|  |
| --- |
| **اصول جلسه (561)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 561 ـ يكشنبه 1394/7/6**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث مفهوم شرط تمام شد و فقط تنبيه هشتم باقى ماند كه قبلا هم عرض كرديم مربوط به مفهوم داشتن جمله شرطيه نيست و آن بحث از تداخل اسباب و مسببات است كه يك بحث كلى و مستقلى است كه اگر سبب و يا موضوع حكمى مكرر شد يا دو عنوان، موضوع يك حكم قرارداده شد همانند (اذا افطرت فكفر) و (اذا ظاهرت فكفر) و هم افطار را انجام داد و هم ظهار كرد آيا دو كفاره بر او واجب است يا يك كفاره كه اگر دو كفاره باشد پس تداخلى در اسباب نيست و هر سبب، حكم و مسبب مستقلى را ايجاد كرده است و اگر دو حكم فعلى شد باز اين بحث است كه آيا براى اين دو حكم يك امتثال كافى است يا خير كه اگر يك امتثال كافى باشد دو حكم يا دو مسبب فعلى شده در مرحله امتثال تداخل كرده اند و اگر بگوئيم دو امتثال لازم است مسببات هم تداخل نكرده اند .  اين بحث تداخل اسباب و يا مسببات دو شكل هم دارد يك وقت سبب دو شرط است و از دو سنخ است مثل افطار و ظهار و برخى از اوقات هم يك سبب است كه در وجود و مصداقش تكرار مى شود مثلا دو بار ظهار كرده است يا دو بار افطار كرده است و موضوع يا سبب در هر دو از يك سنخ است ولى دو مصداق از آن در خارج محقق شده است مثلاً دو بار آيه سجده را بخواند آيا دو سجده بر او واجب است و بايد دو سجده انجام دهد چون يك بار مثلاً خوانده و يك بار شنيده است و يا يكبار كافى است اين را بحث از تداخل در اسباب و يا مسببات مى گويند و اين بحث، موضوع تنبيه هشتم است و تناسبش با بحث مفهوم شرط اين بوده است كه يكى از بحث هاى مفهوم شرط اين است كه اگر شرطيه مفهوم داشت جائى كه شرط متعدد باشد و جزا واحد، مثل (اذا خفى الاذان فقصر) و (اذا خفيت الجدران فقصر) و يا همان مثال گذشته (اذا ظاهرت فكفّر) و (اذا افطرت فكفر) در اين جا گفته شده كه اگر جمله مفهوم داشته باشد هر كدام از دو جمله با مفهومش جزاى ديگرى را نفى مى كند چون مفهوم نفى سنخ حكم است و سنخ حكم جزاى شرط ديگر را هم مى گيرد و مفهوم هر كدام منطوق ديگر را نفى مى كند و اين از مباحث مفهوم شرط است كه بحث آن در تنبيه هفتم گذشت كه چگونه مى توان تعارض ميان مفهوم هريك را با منطوق ديگرى حل نمود و به اين مناسبت چون آن جائى كه شرط دو تاست و جزاء يكى است نسبت به حكم منطوق اگر دو شرط متحقق شود موضوع بحث تداخل اسباب و يا مسببات هم پيش مى آيد.  پس در موضوع بحث تنبيه هفتم كه تعارض مفهوم احدالشرطيتين با منطوق شرط ديگر است يك بحث ديگرى هم وجود دارد كه اگر تعارض مفهوم و منطوق هم در بحث گذشته نبود و مثلا مفهوم را قيد زديم به منطوق ديگرى، حال اگر دو شرط فعلى شد، دو كفاره فعلى مى شود يا خير به اين مناسبت بحث از تداخل به ميان آمده است و الا بحث از تداخل ربطى به مفهوم داشتن جمله شرطيه ندارد البته بحث تداخل با بحث تعارض مفهوم در هريك از دو شرطيه با منطوق ديگرى از نظر مورد نسبتشان عموم من وجه است يعنى ممكن است در تنبيه هفتم، بحث در جائى باشد كه اين نكته در آن جارى نباشد و آن جائى است كه جزاء قابل تكرار نباشد مثل (اذا خفى الاذان فقصر) و (اذا خفيت الجدران فقصر) كه تقصير در نماز قابل تكرار نيست يعنى هر جا جزاء قابل تكرار نباشد و دو جمله شرطيه مفهوم داشته باشند بحث تنبيه هفتم هست ولى بحث دوم نيست چون جزاء قابل تكرار نيست تا كه بگوئيم مسبب و حكم دو تا مى شود يا يكى و اگر دو جمله شرطيه باشند و مفهوم داشته باشند و جزاء آنها هم قابل تكرار باشد اين جا مورد هر دو بحث است.  مورد افتراق بحث تداخل هم روشن است و آن جائى است كه جمله حمليه باشد و يا اگر شرطيه است مفهوم نداشته باشد مثلا شرط مسوق براى بيان موضوع باشد و انحصارى نباشد و يا يك شرطيه بيشتر نباشد ولى موضوعش مكررا موجود شود مثلا دو بار آيه سجده را بخواند و يا دو بار افطار كند پس نسبت ميان دو بحث و دو تنبيه عموم من وجه است از نظر موردى و چون نسبت ميان دو بحث عموم من وجه است در جائى كه هر دو بحث جا دارد يك بحث ديگرى در رابطه با تعارض ظهورات دو دليل به ميان مى آيد زيرا كه بحث گذشته در تعارض ميان منطوق هريك با مفهوم ديگرى و يا به تعبير ديگر تعارض ميان اطلاق «واوى» در منطوق هر يك با اطلاق «أوئى» در ديگرى است و در بحث تداخل هم خواهيم گفت كه مبتنى است بر ظهور جمله شرطيت و يا حمليه مستقل بودن شرط و موضوع در سببيت براى حكم است كه از اين ظهور، عدم تداخل استفاده مى شود و از طرف ديگر از اطلاق متعلق هم تداخل استفاده مى شود چنانكه خواهد آمد پس بين ظهور منطوق در استقلاليت شرط و يا همان اطلاق «واوى» كه دال بر عدم تداخل است با اطلاق متعلق كه دال بر تداخل است، تعارض وجود دارد حال چه در جمله شرطيه باشد و چه در جمله حمليه پس در بحث تداخل، بين اين دو ظهور تعارض است و اين تعارض با تعارض مفهوم احدالشرطيتين با منطوق ديگرى در يك ظهور با هم شريك هستند يعنى ظهور منطوق در اين كه هرشرطى مستقل است در ايجاد جزاء ـ اطلاق واوى ـ و اين كه مجموع يك سبب نيست و اين ظهور در استقلاليت، هم در معارضه تداخل و عدم تداخل طرف معارضه است و هم در بحث تقديم منطوق بر مفهوم يا بالعكس و اين بدان معناست كه يك ظهور واحد طرف مشترك در دو معارضه هم عرض مى شود يعنى اگر اطلاق «واوى» در منطوق را نداشته باشيم و بگوئيم مجموع دو شرط، شرط است بحث تداخل هم حل مى شود پس يك ظهور در دو معارضه هم عرض شركت مى كند و اين دو معارضه هم عرض است و دو معارضه مستقل از همديگر هستند و اگر جمله شرطيه مفهوم نداشته باشد بازهم معارضه در بحث تداخل هست و اين به معناى عرضى بودن دو معارضه است نه اين كه در يك معارضه در يك طرف دو تا دال داشته باشيم كه تعدد معارض، معارضه را متعدد و دو تا نمى كند ولى اين جا تعدد معارضه است.  شهيد صدر(رحمه الله)در اين جا بحثى را مطرح مى كند([1]) ـ كه ما وارد اين بحث نمى شويم ـ كه جائى كه يك دال و ظهورى با دو دال و دو ظهور در دو معارضه هم عرض تعارض كند مقتضاى قاعده جمع عرفى چيست كه ما فعلاً وارد اقسام و احكام هر قسم آن نمى شويم و آن را به مباحث تعارض ادله موكول مى كنيم و ما بحث تداخل را مطرح مى كنيم كه بحث تداخل مبتنى بر اين بحث نيست زيرا جائى كه در جمله مفهوم هم نباشد و يا يك جمله هم باشد و مصداق شرط متعدد شود بازهم بحث تداخل مى آيد.  معناى تداخل در اسباب اين بود كه هر كدام از دو سبب و شرط و يا دو موضوع مستلزم فعلى شدن يك حكم مستقل براى خودش است و اگر، هم ظهار انجام داد و هم افطار دو وجوب كفاره فعلى مى شود پس در حقيقت تداخل در اسباب به معناى تداخل در جعل و يا مجعول فعلى است كه مسبب از شرط يا موضوع است يعنى دو سبب يك سببيت داشته اند كه همان تداخل در سبب است و عدم تداخل يعنى دو مجعول فعلى است و هر سبب و شرطى سببيت خودش را داشته است و معناى تداخل در مسببات يعنى تداخل در مرحله امتثال يعنى دو حكم كه دو مسبب است با يك فعل ساقط مى شوند و مانند (اكرم العالم) و (اكرم الهاشمى) است كه با يك اكرام عالم هاشمى هر دو امتثال مى شود و يا در مورد اغسال حدث كه با يك غسل همه حدث ها رفع مى شود.  پس اين بحث تداخل چند شرط دارد.  1 ـ يكى اين كه حكم قابل تكرار باشد و جائى كه حكم قابل تكرار نباشد اين بحث جا ندارد مثل وجوب تقصير در نماز; يا جائى كه حكم فى نفسه قابل تكرار نباشد مثلا در باب احكام وضعى گفته شده حكم به نجاست جسم قابل تكرار نيست و نمى شود متنجس نجس بشود مگر اين كه نجاست دوم اشد باشد ولى در مثال وجوب كفاره حكم تكليفى قابل تكرار است و همچنين در احكام وضعى برخى از احكام وضعى قابل تكرار هستند مثل خيار كه ممكن است سه حق خيار داشته باشد و يا داراى دو حق قصاص باشد هر چند فعل فسخ و يا قتل قابل تكرار نباشد كه در اين جا ها بحث تداخل به ميان مى آيد ولى در بعضى از احكام تكليفى و يا وضعى اين بحث جا ندارد مثل حكم تكليفى به تقصير در نماز و يا حدودى كه حق الله است مثل اين كه دو بار سبّ النبى كرده باشد كه بيش از يك حد قتل ندارد.  خلاصه احكامى كه خود حكم قابل تكرار نيست خارج از بحث تداخل است زيرا كه تعدد مسبب در آنجا معقول نيست.  2 ـ شرط ديگر اين است كه سبب و موضوع حكم هم قابل تكرار باشد و سبب صرف وجودى نباشد كه اگر قابل تكرار نشد باز هم اين بحث جا ندارد مثل بحث افطار كه نسبت به يك روز قابل تكرار نيست زيرا كه اگر در يك روز دو بار بخورد نسبت به بار دوم، افطار صدق نمى كند يا اين كه مثلا هم بول بكند و هم بخوابد دو ناقض وضوء انجام نداده است بلكه تنها اولى ناقض است و خواب بعد از بول ناقض وضو نيست پس جائى كه شرط قابل تكرار نباشد هم مورد بحث تداخل نيست و در حقيقت در اين قبيل جاها شرط عنوانى است كه بر صرف وجود و اول الوجود صادق است نه مطلق وجود.  3 ـ شرط سوم اين است كه دليل خاصى بر تداخل و يا عدم تداخل نباشد كه اين هم از بحث ما خارج است مثل باب غسل كه دليل خاص داريم كه يك غسل از احداث مختلف كفايت مى كند و بحث در اين است كه مقتضاى اصل در موردى كه شرايط فوق شكل بگيرد چيست آيا تداخل در اسباب و يا مسببات است يا خير؟ و مقصود از اصل ، يا اصل لفظى است و يا اصل عملى كه بحث آينده است.  [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص193. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (562)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 562 ـ دوشنبه 1394/7/6**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث ما در مساله معروف تداخل اسباب و مسببات بود; معناى تداخل اسباب را مشخص كرديم و توضيح داديم ان جائى كه اگر دو سبب و دو موضوع براى حكم ـ حال از يك جنس باشد يا دو جنس باشد ـ انجام بگيرد آيا هر كدام از اين ها سبب و موضوع مستقلى براى حكم جداى از ديگرى مى شود يا خير؟ مثلا هم افطار كند و هم ظهار نمايد دو وجوب كفاره دارد يا خير؟ آيا اين ها دو جنس هستند و يا دو فرد از يك سنخ؟ دو بار آيه سجده را بخواند و يا در احكام وضعى مثلاً دو موجب خيار داشته باشد، يا قاتل دو نفر از اولياء را كشته باشد، آيا دو حق خيار يا قصاص ثابت است يا يك حق؟ و يا جسمى با دو نجس ملاقات كند اين جا را تداخل اسباب مى گويند چون اگر كه هر كدام سبب مستقل است و مسبب خود را دارد اين استقلال در سببيت بوده است و عدم تداخل در اسباب است و اگر كه اين دو سبب يك حكم را مى آورند و در نهايت يك حكم ثابت مى شود اين تداخل در سببيت بوده و تداخل در اسباب در حقيقت به معناى تداخل در استلزام حكم فعلى و تداخل در مجعول فعلى است كه مجعول فعلى دو تاست يا يكى است و بعد از اين كه فرض كرديم مجعول دو تاست در مقام سقوط اين دو حكم آيا يك فعل كافى است يا خير؟ كه اين تداخل در مسببات يعنى در امتثال دو حكم و دو مسبب است چون گاهى دو حكم داريم ولى با يك فعل هر دو امتثال مى شود مثل (اكرم العالم) و (اكرم الهاشمى) كه دو حكم است ولى با اكرام عالم هاشمى هر دو امتثال مى شود پس ممكن است دو حكم باشد ولى يك امتثال داشته باشند كه به اين معنا است كه حكم فعلى و مسبب در مقام امتثال يكى شده و تداخل پيدا مى كنند.  بدين ترتيب موضوع بحث روشن شد و نكات ديگرى هم گفته شد و بايد در اين جلسه وارد اصل بحث بشويم و بحث از تداخل و عدم تداخل هم در دو مرحله است يك مرحله اين است كه مقتضاى اصل عملى چيست يعنى اگر دليلى بر تداخل و يا عدم آن نداشتيم مقتضاى اصل عملى چيست؟ و بحث ديگر اين كه مقتضاى ظاهر ادله و احكام كدام است و ظهور دليل حكم در تداخل است و يا عدم تداخل و هيچكدام؟ كه بايستى به ادله خاصه و يا به مقتضاى اصل عملى رجوع شود و ما در اينجا بحث از مقتضاى اصل عملى را جلو مى اندازيم و بعد وارد بحث اصل لفظى مى شويم چون بحث اصل عملى راحت تر است .  **مقتضاى اصل عملى :**  در بحث اصل عملى بعضى از بزرگان تفصيل داده اند و گفته اند در حكم تكليفى مثل وجوب سجده و وجوب كفاره و ... اگر شك ما در تداخل در اسباب باشد و شك كرديم آيا يك حكم فعلى است يا دو حكم، مقتضاى قاعده و اصل عملى تداخل است چون برگشتش به شك در اصل تكليف است و شك در تكليف مجراى اصل برائت يا استصحاب عدم است به عبارت ديگر اين از موارد اقل و اكثر انحلالى است زيرا يك حكم فعلى معلوم است و حكم ديگر مشكوك الفعليه است كه شك در اصل تكليف زائد است اما اگر شك ما در تداخل در مسببات بود بعد از علم به تعدد تكليف فعلى و اين كه چگونه احتمال تداخل را در مسبب مى دهيم اين صورت وجهى دارد كه بعدا مى آيد مثل اين كه كسى قائل شود احدالحكمين به عنوان ديگرى خورده است و مثل اكرام عالم هاشمى باشد.  پس اگر در تداخل در مسببات شك كرديم فرموده اند چون مى دانيم تكليفِ فعلى شده دو تا است، شك ما در سقوط تكليف دوم است چون ثبوت آن تكليف را مى دانيم و اشتغال ذمه به آن يقينى است ليكن در مسقط آن شك داريم و شك در سقوط تكليف مورد اصاله الاشتغال است و اين جا مجراى اصاله الاشتغال است و در احكام وضعى هم گفته اند اگر در تداخل در اسباب شك باشد و مثلاً در يك معامله در صورتى كه هم مغبون باشد و هم معيوب، احتمال مى دهيم يك حق خيار بيشتر ندارد همان مطلب ذكر شده در حكم تكليفى اين جا هم جارى است البته با استصحاب نه برائت كه مخصوص تكاليف است يعنى حكم وضعى دوم چون كه مشكوك الفعليه است با استصحاب نفى مى شود و همچنين اگر كسى محدث به جنابت است اگر شك كرديم كه محدث به حدث ديگرى هم مى شود يا خير اصل عدم حدث ديگر است و ايشان هم استصحاب عدم را جارى مى داند و استصحاب تنجيزى نيست و ايشان استصحاب عدمى را در شبهات حكميه جارى مى داند بنابراين حكم آن روشن است كه در شك در تداخل اسباب استصحاب نفى بيش از يك حكم جارى است چه آن حكم تكليفى باشد و چه وضعى و فرقش با شك در حكم تكليفى اين است كه آن جا برائت هم جارى بود ولى از حكم وضعى برائت جارى نيست.  اما اگر شك ما در تداخل مسببات دو حكم وضعى باشد چون كه شك در سقوط هر دو حكم است باز هم استصحاب بقاى حكم وضعى دوم جارى است هر چند اصاله الاشتغال جارى نيست ولى همان نتيجه با استصحاب ثابت است البته بنابر جريان استصحاب مثبت حكم در شبهات حكميه.  برخى از اعلام فرقى بين حكم وضعى و تكليفى نگذاشته اند و گفته اند در شك در تداخل اسباب، اصل تداخل است و در شك در تداخل مسببات اصل عدم تداخل وليكن برخى هم مثل مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1]) تفصيل داده اند ولى در تكاليف مطلب فوق را قبول كرده اند ولى در احكام وضعى در شك در تداخل اسباب گفته اند به اختلاف موارد فرق مى كند و در برخى از موارد استصحاب بقاء حكم وضعى ـ يعنى همان يك حكم معلوم ـ جارى است مثل استصحاب بقاى نجاست چنانچه شك كنيم چيزى كه با خون نجس شده است با بول هم نجس به نجاست ديگرى مى شود يا خير؟ كه در اين صورت استصحاب بقاء آن نجاست بعد از يك بار شستن جارى است چون اگر دو باره به بول نجس شده باشد يك شستن در رفع آن كافى نيست و استصحاب بقاى نجاست جارى مى شود.  بر مطلب ذكر شده اشكالاتى وارد است كه به دو اشكال اصلى آن اشاره مى كنيم.  **اشكال اول:** اولين اشكال بر جريان اصل اصاله الاشتغالى است كه ايشان فرموده اند در شك در تداخل مسببات در احكام تكليفى جارى است كه اين مطلب اشكالش روشن است چون اگر منظور از اصل اشتغال، اصل عقلى است يعنى قاعده عقلى اشتغال يقينى فراغت يقينى مى طلبد كه بايد عرض كنيم اين مطلب تمام نيست زيرا كه متعدد عرض شده است مجرد شك در سقوط،: بودن مجراى اصاله الاشتغال عقلى نيست بلكه شك در سقوطى مجراى اصاله الاشتغال عقلى است كه از ناحيه فعل و عدم فعل مكلف باشد نه از ناحيه اين كه تكليف مولى به چه متعلقى تعلق گرفته است و اين جا از اين جهت است كه نمى دانيم متعلق تكليف مولى چيست و آيا عنوانى است كه با آن امتثال واحد ساقط مى شود مثل اكرام عالم و هاشمى و يا به فرد ديگرى از همان عنوان تعلق گرفته است كه ساقط نمى شود و بايد فرد ديگرى آورده شود و اين شك در سقوط شك در متعلق تكليف و دوران آن بين اقل و اكثر يا تعيين و تخيير است .  به تعبير ديگر وقتى در اين جا شك در تداخل مسببات داريم، معنايش اين است كه احتمال مى دهيم تكليف دوم به فرد ديگرى نخورده باشد بلكه به عنوانى متوجه است كه با امتثال آن عنوان اول هم حاصل مى شود پس درست است كه فعلى بودن تكليف و مسبب دوم را مى دانيم وليكن نمى دانيم متعلقش چيست و آيا عنوانى است كه با امتثال اول ساقط مى شود و يا فرد ديگرى مى خواهد يعنى آيا مثل عنوان هاشمى و عالم در اكرم العالم و اكرم الهاشمى است كه قائلين به امتناع هم در اين جا قائل به جواز اجتماع در امتثال هستند يا نه و اگر اين گونه باشد پس تكليف دوم هم ساقط شده است و اگر به فرد ديگرى از همان عنوان خورده است كه بر فرد اول منطبق نيست پس باقى است و ساقط نشده است و اين گونه شك در سقوط، مورد حكم عقل به اشتغال نيست بلكه اين شك در دوران تكليف بين تعيين و تخيير و يا اقل و اكثر است كه اگر امكان تعلق تكليف به يك عنوان جامع را قبول كرديد شك در تداخل مسبب دوران بين اقل و اكثر است و اگر قبول نكنيم و بگوييم تداخل در مسبب تنها از طريق تعدد عنوان معقول است شك مذكور دوران بين تعيين و تخيير است در اينجا ما و ايشان در هر دو، قائل به برائت هستيم نه اشتغال، بنابراين در اين جا درست است كه شك ما در سقوط تكليف دوم است ولى مجراى برائت عقلى است نه اشتغال .  چنانچه مى خواهيد با استصحاب بقاء تكليف دوم را ثابت كنيد به نحو استصحاب قسم ثانى كلى يعنى حكم دوم را مى دانيم كه موجود هست ولى نمى دانيم به عنوان فرد آخر خورده است كه باقى است يا به عنوان ديگرى خورده است كه منطبق بر فرد اول است پس ساقط شده است جوابش اين است اين استصحاب جارى نيست چون اگر جارى باشد در همه موارد اقل و اكثر و تعيين و تخيير اين استصحاب جارى خواهد بود زيرا در همه آنها مى دانيم تكليفى داريم كه يا به اقل و تخيير خورده پس ساقط شده است و يا به اكثر و تعيين تعلق گرفته پس هنوز باقى است و بايد اين استصحاب را جارى بكنيم و حاكم بر برائت باشد و حال اين كه آن را جارى نمى كنيم.  حل اين مطلب به اين است كه بگوييم چنين استصحابى منجز نيست چون جامع بين حكمى است كه على احد التقديرين قابل تنجيز نيست و تفصيل آن در بحث اقل و اكثر خواهد آمد.  ولذا ما در استصحاب قسم ثانى كلى بين استصحاب كلى حكم تكليف الزامى و استصحاب كلى موضوع و احكام وضعى تفصيل داده ايم و در كلى ميان دو حكم الزامى قائليم كه استصحاب كلى قسم ثانى هم جارى نيست و تفصيلش در بحث اقل و اكثر و بحث استصحاب مى آيد .  بنابراين در اينجا غفلت شده است در اين بيان كه گفته شده است در شك در تداخل مسبب در احكام تكليفى اصاله الاشتغال جارى است و گفتيم اگر مقصود اصاله الاشتغال عقلى باشد كه جارى نيست و اگر مقصود استصحاب بقاى تكليف باشد بعيد است كه اين مراد باشد چون ايشان استصحاب را در شبهات حكميه الزاميه جارى نمى داند ولى اگر جارى هم بداند اين استصحاب جارى نيست همانگونه كه در ساير موارد دوران بين اقل و اكثر جارى نيست فلذا كلام آقاى خوئى(رحمه الله) و مرحوم ميرزا(رحمه الله) در اينجا قابل قبول نيست چون گويا مرحوم ميرزا(رحمه الله) هم اين قسمت را قبول كرده است كه در شك در تداخل مسببات در احكام تكليفى مقتضاى اصل عملى، برائت از تعيين و يا برائت از اكثر است يعنى تداخل است نه عدم تداخل .  **اشكال دوم :** اشكال ديگر نسبت به مطلب ايشان در شك در تداخل اسباب در احكام وضعى است كه حق با مرحوم ميرزا(رحمه الله)است يعنى آن چه را كه ايشان در شك در مسببات در حكم وضعى گفته اند ـ كه استصحاب مى شود بقاء آن حكم ـ صحيح است و اشكالى ندارد جز اشكال عدم جريان استصحاب در شبهه حكميه در احكام لزومى نزد ايشان و اما اشكال قسم ثانى كلى بودن در اينجا وارد نيست زيرا كه استصحاب جامع حكم وضعى و مثل استصحاب جامع موضوع خارجى مى ماند كه جارى است ولى آنچه در شك در تداخل اسباب در حكم وضعى گفته اند كه مانند شك در تداخل اسباب در حكم تكليفى است اين مطلب هم درست نيست يعنى مطلب ايشان در احكام وضعى نسبت به شك در تداخل اسباب درست نيست و در احكام تكليفى هم مطلب ايشان در شك در تداخل مسبب درست نيست .  در اينجا بايد گفت كه حق با مرحوم ميرزا(رحمه الله)است يعنى در برخى از موارد استصحاب بقاء حكم وضعى سابق به نحو استصحاب شخصى و يا كلى قسم ثانى جارى است مثلاً اگر شك كنيم با ملاقات جسم متنجس به خون با بول بازهم متنجس مى شود يا نه چون ممكن است عدم تداخل اسباب اين گونه باشد كه حكم به نجاست كه وضعى همان يك حكم باشد وليكن تشديد شده باشد و يا متبدل به نجاست بولى شده باشد كه با يك بارشستن رفع نمى شود در اين دو صورت استصحاب بقاى مرتبه اى از آن نجاست شديده جارى است و استصحاب بقاء مرتبه استصحاب شخصى است چنانكه در جاى خودش خواهد آمد و يا اگر شدت و ضعف در كار نباشد و تداخل از باب تبدل باشد به اين معنا كه احتمال مى دهيم شى نجس به دم كه با بول ملاقات كرده، نجاست دميه آن به نجاست بوليه مبدل شده است كه پس از شستن اول هم هنوز باقى است در اينجا استصحاب كلى قسم ثانى يعنى جامع آن نجاست معلومه قبل از شستن جارى است زيرا علم اجمالى به يك نجاست داريم كه احتمال بقاء آن را مى دهيم و استصحاب عدم وجود مسبب و حكم دوم جامع را نفى نمى كند مگر به نحو اصل مثبت بنابراين در شك در تداخل اسباب در احكام وضعى اين گونه نيست كه همه جا استصحاب عدم مسبب و حكم وضعى بيشتر جارى باشد .  **نتيجه دو اشكال:** خلاصه دو اشكال ذكر شده اين است كه مقتضاى اصل عملى در احكام تكليفى در شك در تداخل اسباب جريان برائت از تكليف زائد است و در شك در مسببات هم جريان برائت از تعيين و لزوم فرد ديگر مى باشد ـ بنابر جريان برائت در دوران بين تعيين و تخيير و اقل و اكثر ـ و در احكام وضعى در شك در تداخل مسببات استصحاب بقاى حكم وضعى دوم درست است و استصحاب بقاء آن حكم بنابر جريان استصحاب در شبهات حكميه جارى مى شود ولى در شك در تداخل در اسباب در برخى از مواقع نيز استصحاب بقاى حكم وضعى سابق معلوم به نحو استصحاب كلى قسم ثانى و يا استصحاب مرتبه جارى مى شود و استصحاب عدم وجود حكم وضعى زائد جارى نيست زيرا كه آن جامع را نفى نمى كند و مانند استصحاب عدم فرد طويل در استصحاب كلى قسم ثانى است كه اصل مثبت است و جارى نيست.  [1]. فوائد الاصول، ج2، ص490 و اجود التقريرات، ج1، ص426. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (563)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 563  ـ  سه شنبه 1394/7/7**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث به  مقتضاى اصل لفظى رسيد، كه بايد ديد مقتضاى ظاهر ادله و اصل لفظى چيست؟در مورد اصل عملى بحث شد و مقصود از اصل لفظى ظهور خطابات و ادله است يعنى اگر حكم يكى باشد و شرط و سبب يا موضوع آن دو تا  در اين جا قهرا دو مساله مطرح است يك مساله اين است كه نسبت به تداخل اسباب مقتضاى اصل لفظى چيست و يكى هم نسبت به تداخل مسببات.  مساله اول -كه بحث از تداخل اسباب است و اين كه باتعدد سبب و شرط حكم هم متعدد است ياخير-  خوب است به دو بخش تقسيم نمود يك بحث تداخل و عدم تداخل در صورت تعدد سبب از دو سنخ است مثل ظهار و افطار و گاهى تعدد در وجود و مصداق يك شرط و يك سنخ از سبب است مثل كسى كه دو بار افطار كرده ولو در دو روز كه افطار صدق كند يا دو بار آيه سجده را تلاوت كرده باشد خلاصه آيا تكرر وجودى يك شرط موجب تعدد حكم است كه معنايش عدم تداخل است يا موجب بيش از يك حكم نيست كه معنايش تداخل است مثل اينكه كسى دو مرتبه بول كند كه دو وضو بر او واجب نيست اين هم بحث دوم است.  هم اكنون بحث  در بخش اول از تداخل و عدم تداخل در مورد تعدد سبب از دو سنخ و تعدد دو عنوان است و در اين بخش اول مى خواهيم ببينيم آيا با تحقق دو شرط دو حكم تكليفى و يا دو حكم وضعى فعلى مى شود مثلاً در سجده تلاوت دو تكليف و دو وجوب سجده مى آيد يا يك وجوب و در احكام وضعى - مثلاً هم شرب خمر كرده و هم قذف نموده - دو حد و هشتاد ضربه شلاق مى آيد يا يك حد و در اين موارد مقتضاى قاعده و ظهورات دو دليل تداخل است يا خير؟  در اين جا بايد ديد كه چه ظهورات  و دلالاتى در دو دليل هست؟ آيا دلالتى در اين دو دليل  براى تعدد حكم و عدم تداخل هست يا خير؟ يعنى آيا مقتضى لفظى و دال و ظهور لفظى كه اقتضاداشته باشد عدم تداخل را در اينجا داريم يا نه؟ حال اگر داشتيم آيا دالى بر عدم تداخل هم داريم يا خير؟ و اگر چنين دالى را داشتيم بدين معناست كه هم ظهورى بر تداخل و هم ظهورى بر عدم تداخل داريم در اين صورت ميان آنها تعارض رخ مى دهد و در اينجا لازم است ملاحظه شود كه كدام را بايد مقدم كرد و چه گونه بايد تعارض را علاج كرد. ادعا شده كه ظهورى بر عدم تداخل داريم و ظاهر خطابات عدم تداخل است و از آن طرف گفته شده ظهورى بر تداخل هم داريم و بعد هم گفته شده كه ظهور اول مقدم است بر ظهور دوم پس بايد بحث در سه مرحله طى شود .  اما در مرحله اول ـ يعنى در ظهورى كه بر عدم تداخل در صورت تعدد شرط دلالت دارد ـ بيانات و تعبيراتى براى اين مطلب ذكر نموده اند كه ذيلاً به آنها اشاره مى كنيم .  1 ـ تقريب اول منسوب به شيخ انصارى(رحمه الله)([1])است كه تقرير آن را اين گونه بيان مى كنيم كه دو ظهور در قضيه شرطيه موجود است كه تعدد حكم و عدم تداخل را اثبات مى كند يكى اين كه شرط در قضيه شرطيه علت تامه و سبب مستقل حكم در جزاء است و اين ظهور در منطوق جمله شرطيه است و ما قبلاً عرض كرديم كه در قضيه شرطيه يك بحث در تماميت سببيت يا استلزام شرط براى جزاء است و يك بحث انحصاريت آن است كه از انحصاريت مفهوم استفاده مى شد و از تماميت استقلاليت شرط استفاده مى شود كه اين ظهور دوم بر عدم تداخل دلالت دارد زيرا كه اگر شرط سبب تام و مستقل در ترتب حكم است و جزء السبب نيست پس هر شرط اقتضاى يك حكم مستقل را دارد ظهور دوم اين است كه ظاهر منطوق شرطيه اين گونه است كه شرط ذكر شده در آن سبب و شرط اصل حكم است نه تأكدّ و يا شدت آن زيرا كه اصل حكم در جزاء بر آن مترتب شده است و لازمه جمع بين اين ظهور اين است كه در موردى كه هر دو شرط موجود شود اصل حكم متعدد مى شود و اين همان عدم تداخل در اسباب است كه اگر يكى باشد يا بايد هر دو جزء العله يك حكم باشند كه خلاف ظهور اول است و يا يكى سبب اصل حكم و ديگرى سبب شدت و تأكد آن حكم باشند كه اين هم خلاف ظهور دوم است .  شهيد صدر(رحمه الله)([2]) نسبت به اين تقريب مى فرمايد ما ظهور دوم را قبول مى كنيم كه ظهورى وضعى و يا سياقى در جمله شرطيه است ولى ظهور اول مدركى ندارد غير از همان اطلاق «واوى» يعنى اطلاق مقابل تقييد به «واو» كه قبلاً گذشت زيرا همانگونه كه گفته شد از جمله شرطيه اصل عليت هم فهميده نمى شود و تنها ترتب و يا استتباع شرط براى جزاء از آن فهميده مى شود و اطلاق «واوى» يا سكوت از ذكر قيد و جزء ديگرى براى شرط كه بر تماميت شرط دلالت دارد هم بيش از اين اقتضا ندارد كه اين شرط براى ترتب اصل حكم نيازمند جزء ديگرى نيست ولذا اگر به تنهايى حاصل شود بازهم آن حكم هست اما اگر با شرط ديگر موجود شود هر دو، دو حكم مى آورند يا يك حكم اطلاق «واوى» اقتضاى اين مورد را ندارد و به عبارت ديگر تماميت و استقلاليت فى نفسه را مى رساند اما اگر با يك شرط ديگر همراه باشد مجموع مى شود علت ، اين را ديگر نفى نمى كند يعنى اطلاق «واوى» اقتضاى استقلاليت شرط در استلزام و استتباع حكم را داشت و اين به آن معنى است كه هر جا شرط باشد حكم است ولى اگر با يك شرط ديگر باشد هر دو جزء العله مى شوند يا خير در اين مورد اقتضائى ندارد بنابراين ظهور اول تمام نيست هر چند ظهور دوم تمام است.  2 ـ تقريب دوم را مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([3])ذكر كرده است ايشان به دلالت جمله شرطيه بر تماميت و استقلاليت شرط تمسك نكرده است با اين كه در بحث مفهوم آن را آورده بود و در اين جا مى گويد ظاهر منطوق جمله شرط اين است كه هرگاه شرط حاصل شود حكم جزاء حادث مى شود يعنى جمله، در حدوث أصل حكم عند حدوث شرط ظهور دارد و حكمى كه نبوده حادث مى شود و اين در صورتى است كه در مورد اجتماع دو شرط تعدد حكم باشد چون مثلاً قبلا افطار كرده است و يك وجوب كفاره حادث شده است و اگر بعد ظهار كند چنانچه همان حكم باشد هر چند موكد يا شديد شود اين حدوث اصل حكم نيست با اين كه ظاهر جمله شرطيه حدوث اصل حكم است و اصل حكم بر آن مترتب مى شود يعنى بايد در اين تقريب مقدمه دوم هم ضميمه شود كه آن چه كه حادث مى شود اصل حكم است نه تأكد و شدتش .  شهيد صدر(رحمه الله)بر اين تقريب و بيان هم سه اشكال وارد مى كند.  1 ـ  اين كه اين حدوث را از كجا استفاده مى كنيم؟ در جمله شرطيه دالى بر مفهوم حدوث نيامده است و اين كه سنخ حكم در جزاء عند تحقق شرط حادث مى شود در جائى است كه جزاء بر حدوث آن حكم دلالت داشته باشد و اين دالى مى خواهد كه اگر جزاء جمله فعليه بود مثل (وجب) يا (يجب) در افعال گفته شده است كه فعل ظاهر است در حدوث اما اگر جمله جزاء اسميه بوده مثلا بگويد (اذا جاء زيد فاكرامه واجب) دال بر حدوث در جمله نيست. بله، اگر مى گفت (وجب اكرامه) مى توان گفت كه ظهور دارد در حدوث حكم وجوب اما جمله اسميه اين ظهور را ندارد و دلالت ندارد بر اين كه آيا اين وجوب حادث شده است يا نه؟ و در اين جهت فرقى بين حكم تكليفى و وضعى نيست.  2 ـ اشكال دوم اين است كه اين ظهور  در حدوث در جايى تعدد را اثبات مى كند كه دو شرط متعاقبا ايجاد شده باشد و با هم حادث نشده باشند اما اگر باهم ايجاد شده باشند باز هم حدوث اصل حكم و ترتب آن بر هر دو شرط محفوظ است فلذا اين تقريب براى جايى مفيد است كه احدالشرطين قبل از ديگرى حادث شده باشد .  3 ـ اشكال سومى هم ذكر شده به اين نحو كه اين دلالت متوقف است بر اينكه دليل شرط اول اطلاق ازمانى داشته باشد نسبت به زمان تحقق شرط دوم أما اگر مقيد و مغيى باشد به جايى كه شرط دوم حاصل نشود باز هم دلالت بر تعدد نخواهيم داشت زيرا كه هنگام حصول شرط دوم ، حكم دوم حادث مى شود چون كه حكم اول مرتفع شده است.  البته ايشان مى گويد اين اطلاق ازمانى معمولا ثابت است بلكه از نظر فقهى احتمال مغيى بودن معمولاً وجود ندارد و عمده اشكال اول است كه از كجا ظهور در حدوث را اثبات كنيم و اشكال دوم هم قابل دفع است به اين كه اگر در جائى كه حصول دو شرط و دو سبب به نحو متعاقب باشند، تعدد حكم را قبول كرديم ديگر احتمال نمى دهيم جائى كه با هم حاصل مى شوند يك حكم فعلى باشد و از منظر فقهى  احتمال فرق ميان اين دو نيست.  بنابراين عمده اشكال اول است كه دلالت جمله شرطيه بر حدوث در جائى است كه بايد ثبوت حكم در جزا به نحو جمله فعليه باشد تا بر حدوث آن حكم دلالت كند و اشكال اصلى به تقريب دوم اين است.  3 ـ تقريب سوم بيانى است كه ممكن است از كلمات مرحوم شيخ(رحمه الله) هم استفاده شود و شايد اصل اين تقريب هم مربوط به فخر المحققين(رحمه الله)([4]) است كه گفته است شرائط شرعى اگر اسباب و علل احكام باشند مقتضاى عدم تداخل است و أما اگر معرفات باشند مى شود دو عنوان معرف از براى يك سبب باشند و يك مسبب هم بيشتر وجود نداشته نباشد. در اين تقريب سوم اين گونه گفته اند كه همان گونه كه در اسباب تكوينى اگر دو سبب ايجاد شود دو مسبب ايجاد مى شود زيرا كه مسبب متدلى و متحد با سبب و علت خود است پس تعدد علت عقلاً و برهاناً مقتضى تعدد مسبب است و اين در اسباب و مسببات تكوينى ثابت است. ما نمى خواهيم در شرايط احكام شرعى حرف مرحوم فخر(رحمه الله) را بزنيم تا گفته شود شرايط احكام اسباب تكوينى نيستند بلكه موضوعات هستند و حكم هم امر اعتبارى و قائم به نفس اعتبار كننده است نه وجود شرط در خارج ولى عرف اين را در ذهنش قياس مى كند با تكوينيات و جائى كه شارع يك چيز را سبب قرار مى دهد گرچه به دقت عقلى آن شرط سبب حكم نيست ولى چون كه عرف اين دو را مثل هم قياس مى كند استظهار عرفى از جمله شرطيه نيز همان مى شود كه تعدد و شرط شرعى مستلزم تعدد سبب مى شود و عرف اين را از دليل دو شرطيه مى فهمد. اين تقريب نيز تمام نيست زيرا كه اولاً: اگر كسى بخواهد آن را به نحو عقلى مطرح كند جوابش روشن است كه شرايط احكام سبب و مسبب عقلى و تكوينى نيستند و اگر كسى آن را عرفى مطرح كند اين بيان هم قابل مناقشه است زيرا كه عرف هم مى فهمد كه فرق است بين سبب و مسبب تكوينى و شرايط احكام شرعى و عرف هم مى فهمد كه اين ها موضوعات احكام هستند و احكام هم امور اعتبارى هستند نه حقيقى و نه شرط جمله شرطيه مثل جمله حمليه تقدير و فرض براى جعل حكم است.  ثانياً: مطلب مذكور در فرض سبب و علت تامه بودن شرط است كه آن هم در صورتى است كه دالى بر آن در جمله شرطيه داشته باشيم و قبلاً عرض شد كه دالى بر آن بجز اطلاق (واوى) نداريم و آن هم در رد تقريب اول گفتيم كه اقتضاى استقلاليت و تماميت را در فرض اجتماع و شرط ندارد.    [1]. مطارح الانظار(ط جديد)، ج2، ص48.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص196.  [3]. كفايه الاصول، (ط آل البيت)، ص202.  [4]. ايضاح الفوائد، ج1، ص145. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (564)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 564 ـ شنبه 1394/7/11**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اصل لفظى ظهورات جمله شرطيه بود مثل (ان ظاهرت فكفر) و (ان افطرت فكفر) و اين كه آيا ظهور دارد در عدم تداخل؟ و اگر دو شرط محقق شد دو حكم فعلى مى شود و يا ظهور ندارد در عدم تداخل حال اگر ظهور در عدم تداخل اسباب داشت آيا ظهور معارضى هم دال بر تداخل اسباب هست يا خير و اگر آن هم بود بحث به مرحله سوم مى رسد كه كدام مقدم است .  در بحث اول بياناتى براى استظهار عدم تداخل اسباب و تعدد حكم ذكر شد و اين كه هر سببى حكم خودش را دارد كه سه تقريب از آن بيانات گذشت.  4 ـ تقريب چهارم كه مى توان اين تقريب را اينگونه تحرير كرد كه ظاهر دو جمله شرطيه تعدد جعل است و اين كه آنها دو جعل هستند نه يك جعل چون ظاهر هر كدام از دو شرطيه اين است كه شرط، بعنوانه در آن حكم شرط است و وقتى مى گوئى (ان افطرت فكفر) افطار عمدى به عنوان قيد در وجوب اخذ شده است و (ان ظاهرت فكفر) ظهار قيد و شرط براى وجوب كفاره است پس وقتى دو جمله حمليه و شرطيه داشتيم و شرط هر كدام غير از شرط ديگرى بود قهراً ظاهرش تعدد جعل است نه يك جعل زيرا كه يك جعل نمى تواند دو موضوع و يا دو قيد داشته باشد و اگر يك جعل باشد يا بايد موضوع و شرط آن مجموع دو شرط باشد و يا جامع ميان آن دو و اين هر دو خلاف ظهور قضيه شرطيه وضعاً و يا خلاف اطلاق (واوى) و (اوى) است بنابراين ظاهر دو شرطيه آن است كه دو وجوب را جعل كرده است و هر كدام هم داراى مبادى خود را دارد و به عبارت ديگر چون هر جعلى نمى تواند بيش از يك موضوع و سبب نمى تواند داشته باشد و اگر بخواهيم بگوئيم اين دو شرطيه كاشف از يك جعل است يا بايد بگوئيم عنوان ديگرى كه جامع ميان آن دو است شرط باشد كه اين خلاف ظاهر است يا هر دو و مجموع با هم شرط باشند كه اين هم خلاف ظاهر يا اطلاق (واوى) است پس ظاهر اين است كه هر كدام به عنوانه شرط است و مجموع يا جامع هر دو خلاف ظاهر شرطيه است ممكن است گفته شود كه با تاكد هم تعدد جعل محفوظ است .  پاسخ آن است كه اولاً: اين نحو جعل هم معنايش عرفاً جعل بر جامع احد الشرطين است و اين هم خلاف اطلاق اوى و يا باطن هر شرط است و به بيان ديگر تاكد در جايى است كه امر بر دو عنوان باشد مثل اكرام عالم و اكرام الهاشمى و اطلاق در متعلق آنها است كه با تأكد در مورد اجتماع سازگار است و مخالف اطلاقى نيست جنانكه توضيح آن خواهد آمد اما اگر متعلق دو امر عنوان واحدى باشد كه قابل تكرار و تقييد به فرد آخر است حمل بر تاكد نمى شود زيرا كه اين تقييد در اطلاق خود امر است كه بر اطلاق صرف الوجودى متعلق مقدم است چنانكه تفصيل بيشتر آن مى ايد.  ثانياً: تاكد خلاف ظهور دو شرطه در انحلاليت است و اين كه وجود هر فرد از يك شرط و يا هر شرط مستلزم يك فرد از حكم است و اين ظهور در مواردى است كه شرط در جمله شرطيه انحلالى باشد و اين جواب را مى توان وجه ديگرى از براى ظهور مثبت عدم تداخل در اسباب دانست همانگونه كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) اين گونه تقريب كرده است.  حال اگر قبول كرديم كه دو جعل داريم بر دو سبب و شرط پس بايد دو مجعول هم داشته باشيم زيرا كه مجعول أمر تصورى است و حقيقى و تصديقى نيست و آن محذور ـ كه خواهد آمد و مى گويد تعلق دو امر به يك طبيعت به نحو صرف الوجود ممكن نيست و اجتماع مثلين است ـ در عالم جعل است كه اگر دو جعل كه مبادى حقيقى است متعلقش يكى باشد امتناع شكل مى گيرد فلذا بايد متعلق آنها دو فرد از يك عنوان و يا دو عنوان باشد و اين ظهور دو شرطيه در وجود دو جعل مطلق ظهور قوى است و قهراً دو جعل مطلق بر دو شرط دو مجعول فعلى هم در مورد اجتماع مى طلبد و مجعول فعلى هم چيزى غير از اطلاق جعل نيست و امتناع اجتماع تعدد جعل بر يك طبيعت به نحو صرف الوجود هم به لحاظ عالم جعل است و ميزانش همان است و اين همان ظهور اطلاقى يا وضعى مقتضى تعدد مجعول در مورد اجتماع دو سبب يعنى عدم تداخل در اسباب است و اين بيان قابل قبول است. ولى همه اين بيانات در موارد تعدد جمله شرطيه و تعدد دو شرط از دو سنخ است و ما گفتيم كه اين يك صورت، از بحث عدم تداخل اسباب است و يك بحث از تداخل هم در جائى است كه يك شرطيه بيشتر نداريم ولى دو بار آن شرط در خارج محقق شده باشد مثلاً دو بار آيه سجده را تلاوت كرده باشد و يا دوبار سرقت كرده است و آن بيانات گذشته در اينجا كه دو فرد از يك شرطيه واقع مى شود نمى آيد زيرا يك جمله شرطيه و يك جعل بيشتر نداريم و بحث در تعدد يا وحدت مجعول يك جعل است و در اين موارد در حقيقت بحث به اين نكته بر مى گردد كه آيا حكم و مجعول مذكور انحلالى است يا خير؟ اگر آن جمله شرطيه ظهور در شرط بودن صرف الوجود آن شرط داشت به هر نكته اى قهراً يك حكم فعلى است و تداخل است زيرا كه صرف الوجود متكرر نمى شود ولى اگر جمله شرطيه ظهور در انحلاليت داشت و اين كه هر فرد و وجودى از آن شرط كه محقق مى شود حكم خاص خودش را دارد پس اگر وجود خارجى سبب و شرط متعدد شد احكام و مجعولات هم متعدد مى شود پس بحث در اين است كه جمله شرطيه يا حمليه ظهور در چه چيز دارد و اين به اختلاف موارد فرق مى كند برخى از اوقات شرط، در انحلاليت ظهور ندارد يا به جهت آن كه عنوانى است كه انحلاليت در آن معنى ندارد مثل عنوان افطار در يك روز يا نقض وضو كه متعدد نمى شود و يا در حدود مثلا مى گويد (الزانيه و الزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)([1]) يا (السارق و السارقه فاقطعوا ايديهما)([2]) كه عنوان زانى  و سارق متعدد نمى شود ولى يك وقت مى گويد (اذا زنى فاجلده) يا (اذا تلى الاية فليسجد) اين ظهور در انحلاليت دارد پس بايد ديد شرط و موضوع جعل انحلالى است يا صرف وجودى ، و معناى انحلالى بودن اين است كه هر حصه اى از وجود آن شرط ، سبب يا موضوع مستقلى براى يك فرد از حكم است كه قهراً با تعدد افراد شرط تعدد حكم افراد خواهد بود پس جائى كه خطاب شرعى ظهور در انحلاليت داشته باشد قهراً تعدد مجعول و مسبب و عدم تداخل درست مى شود.  بنابراين در مورد اول دلالت دو جمله شرطيه كه جزائشان يكى است وليكن شرطشان دو عنوان است زيرا كه مقتضاى انحلاليت تعدد حكم و عدم تداخل است بر تعدد حكم و عدم تداخل قابل تشكيك نيست البته نسبت به اين ظهور يك استثنايى است كه در خاتمه اين بحث به آن اشاره خواهيم كرد و در مورد دوم جائى كه جمله شرطيه به لحاظ وجودات و افراد شرطش ظهور در انحلاليت داشته باشد بازهم دلالت بر عدم تداخل روشن است پس در موارد مذكور ظهور در عدم تداخل را داريم .  از اين به بعد وارد بحث دوم مى شود كه آيا ظهورى كه دال بر تداخل و نفى تعدد حكم باشد  هم داريم يا خير؟ گفته شده است اين ظهور هم در جايى كه حكم يكى باشد موجود است مثل جمله شرطيه (ان ظاهرت فكفر) و (ان افطرت فكفر) زيرا كه اگر دو وجوب بخواهد به عنوان كفاره تعلق بگيرد كه يك عنوان است لازمه اش اجتماع مثلين و محال مى باشد و اگر هر كدام به يك فرد از كفاره غير از ديگرى تعلق بگيرد و يا يكى به جامع كفاره و يكى به عنوان ديگرى كه منطبق بر آن مى شود تعلق بگيرد خلاف ظاهر است زيرا كه اولى بر خلاف اطلاق متعلق دو امر است و دومى بر خلاف ظهور متعلق است كه در هر دو عنوان مثلاً كفاره است پس اگر بخواهد مسببات تعدد داشته باشد بايد يكى از اين دو شق را انتخاب كنيم كه هر دو خلاف يك ظهور وضعى و يا اطلاقى هستند و در حقيقت مجموع اين دو ظهور، عدم تداخل را نفى مى كند و تداخل را اثبات مى كنند و اگر بخواهيم اين دو ظهور را حفظ كنيم بايد بگوئيم يك امر بيشتر نيست و در مورد احكام وضعى نيز تعدد آنها مستلزم تقييد دال بر آن حكم ـ كه جامع حق و يا حدث و يا نجاست است ـ به فرد ديگرى از آن است كه آن هم خلاف اطلاق است و اين اطلاق در متعلق يا در خود حكم مقتضى تداخل است و ميان آن و ظهور دال بر عدم تداخل تعارض شكل مى گيرد .  در اين جا ممكن است كسى اشكال كند كه تعلق دو وجوب به يك عنوان و طبيعت به نحو صرف الوجود خورده و اين خالى از اشكال است؟ و بگوئيم كه مولا يك طبيعت را دو بار مى خواهد و اثرش اين است كه اگر آن را ترك كرد مرتكب دو عصيان شده است و دو تا چوب مى خورد و اين كه گفته شده اجتماع مثلين بر عنوان واحد لازم مى آيد آن هم تمام نيست چون هر كدام شرطى غير از شرط ديگرى دارد چون قيود حكم به نحوى قيد ماده و واجب هم قرار مى گيرد گرچه تحصيلش واجب نيست پس عنوان متعلق هم دو تا شد يكى كفاره بعد از ظهار و ديگرى كفاره بعد از افطار، و لذا اگر قبل از افطار كفاره بدهد و بعد افطار كند بايد قهراً كفاره بدهد پس اجتماع مثلين هم در كار نيست تا ميان دو دلالت تعارض رخ بدهد .  اين مطلب صحيح نيست چون بالاخره عنوان كفاره جزء مشترك در هر دو متعلق است و نمى شود دو امر و دو حب ـ كه مبادى امر است ـ به آن تعلق بگيرد و در حقيقت محبوب ذات كفاره است در فرض تحقق شرط كه در فرض تحقق دو شرط نمى شود صرف وجود آن دو محبوبيت داشته باشد و اين به مثابه آن است كه ابتداً دو امر مطلق بتواند به يك عنوان، تعلق بگيرد كه به لحاظ مبادى امر اجتماع مثلين و محال است و بيش از تعلق محبوبيت ـ ولو مؤكّد ـ به آن معقول نيست و همچنين تعدد، به لحاظ حكم و جعل ـ كه امر اعتبارى است ـ نيز معقول نيست چون كه منظور از اعتبارى بودن لقلقه لسان و اعتبار نيست بلكه مقصود از اعتبار تحريك مولوى و بعث است و قوام جعل و مصحح آن، محركيت آن است و تعدد محركيت باوحدت عنوان متعلق معقول نيست پس اگر تعدد جعل و عدم تداخل در فرض وحدت متعلق امر و ظهور اطلاقى در متعلق تمام شد معارض مى گردد با ظهور در عدم تداخل چرا، اگر امتناع را قائل نشديم ديگر معارض نيست ولى امتناع واضح است و قهرا اگر قائل به عدم تداخل شديم هر كدام متعلقى مى خواهد غير از ديگرى لهذا ظهور جزا در جمله شرطيه در اين كه به نحو صرف وجود است و قيدى ندارد و همچنين عنوان ديگرى هم نيست، اين دو ظهور اقتضاى تداخل را دارند.  بحث به مرحله سوم مى رسد كه كدام ظهور مقدم است مشهور ظهور جمله در عدم تداخل را مقدم كرده اند بر ظهور در تداخل و گفته اند كه آن ظهور سبب تقييد متعلق امر و يا خود حكم به فرد ديگر مى شود حال چرا اين را مقدم كرده اند بياناتى ذكر كرده اند كه خواهد آمد.  [1]. نور، آيه 2.  [2]. مائده، آيه 38. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (565)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 565  ـ  يكشنبه 1394/7/12**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث ما به اين جا رسيد كه در دو جمله شرطيه كه جزا واحد است و شرط متعدد است دو ظهور داريم يكى ظهور در تعدد جعل و حدوث عند الحدوث كه اقتضا داشت تعدد حكم و نفى تداخل را، و يك ظهور ديگر هم در متعلق امر بود كه مثلاً ظاهر امر به كفاره اين بود كه امر به جامع و طبيعت كفاره به نحو صرف الوجود خورده است و نمى شود به طبيعت واحدى به نحو صرف الوجود دو امر تعلق بگيرد و اجتماع مثلين در مبادى امر و لغويت در جعل پيش مى آيد ولذا بايد يا مقيد مى شد به فردى از طبيعت غير فرد ديگرى يا اين كه عنوان واحد را به دو عنوان برگردانيم كه در اين صورت بر يك امتثال قابل انطباق باشد و همه اين ها خلاف ظهور است پس اين دو ظهور اقتضاى تداخل را دارد و بين اين دو ظهور و ظهور دو شرط در عدم تداخل تعارض مى شود و نمى دانيم ظهور در جزا را مقدم كنيم يا ظهور شرط را و بگوئيم دو امر است و دو كفاره واجب است كه مشهور به همين دومى ملتزم شده اند يعنى ظهور در عدم تداخل اسباب را مقدم كرده اند و متعلق را قيد زده اند به فرد ديگر و وجوهى هم ذكر شده است.  **وجه اول:**  ظاهر كلام مرحوم شيخ(رحمه الله)([1]) در اين تقريب اول است ايشان فرموده ظهور جمله شرطيه در اين است كه هر شرطى علت تامه است اين بيان و دالِ بر تعدد و لزوم تقييد ماده امر در جزاء است و اطلاق متعلق در جائى است كه بيانى نباشد و اين ظهور در عليت تامه وضعى است و ظهور جزا اطلاقى است و اطلاق در جائى است كه بيانى نباشد و بيان رافع اطلاق است چون اطلاق وقتى جارى است كه بيان بر خلاف اين اطلاق نباشد.  **اشكال:** اين تعبير تمام نيست چون بيانى كه گفته اند لازم است، بيان متصل است نه منفصل و اين جا دليل دو شرطيه از هم منفصل است مضافاً به اينكه ظهور در استقلال هم اطلاقى بود و اطلاق «واوى» است و وضعى نيست. پس **اولاً:** عدم البيان عدم البيان متصل است و در اين بيان بر تعد مجموع ظهورات دو دليل منفصل است كه در حكم منفصل است بله اگر دو شرطيه در يك مجلس خطاب وارد شده بود اين حرف موضوعيت داشت و **ثانياً:** ظهور در استقلاليت بر اطلاقى است و وضعى نيست تا اقوى باشد .  **وجه دوم:** بيان دوم اين است كه ظهور در جزا اطلاقى است ولى ظهور در شرط بر تعدد مسبب بنابر بعضى از بيانات گذشته وضعى بود مثل تقريب مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([2]) كه حدوث عند الحدوث را استفاده مى كرد و اين را وضعى مى دانست و همچنين ظهور در تعدد جعل كه يا وضعى است و از اصل دلالت جمله شرطيه استفاده مى شود نه اطلاق «واوى» در آن و يا اگر هم اطلاقى باشد اطلاقى اقوى از اطلاق متعلق جزاء و يا اگر هم اطلاقى باشد اطلاقى أقوى از اطلاق متعلق جزاء و تقييد صرف الوجود به فرد ديگر است و ظهور وضعى اقوى از ظهور اطلاقى است و داخل مى شود در تقديم اظهر بر ظاهر يا ظهور وضعى بر ظهور اطلاقى.  البته ما اطلاق اين مطلب  را كه ظهور وضعى مقدم است بر اطلاق، قبول نداريم و ممكن است برخى از ظهورات اطلاقى به اندازه ظهور وضعى قوى باشد ولى تقديم اقوى الظهورين را قبول داريم و اين جا انصافاً ظهور وضعى اقوى است از تقييد متعلق امر به فرد آخر.  **وجه سوم:** اين كه  چون جزا از نظر قضيه شرطيه، مترتب است بر شرط و تابع شرط است ثبوتا اين نكته مستلزم اين است كه تبعيت در مقام اثبات هم باشد يعنى وقتى ثبوتاً جزاء تابع شرط است اثباتا هم اين گونه مى شود و ظهور جزا تابع ظهور شرط مى باشد و چنانچه شرط، اقتضاى تعدد جزا را داشته باشد، جزا هم به تبع آن متعدد مى شود .  **اشكال:** نه كبراى اين بيان درست است و نه صغراى آن يعنى اين كه تقدم در عالم ثبوت باعث تقدم در عالم اثبات است يك قاعده و جمع عرفى ثابت نشده است بلكه اگر ظهورى در جزا اقوى از ظهورى در شرط بود بر آن مقدم مى شود و اين شبيه قواعد فلسفى است.  نكته ديگر هم اين است كه اصلاً شرايط شرعى اسباب نيستند و اسباب متعلق ـ كه فعل مكلف هست ـ نمى باشند پس اگر صغراى آن كبرى هم قبول شود در خطابات شرعى تمام نيست .  **وجه چهارم:** بيان چهارمى هم اين در جا هست كه اين بيان هم در بعضى از كلمات آمده است و گفته اند در تعارض بين اين دو ظهور يا دو اطلاق، ظهور در عدم تداخل مقدم است بر اطلاق متعلق امر چون امرِ اطلاق در متعلق ، دائر است بين تخصيص و تخصص كه اصالة العموم در آن حجت نيست زيرا اگر امر دوم باشد پس متعلق آن بايد به فرد ديگرى مقيد بشود كه تخصيص است و اگر نباشد پس اصلا امرى نيست و موضوعى براى اطلاق در متعلق آن نيست و اين عدم  تقييد در متعلق از باب تخصص و عدم موضوع است پس يقين به سقوط اطلاق اين امر دوم به جهت فردى كه امتثال امر اول است داريم يا تخصيصا و يا تخصصا و در چنين مواردى نمى شود به اصاله عدم التخصيص يا عدم تقييد تمسك كرد و تخصص را اثبات كرد و اين مثل اين است كه مى دانيم زيد واجب الاكرام نيست ولى نمى دانيم چون عالم نيست و يا اگر هم عالم است اكرم العلما نسبت به او تخصيص خورده است و در اين گونه موارد كسى به اصاله العموم تمسك نمى كند; درست است كه لازمه عدم تخصيص و اصاله العموم تخصص است و اصاله العموم هم لوازمش حجت است ولى اين گونه موارد اصل لفظى جارى نيست و اين اصل در جائى است كه مى خواهند به حكم برسند و حكم عام را اثبات كنند اما جائى كه حكم معلوم العدم است و مى خواهند موضوع عام يا مطلق رانفى كنيم اين اصول لفظى هم جارى نيست اين جا هم از اين قبيل است چرا كه ما مى خواهيم به اطلاق امر دوم تمسك كنيم و بگوئيم فرد اول را هم مى گيرد و اين اگر دو امر باشد محال است پس يك امر است و معنايش اين است كه مى دانيم اين اطلاق نيست يا تخصيصا ـ اگر امر دوم موجود باشد ـ و يا تخصصاً ـ اگر اصلا امر دومى در كار نباشد ـ و مى خواهيم با اطلاق و عدم تخصيص امر دوم را نفى كنيم و تخصص را اثبات كنيم و اين همان تمسك به اصالة الاطلاق و العموم در دوران امر بين تخصيص و تخصص است كه حجت نيست .  **اشكال:** اين بيان هم قابل قبول نيست چون در اينجا ما اثباتاً انشاء امر دوم را داريم و لذا اثباتاً اطلاقش را هم داريم بله ثبوتا نمى دانيم امر ديگرى است و يا تأكيد و تشديد همان امر است ولى در عالم اثبات اطلاق فعلى و شامل است پس تخصصى در كار نيست تا دوران بين تخصيص و تخصص باشد بلكه دوران بين اطلاق و تقييد است كه اگر امر تاكيدى باشد پس اطلاق متعلقش باقى است و اگر امر ديگر تاسيسى باشد اطلاقش مقيد به فرد ديگرى است و اين دوران امر بين تخصيص و تخصص نيست و آن در صورتى است كه على تقدير تخصص اطلاق اثباتى نباشد و اطلاق موضوع نداشته باشد و آن فرد را نگيرد .  **وجه پنجم:** بيان خوبى هم مرحوم ميرزا(رحمه الله) در اين جا دارند([3]) ايشان فرموده كه اصلا در اين موارد تعدد شرط چه به نحو تعدد دو سنخ باشد و چه به نحو تعدد دو فرد از يك شرط باشد در اين گونه موارد اصلا اطلاق در متعلق امر مقيد نمى شود تا تعارض شكل گيرد و ظهور دو شرط در تعدد مسبب و عدم تداخل معارضى ندارد و اطلاق معارضى در مقابل آن نيست و بيان ايشان مشتمل بر دو مقدمه است .  **مقدمه اول:**  اين است كه صرف الوجود اگر به معناى اول الوجود باشد اين كه متعلق اوامر نيست بلكه متعلق امر ذات طبيعت است كه قهراً بر اول الوجود صدق مى كند و امتثال مى شود.  **مقدمه دوم:** اين كه در موارد تعدد شرط متعلق همان جامع و طبيعت است و مقيد نيست به فرد ديگرى قبل از عروض امر و لزوم تعدد طبيعت بعد از عروض امر مى آيد و متعلق آن دو امر همان ذات طبيعت است و صرف طبيعت لحاظ شده است و متعلق هر دو امر بر فرض تعدد باز هم صرف طبيعت است نه فرد اول يا دوم از طبيعت و در مورد امر واحد اكتفا به يك فرد از باب عدم مقتضى تعدد در ايجاد طبيعت است نه از باب مقتضى و دالى بر عدم آن حال اگر دالى ر تعدد و وجود دو امر به صرف طبيعت داشتيم اين مقتضى تكرار طبيعت و تعدد ايجاد آن است و مقتضى با عدم الاقتضاء تعارضى ندارد.  به تعبير ديگر اين تعدد در طول تعدد امر است نه قيدى در متعلق آن زيرا كه تعدد امر مستلزم تعدد ايجاد متعلق در طول آن است كه منافاتى با اطلاق در متعلق امر قبل از تعلق ندارد و ايشان آن را به مسببات تكوينى تشبيه مى كند كه مثلاً اصطكاك دوسنگ كه علت صدا است علت ذات و طبيعت صدا است نه حصه خاصى از آن و اين تخصص در طول عليت و ايجاد است البته تعبير بهتر آن است كه شهيد صدر(رحمه الله) بيان كرده است كه امر بعث و تحريك است كه مصادف با انبعاث و تحرك است و اگر دو بار به طبيعتى بعث كند دو بار انبعاث به همان طبيعت را مى طلبد و قهراً يك بار ديگر هم بايد انجام گيرد و ايشان مى گويد وقتى ما ظهور اول را قبول كرديم معنايش اين است كه من طبيعت را دو بار مى خواهم و كانّه گفته من صرف طبيعت را دو بار مى خواهم ولى اين را گاهى با لفظ اسمى دو بار مى گويد و گاهى به نحو معناى حرفى بيان مى كند كه همان ظهور دو شرطيه در تعدد جعل يا انحلاليت است و آنچه كه خلاف اطلاق است اين است كه در متعلق امر قيدى در طبيعت بيايد ولى اين جا قبل از عروض امر به طبيعت قيدى لحاظ نشده است ولى چون به طبيعت دو بار امر شده است مستلزم تكرار آن شده است كه ربطى به تقييد اطلاق در متعلق امر ندارد و اين تعدد قيد  طولى است كه دو بعث دو انبعاث مى طلبد و طبق اين بيان اصلا تعارضى در كار نيست .  اين بيان فوق يك بيان عرفى و صحيحى است و بيان خوبى است و وجدان انسان هم همين را مى گويد كه اگر دو بار طبيعتى را بخواهد بايد دو بار آن طبيعت موجود شود و هم مى تواند لفظ دو را بياورد و هم مى تواند آن را از طريق دو جعل مستقل و جداى از هم برساند و اين عدم تعارض در جايى كه دو فرد و دو مصداق از يك شرط انحلالى است روشن تر است چون معناى انحلال همين است و همچنين در تعدد احكام وضعى كه مستلزم تقييد سنخ حكم به فرد ديگر نه تقييد در متعلق است روشن تر و واضح تر است.  پس اصل لفظى در مساله اول كه تداخل و عدم تداخل در اسباب است تعدد حكم و عدم تداخل است و ظهور معارضى هم ندارد و مقتضايش اين است كه اگر تكليف بود دو بار طبيعت را ايجاد كند باقى مى ماند بحث از اصل لفظى در تداخل در مسببات كه بحث آينده است.  [1]. مطارح الانظار (ط جديد) ،ج2، ص48.  [2]. كفاية الاصول (ط آل البيت)، ص202.  [3]. فوائد الاصول، ج2، ص493 و أجود التقريرات، ج1، ص428. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (566)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 566 ـ دوشنبه 1394/7/13**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث تداخل و عدم تداخل در دو مساله مطرح مى شود  **مساله اول:** كه اين مسئله در مورد عدم تداخل در اسباب است و اين كه هر سببى موجب يك حكم است و اگر دو شرط موجود شد و مثلاً دو بار ظهار كرد و يا دو بار افطار كرد و يا هم افطار كرد و هم ظهار دو وجوب كفاره بر عهده اش مى آيد و از ظهورى كه مقتضى عدم تداخل است بحث شد و گذشت و در اينجا ذيلى هست كه بايد در اين بحث عدم تداخل در اسباب گفته شود زيرا كه مربوط به ظهور و يا بيانات گذشته ـ كه اقتضاى عدم تداخل اسباب را داشت ـ مى باشد زيرا كه اصل عدم تداخل در شرط واحد يا موضوعى كه انحلالى است خيلى روشن است چون انحلال آن شرط واحد مقتضى تعدد حكم و متعلق حكم در فرض تعدد وجود آن شرط است أما در جائى كه تعدد از دو سنخ شرط باشد مثل افطار و ظهار عدم تداخل مبتنى بود بر ظهوراتى كه در شرطيه گفته شد و در اين جا استثنائى هست كه بعدا ذكر مى كنيم چون مرتبط به مساله دوم هم هست بنابراين اصل لفظى در مساله اول عدم تداخل است .  **مساله دوم:** كه تداخل در مسببات است يعنى جائى كه حكم و مسبب هم دو تا است مثل افطار و ظهار كه دو وجوب بياورند بحث بر سر اين است كه مى شود اين دو امر و دو حكم در مقام امتثال تداخل كنند يعنى بگوئيم اين دو مجعول با يك مصداق خارجى از فعل، هر دو امتثال مى شوند يا نه؟ اين مطلب را تداخل در امتثال يا در مسببات مى گويند.  اين بحث در جائى است كه عدم تداخل در اسباب موجب تقييد متعلق دو أمر به فرد ديگر نشود زيرا كه در صورت تقييد متعلق امر به فرد آخر نوبت به بحث تداخل در مسببات نمى رسد و تعدد امتثال در خود امر اخذ شده است لهذا بحث از تداخل مسببات در جائى است كه شرط ها دو سنخ باشند و هر كدام شرط مستقلى براى حكم و وجوب مستقلى باشد و اين جا است كه گفته مى شود ما قائل به دو أمر مى شويم وليكن متعلق هريك، عنوانى غير از ديگرى است كه در مجمع صادق است مثلاً در واقع امر تعلق گرفته به كفاره اى كه در ظهار آمده و فرق دارد با عنوان كفاره اى كه در افطار آمده است حال اصلشان يا قيدشان فرق دارد و لذا اگر يك كفاره بدهد مصداق هر دو عنوان قرار مى گيرد و هر دو امر امتثال مى شوند ولى اين جا هم اگر بگوئيم امر به كفاره به فرد يا مرتبه ديگرى از كفاره تعلق گرفته است باز هم از بحث خارج مى شود پس تداخل در مسببات با فرض عدم تداخل در اسباب جائى است كه محتمل باشد كه اين دو حكم هر كدام به عنوانى خورده است كه مى تواند با عنوان ديگر جمع شود و هريك امر مستقلى داشته باشند.  اما اگر تعدد مسبب و حكم به نحو تقييد به فرد آخر باشد فرد آخر با يك امتثال انجام نمى شود ولذا اين بحث در جائى كه يك شرط داشته باشيم كه دو فرد از مصاديقش موجود شده و حكم هم انحالى باشد وارد نيست و در جائى است كه دو شرط يا دو موضوع از دو سنخ حاصل شده باشد كه در بحث عدم تداخل در اسباب گفتيم مقتضاى ظاهر شرطيه اين است كه هر شرط امرى مى آورد غير از امر ديگر و در اين مسأله مى گوئيم بله دو امر است ولى ممكن است كه امتثالشان يكى باشد چون كه متعلقشان دو عنوان است مثل جائى كه مولا مى گويد (اكرم العالم) و باز مى گويد (اضف العالم) كه هم ماموربه ضيافته است و هم ماموربه اكرام، و گفته مى شود كه اگر با مهمانى او را اكرام كند اين جا هر دو امر امتثال شده است هر چند دو أمر فعلى است ليكن متعلقشان دو عنوان است كه يكى به اكرام خورده و ديگرى به ضيافت كه اگر اكرام غير ضيافتى كند بايد بعد، ضيافتش راهم انجام دهد ولى اگر هر دو را در يك فعل جمع كرد اين جا هر دو حكم امتثال شده است و از آنجا كه بحث اصوليون در جائى بوده است كه وحدت عنوان جزا فرض شده است سريع از اين بحث گذشته اند و گفته اند حمل عنوان جزاء در يكى از دو شرطيه بر عنوان ديگر خلاف ظاهر است و اين كه يك عنوان را به دو عنوان برگردانيم دليل مى خواهد و بر خلاف ظهور آن عنوان است و لذا مقتضاى اصل لفظى، هم عدم تداخل در اسباب و هم عدم تداخل در مسببات است .  در فرض تداخل در مسببات و اين كه با يك كفاره هر دو انجام شود بايد بگوئيم متعلق احدالامرين كفاره نيست بلكه عنوان ديگرى است كه بر كفاره منطبق مى شود و اين خلاف ظاهر عنوان كفاره است. بله، اگر قائل به امكان تعلق دو امر به عنوان واحد بشويم ـ ولو به جهت تعدد و تباين شرط و سبب هريك با ديگرى ـ در اين صورت تداخل در مسبب طبق قاعده و اصل لفظى ـ كه اطلاق متعلق امر است ـ خواهد شد وليكن قبلاً گفتيم كه در مواردى كه شرط، قيد متعلق امر نباشد و او امر مجيب ظاهر شرطيه در جمله جزاء به يك عنوان تعلق گرفته باشد تقييد امر معقول نيست لهذا مقتضاى قاعده و اصل لفظى در فرض وحدت عنوان و متعلق دو أمر عدم تداخل در مسببات است وليكن اگر عنوان متعلق امر دو عنوان شد كه در مجمع قابل انطباق بر هم باشند تداخل در مسببات معقول خواهد شد ولذا مشهور و مرحوم شيخ انصارى(رحمه الله)فرموده اند كه اصل لفظى در فرض وحدت عنوان عدم تداخل در مسببات است و در فرض تعدد عنوان و امكان اجتماع آنها در مجمع تداخل در مسببات است ولى اصوليون در اينجا وارد اين بحث نشده اند كه جايى كه عنوان دو تا است كجا مى شود تداخل در مسببات باشد و در كجا تداخل دو مسببات نمى شود كه ما اين بحث را وارد مى شويم .  بنابراين در احكام تكليفى جائى كه عنوان يكى است مقتضاى اصل لفظى اين است كه نه در اسباب تداخل است و نه در مسببات و در احكام وضعيه هم بحث تداخل و عدم تداخل در اسباب آن حكم وضعى همانند احكام تكليفى است كه قبلاً ذكر شده و نسبت به مسأله مسببات بحث تداخل در آن هم مطرح است وليكن نه به لحاظ خود حكم وضعى چون امتثال ندارد تا از تداخل و عدم تداخل در امتثالشان بحث شود. بله، تداخل در اسبابى معقول است كه دو سبب يك حدث يا دو حدث بياورد اما اگر حدثى غير از حدث ديگرى بود اين جا تداخل در امتثال به لحاظ خود حكم وضعى حدث معقول نيست ولى از آن جا كه احكام وضعى موضوع آثار تكليفى يا وضعى قرار مى گيرند مثل ارتفاع نجاست با شستن و ارتفاع حدث با غُسل و يا احكام تكليفى مترتب بر آن مى شود در اين صورت نسبت به آن آثار بحث از تداخل در صورت تعدد احكام وضعى پيش مى آيد مثلا اگر زنى هم مس ميت كرده و هم حائض بوده و هم جنب است يك بحث اين است كه آيا اين جا سه حدث حاصل مى شود و يا يك حدث، كه در اين جا ممكن است گفته شود كه سه تا حدث است و اين عدم تداخل در اسباب است و بحث ديگر اين است كه اگر سه تا حدث باشد آيا با يك اغتسال همه آنها رفع مى شود يا خير و اين بحث تداخل در مسببات نسبت به احكام وضعى است كه اگر مثلاً سه حدث بود آيا سه غسل نياز دارد يا با يك غسل مرتفع مى شود و آيا در آن غسل واحد قصد همه يا جامع را بكند و يا با قصد يكى همه آنها رفع مى شوند ولى اين نوع تداخل بحث كلى در آن نيست و بايد در هر مورد به ادله خاصه اش را نگاه كرد و نمى توان يك اصل لفظى كلى مانند اطلاق متعلق در احكام تكليفى براى آن ذكر كرد. ولهذا موكول به فقه شده است .  نكته اى كه باقى مى ماند همان بحثى است كه اشاره كرديم كه در احكام تكليفى اگر دو عنوان داشتيم و هر عنوانى يك أمر و حكم مستقلى داشت و دو عنوان قابل صدق بر هم باشند آيا مقتضاى اصل لفظى تداخل در مسببات ـ امتثال ـ است مطلقا همانگونه كه مشهور و مرحوم شيخ(رحمه الله) فرموده است يا اين كه تفصيلى در كار است چون تعدد عنوان دو نحو است يك وقت به نحو تباين دو عنوان از نظر مفهوم است مثل دو عنوان اكرام و ضيافت و يا قرائت قرآن و صلاه كه قابل اجتماع در مجمع واحد هم مى باشند و نسبتشان عموم من وجه است و يك نوع تعدد عنوان هم به نحو اشتراك دو عنوان در يك جزء مفهومى است مثل (اكرم العالم) و (اكرم الهاشمى) كه اين جا اكرام عالم و يا اكرام هاشمى كه مقيد هستند ماموربه است و اگر مقيد را حساب كنيم دو عنوان است يعنى متعلق دو امر مطلق اكرام نيست تا گفته شود تعلق دو امر به آن محال است بلكه متعلق هر يك از دو امر عنوان مقيدى غير از عنوان مقيد ديگر است و تقيد آنها نيز تحت امر است .  علماء در نوع اول از تعدد عنوان مطلقا قائل به تداخل در مسببات شده اند چه دو حكم از نظر موضوع حكم بدلى باشند چه انحلالى، حتى در يك موضوع مثلاً اگر گفت اكرم زيدا و اضف زيدا و دليل خاصى بر لزوم تعدد نبود در اين جا هم مقتضاى اطلاق و اصل لفظى تداخل در امتثال است زيرا كه دو مفهوم با هم حد مشترك ندارند و در اين گونه موارد چه هر دو در يك موضوع بيايد و يا موضوعاتشان انحلالى باشد و بگويد اضف العلما و اكرم الهاشميين و چه بدلى باشد مثل اكرم عالما و اضف هاشمياً يا عالماً تعدد حكم و تداخل آنها در امتثال تداخل در مسببات معقول است چون در بحث اجتماع گفته شد متعلق اوامر عناوين هستند پس ديگر اجتماع مثلين و ضدين در كار نخواهد بود و از نظر تحريك و محركيت چون متعلقات اوامر بدلى هستند ولو موضوعاتشان انحلالى باشد مى شود در هر فردى اكرام بلا استضافه نمايد و استضافه بلا اكرام كند ولذا لغويت از جهت دو امر وجود ندارد و در اين قبيل تعدد عنوان ها مقتضاى اصل لفظى در احكام تكليفى تداخل در مسببات است و در حقيقت با يك امتثال مى تواند هر دو را انجام دهد و در حقيقت دو محركيت و انبعاث موجود است پس در تباين عنوانين مفهوماً حرف مشهور و مرحوم شيخ(رحمه الله)([1])تمام است اما در نحوه ديگر از تعدد عنوان كه دو عنوان يك حد مفهومى مشترك دارند بحث است كه خواهد آمد.  [1]. مطارح الانظار(ط جديد)، ج2، ص48. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (567)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 567 ـ سه شنبه 1394/7/14**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض كرديم كه در موارد وحدت عنوان گفته شده است كه مقتضاى اصل لفظى اگر دو امر به يك عنوان بخورد مثل (ان افطرت فكفر) و (ان ظاهرت فكفر) عدم تداخل در اسباب و در مسببات است اما اگر به دو عنوان خورد، در اين صورت مشهور گفته اند اصل تداخل در مسببات است و با يك امتثال، هر دو ساقط مى شود و ما عرض كرديم كه اين نكته، در شق اول روشن است اما بايد در شق دوم ـ كه مشهور و مرحوم شيخ(رحمه الله) هم گفته اند كه در فرض تعدد عنوان اصل تداخل در مسببات است و به يك امتثال اكتفا مى شود ـ آن را توضيح داد.  عرض شد كه تعدد عنوان به دو شكل است يك وقت به نحو تباين مفهومى است مثل (اكرام) و (ضيافت) و يك وقت هم به شكل دو عنوانى است كه حد مشترك دارند مثل (اكرام عالم) و (اكرام هاشمى) در نوع اول چه اين امر به لحاظ موضوع و قيد متعلق انحلالى باشد مثل (اكرم العلماء) و (استضف الهاشميين) يا بدلى باشد مثل (استضف هاشميا) و (اكرم عالماً) در اين جا تداخل در مسبب درست است چون كه ماموربه دو عنوان است و عنوان ها متباين با هم ديگر هستند و در اين جا محذورى در اجتماع دو عنوان بر يك معنون نيست و حكم از عنوان به معنون سرايت نمى كند تا اجتماع مثلين لازم بيايد و يا لغويت در تعدد امر باشد چون مكلف مى تواند عالم را بدون ضيافت و به غير آن اكرام كند و هاشمى را ضيافت كند به غير اكرام، و يا با ضيافت اكرام كند.  اما در فرض دوم كه دو عنوان با هم يك جزء مشترك مفهومى دارند مثل (اكرم هاشميا) و (اكرم عالما) كه «اكرام» متعلق وجوب است ولى مقيد به اكرام هاشمى يا اكرام عالم شده است حال اگر كسى، هم عالم بود و هم هاشمى با اكرام عالم هاشمى هر دو وجوب ساقط مى شود و تداخل در مسببات است يا دو اكرام لازم است صحيح اين است كه اگر قيد متعلق بدلى باشد تداخلى در اسباب نيست و دو وجوب مى تواند فعلى باشد وليكن هر دو وجوب با اكرام عالم هاشمى ساقط مى شود و از باب تداخل در مسببات است اما اين كه تداخل در اسباب نيست زيرا كه اين دو عنوان مى توانند هر دو متعلق امر باشند ولى هر دو با يك اكرام عالم هاشمى امتثال شوند و اين جا تعدد حكم و اجتماع دو عنوان بر يك معنون محذورى ندارد زيرا كه هر چند دو عنوان يك حد مفهومى مشترك دارند ولى اين اكرام در هر طرف، مقيد به قيدى شده كه غير از قيد در طرف ديگر است و با تعابير قيد مقيدها هم دو عنوان و دو مفهوم جداى از هم در ذهن و مقيد بما هو مقيد مقيد متعلق امر و مبادى آن است و در يك فرد با هم جمع مى شوند ولى چون بدلى هستند حكم از آن عنوان مقيد به فرد سرايت نمى كند تا اجتماع مثلين لازم بيايد و لذا متعلق هم در امر و هم در مبادى دو امر دو تا است و اجتماع مثلين لازم نمى آيد و ما اين مطلب را در بحث اجتماع امر و نهى نيز بيان كرديم پس امتناعى در عالم جعل نيست و چون مكلف هم مى تواند اين دو امر را در غير مجمع انجام دهد از نظر محركيت هم لغويت و محذورى در كار نيست پس نه در محركيت محذورى و نه در مبادى امر اجتماع مثلين بر يك عنوان شده است و لازم مى آيد كه از خلال عنوان بدلى امر به فرد سرايت نكند كه بگوئيم در فرد اجتماع مثلين مى شود بله اگر حب جامع بدلى به فرد سرايت كند اشكال اجتماع مثلين پيش خواهد آمد پس در جائى كه دو عنوان بخش مشترك هم دارند وليكن بدلى هستند همان اصلى را كه مشهور گفته اند كه تداخل در مسبب است ـ نه در اسباب ـ قابل قبول است .  فرض دوم اين است كه متعلق دو امر به لحاظ قيدش و موضوعش انحلالى و شمولى باشد مثل (اكرام كل عالم) و (اكرام كل هاشمى) يا (اكرم العالم) و (اكرام الهاشمى) كه العالم هم انحلال دارد و در اين جا به عدد هر فردى از افراد علما و هاشميون يك وجوب اكرام ثابت مى شود و حكم هم بتبع موضوع آن انحلالى مى شود حال در عالمى كه هم عالم است و هم هاشمى ، اين بحث صورت مى گيرد كه آيا يك اكرام كافى است يا بايد در اين جا دو اكرام بشود و نمى توان به يك اكرام اكتفا كرد و اگر كافى است از چه باب است از باب تداخل در مسببات است يا از باب تداخل در اسباب ؟  اين جا هم مشهور گفته اند كه يك اكرام كافى است و قائل به تأكّد و تداخل شده اند حال اين تداخل از چه بابى است؟ از باب تداخل در مسبب است يا از باب تداخل در سبب است كه البته برخى تعبيرات اين گونه است و مى گويند در اكرام عالم هاشمى يك وجوب موكد است و شايد بگويند كه معناى آن تداخل در اسباب است يعنى يك وجوب، فعلى است نه دو وجوب اين جا اين بحث پيش مى آيد كه چرا مشهور در اين جا قائل به تداخل شده اند با اين كه در مثل (ان ظاهرت فكفر) و( ان افطرت فكفر) قائل به عدم تداخل نه در اسباب و نه در مسببات و لزوم تكرار عمل شده اند ولى اين جا نشده اند؟ ممكن است گفته شود كه در اينجا چون دو عنوان است اين فردى كه هم عالم است و هم هاشمى ، به عنوان عالم يك وجوب اكرام دارد و به عنوان هاشمى يك وجوب ديگر و دو وجوب متعلق هر يك مفهوم مقيدى است كه غير از ديگرى است پس اجتماع مثلين بر يك عنوان نخواهد بود و دو وجوب با يك اكرام ساقط شده و از باب تداخل در مسببات است و با تعدد عنوان محذور اجتماع مثلين رفع مى شود و اين جا هم مثل (اكرم هاشميا) و (اكرم عالما) از موارد تداخل در مسببات مى شود و اشكالى ندارد.  ولى اين مطلب را نمى توان قبول كرد چون ما قبلا گفتيم شموليت اقتضاى سريان حكم به فرد را دارد و مى گويد اين فرد از اكرام به لحاظ اضافه به موضوع و قيد متعلق دو وجوب دارد و حكم به جامع و صرف وجود آن مثل (اكرم عالماً) نيست و حكم متكثر شده و به فرد مى خورد چون معناى انحلاليت اين است كه از خلال آن عنوان واحد حكم را به فرد فرد افراد آن جامع سرايت دهيم كه در اين صورت يك فرد از اكرام در عالم هاشمى دو امر خواهد داشت كه معقول نيست و هم به لحاظ مبادى و هم خود حكم محذور و امتناع دارد و مثل اكرام و ضيافت عالم هاشمى نيست كه مى تواند اكرامش كند به غير ضيافت و يا ضيافتش دهد به غير اكرام. بنابراين انحلاليت آن مفهوم مشترك اقتضاى تكثر و ديدن افراد را دارد و در نتيجه به يك يك فرد از اكرام خارجى دو أمر تعلق مى گيرد كه گفته مى شود اجتماع مثلين است و همانند اجتماع ضدين محال است و نمى شود يك فرد دو اراده و دو امر به آن تعلق بگيرد و محذور اجتماع مثلين در مبادى امر و لغويت در محركيت امر پيش مى آيد لهذا تداخل در مسبب با فرض تعدد حكم و عدم تداخل در اسباب در اين قسم معقول نيست بلكه در اينجا هم بايد قائل به تعدد اكرام در عالم هاشمى شد ـ همانند تعدد كفاره ـ زيرا كه اطلاق امر اقتضاى تعدد انبعاث را دارد و در نتيجه متعلق آن مقيد مى شود به فرد ديگرى از اكرام با اين كه مشهور آن را قائل نشده بلكه به كفايت يك اكرام و تأكد قائل شده اند.  حال اين بحث پيش مى آيد كه چرا مشهور در اين قبيل موارد قائل بعدم تداخل و وجوب دو اكرام در عالم هاشمى نشده اند يعنى چرا ظهور دو امر را در تعدد بعث و انبعاث حفظ نكرده اند و نگفته اند كه دو امر فعلى مى شود و دو مسبب هم مى طلبد كه هر كدام به يك فرد از اكرام غير از ديگرى تعلق گرفته است همان طور كه در مثال كفاره مى گوئيم دو كفاره واجب شده است و اين همان نكته اى است كه در ذيل مسئله اول گفتيم كه بعد خواهد آمد و در حقيقت استدراكى در مساله اول است و دليل اين كه چرا در اين جا قائل نيستيم چون دو جعل و دو بعث است و دو بعث دو انبعاث مى خواهد پس بايد دو اكرام واجب باشد و اين سؤالى است كه نيازمند پاسخ است .  در حلّ اين سؤال، مى توان يك پاسخ عرفى داد به اين ترتيب كه گفته شود در اين جا آن نحو تقييد طولى كه در آن جا گفته شد و يا تقديم ظهور وضعى بر ظهور اطلاقى متعلق و تقييد آن به فرد ديگر عرفى نيست زيرا كه آن، در جائى است كه متعلق دو امر كه در جمله حكميه اخذ شده است يك عنوان باشد مانند مثال كفاره ظهار و افطار تا بگوئيم ظهور در تعدد قرينه و دال است بر اين كه يك فرد ديگرى از آن طبيعت را مى خواهد و يك فرد ديگرى از همان طبيعت را مى طلبد .  اما در موارد تأكد متعلق دو امر دو عنوان است كه ميان آنها عموم من وجه است و حكم به لحاظ آنها انحلالى است و تعدد جعل در آن محفوظ است وتنها اطلاق و توسعه در مجعول آنها نسبت به مورد صدق آنها است كه با تأكد قابل جمع است و جمع عرفى در آن حمل بر تأكد است نه تقييد متعلق به فرد ديگر.  اين بيان را مى توان به نحو فنى و دقيق تر تقرير نموده و اينگونه گفت: در جايى است كه متعلق دو امر دو عنوان به نحو عموم من وجه و انحلالى باشد كه اطلاق در آن سعه در متعلق امر و مجعول را اثبات مى كند نه نفس امر و جعل را، يعنى هر چند براساس انحلال مورد اجتماع دو عنوان مشمول هر دو امر است و حكم هم به فرد سرايت مى كند ليكن اين بدان معنا نيست كه دو امر به آن فرد به عنوانه تعلق مى گيرد بلكه باز هم دو امر با همان عنوان مثلاً (اكرام هاشمى) و (اكرام عالم) آن فرد را شامل مى شود نه به عنوان (اكرم هذا) و يا (اكرم العالم الهاشمى) لهذا تعدد يك امر به يك عنوان از اطلاق دو متعلق در مجمع آنها استفاده نمى شود حتى بنابر سرايت، بر خلاف اطلاق در دو جمله شرطيه مانند (ان ظاهرت فكفر) و (ان افطرت فكفر) كه اطلاق در خود جعل و امر است و در مورد تحقق دو شرط تعدد امر متعلق به آن عنوان واحد (كفّر) را ثابت مى كند كه بر اساس نكته ذكر شده اقتضاى تعدد انبعاث و تكرار آن را دارد.  حاصل اين كه نكته استفاده عدم تداخل در اسباب و مسببات و لزوم تكرار تعدد امر به يك عنوان در مورد اجتماع است و اين با اطلاق در شرطيتين در مورد تحقق دو شرط يا انحلاليت بودن آنها ثابت مى شود اما با اطلاق در متعلق امر ثابت نمى شود حتى بنابر سرايت زيرا كه انحلال و سرايت متعلق دو امر را تغيير نمى دهد بلكه در مرحله صدق مجعول را توسعه مى دهد ولهذا با اين اطلاق تعلق دو امر به يك عنوان ثابت نمى شود تا ظهور در تكرار و انجام دو بار آن استفاده شود بلكه همان تأكد از آن استفاده مى شود زيرا كه طبق قاعده است و مقتضاى اطلاق دو متعلق است و اطلاق آنها در مورد اجتماع امتناعى ندارد و تنها كاشف از شدت محبوبيت و تأكد آن در مورد اجتماع است نه دو محبوبيت مستقل كه محال است و اين مدلول تصديقى و التزامى است و با ظهورات و اطلاقات در مدلول مطابقى آنها مخالف نيست و اطلاق متعلق دوامر در مورد اجتماع به نحو عموم من وجه باشند لغو و ممتنع نيست بلكه معقول و عرفى است و محذورى ندارد و كاشف از شدت و تأكد محبوبيت و مبادى است كه مدلول التزامى و تابع آنها است و لازمه انطباق دو متعلق است و ظهور مستقلى نيست تا معارضى با اطلاق در مدلول مطابقى داشته باشد يعنى لازمه اطلاق در دو متعلق تأكد در مبادى است و مقصود از تأكد نيز همين معناست نه اين كه دو مجعول اعتبارى يك مجعول بشوند و تداخل در اسباب شود تا خلاف اطلاق دو مدلول مطابقى باشد زيرا كه تاكد در امور اعتبارى معقول نيست ولهذا در موارد تاكد متعلق هر دو امر اطلاق داشته و لغويت يا محذورى در آن نيست و كاشف از تاكد در محبوبيت و تعدد ملاك است و تقييد آنها به فرد ديگر لازم نيست بلكه خلاف اطلاق است و در حقيقت موارد تاكد از باب تداخل در مسببات است به لحاظ عالم حكم به معناى اعتبار و جعل كه متعدد است و از باب تداخل در اسباب است به لحاظ عالم مبادى حكم و اين مقتضاى اطلاق متعلق دو امر است. بنابراين تداخل به نحو تاكد در مورد عامين من وجه در متعلقات انحلالى اوامر طبق قاعده و مقتضاى اطلاق در متعلق آنها است بر خلاف اطلاق امر واحد در دو شرطيه و يا انحلالى بودن آنها كه مقتضى اطلاق دو امر به عنوان واحدى است و در نتيجه عدم تداخل در اسباب و مسببات و لزوم تكرار انبعاث، مقتضاى قاعده در آن جارى است و اين نكته در موارد امر به دو عنوان جارى نيست حتى اگر متعلق آنها عموم من وجه باشد و حكم انحلالى باشد بلكه در آن تاكد مقتضاى قاعده است.  و بدين ترتيب بحث از تداخل اسباب و مسببات پايان مى يابد و با خاتمه يافتن اين بحث مبحث مفهوم شرط نيز به پايان مى رسد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (568)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 568  -  شنبه 1394/8/9    بسم اللَّه الرحمن الرحيم   مفهوم وصف   بحث در مفاهيم بود و مفهوم شرط تمام شد و در اينجا وارد بحث از مفهوم وصف مى‏شويم كه آيا جمله وصفيه مثل جمله شرطيه است و اگر گفت ( اكرم العالم العادل) يعنى عالم غير عادل واجب الاكرام نيست و مثل اين است كه بگويد (اكرم العالم ان كان عادلا) و يا اين كه نسبت به غير عادل ساكت است مشهور اين است كه جمله وصفيه مفهوم ندارد برخلاف جمله شرطيه كه مشهور قائل به مفهوم دار بودن آن هستند اما اين كه چرا مفهوم ندارد، كلمات علماء مختلف است قبل از اين كه متعرض كلمات آن ها بشويم، بايد چند نكته را توضيح داده تا كه آن بيانات بيشتر قابل فهم شود.   1 - نكته اول اين است كه جمله وصفيه بر انتفاء شخص حكم دلالت دارد و وصف در شخص حكمى كه براى موصوف جعل شده است دخيل مى‏باشد يعنى اگر عالم عادل نبود قطعا اين وجوب اكرام شاملش نمى‏شد و شخص حكم منتفى بود چون ظهور جمله در اين است كه آن قيد و وصف و عنوان در موضوع شخص آن جعل اخذ شده و در آن دخيل است كه در كلام آمده است و اين حكم براى فاقد قيد نيست و اين ظهور اثباتى است و مقدمات حكمت و سكوتى نيست يعنى مقتضاى اخذ اين قيد در موضوع حكم اثباتاً آن است كه در حكم ثبوتاً نيز دخيل است - اصالة التطابق بين اثبات و ثبوت - بله اين نافى اين نيست كه يك حكم ديگرى هم باشد غير از اين حكم و جعل ديگرى هم باشد يعنى سنخ حكم را نفى نمى‏كند و مفهوم، نفى سنخ حكم است نه نفى هر حكم ديگرى يعنى مفهوم، سالبه كليه است و سالبه كليه از اخذ قيد و وصف استفاده نمى‏شود چنانچه بيان آن خواهد آمد وليكن از اخذ قيد فهميده مى‏شود كه شخص اين حكم هم اطلاق ندارد و اگر قيد نبود شخص حكم نخواهد بود ولذا مى‏گوئيم اين مفهوم نيست چون مفهوم نفى سنخ حكم است وليكن در اينجا بحث ديگرى هست كه نبايد با مفهوم اشتباه شود و آن اين است كه ظهور اثباتى كه گفتيم اخذ وصف دلالت دارد بر اين كه شخص اين حكم مقيد به آن وصف است ، مى‏شود از آن مفهوم به نحو سالبه جزئيه استفاده كرد يعنى اين گونه نيست كه همه موارد عالم واجب الاكرام باشد و الا ذكر قيد مذكور لغو خواهد بود و اين بحث ديگرى است كه آيا مى‏توان نفى فى الجمله و سالبه جزئيه را استفاده كرد يا خير كه اين بحث احترازيت قيد است و بحث مهمى است ولى اين مفهوم نيست و مفهوم سالبه كليه است و بحث از آن نيز بعداً خواهد آمد.   مساله ديگر هم باز نسبت به انتفاى شخص حكم است كه مفهوم نيست و آن اين كه جايى كه وصف يا قيد در يك خطاب آمده است و در يك خطاب ديگر هم مطلق آن ذكر شده است مثل )اعتق رقبه( و )اعتق رقبه مومنه(، بحث مى‏شود كه معمولا فقها مطلق را بر مقيد حمل كرده‏اند و خيال شده است كه اين هم يك نوع مفهوم است و از دليل مقيد انتفاء مطلق به نحو سالبه كليه استفاده مى‏شود ولى جوابش روشن است كه حمل مطلق بر مقيد از باب اخذ مفهوم در مقيد نيست بلكه براساس نكته ديگرى است زيرا كه جائى فقها مطلق را بر مقيد حمل مى‏كنند كه علم به وحدت مطلوب وجود داشته باشد و بدانند يك جعل و يك مطلوب بيشتر نيست كه بايد يا مطلق باشد و يا مقيد پس اين از باب مفهوم و دلالت جمله وصفيه بر سالبه كليه نيست بلكه براساس يك نكته عقلى است كه وقتى يك كفاره بيشتر واجب نبود عقلاً موضوع يا متعلق اين مطلوب واحد نمى‏تواند دو چيز باشد و الا دو حكم مى‏شود، بنابراين جائى كه به وحدت حكم علم نداريم مطلق را قيد نمى‏زنيم مانند موارد احكام انحلالى (اكرم الفقيه و اكرم العالم) و يا (ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان افطرت فاعتق رقبه مومنه) اما در جائى كه علم به وحدت حكم داريم كه در متعلقات اين گونه است و براى يك افطار يك كفاره بيشتر واجب نيست كه يا عتق مطلق رقبه است و يا عتق رقبه مومنه است كه وقتى اين گونه شد عقلاً تنافى و تعارض بين اين دو دليل شكل مى‏گيرد و اين تعارض به جهت وحدت مطلوب است كه از خارج و يا از خود خطابِ معلوم حاصل شده است و ربطى به دلالت قيد بر مفهوم ندارد و چون مى‏گويند ظهور قيد در وحدت اقوى از ظهور اطلاقى است زيرا كه ظهور اثباتى است نه سلبى لذا اين را مقدم مى‏دارند و مطلق را بر مقيد حمل مى‏كنند پس تنافى  به جهت مفهوم داشتن جمله قيديه يا وصفيه نيست و اين دو نكته با مفهوم خلط نشود و هر قيدى در حكمى اخذ شود بر دخالت در شخص اين حكم دلالت دارد ولى دليل بر انتفا سنخ حكم نيست و حمل مطلق بر مقيد نقض بر اين مطلب نيست و استفاده سالبه جزئيه و احترازيت قيود هم نقض اين مطلب نيست.   2 - نكته دوم در رابطه با مطلبى است كه قبل از بحث مفهوم شرط گفته شد كه گفتيم ثبوتا استفاده مفهوم يعنى سالبه كليه از منطوق يك جمله، سه طريق دارد.   يك راه اين بود كه قيد يا شرط قيد مطلق افراد حكم باشد به نحو شمولى مثل اين كه بگويد كل وجوب هاى اكرام عالم مشروط است به عدالت و اطلاق در حكم به معناى مطلق الحصص حكم باشد و گفتيم كه اگر چنين اطلاق شمولى در حكم جارى شود مفهوم از آن فهميده مى‏شود.   وليكن همان جا گفتيم اين راه و طريق، نه از جمله وصفيه قابل استفاده و نه از جمله شرطيه و اطلاق به معناى مطلق الحصص در موضوع قابل استفاده است نه در حكم يا محمول و لذا اين راه را حذف مى‏كنيم و دو راه ديگر مى‏ماند .   راه دوم اين است كه مستفاد از مداليل لفظى جمله، سالبه كليه است يعنى جمله اى كه مى‏گوئيم مفهوم دارد لفظا و تصوراً دلالت كند بر معنائى كه مستلزم مفهوم و سالبه كليه باشد كه اين دلالت بر مفهوم در حد دلالت تصورى باشد كه اقوى الدلالات است و قبلا عرض كرديم كه اين راه دو نكته و دو ركن لازم دارد.   يكى اين كه از جمله شرطيه يا تقييديه تعليق يا توقف فهميده شود كه حكم معلق و متوقف است بر آن شرط يا قيد و ديگر اين كه معلق هم سنخ حكم نه به معناى مطلق الحصص بلكه به معناى ذات طبيعت و صرف الوجود باشد كه در اين صورت بازهم مفهوم فهميده مى‏شود يعنى فهميده مى‏شود كه معلق ذات طبيعت وجوب اكرام است و طبيعى وجوب اكرام عالم منوط است به عدالت كه اگر اين دو نكته تمام شد ثبوت هر حكم و جعل ديگرى هم منافى است با تعليق طبيعت بر آن قيد و نشان مى‏دهد طبيعت منوط به آن نيست و قبلاً اين راه را در جمله شرطيه دنبال كرديم و گفتيم كه اين طريق متوقف بر اين دو ركن است كه اولاً: هئيت دال بر نسبت تعليقيه يا توقفيه داشته باشد و ثانياً در حكم - كه طرف اين نسبت تعليقيه است - نيز اطلاق جارى شود و ذات طبيعت حكم معلق و منوط بر شرط باشد .   راه سوم اثبات مفهوم و سالبه كليه است نه از باب اثبات تعليق و توقف تا اين كه مدلول تصورى جمله بشود بلكه جمله شرطيه مثلا دال بر اصل لزوم است و بيش از اين دلالت ندارد ولى به جهت يك برهان عقلى و يا نكته عرفى و عقلائى استفاده مى‏كنيم كه اين قيد يا شرط علت منحصره است كه اين دلالت لفظى نيست و لفظ تنها دلالت مى‏كند بر اين كه آن وصف شرط يا قيد است ولى نكته اى عرفى يا عقلى مى‏گويد بايد در صورت انتفاى آن سنخ حكم هم منتفى باشد مانند استفاده از قاعده واحد در بحث مفهوم شرط كه گذشت.   اين سه راه كه براى اثبات مفهوم استفاده مى‏شد در بحث مفهوم شرط در مورد آنها مفصل بحث كرديم، حال بايد ديد آيا يكى از دو راه دوم و يا سوم در مفهوم وصف و جمله وصفيه قابل پياده كردن است يا خير؟   نكته سوم - كه اين نكته هم خيلى مهم است و قبلا هم در مقدمات مفهوم شرط به آن اشاره كرديم - آن است كه ميان جمله شرطيه و وصفيه يا لقبيه يك فرق اساسى موجود است از نظر معنى و مدلول وضعى جمله زيرا كه جمله شرطيه مركب از دو جمله تامه شرط و جزاء است كه جزائش جمله حكميه است و جزاء فى نفسه يك جمله تامه است و با شرط به جمله تامه ديگرى كه جمله شرط است ربط داده شده است و لذا گفته مى‏شود كه جمله شرطيه جمله كبرى است يعنى مركب از دو جمله شده است و اين برخلاف جمله وصفيه و قيديه است كه يك جمله تامه است و وصف ، قيد و لقب قيد موضوع در اين جمله واحده و نسبت تامه واحده است و به عبارت ديگر وصف قيد موضوع نسبت حكميه است و يك نسبت ناقصه است بر خلاف جمله شرطيه كه شرط قيد در موضوع نسبت حكميه نيست زيرا معقول نيست گفته شود )اكرم العالم العادل اذا كان عادلاً( بلكه موضوع نسبت حكميه در جمله شرطيه مطلق عالم است و اين يك فرق روشنى است و فرق مدلولى است  و همين هم منشا فرق بين اين دو جمله شده است كه جمله شرطيه مفهوم دار شده است حال همه جا يا در برخى از جاها به خلاف جمله وصفيه كه يك جمله و يك نسبت تامه است و وصف، قيد در طرف آن به نحو نسبت ناقصه است چون كه بيش از يك نسبت تامه در آن نيست و به عبارت اخرى وقتى جمله حكميه تامه باشد و شرط، قيد در آن نباشد اطلاق در نسبت حكميه وجوب اكرام عالم جارى است و مى‏توان اين اطلاق را در طرف نسبت تعليقيه جارى نمود و گفت كه سنخ حكم معلق است بر شرط پس وقتى كه شرط نيست سنخ حكم هم منتفى است و آن دو ركن در راه دوم در اين جا تمام مى‏شود ولى در جمله وصفيه اتفاق نمى‏افتد چون ما جمله حكميه وجوب اكرام عالم بدون عدالت را نداريم تا اطلاق در آن نسبت به وصف قابل جريان باشد چنانكه به تفصيل خواهد آمد و پس از توضيح اين سه نكته وارد توضيح تقريبات عدم مفهوم در جمله وصفيه مى‏شويم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (569)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 569  ـ  يكشنبه 10/8/1394**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مفهوم وصف بود و نكاتى  مقدمتا عرض شد و گفتيم بايد بحث شود كه چرا وصف مفهوم ندارد در بحث مقدماتى عرض شد كه بعد از حذف راه اول كه واضح البطلان است دو راه براى مفهوم داشتن قابل تصوير است يكى  اين كه جمله تصورا دلالت داشته باشد بر انتفاء عند الانتفاء و از آن مفهوم استفاده شود و يكى هم از راه برهان عقلائى و به لحاظ مدلول تصديقى كسى كشف كند كه حكم بايد در فرض عدم وصف منتفى باشد.عرض كرديم كه راه اول داراى دو ركن است يكى اين كه جمله دلالت داشته باشد بر تعليق آن حكم بر شرط يا وصف و مثلا هيئت وضع شده باشد براى تعليق و اناطه. دوم اين كه آن چه كه اناطه مى شود شخص اين حكم نباشد بلكه سنخ حكم باشد به معناى جامع و طبيعى حكمى كه بر موضوعش بار شده است باشد نه مطلق الحصص و نه اول الوجود بلكه ذات طبيعت حكم بر اين شرط يا وصف معلق باشد كه در اين صورت معناى تعليق اين مى شود كه اگر آن شرط يا وصف نبود طبيعى و سنخ آن حكم نيست و هر جا اين دو ركن تمام شد يعنى هم هيئت دال بر نسبت تعليقيه و اناطه و عليت انحصارى شد و هم معلق و متوقف بر شرط طبيعى حكم بود يعنى طبيعى لا بشرط نه به معناى مطلق الوجود و يا اول الوجود در اين صورت مفهوم استفاده مى شود اين مطلب را در باب جمله شرطيه مشروحاً بيان كرديم. در جمله وصفيه بر خلاف جمله شرطيه هيچ يك از اين دو ركن تمام نمى شود يعنى نه ركن اول در آن هست و نه ركن دوم.اما ركن اول در آن نيست چون روشن است كه در لغت هيئت وصف و توصيف وضع شده است براى تقييد و تحصيص نه تعليق و ترتب و عليّت، چرا، در جمله شرطيه جا دارد كسى بگويد هيئت شرطيه تعليق و توقف را مى رساند اما در وصف و موصوف هيئت براى تحصيص و تقييد موصوف به آن وصف است و لغتا و عرفا اين روشن است و عادل عالم را تقييد و تضييق كرده است و بيش از اين نيست و نمى خواهد چيزى را بر چيزى معلق كند. ثانياً مى توانيم با برهان هم اين مطلب را اثبات كنيم و بگوئيم نسبت توقفيه هميشه بين صدق دو تا نسبت تامه قرار مى گيرد همچنانكه در جمله شرطيه صدق يك جمله تامه را متوقف يا مترتب بر صدق جمله تامه ديگر مى كند و نسبت توقفيه يا تعليقيه هم از همين جا به دست مى آيد و بين صدق دو قضيه است كه تعليق معقول است نه بين دو مفهوم افرادى و تصورى كه تعليق در آنها معقول نيست و نسبت تامه است كه حكايت از صدق دارد و مى شود صدق آن را مترتب و متوقف بر صدق جمله شرط كرد مانند (اذا طلعت الشمس فالنهار موجود) يا (اذا جاء زيد فاكرمه)، اما در نسب ناقصه تقييديه كه ميان دو مفهوم و دو تصور است صحيح نيست پس به اين برهان عقلى  هم نسبت توقفيه و تعليقيه در وصف موجود نيست و با برهان هم مى توانيم مطلبى را كه وجدانى و عرفى است اثبات كنيم .  ركن دوم هم در اين جا نيست يعنى بايد حكم متوقف، طبيعى حكم باشد نه شخص حكم و اطلاق در حكمى كه متوقف و معلق است جارى باشد و بايد سنخ حكم باشد تا اگر عالم عادل نبود ، وجوب اكرام نداشته باشد اين اطلاق هم در جمله وصفيه قابل جريان نيست چون وقتى مى گوئى (اكرم العالم العادل) اطلاق را در چه جارى كنيم در حكم وجوب اكرام بدون موضوعش كه نمى شود اطلاق جارى كرد پس بايد در «اكرم» با موضوعش جارى كنيم و موضوعش مقيد به عادل است كه قهراً شخص حكم يعنى حكم مقيد است و تعليق آن موجب انتفاء شخص حكم است و به عبارت ديگر وجوب اكرام مقيد است و روى عالم عادل آمده است و تقييد به وصف قبل از نسبت حكميه است و در طرف نسبت حكميه اخذ شده است و اوصاف در جمله قيود موضوع يامتعلق يا محمول هستند و حكم مقيد به آنها مى شود و اين برخلاف جمله شرطيه است كه موضوع جمله جزا تمام شده است و شرط جزئش نيست و قيد در موضوع جزاء نيست و الا لغو مى شود همانگونه كه در نكته سوم گذشت.  پس در شرطيه چون كه يك نسبت حكميه تامه در طرف جمله جزاء داريم كه موضوعش مطلق عالم است نه عالم عادل در آن اطلاق جارى مى شود و مطلق وجوب اكرام عالم را معلق كرده است پس ركن دوم هم در جمله شرطيه هست چون موضوع حكم تمام شده و اطلاق در آن جارى مى شود ولى در جمله وصفيه نيست و تقييد حكم به وصف داخل در خود جمله حكميه و قبل از انشاء حكم است و حكم مقيد به آن مى باشد و اگر وصف قيد حكم هم باشد چون كه به نحو نسبت ناقصه است قبل از انشاء حكم است چون كه قيود ناقصه قيد طرف نسبت حكميه است و اين قبيل نسبت ها هميشه مقيد حكم هستند و اين همين انتفاى حكم شخصى است بنابراين راه اول روشن است كه در جمله وصفيه جارى نيست.  اما راه دوم كه كسى بگويد اينجا دلالت لفظى بر تعليق سنخ حكم بر وصف نداريم ولى از راه نكته عقلى و يا عقلائى استفاده كنيم كه اين وصف مثل شرط است  و علت منحصره آن حكم است و بايد علت منحصره براى سنخ حكم باشد اين راه براى اثبات مفهوم يك تقريبى دارد كه در بيانات حاج شيخ اصفهانى(رحمه الله)([1]) آمده و بعدا ايشان مى خواهد از ضم يك نكته استظهارى به يك نكته عقلى اين را درست كند.  نكته استظهارى ايشان اين است كه اخذ يك وصفى در موضوع حكم دلالت دارد بر اين كه اين وصف در آن حكم دخيل است و الا آن را اخذ نمى كرد و اين يعنى يك نوع سببيت دارد و اين نكته را از ظاهر لفظ استفاده مى كند و به اين منضم مى شود يك برهان عقلى كه مى گويد اگر سبب ديگرى هم براى آن حكم باشد اين دو تا يا به جامعهما دخيلند يا هر كدام بخصوصيته دخيل است كه اگر جامع ميان آنها دخيل باشد خلاف ظهور و نكته استظهارى است كه وصف را به خصوصيته اخذ كرده و دخيل دانسته است و اگر به خصوصيته سبب و دخيل است خلاف قاعده واحد به لحاظ نوع است چون وجوب اكرام عالم يك نوع حكم است و نمى شود يك نوع معلول و حكم از چند سبب متباين حاصل شود و بعد اشكال مى كند كه ما قاعده (واحد) را در واحد شخصى قبول داريم ولى صاحب كفايه(رحمه الله)([2]) كه در واحد بالنوع هم قبول كرده است بايد در اين جا اين تقريب براى مفهوم قبول مى كرد توضيح اين وجه و جواب اين بيان هم بعداً خواهد آمد.  ولى يك بيان ديگرى در اين جا هست كه ممكن است كسى بخواهد براى راه دوم از قاعده احترازيت قيود استفاده كند و بگويد همان استظهارى كه مرحوم حاج شيخ(رحمه الله)هم به آن توجه كرده است كه ظاهر اخذ وصف اين است كه آن وصف در حكم دخيل است اين سبب مى شود كه ما با اين ظهور وجود حكم بر مطلق را نفى كنيم چون اگر مطلق عالم موضوع حكم باشد معنايش اين است كه اخذ قيد عادل لغو باشد و اين را در نكته اول شرح داديم كه قاعده احترازيت قيود را به اين معنى قبول داريم كه اثبات مى كند مثلاً اين وصف دخيل در حكم است و شايد بتوان از آن يك مفهوم به نحو سالبه جزئيه هم استفاده نمود كه حكم روى كل عالم نرفته است و الا نبايد اين قيد را مى آورد و لغو بود پس بايد اقلا بعضى از علماى غير عدول از وجوب اكرام خارج باشند وليكن اين مفهوم را افاده نمى كند .  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)([3])در اين جا وارد تحليل خوبى مى شود و حدود احترازيت قيود را تبيين مى كند چون برخى خواسته اند از احترازيت قيود مطلقا مفهوم ـ ولو به نحو سالبه جزئيه يعنى نفى جزئى حكم ـ استفاده كنند ايشان مى گويد اين نكته كه مى گوييم: وصفى كه اخذ شده است در حكم دخيل است درصدد است چه حكمى را نفى كند زيرا كه حكم ديگر غير از شخص حكم بر مقيد سه شكل تصور دارد .  1 ـ اين كه وجوب اكرام بر كل عالم باشد و وجوب اكرام عالم عادل هم داخل در همان وجوب اكرام مطلق عالم باشد يعنى حكم ديگرى نباشد بلكه با يك جعل كلى باشد يا جعول متعددى به عدد اصناف عالم كه مستوعب همه افرادش است، باشد و كل علما را شامل شود اگر چه هر صنفى يك وجوبى مستقل داشته باشد.  2 ـ اينكه وجوب اكرام صنف ديگرى از اصناف علما باشد مثلا عالم غير عادلى كه كريم است نيز واجب الاكرام باشد نه اينكه كل ما عداى عدول واجب الاكرام باشند .  3 ـ اين كه يك وجوب اكرام ديگرى بر كل علما باشد و به ملاك ديگرى غير از ملاك وجوب اكرام در عالم عادل و قابل اجتماع با آن باشد حال بايد ديد كه ظهور اخذ وصف در دخل در حكم و يا احترازيت قيود كدام يك از اين سه نوع حكم را مى تواند نفى كند.  اما اگر بخواهد اولى را نفى كند و بگويد وجوب اكرام بر همه علماء مستوعب نيست، اصل ظهور قيد در دخالت در حكم اين را نفى نمى كند چون مى گوئيم كه عدالت در وجوب اكرام عالم عادل دخيل است وليكن عالم غير عادل كريم، كريم بودنش هم در جعل ديگرى دخيل است و ممكن است هر صنفى از اصناف غير عدول ويژگى داشته باشد و مستلزم جعل وجوب اكرام براى آنها نيز باشد و اين عقلا مشكلى ندارد و برخلاف آن ظهور نيست بله، اگر بخواهد يك جعل و يك ملاك باشد كه موضوعش، هم عالم عادل باشد و هم مطلق عالم باشد معقول نيست چون كه جعل واحد همانگونه كه نمى شود دو متعلق داشته باشد نمى تواند دو موضوع هم داشته باشد ولى جعول متعددة معقول است.  