت تصدیقیه که خارج از کلمه است — یعنی دلالت سیاقیه خارجی — استفاده می‌کنیم و آن این است که اگر در فردی از طبیعی مفسده باشد این مفسده انحلالی بوده و در سایر افراد نیز وجود دارد و این انحلالیت مفسده در بین افراد یک قرینه‌ی عقلیه است و اگر قرینه عقلیه انحلالیت نبود ترک اکرام یک فاسق در امتثال نهی کافی بود.

بر فرمایش مرحوم آقای صدر مناقشه شد که اگر این را به قرینه خارجی و عقلیه می‌فهمیم خود این تنوین در نکره قرینه بر عدم انحلالیت می‌شود مثل این که مولی فرمودند: «یکی از فساق را اکرام نکن» و ما اگر همه‌ی فساق را اکرام کنیم و یک فاسق را اکرام نکنیم به این تکلیف عمل کرده‌ایم و چون این قرینه، لفظیه است جلوی قرینه عقلیه را می‌گیرد و از قرینه‌ی تنوین نکره می‌فهمیم که مفسده‌ی اکرام فاسق انحلالی نیست بلکه فقط در یک فاسق، اکرامش مفسده دارد.

جواب دوم این است که وقتی می‌گوییم: (لاتکرم فاسقاً) با این اسم نکره‌ی تنوین دار یعنی (فاسقاً) به یک فرد علی‌الإبهام — یا لاعلی‌التعین — اشاره می‌کنیم و انتفاء فرد معین در خارج به انتفاء همان فرد معین است و انتفاء فرد مبهم و لا معین در خارج به انتفاء تمام افراد است — از این نکته استفاده می‌کنیم که اطلاق اسم جنس نکره تنوین دار می‌تواند شمولی هم باشد.

۱- البحوث ۳: ۴۳۴.

این جواب درست نیست چون انتفاء طبیعی به انتفاء جمیع افراد است ولی انتفاء فرد لامعین مانند انتفاء فرد معین است و همین که یک فرد لامعین در خارج محقق نشود فرد لامعین انتفاء پیدا کرده است.

جواب سوم این است که این که ادعا شده است که تنوین دائماً بروحدت دلالت دارد تمام نیست بلکه کثیراً ما تنوین بروحدت دلالت دارد اما این طور نیست که تنوین دائماً بر وحدت دلالت دارد اما این طور نیست که تنوین دائماً بر وحدت دلالت کند اعم از این که تنوین در کلام ایجابی بیاید مثل آیه شریفه (وانزلنا من السماء ماءً طهوراً)^۱ که تنوین در (ماءاً طهوراً) دلالت بر وحدت ندارد زیرا مصداقش همه آب‌هایی است که از آسمان فرود آمده است و در آیه شریفه (لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض)^۲ — که مستثنی کلام موجب است — و (تجاة) که دارای تنوین است بر وحدت دلالت ندارد بلکه شامل همه افراد تجارت می‌شود و یا در کلام سلبی بیاید مثل آیه شریفه (لاتذر علی الارض من الکافرین دیاراً)^۳ که (دیاراً) گرچه تنوین دارد اما اطلاقش شمولی است پس این که تنوین در اسم جنس بر وحدت دلالت دارد امر مفروغ عنہی نیست.

ادعای دوم این است که گفتند اسم جنسی که تنوین می‌گیرد نکرده است و تعیین ندارد. ظاهراً کسی در این دعوا مناقشه نکرده است و کلام در این است که مراد از عدم تعیین چیست؟ آیا مراد عدم تعیین ذهنی است یا مراد عدم تعیین خارجی است؟ در (اکرم رجلاً) کلمه‌ی (رجلاً) به رجل معین اشاره ندارد و نه ذهناً و نه خارجاً تعیین ندارد اما گاهی یک نکره خارجاً تعیین دارد مثل (جائنی رجل) که (رجل) فی علم الله تعیین دارد و یا مثل (جاء رجل من اقصی المدینه)^۴ که (رجل) تعیین دارد و از این فهمیده می‌شود که مراد از عدم تعیین، عدم تعیین ذهنی است چون گاهی اسم جنس تنوین دار تعیین خارجی دارد. و اما صورت دوم که براسم جنس (ال) داخل می‌شود مانند (العالم) در (اکرم العالم). مشهور بین علماء این است که (ال) بر تعیین مدخول دلالت دارد لذا اگر (ال) بر اسمی داخل شود مفید تعریف است.

