

یادداشت‌هایی بر کفایه

مقصد چهارم، عام و خاص

- شرح مطالب
- اشاره به مراحل و روشهای حل مساله
- ارجاع به منابع
- تحلیل متن

سید محمد رضا واعظی

@y_talabegi

١.....	المَقْصِدُ الرَّابِعُ فِي الْعَامِّ وَالْخَاصِّ.....
٤.....	فصل [تعريفُ العامِّ و أقسامُهُ].....
٤.....	[تعريفُ العامِّ].....
٥.....	[أقسامُ العامِّ].....
٧.....	فصل [الفاظُ العموم].....
٨.....	فصل [الفاظُ العموم و توقّف دلالتها على الإطلاق].....
٨.....	[النكرة في سياق النفي أو النهي].....
٩.....	[مثل لفظ «كلّ»].....
١٠.....	[المفرد و الجمع المحلّي باللام].....
١٢.....	فصل [حجّية العامِّ المخصّص في الباقي].....
١٧.....	فصل [هل يسرى اجمال المخصّص الى العامِّ؟].....
١٧.....	(١) المخصّص اللفظيُّ المجمل مفهوماً].....
١٨.....	(٢) المخصّص اللفظيُّ المجمل مصداقاً].....
٢٠.....	(٣) المخصّصُ اللبّيُّ المُجملُ مصداقاً].....
٢٣.....	إيقاظ [إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي].....
٢٤.....	وهم و إزاحة [التمسك بالعامِّ في غير الشكِّ في التخصيص].....
٢٨.....	بقي شيء [نفي مصداقيّة للعامِّ بأصالة عدم التخصيص].....
٢٩.....	فصل [العملُ بالعامِّ قبل الفحص عن المخصّص].....
٣٢.....	إيقاظ [الفرق بين الفحص هاهنا و الفحص في الأصول العمليّة].....
٣٣.....	فصل [اختصاص الخطابات بالحاضر].....
٣٣.....	[بيان ما يمكن أن يكون محلّ النزاع].....

٣٤	[تكليف المعدوم]
٣٥	[خطاب الغائب و المعدوم]
٣٥	[وضع أدوات النداء للخطاب الإنشائي]
٣٨	فصلُ [ثمرَةُ عموم الخطابات الشفاهية]
٤١	فصل [تعقّب العامّ بضمير يرجع الى بعض أفراده]
٤٣	فصل [التخصيص بالمفهوم المخالف]
٤٥	فصل [الإستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة]
٤٨	فصل [تخصيص الكتاب بخير الواحد]
٤٨	[القول الحقّ و ادلّته]
٤٩	[ادلّة عدم الجواز]
٥١	فصل [الدوران بين النسخ و التخصيص]
٥٢	[فرض العلم بتاريخ العامّ و الخاصّ]
٥٣	[فرض الجهل بتاريخهما]
٥٤	[مبنى تعيّن التخصيص]
٥٤	[حقيقة النسخ]
٥٨	[الثمرّة بين النسخ و التخصيص]

المَقْصِدُ الرَّابِعُ فِي الْعَامِّ وَالْخَاصِّ

فصل [تعريفُ العامِّ و اقسامه]

[تعريفُ العامِّ]^١

قد عُرِّفَ الْعَامُّ بتعاريفَ و قد وقعَ من الأعلامِ فيها [التعاريفُ] النقصُ بعدمِ الاطرادِ تارةً و الانعكاسِ أُخرى بما لا يَلِيْقُ بالمقامِ. فإنَّها تعاريفُ لفظيَّةٌ تقعُ في جوابِ السؤالِ عنه [العامِّ] بما الشارحةُ، لا [أنَّها] واقعةٌ في جوابِ السؤالِ عنه [العامِّ] بما الحقيقيَّةُ.

كيفُ و كان المعنى المَرَكُوزُ منه [العامِّ] في الأذهانِ أوضَحَ ممَّا عُرِّفَ به مفهومًا و مصداقًا و لذا يُجْعَلُ صدقُ ذاكِ المعنى على فردٍ و عدمُ صدقه المقياسَ في الإشكالِ عليها [التعاريفُ] بعدمِ الاطرادِ أو الانعكاسِ بلا ريبٍ فيه [الصدقُ أو عدمُ الصدقِ] و لا شبهةً تعتريه [الشبهةُ الصدقِ أو عدمُ الصدقِ] من أحدٍ و التعريفُ [الحقيقيُّ] لا بدُّ أن يكونَ بالأجلى - كما هو أوضَحُ من أن يخفى -.

فالظاهرُ أنَّ الغرضَ من تعريفه [العامِّ] إنما هو بيانُ ما يكونُ بمفهومه جامعًا بين ما لا شبهةً في أنَّها أفرادُ العامِّ لِيُشارَ به [المفهومِ الواقعِ في التعريفِ] إليه [ما لا شبهةً ...] في مقامِ إثباتِ ما له [العامِّ] من الأحكامِ، لا بيانُ ما هو حقيقتهُ [العامِّ] و ماهيته، لعدمِ تعلُّقِ

^١ [موضوع شناسی:] تعريف عام:

برای «عام» تعاریفی ذکر شده است که با اشکالات عدم جامعیت افراد و عدم مانعیت اغیار مواجه شده است. [به عنوان مثال «عام» به «لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له» تعريف شده است و اشکال شده است که شامل «جمع محلی باللام» نمی شود و مانع «اسم عدد» نیست. در ادامه مرحوم آخوند «عموم» را به «شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه» تعريف می کند. شهيد صدر نیز «عام» را «استيعابي که مدلول لفظ باشد» معنا می کند. ذکر این تعاريف و اشکالات آنها مناسب مقام نیست، چرا که - همانطور که قبلاً نیز بیان شد - این تعاريف لفظی و شرح اسمی هستند و تعاريف حقیقی نمی باشند. [توضیح مراد مرحوم آخوند و نقد آن در گذشته و ضمن معنای عبادت در اقتضای نهی برای فساد مطرح شد و از این رو تکرار نمی شود]. در ادامه مرحوم آخوند دو دليل برای لفظی بودن تعاريف «عام» ارائه می دهند:

١. تعاريف حقیقی باید أجلی و أظهر از معرف باشند، در حالی که تعاريف ذکر شده از حیث معنا و مصداق واضح تر و روشن تر از «عام» نیستند و از این جهت به تعاريف از حیث جامعیت نسبت به افراد و مانعیت نسبت به اغیار اشکال می شود. این اشکالات گواه بر این است که شبهه‌ای در صدق «عام» بر مصادیق وجود ندارد و معنا و مفهوم «عام» واضح و روشن است. وضوح معنای «عام» موجب می شود تا شبهه‌ای در صدق و عدم صدق وجود نداشته باشد.

٢. در این فصل از فصول علم اصول، احکام مصادیق «عام» مورد بحث قرار می گیرد و غرض اصولی، مصادیق عام است - نه مفهوم عام - حقیقت خود «عام» موضوع حکمی از احکام اصولی نیست و به این جهت بحث از مفهوم آن مورد غرض اصولی قرار نمی گیرد. غرض اصلی از تعريف «عام» در ابتدای این فصل، بیان معنایی است که جامع افرادی باشد که شکی در مصداقیت آنها برای «عام» وجود ندارد.

^٢ ر.ک به هدایة المسترشدين ص ٣٣٩ و الفصول الغرویة / ص ١٥٨.

^٣ كيف لا تكون هذه التعاريف لفظية ...

^٤ الفاظی که ...

^٥ رجوع به مای موصول.

^٦ افرادی که ...

غرض به [ما هو حقيقة العام] بعد وضوح ما هو محلُّ الكلام بحسب الأحكام من أفراد و مصاديقه، احيث لا يكون [العام] بمفهومه العامّ محللاً لحكم من الأحكام.

[أقسام العامّ]

ثمّ الظاهر أنّ ما ذُكر له [العامّ] من الأقسام من الاستغراقى و المجموعى و البدلى^٣، إنّما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به و إلا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد و هو «شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه». غاية الأمر أنّ تعلق الحكم به [العامّ] تارة

^٧ رجوع به ماى موصول.

^٨ مفهومی که ...

^٩ بیان از ماى موصول.

^{١٠} یعنی عامّ به حمل شایع.

^{١١} یعنی به حمل اولی.

^{١٢} اقسام عامّ:

عامّ به استغراقى، مجموعى و بدلى تقسیم می شود.

عامّ استغراقى: هر فرد جداگانه و على التعیین موضوع حکم است و خطاب به تعداد افراد منحلّ می شود و گویا افراد با «و» عطف شده و موضوع حکم واقع شده اند. در نتیجه به تعداد افراد، امثال و عصیان وجود دارد. مانند «اجتنب عن کلّ کذب».

عامّ مجموعى: مجموع افراد با هم موضوع واحد برای حکم واحد هستند و تنها یک خطاب و حکم وجود دارد. در نتیجه یک امثال با اتیان نسبت به تمام افراد و یک عصیان با ترک تنها یک فرد برای آن متصور است. مانند «وجوب ایمان به تمام ائمه اطهار -علیهم الصلاه و السلام-».

عام بدلى: فردی از افراد على التخییر و على البدل موضوع حکم است و یک خطاب و یک حکم بر موضوع با فردی بار شده است که گویا افراد با «أو» به یکدیگر عطف شده اند. این تکلیف نیز یک امثال با اتیان یک فرد و یک عصیان با ترک تمام افراد دارد. مانند «اکرم أىّ عالم شئت». [مرحوم نائینی مصداقیت عامّ بدلى برای عموم را انکار کرده است. ر.ک. حاشیه استاد زارعى سبزواری در مقام].

[عامّ بدلى دارای لفظ خاصّ است و با عامّ استغراقى و مجموعى مشتبه نمى شود. اما هنگام تردید بین عامّ استغراقى و مجموعى، گفته شده است که اصل با عامّ استغراقى است، به دلیل وضع یا انصراف].

سوال:

تقسیم ذکر شده برای عامّ به لحاظ عالمّ ثبوت و فى حدّ ذاته و با قطع نظر از تعلق حکم است یا به لحاظ عالمّ اثبات و بعد از تعلق حکم به اعتبار غرض مولاست؟

جواب:

این تقسیم به لحاظ عالمّ اثبات است و مفهوم عامّ با قطع نظر از حکم، صرف شمولیت نسبت به افراد را افاده می کند.

[نقد اول: این مفاهیم موضوع حکم واقع می شوند و موضوع مقدم بر حکم است و حکم متاخر نمى تواند خصوصیات آنها را مشخص کند. ر.ک. فرمایشات مرحوم اصفهانی.

نقد دوم: فرض تقسیم با قطع نظر از حکم و در مقام تصور ممکن است. ر.ک. حلقه ثالثه.

ثمره: ثمره‌ای برای این بحث یافت نشد].

بنحو يكون كلُّ فردٍ موضوعاً على حدةٍ للحكم و أخرى بنحو يكون الجميعُ موضوعاً واحداً بحيث لو أُخِلَّ [المكلف] يا كرام واحداً في «أكرم كلَّ فقيه» مثلاً لما امتثلَ أصلاً، بخلاف الصورة الأولى فإنه أطاعَ و عصى و ثالثه بنحو يكون كلُّ واحدٍ موضوعاً على البدل بحيث لو أكرمَ واحداً منهم لقد أطاعَ و امتثلَ كما يظهر لمن أمعن النظرَ و تأملَ.

و قد انقدحَ أن مثلَ شمولِ عشرة و غيرها [العشرة] لآحادها [العشرة] المندرجة تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كلِّ واحدٍ منها [آحادها]. فافهم.^{١٧}

^{١٣} تعليقه مرحوم آخوند: «إن قلت: كيف ذلك و لكل واحد منها لفظ غير ما للآخر مثل «أى رجل» للبدلي، و «كل رجل» للاستغراقى. قلت: نعم، ولكنه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام له و لو بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الأحكام، لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظة».

^{١٤} افرادی که ...

^{١٥} تعبیر «لأن» مناسب عبارت است.

^{١٦} از تعریف ذکر شده برای عام (شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه) روشن می شود که «اسم عدد» - مثل عدد ۱۰ - مصداق عام نیست، چرا که با وجود شمول نسبت به افراد زیر مجموعه خود (ده شیء یا اعداد ذیل ده)، مفهومی صلاحیت انطباق بر تک تک آن افراد یا تعدادی از آنها را ندارد و تک تک آن افراد مصداق آن عدد - مثل ۱۰ - نمی باشند.

[نقد اول: با این بیان «جمع محلی باللام» نیز مصداق عام نیست چرا که افراد آن مصداق جمع نیستند و مصداق مفرد می باشند. / جواب: مرحوم آخوند «جمع محلی باللام» را مصداق لفظ عام نمی داند. اضافه بر این که آنچه دارای اهمیت است، وجود ماهیت قابل انطباق بر آحاد است که این ماهیت در «جمع محلی باللام» وجود دارد. ر.ک. حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایه.

نقد دوم: با این بیان الفاظ عام مثل «کل» از تعریف خارج خواهند بود، چرا که هیچ یک از مصادیق مدخول «کل»، مصداق «کل» نیستند. فرقی بین تعبیر «کل عالم» و «مأئۀ عالم» وجود ندارد. / جواب: مفهوم «کل» شمولیت نسبت به افرادی است که مدخول بر آنها صدق می کند، اما مفهوم «مأئۀ» شمولیت نیست. از سویی وجود طبیعت مدخول در افراد مهم است - نه صدق نفس لفظ عموم بر افراد- (امثال این ایرادات موجب عدول برخی از این تعریف به «استیعابی که مدلول لفظ است» شده است).

نقد سوم: مرحوم آخوند در ابتدای این بحث فرمودند تعاریف ذکر شده لفظی و بحث از آنها و جامعیت و مانعیت آنها مناسب مقام نیست، لکن خود ایشان تعریفی را ذکر کرده و بر اساس آن صدق عموم بر اسم عدد را انکار کرده اند!]

^{١٧} شاید اشاره به اشکالات و جوابهایی باشد که بیان شد.

فصل [الفاظ العموم]^{۱۸}

لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه [الصيغة العموم] لغة و شرعا - كالخصوص^{۱۹}، كما يكون ما يشترك بينهما [العموم و الخصوص] و يُعمِّهما، ضرورة أن مثل لفظ «كل» و ما يرادفه [«الكل»] في أي لغة كان تخصه [العموم] و لا يخص الخصوص^{۲۱} و لا يُعمِّه [الخصوص].^{۲۲}

و لا ينافي اختصاصه [«الكل»] به [العموم] استعماله [«الكل»] في الخصوص عناية بادعاء أنه [الخصوص] العموم أو بعلاقة العموم و الخصوص.

و^{۲۳} معه [عدم الشبهة في ... يا ضرورة ...] لا يُصغى إلى ذلك [الاستدلال] أن إرادة الخصوص متيقنة و لو في ضمنه [العموم] بخلافه [العموم] و جعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى.

^{۱۸} الفاظ عموم:

سوال: آیا لفظ مختص عموم وجود دارد؟

سه قول در جواب این سوال مطرح شده است: (۱) مشهور: بله، وجود دارد. (۲) لفظ عموم وجود ندارد و الفاظ ادعا شده برای خصوص وضع شده اند. (۳) الفاظ ادعا شده برای عموم، مشترک لفظی بین عموم و خصوص هستند. [ر.ک. حاشیه استاد زارعی سیزواری].

نظر مرحوم آخوند:

بدیهی است که لفظ مختص برای عموم وجود دارد، چرا که موضوع له مثل «کل» - به دلیل تبادر و ... - عموم است و خصوص یا اعم از خصوص و عموم نیست. همانطور که الفاظ مشترک بین عموم و خصوص نیز وجود دارد. [مثال زده شده به «مفرد محلی باللام» یا «اسم جنس» که گاهی مراد از آن فرد معهودی باشد، در خصوص استعمال شده است و الا افاده عموم می کند. (البته شمردن این الفاظ از الفاظ عموم صحیح نیست و یافتن مثال برای لفظی که مشترک معنوی یا مشترک لفظی بین عموم و خصوص باشد، با اشکال همراه است)].

اشکال:

اگر مثل «کل» مختص عموم بود، در خصوص نباید استعمال می شد. لکن در خصوص استعمال می شود. پس مختص به عموم نیست.

جواب:

روشن است که استعمال در خصوص به نحو مجازی در مثل «جائتی کل الرجل»، با ادعای این که خاص عموم است و نازل منزله همگان در کمالات (مجاز سکاکی) یا به خاطر علاقه عموم و خصوص (مجاز مشهور)، منافاتی با اختصاص موضوع له آن به عموم ندارد.

^{۱۹} مثل اعلام شخصیه و بعض.

^{۲۰} مشخص نیست مراد مشترک لفظی است یا مشترک معنوی.

^{۲۱} در مقابل قول دوم.

^{۲۲} در مقابل قول سوم.

^{۲۳} ادله مخالفین برای اثبات وضع این الفاظ در «خصوص»:

۱/ خصوص قدرمتیقن از مراد جدی متکلم هنگام استفاده از این الفاظ است - بر خلاف عموم -، چرا که یا اراده خصوص شده است و اگر اراده عموم شده باشد، خصوص ذیل آن قرار داد. اولی این است که لفظ، حقیقت در معنایی که قدرمتیقن از مراد گوینده است، دانسته شود.

و لا [يُصغى] إلى أن التخصيص قد اشتهر و شاع حتى قيل «ما من عامٍ إلا و قد خُصَّ». و الظاهر يقتضى كونه «الكُلَّ» [حقيقةً لما هو الغالب، تقليلاً للمجاز؛ مع أنّ تيقُّن إرادته [الخصوص] لا يوجب اختصاصَ الوضع به [الخصوص] مع كون العموم كثيراً ما يراد. و اشتهارُ التخصيص لا يوجب كثرةَ المجاز لعدم الملازمة بين التخصيص و المجازية - كما يأتي توضيحُه^{٢٥}. و لو سلّم فلا محذور فيه [اشتهارُ التخصيصِ الموجبِ كثرةَ المجاز] أصلاً إذا كان [المجاز] بالقرينة - كما لا يخفى -.

فصل [الفاظ العموم و توقّف دلالتها على الإطلاق]

[النكرة في سياق النفي أو النهي]

ربما عدّ^{٢٧} من الألفاظ الدالّة على العموم النكرة في سياق النفي أو النهي.

نقد :

اولا بيان شد که به دلیل تبادر و ... این الفاظ ظهور در عموم دارند.

ثانيا قدرمتیقن از مراد جدی، مستعمل فيه و موضوع له لفظ را تعیین نمی کند، مخصوصا که مراد جدی بلکه مراد استعمالی از این الفاظ در بسیاری موارد «عموم» است.

٢/ تخصیص و ذکر این الفاظ و اراده خصوص بسیار زیاد است. اگر موضوع له این الفاظ عموم باشد، تمام این استعمالات در عین کثرت بسیار باید مجاز تلقی شود. اما اگر موضوع له این الفاظ خصوص باشد، تمام این استعمالات حقیقت خواهد بود و مجاز به ندرت رخ می دهد. معنایی که غلبه دارد (اطراد) معنای حقیقی لفظ است.

نقد :

اولا بیان شد که به دلیل تبادر و ... این الفاظ ظهور در عموم دارند.

ثانيا تخصیص مستلزم مجازیت نیست - همانطور که در ادامه بیان خواهد شد -.

ثالثا استعمال مجازی بسیار با قرینه هیچ محذوری ندارد. استعمال بسیار بدون قرینه از شواهد معنای حقیقی است.

^{٢٤} علاوه بر این که «عدم الشبهه فی ... یا ضروره ...».

^{٢٥} در فصل چهارم.

^{٢٦} که تخصیص موجب مجازیت است.

^{٢٧} نکره در سياق نفي یا نهی :

نکره در سياق اثبات یا امر، با وجود مقدمات حکمت، مفید اطلاق بدلی است.

اما نکره در سياق نفي یا نهی، روشن است که دلالت بر عموم دارد؛ لکن دلالت آن بر عموم، عقلی است - نه وضعی لفظی - . نفي طبیعت - با مقدمات حکمت - مستلزم نفي تمام افراد است. اگر حتی یک فرد از طبیعت وجود داشته باشد، نفي طبیعت به طور مطلق صحیح نخواهد بود. بنابراین نفي طبیعت مستلزم نفي تمام افراد (عموم) است.

توجه شود که طبیعت به سه گونه در سياق نفي یا نهی قرار می گیرد :

١. طبیعت مرسل و مطلق (رجل «با مقدمات حکمت») : مفید عموم است.

٢. طبیعت مقید (رجل عادل «با مقدمات حکمت نسبت به سایر قیود») : مفید عموم در محدوده مقید است.

٣. طبیعت مبهم (رجل «بدون مقدمات حکمت») : عموم در محدوده قدرمتیقن مراد متکلم.

و دلالتها علیه [العموم] لاینبغی أن تُنکر عقلا، لضروره أنه لایکاد یكون طبیعاً معدومهً إلا إذا لم یکن فردٌ منها [الطبیعة] بموجود، و إلا کانت [الطبیعة] موجودهً.

لکن لایخفی أنها [النکره فی سباق ...] تفیده [العموم] إذا أخذت [الطبیعة] مرسله^{۲۸} لا مبهمه^{۲۹} - قابلهً للتقیید و إلا قسلبها [الطبیعة] لایقتضی إلا استیعاب السلب لما آرید منها یقینا - لا استیعاب ما یصلح انطباقها [الطبیعة] علیه من أفرادها -.

و هذا لاینافی کون دلالتها [النکره فی سباق ...] علیه [العموم] عقلیه، فإنها بالإضافه إلى أفراد ما یراد منها [النکره] - لا الأفراد الّتی یصلح انطباقها [النکره] علیها [الأفراد] -.

[مثل لفظ «کل»]

کما لاینافی دلالةً مثل لفظ «کل» علی العموم وضعاً کون عمومه بحسب ما یراد من مدخوله و لذا لاینافی تقييد المدخول بقیود کثیره.

روشن شد که نکره در سباق نفی یا نهی با مقدمات حکمت به حکم عقل مفید عموم است و دلالت آن بر عموم مبتنی بر مقدمات حکمت است. در حقیقت مفید عموم به حسب آن چیزی است که از نکره اراده شده است - نه به حسب افرادی که صلاحیت انطباق نکره را دارند - به این جهت است که افاده عمومیت آن متوقف بر اجرای مقدمات حکمت است.

[نتیجه آن که «نکره در سباق نفی یا نهی» از الفاظ عموم نیست، چرا که لفظ برای عموم وضع نشده است، بلکه به دلالت عقلی عموم را افاده می کند].^{۲۸} مطلق.

^{۲۹} محدودۀ مراد جدی متکلم مشخص نباشد.

^{۳۰} تعلیقۀ مرحوم آخوند: و إحراز الإرسال فیما أضيفت إليه إنما هو بمقدمات الحکمة، فلولاها کانت مهملة، و هی لیست إلا بحکم الجزئیة، فلا تقييد إلا نفی هذه طبیعة فی الجملة و لو فی ضمن صنف منها، فافهم، فإنه لا یخلو من دقة.

^{۳۱} مطلقاً که قابلیت تقييد را دارد، اما مقید نشده است. در مقابل مواردی که قابلیت تقييد را ندارد. ادعا شده است مواردی که قابلیت تقييد را ندارند - مثل مقید کردن امر به قصد امر -، کلام مطلق نمی باشد.

^{۳۲} اگر مبهم اخذ شده باشد.

^{۳۳} معنایی که ...

^{۳۴} افرادی که ...

^{۳۵} عدم افاده استیعاب همه افراد هنگامی که مبهم باشد.

^{۳۶} معنایی که ...

^{۳۷} مثل لفظ کل:

الفاظی مثل کل، جمیع، کافه نیز دلالت بر عموم دارند، اما دلالت این الفاظ وضعی لفظی است.

دلالت لفظی این الفاظ بر عموم - مانند دلالت عقلی نکره در سباق نفی و نهی بر عموم - منافاتی با عمومیت نسبت به مراد از مدخول - نه افرادی که مدخول صلاحیت انطباق بر آنها را دارد - ندارد. در حقیقت وضع شده است برای عمومیت ما یراد - نه عمومیت ما یصلح لأن ینطبق علیه - در نتیجه

نعم لا یبعد أن یکونَ [مثلُ لفظِ «کلّ»] ظاهراً عند إطلاقها [مدخولاتها] فی استیعاب جمیع أفرادها [مدخولاتها].

[المفرد و الجمع المحلی باللام]

و لهذا هو الحال فی المحلی باللام - جمعا کان أو مفردا - بناءً علی إفادته [المحلی باللام] للعموم و لذا لا ینافیہ [العموم] تقييدُ المدخول بالوصف و غیره.^{۴۰}

و إطلاق التخصیص علی تقييده لیس إلا من قبیل «ضیق فم الرکیه»^{۴۱}.

افاده عموم این الفاظ نیز مانند نکره در سیاق نفی یا نهی، متوقف بر جریان مقدمات حکمت در مدخول است. [نقد شهید صدر، حلقه ثالثه: نیاز به اجرای مقدمات حکمت در مدخول مستلزم لغویت جعل این الفاظ در استیعاب است]. البته بعید نیست ادعا شود این الفاظ وضع شده اند برای عمومیت ما یصلح لان ینطبق علیه و در نتیجه از این حیث با نکره در سیاق نفی یا نهی متفاوت هستند. بنابراین اگر مدخول فاقد قید بود، مانند «کلّ عالم»، شامل تمام مصادیق مدخول می شود - بدون نیاز به اجرای مقدمات حکمت در مدخول - [اگر مدخول دارای قید بود، مانند «کلّ عالم عادل»، شامل تمام مصادیق مدخول مقید می شود - بدون نیاز به اجرای مقدمات حکمت نسبت به سایر قیود -].

^{۳۸} مفرد و جمع محلی به «ال»:

مفرد و جمع محلی به «ال» نیز بر فرض این که از الفاظ عموم هستند - مانند نکره در سیاق نفی یا نهی استیعاب ما یراد از مدخول را افاده می کنند - نه ما یصلح لان ینطبق علیه - در نتیجه افاده عموم در این الفاظ نیز متوقف بر اجرای مقدمات حکمت است. بنابراین افاده استیعاب این الفاظ با مقید شدن مدخول آنها منافاتی ندارد.

البته دلالت وضعی لفظی این الفاظ بر عموم مورد قبول نیست و این الفاظ مصداق لفظ مطلق هستند که با قرینه - مثل مقدمات حکمت - افاده شمولیت می کنند؛ چرا که روشن است «ال»، «مدخول آنها» و مرکب مفرد و جمع محلی به «ال» هیچکدام برای افاده عموم وضع نشده اند. [«ال» مفید معنای جنس است. «مدخول» دارای ماده (طبیعت) و هیئت جمع (افراد) است و ترکیب وضع ثالثی غیر از وضع «ال» و «مدخول» ندارد]. در ضمن بحث از مطلق و مقید مطالبی در مورد این الفاظ بیان خواهد شد.

[اشکال اول: «ال» وضع برای استغراق و عموم شده است.

جواب: روشن است که «ال» در مفرد افاده عموم ندارد و اگر در جمع افاده عموم داشته باشد، مستلزم وضع اختصاصی «ال» برای عموم در خصوص جمع است که احتمال عقلانی نیست. «ال» در مفرد ظهور در جنس دارد، ولی ادعا شده است که «ال» استغراق نیز بر سر مفرد وارد می شود).

اشکال دوم: به حکم تبادر ترکیب - مخصوصاً در جمع محلی باللام - دارای وضع ثالثی است.

جواب: خلاف وجدان و روش عقلانی است.