ولى عرفاً اين نحو تشريعات لغو است و عرف مى گويد چه در جامع اكرام عالم يك ملاك باشد و چه هر صنفى از علماء يك ملاك داشته باشد غير از ديگرى ، درست است كه به لحاظ عالم ملاكات هر صنفى در آن ملاك دخيل است ولى بالاخره به لحاظ عالم تشريع أمر و محركيت همه آنها واجب الاكرام مى شوند پس در مقام تشريع امر لازم نيست چند جعل داشته باشد بلكه با يك جعل مى گويد يجب اكرام العالم و جعل هاى متعدد عرفاً به لحاظ عالم امر و تشريع لغو است و اين قرينه لغويت عرفى در اين جا احتمال اول را نفى مى كند.  اما احتمال دوم كه وجوب اكرام فقط در برخى ديگر از اصناف عالم باشد نه لغو است و نه ظهور دخالت وصف عدالت را در شخص آن كم نفى مى كند و لهذا احتمال اين نوع دوم از حكم ديگر نفى نمى شود و معنايش اين است كه نمى شود سالبه كلبه استفاده كرد .  و اما احتمال وجود حكم به نحو سوم كه احتمال بدهيم يك ملاك ديگرى براى وجوب اكرام عالم در كار باشد آن هم با احترازيت قيود نفى نمى شود چون كه با فرض تعدد حكم نه استظهار  اين كه عادل در حكم خاص دخيل است با آن منافات دارد و نه جعل آن لغو است چون وصف در وجوب اكرام عالم عادل دخيل است ولى يك ملاك ديگر هم براى وجوب اكرام مطلق عالم است و در اين جا حمل مطلق بر مقيد وجهى ندارد چون دو جعل است و دو جعل قابل جمع است يا با حمل بر تاكد و يا در فرض تعدد اكرامى كه واجب است و يا به هر جهت ديگرى بنابر اين قاعده احترازيت قيود بر انتقاء شخص آن حكم دلالت دارد و اما وجود حكم ديگرى بر آن موضوع در فرض انتفاء وصف در فرض اول فقط نفى مى كند يعنى وجود وجوبات ديگر را كه مستوعب هر افراد موصوف بوده و يا يك جعل واحد بر آن باشد را نفى مى كند اما يك وجوب ديگرى بر برخى از اصناف موصوف ـ احتمال دوم ـ و همچنين وجوب ديگرى بر مطلق كه قابل جمع باشد با وجوب بر مقيد ـ يعنى احتمال سوم ـ را هم نفى نمى كند و هر جا احتمال حكم مطلق به نحو سوم باشد قاعده احترازيت قيود آن را نفى نمى كند حتى اطلاق آن را و اين كه قاعده احترازيت جعل حكم مطلق را مطلقا نفى مى كند درست نيست و اين را آقاى خويى(رحمه الله)([4]) دارد ولى اين گونه نيست بلكه جعل حكم مطلق به نحو اول را نفى مى كند.بنابراين هيچ يك از طرق اثبات مفهوم در جمله وصفيه تمام نيست و به اين ترتيب بيان فنى بر عدم مفهوم وصف تمام مى شود ولى در ذيل اين بحث بياناتى هم ديگران دارند كه خوب است به آن ها اشاره شود.    [1]. نهاية الدرايه (ط جديد)، ج2، ص435.  [2]. كفاية الاصول (ط آل البيت)، ص206.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص199.  [4]. محاضرات فى اصول الفقه (ط دارالهادى)، ج5، ص133. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (570)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 570 ـ دوشنبه 1394/8/11**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مفهوم وصف بود و عرض شد كه وصف مفهوم ندارد و بيانات فنى آن هم گذشت و مشخص شد كه حمل مطلق بر مقيد در جائى است كه وحدت مطلوب باشد و يا قاعده احترازيت قيود ربطى به مفهوم و استفاده انتفاء عند الانتفاء به نحو سالبه كليه در جمله وصفيه ندارد آنچه كه باقى مانده بياناتى است كه در كلمات برخى از بزرگان براى توضيح عدم مفهوم در جمله وصفيه آمده است كه اين جا تنها به سه بيان از آنها اشاره مى كنيم .  1 ـ يكى از اين بيانات بيانى است كه محقق عراقى(رحمه الله)([1]) آورده است براى توضيح و تبيين اين كه چرا جمله وصفيه مفهوم ندارد ولى جمله شرطيه مفهوم دارد كلام ايشان سه بخش دارد.  بخش اول اين است كه ايشان ركن اول از دو ركن مفهوم كه استفاده عليت منحصره يا توقف باشد در جمله وصفيه را قبول مى كند و مى فرمايد از اين جهت مثل جمل شرطيه است به دليل اين كه آقايان مطلق را بر مقيد حمل مى كنند و اين مطلب بدين معناست كه از دليل تقييد مى فهمند كه اين قيد سبب منحصره است.  نكته دوم اين است كه ايشان مى گويد حكم و محمول در جمله هاى وصفيه و لقبيه مهمل است نه مطلق و نه مقيد است چون قضايا چه خبريه و چه انشائيه كه يك نسبت تامه و يك نسبت حكميه در آن است از نظر محمولات مهملند و از نظر عقد موضوعات در آنها اطلاق و تقييد جارى است اما محمولات آنها مهمل ملحوظ شده است و لذا سور قضيه را در منطق به لحاظ موضوع لحاظ مى كنند و آن را به كليه و جزئيه تقسيم مى كنند نه محمول .  نكته سوم اين است كه نسبت حكميه هر چند به لحاظ موضوعش مهمل است اما اگر اين حكم منتسب به نسبت ديگرى باشد مثل شرط مى تواند نسبت به آن مطلق باشد كه در اين جمله در حقيقت دو نسبت داريم يكى نسبت اكرم به عالم و يك نسبت هم بين اكرم و شرط كه (ان كان عادلاً) و اين نسبت ديگر است و به لحاظ اين نسبت ديگر اطلاق در حكم جارى مى شود وليكن به لحاظ موضوع خود آن حكم اطلاق جارى نيست و چون كه اين نسبت ديگر در جمله شرطيه موجود است ولذا اطلاق در حكم براى اثبات علت انحصارى شرط براى سنخ حكم جارى مى شود و از آن مفهوم فهميده مى شود ولى در جمله وصفيه نسبت ديگرى نيست و به عبارت ديگر در اين جهت جمله شرطيه و وصفيه مشترك هستند كه از هر دو عليت انحصارى استفاده مى شود ولى فرقشان در اين است كه در شرطيه يك نسبت ديگرى غير از نسبت حكم به موضوعش موجود است و آن نسبت حكم به شرط است كه به لحاظ آن اطلاق جارى است و سنخ حكم منتفى مى شود كه همان مفهوم و سالبه كليه است و هر دو ركن مفهوم در جمله شرطيه تمام مى شود اما در جمله وصفيه درست است كه ما وصف و موصوف داريم و وقتى حكم بر موصوف بار شد، بر موصوف بماهو موصوف بار است نه بر ذات موصوف و لذا حكم با قيد هم نسبتى پيدا مى كند ولى اين نسبت تحليلى است و عرفى نيست و عرف وصف و موصوف را طرف يك نسبت قرار مى دهد و عرفا يك نسبت است و در اين نسبت هم حكم مهمل لحاظ مى شود نه مطلق ولهذا نمى توان از آن استفاده مفهوم كرد.  اين بيان ناقص است و نواقصش هم روشن است و هر سه نكته به شكلى كه در بيان ايشان آمده قابل قبول نيست .  اما نكته اول قابل قبول نيست چون حمل مطلق بر مقيد دليل بر استفاده عليت قيد نيست فضلاً از عليت انحصارى، بلكه اين حمل از جهت نكته ديگرى است كه قبلاً به تفصيل شرح داده شد و ربطى به عليت انحصارى بودن وصف و قيد ندارد .  نكته دوم ايشان كه فرمود محمول و حكم مهمل لحاظ مى شود اين حرف هم درست نيست و اهمال در عالم ثبوت معقول نيست و محمول يا مطلق به معناى ذات طبيعت است و يا مقيد، بله، مطلق نه به معناى مطلق الوجود و كل الحصص يا اول الوجود قرينه و لحاظ زائد مى خواهد و اين چنين اطلاقى در طرف محمول، نيست ولى اطلاق به معناى ذات الطبيعة در جمله خبرى هست مثلاً اگر گفت اكرام عالم واجب است اين جا مطلق و ذات وجوب در محمول در نظر گرفته شده است ، ولى ثبوت ذات وجوب براى موضوع، ثبوت فرد ديگرى از وجوب براى موضوع ديگر را نفى نمى كند; در جمله انشائى كه حكم نسبت ارساليه است حكم و نسبت ارساليه مقيد است به طرفش چون نسبت است و نسبت قائم به طرفين است و نسبت به موضوع وقيودش جزئى مى شود و در آن اطلاق تمام نيست چون كه متقوم به آن موضوع و قيودش است يعنى نسبت ارساليه قائم به مرسل و مرسل اليه است و بدون آن نسبتى نيست و از اين جهت مقيد و مشخص حكم است .  اشكالات نكته سوم ايشان هم روشن است زيرا كه اولاً: نسبت به موضوع كه مقيد و موصوف است اگر عرفا هم دو نسبت با حكم داشته باشد فرقى نمى كند زيرا اگر قائل هستيد كه حكم، نسبت به جزء اول از موضوع مهمل است ، نسبت به جزء دوم موضوع هم مهمل خواهد بود و ثانياً: جريان اطلاق در حكم و نسبت حكميه براى اثبات توقف يا تعليق سنخ حكم بر شرط و يا قيدى، در صورتى است كه جمله حكميه طرف يك نسبت تامه ديگرى قرار گيرد مانند نسبت تامه شرطيه ـ كه قبلاً گذشت نسبت ذهنى و تامه است ـ اما نسبت حكم به قيد موضوعش و با قيد متعلقش و يا قيد و ظرف زمانى خودش مانند (اكرم زيدا عند مجيئه) نسبت ناقصه است كه قوام آن حكم و نسبت حكميه است و نسبت تامه نيست تا در حكم اطلاق جارى شود و سنخ حكم منوط و مشروط به آن وصف شود .  بنابراين نسبت بين حكم و وصف حتى اگر عرفى و دو نسبت بوده و غير از نسبت به موصوف باشد چون نسبت ناقصه است در قوام شخص آن حكم دخيل است و نمى شود اطلاق در حكم به لحاظ آن جارى كرد .  2 ـ مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2]) در اين جا بيان ديگرى دارد و ايشان فرموده است اگر وصف قيد موضوع يا متعلق حكم باشد نمى تواند مفهوم داشته باشد چون قيد موضوع و متعلق شدن معنايش اين است كه مجموع اين موصوف و وصف موضوع يا متعلق است و تقييد موجب تحصيص و مفهوم افرادى است و يك حصه خاصه درست مى كند درست است كه به تحليل يك قيد داريم و يك مقيد و يك نسبت تقييديه ولى در نتيجه يك مفهوم مقيد واحدى درست مى شود كه يك مفهوم است و مفهوم افرادى است و اين مفهوم افرادى شده موضوع حكم يا متعلق حكم است و اگر اين مفهوم داشته باشد بايد بگوئيم هر موضوعى مفهوم دارد و بايد قائل شويم كه لقب هم داراى مفهوم است و اين بيّن البطلان است و كسى به چنين ادعايى ملتزم نمى شود كه اگر حكمى روى موضوعى رفت آن حكم روى موضوع ديگرى نمى رود پس چون بازگشت وصف به يك مفهوم مقيد است انتفا موضوع مفهوم نخواهد داشت.  اما اگر قيد به حكم برگردد و بخواهد بگويد اين وجوب اين قيد را داراست نه اين كه اين را در موضوع وجوب و يا متعلق آن اخذ كند بلكه بگويد اين وجوب مقيد است، كه در جمله شرطيه اين گونه است و شرط قيد موضوع و متعلق نيست و قيد خود نسبت حكميه است در اين صورت مفهوم خواهد داشت زيرا كه مقيد با انتفاء قيدش منتفى مى شود ولو با تمسك به اطلاق «اوئى» و «واوى» در آن ـ كه در مفهوم شرط گذشت ـ و در ذيل مى فرمايد كه اگر از خارج قرينه اى داشتيم كه وصفى قيد و سبب يا علت حكم است آن جا مى توانيم مفهوم استفاده كنيم ولى وصف معمولا قيد موضوع يا متعلق است و لذا معمولاً جمله وصفيه مفهوم ندارد .  پاسخ اين بيان هم از ما سبق روشن شد اين كه گفته شد كه اگر وصف قيد حكم باشد مفهوم دارد و اگر قيد حكم نباشد مفهوم ندارد درست نيست و اگر قيد حكم هم باشد بازهم مفهوم ندارد مثل (اكرم زيداً عند مجيئه) كه از نظر ادبى ظرف حكم است و وجوب به زمان مقيد شده است ولى باز هم مفهوم ندارد چون ملاك مفهوم داشتن آن دو ركن است كه گذشت يكى اين كه جمله دال بر نسبت توقفيه و تعليقيه باشد و ديگرى اين كه اطلاق در نسبت حكميه جارى شود و اين جايى است كه آن نسبت حكميه طرف يك نسبت تامه توقفيه قرار بگيرد و در جمله وصفيه اگر وصف قيد حكم هم باشد بالاخره نسبت ناقصه است و تامه نيست و نسبت ناقصه تحصيصيه است و هيچ كدام از دو ركن در آن تمام نمى شود يعنى نه نسبت تامه توقفيه در كار است و نه در حكم، اطلاق جارى است تا سنخ حكم بر آن وصف معلق شود و اين دو ركن جمله شرطيه قابل حصول است كه نسبت تامه حكميه جمله جزاء طرف نسبت تامه تعليقيه يا توقفيه با شرط قرار مى گيرد ولهذا مى توان در آن اطلاق به معناى سنخ حكم جارى كرده و انتفاء سنخ را عندالانتفاء ثابت نمود و اين دو ركن جا پيدا مى كند و هيچكدام از اين دو ركن در جمله وصفيه موجود نيست حتى اگر وصف قيد حكم باشد چون باز هم يك نسبت ناقصه است و انتفائش موجب انتفاء شخص آن حكم است پس اين بيان هم تمام نيست كه اگر قيدى راجع به حكم و قيد آن باشد مفهوم درست مى شود بلكه ميزان و ضابطه آن است كه نسبت حكم با موضوعش تمام شود و اين نسبت حكميه طرف يك نسبت تامه ديگرى ـ توقفيه يا تعليقيه ـ قرار بگيرد همانگونه كه مفصلاً گذشت.  آنچه ايشان در ذيل كلامشان گفته اند كه اگر از خارج عليت و قيديت وصف براى حكم فهميده شود همين نكته براى مفهوم كافى است و برخى اضافه كرده اند كه بايد به نحو انحصاريت باشد باز هم كافى نيست چون قيديت انحصارى براى شخص آن حكم است نه سنخ حكم و اطلاق در حكم به لحاظ قيود ناقصه ، جارى نيست و اين بيانات به جهت عدم توجه به آن دو ركن و ضابطه فنى مفهوم است.  [1]. نهاية الافكار، ج2، ص499 و مقالات الاصول، ج1، ص412.  [2]. فوائد الاصول، ج2، ص502. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (571)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 571  ـ  سه شنبه 1394/8/12**    بسم الله الرحمن الرحيم  **3 ـ بيان محقق اصفهانى**(رحمه الله)([1])  عرض شد كه مرحوم اصفهانى(رحمه الله) بيان سومى هم در اين جا دارد و كلام ايشان داراى سه مقدمه و يا سه بخش دارد .  1 ـ بخش اول مى فرمايد كه ظاهر قضيه وصفيه اين است كه وصف در حكم دخيل است و قيود ظهور در احترازيت دارند و در حكم دخيل است ولو شخص حكم .  2 ـ ظهور جمله وصفيه در اين كه وصف بخصوصيته در حكم دخيل است نه عنوان ديگر و يا جامع ميان آن و وصف ديگرى مثلا عدالت به خصوصيه در وجوب اكرام در مثال (اكرم العالم العادل) دخيل است .  3 ـ ظهور سوم اين است كه مى شود در حكم به لحاظ وصف اطلاق جارى كرد و گفت سنخ حكم مقيد است به اين وصف.  سپس مى گويند اگر اين جا وجوب ديگرى براى عالم، مثلاً به جهت كريم بودن باشد چنانچه آن وصف ديگر بخصوصيته هم دخيل باشد و عدالت هم بخصوصيته دخيل باشد در اين صورت لازم مى آيد صدور حكم وجوب اكرام العالم كه واحد بالنوع است از دو موثر متباين با هم كه اين مطلب خلاف قانون (الواحد بالنوع لا يصدر الا عن واحد بالنوع) است و اگر بگوئيم جامع موثر است خلاف ظهور دوم است و اگر بگوئيم اصلا عدالت تاثير ندارد خلاف ظهور اول است و بعد مى گويد ما اين وجه را قبول نداريم چون ما قانون واحد را در واحد شخصى قبول داريم ولى در واحد بالنوع قبول نداريم و كسى كه قائل به آن است مثل مرحوم آخوند(رحمه الله)بايد اين بيان را قبول كند و قائل به مفهوم وصف شود.  در اين جا در حقيقت يك خلطى شده است و لذا شهيد صدر(رحمه الله)([2]) فرموده اين كلام ايشان دو بيان است كه با هم خلط شده است زيرا كه اگر بخواهيم از قاعده عقلى واحد بالنوع استفاده كنيم نياز به استظهار سوم ديگر نداريم كه سنخ حكم را با اطلاق اثبات كنيم بلكه كافى است كه ظاهر جمله وصفيه اين باشد كه وصف در شخص حكم دخيل باشد زيرا كه اگر وصف ديگرى در شخص ديگرى از آن حكم دخيل باشد خلاف قاعده (الواحد بالنوع لايصدر الا من الواحد بالنوع) است چون همان طور كه اين وجوب اكرام عالم است آن هم وجوب اكرام عالم است و اگر وصف را بر جامع حمل كنيم خلاف ظهور دوم است پس نياز به ظهور سوم و اثبات سنخ حكم نداريم و لذا شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد: مى توان اين بيان را به دو بيان برگرداند .  1 ـ يك بيان اثبات مفهوم در مرحله مدلول تصديقى و يا برهان الواحد كه گفتيم نياز به ظهور سوم نداريم و يك دلالت تصديقى مى شود .  شهيد صدر(رحمه الله) پاسخ مى دهد كه همانند اين مطلب در باب شرطيت هم گذشت كه جواب داديم كه قاعده واحد چه بالنوع و چه بالشخص در احكام جارى نيست چون مقصود از اثر صادر و معلول در اين جا چيست اگر مقصود جعل حكم و اعتبار باشد و اين كه دو موثر و دو علت نمى تواند داشته باشد قبلاً گفتيم كه جعل و اعتبار فعل اختيارى جاعل است و او قادر است جعل كند و مى تواند جعل نكند يعنى در جعل و عدم آن مجبور نيست و اوصاف و شروط قيود در متعلق جعلش است كه چه چيز را شرط بداند و چه چيز را شرط نداند و شرط و وصف به معناى علت و موثر در جعل و اعتبار مولى نيست و جعل فعل مباشر جاعل است و بخواهد جعل مى كند و اگر بخواهد جعل نمى كند البته داعى و غرضى دارد وليكن آنها علت جعل نمى باشند و اگر مقصود از اثر حكم فعلى به معناى مجعول باشد نسبت به آن هم قبلاً گفتيم كه مجعول چيزى غير از جعل نيست و امر تصديقى نيست بلكه امر تصورى و انطباق جعل بر خارج است و يك امر وهمى و لحاظى است و تطبيق جعل بر خارج است .  اگر مقصود ملاك جعل است كه ممكن است يك امر تكوينى باشد و نسبت به ملاك هم ممكن است وصف و قيد در آن دخيل باشد وليكن ملاكات احكام اولاً: لازم نيست امور تكوينى باشند و ممكن است امور اعتبارى باشند و ثانياً: اگر هم ملاك امر تكوينى باشد و وصف يا قيد در آن دخيل و مؤثر باشد و مثلاً اكرام عالم عادل يك ملاك داشته باشد و اكرام عالم كريم ملاك ديگرى داشته باشد و مولى در هر دو، وجوب اكرام قرار دهد كه اين نحو امتناعى ندارد بلكه همواره واقع مى شود و به عبارت ديگر تعدد يك نوع جعل و حكم نيازى به وحدت نوعى ملاك آنها ندارد و اين واضح است بنابراين تمسك به قاعده الوحد بالنوع اگر هم فى نفسه در تكوينيات صحيح باشد در احكام صحيح نمى باشد.  2 ـ تقريب دوم تقريبى است كه در آن قاعده واحد را حذف كنيم و به خود آن سه استظهار اكتفا كنيم كه بيانى مى شود شبيه بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله)([3]) كه ظهور جمله وصفيه در اين است كه قيد، ثبوتاً در حكم دخيل است و آن چه كه دخيل است به خصوصيته دخيل است نه به جامع بين آن و وصف يا قيد ديگرى و در خطاب و حكم هم اطلاق جارى كنيم و بگوئيم سنخ حكم مقيد به آن وصف است كه با انتفاى آن طبيعى وجوب اكرام منتفى مى شود و اين بيان شبيه بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله) است منتها بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله)دقيق تر است كه گفته قيد بايد قيد حكم باشد نه موضوع يا متعلق .  جواب اين بيان هم روشن است زيرا كه اولاً: اگر مقصود از سنخ حكم اطلاق شمولى حكم است كه قبلا گفتيم اين اطلاق در شرطيه هم نيست تا چه رسد به جمله وصفيه و اگر مقصود ذات طبيعت و صرف وجوب اكرام است انتفاى قيد طبيعت به نحو صرف الوجود موجب انتفاى جامع وجوب نيست مگر با برهانى عليت انحصارى و يا با دلالتى نسبت تعليقيه و يا توقفيه ثابت شود پس بايد براى مفهوم نسبت تعليقيه يا عليت انحصارى هم استفاده شود تا مفهوم درست شود و اين همان فقدان ركن اول مفهوم است و ثانياً: اگر نسبت تعليقيه هم فرض شود از نسبت وصفيه استفاده مى شود ـ كه نمى شود ـ و يا بگوئيم نسبت تقييديه هم كافى است و نسبت تعليقيه نمى خواهيم همانگونه كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)به اطلاق اوئى و واوى اكتفا مى كرد ولى ركن دوم هم در اينجا نيست و در حكم جمله وصفيه و قيود ناقصه نسبت به آنها اطلاق جارى نيست و ركن دوم را هم در جمله وصفيه و قيود ناقصه نداريم به همان معنائى كه گفتيم كه اجراى اطلاق در حكم زمانى است كه آن حكم با موضوع و قيودش تمام شده باشد و بتواند طرف يك نسبت تامه قرار گيرد مانند جمله جزاء در شرطيه و اركان داخل نسبت حكميه تمام شده باشد زيرا كه قوام نسبت حكميه به موضوع و قيود و متعلقاتش و اين اطلاق در جائى است كه قيد، قيد ناقص حكم نباشد و ارتباطش با قيد به نحو نسبت تامه باشد  همانگونه كه در جمله شرطيه است نه حمليه چه وصف قيد متعلق يا موضوعش باشد و چه قيد خود حكم باشد.  بنابراين اشكال دوم هم اين است كه مقدمه سوم تمام نيست و اگر عليت انحصارى هم نخواهيم ركن دوم ـ كه اطلاق و اثبات سنخ حكم است ـ موجود نيست .  اشكال سومى را هم شهيد صدر(رحمه الله)كرده اند و ايشان فرموده اند در استفاده از ظهورات سه گانه يك تناقضى هست زيرا كه ظهور اول كه گفته قيد در احترازيت ظهور دارد اين يك ظهور تصديقى است يعنى از اين كشف مى كنيم اين قيد ثبوتا هم در حكم دخيل است و مدلول تصديقى حكم جزئى است كه ديگر ظهور سوم و اطلاق در آن جارى نخواهد شد.  بله، اگر مانند تقريب مرحوم ميرزا(رحمه الله) و صف را قيد در مدلول تصورى حكم قرار دهيم ديگر اين اشكال وارد نخواهد بود.  بدين ترتيب بحث مفهوم وصف به پايان مى رسد و نكته اصلى اين است كه وصف چه قيد موضوع و چه متعلق و چه حكم باشد چون يك نسبت ناقصه است و داخل در قوام نسبت حكميه است انتفائش موجب انتفاى شخص آن نسبت حكميه است نه مفهوم كه انتفاء سنخ حكم و به نحو سالبه كليه است و همچنين مشخص شد كه بحث احترازيت صحيح است و همچنين جائى كه وحدت حكم و مطلوب باشد تنافى بين حكم مطلق و مقيد درست مى شود و لذا مطلق بر مقيد حمل مى شود ولى هيچ كدام از اين ها مفهوم نيست و همين ها باعث خلط شده است .    [1]. نهاية الدرايه(ط جديد)، ج2، ص435.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج2، ص199.  [3]. فوائد الاصول، ج2، ص502. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (572)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 572 ـ شنبه 16/8/1394**  بسم الله الرحمن الرحيم  **مفهوم غايت:** بحث بعدى ما بحث مفهوم غايت است ادوات غايت مثل (حتى) و (الى) مثل (اتموا الصيام الى الليل) ، (كل شى حلال حتى تعرف انه حرام) و غيره، اينها غاياتى است كه براى احكام قرار گرفته است و مورد بحث قرار گرفته كه آيا مفهوم دارد يا خير؟  مشهور اصوليون تفصيل داده اند كه غايت، گاهى غايت موضوع است و گاهى متعلق و گاهى غايت براى خود حكم است اگر غايت موضوع حكم بود مثل اين جمله(سر من الكوفه الى البصره) يا (اغسلوا ايديكم الى المرافق و امسحوا ارجلكم الى الكعبين) كه اين ها موضوع وجوب غسل هستند در چنين مواردى قيد موضوع مى شود و مفهوم ندارد و در مقام تحديد موضوع است و مى خواهد بگويد مقدار مسافت و يا مغسول و ممسوح چه قدر است و مثل باقى قيود موضوع مى شود همچنين اگر به متعلق برگشت كند مثل (اتموا الصيام الى الليل) كه صوم و امساك شما تا شب مى باشد و اين جا هم قيد متعلق است و مثل (اعتق رقبه مومنه) است كه مفهوم ندارد و اين حصه واجب است. اما گر غايت براى حكم بود نه موضوع و يا متعلق ، در اين صورت گفته اند كه مفهوم دارد مثلا اگر گفت (صم حتى تصبح شيخا) كه اين زمان شيخوخت زمان وجوب صوم است كه بيان مى كند تا چه زمان واجب است و يا (يحرم الخمر الى ان تضطر اليه) يا (كل شى لك حلال حتى تعرف انه حرام) كه غايت حليت است در اين صورت غايت به خود حكم بر مى گردد كه در كل شىء حلال جمله حكميه با مفهوم اسمى بيان شده است و در (صم حتى تصبح شيخا) غايت جمله انشائيه قرار گرفته است و مى گويد اين امر و وجوب تا آن موقع است و اين نوع سوم كه غايت براى حكم است يك نوع جمله انشائيه است و با معناى حرفى بيان شده است و يك وقت جمله خبريه و به نحو معناى اسمى است و فرقى ندارد و هر جا غايت غايت حكم شد نه غايت متعلق يا موضوع در آن جا مفهوم دارد زيرا كه معناى غايت همين است كه حكم منتفى مى شود. مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) در اين جا بحث را در دو قسمت كرده است و گفته يك بحث ثبوتى است كه همان تفصيلى كه مشهور گفته اند درست است و يك بحث اثباتى است كه غايت كجا به حكم بر مى گردد به موضوع يا متعلق حكم و مى فرمايد كه غايت و وصف و شرط با هم فرق دارند، شرط در جمله شرطيه هميشه قيد حكم است چون حكم در جزا تمام شده و مستقل است و شرط به جمله جزا بر مى گردد كه نسبت حكميه است و وصف معمولاً وصف و قيد موضوع است وليكن غايت بين اين دو تا است و مى تواند غايت حكم باشد و مى تواند غايت موضوع يا متعلق باشد و ادوات غايت با ادوات وصف و توصيف فرق مى كند چون توصيف براى موصوف است و نسبت حكميه توصيف نمى شود پس از نظر عالم اثبات و ادبيات عرب، وصف يا به مفهوم موضوع يا به متعلق بر مى گردد و شرط هم هميشه به حكم در جمله جزا كه نسبت حكميه است بر مى گردد و شرط حكم مى شود وليكن غايت بين اين دو تا است و هم مى تواند غايت موضوع و متعلق قرار گيرد و هم مى تواند غايت حكم و نسبت حكميه قرار گيرد.  ايشان يك بحث اثباتى را در اينجا شروع مى كند و بياناتى را در اين رابطه اضافه مى كند و مى فرمايد كه اگر قرينه اى باشد كه غايت مربوط به موضوع يا متعلق است روشن است مثل (اغسلوا ايديكم الى المرافق) كه غايت براى مقدار مغسول از دست است و غايت وجوب وضو نيست و غايت دست است و جائى كه قرينه اى نباشد اگر جمله حكميه ما انشائى باشد مثل (صم الى الليل) از آنجا كه غايت هم يك قيد است و يك مغيى مى خواهد ظاهر جمله انشائيه اين است كه غايت از براى فعل است كه متعلق نسبت ارساليه قرار گرفته است و آن صيام است زيرا كه امر يك متعلقى دارد كه آن صوم است و الى الليل به فعل بر مى گردد مثل (صل فى المسجد) كه فى المسجد به صلاه بر مى گردد نه به وجوب و اين جا هم معنايش آن است كه صوم الى الليل واجب است اما اگر جمله اسميه بود و نسبت و يا معناى حرفى نبود، و حكم به نحو معناى اسمى افاده شده بود و خود حكم معناى اسمى و قابل تقييد به غايت بود مثل اين كه در جائى بگويد (الامساك واجب الى الليل) يا (الخمر حرام الى ان تضطر اليه) كه حكم به حرمت به صورت معناى اسمى بيان شد نه معناى حرفى، ايشان در اين جا مى فرمايد كه اگر جمله اسميه در اينگونه موارد چنانچه متعلق حكم ذكر نشده باشد و مقدر باشد در اين نكته ظهور دارد كه غايت براى حكم است نه متعلق مثل (يحرم الخمر الى ان يضطراليه) چون متعلق حرمت مقدر است و نگفته شرب الخمر حرام و برگرداندن قيد به مقدر خلاف ظاهر است و مى شود قيد حرمت باشد و لذا فرموده، از اين مى فهميم كه قيد حرمت است ولى اگر جائى گفت (شرب الخمر حرام الى ان تضطر اليه) و يا (الصوم واجب الى الليل) ممكن است به هر دو برگردد ولهذا مجمل مى شود خلاصه ايشان بيشتر وارد بحث اثباتى شده است و در بحث ثبوتى با مشهور موافقت كرده است كه هر جا غايت برگشت به حكم داشت غايت مفهوم دارد در صورتى كه اشكال اصلى كه به مطلب مشهور وارد است و در همان بحث ثبوتى است كه چگونه قائل به مفهوم شده اند با اين كه مفهوم داشتن به گونه اى كه از مدلول تصورى مفهوم فهميده شود ـ كه راه اول بود نه راه دوم كه به مدلول تصديقى و برهان الواحد و امثال آن برگشت دارد ـ اين جا جايش نيست و كسى در اينجا قائل نيست و اين راه اول دو ركن لازم داشت. يكى اين كه بر انتفا حكم با حصول غايت استفاده كنند كه اين مقدار را غايت بر آن دلالت دارد و معناى غايت اين است كه آن منتهاى حكم است و ديگرى ركن دوم است كه آن چه كه بايد منتفى شود بايد سنخ حكم و مطلق حكم باشد نه شخص آن حكم و جعل پس تنها دلالت غايت بر انتها و حكم براى مفهوم و سالبه كليه كافى نيست و بايد اثبات شود كه آن چه كه منتفى مى شود سنخ و مطلق حكم است اما اگر فقط شخص آن حكم منتفى باشد مفهوم نيست و انتفا سنخ حكم ـ كه ركن دوم مفهوم است ـ نيازمند آن است كه در حكم اطلاق جارى شود و اين اطلاق وقتى جارى مى شود كه نسبت حكميه تمام شده باشد با قطع نظر از آن قيد يا غايت و آن نسبت حكميه طرف اين قيد يا وصف در يك نسبت تامه اى قرار گيرد تا بشود در آن اطلاق جارى كرد اما اگر نسبتى كه ميان حكم و قيد است نسبت ناقصه باشد چون كه نسبت ناقصه مقوم نسبت حكميه بوده در آن حكم اطلاق جارى نمى شود چون قبل از تكميل حكم است و محصص آن است و آن اطلاقى كه سنخ حكم را معلق يا مقيد به چيزى مى كند جايى است كه جمله حكميه تمام شده باشد و طرف يك نسبت تامه اى مانند نسبت شرطيه (تعليقيه يا توقفيّه يا تقديريه) باشد ولذا وقتى مى گويد (صم حتى تصبح شيخا) اين منافات ندارد با اين كه يك وجوب صومى هم باشد اگر شيخ شد به جهت ديگرى مثلاً (صم لداء المعده) كه بر او واجب باشد و اين را نفى نمى كند و تنها صومى كه بر هر مكلفى قرار داده شده است مغيى شده به (حتى تصبح شيخا) مخصوصا اگر گفت (صم شهر رمضان حتى تصبح شيخا) كه ممكن است يك صوم ديگرى غير از صوم شهر رمضان بر شيخ واجب شود و آن را نفى نمى كند و انتفاء شخص حكم در هر وصف و قيدى هم همين گونه است اين مساله با اين توضيح خيلى روشن است ولى مى شود براى آن منبه وجدانى و تحليلى برهانى هم ذكر كرد .  در اينجا دو نكته ذكر شد يعنى اين كه براى اين كه سنخ حكم را نفى كنيم تا مفهوم و سالبه كليه به دست بيايد نياز داريم كه حكم طرف نسبت تامه باشد و اگر نسبت ناقصه بود اطلاق جارى نمى شود اين متضمن دو نكته است يكى اين كه نسبت غائيه ناقصه است و يكى اين كه جائى كه نسبت ناقصه است اطلاق جارى نمى شود اين دو نكته را در اين جا شرح مى دهيم. اما اين كه غايت نسبت ناقصه است اين هم وجدانى است و هم تحليل برهانى دارد وجدانيتش روشن است كه ادوات غايت هم مثل باقى حدود و قيود شى است و لذا به تنهائى يصح السكوت عليها نيست مثلاً ( السير الى الكوفه) يصح السكوت عليها نيست. برهانى هم مى شود بر آن اقامه كرد از براهين تحليلى كه در باب نسب و معانى حرفيه و ناقصه گذشت و در آنجا گفته شد كه فرق بين نسب ناقصه و تامه در چيست و شهيد صدر(رحمه الله)در آنجا فرمود كه هر نسبتى كه در خارج از ذهن موجود باشد در ذهن كه مى آيد ناقصه مى شود مثل ظرفييت، فوقيت ، تحتيت و غايت هم از اين قبيل است و به شكل مفهوم وجدانى انفرادى مقيد و محصّص به ذهن مى آيد نه به شكل نسبت حقيقى ميان دو مفهوم در ذهن كه اين محال است بلكه يك مفهوم محصص و مقيد مى شود و در ذهن نسبت بودنش تحليلى است و مفهوم وحدانى مقيد و محصص است البته وقتى آن را تحليل كرده و متصور آن مفهوم را نگاه مى كنيم مى بينيم كه از ذات مقيد و قيد و تقيد تشكيل شده است وليكن در يك مفهوم مقيد است و لذا يصح السكوت عليها هم نيست پس نسبى كه در واقع وجود دارد اين نسب ناقصه است و در ذهن تحليليه است. نوع ديگر نسبت واقعى در ذهن است كه در خارج نيست و ظرفش در ذهن است و ربط حقيقى در عالم ذهن بين دو مفهوم است و ذهن اين دو را به هم ربط مى دهد مثل نسبت حمليه و انشائيه كه نسبت حمليه در خارج نيست و دو تا شى در خارج نيست يكى انسان و يكى حيوان بر يك موجود است كه هم انسان است و هم حيوان در مثال (الانسان حيوان ناطق) ولى در ذهن دو مفهوم مستقل و ربط حقيقى ذهنى ميان آنها است ليكن در خارج اين گونه نيست اين نسبت فقط در عالم ذهن است و بين مفهوم انسان و مفهوم حيوان ناطق كه در عالم ذهن است يك ربطى ذهنى حقيقى كه همان نسبت تامه حملى است برقرار مى شود و هيچ كدام از دو مفهوم را هم به ديگرى مقيد نمى كند بلكه هر دو مفهوم بر استقلال و اطلاق خود باقى است و اين دو را در يك مصداق خارجى فانى مى كند و اين همان نسبت ذهنى حملى يا تصادقى است و نسبت واقعى و حقيقى در ذهن است و اين را نسبت تامه مى گويند و برخى از اقسامش يصح السكوت عليها است مثل اخبار و انشاء و برخى هم لا يصح السكوت عليها است كه تفصيل آن در مباحث نسبت ناقصه و تامه گذشت طبق آن تحليل، در اينجا يك برهان مى شود بر اين كه نسبت غائيه نسبت ناقصه است چون انتها و غائيت حد خارجى شىء و در خارج است مانند ظرفيت و ابتدائيت .  نكته دوم هم وجدانى است يعنى وجدانا چيزى كه طرف نسبت ناقصه است در آن اطلاق جارى نمى شود و هميشه اطلاق در اطراف نسبت تامه مثل موضوع با محمول در جمله حمليه و يا جمله جزاء در جمله شرطيه جارى مى شود ولذا اگر بگوييم (وجوب الصوم مشروط بعدم الشيخوخه) مى شود و در وجوب صوم اطلاق جارى كرد كه هر وجوب صومى مشروط به آن است زيرا كه موضوع در نسبت تامه قرار گرفته است و اما اگر بگوييم (وجوب الصوم المشروط بعدم الشيخوخه ثابت) اطلاق در وجوب صوم نسبت به تقييد به شيخوخت جارى نمى شود بلكه وجوب صوم مقيد شده فى نفسه به عدم شيخوخت ثابت است اما آن كدام است اطلاق در وجوب نسبت به آن جارى نمى شود و اين وجدانى و واضح است و برهانش هم اين است كه اطلاق يعنى نفى قيد و اين نكته مطلق آن مفهوم و طبيعت مراد است در جائى است كه آن مفهوم طرف يك نسبت تامه اى قرار بگيرد اما جائى كه نسبت ناقصه است، نسبت ناقصه مفهوم وحدانى است و ذات مقيد در آن مستقل نيست لذا معنى ندارد در آن اطلاق جارى كنيد. پس هر دو نكته ذكر شده هم وجدانى است و هم برهانى بنابراين جمله غائيه هم مثل جمله وصفيه است و غايت مانند قيد وصف است بلكه مراد ما از وصف و قيد معناى اعم است كه غايت را هم در بر مى گيرد و آن جا هم مرحوم ميرزا(رحمه الله)گفت كه اگر وصف قيد حكم باشد مفهوم دارد و ما نيز همين ايراد را ذكر نموديم. مواردى كه تخيل شده است غايت مفهوم دارد مثل (كل شى لك حلال حتى تعرف الحرام) اين مفهوم نيست بلكه از باب قرينه و نكته عقلى و امثال آن است زيرا كه با علم به حرمت ديگر حليت ممتنع است لهذا همه حليتها رفع مى شود و نمى شود با حرمت جعل هيچ حليتى موجود باشد ولذا اگر اين گونه بود كه (هذا حلال الى ان تطلع الشمس) شخص آن حليت رفع مى شود نه بيشتر ولذا ممكن است حليت ديگرى هم بعد از طلوع آفتاب به جهت ديگرى جعل شود و همچنين مثال (كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض) مى خواهد مبدا وجوب صوم را بيان كند كه بايد از طلوع شمس باشد و با حليت اكل جمع نمى شود و اين، مفهوم را افاده نمى كند و اين ها مفهوم نيست. البته جمله غائيه هم مثل جمله وصفيه نكته احترازيت را دارد كه اگر سنخ آن حكم مغيى به آن غايت در همه حالات و شرايط بعد از تحقق غايت باشد ، غايت لغو است و اين همان احترازيت قيود است بنابراين غايت هم مانند ساير قيود است و مثل وصف است و كه دلالت بر سالبه كليه ندارد . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (573)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 573 ـ دوشنبه 1394/8/18**    بسم الله الرحمن الرحيم  در ذيل بحث مفهوم غايت آقايان بحث ديگرى كرده اند كه مربوط به منطوق است كه آيا ظهور جملاتى كه غايت در آن ها ذكر شده است اين است كه غايت داخل در مغيى است يا خارج از مغيى است مثلاً وقتى مى گويد (اتموا الصيام الى الليل) غايت داخل در مغيى است يا خارج البته اگر جائى كه غايت اجزا نداشته باشد مانند مرفق در (اغسلو ايدكم الى المرافق) روشن است اما جائى كه اجزاء داشته باشد مانند ليل در (اتموا الصيام الى الليل) يا كه اجزاء دارد يا (انتظر الى يوم الجمعه) كه يوم الجمعه اجزاء دارد مقصود چيست آيا يوم جمعه را هم بايد منتظر باشد يا خير و يا (سر الى البصره) بدان معناست كه بايد داخل در بصره هم بشود يا خير؟ و يا در قرائت القرآن الى الجزء العاشر يعنى جزء العاشر را هم خوانده يا تا اولش خوانده است خلاصه آيا غايت در اين قبيل موارد در مغيى داخل است يا خير البته در مثل (اتموا الصيام الى الليل) خيلى روشن است كه ليل خارج است و لازم نيست باشد و اين جا خارج از مغيى است و مقصود تا اول الليل است ولى در موارد ديگر تفصيلاتى داده شده است برخى مثل مرحوم ميرزا(رحمه الله)بين ادوات غايت (حتى) و (الى) تفصيل داده اند و گفته اند در (اكلت السمكه حتى راسها) حتى ظهور دارد كه مدخولش داخل در مغيى است اما (الى) ظهور دارد در اين كه غايت خارج است البته از اين مطلب جواب داده اند كه اين (حتى) عاطفه است و (حتى) غايت نيست و مانند (جاء القوم حتى حمارهم) است و برخى تفصيل داده اند كه اگر غايت از جنس مغيى باشد داخل است و اگر جنس مغيى نباشد داخل نيست.  برخى از اعلام گفته اند كه ظاهر غايت اين است كه انتهاى مغيى است و ظاهر اولى انتها بودن اين است كه بمجرد صدق جزئى از غايت مغيا تمام شده و منتهى شده است لهذا مقتضاى اصل اولى جمله خروج غايت از مغيا است وليكن برخى از جاها قرائنى است كه اقتضا مى كند كه غايت داخل در مغيى باشد و اين مطلب قابل قبول است و مطابق با وجدان لغوى است مثلاً وقتى مى گويد (قرأت القرآن الى الجزء العاشر) در اين جا چون عدد را لحاظ كرده است و مى خواسته مقدار عددى را از اجزاء قرآن كه خوانده ذكر بكند اين قرينه مى شود كه جزء ده را هم خوانده است و همچنين در مثال (انتظر الى يوم الجمعه) مى خواسته بگويد تا آخر مدت و غايت يعنى روز جمعه انتظار بكشد و اين قرينه است كه در اين مورد غايت در مغيى داخل است پس اگر اين چنين قرائنى نباشد ظاهر اطلاق غايت همان است كه عرض شد يعنى بمجرد اين كه غايت صدق كند و اولين جزاء آن محقق شود انتهاى مغيا است و به عبارت ديگر مقتضاى اطلاق آن است كه صرف وجود غايت انتهاء مغياء است و لازم نيست كه همه اجزائش صدق كند و فرقى نمى كند كه غايت موضوع باشد و يا غايت حكم باشد بنابراين مطلبى را كه برخى از اعلام گفته اند مطلب قابل قبول است.  **مفهوم استثناء:**  در استثنا هم بحث شده است كه آيا استثناء هم مفهوم دارد يا خير؟ استثنا بر دو قسم است يعنى گاهى ادوات استثناء وصف براى موضوع يا متعلق است و استثنا از نسبت حكميه نيست مثل (اكرم العالم غير الفاسق) كه غير الفاسق كه استثناء به نحو مفهوم اسمى است و وصف عالم است و يا مثال (لو كان فيهما آله الا الله لفسدتا) كه به معناى (غير الله) است و نمى خواهد آن را از حكم به فساد استثنا كند بلكه (الا) به معناى (غير) است و به معناى آن است كه (ان كان هناك آلهة غير الله لفسدتا) .  پس اگر استثناء قيد و وصف موضوع شد بحثى نيست كه مفهوم ندارد و مانند ساير قيود و اوصاف است و اين روشن است و بحث در استثنائى است كه استثنا از حكم است نه از موضوع يا متعلق مثل جائى كه بگويد (اكرم العلما الا الفساق منهم) كه نمى خواهد بگويد اكرم العلما غير الفساق بلكه كأنه مى خواهد بگويد (يجب اكرام العلما و لايجب اكرام الفساق من العلماء) و اين مورد بحث است و بحث مى شود كه آيا از اين فهميده مى شود كه عالم فاسق وجوب اكرامى ندارد مطلقا يعنى حتى اگر عالم فاسق خدمتى بكند يا نه كه اگر اين استثنا مى خواهد بگويد شخص آن حكم در عالم فاسق نيست پس مفهوم ندارد و مثل غايت مى شود كه انتهاى شخص حكم است و در عالم فاسق ممكن است وجوب اكرام ولو با يك قيد ديگرى قرار داده شود.  بله همه علماء فساق اگر واجب الاكرام باشند اين استثناء لغو بلكه مستهجن است و به اين مقدار دلالت دارد كه همه موارد عالم فاسق اين حكم را ندارد كه اين همان احترازيت قيود است و سالبه جزئيه است كه در وصف و غايت هم هست ولى بحث در بيش از آن و در سالبه كليه است كه بگوئيم سنخ آن حكم در مستثنى مطلقا نفى مى شود البته در جائى است كه جمله (اكرم العلما الا الفساق) نسبت به مستنثنى هم در مقام بيان باشد نه تنها در مقام بيان مستثنى منه باشد و همچنين مقصود از مفهوم، نفى سنخ همان حكم مستثنى منه با همان متعلق و موضوع است اما نفى حكم ديگرى كه بر عنوان عالم نباشد و بر عنوان ديگرى باشد آن را نفى نمى كند مثلا اگر فاسق فقير واجب الاكرام باشد آن را نفى نمى كند همچنانكه در شرطيه نيز بيش از اين مراد از سنخ حكم نيست مثلاً اگر گفت (اكرم العلما ان كانوا عدولاً) همه انحاء وجوب اكرام عالم را از عالم فاسق نفى مى كند و در اكرامى كه بر عالم هست و اطلاق جارى مى شود و سنخ آن را معلق بر عدالت مى كند ولى وجوب اكرامى كه اصلا براى عالم نيست آن را نمى گيرد مثل وجوب اكرام فقير كه اين از مصاديق (اكرم العالم) نيست و از مصاديق اكرم الفقير است كه سنخا متفاوت است با نسبت حكميه در جزاء و مفهوم نفى مى كند سنخ حكم را با حفظ موضوعش و در استثناء نيز همين گونه است ولذا كسى اين را نقض قرار ندهد.  جواب بعضى از مثال ها را هم كه به عنوان نقض قرار داده اند روشن است مثل (لا صلاة الا بطهور) كه معنايش اين نيست كه اگر طهور بود هيچ شرط ديگرى لازم نيست و نماز كامل است زيرا كه جوابش اين است كه اصلاً اين استثنا از وجوب نيست بلكه مقصود بيان شرطيت طهور است و مى خواهد بگويد طهور شرط و ركن در نماز است و نمى خواهد بگويد چيز ديگر شرط نيست بنابر اين محل بحث در جائى است كه يك جمله حكميه اى باشد و يك استثنائى از آن باشد چه نسبت حكميه موجبه باشد و چه سالبه، مثل (لا يجب اكرام العلما الا الفقهاء) و يا (لا تصدق اىّ خبر الا خبر الثقه) كه بنابر مفهوم مطلق و سنخ عدم وجوب اكرام عالم در فقها منتفى است و اين مطلب در جملات سالبه خيلى روشن است و از آن مفهوم استفاده مى كنند يعنى ظاهر اين جمله آن است كه در فقهاء عدم وجوب اكرام نيست چه فقيه فاسق باشد و چه نباشد و مدلول استثناء آن است كه همه آنها داراى وجوب اكرام هستند و نكته روشن تر بودن را بعداً بيان خواهيم كرد .  گفته مى شود كه استثناء از موجبه هم مفهوم دارد و وجدان عرفى مى گويد اين مفهوم به نحو سالبه كليه استفاده مى شود مثل (اكرام العلماء الا الفساق منهم) و فساق علماء مطلقا وجوب اكرام ندارند حتى به عنوان عالم خدوم و استثناء سنخ حكم را منتفى مى كند و اطلاق در مستثنى نه به لحاظ استثناء و اقتطاع جارى مى شود و اين مفهوم است زيرا كه مدلول التزامى استنثاء است و جمله استثناء از نظر مدلول لغوى و تصورى صريحاً حكم را نفى نكرده بلكه آن لازمه اقتطاع و استثناء از سنخ حكم است ولذا مفهوم مى شود نه مفطوف و اگر مى گفت (لا يجب اكرام الفساق من العلماء) اين منطوق بود ولى آن را نگفته بلكه نفى از مفهوم استثناء و اقتطاع بالملازمه استفاده مى شود كه مفهوم مى شود و شهيد صدر(رحمه الله)و اكثر اعلام اين مفهوم را قبول كرده اند و يك منبه وجدانى و عرفى هم شهيد صدر(رحمه الله)ذكر مى كند كه اگر جمله خبرى بود مثل (كل انسان اسود الا الزنجى) كه قبيله زنج باشد اگر در انسان غير زنجى فرد سفيدى باشد و در زنج هم فرد سياهى باشد مبتلا به دو دروغ شده است نه يك دروغ بر خلاف اين كه اگر استثناء از شخص حكم باشد مانند اين كه بگويد (كل انسان غير زنجى اسود) كه تنها اخبار از سياه بودن غير زنجى است و در صورت عدم صحت يك دروغ است و اين شاهد بر آن است كه استثناء از سنخ حكم است نه شخص آن حكم و شاهد بر اين كه در جمله استثناء دو نسبت تامه دو مدلول تصديقى است يكى در طرف مستثنى منه و ديگرى در طرف مستثنى است .  در اين جا اشكالى است كه چه فرقى هست بين جمله استثنا و غايت كه در غايت و وصف گفتيم كه اگر به حكم هم برگردد مفهوم ندارد ولى در استثنا مى گوييد مفهوم دارد با اين كه استثنا هم مثل غايت نسبت ناقصه اى است كه حكم را محصص مى كند و قيد نسبت ناقصه براى حكميه است ولذا استثناء به تنهايى يصح السكوت عليه نيست و قبلاً در تحليلات برهانى گفته شد كه نمى شود در نسبت ناقصه و مفهوم محصص اطلاق جارى كرد زيرا كه طبق تحليل هايى كه گذشت بايد نسبت حكميه طرف يك نسبت تامه قرار بگيرد تا اطلاق در آن جارى شود و سنخ حكم مقيد شود و بدون اطلاق نمى شود سنخ حكم را منوط كرد و يا معلق و مقيد نمود و منتفى كرد.  ايشان اين اشكال را پاسخ مى دهد كه نسبت استثنائيه تامه و ذهنيه است و ناقصه و تحصيصيه نيست چون استثنا يعنى اقتطاع و برگشتن از حكمى كه داده شده است و نسبت حكميه تامه در ذهن است نه در خارج و برگشتن از آن هم در ذهن است و در خارج استثناء يا اقتطاع و برگشت نيست و اين قبيل نسبتها مانند نسبت تعليقى يا تقديرى در جلمه شرطيه نسب ذهنى و حقيقى هستند نه خارجى كه در ذهن تحليلى و ضمن يك مفهوم مقيد و افرادى است و چون طرفش يعنى مستثنى منه نسبت حكميه است پس در نسبت حكميه مستثنى منه كه طرف يك نسبتى در ذهن حقيقى و تامه است اطلاق جارى مى شود و اين نسبت ذهنى مثل همان نسبت شرطيه مى شود كه تامه است بلكه از آن هم روشن تر است زيرا كه دو مدلول تصديقى هم دارد در صورتى كه در جمله شرطيه يك مدلول تصديقى بيشتر نبود گرچه نسبتهاى تامه در آن متعدد بود.  بنابر اين اشكال مذكور هم دفع مى شود و روشن مى شود كه استثناء نسبت ذهنى و تامه است و مانند قيود و اوصاف كه نسب خارجى هستند نيست آنها نسبتهاى حقيقى در خارج هستند كه در ذهن به عنوان يك مفهوم وحدائى محصص مى آيد و اطلاق در اطراف آنها جارى نمى شود حتى اگر قيود حكم باشند و اين كه جمله مستثنى به تنهايى يصح السكوت عليها نيست دليل بر عدم تامه بودن و حقيقى بودن آن در ذهن نيست بلكه به جهت ناتمام بودن اطراف نسبت تامه است كه تا كامل نشود و ذكر نشود مفيد فائده نبوده و صحت سكوت ندارد و اساساً عدم صحت سكوت بر نسبتى دليل بر نقصان آن نسبت نيست. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (574)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 574  ـ سه شنبه 1394/8/19**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث مفهوم استثنا تقريبا تمام شد و به اين نتيجه رسيديم كه جائى كه استثنا از نسبت حكميه باشد نه از موضوع و متعلق آن مفهوم دارد و از آن اطلاق در مستثنى فهميده مى شود (لا يجب اكرام العلما الا الفقيه) يعنى فقيه واجب الاكرام است و مستثنى و مستثنى منه از هم جدا است و نقيض او در مستثنى ثابت است مطلقا پس اصل مفهوم تمام شد و چند نكته باقى ماند .  1) نكته اول اين است كه گفته شد جمله استثنا از جمله سالبه دلالتش بر مفهوم از استثنا از جمله موجبه روشن تر است مثلاً اگر گفت (لا يصدق الخبر الا خبر الثقه) يا (لا يجب اكرام العلما الا الفقها) اين مفهوم روشن تر است از (يجب اكرام العلما الا النحوى) در اين جا ممكن است كسى بگويد اگر نحوى كريم بود اكرامش ممكن است واجب باشد و اين احتمال هست ولى در (لا يجب اكرام العلما الا الفقها) اين جا اگر اكرام فقيه فاسق واجب نباشد درست نيست و خلاف اطلاق استثناء است و هيچ فرد مستثنى داخل در مستثنى منه نيست و عدم اكرام در هيچ فردى از مستثنى نيست چرا، اين جا اين گونه است؟  نكته اى اين جا بيان مى كنند كه نكته خوبى است كه وقتى استثنا از سلب بود انتفاء طبيعت كه مفهوم جمله سالبه است به انتفا تمام افراد آن است و اين مفهوم اجراى اطلاق را در مستثنى منه نمى خواهد زيرا كه سلب طبيعت به سلب تمام افراد است و اين يك نكته عقلى است و دلالتى اقوى از دلالت اطلاق است زيرا كه (لا يجب اكرام العلما) يعنى همه حصص وجوب اكرام در علماء نيست و وجوب اكرام عالم به هر قيد و سببى بخواهد باشد نفى مى شود به نكته اين كه سلب افراد به سلب همه حصص است نه اين كه تنها وجوب مجعول عنوان عالم فقط نفى شده است پس وقتى فقيه را استثنا كردى، نمى شود در آن يك حصه باشد كه وجوب اكرام نداشته باشد ولى عنوان فقيه فاسق و اين خلف استثنا از سلب است و نياز به اطلاق در مستثنى منه و اثبات سنخ نداريم زيرا كه خود سالبه سنخ را نفى مى كند و خود سلب طبيعت وجوب اكرام از علما سلب سنخ آن است و نفى به طبيعت خورده و نفى طبيعت به نفى همه حصص است و همان طور كه در بحث فرق بين نهى و امر گفته شد نهى تمام حصص را نفى مى كند و اين از باب اطلاق نيست و از اين باب است كه نفى طبيعت به نفى تمام حصص و افراد آن است و يك مطلب عقلى است ولى در وجود طبيعت وجود يك فرد كافى است.  اين نكته فوق اين جا اثر دارد به خلاف استثناء از ايجاب كه نياز به اطلاق در مستثنى منه داريم و وقتى مى گوئيم (يجب اكرام العلما الا النحوى) كه اين جا كافى است يك وجوب اكرام عالم جعل شده باشد و به عنوان عالم فقط باشد و از آن عالم نحوى استثناء شود زيرا كه در آن نيست وليكن ممكن است عالم نحوى هم با قيد خاصى مثلاً فقيه وجوب اكرام داشته باشد و با آن قيد خاص كه فعل ديگرى است وجوب اكرام ديگرى داشته باشد مثل عالم فقير نحوى ولذا براى صدق استثناء از مستثنى منه موجب همين كه يك وجوب اكرام بر علما كه نحوى از آن خارج باشد كافى و درست است و اگر جعل وجوب اكرام ديگرى بود ولى نه بر تمام علما بلكه با يك قيد خاصى مثل عالم خدوم با قيد خدوم بودن يا فقير بودن وجوب اكرام داشت چه عالم باشد و چه نباشد اين را چگونه نفى مى كنيم؟ اولى  را با اجراء اطلاق در مستثنى منه نفى مى كنيم، كه همه وجوب اكرام عالمى با هر قيدى ديگر اضافى هم باشد مشمول سنخ و اطلاق (وجوب اكرام عالم) است و آن ها يعنى سنخ آن از عالم نحوى نفى مى شود و اين اطلاق در فرض اول صحيح است كه آن وجوب ديگر كه در مستثنى محتمل است به عنوان عالم فقير باشد چون در عالم فقير عالم هم دخيل و موضوع است و مشمول اطلاق نسبت حكمى مستثنى منه است چونكه مطلق بر مقيد هم صادق است .  اما اگر عالم دخلى در آن جعل نداشت مثل وجوب اكرام كل فقير اين ديگر مصداق وجوب اكرام عالم نيست چون كه حكم منسوب به عالم نيست تا مصداق آن قرار گيرد و وجوب اكرام عالم فقير به خاطر عالم بودنش نيست بلكه بخاطر فقير بودنش است چه عالم باشد و چه نباشد و اين نسبت حكمى ديگرى است غير از نسبت حكميه در مستثنى منه و اين يك حكم ديگر است و از مصاديق مستثنى منه نيست و حكمى از مصاديق مستثنى منه است كه موضوع و محمول مستثنى منه در آن باشد ولو بايك قيد اضافى ولى اگر موضوع مستثنى منه نبود و موضوع ديگرى بود نسبت حكميه در مستثنى منه ديگر بر آن صادق نيست پس مفهوم به اين اندازه است كه تنها هر چه مصداق وجوب اكرام عالم باشد در مستثنى نيست اما وجوب اكرامى كه بر موضوع ديگرى باشد مانندفقير چه عالم باشد و چه نباشد نفى نمى شود و مثل آن است كه حكم حرمت داشته باشد كه استثناء مذكور آن را نفى نمى كند.  پس در جمله سالبه اطلاق را نياز نداريم و خود سلب نفى طبيعت و سنخ را مى رساند و لذا استثناء از سالبه دلالت روشن تر را دارد ولى در موجبه نياز به اطلاق داريم و صدق مدلول لفظى استثناء از ايجاب با يك جعل مطلق در مستثنى منه كه شخص حكم است هم مى شود و با اجراى اطلاق سنخ حكم در مستثنى منه كه طرف نسبت استثنايى و اقتطاعى است همه افراد وجوب اكرام در مستثنى نفى مى شود و ليكن اين نفى افرادى است از وجوب اكرام كه بر عالم باشد نه بر موضوع ديگرى مثل فقير يعنى بايد كه موضوع نسبت حكمى در مستثنى منه باشد .  2) نكته و بحث ديگرى اين جا هست كه ممكن است بعضى در اين جا اشكالى وارد كنند كه اين كه گفته شده ما از استثنا سالبه مفهوم مى فهميم اين گونه نيست و ما خيلى از جاها از جمله استثناء از جمله سالبه مفهوم نمى فهميم مثل (لا اقرء اى كتاب الا كتاب الفقه) كه معنايش اين نيست كه همه كتاب هاى فقه را مى خوانم و اطلاق در مستثنى نيست و اين مطلب را به عنوان نقض قرار داده اند.  جواب اين نقض روشن است زيرا كه در اين جا استثنا از جمله سالبه نيست بلكه استثنا از سلب عموم است نه عموم سلب و جائى استثنا از سالبه مفهوم دارد كه مستثنى منه عموم سلب باشد نه سلب عموم زيرا كه استثناء از سلب عموم تنها موجبه جزئيه را ثابت مى كند نه بيشتر و اين جا مى خواهد خواندن عموم كتابها و كليت آن را نفى كند و استثنا از سلب عموم ايجاب جزئى است زيرا كه نقيض سلب عموم موجبه جزئيه است و نقيض عموم سلب موجبه كليه است پس اين نقض ها وارد نيست.  3) يك نكته ديگر هم در حاشيه تقريرات آمده است كه گفته شده است  چرا فرق است بين استثنا در امور تكوينى و در امور انشائى كه گفتيم مفهوم به اندازه نفى حكم مستثنى منه است كه بر موضوع مستثنى باشد اما اگر بر موضوع ديگر باشد مثل فقير، اين را ديگر استثناء نفى نمى كند با اين كه در اخبار از امور تكوينى اين گونه نيست مثلاً وقتى مى گوئى (كل انسان اسود الا الزنجى) در اين صورت اگر يك زنجى سواد داشته باشد ولو نه به خاطر زنجى و انسان بودنش بلكه به خاطر حيوانيتش باز هم نفى مى شود وليكن در جمله انشائى اين گونه نيست كه اگر اكرام براى موضوع ديگرى مثل فقير بودن واجب باشد اين ديگر نفى نمى شود اين بيان نقض قرار داده شده است .  اين نقض هم تمام نيست چون در جمله تكوينى وقتى مى گوئى (كل انسان اسود الا الزنجى) هر سياهى در او باشد بالاخره انسان اسود است و به خاطر حيوانيت هم باشد انسان اسود صدق مى كند ولى در جمله انشائى وجوب اكرامى كه به واسطه فقر ثابت شود مباين با وجوب اكرام عالم است و مثل آن است اين كه يك زنجى احمر باشد كه جمله خبريه تكوينى نيز آن را نفى نمى كند چون مصداق اسود و مستثنى منه نيست پس در جمله تكوينى هم استثناء، به مقدار صدق مستثنى منه استثناء حكم را نفى مى كند و اگر صفتى و حكمى مشمول آن نباشد نفى نمى شود و در انشائيات وجوب اكرام كل فقير هم خارج از مدلول جمله مستثنى منه (يجب اكرام عالم) و مباين با آن است و مثل دو سبب از براى سياهى زنجى نيست بلكه مثل سياهى  و سرخى زنجى مى ماند دو سياهى حيث تعليلى اش هم اگر فرق كند هر دو سياهى است و مشمول مستثنى منه (كل انسان اسود) است .  4) نكته ديگرى نيز ممكن است مطرح شود و آن اين كه دلالت استثناء از باب مفهوم نيست بلكه از باب منطوق است زيرا كه استثناء بر ثبوت نقيض مستثنى منه بر مستثنى دلالت دارد كه در آن اطلاق جارى مى شود و اين اطلاق در منطوق است و مفهوم نيست و نياز به اجراء اطلاق در مستثنى منه  و اثبات سنخ حكم ندارد مثلاً (يجب اكرام العالم الا النحوى) برگشت به دو جمله دارد (يجب اكرام العالم) و (لايجب اكرام النحوى من العلماء) و جمله دوم منطوق است و مجراى اطلاق و مقدمات حكمت مستقل از جمله اول است.  اين مطلب هم تمام نيست زيرا كه ادوات استثناء مدلول لفظى و لغويش اقتطاع و جداسازى و استثناء است و اما جمله و نسبت حكميه نقيض حكم مستثنى منه مدلول التزامى آن است و لهذا تعريف مفهوم بر آن صادق است همانگونه كه قبلاً نيز اشاره كرديم .  همچنين گفته مى شود اطلاق و مقدمات حكمت ابتداء در نسبت حكميه دوم كه مدلول التزامى است جارى نمى شود بلكه در مستثنى منه جارى مى شود زيرا اگر كه استثناء از شخص جعل واحد وجوب اكرام بر عالم باشد با وجوب اكرام عالم نحوى ـ ولو به عنوان نحوى فقير مثلاً ـ منافات ندارد و در صورتى مفهوم دارد و سالبه كليه نفى وجوب اكرام در نحوى ثابت مى شود كه استثناء از سنخ و جامع وجوب اكرام العالم باشد حتى اگر وجوباتى بر عالم مقيد به قيدى باشد مثل عالم فقير و اين اطلاق در مستثنى منه است كه مفهوم و سالبه كليه را در جمله مستثنى ثابت مى كند نه اجراى اطلاق ابتداءً و مستقلاً در جمله مستثنى و شاهد بر آن اين است كه اگر ابتدا اطلاق در جمله مستثنى جارى شود بايد وجوب اكرام نحوى حتى به عنوان (وجوب اكرام كل فقير) نفى شود با اين كه نفى نمى شود و اين شاهد بر آن است كه اطلاق و مقدمات حكمت مستقلاً جداى از مستثنى منه در مستثنى جارى نمى شود. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (575)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 575  ـ شنبه 1394/8/23**    بسم الله الرحمن الرحيم  قبل از اين كه وارد مفهوم حصر شويم يك نكته اى كه از بحث استثنا باقى ماند در اينجا اضافه مى كنيم و آن اين كه در بعضى از بيانات آمده است كه استثنا مفهوم نيست بلكه منطوق است يعنى مثلاً در (اكرم العلما الا النحوى) گفته اند كه اين مفهوم نيست و منطوق است زيرا كه استثنا يعنى حكم مستثنى منه در مستثنى را نفى مى كند و اين يعنى دو جمله ايجاد مى شود يك جمله مستثنى منه و يكى ديگر نقيض مستثنى منه و نكته اثبات سالبه كليه در جمله مستثنى اجراى اطلاق در خود جمله دوم است و اين ربطى به ملاك مفهوم ندارد يعنى در جمله نقيض مستثنى منه كه موضوعش مستثنى است مثل (لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم)([1])اطلاق را ابتداء در تجارت عن تراض جارى مى كنيم و مى شود هر تجارت عن تراض صحيح است و اين نيازى به آن دو ركن در ضابطه مفهوم ندارد و مثل باقى منطوق ها است و شايد ثمراتى هم بر اين بار شود.  اين مطلب نادرست است زيرا كه اولا مفهوم در استثناء منطوق نيست چون در تعريف مفهوم گفته شده است دلالتى كه مدلول التزامى باشد مفهوم است و منطوق نيست زيرا كه دال لفظى مستقيما دال بر انتفاى كلى نيست بلكه دال بر خصوصيتى است كه مستلزم آن است و اين جا هم همين طور است زيرا كه ادوات استثنا دال بر معناى حرفى استثنا و اقتطاع است و لازمه اين نيز انتفاء حكم مستثنى منه در مستثنى است مانند اين كه لازمه تعليق جزاء بر شرط منتفى بودن آن در فرض انتفاء شرط است و جمله شرطيه منطوقاً دال بر تعليق يا توقف و ترتب است و لازمه توقف و تعليق انتفا عند الانتفا است نه اين كه انتفاء مدلول مطابقيش باشد و در تعريف مفهوم گفته شد كه هر چيزى كه مدلول التزامى باشد و نكته دلالتش و استلزامش در مدلول مطابقى باشد مفهوم است .  اما نكته دوم كه گفته شد ابتداءً و مستقلاً در جمله دوم كه جمله مستثنى است اطلاق جارى مى شود و اين ربطى به نكته مفهوم ندارد و به عبارت اخرى نكته مفهوم كه سنخ حكم معلق است را نياز نداريم و نتيجتاً به آن دو ركن در اينجا نياز نداريم كه انحصار و تعليق استثناء از سنخ حكم باشد بلكه در اين جا ابتداء جمله دوم كه مستقل است و موضوعش مستثنى است اطلاق جارى مى كنيم و اين ربطى به باب مفهوم ندارد.  جواب اين نكته هم روشن است زيرا كه وقتى مى توانيم از استثناء انتفاء كلى به دست بياوريم كه **اولاً**: اين استثنا به شخص حكم بر نگردد و **ثانياً**: به اندازه اى كه اطلاق در مستثنى منه جارى است حكم در مستثنى نفى مى شود نه بيشتر از آن و اين يعنى اطلاق در مستثنى منه جارى نيست بلكه در مستثنى براى اثبات سنخ حكم جارى است كه همان نكته و ضابطه مفهوم است و اگر كسى بگويد (الا الفساق) به اين جعل خاص كه (وجوب اكرام العالم) است بر مى گردد و به شخص حكم كلى كه بر اين موضوع در مستثنى منه قرار داده شده نه هر كدام عالمى بر مى گردد ديگر مفهوم ندارد و براى نفى اين نياز به اجراى اطلاق در مستثنى منه و اثبات سنخ حكم داريد تا كه بگوئيد اين اقتطاع از سنخ حكم وجوب اكرام عالم است و اين همان نكته مفهوم است كه اگر اين استظهار نشود و كسى بگويد به شخص حكم بر مى گردد و يا اگر به سنخ حكم بر مى گردد در آن اطلاق نداريم انتفاء كلى استفاده نمى شود.  پس نكته دلالت انتفاء كلى حكم در مستثنى همان نكته دلالت مفهوم و استثناء از سنخ حكم در مستثنى منه جريان اطلاق در آن است نه اجراى اطلاق در جمله مستثنى مستقلاً از مستثنى منه و بر اين مطلب اثرى بار مى شود كه شاهد بر صحت مدعاى ما است و آن اين كه اگر كسى بگويد باب استثنا كارى به مفهوم ندارد و مثل منطوق مستقلاً در موضوعش اطلاق جارى مى شود مثل اين كه بگويد (يجب اكرام العالم) و (لا يجب اكرام النحوى) معنايش آن است كه اكرام اينگونه اى به هيچ وجه و عنوان ديگرى واجب نيست كه اگر مجراى اطلاق مستقل بود و ربطى به مفهوم نداشت بايد اين هم نفى مى شد كه از باب وجوب اكرام فقير هم اكرامش واجب نباشد ولى ما قبلاً گفتيم كه احتمال اين حكم در جمله استثناء نفى نمى شود و اين نشان مى دهد كه دلالت بر انتفاء از باب نكته مفهوم است و در حدود اطلاق جارى در مستثنى منه مى باشد و در مستثنى منه بيش از اين اطلاق نيست و وجوب اكرام بر فقير مشمول مستثنى منه نيست تا اين كه آن هم از مستثنى نفى شود و اين تفكيك شاهد اين است كه اين دلالت از باب مفهوم است .  **مفهوم حصر:**  بدون شك ادوات حصر دلالت بر مفهوم دارد و بلكه گفته شده است مفهوم حصر اقوى المفاهيم است اينكه ادوات حصر چه هستند وارد بحث آن نمى شويم و قطعاً (انّما) و (تقديم ما حقه التأخير) و سياق نفى و اثبات بر حصر دلالت دارد و حصر دلالت بر مفهوم مى كند مثل (انّما الصدقات للفقراء...)([2]) و يا (انّما وليكم الله)([3]) يعنى تنها همين ها ولى هستند و ديگران نيستند و اين ها دال بر حصر است و همچنين (تقديم ما حقه التاخير) دال بر حصر است (فى الغنم السائمه زكاة)([4]) (فى الفريضه جماعة) از اين ها حصر و سالبه كليه فهميده مى شود و لازمه حصر همين است يعنى دو ركنى كه در ضابطه مفهوم گفته شد در اين جا هست يكى انحصاريت است كه از حصر صريحاً فهميده مى شود و يكى هم اين كه محصور سنخ حكم است نه شخص حكم كه اين هم استفاده مى شود چون در شخص حكم حصر معنى ندارد و انتفائش عقلى است و نياز به حصر ندارد بلكه حصر در آن معقول نيست و حصر به اين است كه سنخ حكم در آن شىء محصور باشد و الا حصرى در كار نيست و اين بدان معناست كه دلالت حصر بر رفع سنخ حكم دلالت وضعى است و نياز به اطلاق نداريم آن گونه كه در جمله شرطيه براى اثبات سنخ حكم در جزاء نيازمند اطلاق بوديم زيرا كه رجوع شرط يا استثناء به شخص آن حكم معقول بود وليكن با اجراى اطلاق آن را نفى مى كرديم و تعليق سنخ حكم بر شرط يا استثناى از سنخ حكم مستثنى منه ثابت مى شد و اما در مورد حصر نفس حصر اقتضاى انتقاى سنخ حكم را دارد ولذا دلالت ادوات حصر بر مفهوم و سنخ حكم وضعى است و اقوى است.  البته به اين موارد نقض هايى هم وارد شده است كه آن ها يا حصر اضافى است يا از باب قرينه است مثل (انّما المومنون اخوه)([5]) كه اين حصر اضافى است و در مقابل كفار و يا منافقين است كه اختلاف و دشمنى با هم دارند و اين حصرهاى اضافى و امثال آن قرينه مى خواهد و الا ظاهر حصر حقيقى است كه از آن مفهوم كلى فهميده مى شود.  در كلمه توحيد هم كه مى گوييم (لا اله الا الله) بحث شده است كه خبر مقدر چيست (وجود) است و يا (ممكن) است و بر هريك اشكالى شده است و اين ربطى به بحث ما ندارد و بحث ديگرى است كه ما وارد آن نمى شويم.  **مفهوم لقب و عدد**:  از آنچه ذكر شد مشخص مى شود كه در لقب و عدد مفهوم نيست و آن هم به نكته كه در مفهوم وصف ذكر شد بلكه اين جا روشن تر است كه اثبات حكمى براى موضوعى دال بر نفى حكم از موضوعات ديگر نيست و اين جا سالبه جزئيه هم كه از احترازيت قيود استفاده مى شد در كار نيست مگر اين كه از لقب وصفى فهميده شود مثل (اكرم العالم) كه معنايش اين است كه (اكرم الانسان العالم) .  عدد هم مفهوم ندارد و روشن است كه اگر گفته شد (صم ثلاثين يوما) عدد قيد شخص اين وجوب است كه در آن سى روز صوم واجب است و اگر دليل ديگرى دو روز ديگر را از باب جعل ديگرى واجب كرد عدد در جعل اول آن را نفى نمى كند مگر اين كه در مقام تحديد همه صومهاى واجب باشد كه قرينه خاص و بيان اضافى لازم دارد پس عدد هم مثل باقى قيود است و مى گويد اين حكم بيش از اين مقدار نيست و كارى به جعل ديگر ندارد و به اين ترتيب بحث مفاهيم هم تمام مى شود    [1]. النساء، آيه 29.  [2]. توبه، آيه 60.  [3]. المائده، آيه 55.  [4]. وسائل الشيعه، ج9، ص 57.  [5]. الحجرات ، آيه 10. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (576)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 576  ـ يكشنبه 1394/8/24**  بسم الله الرحمن الرحيم  **عام و خاص**  بحث بعدى ما بحث عام و خاص است كه ابتدا از عموم عام بحث مى شود و بعد هم از خاص قبلاً عرض كرديم كه در مباحث لفظى اصول از دلالات لفظى عام كه سيال است در فقه و مخصوص به ماده خاصى نيست بحث مى شود كه ادله لفظى عام در فقه هستند مثل عام و خاص ، اطلاق و تقييد و مفهوم و دلالت امر و نهى كه اينها از  مباحث و قواعد لفظى در علم اصول هستند و در فقه سيال هستند و مخصوص باب خاصى نيست و مثل كلمه «صعيد» يا «طهارت» نيستند كه آن ها مربوط به باب خاص خودشان هستند و اين ضابطه اصولى بودن قاعده است كه در اينجا نيز محفوظ است و يكى از مباحث لفظى اصول بحث از عام و خاص است كه هم از عموم و هم از خصوص بحث مى شود.  در بحث عموم دو بخش است يكى اين كه معناى عام و تعريف عموم و اقسامش چيست يك بخش ديگر هم اين است كه ادوات عموم چه ادواتى هستند كه در لغت دال بر عموم هستند و چه فرق هايى با هم دارند .  بخش اول كه بحث از معناى عام و اقسامش است از جهاتى مورد بحث قرار مى گيرد 1) يك جهت در تعريف عام و معناى عام است گفته شده است كه كلمه عموم در لغت به معناى شمول است (عمّ يَعُمّ) اى (شمل) و اين معناى لغوى است ولى اصوليون يك معناى اصطلاحى خاصى را اراده كرده اند و براى عام اصطلاحى تعاريف مختلفى شده است و در كفايه([1]) اين تعريف آمده است (شمول و استيعاب المفهوم لما يصلح ان ينطبق عليه من افراده) مثل (كل انسان) كه همه مصاديق انسان را شامل مى شود در بعضى از تعبيرات هم آمده كه (شمول اللفظ لكل ما يصلح ان ينطبق عليه من افراده بالوضع) كه بايد وضعا شامل باشد.  تعبير ديگرى هم از محقق عراقى(رحمه الله)([2]) وارد شده است كه مى فرمايد (شمول او استيعاب المفهوم لمايصلح ان ينطبق عليه مدخوله) يعنى «كل» دلالت مى كند بر شمول تمام افراد مدخولش كه مثلاً انسان باشد اين ها تعبيراتى است كه نكته هر كدام در اثنا بحث روشن مى شود.  مقصود اين است كه مى خواهند در معناى اصطلاحى اين مطلب را بگويند كه شمول افراد و مصاديق يك معنا بر دو نوع است گاهى شمول و استيعاب افراد از با انطباق قهرى و عقلى عنوان واحدى بر تمام مصاديق آن است كه اين اطلاق است و عموم نيست و گاهى اين شمول به جهت اين است كه افراد به نحوى لحاظ شده است در آن مفهوم زائد بر طبيعت و اين خصوصيتى است كه در مفهوم لفظ لحاظ شده است كه اين عام و عموم اصطلاحى است يعنى شمول افراد در آن مفهوم ديده مى شود و لفظ براى آن وضع شده است در نوع اول در مدلول لفظ فقط طبيعت ديده مى شود ولى در نوع دوم شمول افراد طبيعى در مدلول لفظى ديده مى شود و لذا در تعريف دوم گفته شده كه بايد وضعى باشد و نوع اول اطلاق است و مقدمات حكمت نياز دارد البته به جهت اين كه قيد نفى شود و اگر قيد نفى شد انطباق طبعيت بر افراد عقلى است و اگر به آن لغتا هم عموم و شمول بگويند آن شمول عقلى است و در مدلول لفظ فقط ذات طبيعت اخذ شده و ملحوظ مى شود افراد و انطباق بر آن لحاظ نشده است و به آن اطلاق مى گويند حتى اگر در انطباق عقلى و قهرى شمول داشته باشد و مقدمات حكمت دال بر اطلاق به معناى انطباق قهرى عقلى نيست بلكه نافى قيد است.  اما عموم اصطلاحى اين نيست و جائى است كه شمول افراد طبيعت در مفهوم ديده شود و در مفهوم لحاظ شوند و هرجا چنين نباشد عموم نيست هر چند انطباق عقلى بر افراد و يا انتفاى افراد عقلاً نيز ثابت باشد ولذا نكره در سياق نفى از باب عموم نيست و قسمى از آن نيست بلكه اطلاق است و مدلول لفظ همان نفى ذات طبيعت است كه عقلا نفى ذات طبيعت مستلزم نفى تمام افراد است ولى اين هم انتفاء عقلى است و انتفاء افراد در مفهوم لفظ اخذ نشده و ملحوظ نيست و اين ها همه مصاديق شمول اطلاقى است كه اصطلاحا عموم و شمول نيست و اطلاق است يعنى دلالت وضعى بر افراد طبيعت در كار نيست به خلاف جائى كه مى گوييم (كل عالم) كه افراد عالم ملحوظ مى شود.  جهت دوم آن است كه اين شمول وضعى بر دو نوع است گاهى به نحو معناى اسمى است و گاهى به نحو معناى حرفى يعنى گاهى لفظى براى اين عموم وضع شده است كه برخى از ادوات عموم به گونه معانى اسمى و مستقل هستند و مبتدا يا خبر قرار مى گيرند مثل «كل» يا «جميع» يا «عموم» و «كافه» و اين لحاظ عام به نحو معناى اسمى است و گاهى به نحو معناى حرفى است مثل اين كه گفته شده جمع محلى به لام دال بر عموم است و (اكرم العلما) اگر به معناى (اكرم كل عالم) باشد كه به اين معناست كه تك تك افراد عالم در مفهوم (العلماء) لحاظ مى شود لى اين فرق مى كند زيرا هر چند كه در اين جا هم استيعاب و عموم افراد عالم را داريم ولى به نحو معناى اسمى نيست و اسمى نيامده كه دلالت بر افراد و استيعات كند بلكه از الف و لام وارد بر جمع كه حرف است و صيغه جمع هم هيئت است كه هر دو معناى حرفى هستند و تنها ماده جمع كه عالم است اسم جنس است از مجموع اين سه، عموم و استيعاب استفاده مى شود ولى اگر (اكرم كل عالم) مى گفت دال بر استيعاب مفهوم اسمى بود ولى در جمع محل باللام تنها يك ماده جمع كه اسم جنس است معناى اسمى است و هيئت معناى حرفى است و لام جنس هم حرف است لهذا اگر بخواهد دال بر استيعاب فرد فرد باشد به نحو معناى حرفى بايد استفاده شود و چون مى گويند معناى حرفى نسبى و اضافى است پس بايد در اين جا هم بگوئيم هيئت و لام دلالت مى كند بر نسبت احاطه و نسبت استيعابيه و اشتماليه افراد ماده جمع كه اسم است كه اين نسبت احاطه اى و استيعابى از مجموع لام و هيئت استفاده مى شود و يا هر نسبت ديگرى كه لازمه اش استيعاب و شمول است مانند اشاره به بالاترين حد جمع كه همان عموم و استيعاب همه علماء است و اين يك معناى حرفى و قائم به غير است. در نوع اول كه گفته شده است مفهوم عموم به نحو معناى اسمى از اسمى استفاده مى شود بعضى آن را اين گونه تصور كرده اند كه يك معناى اسمى و اسم جنس را مى گيريم و طبيعت را در افراد خودش فانى مى كنيم و اين عموم مى شود ولى اين اشتباه است هر چند ظاهر كلام صاحب كفايه(رحمه الله)اين است و ما و در بحث وضع گفتيم كه هيچ مفهومى نمى تواند در غير از ذات خودش فانى باشد و فرد را نشان نمى دهد و ذات طبيعت ـ كه حيثيت مشترك ميان افراد و جامع است ـ را نشان مى دهد و افناء هم غير از حكايت چيزى نيست و محكى هم ذات طبيعت است و در بحث وضع عام و موضوع له خاص گفته شد كه اين با استفاده از مفاهيم ديگر ممكن است كه در آن مفهوم ديگر جزئيت و خصوصيت اخذ و لحاظ شده است و آن مفاهيم به اسم جنس اضافه مى شود وبه نحو تعدد دال و مدلول فرد و جزئى آن طبيعت ديده مى شود و لفظ براى آن وضع مى گردد.  در اينجا اين جا هم مطلب همين گونه است كه اگر بخواهيم مفهومى را فانى در افرادش كنيم و افراد را لحاظ كنيم اسم جنس نمى تواند افراد خودش را لحاظ كند بلكه بايد مفهوم عموم و استيعاب افراد و تكثر بر آن اضافه شود ولذا تعبير مرحوم محقق عراقى(رحمه الله) كه فرموده است (شمول المفهوم و استيعابه لما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله) دقيق تر و درست تر است كه افراد براى مدخول است ولى استيعاب و شمول را از مفهوم ديگر كه بر آن اضافه شده است مى فهميم از اين جهت تعبير مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) اين اشكال را دارد و شايد به همين جهت آغا ضياء(رحمه الله) تعريف را تعديل كرده است پس در حقيقت عموم به نحو معناى اسمى شمول و استيعاب مفهومى براى افراد مفهوم اسم ديگرى كه مدخول آن است و در عموم به نحو معناى حرفى دلالت بر نسبتى است ميان جمع و تكثر با اسم جنس كه نتيجه اش شمول و استيعاب همه افراد آن است.  در اين جا دو اشكال بر مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) وارد شده است كه غير از اشكالى است كه مورد توجه مرحوم عراقى(رحمه الله)بوده و آن را در تعريف خود تعديل كرده است يك اشكال اين است كه عموم صفت لفظ است و در تعريف صاحب كفايه(رحمه الله) صفت مفهوم قرار داده شده است و گفته شده (شمول و استيعاب مفهوم) .  اشكال ديگر هم اين است كه (ما يصلح ان ينطبق عليه ) شامل همه انواع عموم نيست چون يكى از آنها (جمع محلى به لام) است كه فقط بر جمع صادق است و بر فرد صادق نيست هر دو اين اشكال را پاسخ داده اند.  اشكال اول را مرحوم عراقى(رحمه الله)پاسخ داده كه صحيح اين است كه عموم صفت مفهوم است و از اين جهت به لفظ عام مى گويند كه دال بر آن مفهوم است و (الا لفظ بما هو لفظ) متصف به عموم و خصوص نمى شود و بالدقه بايد شمول در مفهوم و مدلول لفظ باشد و صفت مدلول است و به عبارت ديگر صفت دال بما هو دال است كه بايد در مدلول باشد و لفظ به لحاظ معنايش عام است .  جواب اشكال دوم هم با تحليلى كه براى عموم به نحو معنايى حرفى كرديم روشن است كه «العلماء» به لحاظ «مايصلح ان ينطبق عليه» ماده اش استيعاب و عموم دارد زيرا كه معناى اسمى در جمع ماده اش است نه هيئت و يا ماده و هيئت با هم و معناى حرفى نسبى و عرضى قائم به معناى اسمى بايد باشد و آن چه كه معناى اسمى دارد و داراى مصاديق است همان مدلول ماده است كه طبيعت عالم است و عالم هم بر زيد و عمرو صادق است پس (ما يصلح ان ينطبق عليه) در استيعاب به نحو معناى حرفى و نسبى همان مدلول ماده جمع است كه بر هر فردى از آن طبيعت منطبق است پس مقصود از افراد در تعريف افراد طبيعت و معناى اسمى است كه در عام است و معناى اسمى در جمع محلّى عالم است پس تعريف بر جمع محلى به لام نيز صادق است و تنها مسامحه يا اشكالى كه بر تعريف صاحب كفايه(رحمه الله)وارد است اشكال مرحوم عراقى(رحمه الله)است كه بايد (شمول افراد ما يصلح أن ينطبق عليه مدخوله) مى گفت در صورتى كه ظاهر تعبير اين است كه عموم شمول مفهوم ما ينطبق عليه خودش است كه اين نمى شود مگر اين كه دو لفظ و دو دال را يك شىء لحاظ كنيم كه البته وجهى ندارد .  جهت سوم اقسام عموم است كه بحث مهمى است و عموم را به سه قسم استغراقى و مجموعى و بدلى تقسيم كرده اند كه بحث آينده است.  [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص216.  [2]. نهاية الافكار، ج2، ص504. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (577)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 577  ـ دوشنبه 1394/8/25**  بسم الله الرحمن الرحيم  **اقسام عموم:** جهت سوم در اقسام عموم است كه در اصول عموم را به سه قسم تقسيم كرده اند :  نوع اول: عموم استغراقى كه همه افراد مدخول عام يا طبيعت در عرض واحد لحاظ شود و اگر حكمى بشود بر همه افراد در عرض واحد مى باشد مثل (اكرم كل عالم) يا (اكرم العلماء) كه همه در عرض واحد ديده شده اند و اين را عموم استغراقى و انحلالى مى گويند .  نوع دوم : عموم بدلى است كه باز هم هر فرد لحاظ شده ولى نه هم عرض بلكه على سبيل البدل و شمول و استيعاب در بدليت ، مثل (اكرم أياً من العلما) يكى از علما را اكرام كن حال هر عالمى مى خواهد باشد اين هم عموم هست منتها به اين نحو كه يكى منتشر است على سبيل البدل در همه و اين بدان معناست كه اين را در هر كدام مى توانى پياده كنى .  نوع سوم: عموم مجموعى است كه همه افراد ملحوظ است مانند عموم استغراقى نه يك فرد از آن طبيعت بلكه همه به عنوان يك موضوع واحد و مجموع نه جمع و اگر بخواهيم در فارسى به اين سه قسم اشاره كنيم اينگونه است كه يك وقت مى گوئيم (جميع اين ها) و يك وقت مى گوئيم (مجموع اين ها) و يك وقت هم مى گوييم (يكى از آنها) و اين سه قسم هم در عام و هم در مطلق تصوير دارد و اصلش مورد اشكال نيست مثل (اكرم عالما) كه اين اطلاق بدلى است و (اكرم علماء العسكر) مثلاً مجموعى است و (اكرم العالم) كه استغراقى است .  پس شموليت و استغراقيت و بدليت و مجموعى بودن هم در عمومات هست و هم در اطلاقات،  لكن فرق بين عام و مطلق در اين است كه دلالت بر عام لفظى و وضعى است و در اطلاق بعد از جريان مقدمات حكمت و نفى قيد از باب انطباق قهرى طبيعت است و در اين جهت بحث شده است كه شايد يك نكته بحث هم اين باشد ـ كه ديده اند اينها در مطلق هم هست ـ آيا واقعاً اين سه قسم سه نوع از عموم است و سه كيفيت از عموم و استيعاب داريم يا اين كه استغراقيت و مجموعيت و بدليت خارج از استيعاب و عموم است و مربوط به نكته و دال ديگرى است  و عموم در همه آنها يك قسم است و لذا در تحليل اين كه آيا سه كيفيت در استيعاب و عموم است و يا عموم يك كيفيت بيشتر نيست و اين ها مربوط به نكات ديگرى است كه نظرياتى در اين باره ذكر شده است .  1 ـ نظريه اول مربوط به صاحب كفايه(رحمه الله)([1])است كه مى گويد عموم يك كيفيت بيشتر ندارد و آن دال بر استيعاب است و خصوصيت استغراقيت و بدليت و مجموعيت مربوط به كيفيت تعلق حكم و موضوع قرار گرفتن عام است كه يك وقت موضوع يك حكم قرار مى گيرد به صورت مجموعى كه اين مى شود عام مجموعى و يك وقت موضوع احكام متعددى قرار مى گيرد كه اين عموم استغراقى است و يك وقت موضوع يك حكم على سبيل البدل قرار مى گيرد اين را عام بدلى مى گويند پس نسبت حكميه سه شكل دارد و عام همان شمول افراد است. اشكال بر اين نظريه روشن است زيرا كه مشخص است كه اين سه معنايى كه گفته شد براى عام بدون حكم و نسبت حكمى هم تصور دارد و اگر مربوط به حكم بود نمى بايست در مفهوم افرادى تصور داشته باشد و ما (كل عالم) كه مى گوئيم با (اى عالم) متفاوت است يعنى چه حكم باشد و چه نباشد هر كدام يك معنى دارد و عموم در (كل عالم) استغراقى است و در (اى عالم) بدلى است و در (كل العلماء) مجموعى است و سه تصور داريم.  ايشان يك حاشيه اى هم دارد كه بله، اين سه قابل تصور است ولى تاويلى دارد كه اين سه نحوه نگاه به لحاظ حكم است و كانّ مى خواهد بگويد جائى كه مى خواهيم موضوع قرار دهيم به لحاظ حكم، اين گونه نگاه مى شود كه اگر مقصودشان اين است كه در طول وحدت و تعدد حكم اين بدليت و مجموعيت و استغراقيت درست مى شود، بطلان اين مطلب هم روشن است چون اگر مقصود جعل است كه جعل هميشه واحد است و اگر نظر به مجعول جعل است كه مجعول هميشه تابع موضوع يا متعلق است از حيث وحدت و تعدد و با انحلاليت و عدم انحلاليت آن منحل مى شود يا نمى شود و اگر مثلا تنوين در متعلق باشد وحدت استفاده مى شود و اگر به جاى تنوين «كل» قرار بگيرد استغراقى مى شود و وحدت و كثرت حكم تابع وحدت و تكثر موضوع است و اينكه موضوع تابع حكم باشد معنى ندارد بنابراين هم وجدانا روشن است كه اين سه مفهوم از عموم جداى از حكم است و هم اين كه نمى شود از جانب حكم باشد زيرا كه حكم در طول آن است نه بر عكس .  2 ـ نظريه دوم نظر مرحوم عراقى(رحمه الله)([2])است كه مطلب استاد را تعديل نموده و فرموده است نسبت به عام مجموعى و استغراقى كه (كل العلماء) يك وقت مجموعى مى شود و يك وقت استغراقى و يك دال دارد كه (كل) است بر خلاف عام بدلى كه دال مستقل دارد كه (اى) است مجموعيت و استغراقيت مربوط به موضوعيت عام نسبت به حكم است و اگر يك حكم باشد مجموعى مى شود و اگر متعدد باشد استغراقى مى شود.   اما نسبت به عام بدلى و استغراقى با قطع نظر از حكم چنين تقسيمى در عموم صحيح است وليكن در عين حال اين بدليت و استغراقيت ناشى از نكته ديگرى است غير از لفظ عام اما نه نكته حكم بلكه به لحاظ كيفيت لحاظ مدخولش است كه اگر در مدخول عام جنس طبيعت لحاظ شود عموم استغراقى مى شود و اما اگر در مدخول عام قيد وحدت اخذ شود و تنوين وحدت در آن باشد مثل (اكرم عالما) كه مطلق است اين تنوين وحدت افاده مى كند بدليت را حتى اگر عموم بر آن داخل شود زيرا كه تنوين وحدت در مدخول با استغراقيت قابل جمع نيست و لهذا عمومش بدلى مى شود اما اگر تنوين نبود مثل (اكرم العلماء) و يا تنوين وحدت نبود بلكه تنوين تمكين بود مثل (اكرم كل عالم) در اين صورت جنس عالم لحاظ شده و وحدت در مدخول آن لحاظ نشده است و استغراقيت افاده مى شود.  بنابراين يك وقت عموم و استيعاب را به جنس طبيعت مدخول اضافه مى كنيد مى شود استغراقى و يك وقت قيد وحدت را با جنس اخذ مى كنيد در اين صورت اضافه استيعاب به جنسى كه با وحدت است با استغراق سازگار نيست و بدلى مى شود و ادوات عموم تنها براى شمول و استيعاب وضع شده اند و بدليت و استغراقيت به دوال ديگرى مربوط مى شود و ايشان اصل نظريه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)را قبول كرده و اين اقسام سه گانه را خارج از عام دانسته است.  اشكال اين نظريه هم با بيانى كه گفته شد روشن است زيرا كه قسمت اول آن كه فرمود مجموعيت و استغراقيت مربوط به جعل حكم است پاسخ داده شد كه حكم تابع مفهوم موضوع است اگر مفهوم مجموعيت را در آن بگيريد حكم يكى مى شود و اگر (جميع علما) را در موضوع اخذ كنيد مى شود احكام متكثر و حكم تابع موضوع است  و بايد ديد در موضوع حكم چه چيزى لحاظ شده است اگر جميع ملاحظه شده تكثر است و مجعول متعدد مى شود البته جعل هميشه واحد است و انحلال و استغراقيت در مجعول است پس اگر موضوع هر فردى مستقلا لحاظ شده قهرا در مقام تطبيق مجعول منحل به احكام عديده مى شود و حكم تابع موضوعش است نه اين كه اين دو كيفيت مربوط به خود حكم و يا نسبت حكمى باشد.قسمت دوم مطلب ايشان هم قابل نقد است كه استغراقيت و بدليت در عموم فرقى با هم ندارند و هر دو دال بر عموم هستند و استغراقيت جائى است كه مضاف اليه آن جنس باشد و بدليت جائى است كه مضاف اليه تنوين وحدت داشته باشد زيرا كه دال بر عموم غير از مدخول است كه اسم جنس و طبيعت مى باشد ولذا ممكن است در آن دال بر عموم بدليت و استغراقيت اخذ شود چه بر نكره و اسم با تنوين داخل شود و چه به غير از آن ولهذا لفظ عام (اى) اگر بر مدخولى بدون تنوين هم داخل شود افاده بدليت مى كند مانند (اكرم أياً من العلماء) و (كل) بر اسم با تنوين هم داخل شود مانند (اكرم كل عالم) باز هم استغراقيت مى شود.بنابراين دو كيفيت در لفظ دال بر عموم قابل تصوير است و شاهد بر آن تعدد لفظ عام استغراقى و لفظ عام بدلى مى باشد كه (كل) براى استغراقيت وضع شده است و (اى) براى بدليت، حتى اگر بر اسم جنس اضافه شود و همين تعدد ادوات عام استغراقى و عام بدلى قرينه است كه اين دو نحو و كيفيت از عموم در مدلول لفظ عام اخذ شده است و بدليت و استغراقيت به لحاظ معنا و مدلول دال بر عموم است و به لحاظ نكته اى خارج از آن نيست و در حقيقت دو نوع دال بر عموم داريم; براى يكى (اى) وضع شده و براى ديگرى (كل) وضع گرديده است.  3 ـ نظريه سوم از مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)است كه شهيد صدر(رحمه الله) آن را مطرح نكرده و فقط دو نظر اول را ذكر كرده و رد نموده است و مى گويد حق اين است كه اين سه كيفيت، سه كيفيت براى دال بر عموم است كه مشهور نيز اين را مى پذيرند وليكن يك تعبيرى مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) در دراسات([3]) و محاضرات([4]) دارند كه مى شود آن را نظريه سومى دانست ايشان مى گويد منشا استغراقيت و مجموعيت و بدليت عام در كيفيت ملاحظه كلى طبيعى است كه يك وقت در قضيه لحاظ مى شود بماهو ذات ماهيت و طبيعت غير فانى در خارج مثل قضاياى طبيعيه (الانسان نوع) (الحيوان جنس) كه ماهيت بما هى لحاظ شده، بماهو ماهيت نه بماهو فانى در خارج كه در اين جا ديگر عموم و خصوص نيست و معنى ندارد و قضاياى شرعيه هم اين گونه نيست و ناظر به خارج است نه عالم ذهن و ماهيات نفس الامرى پس اين قسم خارج از بحث است. نوع دوم اين است كه همين طبيعت بماهو فان فى الخارج لحاظ شود و اين طبيعت است كه منقسم مى شود به عام و خاص و موضوعات احكام هم از اين قبيل است بعد مى فرمايد اين جا سه نوع فنا متصور است .  1 ـ يكى اين كه طبيعت فانى مى شود در خارج به نحو مطلق الوجود كه به تعبير ايشان به نحو وحدت در كثرت است يعنى از خلال يك طبيعت كثرت مصاديق خارجى آن لحاظ مى شود و با اين نگاه فنائى و موضوع قضيه قرار مى گيرد و جهت وحدتش لغو شده و كثرتش ديده مى شود اين مى شود استغراق، يعنى مرآت يك عنوان واحد است ولى مرئى متعدد است و مصاديق آن به نحو مطلق الوجود است و در موضوع حكم اين مرئى متكثر ديده مى شود و لذا استغراق درست مى شود .  2 ـ اين كه طبيعت در خارج فانى مى شود ولى نه در مطلق الوجود آن بلكه در صرف الوجود آن كه منطبق بر اول الوجود است ودر نتيجه اين نحو از نگاه فنائى بدليت شكل مى گيرد و يك واجب مى شود ولى مدلول التزامى آن جواز تطبيق آن واحد بر همه افراد آن طبيعت است.  3 ـ نوع سوم هم اين است كه طبيعت به نحو مطلق الوجود فانى در خارج  شود ولى كثرتش لغو شود و وحدتش اخذ شود و به تعبير ديگر وحدت در جمع لحاظ مى شود و عام مجموعى مى شود يعنى مانند عام استغراقى فناء طبيعت در مطلق الوجود خارج است ولى وحدت و كثرت با هم لحاظ شده و عام مجموعى مى شود كه يك موضوع بوده و يك حكم خواهد داشت خلاصه ايشان اقسام سه گانه عموم را به كيفيت لحاظ طبيعت و افناء آن در خارج برگشت داده .  اين بيان مبهم است زيرا كه اگر مقصود اين است كه اين سه قسم در جائى است كه حكمى و موضوع حكمى داشته باشيم اين حرف، بازگشت به نظريه صاحب كفايه(رحمه الله) است كه جوابش داده شد و خود ايشان هم مطلب صاحب كفايه(رحمه الله) را قبول نكرد و الفاظ (كل) ، (جميع) و (اى) در ذهن سه نوع تصور از عام است و مربوط به موضوعيت براى حكمى نيست و مربوط به خود مفهوم افرادى است چه موضوع قرار بگيرد و چه نگيرد و اگر مقصود اين است كه اين ها سه نوع مفهوم است كه بدون حكم متصور است پس از آنجا كه دلالت عام بايد لفظى و وضعى باشد ـ همانگونه كه خود ايشان هم در تعريف عام فرمودند ـ پس بايد در مدلول ادوات عموم اخذ شود و در نتيجه سه نوع عموم و سه كيفيت براى آن است كه در مدلول لفظ دال بر عموم بايد لحاظ گردد علاوه بر اين كه اسم جنس و طبيعت فناهاى مختلف ندارد و يك فنا بيشتر ندارد و دلالت بر صرف الوجود و مطلق الوجود خارج از طبيعت و اسم جنس است و اين ها دال ديگرى مى خواهد همانگونه كه در مباحث وضع عام و موضوع له خاص و ديگر مباحث گذشته است و ممكن نيست كه مربوط به كيفيت لحاظ طبيعت و معناى اسم جنس باشد و اگر باشد استغراقيت و بدليت و مجموعيت در مطلق و عام يكى مى شود .  4 ـ نظريه چهارم نظريه مشهور است كه استغراقيت و بدليت و مجموعيت سه كيفيت در عام است و در لفظ عام اخذ شده است ولى اين نظريه نياز به توضيح بيشترى دارد و شبهاتى در اين جا مطرح است كه بايد ياسخ داده شود.    [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص216.  [2]. نهاية الافكار، ج2، ص505.  [3]. دراسات فى علم الاصول، ج2، ص234.  [4]. محاضرات فى اصول الفقه(ط دار الهادى)، ج5، ص151. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (578)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 578  ـ سه شنبه 1394/8/26**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اقسام سه گانه عام بود و نظراتى هم بيان شد كه اين ها سه كيفيت از عموم است يا نه عموم و ادوات عموم تنها بر استيعاب و شمول دلالت دارد و بدليت و استغراقيت و مجموعيت از دوال ديگرى به نحو تعدد دال و مدلول فهميده مى شود و برخى اين نظريه را قبول كرده اند و اشكالاتى وارد شد و ما گفتيم صحيح نظر چهارم است كه اين ها سه نحو عموم است و خود عام تقسيم مى شود به عموم استغراقى و بدلى و مجموعى و گفته شد گرچه اين بيان مطابق با وجدان ادبى و لغوى نيز هست ولى ممكن است بر اين اشكالاتى شود كه بايد جواب داده شود عمده نقدها و اشكالات را در سه اشكال مى توان خلاصه كرد .  **اشكال اول:** اين كه عين همين سه ـ يعنى مجموعيت و بدليت و استغراقيت ـ در مطلقات هم هست پس در اطلاق هم ما همين تقسيم سه گانه را داريم با اين كه در مطلقات لفظى دال بر عموم نداريم و اين دليل بر آن است كه دال بر اين سه كيفيت از شمول يك چيز مستقلى است از دال لفظى بر عموم و استيعاب يعنى دال بر بدليت و استغراقيت و مجموعيت مى تواند دال ديگرى باشد كه در مطلقات هم هست چون در اين جا اطلاق است و عموم لفظى ن ىست ولى اين سه نوع كيفيت هست و حال كه در مطلقات هست پس در عام هم همين گونه است و در مدخول عام كه طبيعت است و عام فقط عمومش را لفظاً اضافه مى كند اين سه كيفيت محفوظ است و دال بر عموم هم بر آن اضافه مى شود از باب تعدد دال و مدلول و در نتيجه اين كيفيات سه گانه مربوط به عموم نيست و كيفيتى در معناى عمومى كه لفظ عام براى آن وضع شده است نمى باشد و حاصل اين اشكال اين است كه وجود اين سه كيفيت در مطلقات دليل بر اين است كه اين ها مربوط به ادواتى كه براى عموم وضع شده اند، نيست و ادوات عموم بر غير از استيعاب افراد يا اجزاء دلالت ندارد.  **اشكال دوم:** گفته مى شود كه ما مى بينيم مثلا نكره منونه به تنوين وحدت مثل (رجلاً) و (رقبةً) بر بدليت دلالت دارد و هرگاه موضوع حكم قرار بگيرد مثل (اكرم عالما) حكم را بدلى مى كند و اطلاق بدلى است حال اگر ادوات عموم را بر آن اضافه كرديم و گفتيم (اكرم اى رجل) مى شود عام بدلى و در اين صورت اگر اين هم دال بر بدليت باشد بايد در حقيقت دو بار بدليت را بفهميم و دو دلالت بر آن در كلام باشد يك بار از رجل كه مدخول است به تنهايى بدليت استفاده شود و يك بار هم از (اى) چون دو دال بر بدليت داريم با اين كه وجدانا ما يك بار دلالت بر بدليت را مى فهميم و تكرار يا تاكيدى هم احساس نمى كنيم.  **اشكال سوم:** ممكن است كسى اينگونه اشكال وارد كند كه اگر فرض كرديم كه استغراقيت و مجموعيت دو نوع و دو كيفيت از عموم است نه اين كه يك دال ديگرى بر آن ها است و عموم يك معنا است لازمه اش آن است كه (كل) مشترك لفظى ميان دو معنا باشد و موارد استعمال اگر كل بر مفرد وارد شود استغراقى است و اگر بر جمع يا معرف باللام وارد شود مثلاً مى شود مجموعى مثل (قرئت كل الكتاب) يا (اكلت كل السمكة) و اين همان اشتراك لفظى است أما اگر يك نوع عموم و مجموعيت يا بدليت و استغرائيت از دال ديگرى استفاده شود و (كل) تنها براى استيعاب افراد باشد يك معنا به نحو مشترك معنوى خواهد بود و مشترك لفظى هم در لغت عرب خلاف وجدان است و همين طور است در لغات ديگر كه همه موارد استعمالات (كل) در يك معنا است و از باب اشتراك معنوى است نه اشتراك لفظى و متحد المعنى است نه متعدد المعنى .  اين اشكالات شواهدى است بر اين كه بدليت و استغراقيت و مجموعيت از دوال ديگرى فهميده مى شود و اضافه ادوات عموم به آنها استيعاب بدليت و يا انحلاليت در همه افراد يا اجزاء از باب تعدد دال و مدلول مى باشد و اين نظريه پنجمى است كه بر خلاف نظريه چهارم است اين حاصل نقدى است كه مى شود بر نظريه چهارم وارد كرد .  حل اين سه اشكال به اين است كه ما تحليل كنيم آن تفاوت ميان بدليت و استغراقيت را در مطلقات با عمومات تا روشن شود كه چرا مشهور نظريه چهارم را انتخاب كرده اند كه اين ها سه كيفيت از عموم هستند و براى توضيح اين مطلب بايد به اين نكته توجه كرد كه ادوات عموم كه براى عموم وضع شده اند بر دو قسم هستند برخى مثل (جميع) يا (مجموع) و يا (احدالافراد) يك نوع اسامى عام هستند كه بر خود مفهوم اسمى عموميت و استيعاب به نحو استغراقيت و يا بدليت و يا مجموعيت به نحو معناى اسمى دلالت مى كند و دلالتشان هم مبهم نيست بلكه بر معناى اسمى معين است و مثل اسماء اجناس جواهر و اعراض است كه معانى مستقل دارند و يك معناى افرادى كاملى است .  نوع ديگر از الفاظ عام (كل) و (اىّ) است كه اين ها و امثالشان هم اسم هستند ولى معنايى مثل معناى طبائع و اجناس ندارند بلكه شبيه اسماء اشاره است و از مبهمات است مثل (هذا) (هولاء) كه اشاره به عالم وجود ماهيات در خارج است و حالت اشاريت در آن ها اخذ شده است و (كل) كه به اسم جنس اضافه مى شود ناظر به همه افراد و وجوداتش در خارج است كه طبيعت و مدخول بر آنها دلالت ندارد و تنها ذات طبيعى را حكايت مى كند مثل اسم اشاره كه مشاراليه مصداقى و وجودى مى خواهد تا به واقعش اشاره كند نه به مفهومش و به خاطر همين به آن ها اسماء مبهمات مى گويند يعنى مبين نيستند و نظر به محكى و خارج دارند و حالت اشاريت در آن ها هست و مى خواهد مصداق و وجود خارجيش را نشان دهد.  حال در نوع اول (جميع) و (مجموع) استغراقيت و بدليت به نحو معناى اسمى مستقل در آنها اخذ شده است كه روشن است دو نوع معنا است و با مطلقات فرق مى كند و در نوع دوم است كه ممكن است گفته شود بدليت و استغراقيت و مجموعيت از دال ديگرى به نحو تعدد دال و مدلول استفاده مى شود.  وليكن اين مطلب با تحليلى كه در معناى اين نوع از ادوات عموم ذكر شد قابل قبول نيست زيرا كه آن معناى اسمى اشارى به همه افراد در عرض واحد يا اشاره به يكى از آنها به نحو بدليت نوع اشاره را عوض مى كند و اين ها دو نوع اشاره خواهند بود و يك نوع اشاره نيستند و در آنها نوع اشاره عوض مى شود و در نتيجه معناى اشارى موضوع له را عوض مى كند و ذات و كيفيت اشاره عوض مى شود و اين گونه نيست كه بتوان اصل اشاره از آنها را جدا كرد و براى كيفيت آن دال ديگرى به نحو تعدد دال و مدلول قرار داد مگر مفهوم اشاره كه اشاره نيست و مفهوم اسمى محض است مثل مفهوم نسبت كه نسبت نيست و مفهوم اسمى است ولذا بايد استغراقيت و بدليت در ادوات عموم اخذ شود ولذا مى بينيم كه ادوات عموم بدلى غير از عموم استغراقى هستند اين تحليل اقسام سه گانه در عموم است.  اما در باب مطلقات اصلاً اشاره وجود ندارد و استغراقيت و بدليت خارج از مدلول لفظ مطلق و اسم جنس است و از باب انحلال عقلى است نه اين كه چيزى كه دال بر بدليت يا استغراقيت است در اسم جنس اخذ شده باشد و وقتى مى گويد (اكرم العالم) جنس و طبيعى عالم در موضوع حكم به نحو مقدر الوجود لحاظ مى شود كه هيچ گونه دلالتى بر اشاره كردن به افراد ندارد وليكن استغراقيت در مرحله تطبيق عقلى از آن فهميده مى شود زيرا وقتى كه حكمى بر ذات طبيعتى حمل شود قهراً هرجا كه طبيعت صدق كند آن حكم هم ثابت مى شود و چون طبيعت بر همه افرادش صادق است استغراقيت در مرحله تطبيق و انحلال عقلى ثابت مى شود چون كه موضوع مقدر الوجود فرض شده است و عقل مى گويد كه هر فردى كه باشد داراى اين حكم است بدون اين كه اين تعميم يا انطباق از باب مدلول لفظ باشد و دال لفظى وضعى بر آن در مطلقات باشد.  بدليت در مطلقات هم همين گونه است با اين فرق كه با تنوين يا غيره قيد وحدت هم بر معناى اسم جنس و ذات طبيعت اضافه مى شود و طبيعت واحده لحاظ شده است نه اين كه بدليت در تنوين افاده شده است و طبيعت با قيد وحدت در مرحله انطباق عقلى بر وجود خارجى طبيعى هم عرض صادق نبوده بلكه بدلاً قابل صدق است و اين هم از باب انطباق عقلى است نه دلالت وضعى لفظى .  بنابراين استغراقيت و بدليت كه در باب مطلقات است در مرحله تطبيق عقلى است نه دلالت وضعى و دال لفظى ندارد در حالى كه استغراقيت و بدليت در عمومات در هر دو نوع ادوات عموم در لفظ عام وضعاً اخذ شده است يا به نحو مفهوم اسمى مستقل مثل (جميع) و مجموع) و (احد الافراد) كه استغراقيت در (جميع) و مجموعيت در (مجموع) و بدليت در (احد الافراد) مانند خود اسماء در (استغراقى) و (مجموع) و (بدليت) اخذ شده است و يا به نحو معناى اسمى ابهامى يعنى اشاره كردن وجود خارجى مدخول خود وضع شده است و اين ها نيز سه كيفيت در اشاره و آن معناى اشارى است و كيفيتى در ذات اين نحو عموم است و بحث تعدد دال و مدلول منتفى مى شود.  همچنين اشكال دوم هم دفع مى شود كه چرا ما تاكيد يا تكرار دلالت را نمى فهميم  در مثل (اكرم اى رجل) چونكه تنوين دال لفظى و وضعى بر بدليت نيست تا تكرار باشد بلكه پس از مرحله دلالت و در مرحله تطبيق فهميده مى شود كه با آمدن عام (اى) لفظاً و وضعاً يك بار افاده شده است و تنوين تنها دال بر وحدت است پس تكرار و دو دلالت در كار نيست.  رفع اشكال سوم هم به اين است كه بگوئيم درست است كه (كل) هم در موارد عام مجموعى استفاده مى شود و هم در استغراقى وليكن در هر دو مورد اشاره به همه وجودات خارجى به نحو هم عرض است كه يك معناست وليكن اگر مدخولش طبيعت باشد كه وجود خارجيش افرادش است اشاره هم عرض به همه وجودات طبيعت اشاره به هر فرد از افراد آن است و اگر مدخولش طبيعت نباشد بلكه مركب يا شبه مركبى باشد كه داراى اجزاء باشد مى شود اشاره به همه اجزا آن مدخول و اين مجموعيت و استغراقيت لازمه اشاره هم عرفى به تمام وجود خارجى مدخول است كه از اضافه (كل) به سنخ مدخولش استفاده مى شود وليكن مدخلول دلالتى بر استغراقيت و يا مجموعيت ندارد و بازهم از همان معناى واحد اشارى (كل) دو نحو عموم استفاده مى شود بدون اين كه اشتراك لفظى لازم بيايد .  