۱- الفرقان: ۴۸.

۲- النساء: ۲۹.

۳- نوح: ۲۶.

۴- القصص: ۲۰.

مرحوم آخوند اشکال کرد و فرمود: این که (ال) دلالت بر تعیین می کند آیا در ذهن جنس را معین می کند یا در خارج متعین می کند؟ اگر در خارج متعین کند از جنس بودن خارج شده و فرد می شود و این خلف این فرض است که اسم جنس است و اگر در ذهن متعین می شود دیگر برخارج منطبق نمی شود زیرا (العالم) اشاره به صورت ذهنیه عالم دارد پس زید خارجی اکرامش واجب نیست لذا مرحوم آخوند فرمود که این از اغلاط مشهور است که (ال) را برای تعیین اسم جنس می دانند بلکه (ال) همیشه برای تزیین است.

از این اشکال جواب‌هایی داده شد.

جواب اول: مرحوم اصفهانی^۱ جواب دادند که ما یک وعاء سومی غیر از ذهن و خارج داریم که (ال) موجب تعیین مدخولش در آن وعاء سوم می شود و آن وعاء، وعاء ماهیت است و (ال) برای تعیین مدخول در عالم ماهیت است و در این عالم هر ماهیتی از ماهیات دیگر متمایز است چون هر ماهیتی برای خودش تقرّر و تعینی در ذاتش دارد که با ماهیات دیگر متفاوت است.

مرحوم آقای صدر^۲ این جواب را نپذیرفتند و فرمودند تعین ماهیت به حدود و ذاتیاتش است نه به اشاره‌ی ذهنی و (ال). اگر ماهیت انسان در مقابل ماهیت حجر متعین است به خاطر ذاتیات او است زیرا ذاتی انسان حیوان و ناطق است و ذاتی حجر نه حیوان است و نه ناطق است.

جواب دوم: مرحوم آقای صدر از اشکال مرحوم آخوند جواب دادند که مراد علماء واقع تعیین است نه مفهوم تعیین، یعنی (ال) بر واقع تعیین مدخولش دلالت دارد نه این که بر مفهوم تعیین مدخولش دلالت داشته باشد مثلاً می‌گوییم که مفهوم (العالم) در ذهن تعیین دارد نه این که در (العالم) مفهوم تعیین اخذ شده باشد و (ال) برای مفهوم تعیین وضع شده است و اشکالی ندارد که در ذهن واقع تعیین باشد و در خارج مصداق داشته باشد.

این جواب درست نیست زیرا تعیین مفاهیم در ذهن به (ال) ارتباطی ندارد بلکه به وجودشان مربوط است و وقتی در ذهن مفهومی موجود شد از مفاهیم دیگر جدا است و واقع تعیین نمی‌تواند مدلول (ال) باشد.

^۱ - النهایة الدراية ۲: ۴۹۵.

^۲ - البحوث ۳: ۴۳۶.

جواب سوم: (ال) بر تعین خارجی اشاره دارد اما نه تعین فردی بلکه تعین ذاتی یعنی اشاره به تعین ذات در خارج دارد یعنی (الانسان) اشاره به طبیعت و ماهیت انسان در خارج است بدون این که خصوصیات فردی دخیل باشد.

براین جواب به امثال (الانسان نوع) و (الانسان کلی) نقض می شود چون طبیعی موجود در خارج نوع و کلی نیست و ثانیاً ما در خارج چیزی جز افراد نداریم ولو این که ما خصوصیات فردی را در نظر نگیریم معنایش این است که فرد خاص در نظر نیست بلکه (الانسان) اشاره به افراد خارجی دارد نه این که به طبیعی موجود در خارج اشاره شود پس این فرمایش سوم هم تمام نیست.