اشکال سوم: مدخول چه در جمع و چه در مفرد دارای مراتب مختلفی از شمولیت می تواند باشد که مدخول در مرتبه اخیر از جمع متعین می شود و در نتیجه عموم لازمه مدلول وضعی است - نه خود مدلول وضعی لفظی - (از الفاظ عموم نیست، اما مفید عموم است). ر.ک. حلقه ثانیه و ثالثه].

^{۳۹} استیعاب ما یراد که مفید عموم است به کمک مقدمات حکمت.

^{۴۰} حال، تمیز، ظرف و ...

^{۴۱} اشکال مقدّر:

اگر مدخول متصف به وصفی باشد - مانند العلماء العدول -، تخصیص به آن اطلاق می شود و گفته می شود «عدول»، علماء را تخصیص زده است.

لكن دلالتُهُ [المحلّي باللام] على العموم وضعاً محلّ منع بل إنّما يفيدُهُ [العموم] فيما إذا اقتضتُهُ [العموم] الحكمة [مقدّمات الحكمة] أو قرينةً أخرى^{٣٣} وذلك لعدم اقتضائه [العموم] وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركّب منهما - كما لا يخفى -
و ربما يأتي في المطلق و المقيّد بعض الكلام ممّا يناسب المقام.^{٣٤}

تخصیص فرع افاده عموم است و در نتیجه «العلماء» مفید عموم تمام افرادی است که صلاحیت انطباق مدخول بدون لحاظ وصف را دارند - نه عمومیّت نسبت به افراد ما یراد-.

جواب :

اطلاق تخصیص به این مثالها تسامحی است و مراد این است که عمومیّت از همان ابتدا در محدوده خاص شکل گرفته است - نه این که عمومیّت کاملی بوده و سپس تخصیص خورده است-.

این تسامح مانند تسامح در عبارت «دهانه چاه را تنگ کن» است. ظاهر این عبارت این است که ابتدا دهانه پهنی برای چاه ایجاد شود و سپس با پر کردن چاه، دهانه اش تنگ شود. حال آن که مراد جدی این است که از همان ابتدا که چاه کنده می شود، دهانه اش تنگ گرفته شود. در محل بحث ما نیز از همان ابتدا محدوده ضیق است - نه این که ابتدا عام است و سپس تخصیص می خورد-.

٣٢ چاه.

٣٣ مانند استثناء که ظهور ما قبل را در عموم افاده می کند. «ان الانسان لفي خسر الا الذين...».

٣٤ عدم دلالت «محلّي باللام» بر عموم.

٣٥ مقصد پنجم (مطلق و مقيّد)، ذیل فصل اول، در بحثی که در مقام شمارش الفاظ مطلق، به مفرد محلّي باللام و نکره اشاره می شود.

٣٦ الفاظ دیگری نیز وجود دارد که ادعا شده برای عموم وضع شده اند : ١. مفرد یا جمع مضاف. ٢. موصولاتی مانند من، ما، متی. ٣. الفاظ استفهامی مانند من و ما. ٤. ادات شرط مانند متی و اذا. ر.ک. حاشیه مرحوم مشکینی.

فصل [حجیه العامّ المخصّص فی الباقي] ۴۷

لا شبهة فی أنّ العامّ المخصّص بالمتّصل أو المنفصل حجّة فیما بقى فیما علمَ عدمُ دخوله فی المخصّص مطلقا و لو كان متّصلا، و [حجّة فی] ما احتُمِلَ دخوله فیهِ [المخصّص] أيضا إذا كان [المخصّص] منفصلا،^{۴۶} كما هو [حجیه العامّ فی الباقي] المشهور بین الأصحاب بل لا یُنسَب الخلافُ إلاّ إلى بعض أهل الخلاف.^{۴۵}

و^{۴۷} ربما قُصِّلَ بین المخصّص المتّصل فقيل بحجّيته [العامّ] فیهِ [ما بقى] و بین المنفصل فقيل بعدم حجّيته.

۴۷ حجّیت عامّ مخصّص در باقی افراد :

[مساله شناسی:] اگر عامّ تخصیص نخورده باشد، حتی در فرض شک در تخصیص، عامّ در تمام افراد حجّت است.

اگر عامّ تخصیص خورده باشد -چه به مخصّص متصل و چه به مخصّص منفصل-، نسبت به افرادی که قطع به عدم تخصیص وجود دارد، حجّیت عامّ روشن است. در مثال «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»، قطع وجود دارد که علماء عادل فقیه از عموم خارج نشده است و با توجه به حجّیت عامّ، اکرام آنها واجب است.

اما اگر شکّ در تخصیص زائد وجود دارد، شمولیت عامّ نسبت به برخی افراد مشکوک است. در مثال «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»، تردید وجود دارد که «علماء عادل علوم غریبه» از تحت عموم خارج شده اند یا خیر و در نتیجه تردید وجود دارد که این افراد وجوب اکرام دارند یا ندارند. سوال این است که آیا عامّ نسبت به تمام افراد باقی (علماء عادل علوم غریبه) حجّت است و در نتیجه این افراد وجوب اکرام دارند یا حجّیت عامّ انکار می شود و وجوب اکرام این افراد را از عامّ نمی توان نتیجه گرفت.

[اقوال : (۱) حجّیت مطلقا. (۲) عدم حجّیت مطلقا. (۳) حجّیت فقط در مخصّص متصل. (۴) حجّیت فقط در مخصّص منفصل].

جواب صحیح : روشن است که عامّ در باقی افراد مطلقا حجّت است.

^{۴۸} با توجه به ثبوت مخالف، بهتر است از تعبیر «لا شبهة» استفاده نشود.

^{۴۹} در شبهه مفهومیه مخصّص منفصل دایر مدار اقلّ و اکثر که در فصل بعد به تفصیل مطرح خواهد شد و ارتباطی با این فصل ندارد.

^{۵۰} مخالفت.

^{۵۱} مانند ابی ثور و عیسی بن أبان، ر.ک. الإحکام فی أصول الأحکام، الجزء الثانی، ص ۴۳.

^{۵۲} برخی بین مخصّص متّصل و منفصل تفصیل داده و حجّیت عامّ نسبت به باقی افراد را در مخصّص متّصل پذیرفته و در مخصّص منفصل انکار کرده اند.

[تبع در کلمات علماء برای یافتن ادله مخالفین:] عمده دلیل عدم حجّیت عامّ مخصّص در باقی افراد از این قرار است :

(۱) تخصیص مستلزم مجازیّت عامّ است. عامّ در معنای حقیقی خود -که شمولیت نسبت به تمام افراد است- استعمال نشده است.

(۲) مستعمل فیهِ و معنای مجازی محتمل برای عامّ متعدّد است. در مثال «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»، «کلّ عالم» در معنای حقیقی خود استعمال نشده است و ممکن است در این معنای مجازی استعمال شده باشد: «کلّ عالم عادل»، «کلّ عالم عادل هاشمی»، «کلّ عالم عادل فقیه»، «کلّ عالم عادل هاشمی فقیه» و ...

(۳) قرینه‌ای برای تعیین مراد متکلم وجود ندارد و ترجیح هر احتمالی بر دیگری، ترجیح بلامرجّح است.

بنابراین عامّ مجمل است و صرفا در قدرمتیقن حجّیت دارد. در مثال ذکر شده، عامّ صرفا در «عالم عادل هاشمی فقیه» حجّیت دارد و نسبت به سایر علماء فاقد حجّیت است.

و احتیج النافی بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصیات و تعیینُ الباقی من بينها [المجازات] بلا معینٍ ترجیحُ بلا مرجح.

والتحقیق فی الجواب أن یقال إنه لا یلزم من التخصیص كونُ العامِّ مجازاً.

أما فی التخصیص بالمتصل فإلماً عرفت من أنه لا تخصیص أصلاً و أن أدوات العموم قد أُستعملت فیهِ [العموم] و إن كان دأثرته [العموم] سعةً و ضيقاً تختلف [دائرتة] باختلاف ذوی الأدوات. فلفظة «كلّ» فی مثل «كلُّ رجلٍ و كلُّ رجلٍ عالم» قد أُستعملت فی العموم و إن كان أفرادُ أحدهما [رجل و رجل عالم] بالإضافة إلى الآخر بل فی نفسها [أحدهما] فی غایة القلّة.

وأمّا فی المنفصل فلأنّ إرادةَ الخصوص واقعا لا تستلزم [إردةَ الخصوص واقعا] استعماله [العام] فیهِ [الخصوص] و كونَ الخاصِّ قرینةً علیه، بل من الممكن قطعاً استعماله [العام] معه [وجود المخصّص المنفصل] فی العموم قاعدةً و كونَ الخاصِّ مانعاً عن حجیة

^{۵۳} البلخی، ر.ک. همان، ص ۴۴۴.

^{۵۴} در مقام ردّ استدلال، سه جواب بیان شده است.

جواب اول [نقد مقدمه اول]:

تخصیص مستلزم مجازیت عامّ نیست و عامّ در معنای حقیقی خود استعمال شده است.

در مخصّص متصل و امثال «اکرم کلّ عالم عادل» - که بیان شد اطلاق تخصیص به آن تسامحی است -، روشن است که تمام الفاظ در معنای حقیقی خود استعمال شده اند و مضیق شدن افراد مدخول «کلّ» به دلیل تعدّد دالّ و مدلول (عالم و عادل) است. اگر «عادل» ذکر نشده بود، مدخول «کلّ» دایره وسیع تری را در بر می گرفت و حال که ذکر شده است، دایره محدودتری را شامل می شود.

[در مخصّص متصل حقیقی و امثال «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»، باز هم الفاظ در معنای حقیقی استعمال شده اند و استثناء فرع بر عمومیت و شمولیت معنای ماقبل نسبت به مستثنا است].

^{۵۵} با مقید شدن مدخول که تخصیص تسامحی است - نه تخصیص واقعی -، [احتمال دارد مستدلّ این گونه موارد را مدنظر نداشته باشد].

^{۵۶} بهتر بود «کانت» ذکر می شد.

^{۵۷} مدخول.

^{۵۸} اما در مخصّص منفصل:

باید بین مراد استعمالی و مراد جدی تفکیک کرد. در مجاز، مراد استعمالی غیر از موضوع له است، مانند «رأیت أسداً یرمی» که طبق نظر مشهور «أسد» در معنای «رجل شجاع» استعمال شده است که غیر از موضوع له (حیوان مفترس) است. اما گاهی مراد استعمالی همان موضوع له است و استعمال حقیقی است، لکن مراد جدی غیر از معنای مطابقی کلام است، مانند «زید کثیر الرماد» که تمام افراد در موضوع له خود استعمال شده اند و مراد استعمالی «زیادی خاکستر خانه زید» است. اما مراد جدی این است که «زید سخاوتمند است». در امثال این عبارات، استعمال مجازی نیست.

در عامّ دارای مخصّص منفصل، مراد استعمالی همان موضوع له است و استعمال حقیقی است، هر چند مراد جدی با مراد استعمالی تطابق کامل ندارد. در مثال «اکرم کلّ عالم» که با مخصّص منفصل «لا تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص خورده است، مراد استعمالی همان شمولیت نسبت به تمام علماء است، هر چند - به دلیل وجود خاصّ که به دلیل نصّ بودن یا اظهار بودن مقدم است -، کشف می شود که مراد جدی از «کلّ عالم»، هر عالم عادل است و شامل فاسق ها نمی شود.

ظهوره [العام] تحکیمًا للنصّ أو الأظهر على الظاهر - لا مصادمًا لأصل ظهوره [العام] - و معه [هذا الامر الممكن] لا مجال للمصير إلى أنه [العام] قد أُستعمل فيه [الخصوص] مجازًا كي يلزم الإجمال.

لا يقال لهذا مجرد احتمال ولا يرتفع به [هذا الاحتمال] الإجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه [العام].

فإنه يقال مجرد احتمال استعماله [العام] فيه [خصوص مرتبة] لا يوجب إجماله [العام] بعد استقرار ظهوره في العموم. و الثابت من مزاحمته [العام] بالخاص إنما هو بحسب الحجية تحکیمًا لما هو الأقوى، كما أشرنا إليه آنفا.

و بالجملة الفرق بين المتصل و المنفصل و إن كان بعدم انعقاد الظهور في الأول إلا في الخصوص و في الثاني إلا في العموم، إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله [العام] مجازًا في واحد منهما أصلاً و إنما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الأول و عدم حجية ظهوره [العام] في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني. فتنظّن.^{٦٢}

و قد أُجيب عن الاحتجاج بأن الباقي أقرب المجازات.^{٦٤}

در حقیقت مخصص منفصل، ظهور عام و مراد استعمالی آن را تغییر نمی دهد و ظهور مستقر شده از حال خود منقلب نمی شود، بلکه خاص صرفاً مانع حجیت آن ظهور در محدوده علماء فاسق است و مشخص می شود که مراد جدی از ابتدا شامل این افراد نمی شده است. نتیجه آن که دلیلی بر استعمال مجازی وجود ندارد و طبق اصل حقیقت و اصالت عموم، کلام ظهور در شمولیت دارد.

حال اگر سوال شود که اگر مراد جدی شمولیت کامل نیست، چرا در مراد استعمالی از عموم استفاده شده است؟

جواب مرحوم آخوند: ممکن است شارع مقدس مراد استعمالی را عام و شمولیت کامل قرار داده است تا یک قاعده ثابت شود و محل رجوع هنگام شک و تردید در مراد جدی مولا باشد. [شیوه عقلائی در جعل و بیان قوانین این است که ابتدا قاعده کلی ارائه شده و سپس جزئیات و تبصره‌ها اضافه می شود. اگر تبصره و مخصصی یافت نشد، عام به عنوان قاعده حجیت دارد].

نتیجه آن که مراد استعمالی عام در مخصص متصل و منفصل، همان معنای موضوع له (شمولیت) است و استعمال حقیقی است، هر چند در مخصص متصل ظهور در شمولیت محدود دارد و همان مقدار نیز حجت است. اما در مخصص منفصل ظهور در شمولیت وسیع، لکن وسعت شمولیت در مورد خاص، فاقد حجیت است.

^{٥٩} جعل القاعدة في ظرف الشك.

^{٦٠} درگیر بودن و برخورد داشتن.

^{٦١} اشکال: شما در کلامتان گفتید «من الممكن...»، پس از سوی دیگر ممکن است استعمال مجازی باشد. نتیجه آن که ممکن است استعمال مجازی باشد و ممکن است استعمال حقیقی باشد و در نتیجه کلام مجمل است و مراد استعمالی معلوم نیست.

جواب: امکان استعمال حقیقی - بر اساس اصالت حقیقت - مستلزم حمل کلام بر معنای حقیقی است و کلام، ظهور در معنای حقیقی دارد.

^{٦٢} ر. ک. کلمات مرحوم نائینی، مرحوم اصفهانی و امام خمینی - قدس الله اسرارهم -

^{٦٣} جواب دوم به استدلال [نقد مقدمه سوم، وجود مرجح برای یک معنای مجازی]:

و فيه لا اعتبار في الأقرية بحسب المقدار و إنما المدار على الأقرية بحسب زيادة الأناشئة من كثرة الاستعمال.

و هفي تقريرات بحث شيخنا الأستاذ قدس سره في مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه : و الأولى أن يجاب - بعد تسليم مجازية الباقي - بأن دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطه بدلالته [العام] على فرد آخر من أفراد و لو كانت [الدلالة] دلالة

از بين معانی مجازی محتمل، نزدیک ترین معنا به معنای حقیقی، معنایی است که تمام افراد باقی مانده را شامل شود. در مثال «اکرم کل عالم الا فساق منهم»، «هر عالم عادل» -نسبت به سایر معانی مجازی، مانند «هر عالم عادل هاشمی»، «هر عالم عادل فقیه» و ...- نزدیک ترین معنا به معنای حقیقی (هر عالمی) است.

اگر مجازات به معنای حقیقی مقدم بر سایر مجازات است و مستعمل فيه باید بر آن حمل شود.

نتیجه آن که عبارت مجمل نیست و مراد استعمالی روشن است و عام در باقی افراد حجیت دارد.

نقد :

اگر مجازات از حیث کمی و مقداری به معنای حقیقی، معنایی است که تمام افراد باقی مانده را شامل شود. در مثال ذکر شده اگر تمام عالمها، ۱۰۰ نفر باشند، عالمهای عادل ۶۰ نفر هستند، عالمهای عادل هاشمی ۱۵ نفر و عالمهای عادل فقیه ۲۰ نفر. «هر عالم عادل» از نظر تعداد به «هر عالمی» نزدیکتر است.

لکن حمل لفظ بر اقرب مجازات از حیث کمی و مقداری مورد قبول نیست و عبارت چنین ظهوری ندارد.

نزدیکترین معنای مجازی به معنای حقیقی، معنایی است که لفظ کثرت استعمال مجازی در آن داشته باشد و سبب انس ذهنی بین لفظ و معنای مجازی شده باشد. به عنوان مثال معنای مجازی «رجل شجاع» به دلیل کثرت استعمال مجازی «أسد» در آن، نزدیکترین معنای مجازی به معنای حقیقی این لفظ (حیوان مفترس) است.

در مقام، کثرت استعمال لفظ عام در باقی افراد ثابت نیست. در مثال ذکر شده لفظ «کل عالم» کثرت استعمال در معنای «کل عالم عادل» ندارد و در نتیجه حمل آن بر معنای «کل عالم عادل» (تمام باقی افراد) مقبول نیست و کلام ظهوری در این معنای مجازی ندارد.

^{۶۴} ر.ک. میرزای قمی، القوانین، ج ۱، ص ۲۶۶.

^{۶۵} جواب سوم به استدلال [نقد مقدمه سوم، وجود دلیل برای حمل لفظ بر تمام افراد باقی مانده]:

با فرض استعمال مجازی، عام شامل تمام افراد باقی مانده می شود؛ چرا که این شمولیت مقتضی دارد و مانعی ندارد.

ثبوت مقتضی به دلیل این است که عام دارای دلالت ضمنی نسبت به تک تک افراد است. «اکرم کل عالم» به طور مطابقی و جوب اکرام تمام عالمان را افاده می کند و در ضمن خود مفید «اکرم زیدا العالم»، «اکرم بکرا العالم» و ... می باشد.

اما فقدان مانع به این دلیل است که استعمال مجازی به دلیل مخصص ثابت شده است و مخصص صرفاً خارج کننده تعدادی از افراد از حیطه عام است و باقی افراد با خاص خارج نشده اند و اصل نیز عدم مانع -هنگام شک در تخصیص زائد- است.

بنابراین شمولیت عام نسبت به باقی افراد دارای مقتضی است و مانعی نیز ندارد و در نتیجه شمولیت عام نسبت به باقی افراد حجیت دارد.

نقد [فقدان مقتضی]:

با فرض استعمال مجازی، شمولیت عام نسبت به باقی افراد ثابت نیست. شمولیت عام نسبت به باقی افراد یا به دلیل وضع است یا قرینه. روشن است که عام برای باقی افراد وضع نشده است. قرینه ای نیز برای شمولیت نسبت به باقی افراد وجود ندارد و صرفاً خاص، خروج برخی افراد را افاده می کند -نه داخل بودن باقی افراد در عام را-.

دلالت های ضمنی ادعا شده، تابع دلالت عام بر شمولیت (معنای حقیقی) است و الا بر فرض استعمال مجازی و فقدان قرینه برای تعیین معنای مجازی، مدلول مطابقی عام روشن نیست تا مدلول های ضمنی آن مشخص شود. مدلول مطابقی و معنای مجازی مردد بین مراتب مختلف -مثل عالم عادل، عالم

مجازیه، إذ هي [المجازية] بواسطة عدم شموله [العام] للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها [الأفراد] في مدلوله [العام]. فالمقتضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام إنما هو [المانع] ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله [اللفظ] و المفروض أنفاؤه [ما يوجب صرف ...] بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره [الباقي]. فلو شكّ [في وجود المانع] فالأصل عدمه. انتهى موضع الحاجة.^{٦٦}

قلت لا يخفى أن دلالة [العام] على كل فرد إنما كانت لأجل دلالة على العموم و الشمول.^{٦٧} فإذا لم يستعمل [العام] فيه [العموم] و استعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً و كان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات - مما جاز انتهاء التخصيص إليه و [جاز] استعمال العام فيه [كل واحد من ...] مجازاً - ممكناً، كان تعيين بعضها [المراتب] بلا معين ترجيحاً بلا مرجح و لا مقتضى لظهوره [العام] فيه [بعض المراتب]، ضرورة أن الظهور إما بالوضع و إما بالقرينة. و المفروض أنه [العام] ليس بموضوع له [ما بقي] و لم يكن هناك قرينة و ليس له [ظهور العام في ما بقي] موجب آخر.^{٦٩}

و دلالة [العام] على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالة على العموم، لا يوجب ظهوره [العام] في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه [تمام الباقي]. فالمانع عنه [تعيين تمام الباقي] و إن كان مدفوعاً بالأصل، إلا أنه لا مقتضى له [تعيين تمام الباقي] بعد رفع اليد عن الوضع. نعم إنما يجدي إذا لم يكن [العام] مستعملاً إلا في العموم، كما فيما حَقَّقناه في الجواب. اِتِّمَامٌ جَيِّداً.

عادل هاشمی و عالم عادل فقيه - است و تمام این معانی ممکن است مستعمل فيه لفظ باشد. هنگامی که مستعمل فيه مشخص نیست، مدلولهای ضمنی نیز مشخص نیستند.

^{٦٦} شیخ اعظم، مطارح الانظار، ص ٩٢.

^{٦٧} دلالت ضمنی تابع دلالت حقیقت بر استیعاب است.

^{٦٨} مراتبی که ...

^{٦٩} غیر از وضع و قرینه.

^{٧٠} اگر استعمال حقیقی باشد، مقتضی وجود دارد.

^{٧١} که ظهور عام در استیعاب باقی است.

فصل [هل يسرى اجمال المخصّص الى العام؟]

[١] المخصّص اللفظي المجمل مفهومًا^{٧٢}

^{٧٢} سرایت اجمال مخصّص به عامّ (حجیت عامّ در شبهه مفهومیّه و مصداقیّه) :
دو گونه شبهه در مورد مخصّص قابل تصور است : (١) شبهه مفهومیّه. (٢) شبهه مصداقیّه.
شبهه مفهومیّه :

گاهی مراد از مخصّص دارای اجمال است و مفهوم آن به طور دقیق مشخص نیست.
[تفکیک اقسام موثر در بحث:] این اجمال به دو گونه است :

(١) مراد از مخصّص مردّد بین اقلّ و اکثر است. شمولیت مخصّص نسبت به اقلّ یقینی و نسبت به اکثر مشکوک است. مثال : اکرم کلّ عالم الا
الفساق منهم. مراد از فاسق مردّد بین مرتکب کبیره (اقل) یا اعم از مرتکب کبیره و صغیره (اکثر) است. شمولیت مخصّص نسبت به مرتکب
کبیره قطعی و نسبت به مرتکب صغیره، مشکوک است.

(٢) مخصّص مردّد بین دو امر متباین است. مثال : اکرم کلّ عالم الا زیدا. مراد از «زید» مردّد بین زید بن خالد و زید بن بکر است. در این گونه بر
خلاف تردد بین اقل و اکثر، مخصّص قابل تفکیک به قطعی و مشکوک نیست و علم اجمالی نسبت به شمولیت مخصّص نسبت به دو امر
متباین وجود دارد.

از سوی مخصّص یا متصل است یا منفصل.

با توجه به این اقسام، بحث را در چهار بخش باید مطرح کرد : (١) منفصل اقل و اکثر. (٢) منفصل متباینان. (٣) متصل اقل و اکثر. (٤) منفصل متباینان.
(١) شبهه مفهومیّه در مخصّص منفصل مردّد بین اقلّ و اکثر :

عامّ دارای مخصّص متصل نیست و ظهور آن در عمومیت شکل گرفته است و این ظهور تغییری نمی کند (عدم اجمال حقیقی). مخصّص منفصل ظهور
شکل گرفته - حتّی نسبت به مواردی قطعی مخصّص (مرتکب کبیره) - را دگرگون نمی سازد. مخصّص در موارد قطعی (مرتکب کبیره)، مانع حجیت
عامّ است، چرا که نصّ یا اظهر (خاصّ) بر ظاهر (عامّ) مقدّم است. اما خاصّ نسبت به موارد مشکوک مخصّص (مرتکب صغیره)، حجیت ندارد.
شمولیت عامّ نسبت به موارد مشکوک (مرتکب صغیره) مسلم و حجت اقوایی مانع از حجیت آن نیست. بنابراین حجیت عامّ در موارد مشکوک مورد
قبول است و به بیان دیگر، اجمال مخصّص به عام سرایت نکرده و در موارد مشکوک باید به عموم عامّ تمسک شود (عدم اجماع حکمی).

(٢) شبهه مفهومیّه در مخصّص منفصل مردّد بین متباینان :

بیان شد مخصّص منفصل، ظهور عامّ را تغییر نخواهد داد (عدم اجمال حقیقی). از سویی به دلیل مخصّص علم اجمالی وجود دارد که یکی از دو مورد
(زید بن خالد و زید بن بکر) از تحت عموم خارج شده است. حجیت شمول عامّ نسبت به زید بن خالد و زید بن بکر - به دلیل علم اجمالی - تعارض
کرده و هیچ کدام جاری نخواهند بود. نتیجه آن که عامّ نسبت به هیچ یک از این دو شخص حجیت ندارد (اجمال حکمی)، هر چند ظهور دارد (عدم
اجمال حقیقی). [در مقام عمل، به مقتضای اصل عملی باید مراجعه شود و اگر نسبت به دو مورد مشکوک، دوران بین حکم الزامی و عدم حکم الزامی
باشد - مثل این که اکرام مخصّص واجب نباشد -، مجرای برائت است و اگر دوران بین وجوب و حرمت باشد - مثل این که اکرام مخصّص حرام باشد -
، مجرای اصل تخیر.]

(٣) شبهه مفهومیّه در مخصّص متصل مردّد بین اقلّ و اکثر :

در مخصّص متصل، اجمال مخصّص به عام سرایت کرده و عامّ ظهوری در شمولیت نخواهد داشت (اجمال حقیقی). البته روشن است که این اجمال
صرفاً نسبت به محدوده مشکوک (مرتکب صغیره) است. خاصّ در محدوده قطعی (مرتکب کبیره) حجیت دارد و عام در غیر محدوده قطعی و
مشکوک (کسانی که مرتکب کبیره و صغیره نمی شوند) قابل تمسک است.

إذا كان الخاصّ بحسب المفهوم مجملاً بأن كان دائراً بين الأقلّ و الأكثر و كان منفصلاً فلا يسرى إجماله إلى العامّ لا حقيقة و لا حكماً، بل كان العامّ متبعا فيما لا يتبع فيه الخاصّ، لوضوح أنّه [العامّ] حجّة فيه [ما لا يتبع ...] بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أنّ الخاصّ إنّما يزاحمه [الخاصّ العامّ] فيما هو [الخاصّ] حجّة على خلافه [العامّ] تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى.

و إن لم يكن [اجملاً الخاصّ] كذلك بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً [متصلاً او منفصلاً] أو بين الأقلّ و الأكثر فيما كان متصلاً، فيسرى إجماله [الخاصّ] إليه [العامّ] حكماً في المنفصل المرّدّد بين المتباينين و حقيقةً في غيره [المنفصل المرّدّد ...].

أمّا الأوّل فلأنّ العامّ -على ما حقّقناه- كان ظاهراً في عمومته إلا أنّه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علّم تخصيصه [العامّ] بأحدهما.

و أمّا الثاني فلعدم انعقاد ظهور من رأسٍ للعامّ لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالاً [العامّ] لكلّ واحد من الأقلّ و الأكثر أو لكلّ واحد من المتباينين، لكنّه [العامّ] حجّة في الأقلّ لأنّه المتيقّن في البين.