لهذا صحيح همان است كه مشهور محققين گفته اند كه اين اقسام سه گانه اقسام عام است نه اين كه يك دال ديگرى بر آنها موجود است و عام فقط بر استيعاب و تماميت دلالت مى كند. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (579)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 579 ـ شنبه 1394/08/30**    بسم الله الرحمن الرحيم  جهت چهارم در بحث ـ بعد از اين كه عموم و اقسام عموم بيان شد ـ در دفع توهمى است كه مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) متعرض آن شده است كه كسى تصور نكند كه اسماء اعداد هم از ادوات عموم و شمول است مثلا (صم ثلاثين يوما) هر روز را هم شامل مى شود و اين اسماء هم از ادوات عموم است ولذا از آن استثناء مى شود و مى گوئى (الا خمسا) پس اين هم يك نوع عموم دارد و اعداد هم مثل جميع و كل است .  مرحوم آخوند(رحمه الله) بعد از مطرح كردن آن پاسخ مى دهد كه در اسماء اعداد، عدد اجزاء آن است در صورتى كه عموم استيعاب افرادى است.  اين پاسخ ايشان جواب درستى نيست يعنى اصل مدعاى مرحوم آخوند(رحمه الله) درست است كه اسماء اعداد دال بر عموم نيستند اما جوابشان درست نيست چون در باب عموم، عموم اجزائى هم داريم و اگر گفت (اكلت كل السمكه) يا (قرأت كل الكتاب) اين عموم، اجزائى است و اين گونه نيست كه عموم مخصوص به عموم افرادى باشد و شامل عموم اجزائى هم مى شود.  جواب صحيح اين است كه گفته شود كه اولاً: در تعريف عموم اينگونه گفته شده است كه عام دلالت بر استيعاب افراد مفهوم ديگرى يعنى مدخول مى كند نه مدلول خودش و اين تعريف بر اعداد و اسماء مركبات ديگر صادق نيست چون اجزا، در مفهوم همان مدلول مركب داخل است نه مفهوم ديگرى ثانياً: صدق اسم مركب بر اجزاى خودش عموم نيست و بر استيعاب حتى به لحاظ همه اجزاء دلالت نمى كند بلكه لفظ عدد وضع شده است براى آن عدد كه اجزاء دارد مانند اسم مركب كه واقعاً بر اجزائش دلالت مى كند كه از باب انطباق واقعى است زيرا كه مركب بدون اجزائش منطبق نيست ولى مفهوم عموم در آن نيست و از باب انطباق قهرى است همانگونه كه در اطلاق هم گفتيم در صورتى كه در عموم مفهوم استيعاب و عموم لحاظ شده است حال يا بدلى و يا مجموعى و يا استغراقى و اين نكته در اسامى اعداد نيست همانگونه كه در اسامى مركبات نيست حتى نسبت به اجزائش و اين كه استثناء از آن صحيح است دليل بر اخذ مفهوم استيعاب در آنها نيست بلكه از اين باب است كه مى توان جزء هر مركبى را از آن استثنا كرد مثل (اكلت السمكه الا راسها) و در استثناء نياز به مفهوم عموم نيست تا شاهد بر آن باشد و الا هر مركبى عام مى شود.  پس اسماء اعداد هم مثل باقى اسماء مركبات است كه هيچ گونه دلالتى بر مفهوم عموم و استيعاب نه افرادى و نه اجزائى ندارد ولهذا (كل) و ادوات عموم بر مركبات هم داخل مى شود و افاده عموم و استيعاب اجزائى مى كند مثل (اكلت كل السمكه) چون درست است كه اسم مركب بر اجزا خودش دلالت مى كند اما از باب استيعاب اجزائى نيست و افاده مفهوم استيعاب اجزاء احتياج به اضافه ادوات عموم دارد هر چند بدون آن هم از باب انطباق صدقش نياز به وجود اجزاء دارد وليكن از باب عموم نيست و همانند اطلاق در صدق مطلقات است كه انطباق آن قهرى و ذاتى است و (كل) كه مى آيد استيعاب اجزاء را مى رساند .  جهت پنجم بحث جالبى است كه اينگونه مطرح شده است: عموم به دو قسم تقسيم شده است 1) استيعاب افراد و آن جائى است كه (كل) بر نكره داخل شود مثل (قرأت كل كتاب) و مقصود همه كتابها مى باشد و 2) استيعاب و عموم اجزائى و آن جائى است كه بر معرفه داخل شده مثل (قرأت كل الكتاب) كه عموم اجزا مراد مى باشد و در لغت فارسى (همه) براى عموم اجزائى وضع شده است و (هر) براى عموم افرادى است اما در عربى لفظ (كل) براى هر دو استعمال مى شود هم گفته مى شود (قرأت كل الكتاب) وهم (قرأت كل كتاب)لهذا بحث شده است كه آيا (كل) مشترك لفظى است يا به گونه ديگرى است؟ گفته اند ثبوتا اشتراك لفظى معقول است كه دو وضع داشته باشد هم به معناى (همه) و هم (هر) ولى اين مستبعد است و خلاف وجدان لغوى است و اگر بشود هر دو را به يك معنى بر گرداند و معناى جامعى گرفت نيازى به اين كه بگوئيم دو معنى دارد نيست و در اين جا تحليل هايى داده شده است .  يك تحليل بيان مرحوم عراقى(رحمه الله)([2]) است ايشان گفته است كه كل براى استيعاب افرادى است ولى وقتى بر معرفه داخل مى شود چون كه الف و لام تعريف، ظهور دارد در تعيين، ديگر با استيعاب افرادى تناسب ندارد ولذا بر عموم اجزائى حمل مى شود .  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)([3]) اين بيان را قبول نمى كند و مى فرمايد اين خلاف وجدان است و دو اشكال بر آن وارد مى كند يكى اين كه كل به معناى استيعاب اجزائى هم مى آيد و تنها در معرفه نمى شود استيعاب افرادى باشد لكن در نكره مى شود استيعاب اجزائى هم باشد پس چرا هميشه در آن جا در استيعاب افرادى به كار مى رود و (قرئت كل كتاب) به معناى همه اجزاء كتابى را خواندم نمى باشد با اين كه معقول است .  اشكال ديگرى كه ايشان دارند اين است كه مى فرمايند اين كه گفته اند در معرفه استيعاب اجزائى است زيرا كه لام، ظهور در تعيين دارد كه با استيعاب افرادى سازگار نيست صحيح نمى باشد زيرا كه همه جا الف و لام براى عهد و تعيين نيست و خيلى از جاها الف و لام جنس است و با استيعاب افرادى هم سازگار است (مثل اكرم العالم) چرا (كل) در جنس معرف باللام هم كه به كار مى رود استيعاب افرادى را نمى رساند و در اينجا هم باز استيعاب اجزائى است مثل (لا تاكل كل الشاه) او (لا تاكل كل السمكه) چرا در اين جا استيعاب افرادى خلاف ظاهر است با اين كه لام براى جنس است پس اين به جهت تعيين نيست و همچنين به اين جهت نيست كه استيعاب افرادى غير مقعول است و برخى از اوقات معرفه لام هم ندارد مثل (قرئت كل كتاب زيد) و اگر زيد كتاب هاى متعددى هم داشته باشد بازهم استيعاب افرادى معقول است وليكن اينكه مراد اين باشد كه همه كتاب هاى زيد را خواندم خلاف ظاهر است و چرا ظهور در استيعاب اجزائى دارد پس بايد وجه ديگرى پيدا كرد كه اگر بر معرفه داخل شود استيعاب اجزائى مى شود و اگر بر نكره داخل شود استيعاب افرادى مى شود و چگونه اين دو معنا را براى (كل) به نحو اشتراك معنوى توجيه كنيم .  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله) عكس تفسير مرحوم عراقى(رحمه الله)توجيه مى كند ايشان مى خواهد معناى جامعى را درست كند كه اشتراك معنوى باشد و در عين حال بر معرفه كه داخل مى شود استيعاب اجزائى باشد و بر نكره و امثال نكره كه داخل مى شود استيعاب افرادى باشد و حاق مقصود ايشان اين است كه (كل) در لغت عرب به معناى «همه» است كه از آن تعبير مى كند به استيعاب اجزائى و مقصود آن معناى در مقابل بعض است و معادل فارسيش «همه» و «تمام» است و به معناى (هر) نيست زيرا كه كل ضد بعض است ولى اين تماميت اگر مدخولش يك قيدى داشته باشد كه اقتضا كند كه بر فرد واحد صادق است مثل تنوين وحدت در (كتاب) در اين صورت اضافه (كل) به معناى تمام و همه و استيعاب افرادى است يعنى همه و تمام آن واحدهاى افرادى است چون نكره بر تك تك آن ها صادق است و همه يعنى همه واحدهاى آن طبيعت و همه افراد آن اما اگر در مدخول (كل) اين خصوصيت اخذ نشده باشد بلكه مفهومى اخذ شده بود كه در آن نظر به افراد نداشته باشد بلكه يا نظر به يك فرد معين خارجى است و يا اگر نظر به جنس است ذات جنس بماهو ذات معينه باشد و به مصاديق نظر ندارد مثل (لا تاكل كل السمكه) و جنس را به اين جهت كه داراى اجزا است لحاظ كند اضافه همه به آن مدخول نتيجةً استيعاب اجزائى خواهد بود و خلاصه اين كه هر جا كه نظر به اجزا مدخول است، مدخول با دال ديگرى فهميده مى شود استيعاب اجزائى مى شود و به معناى همه اجزا مى شود و ليكن معناى كل همان تماميت وجودى و به معناى (همه) است كه معناى واحد و مشترك معنوى است و در برخى موارد مدخول دال بر نوع است كه به معناى همه انواع است مثل (كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل)([4]) كه نه عموم افرادى است و نه اجزائى بلكه مقصود همه اصناف و انواع غذاها است يعنى انواع مأكولات از گوشت حيوانات برى و بحرى و حبوبات و چيزهاى ديگر كه همه آنها براى بنى اسرائيل حلال بوده است پس تكثر وجودى در مدخول به دال ديگرى است كه با اضافه (كل) كه به معناى تماميت وجود مدخول و همه آن است به نحو تعدد دال و مدلول استفاده مى شود و به اختلاف آنها استيعاب فرق مى كند.  بنابراين (كل) براى همه وجود وضع شده است و همه وجودى كه در مدخولش لحاظ شده باشد و لهذا برخى از اوقات مدخول معرفه است مثل (الطعام) ولى اجزا و افراد ملحوظ نيست و انواع آن ملحوظ است و برخى از اوقات مدخول معرفه است ولى معرفه اى كه در آن وحدت لحاظ شده است مثل (كل من عليها فان) و اين جا استيعاب افرادى است زيرا كه در اسم موصول (من) و يا (الذى) قيد وحدت لحاظ شده است مانند نكره هر چند كه معرفه باشد پس اختلاف در مضاف اليه كل است و اما معناى (كل) در همه جا به يك معنى است و به معناى همه و تمام است ولى با توجه به آنچه در مدخول اخذ مى شود افرادى و اجزائى و انواعى مى شود و بعد ايشان يك بحث اضافى دارد در باب اضافه شدن (كل) به جمع و مثنى كه خواهد آمد.  [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص216.  [2]. نهاية الافكار، ج2، ص509 و (مقالات الاصول، ج1، ص433).  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص223.  [4]. آل عمران، آيه 93. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (580)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 580  ـ  يكشنبه 1394/9/1**  بسم الله الرحمن الرحيم  در بحث هاى سابق عرض كرديم كه (كل) به معناى (همه) است و اگر بر نكره وارد شود به معناى (هر) است و اما اگر بر معرفه وارد شود معنايش استيعاب اجزائى است و بيانش گذشت حال اگر بر جمع وارد شود مثل (اكرم كل العلما) يا (اكرم كل علماء البلد) در اين گونه موارد معناى (كل) چيست؟ در اين جا شهيد صدر(رحمه الله) فرموده اند مى شود استيعاب افرادى باشد و مى شود اجزائى باشد يعنى ممكن است منظور همه فرد فرد از علما باشد و مى شود هم اجزائى باشد يعنى به معناى جمع لحاظ شود و همه مراتب و اجزاى اين جمع مقصود باشد كه هر مرتبه اى از جمع جزئى از همه علما است كه مثل (اكرم كل العشره) و (مثل اكلت كل السمكه) است زيرا كه هر عددى دون عشره جزء عشره است و اين جا هم هر مرتبه اى از علما جزئى از جمع علماء البلد يا العلماء است و لذا مى گويد همه اين مراتب و اعداد جمع در علما داخل است و استيعاب اجزاى مى شود البته بايد توجه داشت كه عموم در (اكرم كل العشره) اجزائى است و ليكن در مثل (اكرم كل واحد من العشره) افرادى است و همچنين در (اكرم كل عشره) يعنى سه نحو (كل) بر عشره وارد مى شود كه يكى هم (اكرم كل عشره) است كه اين هم افرادى است ولى مدخول عشره عشره است و به بعض عشره اشاره ندارد و (اكرم كل واحد من العشره) هم همين گونه است و مدخول واحد است كه مفرد منكر است و عموم آن افرادى است ولى دائره عشره عشره دارد مثل (اكرم كل واحد من الناس) و اين جا دائره اش محدود تر است حال بحث اين است كه (اكرم كل العلماء) چگونه است آيا مثل (اكرم كل العشره) است كه عمومش اجزائى است يا مثل (اكرم كل واحد من العشره) است كه عمومش افرادى است كه اگر اجزائى باشد مى توان گفت كه عموم آن مجموعى است اما اگر اكرم كل واحد من العشره باشد مثل اكرم كل واحد من الناس است و استيعاب افرادى است و هر كدام موضع مستقل است. شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد ظاهر (كل) وقتى بر جمع وارد مى شود استيعاب اجزائى است چون مدخول آن جمع بماهو جمع است و جمع بر مفرد صادق نيست تا اين كه استيعاب افرادى باشد پس نه جمع بر يك فرد صادق است و نه تنوين دارد و نه مفهوم واحد در آن اخذ شده است تا استيعاب افرادى مى شود و درست است كه ماده جمع اسم جنس است و ماده قابل صدق بر تك تك افراد بود ولى چون كه ضمن هيئت آمده است و جمع بماهو جمع مدخول (كل) قرار گرفته است پس مقتضاى قاعده اين است كه استيعاب آن اجزائى باشد و مثل جائى است كه (العشره) موضوع قرار بگيرد و لذا مى گويد مقتضاى قاعده استيعاب اجزائى است و استيعاب افرادى لازمه اش اين است كه مدخول كل مفرد باشد كه بر فرد صدق كند و اين جا اين مطلب مفقود است و تنوين وحدت و قيد واحد را هم نداريم و مقصود كل سه تا سه تا هم نيست و جمع را آورده كه بر قليل و كثير صادق است و منظور همه مراتب آن است.  سپس يك نقض وارد مى كنند كه اگر اين گونه باشد كه عموم اجزائى است پس چرا استثنا اجزاء از آن درست نيست مثل (قرأت كل الكتب الا صفحة) كه درست نيست و عنايت دارد و بايد فرد استثنا شود (الاكتاباً) استثناء جزء يك فرد از آن يا غلط است و يا ركاكت دارد پس اين عموم افرادى است و اجزائى نيست.  جواب مى دهند كه اين مطلب صحيح نيست و اين در (كل العشره) همين گونه  است كه بايد بگوئى (قرأت كل العشره الا واحداً) چون درست است كه اين اجزائى است ولى افراد اجزاء آن جمع شده اند و نه اجزاء يك فرد و مثل جائى است كه اسم جمع باشد مثل (اكرم كل القوم الا زيدا) پس جمع و مركبى كه لحاظ شده است هر فردى جزئش مى باشد و عموم اجزائى به اين لحاظ است و لذا آن استثنا درست نيست يا عنايت و ركاكت دارد و عدم صحت آن استثنا و صحت استثنا فرد از اين بابت است.  بله، در دخول (كل) بر مثنى اگر معرفه باشند استثنا اجزائى نسبت به جزء جزء هريك از دو فرد است مثل (قرأت كل الكتابين) يعنى جزء جزء هر كدام را قرائت كرده است چون استيعاب افرادى بر دو فرد در مثناى معرفه مناسب نيست زيرا كه كثرت فردى ندارد تا مناسب باشد چرا، استيعاب افرادى نسبت به مثناى نكره يعنى (كل كتابين) كه به معناى هر دوتا دوتا كتاب است صحيح است كه خارج از بحث مثنى و جمع معرفه است لهذا در اينجا (قرأت كل الكتابين الا صفحة) درست است و (الاكتاباً) درست نيست چون مثنى افراد ندارد و دو فرد بيشتر نيست و مصاديق متعدد ندارد برخلاف جمع پس وقتى كل بر مثناى معرفه اضافه شد مثل اضافه اش به فرد معين است كه به معناى اجزاء هر فرد مى شود.  ذيل اين بيان را قبول داريم و اين نقض و پاسخ هم درست است ولى ظاهر صدر عبارت ايشان قابل قبول نيست و در (اكرم كل العلما) يا (اكرم كل علماء البلد) از اين ها استفاده عموم افرادى مى شود و شبيه (اكرم كل واحد من العلماء) و يا (اكرم كل واحد من العشره) است نه (اكرم كل العشره) يعنى تك تك اين افراد منظور مى شود و نظر به استيعاب و عموم هر فردى از علما را دارد و نمى خواهد علما را يك مجموع واحدى محسوب كند مانند يك مركب و يا عدد و بگويد همه اجزاء اين مجموع واحد منظور است و اين خلاف فهم عرفى است و شايد در معادل فارسى هم همين گونه باشد و وقتى مى گويد همه علما را اكرام كن يعنى تك تك آن ها را اكرام كن .  ما براين مطلب يك بيان حلّى و تحليلى داريم و يك بيان نقضى; اما بيان حلّى اين است كه هيئت جمع ناظر به تكثر است ولى تكثر فردى نه تكثر جزئى و مثل عشره نيست كه مركب است بلكه هيئت جمع ناظر به تكثر فردى مصاديق ماده جمع كه اسم جنس است مى باشد كه از سه تا به بالا و بشرط لا از حيث نقيصه و لا بشرط از حيث زياده است و اين مفاد جمع است پس تكثرى كه در آن لحاظ شده است تكثر افرادى است و (كل) كه به معناى همه و استعياب وجود است وقتى برايت نكثر وارد مى شود معنايش اين است كه اين مصاديق و كثرت ها همه شان منظور است و اين قهراً ملازم و مساوى با استيعاب أفراد متكثر آن طبيعت مى شود و كأنه گفته همه افراد طبيعت منظور است و شبيه هر واحد از آن ها مى شود و مى خواهد همه آن آحاد و افراد طبيعت را در برگيرد اين عموم اجزائى نيست هر چند با كلمه (هر) فرق مى كند و بدليت در آن لحاظ نشده است وليكن قبلاً گفتيم كه بدليت به تنهايى، مدلول (كل) نيست بلكه از اضافه شدن آن به مفرد نكره و امثال آن اين نحو اشاريت استفاده مى شود كه در موارد اضافه (كل) به جمع نيست. اما اين كه ايشان مى گويد جمع را به شكل يك مركب در نظر بگيريم و افراد اجرائش باشند اين گونه هم نيست بلكه اشاره به نحو استغراق در افراد جمع است.  اما بيان نقضى آن است كه اگر بخواهد استيعاب اجزائى براى جمع به عنوان يك مركب باشد اين معنا نيازمند يك دالى است كه جمع را به عنوان يك مفهوم مركب واحدى افاده كند كه هر فردى جزئى در آن مفهوم واحد باشد و آن مفهوم واحد ماده جمع نمى تواند باشد الا استيعاب به لحاظ اجزاء هر فرد خواهد بود كه ايشان در پاسخ نقضى آن را رد كردند پس بايد عنوان ديگرى باشد مثل اخذ عنوان (مجموع) كه اين دال ديگرى مى خواهد غير از هيئت و ماده كه موجود نيست و يا بايد بگوييم كه مراد از هيئت و ماده جمع مرتبه اعلاى جمع ـ كه همه افراد است ـ مى باشد زيرا كه اين مرتبه در خارج متعين است و هر مرتبه كمترى مردد است و بيان اضافى مى خواهد و (كل) افاده استيعاب اجزائى اين مرتبه را مى كند كه اين مطلب هم قابل قبول نيست زيرا كه اين به معناى اجراى اطلاق در جمع است جهت تعينى آن در مرتبه اعلا و اين عموم را در طول اطلاق و مقدمات حكمت مى كند با اين كه چنين نيست ـ همانگونه كه در آينده خواهد آمد ـ علاوه بر اين كه همه جا هم اين اطلاق جارى نيست و چنين تعينى هم وجود ندارد و به عبارت ديگر جمع بر نصف جمع هم صادق است اگر جمع باشد ولى مقتضاى اطلاقش اين است كه بر مرتبه معنيه مثلاً كه همه علماست صادق باشد مثل اين كه اگر (كل) نبود و گفت (اكرم علماء البلد) مقتضاى اطلاق همه آنها است و اين جا استيعاب اطلاقى و از باب مقدمات حكمت است و اگر ربع را مثلاً بخواهد بايد بيان كند حال وحدت جمع اگر از اين باب باشد اين هم قابل قبول نيست چون خيلى از اوقات اين اطلاق را نداريم و اگر باشد هم اطلاق است و معنايش اين است كه عموم اجرائى بعد از دخول (كل) در طول اطلاق است و اين خلاف ظاهر است و الا (اكرم كل علماء البلد) با (اكرم علماء البلد) از اين جهت يكى مى شود و هر دو نيازمند اطلاق هستند با اين كه اين گونه نيست و بعداً خواهيم گفت و اين مبنا را رد مى كنيم و مى گوئيم (كل علماء البلد) خود (كل)  قيد را نفى مى كند و در طول مقدمات حكمت نيست پس اين يك نقض است كه اگر بخواهيد وحدت مفهوم جمع را به نحوى كه افراد جزء آن مفهوم مركب واحد باشد را از يك مفهوم ديگر استفاده كنيد مانند مفهوم مجموع و امثال آن دال ديگرى مى خواهد و اگر بخواهيد از اطلاق استفاده كنيد كه مرتبه اعلاى جمع و تكثر مراد است اين مطلب در طول اطلاق و مقدمات حكمت خواهد بود كه قابل قبول نيست .  نقض دومى نيز بر فرض اول وارد است كه اگر بخواهيد مفهوم واحدى مانند مجموع و امثال آن را در جمع بگيريد (اكرم كل العلماء) عام مجموعى مى شود با اين كه شما مى گوئيد عام مجموعى نيست و مجموعيت قرينه اضافى مى خواهد چنانكه در آينده خواهد آمد و اين هم منبهى است كه (كل) وارد بر جمع استيعايش افرادى است زيرا اگر كه مدخولش كه جمع محلى و يا مضاف باشد استيعايش استغراقى باشد نه مجموعى دخول (كل) بر آن نيز افاده استيعاب همه آن افراد را خواهد نمود نه اجزائى پس استيعاب (اكرم كل علماء البلد) يا (اكرم كل العلماء) افرادى است نه اجزائى هر چند با (اكرم كل عالم) فرق دارد كه در آن عموم و استيعاب افرادى از طريق لحاظ (عالم واحد) افاده شده است كه به جهت اخذ قيد وحدت در مدخول (كل) است و كأنه اشارات متعدد به افراد شده است به همه آنها و اما در جمع كأنه اشاره واحدى به همه آن افراد شده است وليكن هر دو استيعاب و عموم افرادى است نه اجزائى .  يك بحث ديگرى در مسئله دخول (كل) بر جمع محلى به لام است كه در بخش بحث از ادوات عموم به تفصيل خواهد آمد و آن چگونگى دخول (كل) كه ادات عموم است بر جمع محلى به لام بنابراين كه خودش هم از عمومات بوده و دلالت بر استيعاب افرادى است و اين گفته مى شود كه يا معقول نيست و يا خلاف وجدان است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (581)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 581  ـ  شنبه 1394/9/28**  بسم الله الرحمن الرحيم  جهت دوم، بحث در تشخيص ادوات عموم يا صيغ عموم است البته صاحب كفايه(رحمه الله)([1])در اين جا بحثى را مطرح مى كند كه خيلى مهم نيست كه آيا اصلا صيغ عموم داريم يا خير؟ چون مثلا گفته شده (ما من عام الا و قد خص) پس لفظى كه بر عموم دلالت داشته باشد نداريم و تمامى عام ها يا اكثر آن ها تخصيص خورده اند و اين نشان مى دهد كه در خصوص استعمال شده اند و مجاز هم نيستند پس لفظ دال بر عموم نداريم.  جواب داده اند كه تخصيص، با اين كه لفظ در عام استعمال شده باشد منافات ندارد و مثلا «كل» در عموم به كار رفته باشد حتى بعد از تخصيص چون تخصيص مستلزم مجازيت نيست و ادوات عموم در عام هاى تخصيص خورده هم در عموم استعمال شده است و تخصيص به لحاظ عالم جدّ است و مخصص كشف مى كند كه در عالم جد عموم مراد نيست و اين ها قرينه بر مجاز نيست پس اصل اين كه در لغت عرب ادوات عموم داريم بلكه در هر لغتى ، قابل مناقشه نيست لهذا بايد در تك تك آن ادوات بحث شود كه آن ها كدامند و كيفيت دلالتشان بر عموم يا مبناى دلالتشان چيست و بعد هم بر كدام يك از انواع عموم استغراقيت و بدليت يا مجموعيت دلالت مى كنند.  اولين ادات عموم كلمه (كل) است كه وقتى بر معرفه داخل شود دلالتش بر عموم و استيعاب همه افراد يا همه اجزاء روشن است و يكى از روشن ترين و بارزترين ادوات عموم است و در آن از اين جهت بحثى نيست وليكن دو بحث ديگر در «كل» هست،1) اين كه كيفيت دلالت آن بر استيعاب بر عموم چگونه است و از اين جهت بحث شده است كه آيا دلالت «كل» بر استيعاب همه افراد مدخولش نياز به اجراى اطلاق و مقدمات حكمت در مدخولش دارد يا خير؟ و اين بحثى است كه صاحب كفايه(رحمه الله)مطرح كرده است و بعد در كلمات اصوليين دنبال شده است 2) بحث ديگر اين است كه آيا «كل» دال بر عموم استغراقى است يا عموم مجموعى ؟  اما بحث اول كه دلالت «كل» بر استيعاب و عموم مدخولش چگونه است در اين جا صاحب كفايه(رحمه الله)دو احتمال را مطرح مى كند و مى گويد كلمه كل كه در لغت عرب براى استيعاب معناى مدخول است كدام معنى از مدخول مقصود است؟ آيا معناى مراد متكلم از مدخول مقصود است يا معنايى كه مدخول قابل انطباق بر آن است چه مراد متكلم باشد و چه نباشد؟ پس در اين جهت دو احتمال است چون ممكن است مراد متكلم از عالم ، عالم عادل باشد نه هر عالمى اگر چه قيد را در لفظ نياورده باشد ولى در مرادش هست و طبيعت مطلقه مرادش نيست كه طبق تحليل اول كه استيعاب مراد از مدخول باشد لازمه اش اين است كه اول بايد روشن كنيم كه مراد متكلم از مدخول چيست آيا طبيعت مطلقه عالم است يا طبيعت مقيده؟ و اثبات اين مطلب نياز به اجراى مقدمات حكمت دارد چون اگر طبيعت مقيده را اراده كرده باشد مجاز نمى شود و فقط قيد را نگفته است بنابراين اگر گفتيم دلالت «كل» بر ما يراد من المدخول است اول بايد ما يراد را مشخص كنيم كه بايد اين را با مقدمات حكمت ثابت كنيم كه چون فقط عالم را گفته و قيدى را نياورده و در مقام بيان بوده است پس از اين سكوت، كشف مى كنيم كه مراد طبيعت مطلقه است و طبق اين تحليل، هميشه دلالت «كل» به لحاظ قيود محتمل در مدخولش در طول اجراى مقدمات حكمت در مدخول است و مثل سائر مطلقات مى شود كه اگر گفت (اكرم العالم) از سكوت، كشف مى كنيم كه قيد ديگرى ثبوتاً در كار نيست و در اينجا هم اثبات ما يراد هم از راه مقدمات حكمت است.  اما طبق تحليل دوم كه مى گوئيم «كل» دلالت مى كند بر استيعاب تمام افرادى كه ينطبق عليه الاسم المدخول در اين صورت افاده عموم ربطى به مراد متكلم ندارد و (كل) شامل آن چه را كه لفظ مدخول و مدلول وضعى و تصوريش منطبق بر آن است، مى گردد پس اگر كلمه (كل) وضع شده باشد براى استيعاب ما ينطبق عليه المدخول ديگر نيازى به مقدمات حكمت در مدخول (كل) نداريم و انطباق اسم جنس بر مصاديق خودش قهرى است و بر عالم فاسق هم (عالم) صادق است و نيازى به سكوت و عدم سكوت متكلم ندارد و خود كلمه «كل» كار مقدمات حكمت را انجام مى دهد و «كل» شمول را مى رساند چون وضع شده براى استيعاب همه افرادى كه ينطبق عليه المدخول و عالم فاسق ـ بلكه هر فردى از افراد طبيعت ـ ينطبق عليه المدخول و اين مثل جائى مى شود كه با لفظ بيان كند كه قيدى در كار نيست در اين جا هم «كل» بالملازمه افاده نفى قيد مى كند چون كه مى گويد من شامل آن چه را كه مدخول بر آن منطبق است، مى گردم.  و اين دو مبنا آثارى دارد يكى از آثارش در بحث تعارض ظاهر مى شود كه اگر در بحث تعارض گفتيم دلالت لفظى اقوى از دلالت اطلاقى و سكوتى است در اين صورت اگر بين عام و مطلق تعارض شد طبق مبناى دوم; عام مقدم مى شود چون دلالت بر شمول، لفظى و با دلالت خود «كل» است كه وضع شده است براى شمول ما ينطبق عليه المدخول پس دلالت اثباتى و وضعى است اما اگر مبناى اول را قبول كرديم هر دو دلالت سكوتى و اطلاقى مى شود و هيچ كدام بر ديگرى ترجيح ندارد و اثر ديگر اين كه در موارد عدم جريان مقدمات حكمت مثلاً اگر قائل شويم كه يكى از مقدمات حكمت عدم وجود قدر متيقن در مقام تَخاطب است عام هم مجمل مى شود و نسبت به غير مورد متيقن عموم نخواهد داشت.  اما كدام يك از اين دو مبنى درست است; مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2])مبناى اول را انتخاب كرده است و اين كه «كل» وضع شده است براى ما يراد من المدخول و لهذا اول بايد ما يراد مشخص شود و بعد «كل» دلالت مى كند كه همه افراد آن مراد است يعنى مطلقه بودن مدخول «كل» با اطلاق و مقدمات حكمت ثابت مى شود و ظاهر عبارات صاحب كفايه(رحمه الله)با مبناى دوم سازگار است البته عبارت ايشان خيلى صريح نيست و برخى از آن عبارات نيز با مبناى اول سازگار است ولى شايد بتوان از مجموع عبارات و حواشى ايشان استظهار كرد كه مبناى دوم را قبول دارند و مشهور متاخرين نيز همين مبنى را انتخاب كرده اند و شايد نظر مشهور قدما هم همين باشد و مبناى اول را مشهور قبول ندارند و خواسته اند محاذيرى را براى آن ذكر كنند كه ما اول اين محاذير را ـ كه به صورت نقض بر اين مطلب آورده اند ـ بيان مى كنيم و سپس دليل مرحوم ميرزا(رحمه الله)را هم كه بر مبناى خودش دارد، مطرح مى شود.  اما بحث اول در نقض ها و محاذير ذكر شده بر مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) است كه بيانات مختلفى است .  1 ـ يك بيان در كلمات آقاى خوئى(رحمه الله)([3])آمده است اين است كه اگر «كل» وضع شده باشد براى استيعاب ما يراد من المدخول به نحوى كه بايد در مرحله سابق با مقدمات حكمت و سكوت ثابت كنيم كه طبيعت مطلقه مراد است لازمه اش لغويت وضع «كل» براى عموم است چون اگر مقدمات حكمت را جارى نكنيم كه نمى توانيم از «كل» عموم هم استفاده كنيم و اگر مقدمات حكمت را جارى كنيم، در اين صورت ديگر نيازى به عموم هم نداريم و اگر كسى بگويد در اين جا با وضع كل براى عموم استيعاب تاكيد مى شود و دلالت صريح وقوى مى شود جواب داده مى شود كه تاكيد هم در اينجا نيست زيرا كه تاكيد در جائى است كه دلالت لفظى وضعى هم عرض باشد ولى اين جا در طول است و بايد نسبت به شمول هر فردى در مرحله سابقه ثابت شود كه خارج از مراد نيست كه با دلالت سكوتى ثابت مى شود پس تصريح و تاكيد هم در كار نيست و تاكيد و تصريح در جائى است كه دلالت لفظى در طول دلالت سكوتى نباشد و هم عرض باشد و الا نتيجه تابع اخس مقدمتين است و در اين جا دلالت لفظى قوتى هم به آن نمى دهد چون تا آن دلالت سكوتى نباشد اين دلالت هم نيست لهذا گفته شده است كه چنين وضعى لغو محض است.  شهيد صدر(رحمه الله)([4])اين اشكال را به وجوه مختلفى رد كرده است.  [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص216.  [2]. فوائد الاصول، ج2، ص518 ـ اجود التقريرات، ج1، ص440.  [3]. محاضرات (ط ـ دارالهادى) ج5، ص159.  [4]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص227. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (582)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 582  ـ  دوشنبه 1394/9/30**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در ادوات عموم و «كل» ـ كه اولين ادات و اسم از اسماء دال بر عموم است ـ بود و گفته شد كه بحث شده است كه آيا «كل» لغتا وضع شده است براى عموم و استيعاب ما يراد من المدخول و يا ما ينطبق عليه المدخول؟ و به اين مناسبت بحث شده كه اين عموم و استيعاب با «كل» ثابت مى شود و يا نياز به مقدمات حكمت دارد كه اگر گفتيم «كل» وضع شده است براى استيعاب ما يراد من المدخول بايد در مرحله سابقه مراد از مدخول مشخص شود كه طبيعت مطلقه است يا مقيده پس دلالت بر استيعاب در طول اطلاق مى شود و يك تحليل ديگر اين بود كه نياز به مقدمات حكمت نداريم و «كل» بر هر اسم جنس و مدخولى كه وارد شود مى گويد تمام افراد آن مقصود است و استيعاب شامل همه افراد ما ينطبق عليه المدخول است كه ديگر نياز به اجراى اطلاق و مقدمات حكمت در مدخول «كل» نخواهيم داشت و مشهور و صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) اين را انتخاب كرده اند اما ميرزا نائينى(رحمه الله)([2]) احتمال اول را انتخاب كرده است كه نتيجه اش اين است «كل» كه دلالت  بر عموم در طول جريان اطلاق و مقدمات حكمت در مدخول مى شود عرض شد كه مشهور بر مطلب مرحوم ميرزا(رحمه الله)نقض هايى وارد كرده اند و خود ايشان هم ناظر به كلامشان بيانى دارد كه آن را در دو مقام بحث مى كنيم. اما بحث اول كه بررسى نقض ها مى باشد مشهور كه مبناى دوم را قائل شده اند محاذيرى را براى قول اول ذكر كرده اند.  1 ـ يك محذور لزوم لغويت است كه اگر مراد از مدخول با مقدمات حكمت ثابت شود كه طبيعت مطلقه است و قيدى ندارد لازم مى آيد كه وضع «كل» براى عموم لغو باشد چون اگر مقدمات حكمت جارى نباشد استيعاب و عموم هم ثابت نمى شود و اگر جارى شود خود مقدمات حكمت هم استيعاب را اتيان مى كند و اين استيعاب دوم كه بخواهد از راه «كل» بيايد لغو محض است و تاكيد و صراحت هم از آن استفاده نمى شود چون كه در حقيقت استيعاب عمومى در طول استيعاب مقدمات حكمتى است و از چنين استيعابى كه همواره و در هر فردى در طول آن است تاكيد و صراحت هم استفاده نمى شود و بالاخره بايد آن دلالت اطلاقى باشد و آن هم دلالتش سكوتى است و تبديل به صراحت و لفظى نمى شود حتى بعد از ورود «كل» بر آن. خلاصه، لازمه مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله)لغويت وضع «كل» براى استيعاب به اين نحو است.  اين ايراد فوق بناء به جهاتى تمام نيست **اولاً:** يك جهت اين است كه استيعابى را كه «كل» افاده مى كند استيعاب به معناى لحاظ افراد طبيعت است و اما استيعاب مقدمات حكمت به معناى استيعاب افراد نيست بلكه به اين معنى است كه طبيعت مطلقه است كه قهراً بر افراد صادق است وليكن موضوعيت فرد را افاده نمى كند به خلاف «كل» ، كه فرد فرد طبيعت را در مقام تصور و موضوع حكم لحاظ مى كند و اين افاده مفهوم و تصور اضافى است و اغراض لغوى هم اغراض تصورى است نه اغراض شرعى زيرا كه لغت براى اغراض شارع وضع نشده است بلكه براى محاوره و افاده مفاهيم و تصورات متنوع وضع مى شود و هر جا كه يك مفهوم و تصور جديدى باشد لفظى براى آن وضع مى شود بنابراين غرض وضعى و لغوى غير از غرض شرعى است و اگر در جايى مفهوم و معناى جديد باشد غرض لغوى حاصل است هر چند نتيجه عملى شرعى هر دو يكى باشد و اين كه مى گوئيد كه لغويت لازم مى آيد شايد به لحاظ غرض شرعى درست باشد كه البته آن هم مورد قبول نيست و فرق مى كند كه حكم روى تك تك افراد رفته باشد يا روى طبيعت مطلقه ولى على كل حال از نظر تصورى و مفهومى دخول «كل» يك مفهوم و تصور جديدى مى آورد كه قبلا نبود پس لغو نيست و مقدمات حكمت فقط مى گويد طبيعت قيد ندارد و «كل» مى گويد هر فرد فرد آن ملحوظ و موضوع است و اين مفهومى جديد است كه در عموم و استيعاب اطلاقى اين مفهوم نيست و اين مفهوم از «كل» استفاده مى شود و هر جا وضع لفظى براى معناى جديدى باشد ديگر لغويت در كار نيست چون غرض لغوى وضع براى القاى اين معانى متنوع است .  يك نكته لحاظى و مفهومى ديگر اين است كه با وضع «كل» مى شود اطلاق و مقدمات حكمت را در مدخول «كل» و به لحاظ عموم و استيعاب جارى كرد و سپس آن عموم را موضوع و طرف حكم به وجوب اكرام ـ مثلاً ـ قرار داد و اين نحو اطلاق با اين كه ابتداءً در طرف حكم اطلاق جارى شود از نظر تصورى و لحاظى فرق مى كند و اين دو لحاظ اطلاقى است; يكى لحاظ اطلاقى در طرف وجوب است و ديگرى لحاظ اطلاقى در طرف عقد الوضع، و بعد از اين مطلقى كه مدخول عام قرار گرفت موضوع حكم مى شود پس هر جا با وضعى بتوان تصور و لحاظ جديدى در ذهن ايجاد كرد لغويت در كار نيست .  **ثانياً:** اين مطلب كه گفته شد اگر عموم در «كل» در طول مقدمات حكمت باشد لغويت لازم مى آيد چون هميشه در طول مقدمات حكمت است و طوليت، براى تأكيد مناسب نبوده، درست نيست زيرا كه مقدمات حكمت و دلالت سكوتى تنها بر اين مطلب دلالت مى كند كه قيدى ثبوتا نيست اما شمول طبيعت براى تمام افراد از سكوت استفاده نمى شود بلكه از نكته عقلى سريان طبيعت در همه افرادش استفاده مى شود و قبلا گذشت كه عموم اطلاقى از باب انطباق قهرى عقلى طبيعى بر هر فرد است كه اگر طبيعتى موضوع حكمى بود و قيدى نداشت قهرا عقلا در تمامى افراد منطبق است و استيعاب در مرحله انطباق است و به نكته عقلى است و «كل» در طول اين دال عقلى نيست و هم عرض با اين دال عقلى است بلكه در طول مدلول سلبى اطلاق يعنى نفى قيد در مراد است و «كل» مى گويد اگر قيدى ثبوتاً نبود تمام افراد طبيعت را شامل مى شوم چه عقل هم سريان و عموم را افاده بكند و چه نكند.بنابراين استيعاب اطلاقى كه به نكته عقلى است در عرض دلالت «كل» بر استيعاب است و در طول آن نيست و آنچه در طول آن است تنها نفى قيد است پس يك دال عقلى بر شمول و استيعاب داريم و يك دال لفظى «كل» است و آن نيز با دال عقلى بر استيعاب هم عرض مى شود و وقتى هم عرض شد و تاكيد و يا استيعاب مفهومى لفظى هم استفاده مى شود و دلالت لفظى با دلالت عقلى منافات ندارد و اگر «كل» نبود فقط دلالت عقلى در مرحله تطبيق اقتضاى استيعاب را داشت ولى «كل» كه آمد در عالم دلالت لفظى هم استيعاب و عموم لحاظ مى شود و در ذهن هم مفهوم استيعاب مى آيد كه اين همان تاكيد و يا تصريح به استيعاب است.  بنابراين آنچه كه گفته شد ـ كه چون عموم «كل» در طول اطلاق مدخول است پس هيچ گاه تاكيد و تصريح هم در استيعاب استفاده نمى شود ـ صحيح نيست .  **ثالثاً:** اگر «كل» وارد نشود در خيلى از موارد استيعاب و اطلاق مدخول، بدلى مى باشد و «كل» كه وارد مى شود شمولى و استغراقى مى شود مثل موارد دخول بر نكره منونه كه استيعاب و اطلاق (اكرم عادلا) بدلى است ولى اگر بگويد (اكرم كل عادل) اين جا شمولى مى شود بله، در برخى از موارد بدون «كل» هم اطلاق شمولى است مثل (اكرم العلماء) ليكن در عدم لغويت وجود مورد اول كافى است.  روح جواب اين است كه غرض لغوى با غرض شرعى فرق مى كند و غرض لغوى ايجاد مفهوم جديد در ذهن به وسيله وضع است و در باب ادوات عموم اين گونه است كه با وضع آن ادوات حتى بنابر قول اول مفهوم جديدى افاده مى شود كه اطلاق و مقدمات حكمت آن را نمى رساند.  اشكال دوم بر قول اول هم شبيه اشكال اول است و آن تعبيرى است كه مرحوم اصفهانى(رحمه الله)([3]) مطرح كرده و فرموده است اگر بگوئيم «كل» وضع شده است براى استيعاب مدخول كه در مرحله سابقه نياز به مقدمات حكمت داشته باشد لازمه اش اين است كه «كل» وضع شده باشد براى استيعاب مستوعب و اين قبول مماثل للمماثل است كه محال بوده و اجتماع مثلين است و اين غير از بيان لغويت است و اين بيان امتناع است و اجتماع مثلين است .  جواب اين هم از آنچه گفته شد روشن مى شود كه با مقدمات حكمت تنها نفى قيد ثابت مى شود و اين غير از استيعاب افراد است و «كل» مفهوم استيعاب افراد را مى آورد و چنين عموم و استيعابى مفاد «كل» است يعنى اطلاق قيد را در دخول و طبيعت نفى مى كند و طبيعت را مطلقه قرار مى دهد كه هر چند عقلا هم در همه افراد صادق باشد ليكن بر خلاف استيعاب افاده شده از ادوات عموم افراد را ملحوظ نمى دارد .  **ثانياً:** نقض مى شود به جايى كه «كل» وارد مى شود بر الفاظى كه عام هستند مثل (اكرم كل العلماء) بنابر دلالت جمع محلى باللام بر عموم و استيعاب كه لازمه اش اجتماع مثلين و قبول مماثل للمماثل خواهد بود جوابش هم اين است كه اين دو نوع استيعاب است و در (العلماء) استيعاب حرفى است و «كل» استيعاب اسمى است و يا در (كل الكتاب) كه كتاب دلالت بر اجزاء را هم مى رساند و ليكن با دلالت «كل» بر استيعاب فرق مى كند و مركز هريك دال مستقلى است .  **ثالثاً**: اين كه اصلاً اجتماع مثلين لازم نمى آيد چون كه يك استيعاب در مدخول بيشتر نيست كه دو دال دارد يكى مقدمات حكمت و حكم عقل به سريان طبيعت بر افرادش و ديگرى هم «كل» چه در طول هم باشند و چه در عرض هم، پس اصلاً منجر به اجتماع مثلين و يا قبول مماثل للمماثل نمى گردد و در بحث هاى لغوى اصلاً جاى اين قواعد عقلى نيست و اين اشكال به روش و منهج ايشان است.  مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)([4]) ـ اضافه بر نقض اول ـ نقض سومى را بر مرحوم ميرزا(رحمه الله) وارد كرده است كه اگر اين قول را اختيار كنيم در هيچ جا نمى توانيم به عموم تصريح كنيم چون دلالت بر عموم هميشه در طول مقدمات حكمت و اطلاق خواهد بود كه هميشه دلالت سكوتى مى باشد و نمى توان با «كل» ـ كه صريح ترين لفظ عام است ـ تصريح به عموم كرد و همه جا نياز به اطلاق و دلالت سكوتى داريم و هميشه نتيجه تابع اخس مقدمتين است و دلالت بر عموم هميشه سكوتى است.  جواب اين نقض هم اين است كه **اولاً:** اگر مقصودشما اين است كه در موارد استعمال «كل» طبق اين قول تا قيد در مدخولش نفى نشود استيعاب ثابت نيست اين ادعاى همين قائل است اما اگر مقصود آن است كه هيچ جا به عموم بدون نياز به اطلاق و مقدمات حكمت تصريح نمى شود، اين درست نيست و مى شود در موردى نفى قيد را با تصريح ثابت كرد مثل اين كه بگويد كه در مدخول «كل» هيچ قيدى وجود ندارد و يا مدخول به گونه اى باشد كه در آن تقييد به قيدى محتمل يا ممكن نباشد و **ثانياً** آنچه كه بنابر جريان اطلاق در مدخول «كل» به آن تصريح نمى شود نفى قيد است و اما استيعاب و شمول تمام افرد آن مدخول دلالت تصريحى و لفظى خواهد بود كه تصريح لفظى و زايد بر استيعاب اطلاقى و دال عقلى خواهد بود و مقصود لغت نيز امكان همين تصريح است پس با اين نقض ها نمى شود حرف مرحوم ميرزا(رحمه الله) را رد كرد و اين اشكالات اشكالاتى نيستند كه آن مبنى را رد كنند البته محذور ديگرى بر اين قول وارد است كه خواهد آمد.    [1]. كفاية الاصول، (ط ـ آل البيت)، ص217.  [2]. فوائد الاصول، ج2، ص518 و اجود التقريرات، ج1، ص440.  [3]. نهاية الدراية (ط جديد)، ج2، ص446.  [4]. محاضرات فى علم اصول(ط دارالهادى)، ص5، ص59. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (583)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 583  ـ  سه شنبه 94/10/1**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اين بود كه آيا «كل» كه از ادوات عموم است وضع شده است براى استيعاب و عموم ما يراد از مدخولش پس در طول مقدمات حكمت عموم را مى رساند يا اين كه وضع شده است براى استيعاب و عموم ما ينطبق عليه المدخول و معناى حقيقى و موضوع له مدخول كه قهراً ديگر نياز به تشخيص مراد متكلم از مدخول را نداريم تا مقدمات حكمت را لازم داشته باشيم و گفتيم طبق مبناى اول عموم در طول اطلاق مدخول است و بايد ابتدا اطلاق ثابت شود و بعد عموم فهميده مى شود و اين مساله مورد اشكال قرار گرفته بود كه برخى از محاذير ذكر شده بر آن يا جوابهايش گذشت.  4 ـ محذور چهارم : محاذيرى است كه شهيد صدر(رحمه الله)([1]) ذكر كرده است ايشان مى فرمايد اين كه مقصودتان از «مراد»، در اين مطلب كه مى گوئيد «كل» وضع شده است براى استيعاب و عموم ما يراد من المدخول چيست؟ ما يك مراد و مدلول جدى داريم و يك مدلول استعمالى، كه از آن تعبير مى شود به معناى حقيقى كه به آن مراد استعمالى مى گويند شما مقصودتان در اينجا چيست.  **فرض اول:** اين است كه گفته شود «كل» وضع شده است براى استيعاب افراد معنايى كه مدلول جدى و مراد تصديقى متكلم از مدخول است زيرا كه در مباحث گذشته گفته شد كه در لفظ يك مدلول تصورى و وضعى داريم و يك مدلول استعمالى كه قصد اخطار آن معنى به ذهن مخاطب در مقام محاوره است و يك مدلول جدى داريم كه متكلم آنچه را كه اخطار كرده است جداً هم اراده نموده و قصد اخبار يا انشاء آن را دارد حال اين جا كدام يك از اينها مقصود است يك فرض اين است كه مقصود استيعاب افراد مراد جدى از مدخول باشد كه اگر اين باشد داراى محاذير متعددى است و معلوم است كه واضع نمى تواند «كل» را براى اضافه مفهوم استيعاب به مدلول جدى به اين معنا، وضع كند چون كه:  **اولاً:** لازمه اش آن است در صورتى كه متكلم در مقام جد نباشد و از باب شوخى يا تقيه يا امتحان اكرام «كل عالم» را بر زبان جارى نمايد ، «كل» فاقد معنى باشد در حالى «كل» كه در اين موارد هم داراى مدلول است .  **ثانياً:** همچنين لازمه اش آن است كه باقى الفاظ جمله داراى مداليل تصورى باشند ولى در آنجا كه «كل» وضع شده است براى اضافه به مدلول جدى متكلم در مرحله مدلول تصورى فاقد مدلول باشد و هيچ ارتباطى بين «كل» و مدخولش در مرحله مدلول تصورى جمله نباشد و بايد صبر كرد ديد آيا كلام و جمله داراى مراد جدى است يا خير؟ و اگر چنين مرادى وجود دارد، مراد از مدخول مطلق است يا خير، اما در مرحله مدلول و معناى تصورى جمله هيچ ارتباط و اضافه اى ميان معناى «كل» و مدخولش نباشد كه اين خلاف وجدان است بلكه قبلاً گذشت كه نمى شود معناى موضوع له الفاظ مقيد باشد به مدلول تصديقى مضاف به آن بلكه بايد مضاف اليه آنها نيز مدلول و معناى تصديقى و ذات معنا باشد نه معناى مقصود، مگر اين كه مفهوم مراد جدى از مدخول مضاف اليه «كل» باشد كه هم محتمل نيست و هم مانع از جريان اطلاق و مقدمات حكمت در مدخول خواهد شد.  **ثالثاً:** چنين معنائى مستلزم تهافت در لحاظ و ذهن متكلم خواهد شد چون مراد جدى متكلم به مراد استعمالى تعلق مى گيرد و متأخر از آن است پس اگر بخواهيد معناى «كل» را متعلق به مدلول جدى كنيد كه متأخر از معناى جدى خواهد بود اين تهافت در لحاظ متكلم را در پى دارد ولهذا بعيد است كه مقصود مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2]) اين فرض اول باشد.  **فرض دوم:** مقصود از ما يراد من المدخول مدلول استعمالى آن باشد يعنى استيعاب و «كل» را به معناى استعمالى اسم جنس اضافه مى كنيم كه غير از مدلول جدى است و در همه استعمالات حتى مقام امتحان ، تقيه و غيره مراد استعمالى موجود است حال اگر مقصود از معناى استعمالى ذات معنايى است كه لفظ در آن استعمال شده است نه معناى مقصود به قيد مقصود بودن كه امر تصديقى است و اضافه استيعاب به معناى حقيقى تصورى اسم جنس مراد است كه ذات طبيعت است اين نكته برگشت مى كند به مبناى دوم و قهرا دلالت بر استيعاب و عموم ما ينطبق عليه الاسم المدخول مى شود كه همان قول دوم است و چيز ديگرى نخواهد بود.  **فرض سوم:** چنانچه مقصودتان از مراد استعمالى معناى حقيقى مدخول نيست كه اصالة الحقيقه آن را ثابت مى كند و همان ذات طبيعت ما ينطبق عليه است بلكه مقصودتان معناى تصورى است كه از اين لفظ در ذهن متكلم منعقد مى شود كه ممكن است معناى مقيد باشد نه از اين باب كه مقيد معناى حقيقى لفظ است يا لفظ در آن استعمال شده است تا مجاز باشد بلكه از اين باب كه متكلم طبيعت را در ذهن مقيد لحاظ كرده است كه لازم است ابتداءً آن را مشخص كنيم تا «كل» را به آن اضافه كنيم مثل جائى كه مطلق استعمال مى كند ولى مرادش مقيد است و نمى خواهد هم مجاز استعمال كند بلكه به همين مقدار قصد اخطار است نه بيشتر وليكن قيد را هم در ذهنش لحاظ كرده است اما اسم جنس را در اخطار ذات طبيعت كه جامع است بين مطلق و مقيد استعمال كرده است و نسبت به تقيد و قيد كه در ذهنش با طبيعت موجود است قصد اخطار آنها را با اسم جنس ندارد تا مجاز شود بلكه از آنها ساكت شده است اگر مقصود از مراد استعمالى اين معنا باشد در اين صورت مى توان گفت كه بايد ديد متكلم چه معنايى را تصور كرده است تا استيعاب به آن اضافه شود .  اين مطلب هم درست نيست زيرا كه **اولاً**: محذور فرض اول را در بر دارد كه اگر متكلمى نباشد نبايد «كل» واجد معنايى باشد و حال اين كه اگر «كل» را از ديوار هم بشنويم داراى معنى است و افاده استيعاب و عموم مدخولش را مى كند و همانگونه محاذير ديگر ذكر شده و اين همان محاذير گذشته در فرض اول است كه به نحو ديگرى در اين جا نيز جارى مى شود.  **ثانياً:** تصور متكلم و مراد استعمالى به اين معنا قابل احراز نيست زيرا آن چه را كه با آن مراد استعمالى متكلم را احراز مى كنيم اصالة الحقيقة است كه فقط استعمال اسم جنس در ذات طبيعت را ثابت مى كند نه بيشتر اما اين كه تصور متكلم زائد بر آن كه در مقام اخطار آن نيست، چيست؟ دليلى بر آن نداريم. بله، نسبت به مراد جدى بايد گفت كه سكوت از ذكر قيد كاشف از عدم وجود قيد در مراد جدى است كه اين هم برگشت به همان فرض اول است.  حاصل اين كه مراد استعمالى به اين معنا نه با اصالة الحقيقة ثابت مى شود و نه با سكوت و مقدمات حكمت زيرا كه اصالة الحقيقة تنها آنچه را كه متكلم قصد افهام و اخطار آن را از لفظ دارد ثابت مى كند كه همان معناى تصورى حقيقى است كه در اينجا نمى تواند در مقيد باشد بلكه در ذات طبيعت است و الا مجاز خواهد بود و مقدمات حكمت هم به لحاظ مدلول جدى جارى مى شود و ربطى به مراد استعمالى ندارد .  **فرض چهارم**: اين است كه به احتمال قوى اين مراد قائلين به اين مسلك بوده است كه «كل» وضع شده است براى استيعاب مدلول استعمالى كه همان معناى حقيقى مدخول است ولى رسيدن به استيعاب طبيعت اسم جنس متوقف بر اين است كه در اسم جنس قيدى ثبوتاً نباشد و لذا اگر قيدى در مدخول باشد و مضاف اليه «كل» مقيد شد استيعاب را هم مقيد مى كند با اين كه اسم جنس در موارد ذكر قيد بازهم در معناى حقيقتش استعمال شده است و مجاز نيست بلكه از باب تعدد دال و مدلول تقيد استفاده مى شود نه از باب استعمال اسم جنس در مقيد كه مجاز است ولذا اگر بگوئيد (غلام عالم) و بخواهيم اطلاق آن را نسبت به غلام عالم غير عادل ثابت كنيم نياز به اطلاق و مقدمات حكمت داريم و اگر مراد جدا مقيد باشد مجازيتى در استعمال اسم جنس لازم نمى آيد و نمى توان آن را با اصالة الحقيقة نفى كرد و لفظ «كل» هم مثل غلام است ، همچنان كه استيعاب غلام را براى عادل و غير عادل با جريان مقدمات حكمت به دست مى آوريد در «كل» هم همين گونه است و اين دو مثل هم است و همچنانكه با اصالة الحقيقة نمى توانيد ثبوتاً در مثال (غلام عالم) قيد را نفى كنيد و تا مقدمات حكمت و اطلاق جارى نكنيد نمى توانيد اثبات و استيعاب را اطلاق كنيد «كل عالم» هم همين طور است و «كل» هم به عالم اضافه شده است و بايد ديد مضاف اليه ثبوتاً چيست كه اگر ثبوتاً مقيد باشد مجازيت هم لازم نمى آيد و با اصالة الحقيقة در مدخول نمى شود آن را نفى كرد بلكه راهش اجراى مقدمات حكمت و اطلاق است و اين با سكوت ثابت مى شود و تا اين اطلاق نباشد اين احتمال ثبوتى نافى ندارد.  