جواب چهارم: حقیقت (ال) برای اشاره‌ی ذهنیه است منتهی ما با (ال) به تنهای اشاره نمی کنیم بلکه با مجموع (ال) و مدخولش به چیزی اشاره ذهنیه منشأ برای نحوه‌ای از تعین و توجه و التفات می شود مثلاً وقتی می گوئیم (انسان)، فقط تصویری از طبیعی انسان داریم بدون این که این صورت به چیزی اشاره باشد اما وقتی (الانسان) می گوئیم اشاره‌ی ذهنیه به شیئی می کنیم و آن شیء از آن حیث که مورد اشاره‌ی ذهنیه قرار می گیرد تعین پیدا می کند مثلاً در (الانسان نوع) با (الانسان) به طبیعی و ذات انسان اشاره می کنیم و در (الانسان کلی) با (الانسان) به مفهوم انسان اشاره می کنیم و در (الانسان یموت) با (الانسان) به تمام افراد طبیعی انسان اشاره می کنیم و این که مشارالیه مجموع (ال) و مدخولش چه چیزی است از مناسبت حکم و موضوع آن را به دست می آوریم و شاید مراد مرحوم آقای اصفهانی — که فرمود: (ال) برای تعین مدخولش در وعاء ماهیت است — همین معنا باشد. به عبارت دیگر، (ال) موجب می شود که یک ماهیت — مثل انسان — طرف اشاره ذهنیه واقع شود یعنی با صورتی که از یک جنس — مثل انسان — در ذهن ما است با (ال) به ماهیت و ذات آن اشاره می کنیم و هر شیئی که به وسیله‌ی (ال) تحت اشاره‌ی ذهنیه قرار گیرد به نفس همین اشاره، تعین ماهوی و ذاتی پیدا می کند و ذات در ذهن موجود نیست و فقط صورت ذهنیه به آن ذات اشاره می کند.

آن چه که بیان شد در باب حالات اسم جنس بود.

ما در زبان عربی اسم‌هایی را داریم که به آن‌ها علم جنس گفته می‌شود مثل (أسامه) که علم جنس برای أسد است و یا (ام عریط) که علم جنس برای عقرب است و یا (ثعاله) که علم جنس برای ثعلب است.

اصولیین بحث کردند که فرق بین علم جنس و اسم جنس چیست؟ بعضی از آن‌ها گفتند که این دو با هم فرقی ندارند و بعضی گفتند که این دو با هم فرق دارند و هرکس وجهی را ذکر کرد.

در ردّ دسته اول که قائل شدند اسم جنس و علم جنس با هم فرقی ندارند، گفته می‌شود که انسان در وجدان و ارتکاز خودش می‌یابد که در کاربرد، مدلول اسم جنس و علم جنس با هم فرق دارد.

مختار ما این است که کلمه‌ی (أسامه) مرادف با کلمه‌ی (أسد) نیست بلکه مرادف با (الاسد) است به عبارت دیگر مفهوم (اسد) با مفهوم (الاسد) در ذهن، با هم فرق دارند و همین فرق دقیقاً بین (اسامه) است. کلمه‌ی (اسد) برای طبیعی وضع شده است یعنی نام طبیعی شیر را (اسد) گذاشته‌اند کما این که اسم طبیعی حیوان ناطق را (انسان) گذاشتند و وقتی (الاسد) می‌گوییم ذهن ما با مجموع (ال) و مدخولش به طبیعی اشاره می‌کند و به خاطر همین اشاره، طبیعی یک تعینی پیدا می‌کند و برای طبیعی متعین شده به اشاره ذهنیه نام (اسامه) یا (الاسد) را گذاشتند.

مرحوم آقای صدر این را خوب توضیح ندادند و فقط بالاجمال فرمودند که علم جنس در قوه معرفّ به (ال) است.

خلاصه این که اسم جنس مثل (اسامه) مرادف با اسم جنس محلی به (ال) مثل (الاسد) است لذا درست نیست که (ال) بر علم جنس داخل کنیم و بگوییم (الاسامه).

این تمام کلام در فصل اول بود.

الفصل الثانی: التقیید

تقیید به معنای حمل مطلق بر مقید است. گاهی دو خطاب داریم که یکی مطلق و دیگری مقید است و گاهی دو جمله داریم که یکی مطلق است و دیگری مقید است و فقهاء هرگاه به دو خطاب یا دو جمله برخورد کنند که یکی مطلق باشد و دیگری مقید باشد، خطاب مطلق را حمل بر خطاب مقید می‌کنند مثلاً خطاب (اکرم العالم) مطلق است و خطاب

(لاتکرم النحوی) مقید است و این امر شایعی است که مطلق را بر مقید حمل می‌کنند و می‌گویند که مراد از (العالم) در خطاب (اکرم العالم) عالم غیر نحوی است یعنی از خطاب مطلق رفع ید می‌کنند وقتی که خطاب مقید وجود دارد این رفع ید از مطلق به مقید را تقيید می‌گویند.