فانقدح بذلك الفرق بين المتصلّ و المنفصل و كذا في المجمل بين المتباينين و الأكثر و الأقلّ. فلا تغفل.

(۲) المخصّص اللفظيّ المجمل مصداقاً

وأمّا إذا كان مجملاً بحسب المصداق بأن اشتبه فردٌ و تردّد بين أن يكون فرداً له [الخاصّ] أو باقياً تحت العامّ، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعامّ لو كان [المخصّص] متصلاً به [العامّ]، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص، كما عرفت.

۴) شبهه مفهوميّه در مخصّص متصل مرّدّد بين متباينان :

اجمال مخصّص متصل به عام سرايت می کند (اجمال حقیقی) و شمولیت عام نسبت به هیچ یک از دو مورد، مورد قبول واقع نمی شود. روشن شد تفاوت مخصّص متصل و منفصل در تحقق اجمال حقیقی و عدم آن است و تفاوت اقل و اکثر با متباينان در منفصل، تحقق اجمال حکمی در متباينان است و تفاوت اقل و اکثر با متباينان در متصل، وجود محدوده قدرمتیقن برای خاصّ در اقلّ و اکثر است.

۷۳) منفصل مرّدّد بين متباينان.

۷۴) متصل اقلّ و اکثر یا متباينان.

۷۵) سرايت اجمال خاصّ به عام در شبهه مصداقيه مخصّص :

از این قسمت، بحث در شبهات مصداقيه است که ناشی از اشتباه امور خارجی و عدم اطلاع کافی از آنهاست. [گاهی یک فرد شبهه مصداقيه خود عامّ است. اکرام هر عالمی واجب است، لکن تردید وجود دارد که «زید» عالم است یا خیر. آیا در شبهه مصداقيه خود عامّ می توان به عامّ تمسک کرد و در حقیقت عامّ نسبت به این افراد حجیت دارد و وجوب اکرام ایشان را افاده می کند؟ روشن است که جواب منفی است و دلیل عامی که وجوب اکرام را افاده می کند (اکرم کلّ عالم)، تعلق حکم فرع بر ثبوت موضوع است و دلیل لسانی در اثبات موضوع و احراز صغرای خود ندارد].

و أما إذا كان منفصلا عنه ففي جواز التمسك به [العام] خلافٌ و التحقيق عدم جوازه [التمسك بالعام] إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه أن الخاص إنما يُزاحم العام فيما كان فعلا حجّةً و لا يكون حجّةً فيما اشبه أنه من أفراد [الخاص] فخطاب «لا تُكْرِمُ فساق العلماء» لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا يُزاحم مثل «أكرم العلماء» و لا يُعارضه، فإنه يكون من قبيل مُزاحمة الحجّة بغير الحجّة.

گاهی یک فرد شبهه مصداقیه مخصّص است. در مثال «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»، می دانیم «زید» عالم است اما در فاسق بودن او تردید داریم. در این موارد امکان تمسک به عام وجود دارد یا اجمال به عام نیز سرایت می کند؟ [تفکیک شقوق:] در این بحث باید مخصّص لفظی را از لَبّی و مخصّص های لفظی متصل و منفصل را از یکدیگر تفکیک کرد و جداگانه مورد بحث قرار داد.

[برخی علماء بیان کرده اند که اگر در شبهه مفهومیّه امکان تمسک به عام وجود نداشته باشد، به طریق اولی تمسک به عام در شبهه مصداقیه وجود ندارد. از این جهت عمده بحث در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل دوران بین اقلّ و اکثر است. ر.ک. حاشیه مرحوم مشکینی بر کفایه و کلمات شهید صدر در بحوث فی علم الاصول].

شبهه مصداقیه مخصّص لفظی متصل :

روشن است که تمسک به عام در این موارد صحیح نیست و اجمال به عام سرایت می کند؛ چرا که ظهور عامّتها در غیر خاصّ شکل گرفته است و مصداقیت فرد مورد نظر برای عامّ غیر خاصّ مشکوک است.

شبهه مصداقیه مخصّص لفظی منفصل :

امکان تمسک به عام در این موارد مورد اختلاف است. [مشهور متاخرین تمسک به عام را صحیح نمی دانند و به مشهور قدماء نسبت داده شده است که تمسک به عام مورد قبول ایشان بوده است. ر.ک. تعلیقه استاد زارعی سبزواری].

دلیل برای صحت تمسک به عام :

(۱) [وجود مقتضی:] دلیل مخصّص منفصل است و در نتیجه عامّ ظهور در شمولیت نسبت به تمام افراد را دارد و اگر حجیت اقوائی اقامه نشود، نسبت به تمام افراد حجیت فعلی خواهد داشت. (۲) [عدم مانع:] مخصّص نسبت به افرادی که قطعا مصداق آن هستند، حجیت دارد، اما نسبت به افرادی که شبهه مصداقیه اش هستند، حجیت ندارد و برای تعیین حکم آنها نمی توان به دلیل خاصّ تمسک کرد (عدم جواز تمسک به خاصّ در شبهه مصداقیه خود خاصّ). بنابراین خاصّ که حجیت اقوی نسبت به عامّ است، شامل مصداقیق مشتبه نمی شود و در مورد این مصداقیق، عامّ، حجیت فعلی اقوائی که مزاحم آن باشد، ندارد. نتیجه آن که حجیت عام نسبت به این افراد بدون مزاحم است و باید به آن اخذ شود.

نقد [فقدان مقتضی]:

بعد از ورود مخصّص منفصل، عام صرفا در محدوده فاقد عنوان خاصّ حجیت دارد. در مثال «اکرم کلّ عالم» و «لا تُکْرِمُ الفساق من العلماء»، حجیت فعلی عام فقط شامل «علمائی که فاسق نیستند» می شود. تردید فاسق بودن «زید» موجب تردید شمولیت محدوده عامّ بما هو حجّت (علمائی که فاسق نیستند) نسبت به «زید» می شود و این تردید مانع تمسک به عامّ است (شبهه مصداقیه عامّ بما هو حجّة). از سویی روشن شد که خاصّ نیست در مورد فرد مشکوک قابل تمسک نیست و با عدم امکان تمسک به عامّ و خاصّ برای تعیین حکم فرد مشکوک، باید به عامّ فوقانی یا اصل عملی رجوع شود. اگر اکرام عالم فاسق مباح باشد، تردید بین وجوب و اباحه و مجرای برائت خواهد بود و اگر اکرام عالم فاسق حرام باشد، مصداق دوران بین محذورین و مجرای اصل تخیر است.

[برای تکمیل این استدلال و بررسی اشکالات و جوابهای مطرح شده، ر.ک. شهید صدر، بحوث فی علم الاصول].

و هو [ما يقال في وجه جوازه] في غاية الفساد، فإنَّ الخاصَّ و إن لم يكن دليلاً في الفرد المُشْتَبَه فعلاً إلاَّ أنَّه [الخاصَّ] يوجبُ اختصاصَ حجِّيَّة العامِّ في غير عنوانه [الخاصَّ] من الأفراد، فيكون «أكرم العلماء» دليلاً و حجَّةً في العالم غير الفاسق. فالمصداق المُشْتَبَه و إن كان مصداقاً للعامِّ بلا كلام إلاَّ أنَّه لم يُعَلِّم أنَّه [المصداق المُشْتَبَه] من مصاديقه [العامِّ] بما هو حجَّةٌ لاختصاص حجِّيَّته [العامِّ] بغير الفاسق.

و بالجملة العامِّ المخصَّص بالمنفصل و إن كان ظهوره في العموم، كما إذا لم يكن مخصَّصاً بخلاف المخصَّص بالمتصل كما عرفت، إلاَّ أنَّه في عدم الحجِّيَّة إلا في غير عنوان الخاصِّ مثله [المخصَّص بالمتصل]. فحينئذٍ يكون الفرد المُشْتَبَه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجَّتين. فلا بدَّ من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين.

هذا إذا كان المخصَّص لفظياً.

[٣] المخصَّصُ اللَّبِّيُّ الْمُجْمَلُ مُصْداقاً]

وأمَّا إذا كان لبياً فإن كان [المخصَّص اللَّبِّيُّ] ممَّا يصحُّ أن يتكلَّم عليه المتكلِّمُ إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمُتَّصِل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهورٌ للعامِّ إلا في الخصوص.

^{٧٦} إذ يكون في عدم الحجِّيَّة إلا في غير عنوان الخاصِّ مثله.

^{٧٧} شبهه مصداقيه مخصَّص لبِّي :

گاهی شارع مخصَّص را با لفظ بیان نکرده است، بلکه به حکم عقل، اجماع، سیره و امثال آنها که دلیل لبی هستند، مخصَّص کشف شده است. به عنوان مثال شارع تنها حکم عام «اکرم کلَّ جیرانی» را ابلاغ کرده است، لکن ما به حکم عقل می دانیم که همسایه‌هایی که دشمن مولا هستند، قطعاً و جوب اکرام ندارند. از سویی در مورد یکی از همسایه‌ها شک داریم که این شخص دشمن مولا می باشد یا خیر (شبهه مصداقیه مخصَّص لبی). سوال این است که شمولیت عام نسبت به این فرد حجیت دارد و باید او را اکرام کرد و در صورت ترک اکرام او، مستحق عقاب مولا هستیم، یا در این فرض عام حجیت ندارد و اجمال به آن سرایت می کند.

ابتدا باید مخصَّص لبی را به دو قسم تقسیم کنیم :

۱. مخصَّص لبی کالمُتَّصِل : گاهی مخصَّص لبی به گونه ای است که هنگام تخاطب در ذهن مخاطب حاضر است و متکلم می تواند در مقام بیان مراد خود به آن تکیه کند، مثل این که به دوستم می گویم «هر کس را می خواهی با خودت به سفر بیاور». به وضوح معلوم است عموم استفاده شده در این کلام شامل خانم‌ها یا افراد متجاهر به فسق نمی شود. در این گونه مخصَّص های لبی، عموم از همان ابتدای امر ظهوری مضیق و محدود دارد و ظهور در عمومیت فراگیر ندارد. عام از ابتدا مضیق شکل گرفته است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصَّص لبی صحیح نیست. به عنوان مثال اگر شخصی را شک داریم متجاهر به فسق می باشد یا خیر، نمی توانیم با تمسک به عام او را با خود به سفر ببریم.
۲. مخصَّص لبی کالمنفصل : گاهی مخصَّص لبی با تحقق و بررسی حاصل می شود و در مقام تخاطب حاضر نیست، به نحوی که عام ظهور در عمومیت فراگیر دارد. به عنوان مثال مولا امر کرده است به «اکرم کل عالم». از سویی با بررسی سیره مشخص می شود که اکرام عالم فاسق، واجب نیست (مخصَّص لبی کالمنفصل). حال سوال این است که اگر در مورد «زید» که عالم است و فسق او مشکوک، می توان به عام تمسک کرد و او

و إن لم يكن [المخصّص اللبّي] كذلك فالظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبه على حجّيته [العامّ] كظهوره [العامّ] فيه [المصداق المشتبه].

و السرّ في ذلك أنّ الكلام الملقّى من السيّد حجّة ليس إلا ما اشتمل على العامّ الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بدّ من اتباعه [العامّ] ما لم يقطع بخلافه. مثلاً إذا قال المولى «أكرم جيرانى» و قُطِعَ بأنّه [المولى] لا يريد إكرام مَنْ كان عدواً له منهم [الجيران] كان أصله العموم باقيةً على الحجّية بالنسبة إلى مَنْ لم يُعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته، لعدم حجّة أخرى

را واجب الاكرام دانست يا خير. شموليت عامّ نسبت به این فرد حجت است و اگر اكرام او ترك شود، مستحق عقاب از سوى مولاست، يا عامّ حجيت ندارد و در فرض ترك اكرام او، مستحق عقاب از سوى مولا نيست و مولاى حكيم او را عقاب نمى كند؟
نظر مرحوم آخوند:

عامّ ظهور در عموميت فراگير داشت و اين ظهور حجيت دارد و تمسك به عامّ در شبهه مصداقيه مخصّص لبي كالمفصل لازم است و اجمال به عامّ سرايت نمى كند. مولا تنها يك خطاب را القاء کرده است كه آن هم «اكرم كلّ عالم» است. مخصّص لبي كالمفصل بيان مى كند كه اين عموم شامل فساق نمى شود، لكن اگر علم به فسق زید وجود داشته باشد، علم داریم كه مصداق مخصّص است و اين علم حجت است و مانع حجيت فعلی عموم در مورد زید مى شود.

اما اگر علم به فسق زید وجود ندارد و فسق او مشکوك است، علم به مصداقيت او برای مخصّص وجود ندارد و ظهور عموم نسبت به این شخص، مانعی از حجيت ندارد و این ظهور نسبت به این شخص حجيت فعلی مى يابد.

در حقيقت تفاوت مخصّص لفظی منفصل و مخصّص لبي كالمفصل اين است كه در مخصّص لفظی منفصل، مخصّص را خود شارع القاء کرده است و اين مخصّص لفظی منفصل، محدوده حجيت فعلی عامّ را مضيق کرده و محدود به «عالمی كه فاسق نيست» مى كند. اما مخصّص لبي كالمفصل توسط شارع القاء نشده است و حجيت فعلی عامّ مضيق نمى شود، مگر نسبت به افرادی كه قطع به فسق آن ها وجود داشته باشد. در فرض شك مصداقي، تنها حجت موجود، عامّ است و حجت اقوابی وجود ندارد تا مانع آن شود. از این رو مواخذه مولا برای عدم تمسك به عامّ در شبهات مصداقيه مخصّص لبي كالمفصل صحيح است و نمى توان به بهانه این كه شايد فاسق باشد، از تمسك به عامّ شانه خالی كرد.

بنابراین فرد مشکوك الفسق، حكم وجوب اكرام را دارد، بلكه مى توان ادعا كرد مقتضای بيان عموم و شموليت آن نسبت به فرد مشکوك بدون القاء لفظی خاص، به معنای این است كه شارع در مقام تصدى احراز موضوع بر آمده است و در مقام بيان فاسق نبودن زید است (خروج موضوعی از خاص). عموميت وجوب اكرام را شامل این شخص کرده است تا به ما اطلاع دهد كه این شخص فاسق نيست. به دليل این كه احراز کرده است این شخص فاسق نيست، خطاب خود را مقيد نكرده و مخصّص را بيان نكرده است.

[برای شرح كلام مرحوم آخوند ر.ك. فرمایشات مرحوم خوئی.

برای نقد كلام مرحوم آخوند ر.ك. فرمایشات مرحوم نائینی، مرحوم اصفهانی، مرحوم بروجردی، مرحوم امام خمینی و مرحوم خوئی -قدس الله اسرارهم-].

۷۸ حال يا تمیز برای كلام و «لیس...»، خبر برای «أنّ» می باشد.

۷۹ كلامی كه ...

بدون ذلك [العلم] على خلافه [العام]، بخلاف ما إذا كان المخصّص لفظياً، فإنّ قضية تقديمه [الخاص] عليه [العام] هو كون المُلقَى إليه [العبد] كأنه كان من رأس لا يُعمُّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاصّ متّصلاً.^{٨١}

و القطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته [العام] إلا فيما قُطِعَ أنّه عدوّه [المولى] لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدقُ هذا^{٨٣} من صحّة مؤاخذه المولى لو لم يُكرِّم [العبد] واحداً من جيرانه [المولى] لاحتمال عداوته [هذا الجار] له [المولى] و حسن عقوبته [العبد] على مخالفته [العام] و عدم صحّة الاعتذار عنه [ترك الاكرام] بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور.

و بالجملة كان بناء العقلاء على حجّيتها [أصالة الظهور] بالنسبة إلى المشتبه هاهنا [المخصّص اللبّي كالمنفصل] بخلاف هناك [المخصّص اللفظي المنفصل] و لعلّه كما أشرنا إليه من التفاوت بينهما [المخصّص اللفظي و اللبّي] بإلقاء حجّتين هناك [المخصّص اللفظي] تكون قضيتهما [الحجّتين] بعد تحكيم الخاصّ و تقديمه على العامّ كأنه لم يُعمِّه [الخاص] حكماً من رأس و كأنه لم يكن بعامّ، بخلاف هاهنا [المخصّص اللبّي]، فإنّ الحجّة المُلقاة ليست إلا واحدة و القطع بعدم إرادة إكرام العدو في «أكرم جيرانى» - مثلاً - لا يوجب رفع اليد عن عموم [العام] إلا فيما قُطِعَ بخروجه من تحته [العام]. فإنّه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه و مرامه. فلا بدّ من اتّباعه [العام] ما لم تُقم حجّة أقوى على خلافه [العام].

بل يمكن أن يقال إنّ قضية عموم [العام] للمشكوك أنّه [المشكوك] ليس فرداً لما علّم بخروجه من حكمه [العام] بمفهومه [العام]. فيقال في مثل «لعن الله بنى أمية قاطبة»^{٨٥} إنّ فلانا و إن شكّ في إيمانه، يجوز لعنه لمكان العموم و «كلُّ من جاز لعنه لا يكون مؤمناً»^{٨٧} فينتج أنّه ليس بمؤمن. فتأمل جيّداً.^{٨٧}

^{٨١} چون در حقیقت ظهور در عمومیت فراگیر دارد ولی فراتر از محدوده مضیق حجیت فعلی ندارد. پس گویا این که از اول مضیق است، چرا که مثل مضیق ابتدائی در محدوده بیشتر از آن فاقد حجیت است.

^{٨١} اگر مخصّص متصل باشد، ظهور در عمومیت فراگیر شکل نمی گیرد و به طور حقیقی مضیق است.
^{٨٢} مصادیقی که ...

^{٨٣} دلیل برای این ادعا. در انتهای بند بیان می کنند که سیره عقلاء تنها ملاک حجیت اصالت عموم است که رجوع به اصل ظهور دارد. پس هر جا سیره عقلاء بر تمسک به عام است، عام حجیت دارد.

^{٨٤} فرق بین مخصّص لبی و لفظی: بیان دو خطاب و حجت توسط مولا جهت افاده مراد خود یا اکتفاء به یک خطاب برای بیان حکم.
^{٨٥} بحار الانوار، ج ٩٨، ص ٢٩٢.

^{٨٦} خداوند همه افراد بنی امیه را لعنت کند. به قرینه لبی كالمنفصل می دانیم که لعن مؤمن جایز نیست. گروهی که از بنی امیه هستند، ولی شک در ایمان و کفر آنها داریم، مثل عمر بن عبدالعزیز. به حکم عموم عام، می گوییم لعن اینها جایز است، بلکه نتیجه بالاتری گرفته و می گوییم فلانی به حکم عام مذکور لعنش جایز است و هر کس که لعنش جایز باشد مؤمن نیست، پس فلانی اصلاً مؤمن نیست.

إيقاظ [إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي]

لا يخفى^{٨٧} أنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتّصل لما كان [العامّ] غير معنون بعنوان خاصّ بلّ بكلّ عنوان لم يكن ذاك [العنوان] بعنوان الخاصّ، كان إحراز المشتبه منه [الخاصّ] بالأصل الموضوعيّ في غالب الموارد -إلا ما شدّد^٩

^{٨٧} ممکن است اشاره به این باشد که کشف خروج موضوعی از خروج حکمی از مثبتات است، لکن چون مثبت اماره است، حجیت دارد. همچنین ممکن است اشاره به اشکالی باشد که اکثر علماء مطرح کرده اند و فرموده اند که فرقی بین مخصص لفظی منفصل و لبی کالمنفصل نیست و در هر دو مورد، حجیت فعلی عامّ مخصوص «عالم‌هایی است که فاسق نباشند».

^{٨٨} احراز مشتبه با اصل موضوعی :

بیان شد که در شبهه مصداقیه نمی توان به عامّ تمسک کرد. این سخن با صرف نظر از جریان اصل موضوعی برای احراز ظاهری مصداقیّت فرد مشکوک برای عامّ است.

توضیح آن که :

در شبهه مصداقیه، تمسک به عامّ جایز نیست و -در فرض فقدان عامّ فوقانی- مرجع اصل عملی است. گاهی اصل عملی حکمی جاری می شود و حکم احراز می گردد و گاهی اصل عملی موضوعی جاری می شود و موضوع حکم احراز می شود.

به عنوان مثال در مثل «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»، بیان شد که ظهور و حجیت فعلی دلیل مخصوص «عالمی است که فاسق نیست». به دلیل تردید در فسق «زید»، مصداقیّت «زید» برای موضوع، مشکوک است و نمی توان به عامّ تمسک کرد (عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص). اصل عملی حکمی، برائت از وجوب اکرام است. اما ممکن است اصل عملی بتواند موضوع حکم (عالمی که فاسق نیست) را در ظاهر احراز کرده و حکم «وجوب اکرام» نتیجه شود. اصل موضوعی بر اصل حکمی مقدم است و در فرض ثبوت اصل موضوعی، نوبت به جریان برائت از وجوب اکرام نخواهد رسید.

به طور کلیّ برای احراز موضوع حکم شرعی چند راه وجود دارد : (۱) قطع : علم به این که «علی»، عالمی است که فاسق نمی باشد. (۲) حجت : مانند این که بینه اقامه شود که علی، عالمی عادل است. (۳) اصل موضوعی : مانند این که «حسن» در گذشته «عالم عادل» بوده است و در حال حاضر با وجود شک، به کمک استصحاب احراز می شود که همچنان مصداق «عالم عادل» است. (۴) ترکیبی از اماره و اصل موضوعی : مانند این که «عالم بودن» زید با قطع و «عادل بودن او» با استصحاب احراز شود.

حال در محل بحث (شبهه مصداقیه مخصص) در غالب موارد، اصل عملی نافی عنوان مخصّص است و نتیجه، جریان حکم عامّ به کمک اصل موضوعی است :

اگر شبهه مصداقیه در مخصص لفظی منفصل باشد، مانند «اکرم کلّ عالم» و «لانکرم الفساق من العلماء»، حجیت فعلی عامّ در عنوان «عالم غیر فاسق» است. عالم بودن «زید» با قطع یا حجت احراز شده است و اصل «عدم فسق» -به نحو عدم ازلی (عدم فسق در زمانی که زید وجود خارجی نداشت) یا عدم نعتی (در فرضی که یقین سابق به عدالت او در برهه ای از زمان وجود داشته باشد)- ثابت می شود و در نتیجه حکم ظاهری بر «عالم غیر فاسق» بودن زید وجود دارد و موضوع برای وجوب اکرام احراز شده و حکم وجوب اکرام بر او بار می شود. اثر شرعی تحقق موضوع (عالم غیر فاسق)، ترتب حکم شرعی است (وجوب اکرام).

[البته نسبت به حجیت عدم ازلی بین اصولیون اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند مرحوم نائینی و مرحوم امام آن را انکار کرده و برخی مانند مرحوم عراقی در موارد آن تفصیل داده اند].

اگر شبهه مصداقیه در مخصص متصل به نحو استثناء یا وصف عدمی باشد -مانند اکرم العلماء الا الفساق منهم یا اکرم کلّ عالم غیر فاسق-، همین بیان قابل ارائه بوده و اصل عملی موجب احراز موضوع عامّ بما هو حجه خواهد بود.

ممکنه، فبذلک [الأصل الموضوعی] یُحکَم علیه [المشبه] بحکم العامّ و إن لم یَجْزِ التمسکُ به [العام] بلا کلام، الضرورة أنه قلما لا يوجد عنوانٌ یجرى فیهِ أصلٌ یُنقَح به [هذا الاصل] أنه ممّا بقى تحته [العام]. مثلا إذا شكَّ أنّ امرأةً تكون قرشیةً أو غیرها فهی و إن كانت وُجِدَتْ إِمّا قرشیةً أو غیرها، فلا أصلٌ یُحرز أنّها قرشیةً أو غیرها، إلا أنّ أصالةً عدم تحقّق الانتساب بینها و بین قریش، تُجَدِی [هذه الاصلة] فی تنقیح أنّها [هذه المرأة] ممّن لا تحيض إلا إلى خمسين، لأنّ المرأة التي لا یكون بینها و بین قریش انتساب، أيضا باقیةً تحت ما دلّ علی «أنّ المرأة إنّما ترى الحُمرَةَ إلى خمسين» و الخارجُ عن تحته [هذا الدلیل] هی القرشیة. فتأمّل تعرف. ۹۲

وهم و إزاحة [التمسک بالعامّ فی غیر الشکّ فی التخصیص]

ربما یُظهِر عن بعضهم [الفقهاء] التمسکُ بالعمومات [بالعناوین الثانویة] فیما إذا شكَّ فی [حکم] فردٍ لا من جهة احتمال التخصیص بل من جهة أخرى، كما إذا شكَّ فی صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فُیستكشف صحّته [المشکوک] بعموم مثل

اصل عدم عنوان خاصّ تنها در موارد اندکی قابل جریان نیست، مثل این که علم به فسق و عدالت زید در زمان گذشته وجود دارد، اما مجهول تاریخ هستند و تقدّم و تاخیر هیچکدام بر دیگری مشخص نیست. در این فرض اصل عدم ازلی فسق به دلیل یقین لاحق و علم به فسق او در برهه ای از زمان جاری نیست و اصل عدم نعتی نیز به دلیل علم به تحقّق فسق و عدالت و جهل به تاریخ آن دو حجیت ندارد. [روشن است اگر با اصل نتوان موضوع را احراز کرد، اصل در ناحیه حکم باید جاری شود].

[اما اگر شبهه مصداقیه، در عامّ دارای وصف وجودی باشد (مخصّص تسامحی) -مانند اکرم کلّ عالم عادل- که عامّ معنون به عنوان خاصّ وجودی (عادل) است، اصل موضوعی عدم ازلی نافی وصف (عدالت) است و موضوع عامّ نفی می شود. در این فرض، امکان تمسک به عامّ وجود ندارد]. با توجه به مطالب بیان شده، در مثال فقهی «هر زنی تا ۵۰ سالگی حیض می بیند، مگر زن قریشی که تا ۶۰ سالگی حیض می بیند»، در شبهه مصداقیه و تردید قریشی یا غیر قریشی بودن یک زن، اصل عدم ازلی قریشی بودن جاری شده و موضوع (زن غیر قریشی) برای عموم احراز خواهد شد و حکم حیض تا ۵۰ سالگی بر آن مترتب می شود. بعد از ۵۰ سالگی خونی که دیده می شود باید استحاضه دانسته شود.

^{۸۹} متعلّق لفظ عموم -مثل عالم- معنون به عنوان خاصّ وجودی -مثل عدالت (عالم عادل)- نباشد، بلکه معنون به هر عنوانی -مثل ایرانی و افغانی و سفید و سیاه و ...- باشد که این عناوین، آن عنوان خاصّ (فاسق) نباشد و در حقیقت متعلّق عامّ (عالم) معنون به عنوان عدمی خاصّ (عالمی که غیر فاسق است) باشد.

^{۹۰} و هو فیما إذا شكَّ فیهِ لتبادل الحالین، کمن تبادل علیهِ حالّتی الفسق و العدالة مع الجهل بتاریخهما.

^{۹۱} تمسک به عام بدون استفاده از اصل موضوعی، روشن است -همانطور که گذشت-.

^{۹۲} اشکال: علاوه بر اصل «عدم ازلی قریشی بودن»، اصل «عدم ازلی غیر قریشی بودن» نیز جاری است و -با توجه به علم اجمالی به قریشی یا غیر قریشی بودن این زن- این دو اصل با یکدیگر تعارض و تساقط خواهند کرد.