اين بيان هم صحيح نيست زيرا كه فرق است بين مثال (غلام عالم) و بين «كل عالم» عالم و درست است كه هر دو اضافه است و ضيق مضاف اليه مستلزم ضيق مضاف است ولى اين ضيق در مثل (غلام عالم) كه اضافه اسم جنس به اسم جنس است توسط مقدمات حكمت نفى مى شود ولى در مثل «كل عالم» خود «كل» كه دال بر استيعاب است قيد را نفى مى كند و نيازى به مقدمات حكمت نيست چون «كل» دلالت دارد بر استيعاب و عموم مضاف اليه و مدخولش هر چند كه در فرض ذكر قيد استيعاب هم مقيد مى شود و مجازيت هم در مدخول لازم نمى آيد.  توضيح اين كه معناى حقيقى مدخول «كل» ذات طبيعت است و جامع آن است كه اگر اثباتاً غير مقيد باشد و قيدى حتى به نحو تعدد دال و مدلول بر آن اضافه نشود قابل انطباق بر همه افرادش خواهد بود يعنى ذات طبيعت از آن تصور مى شود كه اگر مفهوم استيعاب و عموم به آن اضافه شود قهراً استيعاب همه آن افراد و يا اجزاء تصور مى شود و اين دلالت لفظى و اثباتى بر عموم است و دلالت سكوتى نيست بلكه دلالت تصورى لفظى وضعى خواهد بود و لهذا نيازى به دلالت سكوتى و مقدمات حكمت نداريم بلكه احتمال قيد در عالم ثبوت و مراد جدى را با دلالت اثباتى نفى مى كنيم زيرا وقتى «كل» مضاف به معناى حقيقى اسم جنس در مدخولش باشد مدلول تصورى و لفظى آن عموم و شمول همه افراد ذات طبيعت خواهد بود بله، اگر مدخول يعنى اسم جنس در مقيد استعمال شده باشد اضافه «كل» به آن اقتضاى عموم را ندارد ليكن اين مجاز است و بر خلاف اصالت الحقيقيه است كه آن هم ظهور اثباتى است و اين نكته اصلى در اين بحث است كه مورد غفلت قرار گرفته است و اين فرق بين (كل عالم) و (غلام عالم) است كه اگر اسم جنس به اسم جنس ديگرى اضافه شود، نمى توان احتمال قيد را در عالم ثبوت با اصالة الحقيقه كه دلالت اثباتى است نفى كرد زيرا كه مستلزم مجازيت و استعمال اسم جنس در مقيد نمى باشد ولهذا نياز به مقدمات حكمت و دلالت سكوتى داريم اما در (كل عالم) اين گونه نيست و اگر ثبوتاً مقيد مقصود باشد يا بايستى (عالم) را كه مدخول «كل» مى باشد در مقيد استعمال كرده باشد كه مجاز است و بر خلاف اصالة الحقيقة است و يا بايستى دلالت اثباتى تصورى مستفاد از اضافه كردن عموم و استيعاب كه مدلول وضعى «كل» است به ذات طبيعت كه مدلول تصورى وضعى و اسم جنس است مخالفت كرده باشد كه اين هم مخالفت با ظهور اثباتى است ولهذا نيازى به مقدمات حكمت و دلالت سكوتى نداريم چون كه دلالت وضعى اثباتى بر عموم داريم ولهذا اصحاب قول دوم مى گويند كه «كل» نيازى به مقدمات حكمت ندارد و طبيعتى كه اسم جنس است وقتى ادوات عموم بر آن اضافه شد دلالت اثباتى بر شمول همه مصاديق آن را دارد و اگر قيد ثابت شد خلاف دلالت اثباتى مى شود نه خلاف دلالت سكوتى و مى گوئيم چرا با دلالت «كل» مخالفت كردى و يا چرا مجازاً اسم جنس را در مقيد استعمال كردى يعنى اگر مراد از اسم جنس و مدخول مقيد باشد خلاف دلالت اثباتى اصالة الحقيقة است و مجاز مرتكب شده است و اگر مراد از اسم جنس معناى حقيقى آن باشد بر خلاف ظهور اثباتى «كل» شده است به خلاف اضافه اسم جنس به اسم جنس كه اگر بگويد مراد من ثبوتاً غلام عالم عادل است نمى گويند خلاف لفظ كردى  و مى گويند چرا سكوت كردى و قيد را نياوردى يعنى علاوه بر عالم قيد ديگرى  هم ثبوتاً بوده است كه از آن سكوت كرده است و خلاف دلالت لفظى نكرده است زيرا اسم جنس را در همان ذات طبيعت كه جامع است استعمال كرده و در قيد مجازا استعمال نكرده است بلكه تنها قيد آن را كه در ذهنش ثبوتاً بوده است نياورده است و اين همان مخالفت با اطلاق و مقدمات حكمت است .  پس محذورات دو فرض اول و سوم از فروض چهارگانه و جواب آنها روشن است و فرض دوم هم همان قول دوم و قول مشهور است و فرض چهارم هم جوابش اين است كه خلط شده است بين نفى قيد با دلالت سكوتى در موارد مطلقات و نفى آن با دلالت اثباتى در عمومات يعنى فرق است بين جائى كه مثلاً اسم جنس به اسم جنس ديگرى اضافه شود كه نفى قيد است در عالم ثبوت و اطلاق، اين جا مقدمات حكمت را مى خواهد بر خلاف جائى كه «كل» يا هر لفظ دال بر استيعاب به اسم جنس اضافه شود كه ديگر نياز به مقدمات حكمت نداريم و استيعاب را از ادوات عموم مى فهميم و دلالت اثباتى مى شود و اين نكته با اين مطلب منافات ندارد كه اگر «كل» بر مقيد اضافه شود و بگوييم (كل عالم عادل) باز هم مجاز در كار نباشد.  [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص230.  [2]. اجو التقريرات، ج1، ص440 و فوائد الاصول، ج2، ص518. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (584)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 584 ـ شنبه 1394/5/10**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اين بود كه آيا دلالت ادوات عموم مثل «كل» بر استيعاب و عموم مدخولش به معناى ما ينطبق عليه المدخول است يا ما يراد من المدخول است كه لازمه بحث اين بود كه طبق مبناى كسى كه قائل است كه «كل» دال بر استيعاب ما ينطبق عليه المدخول باشد ديگر نيازى به اجراى مقدمات حكمت و اطلاق در مدخول ندارد ولى كسى كه قائل به مبناى دوم و ما يراد من المدخول باشد بايد در مرحله قبل مراد از مدخول را با اطلاق و مقدمات حكمت مشخص كند و گفته شد اين محاذيرى دارد كه محاذير آن هم گذشت و گفته شد كه دليل مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1]) از اين كه مبناى دوم را ـ كه عموم، متوقف بر اجراى مقدمات حكمت و اطلاق در مدخول است ـ انتخاب كرده اند چيست ؟  شهيد صدر(رحمه الله)([2]) بيان و برهانى را براى  اختيار اين قول تبيين و تقرير مى كند حاصل بيان ايشان مركب از دو مقدمه است .  **مقدمه اول:** اين است كه مدخول «كل» اسم جنس است و در بحث مطلق و مقيد گفته شده است كه اسماء اجناس وضع شده اند براى ذات طبيعت مهمله حتى از اين كه در عالم ذهن است يا خارج و مطلق است يا مقيده، و لذا اسم جنس، هم در موارد اطلاق استفاده مى شود و هم در موارد تقييد با ذكر قيد و مجاز هم لازم نمى آيد با اين كه صورتى كه به ذهن مى آيد صورت طبيعت مقيد است  زيرا كه مهمله هم در آن هست و هم اين اسم جنس بر ماهيت مجرد از عالم خارج كه در معقولات ثانوى است وضع شده است مثل (الانسان نوع) يعنى اسم جنس براى اعم از اين سه مورد وضع شده است و در همه هم استعمال حقيقى است و مجاز نيست چون موضوع له طبيعت مهمله است .  **مقدمه دوم:** اين است كه: حال كه موضوع له اسم جنس طبيعت مهمله به اين معنى شد اين معنا قابل انطباق بر تمام افراد در خارج نيست ولذا نمى شود گفت انسان خارجى نوع است چون در اين جا طبيعت مجرد از خارج لحاظ شده است ولذا بايد ديد كه اسم جنس چگونه لحاظ شده است و اين بايد در مرتبه سابقه از اضافه «كل» مشخص شود كه كدام يك از اين سه قسم ماهيت لحاظ شده است و الا استيعاب فهميده نمى شود و اين كه مراد كدام يك است با اطلاق و مقدمات حكمت فهميده مى شود و مى گوئيم نظر به طبيعت در خارج است چون در احكام نظر به ماهيات در خارج است و به عالم ذهن نظرى ندارد و در خارج اگر مقيد مقصود بود بايد قيد مى آورد و حال كه قيد نياورد معلوم مى شود مقصود طبيعت مطلقه است بنابراين «كل» نياز دارد كه در مرتبه سابقه اثبات شود كه متكلم از اين «كل» طبيعت مطلقه را لحاظ كرده است كه با مقدمات حكمت ثابت مى شود و ما يراد من المدخول به اين معنى منظور است.  آقاى خويى(رحمه الله)([3]) بر اين بيان اشكال كرده است و فرموده است اين كه اسم جنس در همه اين سه مورد استعمال مى شود و مجاز نيست درست است و اين كه بايد مشخص شود كه كدام مقصود است نيز درست است اما اين نكته نيازمند مقدمات حكمت نيست چون كه «كل» براى اين وضع شده است كه قيد در مدخولش را نفى بكند و استيعاب آن را افاده نمايد پس از خود «كل» نفى قيد را هم مى فهميم بله، اگر «كل» نبود نيازمند اطلاق بوديم .  اين بيان به اين مقدار ـ كه بگوييم لفظ «كل» دال بر نفى قيد و اراده طبيعت مطلقه از مدخول باشد و اين شق از طبيعت در مدخول لحاظ شده است و «كل» لغتا براى اين وضع شده باشد ـ قابل قبول نيست و اشكالاتى دارد .  **اشكال اول:** اين است كه آيا «كل» بر دو چيز در طول هم دلالت دارد كه يكى اين است كه مدخولش مطلقه ديده شده است نه مقيده و ديگر اين كه حال كه مطلقه ديده شده است همه افراد را شامل مى شود يا اين كه فقط يك مدلول دارد و آن نفى قيد در مدخول است؟ اگر تنها يك معنى داشته باشد در اين صورت مثل مطلقات خواهد شد و ديگر عموم از آن فهميده نمى شود ولى نفى قيد به دلالت لفظى افاده شده است نه مقدمات حكمت و اين عموم و استيعاب افراد درست نمى كند و حال اين كه در باب «كل» ما عموم و استيعاب استفاده مى كنيم پس اگر «كل» بخواهد براى افاده معنى عموم و استيعاب وضع شده باشد بايد بگوئيم براى دو معناى طولى وضع شده است يكى نفى قيد و يكى هم استيعاب آن و بايد اين دو هم در طول يكديگر باشند و اين چنين وضعى براى دو معناى طولى معلوم العدم است كه افاده اين معانى طولى از باب تعدد دال و مدلول است و «كل» يك مدلول بيشتر ندارد و آن هم عموم و استيعاب است و اين كه مدخولش مطلقه است يا مقيده با دال ديگرى سلبى يا اثباتى فهميده مى شود و اگر قيد بود، به نحو تعدد دال و مدلول  مقيده فهميده مى شود و اگر دالى نبود مطلقه فهميده مى شود و اين از باب تعدد دال و مدلول است بنابر اين «كل» تنها براى استيعاب وضع شده است و نمى شود قيد را از «كل» نفى كرد.  **ثانياً:** اين دو معناى طولى در جائى كه «كل» بر مفرد نكره وارد مى شود خواهد بود ولى در جايى كه «كل» بر معرفه وارد مى شود و استيعاب اجزائى است كه در اين صورت دلالت مدخول معرفه بر اجزائش وضعى است و دلالت بر نفى قيد را لازم ندارد پس بايد «كل» اشتراك لفظى داشته باشد.  به عبارت ديگر دخول «كل» بر معرفه و افاده استيعاب اجزائى قرينه است كه «كل» براى يك معنى و آن هم، همه و عموم و استيعاب وضع شده است و باقى مفاهيم دوال ديگرى دارد.  **ثالثاً:** اشكال سوم اين است كه شما كه مى گوئيد «كل» دال بر لحاظ مدخولش به نحو طبيعت مطلقه است ما گفتيم اسم جنس سه مصداق دارد 1) طبيعت مجرده در ذهن و 2) طبيعت مطلقه در خارج و 3) طبيعت مقيده در خارج.  اگر شما مى گوئيد «كل» وضع شده است براى نفى طبيعت مجرده تنها، اين مطلب براى اثبات استيعاب تمام افراد خارجى كفايت نمى كند زيرا كه باز هم طبيعت مردد مى شود بين مطلقه و مقيده و نيازمند مقدمات حكمت است تا مقيده را نفى كند.  اگر مى گوئيد «كل» وضع شده است براى اراده خصوص طبيعت مطلقه مقابل دو شق ديگر از طبيعت مهمله، اين مستلزم مجازيت در استعمال مدخول است چون اگر اسم جنسى كه براى جامع و طبيعت مهمله وضع شده است براى يكى از افرادش بالخصوص استعمال شود مجاز خواهد بود و همانگونه كه اگر براى مقيده به كار ببريم مجاز است استعمال در مطلقه هم مجاز است پس «كل» بايد قرينه باشد بر استفاده مجازى از مدخولش با اين كه اين گونه نيست چرا كه هم «كل» و هم مدخول آن در معناى حقيقى به كار رفته است و اگر با «كل» معناى استعمالى اسم جنس را عوض نمى كنيم، «كل» قرينه مى شود كه در عالم ثبوت قيدى اخذ نشده است نه اين كه كلمه مدخول كه اسم جنس است استعمال شده در خصوص مطلقه تا مجاز لازم بيايد اگر اين باشد معنايش اين است كه در مرحله مدلول استعمالى ما عموم نداريم چون عموم در مرحله مدلول تصورى به طبيعت مهمله ـ كه فائده اى ندارد و منطبق بر افراد نيست ـ اضافه شده است و بايد براساس استفاده عموم به سراغ مدلول جدى برويم و طبيعت مطلقه را ثابت كنيم البته اطلاق را يك مرتبه با مقدمات حكمت ثابت مى كنيم و مرتبه ديگر با «كل» قيد را ثبوتاً نفى مى كنيم و اين مثل تصريح به عدم قيد است و اين يعنى در عالم تصورى عموم نداريم و اگر جائى كه اصلاً مدلول تصديقى نباشد و يا مدلول جدى وجود نداشته باشد و استعمالى باشد مثل مقام امتحان و يا استهزا نبايد عموم را از جمله استفاده كنيم چون مى دانيم كه مدلول تصديقى نيست  با اين كه اين چنين نيست .  پس اين كه بگوئيم ما از «كل» نفى طبيعت مقيده را استفاده مى كنيم، اين راه حل قابل قبولى نيست.  [1]. اجود التقريرات، ج1،ص 440 و فوائد الاصول، ج2، ص518.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص227.  [3]. اجود التقريرات، ج1، ص440 و محاضرات فى اصول الفقه (دارالهادى) ،ج5، ص158. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (585)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 585  ـ   يكشنبه 1394/10/6**    بسم الله الرحمن الرحيم  بيانى براى مطلب مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1]) عرض شد كه چرا ايشان قائل شده اند براى اين كه استفاده عموم از ادوات عموم مثل «كل» نيازمند اين است كه در مدخولش مثل اسم جنس اطلاق و مقدمات حكمت جارى كنيم يعنى «كل» وضع شده است براى استيعاب و عموم ما يراد من المدخول كه اول بايد بامقدمات حكمت ثابت كنيم مراد از مدخول، طبيعت مطلقه است و بعد استيعاب را با اضافه كردن «كل» به آن استفاده كنيم و ايشان بيانى را ذكر كرده اند كه دو مقدمه داشت يكى اين كه اسم جنس وضع شده است براى طبيعت مهمله كه جامع بين مقيده و مطلقه و بلكه مجرده است كه اين چنين طبيعتى تا مشخص نشود كدام يك از اين سه مراد است و خصوص طبيعت مطلقه مراد است قابل انطباق بر همه افراد نيست.  مقدمه دوم اين كه تشخيص اين كه كدام مراد است با مقدمات حكمت است و جواب داده شد كه خود «كل» قيد را نفى مى كند كه عرض سه اين جواب تمام نيست.  ممكن است كسى در اين جا بگويد كه در مقدمه اول گفته شد اسم جنس براى طبيعت مهمله و جامع بين مطلقه و مقيده وضع شده است پس باز هم نياز به مقدمات حكمت نداريم و وقتى طبيعت مهمله جامع شد «كل» كه به آن اضافه شود از آن، عموم تمام افراد افاده مى شود چون كه هر جا طبيعت مطلقه صادق است طبيعت مهمله و جامع هم صادق است و طبيعت مطلقه بر همه افراد صادق است پس هر جا طبيعت مطلقه صادق باشد بايد طبيعت مهمله هم صادق باشد پس بازهم براى افاده عموم همه افراد نيازمند مقدمات حكمت و اثبات مقدمه مطلقه نيستيم چون كه طبيعت مهمله قابل انطباق بر همه افراد مى باشد و با اضافه كردن «كل» بر آن، شامل همه آنها خواهد شد.  اين مطلب در بحث مطلق و مقيد جوابش گفته مى شود كه اين كه گفته اند طبيعت مهمله جامع بين مطلقه و مقيده است اين يك طبيعت و مفهوم جامع سومى نيست يعنى سه طبيعت نداريم يكى مهمله ، يكى مطلقه و يكى مقيده بلكه طبيعت مهمله در ذهن نمى آيد الا در ضمن مطلقه يا مقيده و مثل مفهوم نسبت است كه مفهوم نسبت، نسبت نيست و يك مفهوم انتزاعى اسمى است و واقع نسبت در ذهن ضمن مفهوم اسمى نسبت نمى آيد بلكه ضمن طرفينش مى آيد اينجا هم همين گونه است طبيعت مهمله يك مفهوم سومى نيست بلكه در ذهن در ضمن يكى از آن دو مى آيد كه يا ضمن مطلقه مى آيد و يا ضمن مقيده، ولذا نمى توانيم «كل» را به طبيعت مهمله اضافه كنيم بلكه بايد در مرحله سابقه ثابت كنيم كه مقصود از مهمله و اسم جنس كدام يكى از آن دو شق است كه با اطلاق و مقدمات حكمت خواهد بود پس كسى چنين توهمى را بخودش راه ندهد.  جواب درست اين است كه جايى كه قيد نباشد  طبيعت مهمله عين طبيعت مطلقه بالحمل الشايع است يعنى اين كه گفته اند طبيعت در ذهن يا مطلقه مى آيد و يا مقيده و در ذهن به شكل مهمله موجود نمى شود درست است و برهانش در بحث اطلاق و تقييد مى آيد اما طبيعت مطلقه دو معنى دارد 1) اين كه طبيعت مطلقه طبيعتى است كه در ذهن مى آيد و اطلاقش هم در ذهن مى آيد به اين معنا كه عدم قيدش هم لحاظ مى شود يعنى اين كه قيد ندارد هم در طبيعت مرئى است و طبيعت مقيده هم طبيعتى است كه در ذهن مى آيد با قيد كه قيدش مرئى و ملحوظ است وليكن در مطلق هم عدم تقيد مرئى است ، اين را اطلاق لحاظى مى گويند 2) در آينده خواهيم گفت كه معناى ديگرى هم براى طبيعت مطلقه هست كه اطلاق ذاتى و يا طبيعت مطلقه به حمل شائع است كه طبيعت در ذهن مى آيد ولى قيدش در ذهن نمى آيد كه اين نيامدن قيد طبيعت امر تصديقى و بالحمل الشايع است و امر لحاظى و تصورى نيست و لحاظ عدم القيد نيست وليكن سبب مى شود كه مرئى طبيعت مطلقه شود و اطلاق ذاتى داشته باشد طبيعت مطلقه كدام يك از اين دو است؟.  اگر مقصود اطلاق لحاظى است يعنى مى گوئيم در طبيعت مطلقه بايد اين اطلاق را هم لحاظ كنيم و اين مثل قيد است و تا نباشد و لحاظ نشود مطلقه نمى شود در اين صورت ممكن است گفته شود كه اثبات اين لحاظ كه زائد بر طبيعت مهمله و معناى اسم جنس است بايد با اطلاق و مقدمات حكمت ثابت شود وليكن بعدا مى گوئيم كه اطلاق اين گونه نيست و مراد از طبيعت مطلقه، مطلقه بالحمل الشايع و اطلاق ذاتى است و هر جا انسان طبيعت را لحاظ كرد و قيدى را با آن لحاظ نكرد اين طبيعت مطلقه است و چون قيد نيامده است قهراً مرئى و ملحوظ است در آن اطلاق ذاتى و بر همه افراد قابل انطباق خواهد بود كه اگر ما طبيعت مطلقه را اين گونه فهميديم پس هر جا «كل» را به اسم جنس اضافه كرديم و با اسم جنس دالى كه دال بر قيدى باشد نياورديم و قيد را لحاظ نكرديم و فقط طبيعت را لحاظ كرديم طبيعت مطلقه است يعنى در اين صورت طبيعت مهمله عين طبيعت مطلقه مى شود و اسم جنس در همان معناى حقيقيش استعمال شده است و در زائد بر آن و يا در طبيعتى كه در آن عدم قيد لحاظ شده است استعمال نشده است بلكه استعمال شده است در ذات طبيعت كه عين طبيعت مهمله است پس اسم جنس در موارد اطلاق ذاتى در معناى حقيقى استعمال شده است  و اين طبيعت مطلقه بالحمل الشايع بر همه افراد قابل صدق است و اين جا وقتى «كل» بر آن اضافه شود استيعاب و شمول  همه افراد طبيعت ثابت مى شود و به دلالت وضعى اثباتى خواهد بود چون در اين صورت اگر بخواهد اسم جنس را در خصوص طبيعت مقيده به كار ببرد اين مجاز است و اصالة الحقيقة آن را نفى مى كند و اگر بگويد اسم جنس در معناى حقيقى به كار برده شده ولى اضافه بر آن قيدى را هم لحاظ كرده و مرادش استيعاب مقيد است به نحو تعدد دال و مدلول نه به نحو استعمال اسم جنس در طبيعت مقيده مجازاً اين هم بر خلاف دخول «كل» بر اسم جنس بدون ذكر قيد است زيرا كه موجب شده استيعاب همه مصاديق طبيعت متصور شود كه دلالت اثباتى است پس اگر غير اين باشد يعنى ثبوتا مرادش بعضى از افراد باشد نه همه اين افراد لازمه اش مخالفت با اين ظهور اثباتى است و ديگر مقدمات حكمت لازم نيست زيرا كه مخالفت با ظهور اثباتى و تصورى است .  بله، اگر «كل» نباشد و تنها اسم جنس باشد احتمال مذكور را از طريق مقدمات حكمت و دلالت سكوتى نفى مى كرديم وليكن با ورود «كل» و وجود اطلاق ذاتى در اسم جنس بدون ذكر قيد دلالت اثباتى شكل مى گيرد كه ديگر نياز به مقدمات حكمت نخواهيم داشت بنابراين روح جواب بيانى كه براى قول مرحوم ميرزا(رحمه الله) ذكر شد همين است .  اين نكته منافات ندارد با اين كه اگر قيد را با اسم در مدخول «كل» آورديم مجاز لازم نيايد بله مجاز لازم نمى آيد و بازهم اسم جنس در طبيعت مهمله به كار برده شده است و «كل» را هم در معناى خودش استعمال كرده ايم و تقيد و قيد را در مدخول «كل» با دال ديگرى افاده كرديم و اين از باب تعدد دال و مدلول است ولى اين كه اگر قيد را در مدخول «كل» بياوريم مجاز لازم نمى آيد اقتضاى اين را ندارد كه وقتى مدخول بدون قيد باشد دلالت اثباتى نداشته باشد زيرا كه وجود دلالت اثباتى بر عموم منحصر نيست در اين كه با ذكر قيد در مدخول افاده خصوص مجاز باشد بلكه ممكن است مجاز نباشد و از باب تعدد دال و مدلول باشد و مدخول مقيد شود ولى درعين حال اگر قيد نباشد دلالت اثباتى بر عموم و استيعاب هم تصوراً شكل مى گيرد و مجاز هم نمى باشد و اين مثل آن است كه بگوئى (اكرم عموم العلماء) كه قطعاً دلالت لفظى بر اطلاق عموم دارد وليكن اگر مضاف اليه آن ـ يعنى (علماء) ـ را به نحو تعدد دال و مدلول مقيد كنى و بگويى (اكرم عموم العلماء العدول) مجاز نمى شود و اين نكته اصلى خلطى است كه شايد در ذهن قائلين به قول اول شده است.  حاصل اين كه هر جا اسم جنس بدون قيد ذكر شود طبيعت مطلقه بالحمل الشايع در ذهن تصور مى شود كه عين مهمله است و نسبتش با طبيعت مقيده اقل و اكثر است به لحاظ مرئى گرچه به لحاظ صورت ذهنى با هم متباين هستند ولى مرئى اين ها يعنى مرئى طبيعت بدون قيد و طبيعت با قيد اقل و اكثر هستند ولهذا در موارد ذكر قيد استعمال اسم جنس حقيقى است و از باب تعدد دال و مدلول و جمع مداليل است ولى نفس دو تصور در عالم ذهن بالحمل الشايع باهم متباين هستند زيرا كه مقيده هم يك مفهوم و حصه ذهنى واحد است ولى الفاظ براى ذات معانى و ملحوظ ها وضع شده است نه براى وجود ذهنى يا خارجى آنها بنابراين وقتى كه قيد را مى آوريم مجاز لازم نمى آيد و جهتش همين است و تفصيلش در بحث مطلق و مقيد مى آيد.  لازمه اين مطلب فوق همان است كه گفته شد كه وقتى «كل» را بر اسم جنس بدون ذكر قيد اضافه كنيم عموم و استيعاب همه افراد طبيعت افاده مى شود در مرحله مدلول تصورى كه ظهور و دلالتى اثباتى خواهد بود و ديگر لازم نيست در مرتبه سابقه مقدمات حكمت را جارى كنيم، بله، جائى لازم است مقدمات حكمت جارى شود كه «كل» را نداشته باشيم چون اگر «كل» نباشد و بگويد (اكرم العالم) احتمال دارد قيد «عادل» هم در ذهنش باشد و از آن سكوت كرده باشد يعنى دال بر قيد را نياورده است نه اين كه عالم را در عالم عادل به كار برده باشد كه در اين صورت براى نفى آن قيد نيازمند مقدمات حكمت هستيم تا بگوئيم قيدى اضافى هم در مراد نيست ولى جائى كه «كل» بر سر اسم جنس باشد اين را نياز نداريم چون كه آن دلالت تصورى و اثباتى دوم درست مى شود و هم مستغنى از مقدمات حكمت مى شويم و هم اقوى از مقدمات حكمت است چونكه دلالت اثباتى است و شايد نكته اى كه باعث شده مرحوم ميرزا(رحمه الله)بگويد مقدمات حكمت نياز است اين است كه ديده است كه وقتى مراد مقيد هم باشد مجازيت لازم نمى آيد ولى اين سبب نمى شود كه در صورت عدم قيد نيازمند مقدمات حكمت بوديم در صورتى كه «كل» باشد بلكه اگر «كل» نبود نياز به مقدمات حكمت مى باشد اما اگر «كل» بيايد دلالت وضعى بر استيعاب و شمول نسبت به همه افراد تصوراً فهميده مى شود كه اگر بگويد مرادم مقيد بود نمى گويند كه چرا قيد را نياوردى بلكه مى گويند چرا «كل» را آوردى كه استيعاب همه افراد طبيعت تصوراً فهميده شود و با حرفى كه زده اى مخالفت كرده اى نه اين كه چيزى را كه مرادت بوده است نگفتى و ساكت شدى و اين مطلب، هم طبق وجدان عرفى و لغوى است و هم متقضاى برهان در بحث اطلاق ذاتى و تحليل اطلاق در اسم جنس است.  [1]. اجود التقريرات، ج1، ص440 و فوائد الاصول، ج2، ص518. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (586)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 586 ـ   دوشنبه 1394/10/7**  بسم الله الرحمن الرحيم  در بحث «كل» مشخص شد كه «كل» وضع شده است براى استيعاب و عموم ما ينطبق عليه المدخول و گفتيم اين يك ظهور اثباتى درست مى كند و اين مطلب هم منافاتى ندارد كه وقتى مدخول مقيد شود استيعاب مقيد باشد و مجازيتى هم لازم نيايد ولى اگر قيدى نباشد استيعاب اثباتى است و نيازى به مقدمات حكمت نداريم و دلالت هم اثباتى است كه اقوى از دلالت سكوتى است ولذا در تعارض، بر اطلاق و دلالت سكوتى مقدم است; عقده و مشكله اصلى آن مطلب آن است كه ديده اند وقتى قيد مى آيد مجازيتى لازم نمى آيد نه در اسم جنس و نه در مدلول «كل» و لذا خواسته اند بگويند بايد در مدخول، مقدمات حكمت جارى شود تا مدلول «كل» مشخص شود با اين كه گفته شد كه عدم مجازيت در صورت وجود قيد مستلزم عدم تحقق دلالت اثباتى نيست.  ايشان در تقريراتشان يك بحث ديگرى را هم مطرح كرده اند كه آيا قضيه حقيقيه است و يا خارجيه و آيا تقييد عنوانى است يا تقييد به فرد است و به فرد در قضاياى خارجيه تقييد منشا مجازيت هست يا خير و مى گويد اگر تقييد فردى محتمل باشد مثلا بگويد (اكرم العلماء الا زيدا من الفساق) ممكن است گفته شود اين نوع تقييد خلاف دلالت اثباتى است زيرا كه دلالت «كل» بر استيعاب افراد وضعى است بعد مى فرمايد لكن اين هم مثل همان است و بالاخره اخراج يك فرد هم حتى اگر به اخراج يك قيد نوعى بر نگردد و بخواهد فقط اين فرد را خارج كند، اين هم مستلزم مجازيت نيست پس نفى آن نيازمند مقدمات حكمت بوده و يك نوع تقييد است و همه اين ها على حد واحد است و لذا اگر بگويد (اكرم كل عالم الا زيدا) اين هم مجازيت لازم نمى آيد و با تحليلى كه عرض كرديم همه اين تشقيقها بى فايده است و أثرى ندارد و ايشان اين بحث را هم طول داده است و خيلى گسترده مطرح مى كند و منشأ آن هم اين نكته شده است كه اگر از ذكر قيد متصل مجازيت لازم نيايد معنايش اين است كه پس براى نفى قيد در مدخول «كل» نيازمند مقدمات حكمت هستيم كه مشخص شد اين گونه نيست و برخى از اوقات دلالت اثباتى را از تعدد دال و مدلول مى فهميم به نحوى كه اگر قيد هم بياورد، مجازيت لازم نمى آمد ولى وقتى قيد موجود نيست دليلى وجود ندارد كه نبايد دلالت اثباتى وضعى هم باشد و اين نكته در غير عموم هم معقول است مثلا مى گويد (اكرم عموم العلماء) كه قطعا اين كلام وضعاً عموم را رسانده است ولى اين جا هم اگر قيد را وارد كنيم و بگوييم (اكرم عموم العلماء العدول) مجازيت لازم نمى آيد و هر كدام در معناى خود به كار رفته است به نحو تعدد دال و مدلول پس به هيچ وجه عدم مجازيت در صورت تقييد، مستلزم عدم وجود دلالت تصورى و اثباتى در صورت عدم قيد نمى باشد و اين ها با هم خلط شده است و اين خلط ايشان را به اين مسير انداخته است .  يك بحث در دلالت عموم است كه آيا عموم بدلى است يا استغراقى است يا مجموعى؟ با اين نكاتى كه عرض شد قطعاً عموم «كل» بدلى نيست چون دال بر همه افراد به نحو هم عرض است اما آيا مجموعى است يا استغراقى؟ گفته مى شود اگر مدخول معنائى باشد كه در آن مجموعيت و عنوان واحدى اخذ شده است آن جا مجموعى است به تعبير ديگر «كل» دال بر همه است و استغراقيت و مجموعيت و يا استيعاب افرادى و اجزائى به اختلاف مدخول است اگر نكره منونه مدخول «كل» بود چون بر تك تك افراد بدلا صادق است عموم آن استغراقى مى شود زيرا كه (عالم) يعنى يك فرد از عالم و وقتى «كل» وارد شود يعنى استيعابِ همه فرد فردها و وقتى مدخول معرفه بود استيعاب اجزائى مى شود و مجموع اجزاء يك موضوع مى شود مثل (قرئت كل الكتاب) كه مدخول «كل» در اين جمله ناظر به يك فرد نيست بلكه ناظربه مركب كتاب است همچنين (اكرم كل العسكر أو كل القوم) و عموم وقتى بر مركب وارد شود بر استيعاب اجزائى دلالت مى كند پس بنابراين مدلول «كل» در همه اين موارد يكى است و اين كه اجزائى باشد يا افرادى و مجموعى يا استغراقى مربوط به مناسبات مدخول است اگر نكره باشد مدخول با افرادى مناسب است و اگر مدخول مركب يا معرفه باشد اجزائى و مجموعى مى شود مثل (اكرم كل العسكر) ولى اين به جهت تعدد معناى «كل» نيست و «كل» يك معنى دارد و اجزائى و افرادى بودن با دال ديگرى فهميده مى شود و لذا در برخى از جاها كه در مدخول هر دو نوع محتمل است بحث شده است مثل جايى كه «كل» بر جمع ـ نه اسم جمع كه روشن است مجموع به عنوان شى واحد لحاظ شده است ـ داخل مى شود يعنى اگر «كل» بر خود جمع وارد شده باشد و منون هم نباشد مثل (اكرم كل العلما) يا (كل علماء البلد) در اين جا تنوين تنكير در كار نيست كه نظر به فرد داشته باشد و اسم جمع هم نيست كه وحدتى در مرتبه سابقه در مدخول لحاظ شده باشد و هر دو نحو از عموم در اين جا معقول است و هم مى شود استيعاب استغراقى باشد كه هر فرد يك موضوع شود و هم مجموعى، يعنى بايد مجموع علماء را اكرام كرد كه در بحث جمع محلى به لام خواهد آمد كه دلالت جمع بر استيعاب چگونه است و شايد در آنجا بگوئيم ظهور در استغراقيت است نه مجموعيت و مجموعيت جائى است كه اسم براى عنوان مجموع باشد نه اين كه بخواهد افراد عالم را متكثر ببيند و صيغه جمع قنطره اى است كه افراد را ببيند و به تعبير ديگر وضع عام و موضوع له خاص است يعنى فرد فرد را مى خواهد ببيند و كانّ «كل» به افراد اضافه شده است و افرادى و استغراقى مى شود .  **2 ـ جمع محلى باللام:** ادات بعدى عموم جمع محلى به لام است كه در دلالت آن بر عموم اختلاف شده است در مفرد محلى به لام اتفاقى است كه دال بر عموم نيست و لام دال بر عهد يا تعيين است و عالم هم اسم جنس است مثل (اكرم العالم) بله، اطلاق در آن معنى دارد ولى از باب انطباق عقلى است و لفظ بر همه افراد دلالت ندارد ولى در جمع محلى به لام بحث شده است و برخى قائلند (اكرم العلماء) يعنى لازم است كه همه علماء را اكرام كنى ولى اگر گفتيم (اكرم العالم) اين اطلاق و مقدمات حكمت مى خواهد تا قيد را نفى كند و سپس انطباق عقلى بر هر فردى باشد و هر دو قول هم داراى قائلين معروفى است .  ابتدا لازم است گفته شود كه براى دلالت جمع محلى به لام بر عموم دو طريق ذكر شده است يعنى كسانى كه قائل به دلالت بر عموم هستند مى توانند به دو طريق اين ادعاء را بكنند.  1 ـ يك طريق اين است كه بگويند جمع محلى به لام مثل «كل» دلالت بر استيعاب مى كند مثلا وقتى صيغه جمع محلى به لام يا لام وجمع بر ماده جمع وارد مى شود مثل (العلماء) دال بر استيعاب مى شود مثلا از ماده اش طبيعت را مى فهميم و از هيئت جمع محلى به لام استيعاب افرادش را، پس (اكرم العلما) يعنى (اكرم كل العلماء).  2 ـ طريق دوم اين است كه گفته شود مفهوم استيعاب و عموم را از جمع محلى به لام نمى فهميم چون ماده كه طبيعت را مى رساند و هيئت هم براى استيعاب وضع نشده است چرا كه اشكالاتى بر آن وارد مى آيد لهذا اكثر قائلين به استيعاب اين راه را قبول كرده اند و گفته اند «لام» كه بر جمع وارد شده است مقتضى تعيين است حال يا تعيين عهدى و يا تعيين جنسى و يكى هم تعيين صدقى است ـ يعنى مصاديق متعين در خارج ـ حال اگر افراد خاصى معهود باشد قرينه بر آن مى شود اما اگر معهود خاصى نباشد آن چه كه معقول است تعيين صدقى در خارج است كه همه افراد يعنى عموم و استيعاب آنها است پس عموم لازمه معناى جمع محلى باللام است.  نسبت به راه اول اشكالاتى شده است زيرا اين كه اگر بگوئيم خود جمع محلى به لام دال بر استيعاب است چگونه اين مطلب تصوير مى شود كه ابتدائاً وضع شده باشد براى استيعاب معناى خودش؟ اين نكته درست نيست چرا كه قبلاً گفتيم كه بايد از باب تعدد دال و مدلول باشد و نمى تواند دال بر استيعاب نفس اسم جنس باشد بلكه بايد دال ديگرى باشد كه افراد اسم جنس را مستوعب شود لذا در اينجا هم بايد ماده جمع دلالت بر طبيعت كند و لام و هيئت جمع مثلاً دلالت كند بر استيعاب آن ولذا براى نحوه اول تصويرهايى گفته شده است و بر هر تصوير هم اشكالاتى وارد شده است و در جمع محلى به لام غير از ماده جمع ـ كه اسم است ـ هم لام و هم هئيت، هر دو معناى حرفى هستند و مثل «كل» و امثال آن نيستند كه معناى اسمى داشته باشند مگر اين كه بگوئيم بعضى از معانى اسمى در حروف هم هست و لذا اشكال شده است كه اين نحو اول از استيعاب را چگونه تصوير مى كنيد و اين تصويرها را مى شود به چهار تصوير برگرداند.  1) اين كه استيعاب جمع محلى به لام دال بر استيعاب همه مصاديق جمع باشد يعنى مى خواهد جمع ها را استيعاب كند و (اكرم العلماء) يعنى اكرام كن هر چه كه بر آن جمع علماء صادق است مثل اين كه بگويد (اكرم كل جمع من العلماء) كه جمع هم از سه به بالا است .  اگر كسى بخواهد اين نحو عموم را ادعا كند **اولاً:** خلاف تبادر ذهنى و وجدان لغوى است زيرا كه از اكرم العلماء ما عموم افرادى مى فهميم نه عموم سه تا سه تا و عموم به لحاظ كل جمع .  **ثانيا**ً: اين كه ما از جمع فرد را هم استثناء مى كنيم; بدون احساس به عنايت مثلاً مى گوئيم (اكرم العلماء الا زيدا) كه معنايش آن است كه آن فرد مصداق مستثى منه است با اين كه جمع نيست بنابراين اين احتمال اول كه دلالت بر عموم دسته دسته و جمع جمع بكند خلاف ظاهر است .  2) نحوه دوم اين است كه استيعاب افرادى باشد يعنى هيئت جمع محلى باللام دلالت مى كند بر استيعاب افرادى تمامى مصاديق ماده جمع و كانّ گفته (اكرم كل عالم) و دلالت و استيعاب و عموم اضافه به جمع نمى شود و نمى خواهد بگويد هر جمعى را اكرام كن بلكه مى گويد هر فردى از عالم را اكرام كن .  اين هم گفته مى شود: **اولاً** اين كه (اكرم العلماء) مثل (اكرم كل عالم) باشد خلاف وجدان است زيرا كه جمع و كثرت هم از آن استفاده مى شود كه در (اكرم كل عالم) اصلا جمعيت لحاظ نمى شود و فقط استيعاب طبيعت لحاظ شده است.  **ثانياً:** لازمه اى دارد كه لام و هيئت جمع يا لام به تنهائى كه براى استيعاب آمده باشد بر مفرد كه داخل مى شود استيعاب افرادى را نداشته باشد و چرا وقتى لام بر مفرد وارد مى شود دلالت بر استيعاب افراد نكند؟ لازمه اين حرف اين است كه لام و جمع هر يك وضع ديگر داشته باشند و مشترك لفظى باشند و يا مجموع آنها يك وضع ديگر داشته باشد و اين هم خلاف قواعد عربى است زيرا كه مركبات يك وضع ديگرى ندارند و اشتراك لفظى هم محتمل نيست .  3 ـ نحوه سوم اين است كه استيعابى كه از جمع محلى فهميده مى شود استيعاب اجزائى باشد يعنى هيئت دال بر همان جمع و تكثر باشد و لام هم دال بر استيعاب اجزاء جمع باشد چون كه هر فردى جزئى از اين جمع مى شود و عام مجموعى خواهد بود .  اين تصوير نيز داراى اشكالاتى است كه **اولاً:** اشتراك در مدلول لام لازم مى آيد و در جاهاى ديگر ما استيعاب را از آن استفاده نمى كنيم مثلاً در جمله (اكلت السمكة) بر عموم و استيعاب اجزائى دلالت نمى كند و اشتراك لفظى محتمل نيست .  **ثانيا**ً: استيعاب اجزائى هم عموم درست نمى كند چون جمع كه مدخول لام است بر سه تا هم صادق است و متعين بودن در همه افراد از كجا استفاده مى شود و نيازمند دال است و لام كه براى تعيين نباشد تعيين مرتبه اعلى محتاج اطلاق و مقدمات حكمت و يا دال ديگرى است .  **ثالثاً:** لازمه اش افاده عموم مجموعى است با اين كه ما از (اكرام العلماء) عمومى استغراقى مى فهميم نه مجموعى و استيعاب افرادى است نه اجزائى .  وجه چهارم: كسى بگويد هيئت، دال بر جمع و تكثر است ولى استيعاب هم استيعاب افرادى است و اين همان وجه قبلى است لكن با يك فرق چون بر وجه قبلى اشكال سومى وارد بود كه در اين صورت بايد از (اكرم العلماء) عموم مجموعى و يك حكم بر مجموع علماء بفهميم با اين كه ما وجدانا براى هر فرد يك حكم مستقل مى فهميم در اين وجه چهارم مى گويد خصوصيت جمعيت در حكم دخيل نيست و كثرت فردى ملحوظ است بدون اين كه خود كثرت در موضوع حكم دخيل باشد يعنى كثرت در آن لحاظ مى شود ولى نه به اجزاء جمع بلكه به عنوان افراد متكثر ولهذا استيعابش افرادى و استغراقى است نه اجزائى و مجموعى وليكن مفهوم جمع و كثرت هم در آن لحاظ مى شود.  براين وجه نيز اشكال لزوم اشتراك در معناى (لام) و يا (لام و هيئت جمع) وارد مى شود همچنين اگر (لام) به جهت دخولش بر جمع افاده كند استيعاب افرادى آن جمع را لازم است كه قبلاً مقدار آن جمع مشخص شود كه كدام مرتبه است و دالى بر آن نيست كه مرتبه اعلا و همه افراد است و اگر (لام) به جهت دخولش بر ماده جمع كه اسم جنس است افاده استيعاب افرادى مى كند چرا در مفرد محلى باللام مثل (العالم) چنين نيست؟ |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (587)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 587 ـ   دوشنبه 1394/10/14**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در جمع محلى به «لام» بود و گفته شد دلالت اين جمع بر عموم به دو نحو تقرير شده است يك مسلك اين است كه اين جمع محلى به «لام» بالمطابقه براى استيعاب تمام افراد ماده جمع وضع شده باشد و يك مسلك هم اين بود كه مى گفت ماده براى طبيعت وضع شده است و هيئت جمع هم براى جمع كه اقلش سه است و «الف» و «لام» هم همان معنايى را دارد كه در مفرد دارد مثل تعيين و عهد و ... و ما به دلالت التزامى عموم را مى فهميم چون وقتى «لام» را بر جمع وارد مى كند مدخولش بايد معين باشد زيرا كه براى تعيين است حال يا تعيين جنس يا تعيين فرد خاصى از طبيعيت يا فرد معهود ذهنى يا خارجى و بالاخره يك تعينى بايد باشد و «لام» بر آن دلالت مى كند و جائى كه معهود ذهنى نباشد و عهد خارجى نيز نباشد و نخواهد به جنس هم اشاره كند در اين صورت «لام» كه بر جمع داخل مى شود دلالت مى كند بر اين كه تعين صدقى مقصود است كه عبارت است از همه افراد و چون «لام» براى تعيين وضع شده است به ضم اين دال به دوال ديگر عموم را مى فهميم يعنى جمعى كه متعين است صدقاً كه اين در صورتى است كه مراد همه افراد باشد كه در اين صورت متعين است.  در اين جا شهيد صدر(رحمه الله) بحث هاى خوبى كرده است([1]) يكى اين كه آيا اين دو مسلك فرق و اثر عملى هم دارد يا خير هر چند از نظر تصوير ذهنى با هم فرق مى كنند چون مدلول در يكى، عموم است اما طبق مسلك ديگر مدلول عموم در كار نيست و از باب دلالت التزامى نتيجه عموم فهميده مى شود يعنى تعين را فهميديم كه لازمه تعين عموم است.  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)در اين جا سه فرق را ذكر مى كند كه ممكن است گفته شود ميان دو مسلك است ولى دو تا از آنها را رد مى كند و سومى را قبول مى كند.  1 ـ اولين اثر و فرق عملى اين است كه ممكن است كسى بگويد بنابر مسلك دوم اگر در جائى مرتبه يا بعضى از افراد جمع معهود بودند يعنى معهوديت خارجى يا ذهنى داشته باشند مثلاً صحبت در مورد فقهاء بوده و بعد امام(عليه السلام) فرموده است (اكرم العلماء) طبق مسلك اول معهوديت سبب نمى شود كه ظهور العلماء در عموم از بين برود چون براى عموم وضع شده است و مثل «كل» است و كانّه گفته است (اكرم كل العلماء) ولى طبق مسلك دوم مى خواستيم عموم را از باب تعين صدقى بفهميم و در اين جا چون معهود ذكرى يا ذهنى موجود است معناى «لام» مردد مى شود كه آيا مقصود از آن همان تعين عهدى است و يا تعين صدقى و «لام» براى مطلق تعيين است و در نهايت مجمل مى شود.  بعد ايشان پاسخ مى دهد كه اين ثمره در صورتى درست است كه «الف و لام» كه بر جمع داخل شده، طبق مسلك اول تنها وضع شده باشد براى خصوص استيعاب و عموم و لامى كه بر جمع وارد شود و مراد از آن جمع معهود باشد را نداشته باشيم در حالى كه اين گونه نيست و گاهى اوقات «لام» داخل شده بر جمع هم براى جمع معهود به كار مى رود و مجاز هم نيست، پس «لام» داخل شده بر جمع طبق مسلك اول، هم براى عهد به كار مى رود و هم براى عموم و هر دو استعمال حقيقى هستند و مجاز نيستند پس طبق مسلك اول هم اگر برخى از علماء معهود بودند اين معهوديت سبب مى شود كه هيئت جمع محلى به «لام» مجمل شود از اين باب كه اين لفظ دو معنى دارد و هر دو معنى در اين جا محتمل است و عين اجمالى كه طبق مسلك دوم شكل مى گيرد طبق مسلك اول هم شكل مى گيرد بله، اگر هيچ گاه «لام» در جمع، به معناى تعيين به كار نرود اين ثمره درست است ولى اين حرف درست نيست و «لام» داخل بر جمع در عهد هم به كار مى رود و قياس «لام» با «كل» قياس مع الفارق است چرا كه «كل» فقط براى عموم است.  2 ـ اثر دومى كه ايشان ذكر مى كند اين است كه اگر قائل به مسلك اول شديم كه وضع جمع محلى براى استيعاب و شمول است عمومى كه استفاده مى شود عموم استغراقى است چون مقصود از عموم، استيعاب افراد ماده است و اين نكته ظهور دارد در استيعاب افرادى نه اجزائى و مجموعى اما اگر مسلك دوم را قائل شديم عموم در كار نيست و دال بر عموم هم نداريم تا اينكه بگوئيم ظاهرش استيعاب افرادى است و نظر به جمع است و «لام» مى گويد مرتبه متعينه از جمع مورد حكم است و اين مرتبه متعين است ليكن به عنوان يك مجموعه و تنها مجموعه اى كه يك مصداق دارد، تعين دارد پس مرتبه عاليه از جمع به ماهو مرتبه عاليه از جمع مراد است و عام در اين صورت مجموعى مى شود و جمع متعين بما هو جمع واحد موضوع واحد حكم قرار مى گيرد كه همان مجموعيت است پس طبق مسلك دوم عموم مجموعى مى شود و در عموم مجموعى يك حكم بر مجموع است كه اگريكى را انجام ندادى، آن حكم امتثال نشده است به خلاف عام استغراقى.  ايشان اين ثمره دوم را هم جواب مى دهد كه بنابر مسلك دوم درست است كه استفاده مى كنيم از مفاد جمع كه جمعيت لحاظ شده منتها واقع جمع و يا افراد جمع لحاظ شده است و از خلال عنوان جمع آن افراد ديده مى شوند و تكثر افرادى ماده جمع در حكم لحاظ شده است نه تكثر اجزائى و خصوصيت مجموعيت يك وحدت لحاظى است و عرف اين را الغاء مى كند و هيئت جمع را مشير به افراد ماده جمع قرار مى دهد و جمع لحاظ شده طريقى براى تكثر افراد ماده است ولذا جا دارد كه كسى بنابر مسلك دوم هم قائل شود خصوصيت مجموعيت يك خصوصيت در مقام لحاظ افراد متكثر است و در حكم دخيل نيست البته مى شود جنس جمع مراد باشد ولى قرينه مى خواهد و الا هيئت جمع تعدد افرادى ماده را لحاظ مى كند و ملحوظ در اين لحاظ واحد افراد متكثر است كه باز هم در استغراقيت ظهور دارد پس بنابر مسلك دوم هم مى شود گفت عمومى كه استفاده مى شود عموم افرادى و استغراقى است نه عموم مجموعى يعنى مى خواهد يك حكم را بر هر فرد از علماء بار كند .  3 ـ فرق سومى هم ايشان بيان مى كند و آن را قبول مى نمايد; مى فرمايد جائى كه در خارج تعين صدقى براى مجموعه اى غير از همه باشد و مى دانيم كه همه يك تعينى در صدق دارد، ليكن اگر مقادير ديگرى از جمع هم تعين صدقى ـ نه عهدى ـ داشته باشد طبق مسلك اول عموم استفاده مى شود اما بنابرمسلك دوم اگر تعين صدقى متعدد بود يعنى هم كل متعين است و اگر كل الا واحد هم باشد آن هم باز تعين خارجى و صدقى دارد و ما عدادى كل هم هر مرتبه اى از مراتب تعين صدقى داشت و داراى دو مصداق نبود بلكه يك مصداق داشته باشد اين جا طبق مسلك دوم مجمل مى شود چون ما خواستيم از راه تعين صدقى بگوئيم كه مرتبه عاليه مراد است ولى مرتبه غير عاليه هم طبق فرض تعين صدقى دارد و دو مثال هم مى زند يكى موارد تعين ذاتى صدقى مثل طوابق يك ساختمان چند طبقه كه در يك ساختمان ده طبقه اگر بگويد (اصعد الطوابق) همچنانكه همه 10 طبقه متعين در صدق است 9 تا هم متعين در صدق است چون از اول است تا 9 چرا كه از بالا كه نمى تواند بالا برود و 8 تا هم باشد متعين در صدق است و اگر بگويد مقصود 3 تا است بازهم متعين در 3 تاى اول است پس هر مرتبه اى كمتر از همه طبقات مانند همه طبقات متعين صدقى است و دو مصداق ندارد و «لام» هم كه براى تعين صدقى است حال كدام مرتبه مراد است معلوم نيست و قرينه اى در كار نيست پس مجمل مى شود.  مثال ديگر اين كه اگر مقدار كمتر از همه ذاتا تعين نداشته باشد ولى به جهت اين كه قدر متيقن در مقام تخاطب و يا مطلقا در كار است تعين صدقى دارد مثل اين كه بحث از اكرام فقهاء بوده و فقهاء هم معين در صدق هستند و قدرمتيقن بودند و احتمال نيست كه فقيه واجب الاكرام نباشد و غير فقيه واجب الاكرام باشد كه اگر در اين صورت گفت (اكرم العلماء) اگر مقصود فقهاء باشد مصداقشان متعين است و اگر مقصود همه علماء باشد اين هم متعين است و اين كه مراد برخى از فقهاء و برخى از علماء باشد محتمل نيست و همچنين محتمل نيست كه غير فقيهى داخل باشد و فقيهى داخل نباشد لهذا طبق مسلك دوم در اينجا هم اجمال پيش مى آيد خلاصه در جائى كه تعين صدقى خارجى براى غير كل و همه افراد باشد و آن مصداق قدر متيقن خطاب باشد چه در مقام تخاطب و چه اينكه از خارج بدانيم كه نمى شود اين ها خارج باشند، در اين صورت هم اجمال طبق مسلك دوم لازم مى آيد و «لام» كه براى تعين صدقى است با هر دو معنا سازگار است به خلاف مسلك اول كه مى گوئيم از آنجا كه هيئت جمع براى عموم وضع شده است اگر اقل تعين صدقى هم داشته باشد اراده اش خلاف معناى موضوع له و اصاله الحقيقه است چون نه تعين عهدى دركار است و نه تعين صدقى زيرا كه متعينهاى صدقى متعدد شده و از تعين خارج مى شوند لهذا «لامى» كه در اينجا بر جمع داخل شده براى تعين نخواهد بود و در معناى ديگرش يعنى عموم و استيعاب بكار رفته است.  ايشان اين فرق را قبول كرده است يعنى جائى كه عهدى نيست ولى تعين صدقى براى غير كل هم باشد كه در نتيجه از نظر تعين صدقى نيز تردد و اجمال باشد در اين جا طبق مسلك دوم اجمال پيش مى آيد ولى طبق مسلك اول اجمالى در كار نيست.  [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص240. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (588)**      درس خارج اصول حضرت آيت اللَّه هاشمى شاهرودى - جلسه 588  -   سه شنبه 1394/10/15    بسم اللَّه الرحمن الرحيم   بحث در جمع محلى به «لام» بود و عرض شد كه دو بحث اين جا وجود دارد يكى اين كه آيا فرقى بين دو مسلك در استفاده عموم از جمع محلى به «لام» هست ياخير و بحث ديگر اينكه كدام يك از اين دو مسلك صحيح است يا اصلا جمع محلى به «لام» بر عموم دلالت ندارد كه در بحث اول عرض شد كه شهيد صدررحمه الله(1) سه فرق بين اين دو مسلك ذكر كرده‏اند و فرق سوم را قبول كرده‏اند كه اگر مراتب ديگر جمع هم - غير از عموم و همه افراد - تعين صدقى در خارج داشته باشد مثل (اصعد الطوابق) كه چون صعود طبقات از پايين به بالا است اگر مقصود نه و يا هشت طبقه و يا هر عدد ديگرى هم باشد يك مصداق دارد مثل همه طبقات و از اين نظر طبق مبناى دوم مجمل مى‏شود به خلاف مسلك اول كه اگر بگوئيم جمع محلى براى عموم وضع شده باشد دلالت مى‏كند بر استيعاب عموم و مجرد تعين صدقى مراتب جمع موجب اجمال نمى‏شود زيرا طبق مسلك اول «لام» براى معناى دوم كه عموم و استيعاب است وضع شده است و مثل جائى است كه «كل» بيايد و بگويد (اصعد كل الطوابق) كه ظهور در عموم دارد و مجرد تعين صدقى مراتب جمع موجب اجمال آن نمى‏شود همچنين جائى كه قدر متيقنى در مقام تخاطب باشد كه احتمال خروج برخى از افراد و دخول افراد ديگر نباشد كه اين جا هم مثل همين مى‏شود.   اين فرق سوم هم قابل رد است و مى‏توان آن را جواب داد چون بنابرمسلك دوم هم كه «لام» را براى تعين صدقى به كار برده‏اند و گفته شد كه در غالب موارد جمع يك تعين صدقى بيشتر ندارد و آن «كل» است اين نقض وارد نيست يعنى بازهم جمع محلى در اراده مرتبه اعلى يعنى همه و عموم افراد ظهور دارد و اين موارد - كه گفته شد مرتبه يا مراتب ديگر جمع هم در خارج تعين صدقى دارد - موجب اجمال نمى‏شود زيرا كه مراد از تعين صدقى اشاره به افراد معين و منجز بدون ترديد است و در حقيقت به اين معنا است كه ماده جمع كه دال بر طبيعت است وقتى هيئت جمع بر آن عارض مى‏شود و دلالت مى‏كند بر لحاظ افراد متكثر از اين ماده و معناى آن زمانى كه «لام» بر آن داخل مى‏شود اين اينگونه مى‏شود كه اشاره به جمعى از افراد مى‏كند كه صدقش در خارج متعين است و مصداق هم عرض ندارد و اگر مصداق هم عرض بود مى‏شود اجمال و تنها همه افراد است كه مصداق هم عرض ندارد ؛ درست است كه كمتر از آن يعنى همه منهاى يك يا دو و يا ... هم جمع است ولى اين مصاديق هم عرض همه افراد در اشاريت نمى‏باشند زيرا كه داخل در اشاره به همه آن مراتب هم مشاراليه هستند بر خلاف هر كميتى غير از همه افراد.   