در بحث عامّ و خاصّ گفتیم که خاصّ یا متّصل است و یا منفصل است. مقید هم – مانند مخصّص – یا متّصل است مثل این که مولی می‌فرماید: «اکرم العالم الفقيه» و یا منفصل است مثل این که اولّ مولی می‌گوید: «اکرم العالم» و بعد در خطاب منفصل می‌گوید: «لايجب اکرام العالم غیر الفقيه» پس ما در دو مقام بحث می‌کنیم:

المقام الاول: فی المقيد المتصل

مقید متّصل انجایی دارد و ما به چهار نحوه‌ی آن اشاره می‌کنیم. نحوه‌ی اولّ از مقید متّصل این است که جمله و یا خطاب از اصل مقید باشد و مطلق در کار نباشد مثل (اکرم العالم العادل) یا (اکرم عالم البلد) — عنوان تقيید در این مورد تسامحی است — این صورت بحثی ندارد زیرا عالم عادل، عالم فاسق را نمی‌گیرد و یا عالم بلد شامل عالم غیر بلد نمی‌شود.

نحوه‌ی دوّم این است که مقید جمله‌ی مستقلی باشد و این جمله مستقل به لسان تقيید است مثل این که در خطاب اولّ گفته شود (اکرم العالم) و بلافاصله در همان مجلس، متّصلاً، گفته شود (ولیکن العالم عادلاً) این جمله مقید است و به لسان تقيید است و این جمله مانع از انعقاد اطلاق در (اکرم العالم) است زیرا اطلاق مراد جدّی است و برای آن نباید گزینه‌ی متصله بر تقيید باشد.

نحوه‌ی سوّم این است که مقید یک جمله مستقلی است و به لسان نهی از مقید است مثل این که بعد از خطاب (اکرم العالم) گفته شود: (لاتکرم العالم الفاسق) در این جا هم مثل صورت دوّم. جمله‌ی دوّم که به صورت متّصل آمد مانع از انعقاد اطلاق در (اکرم العالم) است.

نحوه‌ی چهارم این است که مقید یک جمله مستقله است اما به صورت امر به مقید است نه به لسان تقيید و نه به لسان نهی از مقید. مثل این که گفته شود (اکرم العالم). ما در این جا به سه حالت برخورد می‌کنیم: تارةً می‌دانیم که در این دو خطاب مولی یک جعل و یک

تکلیف بیش تر ندارد. در این صورت قرینه‌ی عرفیه وجود دارد که مراد از (العالم)، (العالم العادل) است حالت دوم این است که می‌دانیم که مولی در این دو خطاب، دو تکلیف دارد. در این صورت مطلق بر مقید حمل نمی‌شود و دو تکلیف — یکی وجوب اکرام طبیعی عالم و دیگری وجوب اکرام عالم عادل — وجود دارد و در مقام امتثال می‌توانیم یک عالم عادل را به داعی امتثال هر دو تکلیف اکرام کنیم و حالت سوم این است که نمی‌دانیم یک تکلیف داریم یا دو تکلیف داریم و هر دو را احتمال می‌دهیم. در این صورت که مشکوک باشد که یک تکلیف است یا دو تکلیف است عملاً مطلق حمل بر مقید می‌شود چون خطاب (اکرام العالم) مجمل می‌شود و برای آن اطلاقی منعقد نمی‌شود و آنچه که محرز است یک تکلیف است و آن هم مقید است. این تمام کلام در مقید متصل بود.

المقام الثانی: المقید المنفصل

اگر دو خطاب داشته باشیم که یکی مطلق و دیگری مقید باشد مطلق را بر مقید حمل می‌کنند در صورتی که بین مطلق و مقید تنافی باشد و اگر تنافی نباشد این حمل صورت نمی‌گیرد مثل خطاب (لا یجب اکرام العالم) و خطاب (لا یجب اکرام العالم النحوی) که موضوع در خطاب اول مطلق و در خطاب دوم مقید است و چون دو خطاب با هم تنافی ندارند مطلق را بر مقید حمل نمی‌کنیم.