جواب: «غیر قریشی بودن» در لسان دلیل اخذ نشده است و اثر شرعی ندارد، مگر از «عدم غیر قریشی بودن»، «قریشی بودن» (موضوع خاصّ) احراز شود که این نیز اصل مثبت بوده و فاقد حجیت است. در نتیجه اصل «عدم غیر قریشی بودن» جاری نیست، ولی اصل «عدم قریشی بودن» جاری می باشد. [نقد: موضوع دلیل عامّ بما هو حجه، «زنی است که غیر قریشی باشد». اصل «عدم غیر قریشی بودن» نافی جزء این موضوع است و «عدم جزء موضوع حکم شرعی» مجرای اصل است. صحت یا عدم صحت جریان اصل در این مساله بحث مفصّلی دارد که در فقه مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است].

^{۹۳} تمسک به عامّ در غیر شکّ در تخصیص:

«أوفوا بالندور» فيما إذا وقع [الوضوء أو الغسل بمائع مضاف] متعلّقاً للندور، بأن يقالَ وجبَ الإتيانُ بهذا الوضوءِ وفاءً للندور للعمومِ و «كلُّ ما يجبُ الوفاءُ به لا محالَةً يكونُ صحيحاً» للقطعِ بأنّه لو لا صحّته [هذا الوضوء] لما وجب الوفاءُ به و ربما يؤيّد ذلك [هذا التمسك بالعام] بما ورد من صحّة الإحرام و الصيام قبل الميقات و في السفر إذا تعلق بهما [الإحرام قبل الميقات و الصيام في السفر] النذر.^{٩٤}

و التحقيق أنّ يقالَ إنّه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفّلة لأحكام العناوين الثانويّة فيما شكّ من غير جهة تخصيصها [العمومات] إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأوليّة، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد و الوفاء

مقدمه :

اگر عنوان خود فعل موضوع حکم قرار گرفته باشد، به آن حکم به عنوان اولی گفته می شود. به عنوان مثال «شرب خمر حرام است» یا «وضوء با آب صحیح است»، احکام اولیه تلقی می شوند.

اگر عنوان عارض بر افعال موضوع حکم قرار گیرند، به آن حکم به عنوان ثانوی گفته می شود. مقدمه واجب، اضطرار، اکراه، حرج، ضرر، نذر از عناوین ثانوی تلقی می شوند.

حال فرض کنید حکم به عنوان اولی دارای اجمال باشد. در مثال «وضوء با آب صحیح است»، خطاب مجمل است و روشن نیست مراد فقط آب مطلق است یا شامل آب مضاف -مثل گلاب- نیز می شود. این اجمال موجب شک و تردید در صحت وضوء با آب مضاف می شود.

از سویی حکم به عنوان ثانوی دارای عموم است، مانند «اوفوا بالندور». اگر شخصی نذر کند که «وضوء با آب مضاف بگیرد»، تردید وجود دارد که می توان به عموم حکم ثانوی اخذ کرد و صحت این نذر را نتیجه گرفت یا خیر.

تردید در تمسک به عموم ناشی از تخصیص عموم نیست، ناشی از اجمال حکم اولی است.

برخی گفته اند عام در این شرایط نیز حجت است و لازمه تمسک به عام، حکم به صحت وضوء با آب مضاف است. موید این ادعا نذر احرام در غیر میقات و نذر روزه در سفر است که قبل از تعلق نذر، این دو فعل باطل است، اما به دلیل خاص بعد از تعلق نذر، حکم به صحت آنها شده است. البته صرفاً موید است، چرا که محل بحث، تردید در صحت فعل است، اما دو مورد ذکر شده علم به بطلان قبل از تعلق نذر وجود دارد و دلیل خاص بر صحت بعد از نذر اقامه شده است. اگر دلیل خاص اقامه نشده بود، ادعای تمسک به عام برای تصحیح آن مطرح نمی شد.

^{٩٤} ر.ک. وسائل الشیعه، ج ١١، ص ٣٢٦ و ج ١٠، ص ١٩٥.

^{٩٥} نظر مرحوم آخوند :

عمومات احکام ثانویه به دو گونه است :

(١) حکمی از احکام شرعی به عنوان اولی در موضوع آنها اخذ شده است، مانند وفای به نذر که در فرض رجحان مندور، وجوب وفاء دارد یا اطاعت والدین که در فرض مباح بودن واجب است. در حقیقت حکم ثانوی به این گونه است «نذر به فعلی که راجح باشد، وجوب وفاء دارد».

حال اگر شک در رجحان فعل وجود داشته باشد -مثل شک در رجحان وضوء با آب مضاف-، تمسک به عام در این موارد مصداق تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است و روشن است که چنین تمسکی باطل است. در قدم اول باید موضوع و رجحان فعل احراز شود و سپس به کمک اصل عموم، حکم به وجوب وفاء شود.

(٢) اما اگر حکمی در موضوع دلیل اخذ نشده و موضوع آن مطلق است، تمسک به عام صحیح است -چه در فرض شک در حکم اولی و چه در فرض علم به حکم اولی-. البته اگر علم به حکم اولی وجود داشته باشد و حکم اولی با حکم ثانوی تنافی داشته باشند -به عنوان مثال فعل به

بالنذر و شبهه [النذر] في الأمور المباحة أو الراجحة، لضرورة أنه معه [أخذ أحد أحكام العناوين الأوليّة في موضوعات أحكام العناوين الثانويّة] لا يكاد يتوهم عاقل إذا شكّ في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه [الشيء] أو حليته.

نعم، لا بأس بالتمسك به [العموم] في جوازه [الفرد المشكوك] بعد إحراز التمكن منه و القدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها [الاحكام الثانويّة] حكم أصلاً. فإذا شكّ في جوازه صحّ التمسك بعموم دليلها [الاحكام الثانويّة] في الحكم بجوازه [جوازه (الفرد المشكوك)] و إذا كانت محكومة بعناوينها الأوليّة بغير حكمها بعناوينها الثانويّة، تقع المزاممة بين المُقتضيين و يؤثّر الأقوى منهما [الحكم الأوّل و الثانوي] لو كان في البين، و إلا لم يؤثّر أحدهما، و إلا لزم الترجيح بلا مرجح. فليُحكم عليه [الفرد المشكوك] حينئذٍ بحكم آخر - كالإباحة - إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب و الآخر للحرمة مثلاً.

وأمّا صحّة الصوم في السفر بنذره [الصوم] فيه [السفر] - بناء على عدم صحته فيه بدونه [النذر] - و كذا [صحّة] الإحرام قبل الميقات، فإنما هو [هي (الصحّة)] لدليل خاصّ كاشف عن رجحانهما [الصوم و الاحرام] ذاتا في السفر و قبل الميقات، و إنّما لم

حكم اولی حرام و به حکم ثانوی واجب باشد-، تراحم ملاکی رخ داده (مفسده حرمت و مصلحت و جوب) و ملاک اقوی مقدم می شود و در فرض فقدان ملاک اقوی، هیچکدام ترجیح ندارند. [البته مرحوم آخوند بحث تعادل و ترجیح حکم به عنوان ثانوی را عرفاً مقدم بر حکم به عنوان اولی دانسته اند].

۹۶ عهد.

۹۷ امور مباح برای اطاعت والد و امور راجح برای وفای به نذر است.

۹۸ اذ لم یؤثر احدهما.

۹۹ اما در مورد دو شاهی که ذکر شد، یعنی نذر احرام قبل میقات و روزه در سفر :

در مورد این دو مثال، بیان شد که دلیل خاصّ بر صحت این دو نذر وجود دارد و محلّ بحث ما در فرض فقدان دلیل خاصّ بود. بنابراین آنچه در ادامه مطرح می شود، در محلّ بحث و مثال وضوء با آب مضاف جاری نیست.

در این دو مثال، سه دلیل باید مدنظر قرار گیرد :

(۱) ادله بطلان احرام قبل میقات و روزه در سفر که لازمه اش عدم رجحان این فعل است به دلیل فقدان مقتضی یا وجود مانع.

(۲) ادله اعتبار رجحان در متعلق نذر.

(۳) صحت نذر این روزه و احرام.

برای جمع عرفی بین این سه دلیل، سه راه قابل تصور است :

۱. قبل از تعلق نذر، این دو مقتضی رجحان را داشته اند، اما مانعی برای فعلیت رجحان وجود داشته است. نذر، مانع را برطرف می کند و این دو بعد از نذر راجح شده و صحیح می شوند.

۲. قبل از تعلق نذر، این دو فاقد مقتضی رجحان بوده اند و با نذر، مقتضی رجحان حادث می شود و این دو راجح و صحیح می شوند.

يُأمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانعٍ يَرْتَفِعُ مع النذر و إِمَّا لصيرورتهما راجحَيْن بتعلُّق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدلُّ عليه [صيرورتهما راجحين ...] ما في الخبر من كون «الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت».^{١١}

لا يقال لأيجدى صيرورتهما راجحَيْن بذلك [تعلُّق النذر] في عبادتَيْهما، ضرورةً كون وجوب الوفاء توصلياً لأيعتبر في سقوطه إلا الإتيانُ بالمنذور بأىِّ داعٍ كان.

فإنه يقال عبادتَيْهما إنما تكون لأجل كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلُّق النذر بهما.

[نقد این دو راه حلّ: آنچه شرط صحّت نذر و مقتضای ادله دسته دوّم است، فعلیت رجحان قبل از تعلُّق نذر است. اگر رجحان بعد از نذر حادث می شود، دلیل دوم - یعنی ادله اعتبار رجحان در متعلّق نذر - مورد عمل قرار نگرفته است و کنار گذاشته شده است و جمع عرفی رخ نداده است. (شاید «فتامل» در آخر بحث اشاره به همین نکته باشد).]

اشکال به راه حل دوم:

وجوب وفای به نذر، وجوب توصلی است. اگر نذر موجب رجحان و وجوب روزه در سفر و احرام در میقات شده است، این وجوب توصلی است، در حالی که این افعال عبادی هستند و باید با قصد قربت اتیان شوند. این راه حل، رجحان و صحت این افعال را ثابت کرد، اما در اثبات عبادی بودن و شرط قصد قربت این دو عاجز است.

جواب:

درست است که وجوب ناشی شده از وجوب وفای به نذر و مصداقیت برای منذور در عبادی شدن این افعال کافی نیست، لکن - با توجه به علم به عبادی بودن این افعال - روشن می شود که این افعال همزمان با مصداقیت برای عنوان منذور واجب الوفاء، مصداق عنوان راجح عبادی دیگری هم می باشد، هر چند آن عنوان بشخصه برای ما معلوم نباشد. بنابراین عنوان دیگری که ملازم نذر است، موجب عبادیت این افعال شده است.

٣. ادله اعتبار رجحان متعلّق نذر در این دو مورد تخصیص خورده است. در حقیقت «همیشه متعلّق نذر باید رجحان داشته باشد، مگر روزه در

سفر و احرام قبل از میقات» که برای صحت نذر و وجوب وفای به آن، رجحان این دو لازم نیست.

از سویی عبادیت و رجحان به نحو قریبی روزه در سفر یا احرام در میقات که بعد از نذر حادث می شود، ناشی از خود نذر فی نفسه نیست، بلکه منوط به متعلّق نذر مدنظر ناظر و نحوه نذر او است. اگر فعل عبادی را نذر کرده است، باید به شکل قریبی فعل را اتیان کند، و الا می تواند فعل را توصلی انجام دهد.

اشکال:

اگر قبل از نذر، روزه در سفر و احرام قبل از میقات باطل هستند، پس اتیان عبادی آنها مقدور نیست. فعلی که مقدور نیست، نمی تواند متعلّق نذر قرار گیرد. شرط صحت نذر، قدرت بر منذور است.

جواب:

شرط صحت نذر، قدرت بر منذور هنگام امتثال آن است. هنگام امتثال، بعد از نذر است و بعد از نذر، این دو فعل صحیح هستند و اتیان عبادی آنها مقدور است. پس شرط صحت نذر (قدرت بر منذور هنگام امتثال) وجود دارد. [ممکن است ادعا شود شرط صحت نذر، قدرت بر منذور قبل از نذر است. (شاید «فتامل» در انتهای عبارت اشاره به این مبنا باشد).]

^{١١} دسته سوم ادله که مخصوص این دو مثال است.

^{١١} لم نعر علی الخبر المشار الیه فی المتن، و لکن ورد أنه کمن صلی فی السفر اربعا و ترک الثنّین. راجع الکافی ٤ / ٣٢١ الحدیث ٢، ٦ من باب من حرم دون الوقت.

هذا لو لم نُقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل و إلا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما بعد تعلق النذر بإتيانهما عبادياً و متقرباً بهما منه -تعالى- . فإنه و إن لم يُتمكّن من إتيانهما كذلك [عبادياً] قبله [النذر] إلا أنه يُتمكّن منه بعده و لا يُعتبر في صحّة النذر إلا التّمكّن من الوفاء و لو بسببه [النذر]. فتأمل جيداً.

بقي شيء [نفي مصداقيّة للعامّ بأصالة عدم التخصيص]

و أهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شكّ في أنه من مصاديق العامّ -مع العلم بعدم كونه [ما شكّ ...] محكوماً بحكمه [العامّ]- مصداقاً له [العامّ]، مثل ما إذا علم أنّ زيدا يحرم إكرامه و شكّ في أنه عالمٌ أو ليس بعالم، فيُحكّم عليه [زيداً] -بأصالة عدم تخصيص «أكرم العلماء»- أنه [زيداً] ليس بعالم، بحيث يُحكّم عليه بسائر ما غير العالم من الأحكام؟

^{۱۲} نفي مصداقيت برای عامّ با اصل عدم تخصیص :

[مسأله شناسی:]

در مباحث سابق بیان شد که اگر عامی وجود داشت (اکرم کلّ عالم) و مصداقیت فردی برای عامّ احراز شده بود (آگاهی به عالم بودن زید) و شکّ در حکم (وجوب اکرام زید) به دلیل احتمال تخصیص حاصل شد، اصل عموم و عدم تخصیص جاری می شود و حکم عامّ برای فرد احراز می شود (اکرام زید واجب است).

اکنون بحث از موردی است که عامی وارد شده است (اکرم کلّ عالم) و شکّ در مصداقیت فرد برای عامّ است (تردید در عالم بودن زید). در عین این که حکم آن (زید) معلوم است و حکم آن غیر از حکمی است که بر عامّ بار شده است (علم به عدم وجوب اکرام زید). تردید در حکم وجود ندارد، بلکه تردید در مصداقیت برای عموم است -بر خلاف فرض سابق-

دو فرض در محلّ بحث دو احتمال وجود دارد: (۱) زید به دلیل عالم نبودن و خروج موضوعی، حکم وجوب اکرام را ندارد و تخصّصاً خارج است. (۲) زید عالم است، لکن از عموم وجوب اکرام عالم‌ها تخصیص خورده است و تخصیصاً خارج شده است.

سوال این است که آیا در محلّ بحث، اصل عدم تخصیص جاری می شود یا خیر؟ لازمه اجرای اصل عدم تخصیص و نفي احتمال دوم (تخصیص)، اثبات احتمال اول (خروج تخصیصی) است؛ چرا که مثبتات و لوازم امارات حجت هستند. اثبات احتمال اول، نتیجه می دهد که «زید عالم نیست». اگر سوال شود با فرض علم به عدم وجوب اکرام زید، اثبات عالم بودن یا جاهل بودن زید چه ثمره‌ای دارد، جواب داده می شود اگر حکم دیگری برای غیرعالم‌ها ثابت بود، برای زید ثابت می شود و همچنین اگر حکم دیگری برای عالم ثابت بود، از زید نفي می شود؛ چرا که با اصل عدم تخصیص ثابت شد زید عالم نیست.

نظر مرحوم آخوند :

[برای رسیدن به جواب، باید دلیل حجیت اصل عدم تخصیص بررسی شود که آیا شامل این فرض می شود یا خیر]. حجیت اصل عموم و اصل عدم تخصیص - به عنوان مصداق برای اصل ظهور - مبتنی بر سیره عقلاء است. در فرضی که موضوع احراز شود و شکّ در حکم باشد، سیره عقلاء بر تمسک به اصل عدم تخصیص است. اما در فرض احراز حکم و شکّ در موضوع بودن فرد، سیره عقلاء بر تمسک به اصل عدم تخصیص نیست. [اصول لفظی در مقام کشف حکم و مراد گوینده جاری است، نه مصداقیت امور خارجی برای عناوین موجود در دلیل لفظی].

^{۱۳} خبر برای «عدم کون ...».

فيه إشكال لاحتمال اختصاص حجيتها [أصالة عدم التخصيص] بما إذا شكَّ في كون فرد العام محكوماً بحكمه [العام]، كما هو قضيتهُ عمومهُ [العام]، و المثبت من الأصول اللفظية و إن كان حجةً إلا أنه لا بدَّ من الاقتصار على ما يُساعد عليه الدليل و لا دليل هاهنا إلا السيرة و بناء العقلاء و لم يُعلم استقرار بنائهم على ذلك. فلا تغفل.

فصل [العمل بالعام قبل الفحص عن المخصَّص]

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصَّص؟ فيه خلاف و ربما نُفي الخلاف عن عدم جوازه [العمل ...] ^{١٠٩} بل ادعى الإجماع عليه [عدم جوازه].^{١٠٩}

^{١٠٤} شبهه در ناحیه اصل مثبت نیست، بلکه از ناحیه عدم جریان اصل عدم تخصیص است.

^{١٠٥} اصول لفظی که ...

^{١٠٦} اصل عموم در شک در موضوع با احراز حکم.

^{١٠٧} حجیت عام قبل از فحص از مخصَّص :

[مسأله شناسی:]

آیا عمل به عام قبل از فحص از مخصَّص جایز است؟ در حقیقت سوالی که سزاوار است محل بحث قرار بگیرد این است که «آیا اصل عموم مطلقاً - چه قبل فحص و چه بعد فحص از مخصَّص - حجیت دارد یا بعد از فحص از مخصَّص و یأس از یافتن آن دارای حجیت است؟ ابتدا بحث در فحص از مخصَّص منفصل مطرح می شود و در انتها بحث در فحص از مخصَّص متصل بیان خواهد شد.

[اقوال:]

مسأله اختلافی است، البته عدم خلاف بلکه اجماع بر عدم حجیت اصل عموم قبل از فحص از مخصَّص نقل شده است.

[پیشفرض های مسأله:]

١. اصل عموم فی الجملة و حداقل بعد از فحص دارای حجیت است.

٢. حجیت اصل عموم بر اساس ظن خاص است - نه ظن مطلق از باب انسداد -.

٣. حجیت اصل عموم از باب ظن نوعی است - نه ظن شخصی -.

٤. حجیت اصل عموم برای مشافهین و غیر مشافهین ثابت است.

٥. محل بحث در تمسک به اصل عموم در فرضی است که علم تفصیلی یا علم اجمالی به تخصیص وجود نداشته باشد.

[چهار پیشفرض اول مورد اثبات قرار گرفته است. لحاظ پیشفرض پنجم وجه منطقی ندارد و مستدل (مرحوم شیخ اعظم) مدعی است «هر عامی طرف علم اجمالی تخصیص است». لحاظ این پیشفرض به معنای خروج عام های محل بحث از مسأله می باشد].

توجه به این پیشفرض ها بطلان برخی استدلال های مطرح شده در مقام را ثابت می کند، چرا که در این استدلالها به پیشفرض های مسأله توجه نشده است. [به عنوان مثال برای عدم حجیت اصل عموم قبل از فحص از مخصَّص این استدلال های مطرح شده است :

- حجیت اصل عموم از باب ظن مطلق، انسداد و حکم عقل به حجیت مطلق ظن است. قدرمیتین این حکم در فرض بعد از فحص است. (این استدلال بر خلاف پیشفرض دوم است).

- بدون فحص و یأس از یافتن مخصَّص، ظن شخصی به اراده عموم توسط مولا حاصل نمی شود. بدون حصول ظن شخصی، اصل عموم فاقد حجیت است. (در این استدلال به پیشفرض سوم توجه نشده است).

والذی ینبغی أن یکون محلّ الکلام فی المقام أنه هل یکون أصالة العموم مُتبعاً مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصّص و الیأس عن الظفر به [المخصّص]، بعد [۱] الفراغ عن اعتبارها [أصالة العموم] [۲] بالخصوص فی الجملة [۳] من باب الظنّ النوعی [۴] للمُشافه و غیره [المُشافه] [۵] ما لم یعلّم بتخصیصه [العامّ] تفصیلاً، و لم یکن [العامّ] من أطراف ما علم تخصیصه إجمالاً، و علیه [الذی ینبغی ... بعد الفراغ ...] فلا مجال لغير واحدٍ ممّا استُدلّ به علی عدم جواز العمل به [العامّ] قبل الفحص و الیأس.^{۱۱۰}

فالتحقیق علمٌ جواز التمسک به [العامّ] قبل الفحص فیما إذا کان فی معرض التخصیص - كما هو الحال فی عمومات الکتاب و السنة - و ذلك [عدم جواز ...] لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سیرة العقلاء علی عدم العمل به [العامّ] قبله [الفحص] فلا أقلّ من

- اصل عموم و ظهورات فقط برای مشافهین حجت است. غیر مشافهین باید حکم مردم زمان صدر اسلام را احراز کرده و سپس با ضمیمه کردن قاعده اشتراک احکام، حکم خود را نتیجه بگیرند. کشف حکم مردم زمان صدر اسلام با فحص از مخصّص حاصل می شود. پس فحص از مخصّص لازم است. (با توجه به پیشفرض چهارم، این استدلال باطل است).

- با توجه به علم اجمالی به وجود مخصّص های متعدد در شریعت اسلام، هر عامّ وارد شده در شریعت قبل از فحص، طرف علم اجمالی به وجود مخصّص است. علم اجمالی به وجود مخصّص مانع از اخذ به اصل عموم است. بعد از فحص از مخصّص و یافتن تعدادی مخصّص، علم اجمالی منحلّ به علم تفصیلی و شبهه بدوی می شود. نسبت به برخی عامّ ها علم تفصیلی به تخصیص حاصل می شود و نسبت به برخی دیگر عامّ از طرف علم اجمالی خارج شده و تمسک به عامّ جایز خواهد بود. (محل بحث فقدان علم تفصیلی یا اجمالی به تخصیص عامّ است).

^{۱۰۸} الغزالی فی المستصفی، ج ۲، ص ۱۵۷.

^{۱۰۹} مطارح الانظار، ص ۱۹۷، قال: «بل ادعی علیه الاجماع كما عن النهایة». [گفته شده این مطلب در نهاییه الاصول یافت نشد].

^{۱۱۰} تعریضی است به استدلال فاضل تونی در وافی، ص ۱۲۹ و استدلال نسبت داده شده به محقق قمی در مطارح الانظار، ص ۲۰۱ و استدلال شیخ اعظم در مطارح الانظار، ص ۲۰۲.

^{۱۱۱} جواب مرحوم آخوند:

[راه حلّ مساله: حجیت اصول لفظی مثل اصل عموم، به دلیل سیرة عقلاء است. پس برای کشف حجیت اصل عموم قبل از فحص، باید به سیرة عقلاء مراجعه کرد. اگر سیرة عقلاء تمسک به عموم قبل از فحص باشد، حجیت ثابت می شود].

[توجه به اقسام و صنوف: عامّ دارای دو قسم است. (۱) عامّ در معرض تخصیص. (۲) غیر آن.

عامّی که در معرض تخصیص است:

برخی عامّ ها در معرض تخصیص هستند، مثل عامّ های وارد شده در قوانین و شریعت؛ چرا که قوانین و احکام به شکل طبیعی دارای مخصّص های فراوان می باشند و روش شارع، بیان تدریجی احکام و القای مراد با مخصّص منفصل است.

در مورد این عامّ ها، قطع به عدم سیره یا حداقل شکّ در سیره وجود دارد که نتیجه اش عدم حجیت عامّ قبل از فحص است. شکّ در حجیت نیز مساوی عدم حجیت است. شاهد این ادعا اجماع علماء - که خود از عقلاء هستند - بر عدم حجیت است.

عامّی که در معرض تخصیص نیست:

برخی عامّ ها در معرض تخصیص نیستند، مانند عامّ در محاورات عرفی که روش عرف در محاورات عرفی بیان تمام مراد با قرائن متصل و عدم اتکاء به قرائن منفصل است.

در این موارد، سیره بر عمل است و عامّ قبل از فحص حجیت دارد.

الشك. كيف! وقد ادعى الإجماع على عدم جوازه [العمل به قبله] فضلا عن نفي الخلاف عنه و هو [الشك في العمل به قبله] كاف في عدم الجواز، كما لا يخفى.

و أما إذا لم يكن العام كذلك^{١٢} كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات - فلا شبهة في أن السيرة على العمل به [العام] بلا فحص عن مخصص.

وقد ظهر لك بذلك [التحقيق] أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج [العام] عن المعرضة له [التخصيص]، كما أن مقداره [الفحص] اللازم منه [الفحص] بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها [تلك الوجوه] - من العلم الإجمالي به [التخصيص]^{١٣} أو حصول الظن بما هو التكليف^{١٤} أو غير ذلك^{١٥} رعايتها [تلك الوجوه]، فيختلف مقداره [الفحص] بحسبها [تلك الوجوه]، كما لا يخفى.^{١٦}

[مرحوم اصفهانی و مرحوم سيدنا الامام الخميني با مرحوم آخوند موافق هستند و در مقابل مرحوم نائيني با ايشان مخالف کرده است. گفته شده است عمل به عمومات قبل از فحص در محاورات عرفي به دليل غفلت يا اطمینان به عدم تخصيص يا رسیدن وقت عمل يا ... است].^{١٢} در معرض تخصيص بودن.

^{١٣} مقدار فحص :

[مساله شناسی:] سوال بعدی این است که چه مقدار فحص لازم است تا تمسک به عام جایز شود؟ [راه حل:] جواب این مساله با دقت در همان دلیلی که لزوم فحص را به اثبات رساند، به دست می آید. بنابراین استدلالهای مطرح شده برای لزوم فحص به طور جداگانه باید بررسی شوند تا مقتضای آنها نسبت به مقدار فحص به دست آید. استدلال مرحوم آخوند (در معرض تخصيص) : فحص به مقداری لازم است که عام از معرضیت تخصيص خارج شود. [اطمینان عرفی به این که مخصص ندارد]. در این فرض سیره عقلاء بر عمل به عام و تمسک به آن می باشد. استدلال مرحوم شیخ (طرف علم اجمالی تخصيص) : فحص به مقداری لازم است که علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل شود. استدلال فاضل تونی (حصول ظن به تکلیف) : فحص به مقداری لازم است که ظن به تکلیف حاصل شود.^{١٤} «منه» یا ضمیر در «مقداره» اضافی است.

^{١٥} استدلال : «أنا نعلم إجمالاً بورود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة في الشريعة. و قضية هذا العلم الإجمالي عدم جواز العمل بالعمومات قبل الفحص عن المخصص، فإذا نوجب الفحص عن المخصص». ر.ك. شيخ اعظم، مطارح الانظار، ص ٢٠٢.^{١٦} استدلال : «أن المقصود من العمل بالأحكام هو تحقق إطاعة المولى، و لا تتحقق إطاعتهم إلّا بالعمل بمرادهم، فلا بدّ من العلم أو الظن بمرادهم. و لا يحصل الظن بمرادهم من العموم قبل الفحص، فيجب الفحص حتّى يحصل الظنّ به». ر.ك. فاضل تونی، الوافيه، ص ١٢٩.