خلاصه ادعا اين است كه «لام» تعيين وقتى بر جمع از يك طبيعتى كه افرادش به نحو متكثر و جمع لحاظ شده است وارد مى‏شود يعنى اشاره مى‏كنيم به مجرد افرادى كه اشاره به آن از نظر صدق افراد آن طبيعت - نه طبيعت و ماده ديگرى - متعين باشد و ترديدى در آن نباشد و اين فقط همه افراد است زيرا كه با اشاره به آن هيچ مجموعه و يا فرد ديگرى خارج از اشاره نخواهد بود و تردد و يا بدليت در اشاره نخواهد شد بر خلاف فرض هر مقدارى غير از همه افراد كه به لحاظ مصداقيش براى افراد آن ماده جمع بدون اضافه كردن قيد و عنوان ديگرى بر آن، داراى مصداقهاى هم عرض است. و لذا وقتى «لام» بر جمع وارد مى‏شود يا بايد اشاره به جنس جمع باشد كه اين خلاف ظاهر است چرا كه اراده جنس از جمع خلاف ظاهر است و مثل مفردنيست و «لام» مفرد در تعيين جنس استفاده مى‏شود ولى جمع ناظر است به افراد طبيعت و تكثر وجودى را نشان مى‏دهد و افراد را نگاه كرده نه جنس و طبيعت كثرت و جمع را بله، اگر قرينه باشد مى‏توان «لام» را در تعيين جنسى كثرت نيز به كار ببريم ولى اين موونه مى‏خواهد و جائى كه قرينه نباشد ظهور در اين دارد كه واقع افراد ماده جمع را لحاظ مى‏كند و يا بايد اشاره به همه افراد آن طبيعت در ماده جمع باشد تا مصداق هم عرضى نداشته باشد و ترديد و يا بدليتى در اشاره به افراد خارجى در كار نباشد و لام تعيين يك نوع اشاريت دارد و اشاره به خارج و افراد طبيعت تعين در مشار اليه و اشاره مى‏خواهد و غير از همه از افراد آن طبيعت و بدون اخذ مفهوم ديگرى با آن موجب تعين اشاره نمى‏شود ولذا ذهن از آن اين تعين را مى‏فهمد البته مفهوم اسمى عموم از آن طبق اين مسلك فهميده نمى‏شود پس تعين صدقى يعنى نبودن مصداق هم عرض كه در اين موارد هم متعين در همه افراد است و شاهد بر اين مطلب اين است كه وقتى مى‏گوييم (اصعد الطوابق) بدون شك امر به بالا رفتن همه طبقات از آن استفاده مى‏شود پس بنابرمسلك دوم هم در اين موارد اجمالى در كار نيست.   در مورد وجود قدر متيقن هم اگر به معهوديت و احتمال اراده جمع معهود برگردد، بازگشت به فرق اول مى‏كند كه طبق هر دو مسلك موجب اجمال است و اگر نه فقط تعين صدقى درست كند نه معهوديت همين جواب مى‏آيد پس فرق عملى سوم بين اين دو مبنى نيز خيلى روشن نيست.   اما بحث دوم كه بحث اصلى اين است كه آيا لااقل يكى از اين دو مسلك ، صحيح است تا اين كه جمع محلى به «لام» از صيغ عموم باشد يا اين كه هيچ كدام صحيح نيست بر هر دو مسلك در كلمات علماء ايرادى وارد شده است .   يك اشكال را مرحوم صاحب كفايه‏رحمه الله(2) بر مسلك دوم وارد كرده است كه فرموده اين كه گفته شده است مرتبه عموم و حد اعلاى افراد متعين است درست نيست زيرا كه اقل جمع هم - كه سه فرد است - متعين است پس لازمه تعيين خصوص مرتبه اعلى نيست.   از اين اشكال پاسخ داده‏اند كه درست هم فرموده‏اند كه هر چند سه فرد هم متعين است و اقل الجمع و كميتى از جمع است ولى اين تعين تعين در مرتبه جمع و مقدار كميتى است نه تعين در افراد خارجى جمع كه تعين صدقى است و اين كه گفتيم تعين در همه افراد دارد از اين باب كه اكثر الجمع و كميتى از جمع است، نمى‏باشد بلكه از اين باب است كه صدقش متعين است و هم عرض ندارد به خلاف سه فرد از جمع كه مصاديق متعدد هم عرض دارد و بر هر سه تائى جمع صدق مى‏كند و اين تنها كميتش معين بوده اما مصاديقش مردد است به خلاف همه افراد ماده جمع مثل علماء كه در خارج يك مصداق بيشتر ندارد كه موجب تعين اشاره به افراد مى‏شود بله اگر تعين جنسى يا عهدى محتمل باشد موجب اجمال است ولى گفته مى‏شود در جمع اراده تعين جنسى مؤونه دارد و تعين عهدى هم قرينه خاصه بر معهوديت مى‏خواهد بنابراين در فرض نبودن معهوديتى در بين، ظهور جمع محلى در تعين صدقى است كه ملازم است با همه افراد.   بر مسلك اول هم اشكال شده است به اين نحو كه لازمه اين كلام - كه مى‏گوييم (لام جمع) وضع شده است براى عموم - اين است كه نمى‏شود جمع محلى  را در معناى عهد در موارد وجود معهوديت جمع خاصى به كار برد و حال اين كه بدون شك اين استعمال صحيح است و كثيراً واقع هم مى‏شود .   به اين اشكال هم جواب داده شده است كه قائلين به اين مسلك نمى‏گويند كه «لام جمع» مختص عموم است بلكه مى‏گويند «لام جمع» به صورت مشترك لفظى است يا «لام» و هيئت جمع، مجموعاً براى عموم وضع شده است و در عين حال مى‏شود «لام» و جمع در عهد به كار برده شود و استعمال مجازى نيست و اين نقض بر آن ها وارد نيست چون قائل به اشتراك شده‏اند .   البته اصل اين مساله قابل قبول است كه مستبعد است «الف و لام» براى دو معناى متباين با هم و به نحو اشتراك لفظى وضع شده باشد آن هم دو معنايى كه هيچ تناسبى با هم ندارد يكى تعيين و ديگرى عموم و استيعاب و لازمه مسلك اول اين است كه «لام» دو وضع داشته باشد يكى  تعيين كه در همه «لام» ها است و يكى هم استيعاب كه مخصوص لامى است كه بر جمع داخل مى‏شود يعنى خصوص حصه‏اى از «الف و لام» كه داخل بر جمع مى‏شود مشترك لفظى باشد و شايد كسى بگويد اين بسيار مستبعد است و اين جا هم مثل باقى موارد «الف و لام» است و به عبارت ديگر اگر بشود استيعاب را بنابر معناى اول «الف و لام» توجيه كرد اين متعين است تا آن را مشترك لفظى - آن هم به گونه‏اى كه گفته شد - بگيريم و يا مجموع «لام» و هيئت جمع را دال بر استيعاب بدانيم زيرا كه معمولا مركبات وضع ديگرى ندارند و از باب تعدد دال و مدلول است و به همين جهت هم شايد برخى از بزرگان مسلك اول را رد كرده‏اند و مسلك دوم را اختيار نموده‏اند.   البته بدون شك ما از جمع محلى به «لام» شموليت را مى‏فهميم يعنى اگر قرينه‏اى بر قيد نباشد ما مى‏فهميم كه (اكرم العلماء) يعنى همه افراد علماء را اكرام كن در صورتى كه عهد و معهوديتى نباشد و قرينه‏اى بر اراده جنس نباشد، منتها بحث در اين است كه اين شموليت را از باب اطلاق مى‏فهميم - همانند مفرد محلى بلام - يا از باب دلالت وضعى اثباتى چون ممكن است شموليت را از مفرد محلى به «لام» هم بفهميم مثل (احل اللَّه البيع) و آيا (احل اللَّه البيوع) شمولش مثل (احل اللَّه البيع) است و اطلاقى و دلالت سكوتى است و از اين باب است كه قيد را نياورده و عقلاً بر هر بيعى صادق است يا خير؟ (اكرم العلماء) يك دلالت اثباتى هم بر همه افراد دارد و اين روح بحث است كه بايد دقت شود زيرا اين كه برخى اصرار دارند كه جمع محلى بلام دال بر عموم است و اين شموليت به خاطر دلالت وضعى است و برخى نيز گفته‏اند به خاطر اطلاق است .    ...................( Anotates ).................  1) بحوث فى علم الاصول، ج3، ص241.  2) كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص217. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (589)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 589  ـ   شنبه 1394/10/19**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در دلالت جمع محلى به «لام» بر عموم ـ مثل اكرم العلماء ـ بود و عرض شد در اين صيغه جمع محلى به «لام» بحث و اختلاف شده است كه آيا دلالت بر عموم دارد يا خير؟ برخى مثل مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) و من تبع ايشان قائل شده اند كه جمع محلى به «لام» دال بر عموم نيست و شمولش از باب اطلاق است مثل مفرد محلى به «لام» و در مقابل اين ها كسانى هم قائل شده اند كه جمع محلى به «لام» با مفرد محلى به «لام» متفاوت است و جمع محلى به «لام» دال بر عموم است و شايد مشهور متاخرين قائل به همين نظر دوم شده اند و هر كدام از دو طرف هم به نكاتى تمسك كرده اند در اين جا مى توان وجوهى را براى قول دوم ـ كه قائل شده اند كه جمع محلى به «لام» دال بر عموم است ـ ذكر كرد البته قبلا هم ذكر كرديم اين عموم به دو شكل تصور دارد.  الف) يكى اين كه جمع محلى وضع شده باشد براى عموم و استيعاب همه افراد كه اين استبعاد شد زيرا كه مستلزم اشتراك لفظى است چون كه بدون شك جمع محلى در جماعت معهودى از علماء نيز به كار مى رود كه اگر بگوئيم مجاز است اين خلاف وجدان مى باشد و عرض شد كه مستبعد است  و اگر بگوييم هر دو حقيقت است اشتراك لفظى در «لام» الجمع لازم مى آيد كه آن هم مستبعد است مضافا به اين كه از جمع محلى به «لام» مفهوم عموم و استيعاب را استفاده نمى كنيم و اگر عموم را استفاده كنيم از باب مسلك دوم است و يكى از ادله اى هم كه به آن، براى عدم استفاده مفهوم عموم و استيعاب استناد كرده اند، ورود «كل» بر جمع محلى باللام است كه مفهومش عموم و استيعاب است و مفهوم استيعاب بر مفهوم استيعاب وارد نمى شود البته بعداً بررسى و نقد اين بيان خواهد آمد.  ب) يك مبنا هم اين است كه جمع محلى باللام دال بر عموم است نه از اين باب كه براى مفهوم عموم و استيعاب وضع شده است بلكه وضع شده براى معنائى كه لازمه اش شمول همه افراد است و تعيين است و جائى كه تعيين عهدى نباشد و تعيين جنسى هم نباشد ـ چون هيئت جمع وضع شده است براى واقع افراد نه جنس و مفهوم اسمى جمع و كثرت ـ پس وقتى «لام» تعيين آمد و عهد و جنس هم نبود منظور تعيين صدقى است كه بايد يك جمع معينى اراده شده باشد كه همه افراد است و ديگر جمع ها معين نمى باشند و در نتيجه عموم لازمه جمع بين اين سه دال است يعنى ماده جمع و هيئت جمع و «لام» تعيين و متاخرين كه قائل به عمومند بيشتر به اين مبنا متمايل هستند و ما هم وجدانمان با اين مبنا مطابق است گرچه شهيد صدر(رحمه الله)([2]) در اين جا اصرار دارند كه آن را نفى كند و استفاده عموم را از جمع محلى بر اساس اطلاق  و مقدمات حكمت توجيه كند .  ما در ابتدا يك يك بياناتى را كه براى استفاده عموم ولو به دلالت التزامى گفته شده است و يا مى توان گفت، ذكر مى كنيم و بعدهم اشكالاتى را كه وارد شده ـ به خصوص اشكالاتى را كه شهيد صدر(رحمه الله)وارد كرده ـ بررسى مى كنيم كه اگر جواب داشت اين قول پذيرفته مى شود.  1ـ اولين وجه وجدان و تبادر است كه مى بينيم وجداناً فرق است بين (اكرم العالم) و (اكرم العلماء) چرا كه (اكرم العالم) ظهور دارد در اين كه طبيعت عالم را موضوع حكم قرار داده است و اين نكته كه آيا قيد ديگرى دارد يا خير، از اين نمى فهميم بلكه از اطلاق و مقدمات حكمت مى فهميم و اگر انحلاليت هم فهميده مى شود بعد از اين است كه اطلاق را جارى مى كنيم و موضوع حكم را در طبيعت مطلقه ثابت مى كنيم اما انسان در (اكرم العلماء) وجدانا حس مى كند كه افراد علماء مد نظر و مشاراليه هستند  پس نظر به افراد دارد ولى نه طبيعت و جنس افراد، بلكه واقع افراد عالم ، حال اينكه در صدد است كه چه اندازه از اين افراد را به ذهن بياورد «لام» تعيين اقتضا مى كند كه آنها معين بوده و اشاره به افراد معين است و نبايد مردد باشد البته اگر تنوين آورده بود تنوين نشانه اشاره ترديدى است مثل (رجال لا تلهيهم...)([3]) اما جايى كه «لام» آورده باشد بايد افراد مشاراليه مشخص باشد و اشاره ترديدى نباشد بلكه تعيينى باشد البته يكى از معانى «لام» هم تعيين جنس است و در جمع هم معقول است يعنى جنس جمع مردها مثلاً مراد باشد ولى اين در جمع خلاف ظاهر است زيرا كه جنس جمع و كثرت، معناى اسمى است مثل (الجمع) كه اگر گفت (اكرم الجمع) و (اكرم الكثير) جنس مراد است ولى هيئت جمع دال بر تكثر فردى است كه معناى حرفى است و نمى خواهد جنس را نشان بدهد كه معناى اسمى است بلكه هيئت جمع واقع تكثر ماده جمع را نشان مى دهد بله، امكان دارد جمع محلى در اين هم استعمال شود مثلا بگويد (الرجال خير من رجل واحد) ولى اين عنايت دارد و استعمال هيئت جمع در آن نوعى مجازيت است .  وجدان ما مى گويد وقتى گفته شود (اكرم العلماء) و تعيين عهدى و ذكرى در بين نباشد منظور همه علماء است نه از باب اين كه بر مفهوم استيعاب و همه دلالت دارد بلكه از اين باب كه آن افرادى كه مشاراليه معين هستند و تعين دارد و با «لام» تعيين به آن اشاره مى شود همه علماء هستند و اين در مثالها روشن است مثلاً (اصعد الطوابق) يعنى همه آنها و (ادّ الفرائض) يعنى همه آنها و (جائنى العلماء) يعنى همه آنها و اين يك تبادر و وجدان ادبى و لغوى است كه انسان نمى تواند آن را انكار كند .  ممكن است قائلين به اطلاق اين گونه بگويند كه ما استفاده شمول را قبول مى كنيم ولى از اين باب است كه جمع محلى و (العلماء) بر همه دسته ها و جمع ها صادق است; بر سه تا صادق است بر چهار تا نيز صادق است و ... و بر كل هم صادق است و اين از باب انطباق است نه اين كه در لفظ دالى بر آن باشد بلكه «لام» اشاره مى كند به جمع  علماء و علمائى كه جمع است و آن را مقدر الوجود فرض كرده مانند مفرد محلى باللام وليكن به جهت هيئت جمع دال بر افراد متعدد و بيش از دو تا از آن است و از آنجا كه اين بر مازاد هر جمعى و همه صدق مى كند انطباق بر آنها قهرى و در طول نفى قيد يا مقدمات حكمت است پس دلالت اطلاقى است و نيازمند اجراى اطلاق و مقدمات حكمت هستيم و از باب سكوت از قيد مى گوييم بر همه اين ها صادق است مانند (اكرم العالم) .  جواب اين بيان هم روشن است زيرا كه اولاً: منظور از هيئت جمع محلى به «لام» جامع افراد علماء نيست بلكه «لام» مى خواهد اشاره كند و اگر جامع افراد مراد بود و چيز ديگرى لفظاً در بين نبود مى توانست به معناى جامع افراد العلماء باشد ولى اين گونه نيست و از العلماء تعيينيت اشاريت مى فهميم نه اين كه يك افراد مبهم و جامع چند فرد عالم را مى فهميم و بعد بر هر جا كه منطبق است انطباقش مى دهيم اين گونه نيست و الا نبايد در جائى كه مقدمات حكمت نيست عموم فهميده شود مثلاً اگر از ديوار (اكرم العلماء) را شنيديم نبايد عموم فهميده شود ولى باز هم وجداناً تصوراً عموم را مى فهميم حتى اگر از ديوار هم بشنويم كه قصد استعمالى يا جدى را ندارد و اين نشان مى دهد كه عموم در مدلول تصورى ثابت است و استفاده عموم متوقف بر داشتن مدلول تصديقى نيست .  ثانياً: نقض مى شود به اين كه اگر مجرد اخذ كثرت براى اطلاق كافى باشد چرا در مفهوم اسمى كثرت اين گونه نيست مثلاً اگر گفت (اكرم الكثير يا العديد من العلماء) از آن استفاده عموم نمى شود؟ و اگر جمع محلى به معناى جامع  مجموعه اى از علماء باشد نه همه، پس چرا مثل الكثير نيست و اطلاق اكرم الكثير من العلماء اقتضا نمى كند كه همه را بگيرد.  پس وجه اول وجدان ما است كه مى گويد از (اكرم العلماء) عموم را ما مى فهميم يعنى اشاره به جمع متعين از علماء است كه همه افراد آن است و حاصل اين وجه اين است كه ما عموم را به معنايى كه ذكر شد و موافق با مسلك دوم است در مرحله مدلول تصورى حس مى كنيم و اين در مفرد يا در جائى كه مفهوم جمع و كثرت و امثالش بيايد، نيست .  2 ـ وجه دوم كه مى توان گفت اين نكته است كه اگر جمع محلى به «لام» دال بر جامع افرادى از عالم و جمعى از علماء باشد چرا در اين مفهومى كه در آن فقط كثرت و طبيعت جمع اخذ شده به نحو صرف وجودى به كار نمى رود و چرا جمع محلى به «لام» هميشه به معناى مطلق الوجود و همه علماء به كار مى رود مثلاً (جىء بالفرائض) يعنى همه فرائض اما (جىء بالفريضه) مى تواند صرف وجودى باشد همچنين (جىء بالكثير من الفرائض) يا (جىء بفرائض)، زيرا كه اطلاق، اقتضاى انحلاليت بالخصوص را ندارد و اطلاق مى تواند صرف الوجود باشد و قبلاً عرض كرديم كه صرف الوجود و مطلق الوجود خارج از دلالت اطلاقى است و مفرد محلى باللام مى تواند بنحو صرف الوجود باشد وليكن جمع محلى هميشه مطلق الوجود و مثل (كل عالم) است و اين هم يك منبّه بر دلالت بر عموم است.  3 ـ وجه سوم صحت استثناء است مثلاً(رأيت العالم الا زيدا) درست نيست ولى (رايت العلماء الا زيدا) درست است و استثناء اخراجى در العلماء خيلى روشن و واضح و صحيح است اما اخراج از مفرد محلى و يا جمع منون غلط و يا مؤونه دار است مثلاً اگر بگوئى (جائنى علماء الا زيدا) درست نيست چون زيد كه در علماء نكره و مردد فرض نشده است .  البته نقض كرده اند به (ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا)([4]) ولى اين نقض وارد نيست و اين استثناء از باب استدراك است نه اخراج از (الانسان لفى خسر) و يا كأنه در اينجا «كل» در تقدير است و مى خواهد بگويد همه انسانها در خسر هستند و قاعده اى كليه را بيان كرده است و بعد مى گويد كه مومنين شان ديگرى دارند و لذا در مفردات ديگر ركيك است مثل (رايت العالم الا زيداً) يا (اكرم العالم زيداً).  برخى هم قائلند كه استثناء به لحاظ مدلول تصديقى استعمالى يا جدى است كه اين هم خلاف ظاهر است و ما نيازى به داشتن مدلول تصديقى نداريم بلكه از مفهوم تصورى (اكرم العلماء) هم در جايى كه از ديوار مى شنويم استثناء و اخراج را تصور مى كنيم و اين را مى فهميم .  4 ـ وجه چهارم همان وجهى است كه در اصل مساله هم گفته شد كه «لام» اقتضاى تعيين دارد و هيئت جمع اقتضاى تكثر افرادى و وجودى، نه جنس جمع و مفهوم جمع بلكه واقع جمع و ماده جمع هم دال بر طبيعت است پس اگر در جائى معهوديتى نباشد و تعيين عهدى يا جنسى هم نباشد، چونكه خلاف معناى هيئت جمع است «لام» متعين از افراد عالم را اقتضا مى كند كه منحصر است در تعيين صدقى و خارجى كه ملازم يا عموم است و به عبارت ديگر در جمع محلى باللام يك معناى اشاريت خوابيده است و اشاره هم تعيينى است نه ترديدى و اين همان اشاره به همه افراد است كه معين است و در غير آن مردد است و اين مقتضاى جمع دلالالت است كه اقتضاى عموم را دارد و نيازى به مقدمات حكمت نمى باشد و اصلاً در مرحله مدلول تصورى است و مدلول تصديقى نيست و دلالت اثباتى است و شبيه همان مطلبى است كه در (كل) گفته شد بر اين مطلب اشكالاتى شده است  كه در جلسه بعد مى آيد  [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص217.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص250.  [3]. سوره نور، آيه37.  [4]. سوره عصر، آيه2. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (590)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 590  ـ   يكشنبه 1394/10/20**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در دلالت صيغه جمع محلى باللام ـ مثل اكرم العلماء بر عموم بود كه آيا اين جمع محلى باللام ظهور دارد در عموم و يا اين انحلاليتى كه از آن فهميده مى شود از باب اطلاق و مقدمات حكمت است و گفته شد كه هر دو قول قائل دارد و بعضى اصرار دارند كه اين دلالت عمومى است و برخى هم مى گويند اين دلالت اطلاقى است در دلالت بر عموم هم گفتيم دو مسلك است يك مسلك اين است كه جمع محلى باللام مثل كل وضع شده است براى عموم و ديگرى اين كه عموم از ظهور «لام» در جمع بر جمع معينى استفاده مى شود و اين يك نوع اشاريت تعيينى است كه اقتضاى تعيين افراد مشاراليه را دارد و جمعى كه معين است در جايى كه معهوديتى ديگر نباشد همان تعيين صدقى در همه افراد است و اشاره به مصداقى كه معين ـ كه همه است ـ مى باشد و هر جمع ديگرى غير از همه مردد است و به اين بيان گفته شده كه جمع محلى بدلالت التزامى دال بر عموم است و چهار وجه نيز براى تبيين اين قول ذكر شد و در مقابل آنها بياناتى هست به عنوان اشكال بر آنها مطرح شده است و اينكه دلالت جمع محلى باللام بر انحلاليت و شمول همه افراد دلالت اطلاقى است و مثل (اكرم العالم) است كه وقتى طبيعت عالم موضوع قرار گيرد و قيد آن با اطلاق نفى شود بر هر چه كه صادق بود منطبق مى شود و ما ذيلاً به اين اشكالات مى پردازيم .  **1 ـ اشكال نقضى:** اگر شما از انحلاليت جمع محلى عموم را مى فهميد اين انحلاليت در جمع مضاف هم هست مثل (اكرم علماء البلد) اگر معهودى در كار نباشد در اين جا هم انحلاليت مى فهميم با اين كه «لام» تعيين كه گفتيد دال بر اشاره است در اين جا نيست ولى همان انحلاليتى كه در اكرم العلماء هست اگر معهودى نباشد در اين جا هم از اكرم علماء القوم و يا علماء البلد هم مى فهميم پس اين دلالتى كه به «لام» نسبت داديد كه اقتضاى تعيين دارد و تعيين ملازم با عموم و همه افراد است درست نيست بلكه اين انحلاليت از باب اطلاق است.  **2 ـ اشكال حلّى:** دلالت هيئت جمع چه با «لام» باشد و چه بدون «لام» بر جامع افراد جمع است كه معناى حرفى است نه جنس جمع كه مفهوم اسمى است و اين دلالت، دلالت قابل قبولى است و ما اين را قبول مى كنيم كه از طريق هيئت جمع به افراد نگاه مى شود و اينكه كميتى غير از كل در افراد متعين نيست و مردد است و از اين جهت هيئت جمع، اقتضاى اشاره به كل كميت دارد ولى اين كافى نيست چون ما دو نوع قيد داريم يك نوع قيد كميتى ، كه بايد در اشاره متعين صدقى باشد و يك قيد نوعى داريم مثل عالم عادل كه اين هم قيد است و اين ها قيود نوعى هستند و چون در هيئت جمع محلى به لحاظ قيود كمى نوعى اشاريت هست مى توان گفت مقتضاى آن اين است كه اگر به ماده اضافه شد كل افراد آن ماده را بگيرد اما از نظر قيد نوعى تعينى كه از «لام» يا هيئت جمع استفاده مى شود اقتضاى نفى قيد نوعى را ندارد زيرا كه اگر قيد نوعى هم باشد افرادش تعين صدقى و كميتى دارد چون عالم مقيد به قيد نوعى ـ كه مثلا عادل است ـ افرادش نيز متعين صدقى است پس لام تعيين وجود قيدى اضافه بر اسم جنس و ماده جمع را نفى نمى كند چون تعيين صدقى در مقيد هم هست و ماده جمع هم اين را نفى نمى كند چون ماده جمع براى طبيعت مهمله است پس هم تعين صدقى در مقيد هست و هم اصالة الحقيقه در اسم جنسى كه در ماده جمع است احتمال آن را نفى نمى كند زيرا آن، على كل حال در معناى حقيقى به كار رفته است و تعيين كميتى در آن هم محفوظ است پس اگر قيدى باشد ثبوتاً به نحو تعدد دال و مدلول است و دال لفظى و اثباتى بر نفى آن نداريم و لذا نمى توانيد احتمال وجود مقيد نوعى را ـ نه با «لام» و نه اصالة الحقيقه در ماده و نه هيئت جمع ـ دفع كنيد و اين را بايد تنها با اطلاق و مقدمات حكمت دفع كنيد و اين معنايش اين است كه شمول و انحلاليت را با اطلاق و مقدمات حكمت درست مى كنيد.  بله، جمع محلى اقتضاى نفى مقيد كمى را ـ كه متعين نيست ـ دارد و در مواردى كه تعيين عهدى و يا جنسى نيست غير از تمام افراد تعين صدقى ندارد وليكن اين براى عموم كافى نيست و نفى محدد و مقيد نوعى هم لازم است كه تنها با اطلاق و مقدمات حكمت ثابت مى شود و دلالت «لام» بر تعين صدقى  اين را نفى نمى كند چون افراد علماء عدول هم متعين صدقى هستند و لذا جمع محلى به «لام» براى نفى وجود قيد نوعى همواره نيازمند اطلاق و دلالت سكوتى است .  **جواب اشكال نقضى**  عرض مى كنيم كه ما واقعا ملتزم مى شويم و احساس مى كنيم كه در جمع مضاف هم حالت اشاريت تعيينى در كار است و علماء البلد يعنى همه علماء بلد و ذوق عرفى مى بيند كه جمع مضاف هم همين گونه است و «لام» در مضاف اليه و يا نفس اضافه كردن هيئت جمع اشاريت تعيينى دارد.  **جواب اشكال حلى:** اما اشكال حلى را ـ كه مى گفت «لام» تعيين قيد كمى را نفى مى كند نه قيد نوعى را ـ مى توان به دو صورت پاسخ داد يكى همان كه در وجه اول گفتيم كه اگر اين گونه بود كه ما نياز به اطلاق و مقدمات حكمت داشتيم مقدمات حكمت مربوط به مداليل تصديقى كلام متكلم است و ما نبايد در مدلول تصورى جمع محلى عموم مى فهميديم و حال اين كه وقتى از ديوار هم جمع محلى را بشنويم عموم را مى فهميم و حل اين است كه دال بر اشاريت از هيئت جمع و «لام» يا اضافه و يا هر چه كه اين اشاريت را دارد وقتى با طبيعت اسم جنس جمع شد و طبيعت اسم جنس مطلق به حمل شائع باشد يعنى طبيعت بدون قيد از آن در ذهن لحاظ شود و قيدى هم نياورديم بايد قهرا اين اشاره فعليت پيدا كند و چون قيدى هم در ذهن نيست اشاريت تعينى صدقى به همه افراد آن تصور مى شود بله، اگر قيد بود اشاره تعينى به افراد مقيد بود و اين عين همان چيزى است كه در كل گفته شد منتها آن جا از اضافه شدن مفهوم عموم و استيعاب به طبيعت مطلقه بالحمل الشايع تصور مى شد و اين جا به خاطر اشاريت تعيينى تصور مى شود كه دلالت اثباتى خواهد بود بله اگر قيد بود اشاره به افراد مقيد بود و مجاز هم نبود و استعمال مطلق در مقيد نبود بلكه استعمال در ذات طبيعت حقيقى است ولى وقتى قيد نباشد افراد متعين و شمول تمامى افراد از اشاريت فهميده مى شود و فرقى نمى كند كه نفى قيد نتيجتاً از اضافه كردن مفهوم كل فهميده شود يا از اضافه كردن چيزى كه دلالت التزاميش شمول و عموم است و همانگونه كه در آن جا دلالت بر عموم لفظى و اثباتى بود در اين جا هم دلالت بر تعيين همه افراد اثباتى است و كم متعين از طبيعت در ماده جمع در جائى كه قيد نباشد همه افراد آن مى شود و چون دلالت بر اين تعين لفظى است قهرا دلالت لفظى و اثباتى مى شود بر شمول عالم غير فاسق و دال اثباتى پيدا مى شود و احتمال مقيد نوعى در اين جا مثل احتمال مقيد نوعى در آن جا با دلالت تصورى اثباتى نفى مى شود .  **3 ـ اشكال سوم:** اشكال سومى را نيز در اين جا وارد كرده اند كه اگر جمع محلى دال بر عموم باشد لازمه اش اين است كه در جائى كه متكلم بگويد (اكرم العلماء العدول) بايد به نحوى تناقض باشد زيرا اكرم العلماء يعنى همه علماء و بعد كه مى گويد عدول بر خلاف آن عموم است ولذا بايد فساق را از آن بيرون كند نه اين كه عدول را قيد كند زيرا كه العدول در اين جا مدخول هيئت جمع نيست و هيئت جمع با كل فرق مى كند ; در كل مى شود گفت كه مدخولش مجموع مضاف و مضاف اليه يا وصف و موصوف است و عالم عادل مدخول است و لذا كل اقتضا مى كند استيعاب تمام مقيد را و تناقضى در تصور پيش نمى آيد و از باب تقيد است ولى مدخول هيئت جمع، ماده خودش است و العدول داخل در مدخول ماده نيست و مفروض هم اين است كه هيئت بر كثرت آن چه كه بر آن عارض شده است دلالت دارد پس بايد عموم از العلماء استفاده شود و فساق از آن اخراج شود والا تناقض در تصور است و يا گفته شود كه دلالت هئيت بر عموم افراد ماده اش مراعى بماند تا اوصاف جمع و توابع كلام تمام شود و هر دو نكته قابل قبول نمى باشند .  پس اگر بگوئيد از اول عموم مقيد را مى فهميم اين خلاف دلالت جمع است و اگر مى گوئيد مراعى است و بايد ببينيم بعد از جمع چه قيدى مى آيد اين هم خيلى خلاف قواعد وضعى است به خلاف اين كه بگوئيد دلالت جمع محلى بر جامع افرادى از ماده است و بر عده اى از افراد دلالت اطلاقى دارد كه قابل تقييد و توصيف به قيود ديگرى مى باشد.  جواب اين بيان هم روشن است زيرا اگر كسى بخواهد ادعا كند كه جمع محلى براى عموم وضع شده است ـ مسلك اول ـ شايد اين اشكال وارد باشد ولى اين اشكال بر مسلك دوم وارد نيست زيرا كه قائل است به دلالت جمع محلى بر كميت متعينى از افراد جمع كه اگر وصف عادل و تقييد به آن نباشد متعين صدقى همه افراد عالم است و اگر وصف را بياورد متعين صدقى با اين وصف مى شود همه افراد مقيد و موصوف پس بر مسلك دوم اين اشكال وارد نيست و ممكن است بر مسلك اول وارد باشد .  **4 ـ اشكال چهارم:** اين اشكال به اين نحو است كه اگر جمع محلى به «لام» براى عموم وضع شده است چرا كل بر آن داخل مى شود و ما مى گوئيم (اكرم كل العلماء) و اين بايد يا تاكيد باشد و يا دو مرتبه عموم فهميده شود و يا به تعبير مرحوم اصفهانى(رحمه الله)([1]) از باب المقابل لا يقبل المقابل و المماثل لا يقبل المماثل محال است .  پاسخ اين وجه هم روشن است و قبلا هم اشاره شد اولاً: عرض شد در جمع محلى طبق مسلك دوم مفهوم عموم و استيعاب نيست زيرا كه در مسلك دوم مى گوييم مدلول جمع محلى يك نوع اشاريت تعين صدقى به افراد دارد كه لازمه اين اشاره تعيينى شمول همه افراد است و اين، مفهوم ديگرى غير از مفهوم «كل» است ولذا تكرار يا تأكيد يا قبول مماثل براى مماثل در بين نخواهد بود و اين مانند (اكرم كل هولاء) است كه (هؤلاء) اشاره به افراد معين و مشخص خارجى است كه دلالت لفظى دارد بر شمول همه آنها وليكن نه با مفهوم عموم و استيعاب و لذا منافاتى با دخول «كل» بر آن ندارد.  ثانياً: قبلاً عرض كرديم كه عموم هم انواعى دارد ; عموم افرادى و اجزائى و عموم به نحو معناى حرفى و معناى اسمى دارد وقتى كل بر معرفه داخل مى شود بيشتر عموم اجزائى را مى رساند ـ ولو تصوراً ـ و ممكن است كسى اين جا هم  بگويد اگر كل نباشد جمع محلى به «لام» دال بر عموم استغراقى است و كل كه وارد مى شود در تصور، عموم اجزائى و يا مجموعى را مى رساند كه هر فردى جزئى از آن مى شود و اينها دو نوع مفهوم مى باشند .  عمده بحث نكاتى است كه گفته شد كه اگر ما واقعا از (العلماء) در جائى كه مدلول تصديقى در كار نباشد عموم و انحلاليت افرادى را تصوراً مى فهميم ـ كه وجداناً مى فهميم ـ اين ديگر دلالت اطلاقى نيست و بايد منشا اين دلالت را كشف كنيم كه همان مسلك دوم قابل قبول است و (اكرم العلماء) وجداناً با (اكرم العالم) و (اكرم رجالاً)  فرق مى كند كه اگر جمع بدون «لام» و اضافه و با تنوين بود همه افراد مراد نيست بلكه تنها جمعى مراد است ولى اگر جمع با «لام» بود و يا حتى اضافه بود دلالت التزامى بر عموم درست مى شود و اين يك دلالت اثباتى بر عموم است  و اين غير از نفى قيد در مفرد محلى با اطلاق و مقدمات است و نكاتى كه در آن چهار وجه ذكر شد اطمينان مى آورد كه اين يك دلالت اثباتى است به همان معنايى كه در كل هم گفتيم كه وقتى قيد هم بيايد و مجازيت هم لازم نمى آيد.   [1]. نهاية الدراية، ج2، ص447. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (591)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 591  ـ   دوشنبه 1394/10/21**  بسم الله الرحمن الرحيم  در رابطه با دلالت جمع محلى باللام بر عموم وجوهى ذكر شد و اعتراضاتى را هم ذكر كرديم يك اشكال و اعتراض پنجمى هم ذكر شده است كه از جواب آن وجه ديگرى براى دلالت جمع محلى باللام بر عموم ثابت مى شود.  **اشكال:** گفته شده است كه مدلول جمع چه محلى باللام باشد و چه مضاف ، عبارت است از جمعى از افراد ماده و براى جامع جمع وضع شده است و «لام» هم در جمع يا براى تعيين است; تعيين عهدى و يا جنسى و اگر تعيين عهدى و جنسى نبود براى زينت است زيرا كه يكى از معانى «لام» زينت است مثل لامى كه بر علم وارد مى شود مثل (الحسين و العباس) و اين جا هم همين طور است كه اگر عهد و تعيينى در كار نبود اين لام وارد شده «لام» زينت است و دلالت جمع بر جامع جمعى از علماء است و اگر انحلاليتى فهميده مى شود از باب اطلاق است زيرا كه در اطلاق هم انحلاليت است و همين كه براى علماء قيد نياورده است از آن اطلاق فهميده مى شود مثل مفرد محلى باللام كه اگر موضوع فرض شود انحلاليت در اين جا هم هست و انحلاليت غير از عموم است پس العلماء يعنى جمعى از علماء كه اگر قيد عدول نيايد و با اطلاق دفع شود اين انحلال هم از باب تطبيق است و «لام» يا اضافه جمع تنها اثرى كه دارد اين است كه انحلاليت را درست مى كند و بدليت را نفى مى كند و تفاوت آن با جمع منكر مثل (اكرم رجالا) اين است كه اگر چه آن هم براى جامع جمع است ولى چون تنوين دارد تنوين بر وحدت دلالت مى كند و اين با انحلاليت منافات دارد زيرا يك جماعت مقصود است ولذا هر جمعى را كه بياورد آن امر امتثال شده است بر خلاف جائى كه در جمع تنوين نيست و لذا قابل انحلاليت است مثل فرق بين (عالماً) و (العالم) و اين انحلاليت العلماء در طول اطلاق است و بايد ابتدا قيد را با مقدمات حكمت نفى كنيم و بعد بگوئيم بر همه صدق مى كند و در نتيجه اين از باب عموم نيست و از باب انحلاليت جمع و انطباق قهرى و عقلى بر همه مصاديق است ولذا گفته مى شود نيازمند اجراى مقدمات حكمت است و در استفاده نفى قيد مقدمات حكمت را لازم دارد و اين روح بيان كسانى است كه قائل به مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)([1])شده اند و شايد از مجموع كلمات شهيد صدر(رحمه الله)([2])نيز اين بيان استفاده شود كه انطباق از باب انحلال ربطى به عموم ندارد. اين بيان هم قابل قبول نيست و ما بر اين بيان يك سرى منبهات نقضى داريم كه گذشت و در اين جا ياد آور مى شويم و يك جواب حلى و تحليلى داريم اما منبهات نقضى كه قبلا گفتيم و الان نيز به آن اشاره مى كنيم كه عبارت است :  1 ـ منبه اول: اينكه اگر جمع محلى باللام براى جامع جمعى از افراد علماء وضع شده است و همه افراد نه بالمطابقه و نه بالالتزام در آن ديده نمى شود پس چرا به نحو صرف الوجود به كار نمى رود، و چرا هميشه انحلالى است يعنى چرا اين جمع محلى هيچ جا صرف الوجودى لحاظ نمى شود و اگر براى جامع جمعى از علماء وضع شده است جامع را كه مى شود صرف الوجودى نگاه كرد نه با قيد وحدت كه در جمع منكر است زيرا كه صرف الوجود با آن متفاوت است ولذا در مفرد محلى هم صرف الوجودى متصور است مثل (جىء بالفريضه) كه صرف الوجود فريضه كافى است و وحدت هم در آن نيست.  2 ـ منبه دوم: اين است كه اگر براى جامع از متكثر من العلماء وضع شده باشد چرا وقتى آن را در موضوع حكم مى آوريم انحلالى نيست مثل (اكرم الكثير من العلماء) كه قطعاً در اين جا انحلال را نمى فهميم و صرف الوجود را مى فهميم بر خلاف جمع محلى يا مضاف.  3 ـ منبه سوم: كه اين منبه خود يك وجه كاملى است اين كه اگر اين انحلاليت از باب اطلاق و در طول مقدمات حكمت باشد در جائى كه مدلول تصديقى نيست و لفظ مثلاً از ديوار شنيده شده باشد چرا انحلاليت را تصوراً مى فهميم برخلاف مفرد محلى پس اين كه وجدانا از العلماء تصورا هم انحلاليت را مى فهميم نشان مى دهد كه اين يك دلالت اثباتى است و ربطى به اطلاق و مقدمات حكمت ـ كه در مدلول تصديقى جارى مى شود ـ ندارد و اين ها منبهاتى بود كه گذشت.  اما جواب تحليلى مساله اين است كه معناى هيئت جمع حرفى است و اسمى نيست يعنى واقع افراد علماء را نشان مى دهد نه مفهوم جمع و كثرت را، و در بحث معانى حرفى مفصل گفته شد كه مفهوم جزئى و خاص و فرد جزئى و فرد نيست بلكه كلى است و فرديت يا جزئيت با اشاريت ذهنى درست مى شود و واقع جزئى فقط با اشاره است كه ملحوظ مى شود حال چه اشاره به موجود فعلى الوجود و چه مقدر الوجود كه اگر به آن اشاره شود آن مفهوم جزئى مى شود و الا خود مفهوم جزئى و فرد كلى است و بر هر جزئى و فردى صدق مى كند و در اين جا هم مفهوم جمع و جامع افراد واقع جمع نيست و هئيت جمع براى مفهوم جمع وضع نشده است و الا اسم بود بلكه براى نگاه كردن به واقع افراد جمع وضع شده است كه از طريق اشاره است و لذا معنايش حرفى است و هر جا معنا، مفهومى بود كه در ذهن مستقلا نمى آمد معنى حرفى است و اين در برخى از اسماء مهمله نيز ثابت است مثل اسماء اشاره و مفهوم اشاره غير از واقع اشاره است و لذا اسماء اشاره هم با اين كه اسم هستند معنايشان حرفى است و هيئت جمع هم همين گونه است و براى مفهوم اسمى جمع و يا افراد وضع نشده است بلكه براى  اشاره به واقع افراد جمع وضع شده است. اشاره به افراد طبيعت هم به دو نحو بيشتر نيست يك نوع اشاره ترديدى و به نحو بدليت است كه اين نوع، در جمع منكر است و ديگرى اشاره  معين است حال يا تعيين عهدى و يا تعيين جنسى ـ كه گفتيم خلاف ظاهر است ـ يا تعيين صدقى كه اشاره تعيينى به افراد است و غير از اين دو نحو هم معناى ديگرى براى اين معناى حرفى در هيئت جمع به ذهن نمى آيد يعنى اشاره ذهنى به افراد ماده كه مدلول هيئت جمع است يا بايد ترديدى باشد و يا تعيينى و شق سومى براى اشاره به افرا تصور نمى شود مگر مفهوم افراد جمع كه اين شق سوم معناى اسمى است و لذا گفته مى شود وضع هيئت به نحو وضع عام موضوع له خاص است چون خود مفهوم جمع يا افراد ماده جمع يك مفهوم اسمى است حال كه اين گونه بود طبق اين تحليل روشن مى شود كه چرا دلالت جمع محلى اثباتى و تصورى مى شود يعنى وقتى تنوين در جمع باشد معناى حرفى آن اشاره ترديدى است به افراد كه به ذهن مى آيد و وقتى نباشد معناى حرفى آن اشاره تعيينى است به افراد كه به ذهن مى آيد كه در فرض نبود معهوديت تعيين صدقى در همه افراد است و شق سومى هم ندارد و اين قهرا دلالت اثباتى مى شود. اين بيان فوق يك بيان تحليلى و وجه پنجمى مى شود براى اثبات اين مطلب دلالت جمع محلى و مضاف بر انحلاليت وضعى است چون با اطلاق معناى تصورى اثبات نمى شود خود شهيد صدر(رحمه الله) هم مى فرمايد كه اطلاق فقط قيد را نفى مى كند و ما مى خواهيم اثبات كنيم كه جمع در كدام مرتبه و معنى از اشاره به كار رفته است و مقدمات حكمت معنى را مشخص نمى كند ولذا با اطلاق نمى شود اين نكته را اثبات نمود كه در همه افراد طبيعت استعمال شده است و تنها قيد نفى مى شود و اراده معناى حرفى خاص كه موضوع له هيئت جمع است دال وضعى مى خواهد. سپس جواب مى دهند كه بله، اگر وضع عام وموضوع له خاص باشد اين اشكال وارد است ولى ما جواب مى دهيم چونكه در مقام وضع معناى اسمى جامع جمع هم تصور شده است آن هم مقرون با هيئت جمع شده است و اطلاق را در آن معناى اسمى كه آن هم به ذهن مى آيد جارى مى كنيم.ليكن اين بيان فوق قابل قبول نيست و آن چه كه حرف براى آن وضع شده است همان معناى خاص است نه آن معناى اسمى متنزع از آن زيرا كه در عالم مفهوم با هم مباين هستند مضافاً به اينكه گفتيم در آن مفهوم اسمى انحلاليت لازم نمى آيد و مى تواند به نحو صرف الوجود باشد وليكن در جمع محلى چنين نيست. بنابراين اين وجه پنجمى است براى اين مطلب كه چرا ما مى گوئيم دلالت جمع مضاف بر انحلاليت اثباتى است و مقدمات حكمتى نيست و علتش اين است كه مقدمات حكمت نمى تواند اين انحلاليت را اثبات و توجيه كند و اين اشاريت است كه در معناى حرفى هيئت جمع اخذ شده است و اقتضا دارد كه جمع محلى و مضاف در مواردى كه تعيين ديگرى نباشد اشاره به افراد طبيعت باشد و در نتيجه دلالت تصورى بر انحلاليت و شمول درست مى شود كه دلالت اثباتى است .با اين بيان معلوم مى شود كه چرا مشهور ادعا كرده اند كه جمع محلى دال بر عموم است چون مقدمات حكمت تنها قيد را نفى مى كند و معنى را اثبات نمى كند و ما در اينجا هم سكوت و دلالت اطلاقى را لازم نداريم چون وقتى تعيين عهدى نباشد و تنوين هم نباشد و جنس جمع هم مراد نباشد دلالت جمع بر اشاره به افراد ماده جمع درست مى شود كه اين دلالت وضعى و لفظى است كه البته لازمه اين دلالت عموم است و مفهوم عموم و استيعاب از آن به ذهن نمى آيد و جائى هم كه قيد در كلام بيايد نيز مجازيت لازم نمى آيد و قيد كه وارد شد در اين صورت به همه افراد مقيد اشاره مى شود همانگونه كه در مدخول «كل» هم اگر قيد بيايد مجازيت لازم نمى آيد البته عموم جمع محلى به صراحت عموم در «كل» نيست زيرا كه دلالت التزامى و از باب اشاريت است كه متوقف بر نبودن تعيين عهدى و جنسى و امثال آن است. برخى گفته اند نكره در سياق نفى و نهى هم از صيغ عموم است مثل (لا تتول كافرا) كه داراى عموم است و گفته شده است كه از باب نكته عقلى بر عموم دلالت مى كند و آن نكته اين است كه انتفاء طبيعت به انتفاء تمام افراد آن است و لذا استلزام عقلى اقتضا مى كند كه يك دلالت عمومى در نكره در سياق نفى و نهى درست شود كه همه افراد بايد منتفى باشد. اين بيان از جهاتى تمام نيست و جوابش هم روشن است. 1 ـ  يك نكته اين است كه اين دلالت عقلى مخصوص به نكره نيست بلكه مربوط به سياق نفى و نهى است يعنى اگر مطلق طبيعت در سياق نفى و نهى قرا گيرد اين اقتضا را دارد ولذا فرقى بين (لاتتول كافراً) يا (لاتتول الكافر) از اين جهت نيست و هر طبيعتى كه در سياق نفى و نهى قرار بگيرد و نفى و نهى بر جنس هم وارد شود نفى جنس هم به نفى تمام افرادش است و اين لازمه عقلى نفى طبيعت است و اين غير از عموم است. 2 ـ مطلب دوم اين است كه اين استغراقيت كه در اين جا فهميده مى شود عموم نيست يعنى افراد در آن لحاظ نمى شود و تنها نفى طبيعت ملحوظ است كه تحقق آن خارجاً با نفى تمام افراد است و عموم در جايى است كه تصوراً با انتفاى افراد عموم لحاظ شود و در اين جا نفى افراد از الفاظ تصوراً لحاظ نمى شود بله، تحقق نفى طبيعت در خارج تكويناً با نفى همه افراد است ولى لفظ دلالت بر اين ندارد تا اينكه بگوئيم براى عموم وضع شده است و عموم جائى است كه استيعاب افراد مدلول لفظ باشد و در عالم تصور ذهنى به ذهن بيايد. 3 ـ نكته سوم اين است كه شموليت و انحلاليت در اين جا در طول اطلاق است يعنى مشخص نمى كند كه منفى چيست بلكه ابتداءً بايد ببينيم طبيعتى كه در سياق نفى و نهى است با قيد است يا بدون قيد كه بايستى با اطلاق و مقدمات حكمت آن را ثابت كنيم و اين قاعده عقلى آن را نفى يا اثبات نمى كند. 4 ـ نكته ديگر اين كه اين انحلاليتى كه در طبيعت در سياق نفى يا در نواهى است انحلاليت در امتثال است نه در حكم زيرا كه قبلا گفتيم كه متعلقات اوامر صرف الوجودى هستند و متعلقات نواهى انحلالى، و در آن جا گفتيم كه يك انحلاليت در امتثال داريم و يك انحلاليت در حكم ، مثلاً (لا تشرب الخمر) دو انحلاليت دارد 1) اين كه هر شرب خمرى يك حرمت خاص دارد حتى اگر فرد دوم شرب خمر باشد كه اين انحلاليت در حكم است و 2) يك انحلاليت هم در امتثال دارد كه ترك شرب اول هم متوقف بر ترك همه افراد آن است حتى اگر فرد دوم حرام نباشد مثل اين كه كسى نذر كند كه سيگار نكشد ولى اگر يك بار كشيد بار دوم ديگر اشكال ندارد مثل افطار كه بار دوم ديگر افطار نيست كه در اين جا هم اگر بخواهد امتثال كند و مخالفت نكند بايد تمام افراد را ترك كند و اين انحلاليت در امتثال يك حرمت و يك نهى است و در آن جا گفته شد كه آن انحلاليتى كه اقتضاى عقل است انحلال در امتثال است زيرا كه انتفاى طبيعت كه حرمت به آن تعلق مى گيرد به ترك همه است اما يك حرمت به طبيعت تعلق گرفته و يا حرمتهاى متعدد طولى و استمرارى؟ اين ربطى به آن قاعده عقلى ندارد و ممكن است حرمت يك حكم باشد و تعدد و انحلاليت آن دليل ديگرى مى خواهد و قرينه ديگرى لازم دارد و آن جا قرائنى ذكر شد مثل اين كه در محرمات ظاهر اين است كه همه افراد طولى آن نيز مفسده دارد كه اگر آن قرائن كامل شد انحلاليت در حكم هم درست مى شود. 5 ـ  در آن جا يك نكته ديگرى هم بحث شد ـ كه اصل اين قاعده كه نفى طبيعت به نفى تمام افراد است ولى وجودش به يك فرد است ـ آيا اين نكته صحيح است يا خير و مرحوم اصفهانى(رحمه الله)فرموده است كه اين بر اساس كلى رجل همدانى است و ما اين را قبول نداريم و كلى طبيعى در خارج با تعدد افراد متعدد است و نسبت آن به افراد نسبت آباء و به ابناء است پس همانگونه كه در هر فردى يك وجود طبيعى مستقل از ديگرى است عدم هريك از آنها غير از عدم ديگرى است پس اينكه گفته مى شود و وجود طبيعى با يك فرد است ولى عدمش با عدم همه افراد در خارج صحيح نمى باشد. ما در آنجا گفتيم آن مسأله فلسفى ربطى به مساله اصولى و باب متعلقات احكام كه مفاهيم است ندارد و گفتيم خلط بين دو مقام شده است و در بحث فلسفى حق همان است ولى در اين جا بحث بر سر متعلق احكام است و مولا وقتى يك مفهوم جامعى را متعلق نهى قرار مى دهد قهراً امتثال آن به ترك تمام افراد آن در خارج خواهد بود بر خلاف متعلقات اوامر و در اين مساله اصولى حق با رجل همدانى است يعنى رجل همدانى عالم مفاهيم و ذهن را لحاظ كرده است كه در اين عالم آن حرف درست است ولى ربطى به وجود و عدم خارجى طبيعت در عالم فلسفه ندارد كه رجل همدانى آن را به آنجا سرايت داده و اشتباه كرده است و تفصيل آن در گذشته ذكر شد .    [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص217.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص238 و 257. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (592)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 592  ـ   سه شنبه 1394/10/22**  **تخصيص:**  در اينجا بحث از تخصيص و احكام مربوط به تخصيص و خاص است كه بحث هاى متعددى صورت گرفته است.  **جهت اول:**  اولين بحث در تخصيص بحث از اين است كه بدون شك خاص در حجيت بر عام مقدم است يعنى اگر گفت (اكرم كل عالم) و گفت (لا تكرم الفساق من العلماء) بدون شك خاص مقدم مى شود و عام تخصيص مى خورد به علماء غير فاسق و در اين جا دو بحث است يكى اين كه اساسا چرا خاص بر عام مقدم مى شود و موجب تخصيص مى گردد با اين كه لا اقل در برخى از جاها مى شود در ظهور خاص تصرف كرد و عموم عام را نگه داشت مثلا اگر گفت (لا يجب اكرام العالم) و بعد گفت (اكرم الفقيه) مى شود (اكرم) را در خاص بر استحباب حمل كرد و عموم عام هم سر جاى خود باقى بماند وليكن گفته مى شود كه تخصيص متعين بوده و ظهورات خاص بر عام مقدم است و اين بحث ـ كه بحث مهمى است و در فقه هم مورد ابتلاء است ـ مربوط به اصل دلالات لفظى خاص و عام نيست و جايش در بحث حجج است و آن هم تعارض حجج، و از اين تعبير مى شود به تعارض غير مستقر و در آن جا از تعارض مستقر و غير مستقر بحث مى شود و در تعارض هاى غير مستقر كه جمع عرفى دارد بحث مى شود كه جمع عرفى چيست و يكى از آن ها تخصيص است و در آن جا شرح نكات جمع عرفى به تفصيل مطرح مى شود و در تعارض مستقر هم كه جمع عرفى ندارد بحث مى شود كه آيا وظيفه، تخيير است يا ترجيح و اقسام ترجيح ذكر مى شود و اينها بحث از دلالت الفاظ نيست تا اينكه در مباحث الفاظ داخل باشد بلكه بحث از تعارض حجج و امارات است كه در ذيل بحث از حجج در بخش دوم علم اصول از آن بحث مى شود.  **جهت دوم:**  اين است كه حال كه خاص بر عام مقدم مى شود و معلوم مى شود كه عموم از آن مراد نيست گفته مى شود عام در مابقى حجت مى شود يعنى عام در مثال فوق دلالت دارد بر اينكه اكرام ما بقى علماء واجب است و همگى تحت عام باقى هستند و در اين جا هم بحث مى شود از آنجا كه عموم مراد نباشد همه ما بقى و يا بخشى از آن همه مجاز است و بر خلاف عام است پس چرا اين بعض معين مى شود و چرا عام در تمام باقى حجت باشد و اين بحث با اين جا يعنى مباحث الفاظ مناسب است چون بحث مى شود كه آيا اصلاً عام چنين دلالتى بر مابقى دارد يا خير؟ و آيا حجت است يا خير؟ ولهذا اصوليون اين بحث دوم را در مباحث الفاظ و ضمن بحث از تخصيص آورده اند و مورد هر دو بحث جائى است كه مخصص منفصل از عام باشد و يا اگر متصل هم باشد جمله متصلى باشد كه مستقل از جمله عام باشد تا عموم عام منعقد شده باشد اما اگر مخصص در مدخول عام قيد شد و يا به شكل استثناء از آن شد در اين صورت اصلا عموم در غير مقيد شكل نمى گيرد مثل (اكرم كل عالم غير نحوى) كه در اين جا مدخول مقيد شده است و عموم استيعاب ما ينطبق عليه المدخول است كه اگر مدخول مقيد بود عموم به همان اندازه شكل گرفته است  نه بيشتر و اين تمام العام است و بيش از اين اقتضا ندارد پس هر دو بحث در جائى است كه خاص يا منفصل از عام است و يا اگر در يك دليل آمدند به شكل جمله مستقل باشد مثلا بگويد (اكرم العلما) و بعد در همان مجلس بگويد (لا يجب اكرام الفساق من العلماء) در غير اين دو صورت نسبت به مورد تخصيص عمومى در كار نيست و مثل ضيق فم الركيه و ما ابتداء در مخصص منفصل بحث مى كنيم و سپس بحث مخصص متصل مستقل را هم بيان مى كنيم .  