الجهة الأولى: مواردی را برای تنافی مطلق و مقید ذکر کردند و ما به اهم موارد اشاره می‌کنیم:

مورد اول: یکی از دو خطاب سالبه و دیگری موجه باشد مثل خطاب (اکرام العالم) و خطاب (لا تکرّم الانحوی)، در این صورت مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم و یا این که در یک خطاب گفته شود: (اکرام عالماً) و در خطاب دیگر گفته شود: (لا تکرّم النحوی) در این مثال، اگر در مسأله‌ی اجتماع امر و نهی امتناعی شدیم این دو خطاب با هم تنافی دارند و مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم و اگر قائل به جواز شدیم این دو با هم تنافی ندارند و عقل می‌گوید که هر دو خطاب را امتثال کن به این صورت که عالم غیر نحوی را اکرام کنیم و عالم نحوی را اکرام نکنیم و اگر بخواهیم فقط یک خطاب را امتثال کنیم عالم نحوی را اکرام می‌کنیم که در این صورت خطاب اول را امتثال کرده‌ایم و خطاب دوم را امتثال نکرده‌ایم.

مورد دوم: هر دو خطاب شمولی باشد و هر دو یا مثبت باشند و یا نهی باشند. اگر هر دو مثبت باشند مثل خطاب (اکرم العالم) و (اکرم العالم العادل) و اگر هر دو نهی باشند مثل (لاتکرم الفاسق) و (لاتکرم الفاسق المتجاهر).

اگر هر دو مثبت باشند به بحث و صف مرتبط می شود و اگر گفتیم و صف مفهوم دارد این دو با هم تنافی دارند زیرا خطاب دوم، مفهوم و صفش جمله‌ی (لایجب اکرام العالم غیر العادل) می شود و این مفهوم با خطاب اول تنافی پیدا می کند و اگر گفتیم و صف مفهوم ندارد دو جمله مثبت با هم تنافی ندارند.

در این که جمله و صفیه مفهوم دارد یا ندارد سه نظریه است: نظریه مشهور این است که و صف مفهوم ندارد و نظریه غیر مشهور این است که و صف مفهوم دارد و نظریه سوم (از مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای صدر) این است که و صف مفهوم جزئی و فی الجملة دارد یعنی از خطاب می فهمیم که موضوع وجوب اکرم در (اکرم العالم العادل) طبیعی عالم نیست. اگر هر دو خطاب نهی باشند همین بیان — تنافی بنابر مفهوم و صف و عدم تنافی بنابر عدم وصف برای وصف - می آید.

مورد سوم: خطاب مطلق و مقید هر دو مثبت هستند و اطلاق یکی یا هر دو بدلی است مثل خطاب (اکرم عالماً) و (اکرم عالماً عادلاً) یا (أعتق رقبةً) و (أعتق رقبةً مؤمنةً)، در این مثال هر دو مثبت اند و هر دو اطلاق بدلی دارند در این صورت گاهی از خارج می فهمیم که مولی یک تکلیف و جعل بیش تر ندارد در این صورت بین دو خطاب تنافی است و مطلق بر مقید حمل می شود و گاهی از دو خطاب وحدت جعل را احراز نمی کنیم یا این که می دانیم که مولی دو تکلیف دارد در این صورت دو خطاب با هم تنافی ندارند زیرا یکی می گوید اکرام یک عالم واجب است و دیگری می گوید اکرام یک عالم عادل واجب است منتهی وقتی دو جعل داشته باشیم در مقام امتثال دو راه داریم: یکی این که هر یک از دو خطاب را جدا جدا امتثال کنیم و دیگری این که فقط یک عالم عادل را اکرام کنیم و در این صورت هر دو خطاب را با یک فعل امتثال کرده ایم.

مرحوم آخوند^۱ فرمود که ما هیچ راهی نداریم که بفهمیم مولی یک تکلیف دارد یا دو تکلیف دارد و باید علم خارجی داشته باشیم که این که در باب کفارات صوم علم خارجی

^۱ - عن البحوث ۳: ۴۴۱؛ الکفایة: ۲۵۱.

داریم که یک عتق بیش‌تر واجب نیست منتهی مرحوم میرزای نائینی^۱ فرمود حتماً جعل واحد است و جعل متعدّد محال است و ما تابع مرحوم آخوند شدیم و اگر جعل مشکوک شد حکم جعل متعدّد را دارد یعنی بین دو خطاب تنافی نیست.