^{١٧} استدلال : «أنّ خطابات الكتاب و السنة خاصة للمشافهين، فلا تعمّ غيرهم من الغائبين و المعدومين. و عليه فلا يمكن لهم أن يتمسكوا بعموم تلك الخطابات، بل لا بدّ في إثبات توجيهها إليهم من التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف، و التمسك بها متوقّف على تعيين أنّ الحكم عامّ أو خاصّ، و هو متوقّف على الفحص، فإذا نوجب على غير المشافهين الفحص عن المخصص». ر.ك. شيخ اعظم، مطارح الانظار، ص ٢٠١.

^{١٨} تعليقه استاد زارعی سبزواری در مقام : «ذهب ابن الحاجب إلى أن مقدار الفحص اللازم ما به يظنّ بعدم المخصص. و نسب إلى القاضي الباقلاني أنّ المقدار اللازم ما به يقطع بعدم المخصص. (راجع منتهى الوصول و الأمل، ص ١٤٤). و ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ المقدار اللازم ما به يحصل الاطمینان و سكون النفس بعدم وجود المخصص. و تبعه السيد المحقّق الخوئي. (ر.ك. فوائد الاصول، ج ٢، ص ٥٤٧-٥٤٨، و المحاضرات، ج ٥، ص ٢٧٢).

ثم إنَّ الظاهرَ غلدم لزوم الفحص عن المخصَّص المتَّصلِ باحتمال أنَّه كان و لم يصل، بل حاله [احتمال المخصَّص المتَّصلِ] حالُ احتمال قرينه المجاز و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به [احتمال قرينه المجاز] مطلقا و لو قبل الفحص عنها [قرينه المجاز]، كما لا يخفى.

إيقاظ [الفرق بين الفحص هاهنا و الفحص في الأصول العمليَّة]

لا يذهب عليك الفرقُ بين الفحص هاهنا و بينه [الفحص] في الأصول العمليَّة، حيث إنَّه [الفحص] هاهنا عمَّا يزاحم الحجِّيَّة، بخلافه [الفحص] هناك [في الأصول العمليَّة] فإنَّه بدونَه [الفحص] لا حجَّة؛ ضرورةً أنَّ العقل بدونَه [الفحص] يستقلُّ باستحقاق

^{۱۱۹} فحص از مخصَّص متصل :

[مساله شناسی:] فحص از مخصَّص به دو بخش تقسیم می شود : (۱) فحص از مخصَّص منفصل که مباحث قبل ناظر به این بخش بود. (۲) فحص از مخصَّص متصل که در این قسمت به آن پرداخته شده است.

گاهی به دلیل احتمال نشنیدن یا از بین رفتن و پاک شدن لفظی در نوشته یا ... شک در وجود مخصَّص متصل حاصل می شود. در این فرض عام قبل از فحص از مخصَّص متصل حجیت دارد؟

مانند بحث سابق، باید دلیل حجیت اصول لفظی - یعنی سیره - مورد دقت قرار گیرد. سیره در مقام حجیت عام قبل از فحص است، مانند فرض احتمال وجود قرينه مجاز که علماء به اتفاق بدون فحص از قرينه مجاز، روایت را بر معنای حقیقی حمل می کنند (اصل حقیقت). در مقام نیز بدون فحص از مخصَّص متصل، به عموم تمسک می کنند و در نتیجه عام قبل از فحص از مخصَّص متصل، حجت است. [ادعا شده است این سیره ناشی از اطمینان یا غفلت یا ... می باشد و در فرض شک در مخصَّص متصل تمسک به عام ثابت نیست].

^{۱۲۰} اطمینان حاصل از بررسی سیره.

^{۱۲۱} تفاوت فحص از مخصَّص برای عام با فحص از اماره برای جریان اصل عملی :

شرط حجیت عام و همچنین حجیت اصل عملی، فحص است؛ فحص از مخصَّص منفصل یا اماره. اما این فحصها با یکدیگر متفاوت است. [محل بحث جریان اصول عملی مخصَّص و معذّر در مقابل اصول منجز مثل احتیاط است. اضافه بر این که فحص برای جریان اصول عملی در تمام شبهات حکمیة شرط مورد قبول علماء است، اما فحص در برخی شبهات موضوعیه شرط جریان اصل عملی نیست].

در فحص از مخصَّص منفصل برای عام، عام بدون مخصَّص و قرينه متصل صادر شده است و ظهور شکل گرفته است. ظهور موضوع حجیت است و در نتیجه موضوع حجیت و مقتضی آن وجود دارد. فحص از مخصَّص در واقع فحص از حجت اقوای مزاحم (مانع = مخصَّص منفصل) است. بیان شد ظهور مخصَّص بر ظهور عام - به دلیل تقدیم نص یا اظهر بر ظاهر - مقدم است.

اما در فحص از اماره برای جریان اصل عملی، قبل از فحص موضوع حجیت محقق نشده است و مقتضی حجیت وجود ندارد.

موضوع جریان برائت عقلی، «عدم بیان» است و این موضوع بعد از فحص از اماره، احراز می شود. قبل از فحص، موضوع محقق نیست و عقاب در فرض مخالفت قبیح نمی باشد.

[موضوع اصل تخیر، «عدم رجحان» است که بعد از فحص از رجحان، احراز می شود].

موضوع برائت نقلی و همچنین استصحاب، «عدم علم و شک» است. در ادله لفظی برائت نقلی و استصحاب - مثل رفع ما لا يعلمون و لانتقض الیقین بالشک - «مطلق عدم علم و شک» موضوع قرار داده شده است - چه قبل از فحص و چه بعد از فحص -، لکن اجماع محصل و منقول بر تقیید این اطلاق اقامه شده است و مراد جدی از این ادله، «عدم علم و شک بعد از فحص» است. بنابراین موضوع این ادله نیز بعد از فحص محقق می شود.

روشن شد قبل از فحص، موضوع حجیت اصول عملی محقق نشده است - برخلاف فحص از مخصَّص منفصل برای عام -.

المؤاخذه على المخالفة، فلا يكون العقابُ بدونهُ [الفحص] بلا بيان و المؤاخذهُ عليها [المخالفة] من غير برهان، و النقلُ و إن دلَّ على البراءة أو الاستصحاب في موردهما [البراءة و الاستصحاب] مطلقاً^{١٢٢} إلا أن الإجماع بقسميه^{١٢٣} عقلي تقييده [النقل] به [الفحص]. فافهم.^{١٢٤}

فصل^{١٢٥} [اختصاص الخطابات بالحاضر]

هل الخطابات الشفاهية -مثل «يا أيها المؤمنون»- تختصُّ بالحاضر مجلسَ التخاطب أو تعمُّ غيره [الحاضر] من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.^{١٢٦}

و لا بدَّ قبل الخوض في تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض و الإبرام بين الأعلام.

[بيان ما يمكن أن يكون محلّ النزاع]

فاعلم أنه يُمكن أن يكونَ النزاعُ [١] في أن التكليف المتكفّل له [التكليف] الخطابُ، هل يصحُّ تعلُّقه بالمعدومين -كما صحَّ تعلُّقه بالموجودين- أم لا، [٢] أو في صحّة المخاطبة معهم [المعدومين] بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعه للخطاب

^{١٢٢} با فحص یا بدون فحص.

^{١٢٣} اجماع محصل و منقول.

^{١٢٤} شاید اشاره به نقدی باشد که مرحوم اصفهانی، مرحوم امام خمینی و مرحوم خویی متذکر شده‌اند که «عامی که در معرض تخصیص» است، فحص از مخصص محقق موضوع و متمم حجیت آن است و فحص در مقام نیز برای حصول مقتضی حجیت است -نه مانع از حجیت-.

^{١٢٥} شمولیت عموم در خطابات نسبت به غائب و معدوم:

[مسأله شناسی:] گزاره‌های شفاهی که کسی در آنها خطاب داده نمی شود -مانند «علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» -عمومیت داشته و شامل افراد غائب و حتی معدوم و کسانی که در آینده متولد می شود نیز می شود (قضیه حقیقیه).

اما برخی در برخی گزاره‌های شفاهی -با لفظ یا بدون لفظ و با نگاه و برگرداندن چهره- افرادی مورد خطاب قرار می گیرند، مثل «یا ایها الناس» یا «أنتم...» یا «إفعل كذا». سوال این است که این گزاره‌ها مخصوص حاضرین هستند یا شامل غائب و معدوم نیز می شود.

در ابتدا با تنبُّع و تأمل باید مسائلی که صلاحیت دارد محلّ نزاع واقع شوند مطرح شود:

١. جعل تکلیف توسط شارع و قانونگذار برای معدومین امکان عقلی دارد یا خیر؟

٢. خطاب حقیقی قرارداد غائب و معدوم یعنی القاء کلام به سمت آنها -با الفاظ یا غیر آن- برای افاده تکلیف یا ارشاد یا اخبار امکان عقلی دارد یا خیر؟

٣. مدخول ادات خطاب («الناس» در مثل «یا ایها الناس») ظهور در عمومیت داشته و شامل غائب و معدوم می شود. سوال این است که ادات خطاب («یا» نداء در مثال ذکر شده) مانعی از این ظهور نیست یا قرینه ای لفظی بر اختصاص آن به حاضرین است و عمومیت این تعابیر شامل غائب و معدوم نمی شود؟

این سوال بر خلاف دو مساله سابق، لغوی و لفظی است.

^{١٢٦} مرحوم شیخ اعظم در تقریرات، پنج قول در مقام نقل نکرده اند. ر.ک. مطارح، ص ٣٠٣.

^{١٢٧} مراد صحت عقلی به معنای امکان عقلی است.

أو بنفس توجيه الكلام إليهم^{١٢٨} [المعدومين] و عدم صحتها [المخاطبة] [٣] أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيباً أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما بقرينة تلك الأداة.

و لا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً و على الوجه الأخير لغوياً.

[تكليف المعدوم]

إذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحّة تكليف المعدوم عقلاً بمعنى بعثه [المعدوم] أو زجره فعلاً؛ ضرورة أنه [تكليف المعدوم] بهذا المعنى يستلزم الطلب منه [المعدوم] حقيقة و لا يكاد يكون الطلب كذلك [حقيقة] إلا من الموجود ضرورة.

نعم، هو [تكليف المعدوم] بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحالة فيه [تكليف المعدوم] أصلاً، فإنّ الإنشاء خفيف المئونة، فالحكيم - تبارك و تعالی - ينشئ على وفق الحكمة و المصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير [القانون] فعلياً بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر. فتدبر.

و نظيره [إنشاء الطلب] من غير الطلب إنشاء التمليك في الوقف على البطون. فإنّ المعدوم منهم [البطون] يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده [المعدوم] بإنشائه [التمليك في الوقف ...] و يتلقّى [المعدوم] لها [العين الموقوفة] من الواقف بعقده [الواقف]، فيؤثر في

^{١٢٨} مثل خطاب قرار دادن شخصی با روی کردن به او و القای کلام به سمت او، بدون استفاده از الفاظ خطاب.

^{١٢٩} مساله اول: تکلیف معدوم:

تکلیف معدوم دارای اقسامی است:

(١) بعث و زجر فعلی: بعث و زجر فعلی متوقف بر موجود بودن مکلف است و تکلیف حقیقی به این معنا برای معدومین امکان عقلی ندارد. معدوم امکان بعث و زجر فعلی ندارد و نمی توان در حال حاضر او را به کاری برانگیخت یا از کاری بازداشت.

(٢) انشاء طلب و جعل قانون بدون بعث و زجر فعلی: انشاء طلب به دو گونه قابل تصور است:

- مطلق: انشاء طلب به شکل مطلق و بدون مقید شدن به وجود مکلف، مثل جعل وجوب برای نماز یا حرمت برای شرب خمر، مشروط به وجود مکلف نیست و مئونه‌ای ندارد. امکان جعل قانون بر اساس مصلحت و حکمت برای موجود و معدوم وجود دارد و این قانون با موجود شدن مکلف و تحقق شرایط و فقدان موانع، فعلی می شود بدون این که نیازمند انشاء جدید باشد.

انشاء طلب مثل انشاء اعتباریات از جمله انشاء تمليك در وقف برای بطون است. کسی که باغی را وقف نسلش می کند، نسل او مالک منافع آن خواهند بود. فرزندان از او که موجود هستند، ملکیت برای آنها فعلیت می یابد و فرزندانی که موجود نشده اند، استعداد ملکیت را دارند. ملکیت فعلی فرع وجود است اما انشاء ملکیت فرع بر وجود مالک نیست.

- مقید: انشاء طلب مقید به وجود مکلف و تحقق شرایط، مثل اگر مکلفی وجود داشت و بالغ و عاقل و قادر بود، نماز بر او واجب است. بسیار واضح است که چنین انشائی ممکن است.

[جعل قانون با انشاء طلب متفاوت است. انشاء طلب حقیقی همراه با بعث یا زجر فعلی است].

^{١٣٠} به معنای بعث یا زجر فعلی.

^{١٣١} بهتر است گفته شود «وجدت الشرائط و فقدت الموانع».

حقّ الموجود منهم الملكية الفعلية و لا يؤثر في حقّ المعدوم فعلا إلا استعدادها [العین الموقوفة] لأنّ تصير ملكا له [المعدوم] بعد وجوده. هذا إذا أنشئ الطلب مطلقا.

و أما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف و وجدانه [المكلف] الشرائط، فإمكانه [انشاء الطلب بلابعث و لاجر] بمكان من الإمكان.^{۱۳۲}

[خطاب الغائب و المعدوم]

و كذلك لا ريب في عدم صحه خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة و عدم إمكانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان [الغیر] موجودا و كان [الغیر] بحيث يتوجه إلى الكلام و يلتفت إليه.

[وضع أدوات النداء للخطاب الإنشائي]

و مثله قد انقدح أنّ ما وُضع للخطاب -مثل أدوات النداء- لو كان موضوعا للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله [ما وضع للخطاب] فيه [الخطاب الحقيقي] تخصيص ما يقع في تلوّه بالحاضرين، كما أنّ قضیه إرادة العموم منه [ما يقع في تلوّه] لغيرهم

^{۱۳۲} عبارت تسامح دارد و روشن است که امکان متصرف به امکان نمی شود. مراد این است «تعلق التکلیف بالمعدومین بمکان من الامکان».

^{۱۳۳} مساله دوم: خطاب غائب و معدوم:

خطاب حقیقی به معنای القای کلام سمت غیر به غرض شنیدن و فهمیدن اوست. روشن است که تحقق خطاب حقیقی به این معنا متوقف بر موجود بودن مخاطب، حضور او در محل تخاطب و امکان شنیدن و فهمیدن کلام است. بنابراین اگر مخاطب معدوم است یا غائب است یا به دلیل مشکل شنوایی یا عدم آگاهی به زبان فارسی امکان شنیدن یا فهمیدن را ندارد، خطاب حقیقی در مورد او امکان عقلی ندارد. بنابراین خطاب حقیقی غائب و معدوم ممکن نیست.

^{۱۳۴} مساله سوم: بررسی ظهور ادوات خطاب:

[برای کشف ظهور الفاظ، بررسی موضوع له آنها، انصراف احتمالی و وجود قرائن ضروری است].

مشهور معتقدند ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده اند و در استعمالات بر معنای حقیقی -که همان خطاب حقیقی است- حمل می شوند. در مساله دوم بیان شد که خطاب حقیقی مخصوص موجود حاضر است. بنابراین ادوات خطاب ظاهر در اختصاص به موجود حاضر است. شمول نسبت به معدوم یا غائب در استعمالات مجازی رخ می دهد.

اما مرحوم آخوند معتقد هستند ادوات خطاب برای ایجاد خطاب وضع شده اند و ایجاد و انشاء خطاب می تواند به انگیزه های مختلفی -مثل خطاب حقیقی یا حسرت یا تأسف- باشد. به عنوان مثال عبارت «ای مردم!» برای خطاب حقیقی و «ای روزگار!» برای حسرت است. مانند هیئت امر که برای انشاء طلب وضع شده است و انشاء طلب می تواند به انگیزه های مختلفی -مثل طلب حقیقی، تهدید یا تعجیز- باشد. نتیجه آن که ادوات خطاب ظهوری در اختصاص به حاضر ندارد.

[نظریه سومی در مقام وجود دارد که برای مرحوم نائینی است. ایشان فرموده اند در قضایای خارجی، خطاب مختص مشافه است، چرا که تعمیم نیازمند عنایت زائد است. اما در قضایای حقیقیه، شامل معدوم و غائب می شود و معدوم و غائب نازل منزله موجود هستند. (البته این فرمایش دو تنزیل نیاز دارد و علاوه بر تنزیل موجود، تنزیل حاضر بودن را نیز باید به همراه داشته باشد. نقد کلام مرحوم نائینی در فرمایشات مرحوم اصفهانی و مرحوم خویی ذکر شده است)].

^{۱۳۵} عدم صحه خطاب المعدوم او الغائب حقیقه.

[الحاضرين] استعماله [ما وضع للخطاب] في غيره [الخطاب الحقيقي أي الاستعمال المجازي]، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء^{١٣٦} لم يكن موضوعا لذلك [الخطاب الحقيقي] بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي. فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها [أدوات النداء] تحسرا و تأسفا و حزنا - مثل «يا كوكبا ما كان اقصر عمره»^{١٣٧} أو شوقا و نحو ذلك، كما يوقعه [المتكلم الخطاب] مخاطبا لمن يناديه حقيقة فلا يوجب استعماله [ما وضع للخطاب] في معناه الحقيقي حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته.^{١٣٨}

نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافا في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام و الترجي و التمني و غيرها على ما حققناه في بعض المباحث السابقة من كونها [حروف الاستفهام و ...] موضوعه للإيقاعي منها [الاستفهام و ...] بدواع مختلفة مع ظهورها [حروف الاستفهام و ...] في الواقعي منها [الاستفهام و ...] انصرافا إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه [الانصراف الى الواقعي منها]، كما يمكن دعوى وجوده [ما يمنع عنه] غالبا في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس اتقوا» و «يا أيها المؤمنون»^{١٣٩} بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة و لا ارتياب.

و يشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها [أدوات النداء] بلا عناء^{١٤٥} و لا للتنزيل و العلاقة رعاية.^{١٤٦}

^{١٣٦} مرحوم آخوند در مورد سایر ادوات خطاب - مثل «کم» ضمیر خطاب - سخنی مطرح فرموده اند.

^{١٣٧} شعر در رثاء موت فرزند کوچک سروده شده است به معنای «ای ستاره! چقدر عمر تو کوتاه بود». فرزند مرده مشمول خطاب حقیقی نمی شود.

^{١٣٨} یعنی حاضرین.

^{١٣٩} برای کشف ظهور، بررسی موضوع له کافی نیست و ممکن است لفظ - به دلیل کثرت استعمال - انصراف به معنای خاصی داشته باشد. به عنوان مثال ادوات استفهام برای انشاء استفهام به اغراض مختلف وضع شده اند، لكن انصراف به استفهام حقیقی دارند و بدون قرینه بر آن حمل می شوند. نقد: انصراف مقبول است اگر مانع و قرینه ای بر خلاف نداشته باشد. در کلام شارع قرینه عامه وجود دارد و آن بدهت عدم اختصاص حکم به حاضر است. [قرینه لبي متصل اشتراك احکام]. این قرینه موجب می شود تا ادوات خطاب ظهور انصرافی در خطاب حقیقی و اختصاص به مخاطب موجود حاضر نداشته باشد.

^{١٤٠} ذیل بحث اتحاد طلب و اراده که فرمودند: «و أما الصیغ الإنشائية...».

^{١٤١} در مواردی که شارع در مقام تقنین و بیان قوانین است.

^{١٤٢} این تعبیر هرگز در قرآن نیامده است.

^{١٤٣} شاهد مرحوم آخوند برای وضع ادوات نداء برای خطاب ایقاعی - نه حقیقی - :

استعمال این ادوات و اراده عموم از مدخول آنها - به وجدان عرفی - بدون عنایت و تنزیل و علاقه رخ می دهد. اگر نظریه مشهور صحیح بود و این ادوات برای خطاب حقیقی وضع شده بودند، این استعمالات مجازی بود و استعمال مجازی نیازمند تنزیل یا علاقه است. لكن تنزیل و علاقه ای وجود ندارد و این شاهدی است بر اینکه استعمالات مجازی نیست و این ادوات برای خطاب حقیقی وضع نشده اند. [در مجاز سکاکی، تنزیل رخ می دهد و در مجاز مشهور، علاقه و رابطه بین معنای مجازی و معنای حقیقی مصحح استعمال مجازی است].
نقد: وجود عنایت (تنزیل یا علاقه) در استعمال اگر ارتکازی باشد - به دلیل انس ذهنی - مورد غفلت قرار می گیرد. بنابراین غفلت از عنایت دلیل و شاهدی بر فقدان عنایت نیست.

و توهم کونه [تنزیل الغائب و المعدوم منزلة الحاضر] ارتکازیا یدفعه [التوهم] عدم العلم به [التنزیل] مع الالتفات إليه و التفتیش عن حاله، مع حصوله [العلم به] بذلك [الالتفات] لو كان مرتکزا و إلا فمن أين یعلم بثبوتہ [التنزیل] كذلك [ارتکازیا]، كما هو واضح.

وإن أبيت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة - كغيرها [الخطابات الإلهية] - بالمشافهين^{١٤٨} فيما لم يكن هناك قرينه على التعميم.

و^{١٤٩} توهم صحة التزام التعميم في خطابه - تعالی - لغير الموجودين - فضلا عن الغائبين - لإحاطته [-تعالی -] بالموجود في الحال و الموجود في الاستقبال، فاسد، ضرورة أن إحاطته [-تعالی -] لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب و عدم صحة المخاطبة معهما [المعدوم و الغائب] لقصورهما لا يوجب نقصا في ناحيته - تعالی - كما لا يخفى، كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجيا و متصرا للوجود كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع^{١٤٨} مثله [الخطاب اللفظي] ضرورة.

جواب: اگر عنایت ارتکازی بود، با التفات و تفتیش ذهنی مورد توجه و تصدیق قرار می گرفت. لکن در مقام بحث، التفات نیز موجب توجه به این عنایت در استعمال نمی شود. این نشان از فقدان چنین ارتکازی است.

^{١٤٤} که ادات نداء وضع برای خطاب ایقاعی انشائی شده اند - نه خطاب حقیقی -.

^{١٤٥} اعم از تنزیل و علاقه.

^{١٤٦} یعنی «و لا رعایه للتنزیل و العلاقه».

^{١٤٧} [توجه به لوازم قول مشهور:] اگر ادوات نداء وضع برای خطاب حقیقی باشد، خطابات شارع در استعمالات حقیقی به مشافهین اختصاص دارد. تعمیم به غائب و معدوم، در استعمالات مجازی و با قرینه - مثل قرینه بدهات عدم اختصاص حکم به حاضر - رخ می دهد.

^{١٤٨} متعلق به «اختصاص».

^{١٤٩} توهم [انکار لازمه ذکر شده برای قول مشهور]:

ادات نداء وضع برای خطاب حقیقی است و صرفا شامل مخاطب موجود حاضر می شود. لکن متکلم در خطابات قرآنی یعنی خداوند - تبارک و تعالی - که بدون مکان و زمان است، احاطه به تمام مکانها و زمانها دارد و موجودات حال و آینده نزد او علی السویه است و تمام موجودات در تمام مکانها و زمانها نزد او در حاضر هستند [مرتبط با بحث ارتباط قدیم و حادث در مباحث فلسفی]. این احاطه و حضور موجب صحت خطاب حقیقی نسبت به غائبین و معدومین است. (ر.ک. فصول، ص ١٨٣، قوانین، ج ١، ص ٢٤٠ و مطارح، ص ٢٠٦).

جواب [در خطاب حقیقی علاوه بر لحاظ متکلم، شنونده و نفس خطاب نیز باید لحاظ شود]:

غائب و معدوم به دلیل عدم حضور مادی در زمان و مکان خطاب، قابلیت مخاطب حقیقی واقع شدن را ندارند. نقص از جانب متکلم و خداوند - تبارک و تعالی - نیست، بلکه از جانب شنونده است.

همانطور که خصوصیت خطاب لفظی، تحقق تدریجی و آن به آن در طول زمان و در مکان خاص است و قابلیت بقاء را ندارد و حاضر نزد معدومین نیست، همانطور که برای غائبین حاضر نیست. مخاطب حقیقی برای خطاب لفظی، شخصی است که زمان و مکان خطاب را درک کند.

نتیجه آن که نقص در ناحیه مخاطب و خطاب مانع از صحت خطاب حقیقی برای غائبین و معدومین می شود.

برای بررسی سایر ادله یا توهومات، ر.ک. معالم، ص ١١٣.

^{١٥٠} وجود پاره پاره (وجود تدریجی).

هذا لَوْ قلنا بأنَّ الخطابَ بمثل «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا» في الكتابِ حقيقةً [موجَّهٌ] إلى غير النبي -صلى الله عليه وآله- بلسانه [الخطاب].
و أما إذا قيل بأنَّه [-صلى الله عليه وآله وسلم-] المخاطبُ و الموجَّهُ إليه الكلامُ حقيقةً -وحيا أو إلهاما- فلا محيص إلا أنَّ كون
الأداة في مثله «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا» [للخطاب الإيقاعي و لو مجازا. و عليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له [الحكم]
الخطابُ بالحاضرين بل يُعمُّ المعدومين فضلا عن الغائبين.

فصل [ثمره عموم الخطابات الشفاهية] ١٥٥

ربما قيل إنَّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

١٥١ شنونده.

١٥٢ تذکر به پیش فرض مساله مطرح شده در خصوص قرآن کریم :

بحث از خطاب های شارع مقدس در قرآن کریم و ظهور در خطاب حقیقی و اختصاص به حاضرین یا ظهور در خطاب انشائی و شمولیت نسبت به
غائب و معدوم، با این پیش فرض است که عموم مردم مخاطب کلام خداوند -تبارک و تعالی- هستند و ایشان مخاطب مستقیم آیات الهی می باشد.
آیات بعد از دریافت از ذات اقدس الهی، از زبان مبارک حضرت رسول -صلى الله عليه وآله وسلم- به عنوان واسطه به مردم القاء می شود، چرا که
مردم قابلیت دریافت مستقیم وحی را ندارند.

اما ممکن است ادعا شود مخاطب حقیقی فقط شخص حضرت رسول -صلى الله عليه وآله وسلم- است و تلاوت آیات شریفه توسط ایشان اخبار از
مکالمه ایشان ص با خداوند تبارک و تعالی بوده است. [مؤید این ادعا روایت مبارک «انما يعرف القرآن من خوطب به» دانسته شده است].
با این فرض، تعابیری که مشتمل بر الفاظ عموم -مثل الناس- است، امکان حمل بر خطاب حقیقی را ندارد. خطاب حقیقی مخصوص فرد واحدی
(حضرت رسول -صلى الله عليه وآله وسلم-) است. بنابراین راهی جز حمل این تعابیر بر انشاء خطاب نیست -چه انشاء خطاب را معنای حقیقی ادات
نداء بدانیم و چه آن را معنای مجازی تلقی کنیم-.

نتیجه حمل این تعابیر بر انشاء خطاب این است که احکام برای تمام انسانها -ولو غائب و معدوم- است.

١٥٣ رجوع ضمیر به «ال» که در امثال مشتقات الف و لام موصول است.

١٥٤ با وجود «إلا» معنا چنین خواهد بود «لا محيص إلا المحييص عن الالتزام بالخطاب الإيقاعي» (استثناء نفی که مفید اثبات است، یعنی امکان فرار از التزام
به خطاب ایقاعی وجود دارد) که خلاف مقصود است. بنابراین «إلا» در عبارت باید حذف شود تا مقصود را افاده کند.

١٥٥ با توجه به این که بحث از ثمره فصل سابق (شمولیت خطاب نسبت به غائب و معدوم) است، بهتر است در ادامه فصل سابق ذکر شود -نه این که فصل
مجزایی قلمداد شود-.