الجهة الثانية: في وجه حمل المطلق على المقيد سه وجه برای تقدیم مقید بر مطلق ذکر

شد:

وجه اول: مشهور گفتند که اگر دو کلام داشته باشیم که یکی ظاهر و دیگری اظهر یا نصّ باشد و بین دو خطاب تنافی باشد همیشه نصّ و اظهر را بر ظاهر مقدم می‌کنند. وجه دوم: گفته شد که اگر دو خطاب وجود داشته باشد که یکی ذو القرینه باشد و دیگری عرفاً قرینه باشد در سیره‌ی عقلاء قرینه را بر ذی القرینه مقدم می‌کنند یعنی از ذی القرینه رفع ید می‌کنند و به قرینه اخذ می‌کنند و گفته شد اگر یک خطاب ظاهر باشد و خطاب دیگر اظهر یا نصّ باشد اظهر یا نصّ را قرینه قرار می‌دهند.

بر این دو وجه اشکال شد که اگر یک خطابی داشته باشیم که بگوید: (لا یجب اکرام النحوی) و خطاب دومی داشته باشیم که بگوید: (اکرم النحوی العادل) اگر وجه تقدیم مقید بر مطلق یکی از دو وجه قبلی باشد ما نمی‌توانیم خطاب (اکرم النحوی العادل) را بر خطاب (لا یجب اکرام النحوی) مقدم کنیم و این خطاب را قید بنزیم و حال این که عرفاً خطاب دوم را مقید خطاب اول - یعنی خطاب مطلق - قرار می‌دهند. در خطاب (لا یجب اکرام النحوی) (النحوی) هم شامل عادل وهم شامل فاسق می‌شود و این اطلاق را ما از مقدمات حکمت فهمیدیم اما (لا یجب) نصّ در عدم وجوب است و در خطاب (اکرم النحوی العادل)، (النحوی العادل) نسبت به نحوی عادل نصّ است ولی (اکرم) در وجوب ظاهر است و این وجوب از اطلاق و مقدمات حکمت فهمیده می‌شود - یک نظر این است که دلالت امر بر وجوب به اطلاق است - بنابراین هر یک از این دو خطاب نسبت به خطاب دیگر اظهاریت ندارد. به عبارت دیگر خطاب اول نصّ در وجوب و ظاهر در نحوی عادل است و خطاب دوم نصّ در نحوی عادل و ظاهر در وجوب است و این دو خطاب با هم تساوی و تعادل دارند.

^۱ - الفوائد ۲: ۵۸۴.

مرحوم آخوند^۱ یکی از دو وجه مذکور را در تقدیم مقید بر مطلق پذیرفته‌اند اما این که کدام یک را پذیرفته‌اند کلامشان مجمل است. وجه سوم: این وجه از مرحوم میرزای نائینی است و نوعاً متأخرین این وجه را قبول کردند.

هر کلامی که عرفاً قرینه بر کلام دیگر باشد قرینه را بر ذی القرینه مقدم می‌کنند و قرینه باید قرینه‌ی عرفیه باشد و اگر دو خطاب داشته‌باشیم که یکی موضوعاً اخص از دیگری باشد در نظر عرف اخص موضوعاً قرینه بر دیگری است لذا خاص بر عام و مقید بر مطلق مقدم می‌شود پس در دو خطاب (لا یجب اکرام النحوی) — یعنی (النحوی العادل) — اخص مطلق از موضوع خطاب دوم — یعنی (النحوی) — است خطاب دوم بر خطاب اول مقدم می‌شود و از اطلاق خطاب اول رفع ید می‌شود و نتیجه این می‌شود که اکرام نحوی عادل واجب است.

ما هم این وجه را پذیرفتیم و وجه تقدیم مقید بر مطلق را قرینیت می‌دانیم و این قرینیت عرفاً در جایی است که موضوع خطاب اخص مطلق از موضوع خطاب دیگر باشد. این تمام کلام در وجه تقدیم مقید بر مطلق بود.

الفصل الثالث: المجمل و المبین

مجمل عبارت از لفظی است که فاقد ظهور است و مبین به معنای لفظ ظاهر است. مجمل را به دو قسم تقسیم کردند که

مجمل بالذات و مجمل العرض. مجمل بالذات لفظی است که فاقد ظهور است و مجمل بالعرض (یا مجمل حکمی) مجملی است که فاقد ظهور نیست اما نمی‌توان به ظهورش اخذ یعنی ظهورش حجت نیست، بنابراین ما در دو مقام بحث می‌کنیم.

المقام الاول: المجمل بالذات

مجموعاً چهار نحوه اجمال داریم: اجمال معنوی و اجمال مفهومی و اجمال استعمالی و اجمال جدی.

اجمال معنوی این است که ما معنای یک لفظ را ندانیم مثل لفظ (صعید) که نمی‌دانیم معنا و موضوع له آن ارض است یا تراب است یا مثل لفظ (غنا) که نمی‌دانیم در معنای آن

^۱ - کفایة الاصول: ۲۵۰.

مطرب بودن اخذ شده است یا نه، در اصطلاح گفته می‌شود این‌ها اجمال معنوی دارند. برای رفع اجمال معنوی باید سراغ طرقی برویم که معنا را معین می‌کنند و اجمال را رفع می‌کنند مثل رجوع به لغت یا اصل تبادر یا اصل دیگری که برای تعیین معنای موضوع له گفته شد. اجمال مفهومی این است که ما معنای یک لفظ را می‌دانیم ولی مفهوم عرفی آن را در زمان صدور نمی‌دانیم مثل (رطل) که کلمه‌ای مشترک بین رطل عراقی و رطل مکی است و معروف است که (رطل مکی دو برابر رطل عراقی بود اگر روایتی که در مدینه صادر شده است به ما برسد و در آن کلمه‌ی (رطل) آمده باشد ما نمی‌دانیم که مردم مدینه از آن رطل عراقی را می‌فهمیدند یا رطل مکی را می‌فهمیدند و می‌دانیم که در نزد آن‌ها رطل، یک استعمال داشته است و یک فهم عرفی از آن داشتند. در این مورد برای رفع اجمال باید به موارد استعمال رجوع کنیم و با قرائن بفهمیم که مفهوم عرفی رطل در مدینه چه بوده است. مثل این که گفته شود بار حیوان دو رطل بود حیوان نمی‌تواند دو رطل مکی را حمل کند این قرینه می‌شود که بگوییم مراد از رطل عراقی بوده است و اگر مشخص نشد باید به اصل عمل کنیم.

اجمال استعمالی این است که معنا و مفهوم لفظ برای ما مشخص است ولی مراد استعمالی متکلم از آن، برای ما مشخص نیست مثل این که مولی به خادمش گفت: (اکرم زیداً) و زید مشترک لفظی بین زید بن عمرو و زید بن بکر است و ما نمی‌دانیم که مولی زید را در کدام یک استعمال کرده است. برای رفع اجمال استعمالی باید به خود متکلم رجوع کنیم یا از قرائن خارجی استفاده کنیم که مراد استعمالی کدام است.

اجمال جدی این است که معنا و مفهوم و مراد استعمالی روشن است اما مراد جدی روشن نیست مثل مواردی که ظهور کلام در عموم و اطلاق منعقد نمی‌شود مثل (اکرم العالم) در موردی که (العالم) اطلاق نداشته باشد به این خاطر که مقدمات حکمت برای استفاده اطلاق تمام نباشد در این صورت لفظ (العالم) اجمال جدی دارد چون معنای عالم و مفهوم آن و مراد استعمالی آن معلوم است و مراد جدی از آن مشخص نیست چون این لفظ اطلاق ندارد و ما نمی‌دانیم که طبیعی عالم مراد است یا حصه آن مراد است و یا تمام افراد مراد است یا بعضی از افراد مراد است. اجمال جدی هم مانند اجمال استعمالی است یعنی از خود کلام نمی‌توانیم استفاده کنیم که مراد چیست و باید به متکلم رجوع کنیم یا از قرائن

خارجیه استفاده کنیم مثل این که قرینه وجود دارد که تنها علمی که برای مولی ارزش دارد یک علم خاصّ مثل علم فقه است پس می‌فهمیم که مراد جدّی او از عالم، فقیه است و اگر اجمال با قرینه برطرف نشد به اصل عملی رجوع کنیم.

مرحوم آخوند^۱ فرمود: مجمل و مبین دو امر نسبی هستند نه مطلق و مثل کلمه‌ی (لذیذ) هستند که یک غذا ممکن است نسبت به کسی لذیذ باشد و نسبت به فرد دیگر لذیذ نباشد مجمل نیز همین‌طور است یعنی ممکن است یک لفظ نسبت به یک فرد مجمل باشد و نسبت به شخص دیگر مجمل نباشد.