١٥٦ ثمره عمومیت خطابات شفاهی نسبت به غائب و معدوم :

در کلمات علماء دو ثمره برای عمومیت خطابات شفاهی نسبت به غائب و معدوم ادعا شده است :

١/ با توجه به اختصاص حجیت ظواهر برای مقصودین به افهام، معدوم اگر مخاطب باشد، مقصود به افهام است و ظواهر کلام برای معدوم حجیت دارد.
اما اگر معدوم مخاطب نباشد، مقصود به افهام نبوده و ظواهر برای او حجیت ندارد. ظهور صرفا برای مشافهین حجیت دارد.
نقد :

اولا [انکار پیش فرض:] مبنای اختصاص حجیت ظواهر برای مقصودین به افهام باطل است و سیره عقلاء -که دلیل حجیت ظواهر است- این اختصاص
را انکار می کند.

الأولى: حجية ظهور خطابات الكتاب لهم [المعدومين] كالمُشافهين.^{١٥٧}

و فيه أنه [هذا القول أو الأدعاء] مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام وقد حُققَ عدم الاختصاص بهم؛ ولو سُلِّمَ فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك [الإفهام] ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلَّهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك [مقصودين بالإفهام] وإن لم يُعمَّم الخطاب، كما يُومئُ إليه غير واحد من الأخبار.^{١٥٨}

الثانية^{١٥٩} ضحَّة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناءً على التعميم لثبوت الأحكام لمن وُجدَ و بَلَغَ من المعدومين وإن لم يكن [من وُجدَ و ...] متَّحداً مع المشافهين في الصنف و عدم صحته [التمسك ...] على عدمه [التعميم] لعدم كونها [الخطابات القرآنية] حينئذ متكفلةً لأحكام غير المشافهين، فلا بدَّ من إثبات اتِّحاده [غير المشافهين] معهم [المشافهين] في الصنف حتَّى يُحكَم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام، و حيث لا دليل عليه [الاشتراك مع المشافهين في الأحكام] حينئذ إلا الإجماع و لا إجماع عليه إلا فيما اتَّحد الصنفُ كما لا يخفى.

والأيدى عليك أنه يُمكن إثبات الاتحاد و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدًا له مما كان المُشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم [المشافهين] من دون التقييد به [ما كان المُشافهون واجدين له].

ثانياً [انكار مقدّمه استدلال: اين ادعا كه «اگر معدوم مخاطب نباشد، مقصود به افهام نیست»، مردود است. ظاهر خطابات شرعی، مخصوصاً آیات قرآن این است كه همه انسانها در طول تاریخ مقصود به افهام هستند ولو نتوانند مشافه و مخاطب قرار گیرند. ۲/ اگر معدوم مخاطب باشد، علاوه بر حجیت ظواهر برای او (ثمره اول)، حکم نسبت به او اطلاق دارد. اما اگر معدوم مخاطب نباشد، حکم برای مشافهین ثابت می شود و اطلاقی نسبت به معدوم ندارد. برای اثبات حکم برای معدوم، نیازمند به تمسک به قاعده اشتراك هستیم. از سویی مدرک قاعده اشتراك اجماع است كه دلیل لبی است و مخصوص به مواردی كه دو شخص (حاضر و معدوم در مقام) در صنف با یکدیگر متحد باشند، مثلاً هر دو مرد باشند یا هر دو برای عصر ظهور باشند. اما اگر اتحاد در صنف نداشته باشند، سرایت حکم از یکی به دیگری اجماعی نیست و احتمال خصوصیتی برای حاضر داده می شود كه مانع از جریان قاعده اشتراك و اثبات حکم برای معدوم است. نقد [اقامه حجت بر اتحاد در صنف]:

معدوم اگر مخاطب نباشد نیز حکم برای او ثابت می شود؛ چرا كه خطاب برای مشافهین دارای اطلاق است (مشافه دارای این حکم است -چه مرد باشد و چه زن، چه در دوران ظهور باشد و چه در دوران غیبت-) و خصائص احتمال داده شده، تاثیری در ثبوت حکم ندارد. با قبول این اطلاق، حجت بر اتحاد حاضر و معدوم در صنف حاصل است و در نتیجه قاعده اشتراك جاری شده و حکم برای معدوم ثابت می شود.

^{١٥٧} ر.ك. محقق قمی، قوانین، ج ١، ص ٢٣٣.

^{١٥٨} مثل حدیث ثقلین، احادیث عرض اخبار بر کتاب، احادیث «حلال محمد ص حلال الی يوم القيامة» و ...

^{١٥٩} ر.ك. وحید بهبهانی، ملاحظات الفرید علی فوائد الوحید، ص ٥٥.

^{١٦٠} موجود شد و بالغ شد.

^{١٦١} كه معدوم مخاطب نیست.

^{١٦٢} اشكال اول به نقد (انكار اطلاق):

و کونهم [المشاهین] كذلك [واجدین له] لا یوجب صحّة الإطلاق مع إرادة المقید معه [الإطلاق] فیما یمکن أن یتطرّق [إلیه] ١٦٥
الفقدان و إن صحَّ [إرادة المقید مع الإطلاق] فیما لا یتطرّق إلیه ذلك [الفقدان].

و کئیس المراد بالاتّحاد فی الصنف إلا الاتّحاد فیما اعتبر قیدا فی الأحكام [قطعا أو احتمالا] لا الاتّحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه
و التفاوت بسببه بین الأنام بکلّ فی شخص واحد بمرور الدهور و الأيام و إلا کما ثبت بقاعدة الاشتراک للغائبین - فضلا عن
المعدومین - حکم من الأحكام.

و دلیل الاشتراک إنّما یجدی فی عدم اختصاص التکالیف بأشخاص المشاهین فیما لم یکنوا [المشاهون] مختصّین بخصوص
عنوان لو لم یکنوا معنویین به [ذالک العنوان] کشکّ فی شمولها [التکالیف] لهم [المشاهین] أيضا، فلو لا الإطلاق و إثبات عدم

مخاطب که مشافه است، خصوصیت و قید محتمل برای حکم (مرد یا در عصر ظهور بودن) را داراست و حتی اگر مراد جدی مقید باشد، ضرورتی به
ذکر قید وجود ندارد. در نتیجه از این عبارات نمی توان اطلاق استفاده کرد. [در مقام بیان بودن از این حیث استفاده نمی شود و مقدمات حکمت جاری
نیست].

رد جواب :

اگر قید و خصوصیت مخاطب، امکان فقدان نداشته باشد - مثل قُرشی بودن -، مقید کردن ضرورت ندارد و کلام فاقد اطلاق است.
اما اگر قید و خصوصیت مخاطب، امکان فقدان داشته باشد - مثل جهل یا فقر -، عدم ذکر قید موجب اخذ اطلاق می شود.

١٦٣ خصائص و ویژگی هایی که بالغین حال حاضر فاقد آن هستند از خصائص و ویژگی هایی که مشاهین دارا بودند.

١٦٤ خصائصی که ...

١٦٥ به «ما»ی موصول رجوع می کند.

١٦٦ [جواب دوم (انکار اثبات اتحاد در صنف) :

جریان قاعده اشتراک مشروط به اتحاد صنفی دو شخص است. معدوم و حاضر از جهات مختلفی دارای اختلاف در صنف هستند، مانند تمکن از
معصوم - علیه الصلاه و السلام -، شرایط زندگی و امکانات، موقعیت مکانی و ...].

رد جواب :

مراد از اتحاد در صنف، اتحاد در تمام خصائص - حتی خصائصی که علم داریم در حکم نقشی ندارد -، نیست. انسانها در رنگ، نژاد، قبیله، وضع
اخلاقی، شرایط مالی و ... بسیار با یکدیگر متفاوت هستند، لکن احتمال تاثیر این خصائص در حکم شرعی وجود ندارد؛ و الا حکم از حاضر به غائب
نیز قابل سرایت نمی باشد و در هیچ حکمی قاعده اشتراک جاری نمی شود، حال آن که قطعا مراد علماء و اجماع کنندگان بر این قاعده، چنین ادعایی
نیست که نتیجه اش بدون استفاده بودن این قاعده باشد.

مراد از اتحاد در صنف، اتحاد در خصائصی است که به طور قطعی یا احتمالی قید حکم هستند، مثل بلوغ، عقل، استطاعت در حج و ... عدم اختلاف
معدوم و حاضر در این خصائص موجب جریان قاعده اشتراک است.

١٦٧ انسان.

١٦٨ اگر مراد به اتحاد در صنف، اتحاد در اموری باشد که اختلاف به حسب آن زیاد است.

١٦٩ [جواب سوم (انکار نیازی به استفاده از اطلاق) :

اگر اتحاد در صنف وجود دارد و قاعده اشتراک جاری است، نیازی به تمسک به اطلاق نزد مشاهین وجود ندارد].

دخل ذاك العنوان في الحكم كما أفاد دليل الاشتراك، و معه [الإطلاق و إثبات ...] كان الحكم يُعمُّ غير المشافهين و لو قيل باختصاص الخطابات بهم [المشافهين]. فتأمل جيداً.

فتلخص أنه لا يكاد تظهر الثمرة إلا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام. و قد حُقِّقَ عدم الاختصاص به [من قصد إفهامه] في غير المقام^{١٧١} وأشير إلى منع كونهم [غير المشافهين] غير مقصودين به [الإفهام] في خطابه - تبارك و تعالی - في المقام^{١٧٢}.

فصل [تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده]

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده [العام] يوجب تخصيصه [العام] به [ذلك البعض] أو لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.^{١٧٤}

رد جواب :

از توضیحات سابق روشن شد، اگر خصوصیت از مواردی باشد که یقین به عدم تاثیر آن در حکم وجود دارد، نیازی به تمسک به اطلاق نیست و بدون آن نیز قاعده اشتراک جاری است.

اما اگر خصوصیت از مواردی است که احتمال تاثیر در حکم را دارد، شک در اتحاد صنفی بین حاضر و معدوم مانع از اجرای قاعده اشتراک است، مگر با اطلاق احتمال تاثیر خصوصیت در حکم انکار شود. از این رو باید به اطلاق نزد مشافهین تمسک شود تا احتمال خصوصیت انکار شده و اتحاد صنفی ثابت شود و قاعده اشتراک جریان یابد.

^{١٧٠} خلاصه آن که :

ثمره دوم باطل بود و ثمره اول نیز مثبتی بر پذیرش دو مقدمه حجیت ظواهر برای مقصودین به افهام و انحصار مقصودین به افهام بودن مخاطب است که هر دو انکار شد. بنابراین بحث مذکور فاقد ثمره است.

^{١٧١} ذیل بحث حجیت ظواهر خواهد آمد.

^{١٧٢} در رد ثمره اول.

^{١٧٣} ضمیری بعد از عام که به بعضی از افراد عام رجوع می کند :

مسأله شناسی : لفظی عامی در کلام ذکر شده و حکمی بر آن بار شده است (حکم ۱). در همان کلام یا کلام بعدی ضمیری آمده است که - به دلیل قطعی یا حجت شرعی - به بعضی از افراد عام رجوع می کند و حکم دیگری را برای آن بعض افاده می کند (حکم ۲).

سوال این است که آیا ظهور عام در عموم باقی است یا عمومیت آن فاقد حجیت است.

مثال ۱ : «أكرم العلماء و قلدُّهم». «علماء» ظهور در عموم دارد و حکم وجوب اکرام (حکم ۱) بر همه علماء بار شده است. با توجه به این که وجوب تقلید (حکم ۲) - به قرائن لیبی یا لفظی خارجی - از علماء عدول و عدم جواز تقلید از علماء فاسق، ضمیر «هم» به بعضی از افراد علماء - یعنی علماء عدول - رجوع می کند. سوال این است که حکم وجوب اکرام برای تمام علماء است و عام در عموم حجیت دارد یا خیر.

مثال ۲ : «والمطلقات يتربصن بأنفسهنَّ ثلاثه قُرُوءٍ ... وبعولتهنَّ أحقُّ بردهنَّ ...» (سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۲۲۸). «المطلقات» عموم است و حکم عدّه برای آن بیان شده است (حکم ۱). «هنَّ» به عموم رجوع می کند، لکن حکم حق رجوع شوهر (حکم ۲) مخصوص طلاق رجعی است و شامل تمام انواع مطلقات نمی شود. سوال این است که حکم عدّه برای تمام مطلقات است یا خیر.

[اشکال به مثال : در این موارد ضمیر در همان معنای عام استعمال شده است و در رجوع به عام، اصل تطابق ضمیر با مرجع رعایت شده است. کشف تخصیص برای حکم دوم به دلیل لفظی خارجی موجب نمی شود که در این استعمال ضمیر به بعض افراد رجوع کرده باشد، بلکه دلیل خارجی

و لَيْكُنْ محلُّ الخلاف ما إذا وقعا [العام و الضمير] في كلامين أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حُكِمَ عليه في الكلام، كما في قوله -تبارك و تعالیٰ- «و الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ» إلى قوله [-تعالیٰ-] «و بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ».^{۱۷۵}

و أمّا ما إذا كان [تعقّب العام ...] مثل «و الْمُطَّلَقَاتُ أزواجهنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» فلا شبهة في تخصيصه [العام] به [ذلك البعض].

و التحقيق^{۱۷۴} أنْ يُقالَ إِنَّه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحية الضمير -إمّا يارجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه [ما هو المراد ...] مع التوسّع في الإسناد بإسناد الحكم المُسند

مخصّص برای حکم عامی است که در این عبارت ذکر شده است. اگر قرینه متصل اختصاص حکم دوم به بعض افراد عام را افاده کند، مثال برای محلّ بحث خواهد بود.

اگر حکم واحدی در کلام وجود داشته باشد که ضمیر موضوع آن باشد، روشن است که حکم برای بعض افراد عام است و این مواردی از بحث خارج است، مانند «العلماء قُلُدُهُمْ» یا «و المطلقات ازواجهنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ».

^{۱۷۴} ر.ک. کلمات مرحوم شیخ اعظم، مرحوم نائینی، مرحوم عراقی، مرحوم خویی و امام خمینی -قدس الله اسرارهم-.

^{۱۷۵} سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۲۲۸.

^{۱۷۶} تحقیق:

با توجه به ظهور عام در عمومیت و اختصاص حکم دوم به بعض افراد، راه‌های زیر قابل تصوّر است:

۱. تصرف در عام و رفع ید از ظهور عام در عمومیت: ارجاع ضمیر به بعض افراد قرینه باشد برای این که مراد جدی از عام، خاص است و حکم اوّل مخصوص بعض افراد عام است -نه تمام افراد-.

۲. تصرف در ضمیر و رفع ید از ظهور تطابق ضمیر با مرجع آن: ظهور عام در عموم باقی است، اما ضمیر با مرجع خود مطابقت ندارد و به بعض افراد آن رجوع می کند. (استخدام).

۳. تصرف در اسناد دوم و حمل آن بر مجاز در اسناد: ظهور عام در عموم باقی است و ضمیر با مرجع خود تطابق دارد و حکم دوم بر تمام افراد عام حمل شده است؛ لکن اسناد حکم دوم به تمام افراد عام مجازی است و در حقیقت حکم بر بعض افراد عام بار شده است.

در ابتدا باید به این مسأله روشن شود که ارجاع ضمیر به بعض افراد عام، نزد عرف قرینه برای مراد جدی از عام تلقی می شود یا خیر.

اگر جواب منفی باشد، عام در عمومیت ظهور داشته و اصل ظهور در مورد آن جاری است.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که اصل ظهور هنگامی جاری است که شک در مراد باشد. اما اگر مراد مشخص است و تردید در کیفیت اراده مراد است، اصل ظهور جاری نیست. در محل بحث نسبت به حکم اوّل شک در مراد است و معلوم نیست حکم برای تمام افراد عام است یا بعض افراد عام.

نتیجه آن که نسبت به عام اصل ظهور جاری است. اما نسبت به حکم دوم روشن است که حکم برای بعض افراد است و تردید در کیفیت اراده مراد است. روشن نیست برای افاده مراد از مجاز در اسناد استفاده شده است (راه حلّ سوم) یا استخدام (راه حلّ دوم) یا هیچکدام (راه حلّ اوّل). نتیجه آن

که نسبت به ضمیر که موضوع حکم دوم است، اصل ظهور جاری نیست.

روشن شد که اصل ظهور در ناحیه عام با اصل ظهور در ناحیه ضمیر (اصل تطابق ضمیر با مرجع ضمیر) تعارضی ندارد، چرا که اصل دوم اصلاً جاری نیست. اصل ظهور در ناحیه عام بدون معارض و مشکل جاری است. پس حکم اوّل برای تمام افراد عام است.

اما اگر ضمیر -به دلیل صلاحیت برای قرینه واقع شدن (ممکن است متکلم آن را قرینه برای افهام مراد جدی خود از عام قرار داده باشد، اما صرفاً ممکن است و ظهوری ندارد)- مانع از شکل گیری ظهور عام در عمومیت شود، ظهوری در عموم شکل نمی گیرد و اصل ظهور در ناحیه عام وجود

ندارد. عام در شمولیت نسبت به تمام افراد مجمل شده و شمول حکم نسبت به افرادی که ضمیر به آنها رجوع نمی کند، مشکوک می شود.

إلى البعض حقيقةً و إلى الكلّ توسّعا و تجوّزا- كانت أصالة الظهور في طرف العامّ سالمةً عنها [أصالة الظهور] في جانب الضمير، و ذلك لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال و أنّه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يُراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

و بالجمله أصالة الظهور إنّما يكون حجةً فيما إذا شكّ فيما أريد لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف أريد. فافهم. لكنّه إذا انعقد للكلام ظهوراً في العموم بأن لا يُعدّ ما اشتمل على الضمير ممّا يكتنف به [العامّ] ممّا يصلح للقريّة [عرفا، و إلا فيحكم عليه [العامّ] بالإجمال و يُرجع إلى ما يقتضيه الأصول؛ إلا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً حتّى فيما إذا احتفّ بالكلام ما لا يكون [الكلام] ظاهراً معه^{١٧٧} في معناه الحقيقي، كما عن بعض الفحول.^{١٧٨}

فصل [التخصيص بالمفهوم المخالف]

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف - مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق - على قولين. و قد استدلّ لكلّ منهما [القولين] بما لا يخلو عن قصور.^{١٨١}

در این فرض یا به اصل عملی رجوع می شود (در صورت فقدان اماره‌ای دیگر) و یا باید ادعا کرد با وجود فقدان ظهور عامّ در عمومیت، اصل حقیقت تعبداً جاری می شود و شمولیت عامّ نسبت به تمام افراد حجّت است.

[با توجه کلمات مرحوم آخوند، برخی معتقدند نظر نهایی مرحوم آخوند جریان اصل عموم است و برخی معتقدند نظر نهایی ایشان اجمال عامّ است].^{١٧٧} رجوع به «ما»ی موصول.

^{١٧٨} عالمی که به این مطلب قائل باشد، یافت نشد.

^{١٧٩} تخصیص عامّ با مفهوم مخالف :

[مسأله شناسی:] عامّ و خاصّ (اخصّ مطلق در مقابل اخصّ من وجه) هر یک ممکن است با منطوق، مفهوم موافق یا مفهوم مخالف القاء شده باشند. تخصیص عامّ - چه با منطوق افاده شده باشد و چه با مفهوم - به وسیله خاصّ منطوقی یا خاصّ افاده شده با مفهوم موافق، مورد تردید واقع نشده است. به عنوان مثال «اکرم العلماء» و «لا تکرّم ولد العالم الفاسق» وارد شده است. عبارت دوم به مفهوم موافق و طریق اولویت «عدم وجوب یا حرمت اکرام عالم فاسق را افاده می کند». این مفهوم موافق مخصّص برای دلیل اول (اکرم العلماء) دانسته شده و آن را تخصیص می شود. نتیجه آن که «اکرام علماء واجب است مگر علماء فاسق». (ر.ک. کلمات مرحوم شیخ، مرحوم نائینی و امام خمینی ره).

[تخصیص عامّ القاء شده با مفهوم مخالف به وسیله خاصّ افاده شده با مفهوم مخالف نیز مورد قبول است. تخصیص عامّ القاء شده با مفهوم موافق به وسیله خاصّ افاده شده با مفهوم مخالف به صراحت مورد بحث واقع نشده است. شاید بحث آن شبیه عامّ منطوقی تلقی شده است]. محلّ بحث و اختلاف در مواردی است که عامّ، منطوقی است و خاصّ مفهوم مخالف. به عنوان مثال «هیچ ظنّی حجت نیست» و «اگر فاسقی خیر آورد، تبیین کن» وارد شده است. عبارت اول عامّ بوده و با منطوق نفی حجیت تمام ظنون را افاده می کند. عبارت دوم بر اساس مفهوم مخالف مستفاد از شرط یا وصف، ظهور در حجیت خبر عادل - که مصداق ظنّ است - دارد.

روشن است در این موارد ابقای ظهور عموم در عمومیت و ظهور شرط یا وصف در مفهوم مخالف ممکن نیست. این ظهورها با یکدیگر تنافی دارند. ظهور عموم نفی حجیت خبر عادل است و ظهور مفهوم مخالف حجیت آن. در نتیجه چاره‌ای جز تصرف در یکی از ظهورها و رفع ید از یکی از آن دو نیست.

و تحقیق المقام آنه إذا ورد العام و ما له المفهوم فی کلام أو کلامین^{۱۷۲} ولكن علی نحو یصلح أن یکون کلّ منهما [العام و ما له المفهوم] قرینة متصلة للتصرف فی الآخر و دار الأمر بین تخصیص العموم أو الإلغاء المفهوم، فالدلالة علی کلّ منهما [العموم و المفهوم] إن كانت بالإطلاق بمعونة مقدمات الحکمة أو بالوضع، فلا یکون هناك عموم و لا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحکمة فی واحد منهما لأجل المزاحمة، كما فی مزاحمة ظهور أحدهما و ضعا لظهور الآخر كذلك [وضعا]. فلا بدّ من العمل بالأصول

سوال این است که آیا مفهوم مخالف می تواند مخصّص عامّ افاده شده با منطوق باشد؟ مفهوم مخالف مانع ظهور یا حجیت عامّ می باشد یا خیر؟ یا جواب مثبت است و عامّ تخصیص می خورد یا از ظهور مفهوم مخالف رفع ید می شود و یا ادعا اجمال باید کرد و هر دو ظهور را کنار گذاشت. [تفکیک مسأله:] بحث را در دو مقام مجزا مطرح خواهیم کرد: (۱) اتصال عامّ و خاصّ به این نحو که در یک کلام قرار گرفته باشند یا در دو کلام متصل به گونه ای که ممکن است هر یک از عامّ و مفهوم مخالف عرفا قرینه متصل برای دیگری تلقی شود. قرینه متصل مانع انعقاد ظهور مستقرّ برای کلام است. (۲) انفصال آن دو به نحوی که برای هر کدام ظهور مستقرّ شکل گرفته است. [مقدمه برای حلّ مسأله:] ظهور عامّ ممکن است ناشی از وضع یا ناشی از اطلاق باشد. گفته شده است در مثال «اکرم کلّ عالم»، عموم مستفاد یا ناشی از وضع لفظ «کلّ» است یا ناشی از اطلاق لفظ «عالم». مفهوم مخالف نیز ممکن است ناشی از وضع یا اطلاق باشد. در بحث مفهوم شرط بیان شد که برخی دلالت جمله شرطیه بر مفهوم را وضعی و برخی اطلاقی قلمداد کرده بودند.

[حالات متصور برای مسأله اول و تحلیل آنها:] در فرض اتصال عامّ و خاصّ، با توجه به عدم امکان جمع بین ظهور عامّ و ظهور مفهوم مخالف، اگر یکی از آن دو اظهر بود، -مثلا به دلیل این که دلالت عامّ وضعی است و دلالت مفهوم اطلاقی-، اظهر قرینه برای تصرف در ظاهر است و در حقیقت اظهر مانع شکل گیری ظهور دیگری خواهد بود. در مثال حجیت ظنّ، اظهریت نفی حجیت از تمام ظنون قرینه برای انکار مفهوم مخالف جمله شرطیه خواهد بود.

اما اگر اظهر وجود نداشت، کلام مجمل خواهد شد و هیچ یک از ظهورات منعقد یا مستقرّ نمی شود. اگر ظهورات بر اساس اطلاق باشد، مقدمات حکمت و فقدان قرینه تمام نخواهد بود. اگر ظهورات بر اساس وضع باشد، وجود معارض مانع شکل گیری ظهور است. در نتیجه کلام مجمل است و در فرض فقدان اماره ای دیگر- برای رسیدن به حکم باید به اصل عملی رجوع کرد.

[حالات متصور برای مسأله دوم و تحلیل آنها:] در فرض انفصال عامّ و خاصّ نیز جواب همان جواب فرض اتصال است و در فرض فقدان اظهر، کلام مجمل خواهد شد. (با این تفاوت که در فرض اتصال، اجمال حقیقی است و ظهوری شکل نمی گیرد، اما در فرض انفصال اجمال حکمی است و ظهور شکل گرفته، -به دلیل معارض- فاقد حجیت است). [ر.ک. فرمایشات مرحوم نائینی و امام خمینی ره].

^{۱۸۰} شش قول در حاشیه استاد زارعی سبزواری بر کفایه از یکدیگر تفکیک شده است.

^{۱۸۱} به عنوان مثال برای قبول تخصیص به قاعده الجمع مهما امکن اولی من الطرح تمسک شده است و برای نفی تخصیص به تقدم منطوق، لکن جمعی اولی از طرح است که عرفی باشد. اضافه بر این که طرح مفهوم مخالف، طرح کامل دلیل دوم نیست و به منطوق آن عمل می شود. در مورد تقدم منطوق نیز باید گفت ملاک تقدم منطوق و مفهوم بودن نیست، بلکه اظهریت است. ر.ک. معالم، ص ۱۴۶.

^{۱۸۲} مراد دو جمله نحوی است که هر یک به تنهایی یصحّ السکوت هستند.

^{۱۸۳} «و» -به جای «أو»- مناسب این عبارت است.

العملیة فیما دار فیہ بین العموم و المفہوم، إذا لم یکن مع ذلك [النحو] أحدهما أظهر، و إلا كان [الأظهر] مانعا عن انعقاد الظهور أو استقراره فی الآخر. ۱۸۴

و منه قد انقذ الحال فی ما إذا لم یکن بین ما دلّ علی العموم و ما له المفہوم ذاک الارتباط و الاتصال و أنّه لا بدّ أن یعامل مع کلّ منهما معاملةً المجمل لو لم یکن فی البین أظهر، و إلا فهو [الأظهر] الموعولّ و القرینة علی التصرف فی الآخر بما لا یخالفه [الأظهر] بحسب العمل.

فصل [الإستثناء المتعقب لجمل متعدّدة]

الاستثناء المتعقب لجمل متعدّدة هل الظاهر هو رجوعه [الإستثناء] إلى الكلّ أو خصوص الأخيرة^{۱۸۵} أو لا ظهور له فی واحد منهما بل لا بدّ فی التعین من قرینة؟ [فیہ] أقوال.

^{۱۸۴} دو احتمال: (۱) عدم انعقاد ظهور در کلام واحد و عدم استقرار ظهور در دو کلام. (دقت شود که موضوع حجیت، ظهور مستقر است - نه ظهور بدوی - (۲) عدم انعقاد ظهور در فرض اطلاق و عدم استقرار ظهور در فرض وضع.

^{۱۸۵} تصرفی که ...