مرحوم آقای خوئی^۲ فرمود: مجمل امر نسب نیست بلکه مطلق است.

آن‌چه که مرحوم آخوند فرمود صحیح است زیرا ممکن است کلامی بالاضافه به زید مجمل باشد و بالاضافه به عمرو مبین باشد. ذهن مرحوم آقای خوئی از مصداق به مفهوم رفته است و فرمود که مفهوم مجمل نسبی نیست بلکه مطلق است. ولی مرحوم آخوند فرمود که مصداق مجمل نسبی است یعنی امکان دارد یک کلام نسبت به کسی ظهور و دلالت داشته باشد و مجمل نباشد و نسبت به شخص دیگر ظهور و دلالت نداشته باشد و مجمل باشد مثل غنیمت در آیه شریفه (واعلموا أنّما غنمتم من شیء...) که عده‌ای گفتند غنیمت مطلق است و مراد جدّی از آن تمام افراد فائده است و عده‌ای گفتند که این لفظ مجمل است.

المقام الثانی: المجمل بالعرض

مجمل بالعرض کلامی است که ظهور دارد ولی نمی‌توان به این ظهور اخذ کرد چون برخلافش دلیل داریم. به این مجمل، مجمل حکمی نیز گفتند زیرا خودش مبین است و ظهور دارد ولی نمی‌توان به این ظهور اخذ کرد مثلاً مولی به خادمش گفت (اکرم العالم) و این کلام ظهور در اطلاق دارد و در خطاب دوّم گفت (لا تکرّم الفاسق) با آمدن این خطاب، خطاب اوّل ظهورش را در اطلاق از دست نمی‌دهد ولی این ظهور حجّت نیست به این خطاب، مجمل حکمی و مجمل بالعرض گفته می‌شود، حال که نمی‌توانیم به این ظهور در اطلاق اخذ کنیم چه استفاده‌ای می‌توانیم از آن ببریم؟ اخذ به خطاب اوّل به حسب موارد

۱- الکفایة: ۲۵۳.

۲- المحاضرات ۴: ۵۵۶.

احکام مختلفی دارد و ما به سه مورد اشاره می‌کنیم: مورد اول این است که خطاب اول گرچه به‌ظهور اولی آن نسبت به بعضی عمل نمی‌توان نمود اما نسبت به بعضی دیگر می‌توان به آن عمل کرد مثل این که خطاب اول بگوید (اکرم العالم) و خطاب دوم بگوید (لاتکرم زیداً العالم) خطاب اول به لحاظ موضوع منحل می‌شود و اگر — مثلاً — موضوعش شامل سه نفر باشد نسبت به زید عالم از ظهور ساقط می‌شود و نسبت به دو نفر دیگر به ظهورش عمل می‌کنیم.

مورد دوم این است که خود خطاب اول ظهور طولی ثانوی پیدا می‌کند که به آن ظهور ثانوی عمل می‌کنیم مثل این که در خطاب اول گفته شد (تصدق علی الفقیر) و خطاب دوم بگوید (لایجب تصدق الفقیر) در این جا خطاب اول ظهور در وجوب دارد و به قرینه‌ی (لایجب) این ظهور از اعتبار افتاد بعضی قائلند که وقتی امر از ظهور اول افتاد ظهور دوم در استحباب پیدا می‌کند بنابراین تصدق بر فقیر استحباب دارد.

مورد سوم این است که خطاب اول ظهور اول ندارد و ظهور ثانوی هم ندارد ولی خطاب دوم مراد از خطاب اول را معین می‌کند مثل این که خطاب اول بگوید (اکرم العالم) که ظهور در وجوب اکرام عالم دارد و خطاب دوم بگوید (أعنی من العالم المؤمن) یعنی مراد من از عالم، مومن است در این صورت خطاب دوم خطاب اول را از حجیت انداخت و گفت که مراد از (العالم) طبیعی عالم نیست بلکه مراد از آن مؤمن است و این یکی از انحاء حکومت است در این صورت به‌ظهور خطاب دوم اخذ می‌شود.

این تمام کلام در مجمل و مبین بود و بحث الفاظ در این جا به پایان رسید.