^{۱۸۶} استثناء بعد از جمله های متعدد:

[مسأله شناسی:]

در بحث از تخصیص عامّ این سوال مطرح است که اگر عامّ‌های متعدّدی در جمل مختلف ذکر شد و سپس مخصّصی بیان شد، تنها عامّ در جمله آخر تخصیص خورده است یا مخصّص، تمام عامّ‌های سابق را تخصیص زده است. به عنوان مثال در عبارت «اطعم الفقراء و اکرم العلماء الا الفاسقین»، فاسقین تنها مخصّص برای علماء است یا مخصّص فقراء نیز می باشد؟

روشن شد که «استثناء» در عنوان بحث صرفاً یک مثال برای تخصیص است و بحث اختصاصی به استثناء ندارد و شامل تخصیص با نعت، حال یا غیر نیز می شود، مانند «اطعم الفقراء و اکرم العلماء اذا كانوا عدلاء». [عطف مفردات - مانند اطعم کلّ جیرانی و جیرانک الا الفاسقین - از محلّ بحث خارج است].

«تعقب» در عنوان مسأله نیز به معنای اتصال مخصّص و در مقابل مخصّص منفصل است، مخصّص منفصلی که علم اجمالی وجود دارد همه یا برخی از عامّ‌های ما را تخصیص زده است. مخصّص منفصل از بحث خارج است.

مراد از «جمله‌های متعدد» در عنوان، عبارات مستقلی است که به یکدیگر عطف شده اند. بحث شامل جملات متعدد غیر مرتبط نمی شود. در جملات غیر مرتبط تخصیص تنها جمله آخر را در بر می گیرد. [برخی جمل غیر عطفی یا حتی مفردات غیر عطفی را نیز مورد بحث قرار داده‌اند].

روشن است محلّ بحث در مواردی است که عقلاً، عرفاً و شرعاً امکان تخصیص عامّ‌ها وجود داشته باشد. اما اگر امکان تخصیص وجود ندارد، مانند «اکرم العدلاء و اطعم الفقراء الا الفاسقین» که فاسقین نمی تواند مخصّص برای عدلاء باشد، از محلّ بحث خارج است.

از بیانات مطرح شده چنین استفاده می شود که بهتر است عنوان را به «المخصّص المتعقب لجمل متعاطفه» تغییر داد.

[اقوال:]

۱. ظهور در تخصیص تمام جمله ها.

۲. ظهور در تخصیص جمله آخر و ظهور سایر جمله‌ها در عموم.

والظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال في رجوعه [الإستثناء] إلى الأخيرة على أي حال، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها [الأخيرة] بلا قرينة خارجة عن طريقة أهل المحاورة، و كذا [الظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال] في صحته رجوعه إلى الكل، و إن كان المترادف من

۳. اجمال و انكار هر دو ظهور ادعا شده. البته قدرمیتین تخصیص جمله آخر است، اما سایر جمله‌ها ظهوری در عموم یا خصوص ندارند (تفاوت با سایر اقوال).

۴. [اگر موضوع تکرار شده است، ظهور در تخصیص جمله آخر و اگر تکرار نشده است، ظهور در تخصیص تمام جمله‌ها دارد. ر.ک. کلمات مرحوم نائینی و مرحوم خوبی قدس سرهما. کلمات این دو محقق ارجمند کمی متفاوت است.

۵. اگر موضوع تکرار شده است، مجمل است و اگر تکرار نشده است، ظهور در تخصیص تمام جمله‌ها دارد. ر.ک. فرمایشات مرحوم امام خمینی قدس سره.]

۱۸۷. ر.ک. شیخ طوسی، العده، ج ۱، ص ۳۲۱.

۱۸۸. ر.ک. علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۱۳۶ و صاحب فصول، الفصول الغرویه، ص ۲۰۴.

۱۸۹. ر.ک. سید مرتضی، الذریعة، ج ۱، ص ۲۴۹.

۱۹۰. دو مقدمه:

(۱) با توجه به ذکر مخصّص بعد از جمله آخر و اتصال به آن، خلاف و اشکالی نیست که عرفاً مخصّص برای جمله آخر می باشد. عدم اراده تخصیص جمله آخر از مخصّص، خروج از روش عرف در تکلم و خلاف ظاهر است.

(۲) خلاف و اشکالی نیست که مخصّص می تواند تمام عام‌های سابق را تخصیص بزند. از کلام صاحب معالم در ذکر مقدمه ای برای صحت رجوع استثناء به تمام جمله‌ها چنین استفاده می شود که این گزاره مورد اشکال و تأمل است.

گویا شبهه این است که رجوع استثناء به کلّ موجب استعمال لفظ در اکثر از معنا می شود که محال است، در حالی که بدیهی است تعدّد مستثنی منه یا مستثنی با وحدت آنها تأثیری در معنای ادات استثناء ندارد و فهم عرف از معنای آن را تغییر نمی دهد -چه معنای ادات استثناء معنای عام و اخراج حکمی باشد (نظر مرحوم آخوند) و چه معنای خاصّ و اخراج حکمی خاصّ بین مستثنی منه و مستثنی باشد (رای مشهور). رجوع استثناء به تمام جمله‌های سابق موجب تعدد معنای ادات استثناء نیست و مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نمی باشد.

جواب مسأله:

با توجه به این که مستعمل فيه «الا» هنگام رجوع به جمله آخر و هنگام رجوع به تمام جمله‌ها یکسان است و معنای آن با هر دو احتمال سازگار است [و قرینه‌ای برای هیچ یک از دو احتمال وجود ندارد]، کلام مجمل است و ظهوری در ارجاع به جمله آخر یا تمام جمله‌ها ندارد. هر چند تخصیص جمله آخر قطعی است ولی سایر جمله‌ها ظهوری در در عموم یا خصوص ندارد.

با توجه به انکار ظهور سایر جمله‌ها و انکار اصل حقیقت به عنوان یک اصل تبعی، در مورد عموم موجود در آنها به قدرمیتین باید عمل کرد و نسبت به خارج از قدرمیتین به اماره دیگر یا اصل عملی باید مراجعه شود. به عنوان مثال در «اطعم الفقراء و اکرم العلماء الا الفاسقین»، قدرمیتین مراد از «فقراء»، فقرای عادل است و نسبت به فقرای فاسق ظهوری در عمومیت وجود ندارد و مقتضای اصل عملی برائت از وجوب اطعام است.

اما با قبول اصل تبعی حقیقت و حمل کلام بر حقیقت (عموم) ولو با فرض فقدان ظهور، دو حالت قابل فرض است:

۱. اگر عموم مستفاد از وضع باشد -مانند «اطعم کلّ فقیر» و انکار نیاز به اطلاق در متعلق کلّ-، اصل تبعی جاری شده و سایر جمله‌ها حمل بر عموم خواهند شد.

کلام صاحب المعالم^{۱۹۱} رحمه الله - حيث مهَّد مقدِّمةً لصحَّة رجوعه إليه [الكلّ]، أنه [رجوعه إلى الكلّ] محلُّ الإشكال و التأمل؛ و ذلك [الظاهر] ضرورةً أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى - كان الموضوع له في الحروف عامّاً أو خاصّاً^{۱۹۲}؛ و كان المستعملُ فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدّداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب و لا إشكال و تعدّد المُخرَجِ أو المُخرَجِ عنه^{۱۹۳} لا يوجبُ تعدُّد ما استعملَ فيه أداةُ الإخراج مفهوماً.

و بذلك يظهر أنه لا ظهور لها [الأداة] في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة و إن كان الرجوع إليها [الأخيرة] متيقِّناً على كلِّ تقدير.

نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه [غير الأخيرة] بما لا يكون [غير الأخيرة] معه ظاهراً فيه [العموم]، فلا بدّ في مورد الاستثناء فيه [غير الأخيرة] من الرجوع إلى الأصول. اللهم إلا أن يقال بحجّية أصالة الحقيقة تبعداً لا من باب الظهور، فيكون المرجعُ عليه [هذا القول] أصالة العموم إذا كان وضعياً لا ما إذا كان بالإطلاق و مقدّمات الحكمة، فإنّه لا يكاد يتمُّ تلك المقدّمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع. فتأمل^{۱۹۵}.

۲. اگر عموم مستفاد از اطلاق باشد - مانند «اطعم الفقيرم» - وجود ما يصلح للقرينه (استثناء بعد از جمله آخر) مانع از احراز مقدمات حکمت (عدم قيد) است و اطلاق احراز نشده و کلام مجمل است. [مگر ادعا شود اصل تبعدي عدم قرينه موجب احراز تبعدي مقدمات حکمت و جریان اصل اطلاق شده و کلام در عموم حجیت دارد].

^{۱۹۱} معالم الدين، ص ۱۲۷. البته محل بحث صاحب معالم صحت رجوع استثناء به کلّ نیست، بلکه اشتراك معنوی (در مقابل اشتراك لفظی) در فرض رجوع استثناء به کلّ است.

^{۱۹۲} تعدّد تخصیص موجب تعدّد ربط بین مستثانها و مستثناها خواهد شد. در فرض خاصّ بودن معنای حرف، تعدّد تخصیص و تفاوت مستثنی و مستثنی منه، موجب تعدد معنای حرف خواهد بود. در حقیقت تردید وجود دارد که در مقام یک ربط و تخصیص وجود دارد یا چند ربط و تخصیص که مستلزم چند معنا برای ادات استثناء است. از سویی استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال یا خلاف ظاهر دانسته شده است. ر.ک. شهید صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۳۹۴.

^{۱۹۳} مستثنی.

^{۱۹۴} مستثنی منه.

^{۱۹۵} تعلیقه مرحوم آخوند در مقام: اشاره إلى أنه يكفي في منع جریان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك، لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ في التقييد عليه، لاعتقاد أنه كاف فيه. اللهم إلا أن يقال: إنّ مجرد صلوحه لذلك بدون قرينه عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً في الرجوع إلى الجميع. فأصالة الإطلاق مع عدم القرينه محكّمة، لتمايمه مقدّمات الحكمة، فافهم.

فصل [تخصیص کتاب بخبر الواحد]

[القول الحقّ و ادلّته]

الحقّ^{۱۹۶} جواز تخصیص کتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص^{۱۹۷}، کما جاز بالکتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرینه القطعیة من خبر الواحد بلا ارتیاب، [۱] لما هو الواضح من سیره الأصحاب علی العمل بأخبار الآحاد فی قبال عمومات کتاب الی زمن الأئمة -علیهم السلام-.

^{۱۹۶} تخصیص کتاب با خبر واحد :

[مسأله شناسی:]

تخصیص عمومات قرآن با آیات، خبر متواتر و خبر واحد دارای قرینه قطعی روشن و مسلم است. سوال این است که آیا خبر واحد معتبر ظنی می تواند عمومات قرآن را تخصیص بزند؟ به عنوان مثال «اوفوا بالعقود» با روایات قابل تخصیص است یا خیر؟ [امکان تقیید مطلقات قرآن با روایات نیز مسأله ای شبیه این مسأله بوده و ادله مشترکی برای این دو مسأله قابل ارائه است. به عنوان مثال «أحلّ الله البیع با روایات قابل تقیید است یا خیر؟].

[اقوال:

۱. جواز تخصیص. ۲. منع تخصیص. ۳. توقف و اجمال.]

قول حقّ:

جواز تخصیص کتاب با خبر واحد.

ادلّة جواز تخصیص :

۱/ سیره اصحاب تا زمان ائمه -علیهم الصلاه و السلام- بر عمل به اخبار واحدی بوده است که مخصّص کتاب بوده اند. این سیره کاشف از رأی معصوم ع است. [امکان تحصیل این سیره با بررسی کتب تاریخی، روایی و رجالی].

نقد : عمل به اخبار آحاد توسط اصحاب مسلم است، اما شاید ایشان به اخبار آحاد قطعی عمل می کردند. عمل به اخبار آحاد ظنی مخصّص قابل احراز نیست.

جواب : این ادعا واضح البطلان است. [از مراجعه به احوالات ایشان چنین استفاده می شود که بدون قرینه قطعی به روایات مخصّص عمل می کردند. مراجعه به روایات کتاب الکافی و الفقیه -که مورد فتوای مرحوم کلینی و مرحوم صدوق بوده اند- و همچنین بررسی احوالات محدثین مثل صاحب نوادر الحکمه روشن می سازد که احتمال وجود قرینه قطعی برای تمام آن اخبار مردود است].

۲/ انکار تخصیص کتاب با خبر واحد تالی فاسد دارد. از آن جایی که همه یا اکثر قابل توجهی از روایات مخصّص عمومات کتاب [یا مقید مطلقات قرآن] هستند، انکار تخصیص کتاب با خبر واحد به معنای حذف خبر واحد از ادله فقه است. عمده اخبار باب معاملات مخصّص «اوفوا بالعقود» و امثال آن هستند. بسیاری از اخبار باب اکل لحم مخصّص «احلت لكم بهیمة الانعام» می باشند.

عدّه اندکی از اخبار عمومات موافق کتاب هستند، مثل کلّ شیء لک حلال یا در مضامینی وارد شده اند که قرآن ذکر نشده است. در مورد این اخبار نیز یا عمومات قرآن می تواند مستمسک ما در فقه قرار گیرد و یا ادلّه دیگری مثل اجماع و سیره وجود دارد.

بنابراین انکار تخصیص کتاب با خبر واحد مستلزم الغاء خبر واحد به طور کلی یا در حکم الغاء خبر واحد است. لکن الغاء خبر واحد باطل و غیر قابل التزام است. [حجیت خبر واحد و تاثیر مهم آن در فقه به ادله متعدد ثابت شده و موافق سیره و اجماع علماء است].

و احتمالاً آن ی‌کونَ ذلك [عمل الأصحاب] بواسطة القرينة واضح البطلان.

[۲] مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه [إلغاء الخبر]، ضرورة ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

[ادلة عدم الجواز]

[۱] وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً و خبر الواحد ظنياً سندا، لا يمنع عن التصرف في دلالته [العام الكتابي] الغير القطعية قطعاً و إلا كما جاز تخصيص المتواتر به [خبر الواحد] أيضاً مع أنه [تخصيص المتواتر به] جائز جزماً.

و السراً أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينة على التصرف فيه [العموم]، بخلافها [أصالة العموم] فإنها غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره [الخبر].

[برای تامل: ۱) انکار تالی ادعا شده: عمومات و اطلاقات کتاب - بر خلاف تصور- زیاد نیستند و بسیاری از عمومات و اطلاقات ادعایی یا عمومیت و اطلاقات ندارند یا عمومیت و اطلاقات آن‌ها اضافی و ناظر به برخی حیث‌ها و جهات است. ۲) انکار فساد تالی: الغاء خبر واحد ظنی مورد فتوای افرادی مثل مرحوم سید مرتضی است، بلکه ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد را مطرح کرده اند.]
۱۹۷ در مقابل حجیت مطلق ظنون و از باب انسداد.
۱۹۸ لولا العمل بخبر الواحد فی قبال عمومات الكتاب.
۱۹۹ ادلة عدم جواز تخصيص:

۱/ کتاب قطعی الصدور و خبر واحد ظنی الصدور است. ظنی الصدور نمی تواند مانع حجیت قطعی الصدور شود. پس مفاد خاص خبر واحد نمی تواند مانع حجیت عمومات کتاب شود.

نقد:

جواب نقضی: خبر متواتر قطعی الصدور است، اما بر همگان روشن است که خبر واحد ظنی الصدور امکان تخصیص آن را دارد. اگر استدلال شما صحیح بود، خبر واحد نیز امکان تخصیص به خبر متواتر را نداشت.

جواب حلّی: کتاب و خبر واحد هر دو دارای حیث صدوری و دلالی هستند. کتاب از حیث صدوری، قطعی است، اما از حیث دلالی به ظهور ظنی افاده عموم می کند. خبر واحد از حیث صدوری و دلالی ظنی است.

فی نفسه ظهور کتاب (دلالی) و خبر واحد (صدوری) حجیت دارند، لکن با توجه به ظهور کتاب در عمومیت و افاده تخصیص توسط خبر واحد، التزام به حجیت ظهور کتاب و حجیت خبر واحد در مقام قابل التزام نیست و یا باید از ظهور کتاب دست کشید و آن را تخصیص زد، یا باید حجیت خبر واحد در مقام را انکار کرد. بنابراین تعارض بین دلالت کتاب و صدور خبر است -نه صدور قطعی کتاب و صدور ظنی خبر واحد-.

از آن جایی که در این موارد عرفاً خبر قرینه برای فهم مراد جدی از ظهور کتاب است، پس حیث صدور ظنی خبر واحد بر حیث دلالت ظنی کتاب مقدم می شود. در نتیجه خبر واحد مخصص کتاب خواهد بود.

[در مقابل برخی تعارض در مقام را بین حیث دلالی کتاب و خبر واحد تصویر کرده‌اند و برخی تعارض را بین حیث دلالی کتاب و حیث صدوری و دلالی خبر واحد با هم تلقی کرده‌اند، لکن بنابر این دو سخن نیز نتیجه اخذ شده توسط مرحوم آخوند قابل بیان و دفاع است.]

۲۰۰ ر.ک. معالم الدین، ص ۱۴۷.

[۲] و لا ینحصر الدلیل علی الخبر بالإجماع کما یقال بأنه [الإجماع] فیما لا یوجد علی خلافه [الخبر] دلالة، و مع وجود الدلالة القرآنیة یسقط وجوب العمل به [الخبر].^{۲۰۱} کیف! و قد عرفت أن سیرتهم مستمره علی العمل به [الخبر] فی قبال العمومات الکتابیة.

[۳] و الأخبار الدالة علی أن الأخبار المخالفة للقرآن یجب طرحها أو ضربها علی الجدار^{۲۰۲} أو أنها زخرف أو أنها مما لم یقل بها الإمام - علیه السلام - و إن كانت كثيرة جداً و صریحة الدلالة علی طرح المخالف إلا أنه لا محیص عن أن یكون المراد من المخالفة فی هذه الأخبار غیر مخالفة العموم، إن لم نقل بأنها [مخالفة العموم] لیست من المخالفة عرفاً. کیف! و صدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم - علیهم السلام - كثيرة جداً.

^{۲۰۱} فی تخصیص العام الکتابی بخبر الواحد.

^{۲۰۲} ۲ / دلیل حجیت خبر واحد، اجماع است. اجماع دلیل لبی است و صرفاً در قدرمتیقن دارای حجیت است. قدرمتیقن از محدوده حجیت خبر واحد شامل اخبار مخالف عموم کتاب نمی شود. بنابراین این اخبار دلیلی بر حجیت ندارند.
نقد:

دلیل حجیت خبر واحد منحصر در اجماع نیست. ادله مختلفی اقامه شده است و در مقام به سیره اصحاب بر عمل به خبر واحد در خصوص اخبار مخصّص اشاره شد. این سیره مفید حجیت اخبار مخصّص کتاب است. [دلیل دوم اقامه شده بر حجیت این اخبار نیز باطل کننده استدلال مخالف است].^{۲۰۳} ر.ک. معارج الاصول. ص ۹۶.

^{۲۰۴} ۳ / روایات مخصّص، مخالف قرآن هستند. روایات کثیر (حیث صدوری) و صریح (حیث دلالی) بر عدم حجیت اخبار مخالف قرآن اقامه شده است. پس این اخبار حجیت ندارند.
نقد:

اولاً مقدمه اول باطل است تخصیص عرفاً مخالفت و تنافی محسوب نمی شود و در نتیجه مشمول روایات ذکر شده نیست. ثانیاً - بر فرض مخالفت بودن تخصیص -، مراد جدی از اخبار، مطلق مخالفت نیست، بلکه مراد مخالفت به تباین و کلی است و شامل تخصیص نمی شود؛ چرا که به طور قطع اخبار مخصّص بسیاری از معصومین صادر شده است. اخبار مخصّص متواتر یا با قرینه قطعی یا اخبار ظنی که علم اجمالی به صدور برخی از آنها وجود دارد، فراوان است. قطعاً این اخبار زخرف و باطل نیستند. این قرینه است تا کشف شود مراد جدی از مخالفت در اخبار ذکر شده شامل مخالفت به تخصیص نمی شود.

ثالثاً مخالفت دو گونه است: مخالفت با ظاهر و مخالفت با واقع و مراد جدی. شاید مراد از مخالفت، مخالفت با واقع و مراد جدی است و مقصود این است که اهل بیت ع، هرگز کلامی که واقعا مخالف با کلام خداوند - تبارک و تعالی - باشد بر زبان جاری نخواهند کرد و هر چه می گویند مراد الهی است، ولو در ظاهر مخالف آن باشد. با این توضیح، این روایات معیاری برای حجیت یا عدم حجیت اخبار مخالف با ظواهر کتاب ارائه نمی دهند، بلکه اطمینان می دهند که اخبار مخالف ظاهر کتاب با باطن و واقع آن موافق است.

^{۲۰۵} با این تعبیر روایتی یافت نشد.

^{۲۰۶} وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، ح ۱۰ و ۱۲ و ۱۴ و ۱۵.

مع قوه احتمال أن يكون المراد أنهم [عليهم السلام] لا يقولون بغير ما هو قول الله -تبارك و تعالی- واقعا و إن كان هو على خلافه [قول الله -تعالی-] ظاهرا، شرحا لمرامه -تعالی- و بیانا لمراده [تعالی-] من كلامه [تعالی-]. فافهم.^{۲۰۷}

[۴] و الملامزۃ بین جواز التخصیص و جواز النسخ به [خبر الواحد] ممنوعه و إن كان مقتضى القاعدة جوازهما [التخصیص و النسخ]، لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعی إلى ضبطه [النسخ] و لذا قلّ الخلافُ فی تعیین موارد [النسخ] بخلاف التخصیص.

فصل [الدوران بین النسخ و التخصیص]

لا يخفى أنّ الخاصّ و العامّ المتخالفین یختلفُ حالهما ناسخا و مخصّصا و منسوخا، فیکون الخاصّ مخصّصا تارة و ناسخا مرّة و منسوخا أخرى؛

^{۲۰۷} جواب آخر خلاف ظاهر اخبار و مردود است. اخبار در مقام ارائه معیار به مخاطب برای تشخیص اخبار جعلی و کذب است و تشخیص مخالفت اخبار با کتاب را بر عهده مخاطب گذاشته است. تبیین ذکر شده از مراد اخبار نمی تواند معیاری را به مخاطب ارائه دهد.

^{۲۰۸} ۴/ لازمه پذیرش تخصیص کتاب با خبر واحد، پذیرش نسخ کتاب با خبر واحد است؛ چرا که تخصیص، تخصیص افرادی حکمی است و نسخ، تخصیص زمانی حکمی است و هر دو از یک نوع بوده و در احکام با یکدیگر تفاوتی ندارند. لکن نسخ کتاب با خبر واحد به اجماع باطل است. پس تخصیص کتاب با خبر واحد نیز مردود است.

نقد:

تلازم بین تخصیص و نسخ مقبول نیست؛ چرا که در مورد نسخ کتاب با خبر واحد به اجماع باطل است، در حالی که تخصیص کتاب با خبر واحد به سیره اصحاب صحیح است. تفاوت در حکم این دو به دلیل ادله قابل التزام است.

اضافه بر این که با توجه به ندرت نسخ و انگیزه برای نقل آن در بین مردم، اگر نسخی رخ می داد در بین جامعه منتشر می شد و به تواتر یا قرائن قطعی به دست ما می رسید؛ بر خلاف تخصیص که متعارف بوده و بسیار رخ داده است. این خود دلیلی برای مشکوک شدن به خبر واحدی است که نسخ را افاده کرده است.

^{۲۰۹} مقتضای حجیت خبر واحد -اگر مانعی از آن وجود نداشت- حجیت خبری است که ناسخ کتاب است؛ لکن اجماع بر عدم حجیت، مانع از حجیت است.

^{۲۱۰} دوران بین نسخ و تخصیص:

در رابطه ثبوتی بین عامّ و خاصّ سه حالت قابل فرض است: (۱) مخصّص بودن خاصّ نسبت به عامّ. (۲) خاصّ، ناسخ برای عامّ باشد. (۳) خاصّ، منسوخ عامّ باشد.

در تشخیص هر یک از این احتمالات علم به زمان ورود آنها یا جهل به آن تاثیر گذار است.

به طور کلی ممکن است زمان ورود هر دو معلوم یا مجهول یا زمان یکی از آنها معلوم باشد.

در ادامه برخی از این فروض مورد اشاره قرار می گیرد.

[فرض العلم بتاريخ العام و الخاص]

وذلك [اختلاف الحال] لأن الخاص إن كان مُقارنا مع العام أو واردا بعده [العام] قبل حضور وقت العمل به [العام] فلا محيص عن كونه [الخاص] مخصّصا و بيانا له [العام].

^{۲۱۱} علم به زمان ورود عام و خاص :

سه حالت در مورد زمان ورود عام و خاص قابل تصور است :

۱. تقارن ورود عام و خاص : به عنوان مثال عام از آیات الهی است و وجود مقدس نبی اکرم ص در همان زمان ابلاغ عام به مردم، خاص را بیان کرده است. این فرض منحصر در تخصیص است و احتمال نسخ در مورد آن وجود ندارد. نسخ زمانی قابل تصور است که مدت زمانی از جعل و ابلاغ آن گذشته باشد.

۲. تقدّم ورود عام : این حالت به دو فرض قابل تفکیک است :

(۱) خاص قبل از زمان عمل به عام و امثال آن وارد شده است : احتمال تخصیص در این فرض وجود دارد، اما احتمال نسخ اختلافی است. اگر شرط نسخ رسیدن زمان عمل باشد، احتمال نسخ وجود ندارد. اما برخی نسخ قبل از رسیدن زمان عمل را ممکن می دانند و از این رو احتمال نسخ در این فرض را قائل هستند. بنابر نظر ایشان، این فرض دوران بین تخصیص و نسخ است. [ر.ک. کلمات مرحوم نائینی].

(۲) خاص بعد از زمان عمل به عام و امثال آن وارد شده است : احتمال نسخ وجود دارد، اما احتمال تخصیص اختلافی است. اگر تأخیر بیان از وقت حاجت صحیح نباشد، احتمال تخصیص منافی است. اما اگر تأخیر بیان از وقت حاجت - به دلیل مصالح اعم - ممکن باشد، احتمال تخصیص نیز وجود دارد و مصداقی برای دوران بین نسخ و تخصیص خواهد بود. [ر.ک. کلمات مرحوم نائینی].

ضمن این که روشن است اگر نسخ رخ داده باشد، عمومیت عام در مقام بیان حکم واقعی ایراد شده است، هر چند این حکم واقعی در زمانی به پایان می رسد و منسوخ می شود. اما در فرض تخصیص، عمومیت عام حکم ظاهری است و این عمومیت مراد جدی شارع نیست.

۳. تقدّم ورود خاص : این حالت نیز دارای دو فرض است :

(۱) اگر عام قبل از زمان عمل به خاص وارد شده باشد، امکان تخصیص وجود دارد و وجود احتمال ناسخ بودن عام برای خاص اختلافی است - همانطور که در حالت سابق بیان شد -.

(۲) اگر عام بعد از زمان عمل به خاص وارد شده باشد، احتمال تخصیص و منسوخ بودن خاص وجود دارد.

در فروزی که دوران بین تخصیص و نسخ وجود دارد، دو ظهور با یکدیگر تعارض دارند.

از سویی اطلاق و عدم ذکر آمد و پایان برای عام یا خاص که ورود آن مقدم است، ظهور در دوام حکم و بی پایان بودن آن دارد و از سویی عام ظهور در عمومیت دارد. التزام به هر دو این ظهورها ممکن نیست. در مثال «اکرم العلماء» و «لایجب اکرام الفساق من العلماء»، التزام به ظهور در عمومیت و همچنین ظهور در دوام حکم، مستلزم وجوب اکرام عالم فاسق دارد که با حجیت خاص (عدم وجوب اکرام عالم فاسق) تنافی داشته و قابل التزام نیست. بنابراین یا باید قائل به نسخ شد و از ظهور اولی رفع ید کرد و یا باید قائل به تخصیص شد و ظهور دوم را کنار گذاشت. رفع ید از هر یک از این دو ظهور، تنافی حاصل شده را از بین می برد.

حق این است که با توجه به شیوع و متعارف بودن تخصیص و ندرت بسیار نسخ مخصوصا ناسخ بودن عام برای خاص، [اگر موجب اطمینان عرف به تخصیص نشود] عرف ظهور در دوام حکم را اقوی از ظهور عام در عموم دیده و ظهور در دوام را - به دلیل ندرت نسخ - قرینه برای تصرف در عام تلقی می کند و کلام را بر تخصیص حمل می کند (الحاق مشکوک به غالب که تخصیص است). این اقوایت ظهور در دوام نسبت به ظهور در عموم حتی در فرضی که ظهور در دوام اطلاق و ظهور در عموم وضعی باشد نیز وجود دارد و ظهور اطلاق - به قرینه ذکر شده - بر ظهور وضعی مقدم می شود.

و إن كان [الخاصُّ واردا بعد العامِّ] بعدَ حضوره [وقت العمل بالعامِّ] كان ناسخاً لا مخصّصاً، لثلايلزَم تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة، فيما إذا كان وارداً لبيان الحكم الواقعيّ و إلاّ لكان الخاصُّ أيضاً مخصّصاً له [العامِّ] كما هو الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات.

و إن كان العامُّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصِّ فكما يُحتمل أن يكون الخاصُّ مخصّصاً للعامِّ، يُحتمل أن يكون العامُّ ناسخاً له [الخاصِّ] و إن كان الأظهر أن يكون الخاصُّ مخصّصاً لكثرة التخصيص حتّى اشتهر «ما من عامِّ إلا و قد خصَّ»، مع قلّة النسخ في الأحكام جدّاً و بذلك يُصير ظهور الخاصِّ في الدوام - و لو كان بالإطلاق - أقوى من ظهور العامِّ - و لو كان بالوضع -، كما لا يخفى. هذا فيما علّم تاريخهما [العامِّ و الخاصِّ].

[فرض الجهل بتاريخهما]

أمّا لو جهل [تاريخهما] و تردّد بين أن يكون الخاصُّ بعد حضور وقت العمل بالعامِّ و قبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العمليّة.

[نظرات برخی دیگر از علماء :

مرحوم نائینی : اصالت عموم متوقف بر جریان مقدمات اطلاق در مدخول است و ثبوت خاصّ مانع از جریان اطلاق در مدخول می شود و در نتیجه عمومیّت عامّ فاقد حجیت است.

مرحوم عراقی : کثرت و ندرت ادعایی مرحوم آخوند بعد از زمان ورد خاصّها و عامّها در شریعت است و نمی تواند وجهی برای تقدیم تخصیص بر نسخ باشد. التزام به تخصیص موجب کثرت تخصیص شده است و سوال این است که چرا به تخصیص ملتزم شده اند. جواب این است که در دوران بین تصرف دلالی (تخصیص) و تصرف جهتی (نسخ از باب توریه، تقیه یا ...)، تصرف دلالی مقدم است.

مرحوم اصفهانی : احکام شرعی ثابت از اول امر در ظرف ثبوت با یکدیگر هستند. کلام اهل بیت ع بیان همان احکام از اول امر می باشند - نه از زمان صدور احکام از زبان مبارک ایشان - . در نتیجه کلام اهل بیت ع به منزله کلام واحد است و این موجب حمل بر تخصیص می شود.

^{۲۱۲} اگر در مقام بیان حکم واقعی نباشد، بلکه در مقام بیان حکم ظاهری باشد.

^{۲۱۳} یعنی «بکثرة التخصیص و قلّة النسخ مع ورود العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ».

^{۲۱۴} مجهول بودن زمان ورود عامّ و خاصّ:

اگر زمان ورود عامّ و خاصّ مجهول باشد، امکان تخصیص، ناسخ بودن خاصّ و منسوخ بودن خاصّ وجود دارد. به نظر مرحوم آخوند در این موارد تخصیص بر نسخ مقدم نیست و در مورد حکم مشکوک باید به اصل عملی رجوع شود. در مثال «اکرم العلماء» و «لایجب اکرام الفساق من العلماء»، زمان ورود عامّ و خاصّ مشخص نیست و احتمال تخصیص و ناسخ بودن خاصّ و منسوخ بودن خاصّ وجود دارد. در فرض تخصیص و ناسخ بودن خاصّ، اکرام فساق از علماء برای ما واجب نیست. اما در فرض منسوخ بودن خاصّ، اکرام آنها بر اساس عموم «اکرم العلماء» (ناسخ) واجب است. پس تردید بین وجوب و عدم وجوب است که مجرای اصل برائت می باشد.

اشکال :

در این موارد نیز به دلیل کثرت تخصیص و ندرت نسخ، تخصیص مقدم است.

جواب :

و کثرت تخصیص و ندرت نسخ هاهنا و این کانا یوجبان الظن بالتخصیص أيضا و أنه واجد لشرطه [التخصیص] إلحاقا له [محلّ البحث] بالغالب، إلا أنه لا دلیل علی اعتباره [هذا الظن] و إنما یوجبان [کثرة التخصیص و ندرت النسخ] الحمل علیہ [التخصیص] فیما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصیوررة الخاص لذلك [الكثرة] فی الدوام أظهر من العام، كما أشیر إليه. فتدبر جیدا.

[مبنى تعین التخصیص]

ثم إن تعین الخاص للتخصیص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به [الخاص] إنما یكون مبنیا علی عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و إلا فلا یتعین [الخاص] له [التخصیص] بل یدور [الخاص] بین كونه مخصّصا^{۲۱۵} و ناسخا فی الأول^{۲۱۶} و مخصّصا و منسوخا فی الثاني^{۲۱۷}، إلا أن الأظهر كونه [الخاص] مخصّصا و إن كان ظهور العام فی عموم الأفراد أقوى من ظهور الخاص فی الخصوص، لما أشیر إليه من تعارف التخصیص و شیوعه و ندرت النسخ جدا فی الأحكام.

[حقیقه النسخ]

و لا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول فی النسخ.

در این موارد کثرت تخصیص و ندرت نسخ موجب ظن به تخصیص است که دلیلی برای حجیت این ظن وجود ندارد. [در فرض جهل به تاریخ عام و خاص، تعارض بین ظهور در دوام و ظهور در عموم نیست تا ظهور در دوام مقدم شود، بلکه این احتمال وجود دارد که اصلا امکان حمل بر تخصیص - مثلا به دلیل تاخیر بیان از وقت حاجت - وجود نداشته باشد (البته بیان شد در تمام احتمالات امکان تخصیص وجود دارد و تاخیر بیان از وقت حاجت به مصلحت اقوی مانعی ندارد). در نتیجه دوران بین فروضی است که امکان تخصیص وجود دارد و فروضی که امکان تخصیص وجود ندارد. در این دوران، صرفا با گمان امکان تخصیص، نمی توان کلام را بر تخصیص حمل کرد. این گمان فاقد حجیت است. و فیه تأمل].

^{۲۱۵} تعلیقه مرحوم آخوند در مقام: «لا یخفی أن كونه مخصّصا بمعنی كونه مبنیا بمقدار المرام عن العام، و ناسخا بمعنی كون حکم العام غیر ثابت فی نفس الأمر فی مورد الخاص مع كونه مرادا و مقصودا بالافهام فی مورد بالعام كسائر الأفراد، و إلا فلا تفاوت بینهما عملا أصلا، كما هو واضح لا یکاد یخفی».

^{۲۱۶} «فیما إذا ورد الخاص قبل وقت العمل بالعام».

^{۲۱۷} «فیما إذا ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص».

^{۲۱۸} در ادامه بیان خواهد شد که به نظر مرحوم آخوند، نسخ قبل از حضور وقت عمل جایز است.

^{۲۱۹} ظاهرا مراد اقوائت فی نفسه و بدون لحاظ قرینیت دوران بین تخصیص و نسخ و کثرت تخصیص و ندرت بسیار نسخ است. با لحاظ این قرینه، ظهور در دوام اقوی از ظهور عام در عمومیت خواهد بود.

^{۲۲۰} حقیقت نسخ:

مقدمه:

با توجه به بحث دوران تخصیص و نسخ، این سوال مطرح است که حقیقت نسخ چیست.

نسخ در جوامع بشری به معنای تغییر قوانین وضع شده، ناشی از جهل به مصالح و مفاسد واقعی است. قانونی وضع می شود و سپس روشن می شود که دارای نقص و اشکال است و از این رو نسخ می شود. لکن جهل برای شارع مقدس که عالم و حکیم علی الاطلاق است، محال است. پس مراد از نسخ در شریعت اسلام چیست؟

فاعلم أنّ النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً إلا أنّه [النسخ] فى الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً و إنّما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم و استمراره أو أصل إنشائه و إقراره مع أنّه [الحكم] بحسب الواقع ليس له قرارٌ أو ليس له دوامٌ و استمرار، و ذلك لأنّ النبى -صلى الله عليه و آله- الصادر للشرع زبماً يلهم أو يوحي إليه [-صلى الله عليه و آله و سلم-] أن يُظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه [-صلى الله عليه و آله و سلم-] على حقيقه الحال و أنّه [الحكم] ينسخ فى الاستقبال أو مع عدم اطلاعه [-صلى الله عليه و آله و سلم-]

مرحوم آخوند ابتدا از نسخ در تشریحات سخن می گویند و در ادامه به مناسبت از بداء در تکوینیات مطالبی را بیان می فرمایند.
حقیقت نسخ چیست؟

در مقام اثبات و دلالت، دلیل ناسخ حجیت دلیل منسوخ را رفع می کند. در ظاهر حجیت دلیل منسوخ اقتضای بقاء دارد که دلیل ناسخ مانع بقاء است. لکن در واقع زمان حکم منسوخ به پایان رسیده است و اصلاً حکم منسوخ از همان ابتدا موقت بوده و بعد از ورود ناسخ وجود نداشته است. حکم در واقع و عالم ثبوت رفع نشده است، بلکه دفع شده است.

انواع نسخ کدام است؟

نسخ دو گونه است: (۱) حکمی جعل شده و چنین اظهار می شود که دارای دوام و استمرار است، مانند وجوب اقامه نماز به سمت بیت المقدس. (۲) حکمی انشاء و جعل شده است که در واقع اتیان آن توسط مکلف اراده نشده است، بلکه صرفاً برای امتحان اظهار شده است، مانند وجوب ذبح حضرت اسماعیل ع. [اشکال شده است که اگر مصلحت صرفاً در جعل باشد، با صرف جعل مولا مصلحت محقق شده است و عهده مکلف مشغول به تکلیفی نیست. اضافه بر این که ادعا شده است این قبیل اوامر، ظاهراً حکم است و در واقع مصداق حکم نیست. شبهه در حکم واقعی بودن اوامر امتحانی در ادامه مورد اشاره قرار می گیرد].

چرا از همان ابتدا قید زمانی حکم بیان نشده بود و ظاهر حکم بقاء و دوام آن بود؟

حکمت چنین اقتضای می کند تا قید زمانی حکم به اطلاع مکلف نرسد. در قسم اول از نسخ، مصلحت اقتضای کرده است که حکم در ظاهر با دوام و استمرار به مکلفین ابلاغ شود، در حالی که واقعا موقت است و مستمر نیست. ملاک حکم موقت و در نتیجه حکم نیز از همان ابتدا موقت بوده است. در قسم دوم نسخ، مصلحت -مثلاً امتحان در مثال ذکر شده- در جعل حکم و اظهار طلب فعل است، لکن در واقع اراده جدی به اتیان مامور به وجود ندارد.

آیا پیامبر ابلاغ کننده حکم، از نسخ آن حکم مطلع است؟

ممکن است پیامبر ص از نسخ آن مطلع باشد و ممکن است اطلاعی بر نسخ نداشته باشد. در مثال ذبح حضرت اسماعیل ع، حضرت ابراهیم ع از نسخ حکم اطلاعی نداشتند.

آیا نسخ قبل از رسیدن وقت عمل به منسوخ ممکن است؟

با توجه به مطالب گفته شده و بیان قسم دوم نسخ که مصلحت در جعل حکم است، روشن شد که نسخ قبل از رسیدن وقت عمل به منسوخ ممکن است. [البته نسبت به مثال «ذبح حضرت اسماعیل ع»، وقت عمل رسیده بوده است و حتی حضرت ابراهیم ع اقدام به این عمل می کنند، لکن چاقو نمی برد].

۲۲۱ خلاصه برگزیده.

۲۲۲ ثبوت و پابرجا بودن.

۲۲۳ مبین و مفسر شرع.

[سلم] - علی ذلك لعدم إحاطته [صلى الله عليه وآله وسلم] - بتمام ما جرى في علمه - تبارك و تعالی -^{۲۲۴} و هذا القليل لعله يكون أمراً إبراهيم بذبح إسماعيل.^{۲۲۵}

و حيث عرفت أن النسخ بحسب الحقیقه يكون دفعا - و إن كان بحسب الظاهر رفعا - فلا بأس به [النسخ] مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال في حقه - تبارك و تعالی - بالمعنى المستلزم لتغير إرادته - تعالی - مع اتحاد الفعل ذاتا و جهةً و لا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، فإنَّ الفعل إن كان مشتملا على مصلحة موجبة للأمر به [ذلك الفعل] امتنع النهى عنه و

^{۲۲۴} طبق اخبار وارد شده در مورد علم اهل بیت ع، «اذا شاءوا علموا».

^{۲۲۵} اگر حضرت ابراهیم - علی نبینا و آله و علیه الصلاه و السلام - بر نسخ این حکم اطلاع می داشت، امتحان الهی محقق نمی شد. پس این مورد از نمونه هایی است که پیامبر الهی از علم الهی آگاه نیست.

^{۲۲۶} در این قسمت مرحوم آخوند به دو شبهه از شبهات امکان نسخ اشاره و آن دو را جواب می دهند.

شبهه اول:

جعل حکم توسط مولا ناشی از اراده مولاست. نسخ حکم، مستلزم تغییر اراده الهی است. در ابتداء شارع اراده استمرار فعل را داشته است، لکن همان فعل ذاتا و جهةً و بدون هیچ تغییری، اراده شارع نسبت به آن تغییر می کند و حکم را نسخ می کند. در گذشته مطلوب و مامور به او بوده است و اکنون مطلوب و مامور به او نیست. تغییر در اراده (بداء)، ناشی از جهل در گذشته و تغییر در ذات اقدس الهی از جهل به علم است که محال می باشد. همچنین از آن جایی که اراده از ذات ناشی می شود، تغییر اراده مستلزم تغییر در ذات است. ذات الهی که از ازل تا ابد تغییری ندارد، تغییری در اراده نیز نخواهد داشت.

جواب:

روشن شد که در نسخ، اراده الهی تغییر نمی کند و بداء محال رخ نمی دهد؛ چرا که در قسم اول نسخ، اراده واقعی از همان ابتداء مقید بوده و صرفاً به حکمتی، اظهار استمرار شده است. در قسم دوم نسخ نیز اراده امتحان بوده است و اراده واقعی به اتیان فعل از همان ابتداء وجود نداشته است.

شبهه دوم:

از آن جایی که شارع حکیم است و احکام تابع مصالح و مفاسد است، حکمی که در ابتداء جعل شده است، اگر مصلحت ندارد، جعل آن بدون مصلحت بوده که از شارع حکیم صادر نمی شود (امتناع حکم منسوخ). اگر مصلحت ندارد، برداشتن آن حکم خلاف مصلحت است و از شارع حکیم صادر نمی شود (امتناع نسخ).

بنابراین نسخ محال است.

جواب:

در قسم اول نسخ، فعل دارای مصلحت موقت بوده است و جعل از همان ابتداء و در واقع موقت بوده است. حکم دارای دوام نبوده است و صرفاً حکمت اقتضاء کرده است که اظهار دوام شود. پس جعل با مصلحت بوده است، اما مصلحت موقت. چنین مصلحتی اقتضاء حکم موقت دارد. [شرایط خاص مکلفین و جامعه موجب شده است که فعل در مدتی خاص دارای مصلحت باشد، مانند برخی قوانین که والدین برای فرزندان خود در سنین خاصی به طور موقت جعل می کنند که با بزرگ شدن فرزند آن قوانین برداشته می شود].

در قسم دوم نسخ، اظهار انشاء حکم مصلحت دارد - نه اتیان متعلق آن در خارج - پس جعل با مصلحت بوده است، اما مصلحت در نفس جعل و حکم کردن. چنین مصلحتی اقتضاء حکم امتحانی دارد.

^{۲۲۷} در مقام تعلیل برای لزوم امتناع نسخ یا امتناع حکم منسوخ.

إلا امتنع الأمرُ به، وذلك [عدم لزوم البداء المحال] لأنَّ الفعلَ أو دوامَه [الأمر] لم يكن متعلِّقًا لإرادته [-تبارك و تعالی-] فلا يستلزم نسخُ أمره [-تبارك و تعالی-] بالنهي تغييرَ إرادته [-تبارك و تعالی-] و لم يكن الأمرُ بالفعل من جهةٍ^{۳۹} كونه [الفعل] مشتملاً على مصلحةٍ و إنما كان إنشاءُ الأمر به [الفعل] أو إظهارُ دوامه [الأمر] عن حکمة و مصلحة.

و أمَّا البداءُ في التکویناتِ بغير ذاك المعنى فهو ممّا دلّ عليه الروایات المتواترات^{۳۱} كما لا يخفى، و مجمله [البداء في التکوینات] أن الله -تبارك و تعالی- إذا تعلّقت مشيئته -تعالی- بإظهارِ ثبوتِ ما يمحوه^{۳۲} الحکمة داعيةً إلى إظهاره [الثبوت] ألهمَ أو أوحى إلى نبيِّه أو وليِّه [-عليه الصلاة و السلام-] أن يُخبرَ به [الثبوت] مع علمه [-عليه الصلاة و السلام-] بأنَّه [-تبارك و تعالی-] يمحوه أو مع عدم علمه [-عليه الصلاة و السلام-] به، لِمَا أُشِيرَ إليه مع عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه [-تبارك و تعالی-] و إنما يُخبر به [الثبوت] لأنَّه [-عليه الصلاة و السلام-] حال الوحي أو الإلهام -لارتقاء نفسه الزكية و اتصّاله [-عليه الصلاة و السلام-] بعالم لوح المحو و الإثبات^{۳۳} أطلع على ثبوته [ذلك الأمر التكويني] و لم يطّلع [-عليه الصلاة و السلام-] على كونه [ثبوته] معلّقاً على أمرٍ غير واقع أو [على] عدم الموانع. قال الله -تبارك و تعالی- يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^{۳۴} الْآيَةَ.

^{۳۲۸} در این قسمت مرحوم آخوند به دو شبهه مطرح شده جواب می دهند.

^{۳۲۹} بیانی برای عدم لزوم امتناع نسخ یا امتناع حکم منسوخ.

^{۳۳۰} بداء در تکوینات :

نسخ و بداء در احکام شرعی و تشریعیات در مقابل بداء در تکوینات و حقائق خارجی است. به عنوان مثال در مورد «عذاب قوم حضرت یونس ع» بداء حاصل شد. روایات متواتری دلالت بر بداء الهی در امور تکوینی دارد.

بداء در لغت به معنای ظهور بعد از خفاء است که مستلزم جهل می باشد. بداء به این معنا در مورد ذات الهی محال است. شرح و توضیح بداء الهی در تکوینات شبیه نسخ در تشریعیات است.

بداء الهی در تکوینات، اراده الهی به اظهار ثبوت امری است که آن را محو می کند. حکمت اقتضاء کرده است که امر غیر محقق در آینده را محقق جلوه دهد. عدم تحقق برای غیر مخفی بوده است -نه برای خداوند-. در حقیقت بداء الهی در تکوینات، ابداء و اظهار برای غیر است -که به دلیل شباهت به بداء در غیر خداوند با این لفظ نام برده شده است-.

بداء در تکوینات نیز ممکن است با علم نبی ع یا با عدم علم نبی ع همراه باشد.

دو قسم ذکر شده برای نسخ در این بحث نیز قابل طرح است : (۱) اظهار استمرار امر محقق شده در حالی که استمرار ندارد و موقت است. (۲) اظهار تحقق امری در آینده در حالی که محقق نخواهد شد. مثال «عذاب قوم یونس ع» از قسم دوم است.

^{۳۳۱} فیض کاشانی، وافی، ج ۱، ص ۱۱۲، باب البداء.

^{۳۳۲} محو می کند خداوند -تبارک و تعالی- آن امر تکوینی را (رجوع ضمیر به مای موصول).

^{۳۳۳} حوادث غیر قطعی نیز در آن ثبت شده و برخی از آنها ممکن است محو شده و تغییر کنند. آیه شریفه «یمحو الله ما یشاء و یثبت» اشاره به لوح محو و اثبات دارد. عبارت «و عنده ام الكتاب» اشاره به لوح محفوظ دارد که در ادامه مورد اشاره قرار گرفته است.

^{۳۳۴} عدم تحقق شرط یا تحقق مانع -مثل توبه یا صدقه دادن- موجب محو آن می شود.

^{۳۳۵} سوره مبارکه رعد، آیه شریفه ۳۹.

نعم، من شَمَلتِه العنایةُ الإلهیةُ و اتّصلتْ نفسُه الزکیةُ بعالم اللوح المحفوظ^{۲۳۶} الذی هو من أعظم العوالم الربویة و هو أمُّ الكتاب - یکشف^{۲۳۷} عنده الواقعیاتُ علی ما هی [الواقعیاتُ] علیها، كما ربما یتفق لخاتم الأنبیاء [-صلی الله علیه و آله و سلم-] و لبعض الأوصیاء [-علیهم الصلاه و السلام-] و کان [-علیه الصلاه و السلام-] عارفا بالكائنات كما كانت و تكون.

نعم، مع ذلك [الانکشاف و العرفان] ربما یوحی إلیه [-علیه الصلاه و السلام-] حکمٌ من الأحکام [۱] تارة بما یکون [ذلك الحکم] ظاهرا فی الاستمرار و الدوام، مع أنه [الحکم] فی الواقع له غایةٌ و أمدٌ یعینها [الغایة] بخطابٍ آخر، [۲] و أخرى [یوحی إلیه -علیه الصلاه و السلام- حکم] بما یکون ظاهرا فی الجدد مع أنه لا یکون واقعا بجداً، بل لمجرد الابتلاء و الاختبار، كما أنه [-علیه الصلاه و السلام-] یؤمر و حیا أو إلهاما بالإخبار بوقوع عذابٍ أو غیره ممّا لا یقع لأجل حکمة فی هذا الإخبار أو ذاک الإظهار، فبدا له -تعالی- بمعنی أنه [-تبارک و تعالی-] یظهر ما أمر نبیّه أو ولیّه [-علیه الصلاه و السلام-] بعدم إظهاره أولاً^{۲۳۸} و یبدي ما خفی ثانياً^{۲۳۹} و إنما نُسبَ إلیه -تعالی- البداء مع أنه [البداء] فی الحقیقة الإبداء، لکمال شباهة إبدائه -تعالی- كذلك بالبداء فی غیره.

و فیما ذکرنا کفايةً فیما هو المهمّ فی باب النسخ و لا داعیَ بذكر تمام ما ذکره [الاصوليون] فی ذاک الباب، كما لا یخفی علی أولى الألباب.^{۲۴۰}

[الثمره بین النسخ و التخصیص]

ثمّ لا یخفی ثبوتُ الثمره بین التخصیص و النسخ، ضرورةً أنه علی التخصیص یبني علی خروج الخاصّ عن حکم العامّ رأساً، و علی النسخ علی ارتفاع حکمه [العام] عنه [الخاص] من حیثه [النسخ] فیما دار الأمر بینهما فی المخصّص. و أمّا إذا دار بینهما فی

^{۲۳۶} فقط حوادث قطعی در آن ثبت است و محتوای آن تخلف بردار نیست.

^{۲۳۷} «ینکشف» صحیح است.

^{۲۳۸} متعلق به «امر» است. در ابتدا امر به عدم اظهار آن شده بود.

^{۲۳۹} متعلق به «یبدي» است. در مرحله دوم اظهار می کند آنچه در ابتدا مخفی بوده است.

^{۲۴۰} مباحث مربوط به نسخ در کتب علوم قرآنی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

^{۲۴۱} ثمره تخصیص یا نسخ [بهتر است این بحث قبل از حقیقت نسخ مطرح شود]:

در ذیل بحث دوران بین تخصیص و نسخ، این سوال مطرح می شود که چه ثمره‌ای بر تعیین تخصیص یا نسخ مترتب است.

الف) در دوران بین تخصیص و ناسخ بودن خاص:

قبل از ورود خاص، در فرض تخصیص، حکم واقعا به مورد خاصّ تعلق نگرفته است -بر خلاف نسخ- در مثال «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» در فرض تخصیص، از همان ابتدا عالم فاسق و جوب اکرام ندارد.

اما بنا بر نسخ، قبل از ورود خاص، اکرام عالم فاسق واجب بوده است.

[این بحث برای دوران بعد از ورود خاص -که مورد ابتلای ما است- چه ثمره ای دارد؟

سه ثمره در مقام ادعا شده است (ر.ک. منتهی الدرایه، ج ۳، ص ۶۵۸).

الخاصّ و العامّ،^{۲۴۳} فالخاصّ على التخصیص غیر محکوم بحکم العامّ أصلاً و على النسخ کان [الخاصّ] محکوماً به [حکم العامّ] من
حين صدور دلیله [العامّ] كما لا یخفی.^{۲۴۴}

- ۱/ حمل بر تخصیص در برخی موارد مستلزم تخصیص اکثر مستهجن است - بر خلاف نسخ - بنابراین حمل بر تخصیص موجب تعارض خاصّ و عامّ خواهد بود، اما بنابر نسخ مجرای قواعد تعارض نمی باشد.
- ۲/ در برخی فروض دو خاصّ وارد شده که با یکدیگر مستوعب عامّ هستند. حمل بر تخصیص موجب تعارض عامّ با دو خاصّ خواهد بود و قواعد تعارض باید جاری شود، اما بنابر نسخ تعارضی وجود ندارد.
- ۳/ دلیل ظنی قابلیت تخصیص دلیل قطعی را دارد، اما قابلیت نسخ دلیل قطعی را ندارد. بنابراین حمل دلیل ظنی بر تخصیص مستلزم حجیت آن و حمل آن بر نسخ مستلزم نفی حجیت آن است.]
- (ب) در دوران بین تخصیص و منسوخ بودن خاصّ:
قبل از ورود عامّ ثمره ای وجود ندارد و باید به خاصّ عمل کرد.
اما بعد از ورود عامّ، در مورد خاصّ (عالم فاسق)، بنابر تخصیص باید به خاصّ عمل کرد (عدم وجوب اکرام) و بنابر نسخ، باید به عامّ عمل کرد (وجوب اکرام).
- از مطالب بیان شده ثمره بحث در دوران بین تخصیص یا ناسخ بودن خاصّ یا منسوخ بودن آن نیز روشن است.
- ^{۲۴۲} تخصیص و ناسخ بودن دو احتمال برای خاصّ است.
- ^{۲۴۳} تخصیص و ناسخ بودن دو احتمال برای خاصّ و عامّ باشد، یعنی یا خاصّ مخصّص است یا عامّ ناسخ است.
- ^{۲۴۴} ثمره دوران بین تخصیص و نسخ در انتهای فصل مطرح می شود.