در مورد حجيت عام در تمام باقى اشكال شده است كه نسبت تمام الباقى و بعض الباقى با عام على حد واحد است و ما چرا مى گوئيم عام بعد از تخصيص در تمام الباقى حجت است؟ اين اشكال را مى توان به دو شكل مطرح كرد .  يكى اين كه بعد از آمدن مخصص معلوم مى شود مراد از عام عموم نيست و مى فهميم كه عام در عموم به كار نرفته است ولى هر كدام از مراتب غير از معناى عموم مجاز است و لفظ عام براى آن وضع نشده است و دالى بر آنها نداريم پس چگونه گفته مى شود عام در الباقى حجت است و در اين طرح از اشكال از دلالت بحث مى شود و اين يك تقريب است كه عام يك مدلول واحدى داشت كه بعد از تخصيص مى دانيم اين مراد نيست و معناى حقيقى هم اين بود و ما مى دانيم كه اين مراد نيست حال معانى ديگر براساس چه دلالتى شكل مى گيرد؟ و چگونه اين را اثبات مى كنيم؟  يك تقرير ديگر از اشكال هم به شكل بحث از حجيت مى شود بدين ترتيب كه بگوئيم فرضا عام بر ابعاض خود يك دلالتى هم داشته باشد ولو ضمن دلالت بر عموم وليكن اين دلالت مستقلى نيست بلكه دلالت ضمنى است و گفته مى شود كه پس از سقوط دلالت مطابقى از حجيت، آن هم ساقط مى شود زيرا كه دلالت تضمنى و التزامى تابعى از دلالت مطابقى در حجيت است و هر جا دلالت مطابقى ساقط شد دلالت تضمنى و  التزامى هم ساقط مى شود و دلالت هايى كه مستقل باشند حجيت مستقل دارند و اين هم تقريب ديگرى از اشكال است.  البته اين مساله مثل باقى مباحث لفظى مسلم است كه سيره عقلا و فقهاء بر اين است كه پس از تخصيص از كل عام دست نمى كشند و عام را در باقى حجت مى دانند و با آمدن مخصص منفصل عام را به كلى لغو نمى كنند ولى اين دو تقرير از اشكال نيازمند جواب است  چون كه عمل عقلاء به اين ظهورات از باب تعبد نيست بلكه از باب ظهورات و كاشفيت و طريقيت است و ما ظهورى غير تابع و مستقل در اين جا مى خواهيم و اگر بتوانيم اين نكات را تحليل كنيم و به يك ظهور قابل حجيت برگردانيم و چنانچه نكته ظهور و حجيت را به دست آوريم در موارد شك و در مباحث تطبيقى در فقه دائر مدار اين نكات مى گرديم و جائى كه مى خواهيم بگوئيم حجت است يا حجت نيست دائر مدار اين ملاك خواهيم بود و اگر همين طور بى دليل و كلى ادعا كنيم كه عقلا قائلند حجت است، نمى توانيم استدلال كنيم فلذا جا دارد كه وارد بحث از تجزيه و تحليل شويم و نكات عقلائى دلالت و يا حجيت را در اين بحث بررسى كنيم تا بتوانيم ثابت كنيم كه چرا عام پس از تخصيص در تمام باقى دلالت دارد و اين دلالتش هم حجت است .  براى اثبات اين مطلب و دفع اشكالات فوق الذكر جواب هاى مختلفى در كلمات اصوليون طبق مذاقهاى مختلفشان داده شده است كه اگر كسى بخواهد آنها را دسته بندى كند كار سختى است ولى شهيد صدر(رحمه الله)([1]) اين كار انجام داده است و ايشان آنها را به سه مسلك برگردانده اند كه هر مسلكى از اين مسالك اخف و اولى از بعدى است و مجموع كلمات و تعبيرات اصوليون و تحليلاتشان در اين بحث به يكى از اين سه مسلك بر مى گردد .  مسلك اول مسلك تخصص است كه طبق اين مسلك قائل شده اند كه عموم عام پس از ورود مخصص در باقى است همانند مخصص متصل به عام و مى توان اين مسلك را به سه نحو تقريب شود .  1 ـ تقريب اول: متوقف است بر دو مبنا يكى اينكه در بحث عام گفته شود كه دلالت ادوات عموم بر استيعاب متوقف است بر جريان اطلاق و ديگر اين كه عدم البيان كه يكى از مقدمات اطلاق است اعم از بيان متصل و منفصل است و نتيجه اين دو مقدمه آن است كه تخصيص منفصل هم مانند متصل به تخصص بر مى گردد و باعث مى شود كه عام در مابقى منعقد شود و عام با ورود مخصص، در مابقى منعقد مى شود مثل جائى كه مخصص متصل باشد و اين تقريب از تعبيرات و نكاتى كه در كلمات اصحاب اين دو مبنا وجود دارد قابل استفاده است و قبلاً ذكر شد كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2])در بحث عام گفت كه كل و ادوات عام وضع شده است براى عموم ما يراد من المدخول و لذا در طول مقدمات حكمت است و يك مبنا هم در بحث اطلاق و تقييد مى آيد كه ايشان در آنجا([3]) فرموده است مقدمات حكمت كه يكى از آنها عدم البيان است و آيا مراد از اين عدم البيان خصوص عدم بيان متصل است يا اعم از متصل و منفصل است و برخى در آن جا مبناى دوم را انتخاب كرده اند حال اگر كسى اين دو مبنا را قبول كند وقتى مخصص بيايد مخصص، بيان است و منفصل هم باشد باز هم بيان است و مانع از انعقاد اطلاق مى شود و چونكه عموم و استيعاب متوقف است بر اطلاق و ديگر اطلاقى نيست بنابراين با ورود مخصص چون كه اطلاق مرتفع مى شود قهراً عموم هم متبدل مى شود و دال بر استيعاب ماعداى مورد تخصيص مى شود و اين همان تخصص است.  2 ـ تقريب دوم: تقريب ديگر مبتنى بر قبول مقدمه و مبناى اول از دو مبناى گذشته است يعنى ادوات عموم دلالت بر عموم مراد واقعى از مدخولش است و بايد عموم را اضافه بكنيم به ما يراد واقعا از مدخول كه اطلاق و مقدمات حكمت كاشف از آن مراد است لهذا ابتدا بايد مراد را اثبات كنيم ولو با اطلاق و مقدمات حكمت و سپس عموم و استيعاب كه مدلول ادوات عموم است را به آن اضافه نماييم طبق اين مبنا نياز به مقدمه دوم نداريم يعنى حتى اگر عدم البيان كه يكى از مقدمات حكمت است عدم بيان متصل باشد تا وقتى كه مخصص نيامده است با اطلاق مراد را مشخص و احراز مى كنيم در طبيعت مطلقه و قيد را نفى مى كنيم و عموم آن ثابت مى شود وليكن به مجرد ورود مخصص ولو در دليل منفصلى از دليل عام به جهت تقدم خاص كشف مى شود كه مراد طبيعت مقيده بوده است بنابراين كشف مى شود كه عموم و استيعاب هم نسبت به مقيد بوده است نه بيشتر از آن كه بازهم با ورود مخصص، تخصص ثابت مى شود و اين فرق دو تقريب است و ثمره اى نيز بر آن مترتب مى شود كه بعداً بيان خواهيم كرد.  حاصل اين كه در تقريب اول دلالت بر عموم و استيعاب در طول جريان مقدمات حكمت و متوقف بر آن است و يكى از مقدمات، عدم بيان منفصل است وليكن در تقريب دوم مقدمات حكمت و اطلاق همچون دليل تقييد و تخصيص كاشف از مراد است و دلالت بر عموم و استيعاب به مراد واقعى متكلم اضافه مى شود كه بايد آن را با اطلاق يا مقيد و مخصص كشف نمود و عام را در طول آن موضوع احراز نمود و اين تقريب ديگر نياز به مبناى دوم ندارد و حتى اگر اطلاق عدم بيان متصل باشد بازهم بعد از ورود مخصص كه بر اطلاق مقدم است مراد واقعى كه موضوع عموم و استيعاب است در خصوص باقى احراز مى شود.  3 ـ تقريب سوم: تقريب ديگر اين است كه ادوات عموم وضع شده است براى استيعاب ما ينطبق عليه المدخول ـ كه صحيح هم همين بود ـ ولى با يك شرط و آن اين كه افرادى از آن اخراج و استثناء نشود ولو با دليل منفصل كه اگر استثناء شد ديگر استيعاب و عموم آن جا را نمى گيرد حال اگر كسى شرط عدم ذكر مخصص را اعم بداند از استثناء متصل يا منفصل در اين صورت اگر مخصص منفصلى هم بيايد باز عمومى براى  عام در غير مقيد درست نمى شود و نتيجه همان تخصص است .  در  هر سه تقريب يك نكته مشتركى وجود دارد و آن، اين كه با آمدن مخصص ولو در دليل منفصل عموم و استيعاب در ماعدا منعقد مى شود و مانند مخصص متصل و تخصص است.     [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص263.  [2]. اجود التقريرات، ج1، ص440 و فوائد الاصول، ج2، ص518.  [3]. فوائد الاصول، ج2، ص573. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (593)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 593 ـ   شنبه 1394/10/26**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد مسئله حجيت عام در تمام الباقى بعد از تخصيص مورد بحث قرار گرفته است كه چرا عام، در تمام باقى حجت باشد با اين كه تمام الباقى هم بعض العام است و بالاخره عام براى عموم و همه وضع شده بود و آن هم كه مراد نيست و تمام الباقى يا بعض الباقى غير از عموم است همه على حد واحد مجازات است.  اشكال به دو تقريب بيان شد و عرض شد در حل اين اشكال سه مسلك است .  مسلك اول: مسلك تخصص است ـ كه اخف المسالك است ـ و اين مسلك مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1]) است.  مسلك دوم: مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)([2]) و برخى از متاخرين است كه قائلند به تخصيص در مدلول تصديقى جدى.  مسلك سوم: ظاهر كلمات مرحوم شيخ(رحمه الله)([3]) است كه قائل به تخصيص در مرحله مدلول استعمالى مى شود .  لازم است كه اين سه مسلك مورد بررسى واقع شود البته اصل اين كه عام در تمام الباقى نزد عقلا حجت است مورد تسالم عقلائى و فقهائى است و كسى نمى گويد عام با تخصيص از حجيت در باقى هم مى افتد ولى بحث بر سر تحليل اين مطلب است تا از اين تحليل در مواقع شك و بحث استفاده شود.  مسلك اول كه مسلك تخصص بود سه تقريب داشت تقريب اول آن بود كه اگر كسى دو مبنى را قبول كند كه عبارت بودند از اينكه 1) ادوات عموم در طول اطلاق و اجراى مقدمات حكمت هستند و دلالت مى كند بر استيعاب ما يراد من المدخول است كه ما يراد من المدخول را مقدمات حكمت مشخص مى كند و 2) مبناى دوم اين است كه عدم البيان كه از مقدمات حكمت است اعم از بيان متصل و منفصل است كه ظاهر كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله) همين است كه اين دو مبنى را قبول دارد هم در اين جا عموم را در ما يراد من المدخول و در طول مقدمات حكمت مى داند و هم در بحث اطلاق عدم بيان را اعم از بيان متصل و منفصل مى داند و طبق اين دو مبنى اگر مخصص وارد شد مخصص بيان است و معلوم مى شود اطلاق نبوده و عموم نيز در ما عداى مورد تخصيص است و عموم به اين مقدار منعقد مى شود و از اول مثل اين است كه بيان متصل بر قيد باشد كه اصلا عمومى در بيش از مقيد شكل نمى گيرد و مثل تخصص مى گردد.  تقريب دوم هم فقط مبناى اول را قبول مى كرد يعنى استيعاب را بر روى مراد واقعى متكلم در زمان صدور عام مى برد و با مقدمات حكمت مراد واقعى را كشف مى كنيم كه طبيعت مطلقه است و فاقد قيد است ولى مقدمات حكمت عدم بيان متصل است نه اعم از متصل و منفصل و تا وقتى كه منفصل نيامده اطلاق هم منعقد است و هم حجت و تمام است و كشف مى شود كه طبيعت مطلقه مراد است و بعد از ورود مخصص و مقيد منفصل بازهم مقدمات حكمت تمام و منعقد است چون عدم بيان متصل هنوز هم باقى است ولى خاص منفصل مقدم است چون كشف مى كند كه مراد واقعى مقيد بوده و مقدمات حكمت كه هنوز هم باقى است كاشف اضعف است و از آنجا كه اين مقدم است پس مقدمات حكمت از حجيت مى افتد نه اين كه اصلا اطلاق تمام نيست يعنى طبق تقريب اول كشف مى شود كه اصلا اطلاق نبوده است ولى طبق اين تقريب اطلاق هست و عدم بيان متصل هنوز هم باقى است ولى چون كاشف اقوى از آن آمده است بنابراين حجت مى شود پس با مخصص ثابت مى گردد كه از ابتداء مراد واقعى طبيعت مقيد بوده و داراى عموم است و اين هم از باب تخصص مى شود .  تقريب سوم هم اين است كه صيغ عموم وضع شده باشند براى ما ينطبق عليه المدخول منتها به شرطى كه مخصصى نيامده باشد و اگر مخصص آمد حتى منفصلاً ماعداى آن از ما ينطبق عليه المدخول متعلق و مدخول استيعاب و عموم است و اين هم مثل مبناى اول مى شود كه بعد از ورود مخصص منفصل كشف مى شود كه استيعاب در غير از مورد تخصيص بوده است و اين هم از باب تخصص است .  مبناى اين سه تقريب صحيح نيست; در تقريب اول هر دو مبنى غلط است و استيعاب در ما ينطبق عليه است و بيان هم بيان متصل است نه اعم از متصل و منفصل و همين طور مبناى دومى هم باطل است و تقريب سومى نيز واضح البطلان است زيرا كه تخصيص منفصل رافع دلالت صيغ عموم بر استيعاب ما ينطبق عليه المدخول نيست علاوه بر اين كه هر سه تقريب مدلول ادوات عموم را بر امر تصديقى ـ كه مراد متكلم و يا عدم مخصص است ـ معلق مى كند كه قبلاً عرض شد معقول نيست پس مبناى هر سه تقريب باطل و غير مقبول است همانگونه كه در بحث عام گذشت.  دو اشكال ديگر نيز در اين جا وارد است 1) يكى اشكال اجمال است كه بر تقريب اول و سوم وارد مى شود و بر تقريب دوم وارد نيست چون در تقريب اول استيعاب را بر واقع مراد فرض مى كند و عدم بيان را متصل در نظر مى گيرد پس تا وقتى كه مخصص منفصل نيايد مقدمات حكمت حجت است و اجمال رخ نمى دهد اما طبق تقريب اول كه عدم بيان منفصل را هم جزء مقدمات حكمت قرار مى دهد يا طبق تقريب سوم كه عدم مخصص منفصل را هم شرط عموم و استيعاب ماينطق عليه المدخول مى داند در اين صورت اگر در وجود مخصص شك كرديد عموم مجمل مى شود در صورتى كه ميزان به واقع بيان باشد و اما اگر ميزان عدم بيان واصل باشد ، بايد سوال شود وصول به يك نفر كافى است ؟ يا به همه لازم است كه اگر وصول به بعض كافى باشد باز هم صدور مخصص ـ ولو براى يك نفر مثلاً رواى از امام(عليه السلام) ـ محتمل است ولذا عموم مجمل مى شود و اگر وصول به همه باشد قطعاً اين نيز شرط نيست زيرا لازمه اش عدم كفايت وصول مخصص به بعض است و اگر وصول به هر كسى براى خودش معتبر و بيان باشد و به هر كسى كه رسيده استيعاب در ما عدا براى او ثابت مى شود و براى غير او استيعاب در همه است اين هم به اين معناست كه خطابات و مرادات شارع از آنها نسبى است و مثل منجزيت و معذريت دائر مدار وصول بر هر شخص است كه اين هم مقطوع البطلان است زيرا كه مرادات و احكام شرعى واقعى نسبى نيستند و مثل احكام عقلى به تنجيز و تعذير نيستند كه قوام آنها به وصول است پس نتيجه دو تقريب اول و سوم يا لزوم اجمال است در صورت احتمال وجود مخصص واقعاً و يا نسبى بودن خطابات است و هر دو مقطوع البطلان است .  ممكن است كسى بگويد ما همان صدور واقعى مخصص را بيان و ميزان مى دانيم ولى جائى كه شك مى كنيم، اصل عدم تخصيص عقلائى را جارى مى كنيم و با آن اجمال را رفع مى كنيم.  پاسخ اين مطلب اين است كه اصاله عدم التخصيص در نزد عقلا همان اصاله الظهور و عموم است و در جاى خودش توضيح داده مى شود كه اين اصول لفظى مثل اصل عدم تخصيص و عدم مجازيت ... همه به اصاله الظهور بر مى گردد و در اين جا فرض شده است كه ظهور در عموم مجمل مى شود زيرا كه مخصص منفصل رافع آن است يعنى شبهه مصداقيه ظهور خواهد بود كه به آن تمسك نمى شود و اگر بخواهيد به استصحاب كه اصل شرعى است تمسك كنيد اين هم اصل مثبت است چون لازمه عدم تخصيص انعقاد ظهور است كه امر تكوينى مى باشد پس در موارد شك در مخصص، يا اجمال لازم مى آيد و يا نسبيت و اين هم اشكال ديگرى بر دو تقريب اول و سوم است .  2 ـ اشكال ديگرى هم بر هر سه تقريب وارد است كه عرفا ظهور عام در اين كه استعمال شده در عموم ـ حتى بعد از آمدن مخصص منفصل بلكه حتى متصل به نحو جمله مستقله ـ از بين نمى رود يعنى عرف نمى گويد با آمدن مخصص لفظ عام در عموم استعمال نشده است و استعمال لفظ در معنايش امرى است كه با صدور كلام و محاوره تمام مى شود و ديگر تغيير نمى كند پس استعمال صيغ عموم در استيعاب مدخولش كه طبيعت مطلقه است تغيير نمى كند و حتى بعد از ورود مخصص منفصل اين ظهور باقى است چنانچه تفصيلش خواهد آمد.  اين ايرادات مسلك اول بود ولذا متاخرين بيشتر متوجه مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)و يا شيخ انصارى(رحمه الله) شده اند .  1 ـ مسلك دوم مسلك مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) است كه مى فرمايد مخصص منفصل تخصيص است ولى تخصيص در مدلول و ظهور تصديقى عام، يعنى ظهورى كه كاشف از مدلول تصديقى و جدى است و خاص كشف مى كند كه مراد جدى متكلم عام نبوده است گرچه مراد استعمالى عام بوده است .  توضيح اين مطلب مبتنى است بر تحليل ظهورات كلام كه در بحث هاى گذشته عرض كرديم كه سه دلالت يا ظهور، در كلام است و يا هر كلامى داراى سه مرحله دلالت است .  1 ـ يك مرحله، مرحله دلالت وضعى لفظ است برمعنى كه با وضع شكل مى گيرد و مشهور و صحيح اين است كه اين يك دلالت تصورى است و ملازمه تصورى است بين تصور لفظ و معنى كه منشأ آن وضع است حال چه تعيينى و چه تعينى .  2 ـ دلالت دوم دلالت تصديقى اول است كه دلالت در مقام محاوره است يعى وقتى متكلم حرفى را مى زند و لفظى را كه معنائى دارد به كار مى برد ظاهرش اين است كه اين لفظ را براى اخطار معنى به كار مى برد و مقصود از محاوره افهام معنى به مخاطب است و وقتى اين لفظ را به كار مى برد ظاهرش اين است كه اين را در معنايى كه بر آن وضع شده است به كار مى برد البته اگر قرينه باشد در معنايى كه قرينه اقتضا مى كند ظهور پيدا مى كند ولى اگر قرينه نبود در معناى موضوع له و حقيقى استعمال مى كند اين ظهور يك ظهور تصديقى است و ظاهر حال كسى كه خواب نبوده و ملتفت و متوجه باشد، اين است كه قصد دارد معناى حقيقى را به ذهن مخاطب اخطار كند و اين را اصاله الحقيقه مى گويند و چون كه قصد واقعى آمر است پس اين دلالت تصديقى است و برخى از اعلام دلالت وضعى را هم به معناى تعهد و همين دلالت تصديقى گرفته بودند و قائل بودند كه بازگشت دلالت تصورى به انس ذهنى است و على كل حال اين را ظهور تصديقى اول و يا ظهور استعمالى مى گوئيم يعنى ظاهر حال متكلم اين است كه الفاظ را در معناى حقيقى و لغوى آنها به كار برده است و افهمام اين معنى را ـ چنانچه قرينه اى نياورد ـ اراده كرده است.  3 ـ ظهور سوم : ظهور در اين است كه مخاطب وقتى معنى را با لفظ اخطار مى كند جدا هم مرادش همان است و نمى خواهد شوخى ، يا تقيه و يا امتحان كند يعنى ممكن است در جايى متكلم قصد اخطار و استعمال بكند ولى در مقام اخبار و يا انشاء حقيقى نباشد و مى خواهد امتحان كند يا تقيةً گفته است ولى واقعا مرادش اين نيست پس يك ظهور سومى هم داريم و آن ظاهر حال متكلم در جديت در جائى كه تقيه ، امتحان، شوخى و امثال آن نباشد و اين را ظهور يا دلالت تصديقى جدى مى گوئيم ولى اين غير از ظهور استعمالى است و اين ظهور در مواردى مثل استهزا و تقيه نيست با اين كه ظهور استعمالى در آنجا موجود هست و ملاك اين دلالت تصديقى آن است كه آنچه در عالم اثبات گفته است و استعمال كرده است مطابق با عالم ثبوت است و اين را اصاله التطابق بين عالم ثبوت و اثبات مى گويند كه اگر لفظ را اثباتاً در عموم استعمال كرده پس در عالم ثبوت هم عموم مرادش است .  بنابراين سه دلالت بر عموم داريم 1) دلالت وضعى تصورى لفظ بر عموم 2) دلالت تصديقى استعمالى الفاظ در عموم كه بر آن وضع شده است 3) دلالت جدى بر اراده عموم و اين كه مراد جدى هم عام است و اين ها نيز در طول همديگر هستند.  مسلك اول در صدد بود دلالت وضعى عموم را بعد از تخصيص عوض كند و بگويد از ابتدا عموم و استيعاب بر مقيد منعقد شده است كه آن باطل بود اما مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)مى خواهد ظهور سوم را در عموم به هم بزند و مى گويد مخصص، ظهور سوم را از بين مى برد حال يا ذاتا اگر متصل و در جمله مستقل باشد و يا حجيةً اگر منفصل باشد البته كلام علما در مخصص منفصل شفاف نيست ولى صحيحش همين است يعنى اگر مخصص متصل باشد ظهور اول و دوم درست مى شود ولى ظهور سوم اصلا شكل نمى گيرد زيرا كه انسان حق دارد تا كلامش تمام نشده جلوى اصاله التطابق را بگيرد پس اصل ظهور در اين كه عموم مراد جدى است منعقد نمى شود و تطابق با مخصص متصل ذاتاً از بين مى رود و منعقد نمى گردد.  اما در جايى كه مخصص را منفصل آورد چگونه است؟ اصلا ظهور منعقد نمى شود و يا منعقد مى شود ولى آن اقوى است و صحيح اين است كه اين ظهور موجود هست البته ظاهر برخى از كلمات اين است كه در اينجا هم اين ظهور نيست و تنها ظهور دوم هست ولى صحيح آن است كه در مخصص منفصل ظهور دوم نيز در عام باقى است وليكن ظهور اقوى آمده و آن ظهور مخصص در كشف از مراد است و مخصص اينگونه گفته است كه مثلاً نحوى واجب الاكرام نيست پس آن ظهور ديگر حجيت ندارد و حجيتش رفع مى گردد نه ذاتش.  خلاصه حاصل مرام مرحوم آخوند(رحمه الله)اين است كه مخصص منفصل اين ظهور سوم را از بين مى برد، پس دلالت لفظ برعموم و استيعاب طبيعت مطلقه باقى است و استعمال عموم حتى بعد از ورود تخصيص در عموم طبيعت مطلقه است و تنها ظهور سوم از بين رفته است ذاتاً و يا حجيةً و اين ظهور با ظهور اول و دوم فرق مى كند زيرا كه ظهور اول و دوم وحدانى هستند و اگر صيغ عموم در عموم استعمال نشود مجاز است و دلالت ديگرى بر خصوص ندارد ولى اين ظهور سوم انحلالى و وحدانى نيست يعنى مقتضاى اصالة التطابق اين است كه هر چه را كه در عالم اثبات گفته است در عالم ثبوت هم موجود است و با آمدن مخصص فقط كشف مى شود كه وجوب اكرام نحوى مثلاً در عالم ثبوت نيست پس اصالة التطابق به اين مقدار ذاتاً و يا حجيةً ساقط مى شود و اما اصالة التطابق و جديت نسبت به احكام ديگرى كه در عالم اثبات گفته است باقى مى ماند زيرا كه اين ظهورات انحلالى مستقل از يكديگر هستند و ظاهر حال متكلم اين است كه هر حكمى را كه گفته همان نيز مرادش هم هست و تخصيص فقط حكمى كه مربوط به خاص است رفع كرده است ذاتاً يا حجيتاً ولى وجهى ندارد كه ظهورات تصديقى نسبت به احكام ديگر از بين برود و يا از حجيت ساقط شود ولهذا هم دلالت تصورى عام محفوظ است و هم ظهور استعمالى عام در عموم طبيعت مطلقه در جاى خودش هست و مجازيتى در كار نيست و فقط كشف مى شود كه ظهور تصديقى دوم به لحاظ برخى از مفاد حجت نيست و اين هم به خاطر انحلاليت است و تمام نكته در همين انحلاليت ظهور تصديقى دوم يعنى اصاله التطابق بين اثبات و ثبوت است.  بنابراين همه اشكالات دفع مى شود اشكال اين كه عام در تمام باقى هم مجاز است دفع مى شود چون كه مجازيت لازم نمى آيد و عام در همان معناى تصوريش كه عموم و استيعاب طبيعت مطلقه است استعمال شده و استعمالش نيز حقيقى است چون ظهور استعمالى در عموم باقى است و اشكال سقوط دلالت تضمنى از حجيت بعد از سقوط دلالت مطابقى دفع مى شود به اين كه ظهورات تصديقى جدى وحدانى نيستند بلكه انحلالى هستند و به همان مقدارى كه مخصص منفصل بر آن دلالت دارد از حجيت ساقط مى شود نه بيشتر و در اين مسلك نياز به قاعده ديگرى هم نداريم و همان اصل حجيت ظهورات تصديقى كه مسلم است براى اثبات حجيت عالم در تمام الباقى كافى است.    [1]. اجود التقريرات، ج1، ص452 و فوائد الاصول، ج2، ص516.  [2]. كفاية الاصول(ط آل البيت)، ص218.  [3]. مطارح الانظار، ج2، ص131. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (594)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 594  ـ   يكشنبه 1394/10/27**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مسلك دوم بود، كه منسوب به صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) است و خيلى ازبزرگان هم همين مبنا را در باب حجيت عام در تمام الباقى بعد از تخصيص قبول كرده اند ; در اين مسلك گفته شد كه در حقيقت مخصص، ظهور تصديقى در جديت يا اصالة التطابق، مراد استعمالى با مراد جدى را تخصيص مى زند اما ظهور استعمالى عام را در عموم تغيير نمى دهد پس عام حتى بعد از ورود مخصص در عموم استعمال شده است ولى كشف مى شود كه مورد تخصيص خارج از مراد جدّى است با اين كه مراد استعمالى هنوز هم در عموم است يعنى ظهور تصديقى دوم به هم مى خورد ولذا تخصيص مستلزم مجازيت هم نيست و آن دلالت هاى عام سر جاى خود باقى است و ظهور تصديقى دوم چون كه انحلالى است در ما بقى هم حجت است. شهيد صدر(رحمه الله)([2]) مى فرمايد اين توجيه معقول است ولى در مقابل مسلك شيخ(رحمه الله)([3]) كه مخصص را هادم ظهور استعمالى مى كند ـ كه مسلك سوم است ـ متعين نيست و آن مسلك هم قابل قبول است و بايد ديد كدام يك داراى مزيت هستند و داراى شواهد عقلائى هستند كه بعداً خواهد آمد ولى در اين جا مى فرمايد اگر تنها اين مسلك را به عنوان يك تفسير براى سيره عقلا بر حجيت عام در تمام باقى بدانيم اين حرف خوبى است و آن مسلك سوم هم تفسير ديگرى است كه بايد ديد كدام يك ارجح است و اما اگر بخواهيم با اين بيان بر اين مسلك استدلال كنيم و به سيره عقلاء در مانحن فيه رجوع نكنيم و بخواهيم تنها از كبراى حجيت ظهورات براين مسلك در تحليل حجيت عام در باقى استدلال كنيم و فرض اضافى ديگرى نداشته باشيم كه مثلا عقلا عام را در باقى حجت مى دانند، اين جا مى توانيم اشكالاتى بر اين مسلك وارد كنيم و در نتيجه تنها با كبراى حجيت ظهور نمى توانيم اين مسلك را توجيه كنيم و ايشان بر اين مسلك 5 اشكال وارد مى كنند كه به عناوين اجمالى آنها اشاره مى كنيم و سپس به تفصيل وارد هريك مى شويم .  **اشكال اول:** القاء تعارض بين دو ظهور تصديقى اول و دوم; زيرا همچنان كه ظهور تصديقى دوم در جديت يعنى اصالة التطابق حجت است ظهور تصديقى اول يعنى اصالة الحقيقه هم حجت است مگر اين كه قائل شوند عقلا ظهور دوم را ترجيح مى دهند كه اين رجوع به سيره عقلا است و اول كلام است.  **اشكال دوم:** اين مسلك فرع بر اين است كه اصاله الحقيقه در اينجا جارى باشد با اين كه در تمسك به اصالة الحقيقة در اينجا اشكال است همانند اشكال دوران امر بين تخصيص و تخصص .  **اشكال سوم:**  اين مسلك در عام مجموعى نمى آيد يعنى اگر اكرام همه علماء يك وجوب داشت و سپس با تخصص يكى را استثناء كرد بازهم آن عام مجموعى در مابقى حجت است در صورتى كه در اين جا چونكه وجوب و حكم يكى است ، ظهورات انحلالى وجود ندارد .  **اشكال چهارم:**  در اصل انحلاليت ظهور در جديت اشكال وجود دارد حتى در جائى كه استغراقى باشد كه ايشان اين شبهه را وارد مى كند و بعد جواب مى دهد و بعد مى گويد اين جواب هم نياز به رجوع به سيره عقلا دارد و الا تمام نيست .  **اشكال پنجم:**  ادعاى معقول بودن نوعى انحلاليت در ظهور تصديقى اول ـ يعنى مراد استعمالى ـ كه اين به شكل اشكال وارد شده است بر آنچه دراين مسلك گفته شده كه ظهور تصديقى اول يعنى ظهور در مراد استعمالى انحلالى نيست و اين انحلاليت زمينه ساز مسلك بعد ـ مسلك شيخ(رحمه الله) ـ هم مى باشد حال مى پردازيم به بررسى هريك از اين اشكالات .  **اما اشكال اول:** اولين اشكال بحث تعارض ميان دو ظهور تصديقى است; يك ظهور در اين است كه مراد استعمالى عموم است (اصالة الحقيقة) و يك ظهور ديگر هم در اين است كه آنچه مراد استعمالى متكلم است مراد جدى هم هست (اصالة الطابق) و منشأ و ملاك اين دو ظهور تصديقى يا تعهد و بناى عرف در باب محاورات و خطابات است و يا غلبه و امثال آن، كه قهراً داراى كاشفيت ظنى است و برگشت مى كند به يك قضيه شرطيه كه آنچه را از الفاظ، بدون قرينه استعمال مى كند معناى حقيقى است و آنچه را مراد استعمالى او است مراد جدى است و منشأ اين قضيه شرطيه يا غلبه است يعنى كه غالباً متكلم جائى كه قرينه نمى آورد معناى حقيقى را اراده مى كند و جايى كه در مقام تقيه و امتحان و امثال آن نيست اراده جدى دارد و يا تعهد است يعنى كه هر انسانى متعهد است كه اگر لفظ را بدون قرينه بكار گيرد در معناى حقيقيش استعمال كند و اگر در مقام امتحان و شوخى و امثال اين ها نباشد آن معنا مراد جدى اوست بالاخره منشا اين ظهورات يكى از اين هاست و شايد تعهد اقرب باشد يعنى عرف و عقلا بنا را براين گذاشته اند حتى برخى خود اين تعهد را معناى لغوى و حقيقت وضع قرار داده اند .  بنابراين هر دو ظهور به صورت يك قضيه شرطيه بر مى گردد و در اين صورت وقتى كه تخصيص آمد همچنان كه مى توانيد مخصص را قرينه بگيريد كه ظهور تصديقى در جديّت (اصالة التطابق) تخصيص خورده است مى توانيد مخصص را قرينه بگيريد كه ظهور تصديقى اول يعنى مراد استعمال تخصيص خورده باشد و با تعهد اول متكلم مخالفت كرده است و در نتيجه ظهور تصديقى دوم در مراد جدى به هم نخورده چون موضوع و شرط آن مراد استعمالى بود و مراد استعمالى از اول خاص بوده است و شخص لفظ را در معناى مجازى به كار برده است پس تعهد اول به هم خورده است و تعهد دوم به هم نخورده است و اصالة التطابق محفوظ است.  حاصل اينكه دو تعهد داريم كه از اين دو تعهد، بالاخره يكى از آن ها تخلف پيدا كرده است و علم اجمالى داريم كه به يكى از آنها عمل نشده است و چه دليلى داريم كه بايد ظهور تصديقى دوم را كنار بگذاريم و ظهور تصديقى اول را اخذ كنيم با اين كه علم اجمالى به تخلف يكى از آنها موجود است ولى اگر ما باشيم و تنها حجيت ظهور اين دو با هم تعارض مى كنند و اگر سيره عقلا را در مانحن فيه هم بياوريم بازهم چه كسى گفته سيره عقلا اين است كه ظهور دوم تخصيص خورده باشد. بعد ايشان مى گويد ممكن است كسى اين اشكال را دفع كند به اين كه درست است كه اين جا على تقدير اين كه ظهور در مراد استعمالى را تخصيص بزنيم تعهد و ظهور دوم در جديت يعنى (اصالة التطابق) محفوظ مى ماند ولى اين محفوظيتش از باب تخصص است يعنى از اين باب است كه موضوعش رفع شده است و مقدار خاص از موضوع تعهد دوم كه مراد استعمالى است خارج شده است و در اينجا براى رفع موضوعش نمى توان به ظهور دوم تمسك كنيم زيرا كه اين مثل دوران امر بين تخصيص و تخصص است كه در آن جا مى گويند اصاله العموم و عدم تخصيص براى اثبات تخصص حجت نيست يعنى مثلاً دليلى مى گويد (اكرم العلماء) و دليل ديگر مى گويد (لاتكرم زيدا) كه نمى دانيم زيد عالم است و يا جاهل، كه اگر عالم باشد پس (اكرم كل العلماء) تخصيص خورده است و اگر زيد عالم نيست پس تخصصا خارج است اين جا گفته مى شود ما به تخصيص عام علم نداريم و در آن احتمال عموم مى دهيم پس به عموم و اصالت عدم تخصيص تمسك كنيم و از باب لازمه يا عكس نقيض مى گوئيم پس زيد عالم نيست يعنى به اصالة العموم در (اكرم كل العلما) عمل مى كنيم و لازمه اش را كه لازمه امارات است حجت بدانيم و اثبات كنيم كه زيد عالم نيست و آثار ديگر عالم نبودنش را هم بار كنيم ولى گفته مى شود كه اين لازمه در باب ظهورات حجت نيست با اين كه همان مقدار كاشفيت كه در اصاله العموم است در لازمه اش هم موجود هست ولى گفته اند اصاله العموم را در جائى كه حكم رانمى دانيد جارى كنيد تا به حكم برسيد أما در جائى كه حكم معلوم است و وجهش معلوم نيست عقلاً به اصالة العموم تمسك نمى كنند و اين در صورتى است كه موضوع اصالة التطابق در مراد جدى و آن قضيه شرطيه مراد استعمالى باشد ـ كه صحيح نيز همين است ـ و اما اگر موضوع اصالة التطابق را مدلول تصورى وضعى بگيريم كه اشكال روشن تر است زيرا كه در اين صورت نسبت به مورد تخصيص، علم تفصيلى داريم  به سقوط اصالة التطابق و عدم جديت آن .  بنابراين ظهور تصديقى در جديت معلوم السقوط است يا از باب علم تفصيلى بسقوطش و يا از باب عدم حجيت اصالة عدم التخصيص در موارد دوران بين تخصيص و تخصص و در نتيجه ظهور تصديقى در مراد استعمالى بدون معارض خواهد بود و مسلك محقق خراسانى(رحمه الله) ثابت مى شود.  حاصل اينكه يك اصالة العموم در مراد استعمالى داريم و يك اصالة العموم در مراد جدى و شما مى خواهيد به اصالة العموم در مراد جدى تمسك كنيد تا مورد تخصيص را از موضوع آن خارج كنيد و اصالة العموم براى اثبات خروج موضوعى و تخصص در هيچ جا حجت نيست .  بعد ايشان از اين دفاع از مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) جواب مى دهد كه اگر بخواهيم اين را از باب قاعده حجيت ظهور درست كنيم بين اين جا و ساير موارد دوران امر بين تخصيص و تخصص فرق وجود دارد زيرا كه ما در موارد دوران مى خواهيم موضوع را مثل عالم نبودن زيد كه خارج از مراد متكلم است ثابت كنيم و گفته مى شود كه ظهورات ناظر به احكام، بر فرض وجود موضوعاتشان هستند و ناظر به موضوع خارجى نيستند تا بشود آن را اثبات كرد ـ تعبير محقق عراقى(رحمه الله) ـ با اين كه ظهورات در طريق كشف مرادات متكلم حجت است نه بيشتر ـ تعبير محقق خراسانى(رحمه الله)ـ و هيچ يك از دو نكته در مانحن فيه جارى نيست زيرا كه ما مى خواهيم با اجراى اصالة العموم در مراد جدى ثابت كنيم كه مورد تخصيص در مراد استعمالى متكلم نيست و اين مراد متكلم است و امر خارجى نيست و مثل عالم نبودن زيد نيست كه موضوع مفروغ الوجود است و ربطى به مراد متكلم ندارد اما اين جا وقتى كه اصالة العموم در مراد جدى جارى مى شود مراد استعمالى متكلم را ثابت مى كند كه ضمن مداليل كلام و مراد متكلم است و حجيت ظهورات در تشخيص مراد متكلم جارى مى شود چه اراده استعمالى باشد و چه اراده جدى زيرا كه همه آنها از مداليل كلام و از مقاصد متكلمين است و ظهورات در اثبات مقاصد حجت است پس لازمه اصالة العموم و عدم تخصيص در اصالة التطابق و ظهور تصديقى دوم تشخيص مراد استعمالى متكلم است كه حجت است و در نتيجه تعارض ميان دو ظهور تصديقى ـ استعمالى و جدى ـ و يا ـ اصالة الحقيقه و اصالة التطابق ـ مستحكم خواهد شد.  اين حاصل اشكال اول شهيد صدر(رحمه الله) براين مسلك است البته اگر اين اشكال تمام شود بر مسلك سوم ـ مسلك شيخ(رحمه الله) ـ هم وارد مى شود و در حقيقت نسبتش به هر دو مسلك على حد سواء است و بايد تعيين يكى در مقابل ديگرى را با مؤيدات و شواهد ديگر اثبات كرد كه شهيد صدر(رحمه الله)در ذيل مسلك سوم به آنها اشاره خواهد نمود.    [1]. كفاية الاصول(ط آل البيت)، ص218.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص261.  [3]. مطارح الانظار(ط جديد) ج2، ص131. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (595)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 595  ـ   دوشنبه 1394/10/28**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مسلك مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) و شايد مشهور متاخرين بود كه در باب تخصيص عام قائلند كه عام در تمام باقى حجت است به جهت اين كه مخصص، مراد جدى را از عام خارج مى كند نه مدلول و مراد استعمالى را پس ظهور كلام در عموم باقى است حتى بعد از مخصص و اين مخصص، عالم جد را تخصيص مى زند و مى گويد اين مقدار از عموم مراد نيست و اصالة التطابق به اندازه مورد خاص تخصيص مى خورد و چون ظهور در جديت به عدد احكام انحلالى است ظهور جدى به آن مقدار كه دليل اقوى در مقابلش نداريم بر حجيت باقى خواهد ماند هم ذاتا و هم حجيتا.  اين بيان كه مسلك خوب و مرتبى است شايد فنى ترين مسلك از اين سه مسلك است كه مورد اشكالات شهيد صدر(رحمه الله)([2]) قرار گرفته است اولين اشكال ايشان اين بود كه مى فرمود اين جا يك تعارضى بين دو ظهور تصديقى ايجاد مى شود، ظهور تصديقى اول كه متكلم هر چه را تكلم كند و قرينه نياورد معلوم مى شود قصد افهام معناى حقيقى را دارد كه از آن به اصالة الحقيقه تعبير مى كنند و ظهور دوم اين است كه عموم را كه قصد استعمالى كرده جداً هم مرادش بوده و آن را مى خواهد و بازگشت اين دو ظهور به دو قضيه شرطيه تعهديه يا غالبيه است و ما مى دانيم با آمدن مخصص يكى از اين دو تعهد را تخلف كرده است پس بين اين دو ظهور تعارض بوجود مى آيد و شما به چه دليلى مى گوئيد تعهد دوم به هم خورده است و تعهد اول باقى است با اينكه اگر تعهد اول به هم بخورد تعهد دوم هم به حال خود باقى است و اصالة التطابق تخصيص نخورده است چون مراد استعمالى مقيد مى شود بنابراين چرا معينا مى گوئيد تعهد دوم از بين رفته است و تعهد اول باقى است اين كه تعهد دوم را انجام دهد مستلزم اين است كه تعهد اول را انجام ندهد و اين كه به تعهد اول متعهد شود مستلزم اين است كه تعهد دوم را انجام ندهد و اين همان تعارض ميان آنها است.  اين اشكال در دوره دوم مطرح شده است و سپس اضافه كرده اند كه ممكن است كسى از اين اشكال جواب بدهد كه تعهد دوم امرش دائر است بين تخصيص و تخصص و اين مانند تمسك به اصالة العموم است در آن جائى كه مى دانيم زيد واجب الاكرام نيست براى اثبات تخصص و خروج موضوع از علماء و اين از همان باب است اگر موضوع و شرط تعهد دوم مراد استعمالى باشد يعنى تعهد كرده است كه (ما أراده استعمالا يريده جدا) در اين صورت دوران أمر بين تخلف از يكى از دو تعهدها است و علم اجمالى به عدم يكى از آنها وجود دارد و موجب تعارض مى گردد وليكن اين همان دوران امر بين تخصيص و تخصص است يعنى استفاده از اصل عدم تخصيص براى اثبات تخصص و رفع موضوع است كه نزد عقلا، اصالت عدم تخصيص براى اثبات تخصص حجت نيست و اما اگر موضوع تعهد دوم (ما يدل عليه اللفظ تصورا) باشد در اين صورت عدم تعارض اوضح است زيرا كه موضوع اصالة التطابق و ظهور در جديت موجود است و مدلول وضعى دلالت جمله بر عموم كه عوض نمى شود و اگر موضوع و شرط باشد ديگر شبهه تعارض معنى ندارد بلكه دو تعهد هم عرض است كه موضوع هر دو مدلول تصورى است و يكى از آنها معيناً است ; آن ظهور در جديت معلوم التخلف و السقوط است و ديگرى معلوم السقوط نيست پس حجت است و مراد استعمالى عموم است و در نتيجه مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)متعين مى شود.  اما ايشان مى گويد اين درست نيست بلكه موضوع ظهور و تعهد دوم مراد استعمالى است و در اين صورت موجب تعارض مى شود چون مى شود گفت مدلول استعمالى خاص بوده پس تخلف در تعهد دوم نيست و مى شود بر عكس باشد و تعهد اول تخلف شده باشد لذا بنابراين كه اصالة عدم تخصيص جارى باشد ميان دو ظهور تعارض رخ مى دهد و مى دانيم كه يكى از اين دو تعهد و يا ظهورها تخلف شده است و بنابر اين بيان گفته مى شود كه اصالة عدم تخصيص براى اثبات تخصص جارى نيست  و تعهد اول حجت است .  ايشان از اشكال عدم جريان اصل عدم تخصيص براى اثبات تخصص سه جواب مى دهند.  **جواب اول:** اين كه مى گويند اصالة عدم تخصيص جارى نيست در جائى است كه اثبات تخصص مربوط به بحث مراد متكلم نباشد مثل (اكرم العلماء) و (لا تكرم زيدا) كه شك در مراد متكلم نيست بلكه شك در وجه خروج زيد است كه آيا عالم است يا خير؟ و نمى شود با اصالة عدم تخصيص، عدم علم را در زيد ثابت كرد زيرا كه به مراد متكلم مربوط نيست و اين مثل اصالة الحقيقه است كه نمى شود با آن ـ در جايى كه مى دانيم متكلم لفظ را در معنائى بدون قرينه استعمال كرده است و يا شك در حقيقى بودن آن معنا داريم ـ ثابت كرد كه معناى حقيقى لفظى نيست اگرچه لازمه اش است ولى اصالة الحقيقه براى كشف مراد است نه براى اثبات لغت اما ما در اين جا مى خواهيم با اصالة عدم تخصيص در ظهور تصديقى در جديت بگوئيم كه مراد استعمالى متكلم خاص بوده است نه عموم ، مراد او را مشخص مى كنيم و جائى كه مراد را مشخص مى كنيم ولو مراد استعمالى چرا اصاله عدم تخصيص در آن حجت نيست در موارد دوران ديگر كه مى گوئيم مثلاً زيد عالم نيست و يا لفظ وضع شده براى معناى مستعمل فيه اين لازمه ربطى به متكلم ندارد و بخشى از مراد او از كلام نيست و لذا چنين دلالات التزامى در عمومات حجت نمى باشد و ظهورات كلام در كشف از مرادات و لوازم آنها حجت هستند نه بيشتر البته در اين جا هم نمى خواهيم با اصل عدم تخصيص در ظهور جدى حكم را مشخص كنيم زيرا كه حكم مورد تخصيص مشخص است وليكن حجيت ظهورات در كشف مرادات متكلمين مخصوص به بحث حكم نيست تا كه بگوئيد حكم مشخص است بلكه بحث كشف مراد است; ظهورات در كشف از مرادات متكلمين چه استعمالى و چه جدى و چه حكم شرعى مى باشد و چه نباشد حجت هستند و حجيت فقط مخصوص به كشف از مرادات شارع نيست تا اينكه بگوئيد بايد حكم شرعى با آن اثبات شود .  **جواب دوم:** اين كه اگر مخصص منفصل باشد در اين جا گفته مى شود كه تمسك به اصالة العموم در ظهور تصديقى نسبت به مراد جدى براى اثبات قيد در مراد استعمالى حجت نيست اگر آن نكته را ـ حتى به اينجا ـ توسعه داديد، به اين معناست اين را هم از موارد اثبات تخصص به وسيله اصالة العموم گرفتيد ولى در مخصص متصل اين گونه نيست زيرا كه مخصص متصل كه آمد قرينه مى شود و رافع اصل ظهور و اجمال مى گردد يعنى ديگر معلوم نيست متكلم با مخصص متصل كدام ظهور تصديقى را به هم مى زند و مانع از انعقاد آن مى شود اين شخص دو تعهد دارد (كل ما القاه يريده حقيقةً) و (كل ما يريده استعمالا يريده جدا) و اين دو تعهد بعد از آمدن قرينه متصل با هم تزاحم مى كنند و اين مى تواند قرينه باشد كه ظهور تصديقى اول در ميان نباشد و يا ظهور تصديقى دوم نباشد و موجب اجمال در انعقاد دو ظهور مى شود و عدم حجيت عام در اثبات تخصص در اينجا موجب نجات ظهور استعمالى نمى شود زيرا كه آن در جايى است كه مخصص منفصل باشد و دو ظهور ذاتاً شكل گرفته باشند و بخواهيم ميان آنها معارضه بيانداريم كه گفته مى شود فرع حجيت است أما در متصل ذات ظهور از بين مى رود و لذا هميشه فرق است بين قرينه متصل و منفصل و در متصل مى گويند تنافى و تعارض موجب اجمال مى شود يعنى اصلا ظهور شكل نمى گيرد نه اين كه ظهور شكل مى گيرد ولى حجت نيست و لذا در اين جا ظهور استعمالى مجمل مى شود و اين مسلك براى نيمى از مساله، نافع است يعنى جائى كه مخصص منفصل باشد نه متصل .  **جواب سوم:** اينكه ما در برخى از عمومات در  دوران امر بين تخصيص و تخصص اصالة العموم را جارى مى كنيم كه اين بحث بايد در مساله مربوط بدان بحث شود .  عمده جواب ايشان از  اشكال عدم تعارض به جهت دوران امر ظهور در جديت بين تخصيص و تخصص دو پاسخ اول و دوم است و حاصل مطلب اول ايشان اين است كه مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)داراى اشكال تعارض است و ما انحلاليت را در ظهور جدى هم قبول مى كنيم ولى چه كسى گفته است با اين ظهور  مخالفت شده نه ظهور استعمالى با اين كه نسبت مخصص به هر دو على حد سواء است و يكى از آن دو تخلف شده است على سبيل البدل و لا على التعيين و اين موجب تعارض ميان دو ظهور در مخصص منفصل و اجمال در مخصص متصل مى شود البته مسلك شيخ(رحمه الله)([3]) هم كه مقيد را در مراد استعمالى گرفته است متعين نمى باشد پس هيچ كدام از اين دو مسلك با فرض تعارض ثابت نمى شود مگر اين كه دليلى بياوريد كه اين ظهور بر آن ظهور مقدم است .  در رابطه با اين اشكال مى توان دو مطلب را بيان كرد 1) يكى اين كه ممكن است در اينجا گفته شود كه تعارض بين دو ظهور وجود ندارد بلكه ظهور دوم معلوم السقوط است و تعارض جائى است كه يكى از دو ظهور متعين السقوط نباشد چرا؟ اين مبتنى است بر اين نكته كه ببينيم موضوع ظهور دوم يعنى ظهور تصديقى در اين كه (ما ذكره قصده) چيست به عبارت مختصرتر آيا موضوع اين دو تعهد و دوم ظهور تصديقى يكى است و شرطشان يكى است يا دو تا؟ ايشان استظهار كرده اند كه موضوعشان دو تا است شرط اولى استعمال لفظ بدون قرينه است به تعبير ديگر همان مدلول تصورى كه براى لفظ است در صورت استعمال بدون قرينه ـ كه موضوع ظهور تصديقى اول است و دال بر استعمال در عموم است ـ و شرط با موضوع ظهور در جديت به اصالة التطابق واقع مراد استعمالى است يعنى هر آنچه كه مراد استعماليش باشد جدى است وليكن يك احتمال اين است كه اين ظهور تصورى موضوع ظهور جد هم باشد يعنى وقتى متكلم لفظى را كه در لغت براى معنائى وضع شده به كار مى گيرد و قرينه اى نمى آورد دو قصد دارد يكى قصد اخطار اين معنى را دارد كه مراد استعمالى است و يكى اين كه جدا نيز آن را مى خواهد كه اصالة التطابق است و شرط هر دو يكى است كه همان استعمال لفظ بدون قرينه در صورتى كه براى عموم وضع شده باشد و اهل لغت دو تعهد داده اند كه هرگاه لفظ را اين چنين آوردند آن دو قصد و دو مدلول تصديقى را داشته باشند وليكن ايشان استظهار مى كند كه ظهور دوم و يا تعهد دوم طولى است و موضوع اراده جدى، اراده استعمالى است و مراد استعمالى طرف ملازمه است لهذا اگر ظهور اول نباشد و مراد استعمالى ثابت نشود موضوع ظهور دومى احراز نمى شود.  ما در اينجا مى گوئيم بحسب عرف و عقلا اين گونه استظاهر مى شود كه موضوع اصالة الجد هم همان موضوع اصالة الحقيقه است يعنى طرف اين ظهور حالى در  جديت نيز همان چيزى است كه طرف ظهور تصديقى اول است و هر دو اراده يك طرف مشترك دارند به دليل اين كه اگر در جائى از خارج فهميديم مراد استعمالى متكلم خاص بوده است نه عام و مثلاً توريه كرده است باز هم ظهور آن خطاب در جديت باقى است و از بين نمى رود و اين گونه نيست كه تنها يك ظهور در مراد استعمالى را مخالفت كرده بلكه وجداناً هر دو ظهور را مخالفت كرده است.  خلاصه شواهدى هست كه با آنها مى توان نظر اول را ترجيح داد كه در اين صورت ديگر تعارض نيست بلكه دو ظهور تصديقى داريم كه قطعا مى دانيم يكى از آنها تخلف شده است و مطابق واقع نيست و ديگرى مشكوك است كه بايد به ديگرى اخذ كنيم و به عبارت ديگر نسبت به سقوط يكى علم تفصيلى داريم و شك داريم در سقوط ديگرى كه قهراً حجت خواهد بود و ديگر شبهه تعارض جا ندارد و مسلك محقق خراسانى(رحمه الله)متعين مى شود.  اما اگر مسلك ايشان را قبول كرديم و گفتيم كه ما ذكره من اللفظ بدون قرينه موضوع تعهد اول است و موضوع تعهد دوم طولى است و جائى كه مدلول استعمالى نباشد ظهور جدى هم موجود نيست در اين صورت شبهه تعارض پيش مى آيد زيرا كه علم نداريم كه تعهد دوم بالخصوص از بين رفته باشد; ممكن است طبق اين مبنى هم قائل شوند كه بالدقه تعارض نمى باشد چون اگر ما موضوع تعهد دوم را مراد استعمالى و طولى گرفتيم، هميشه اين تعهد دوم در طول تعهد اول مى شود و دو ظهورى كه يكى در طول ديگرى است نمى تواند با اصلش معارضه كند نه از باب دوران بين تخصيص و تخصص تا اينكه بگوئيد اين قاعده در اين جا جارى نيست بلكه از باب طوليت و اين كه يلزم من وجوده عدمه .  به تعبير اصولى در جائى كه موضوع ظهور دوم را ظهور اول درست مى كند در حقيقت ظهور اول اثر ظهور دوم را مترتب مى كند تعبدا نه اين كه ما بتوانيم ابتداءً به آن ظهور تمسك كنيم زيرا كه موضوع آن ظهور بالوجدان محرز نيست تا بشود به دليل حجيت درآن تمسك كرد بلكه با حجيت ظهور اول احراز مى شود و اين بدان معناست كه در حقيقت دليل حجيت را بر ظهور اول تطبيق مى دهيم و دو چيز را ثابت مى كنيم يكى مودّاى خودش را و ديگرى اثر مترتب بر ظهور دوم را كه وجدانى نيست بلكه ظهور اول آن را كشف ظنى مى كند پس ظهور اول اين دو اثر را ـ كه يكى بالمطابقه و ديگرى بالالتزام است ـ ثابت مى كند و ما در واقع به دو اطلاق حجيت در ظهور اول كه وجدانى است عمل مى كنيم و دو اثر را اثبات مى نمائيم يكى مراد استعمالى متكلم را و ديگرى مراد جدى را چون ما تعبداً با اين ظهور موضوع تعهد دوم را احراز مى كنيم در اين صورت گفته مى شود اثر دوم طولى، على كل حال معلوم السقوط است وليكن به چه دليل اثر ديگر يعنى مدلول مطابقى ظهور اول ساقط باشد.  حاصل اين اشكال اين است كه يك وقت دو ظهور مستقل از هم داريم كه در طول هم نيست و هر دو وجداناً محرز هستند مثل اين كه يك ثقه خبر به موت زيد مى دهد كه اگر درست باشد فلان اثر بر آن مترتب مى شود مثلاً اموال زيد به او مى رسد و ثقه ديگرى به چيز ديگرى خبر داده كه لازمه اش عدم موت زيد است و علم داريم كه يكى از اين دو ثقه دچار اشتباه هستند اين جا ميان دو خبر تعارض و تساقط مى شود زيرا كه دو موضوع حجيت  وجداناً احراز  شده و ميان آنها تعارض شكل مى گيرد اما اگر احدالظهورين در طول ديگرى بود مثل موارد خبر مع الواسطه كه زيد به ما خبر مى دهد كه عمرو به او خبر داده كه زيد مرده است و ما مى دانيم كه مثلاً نمرده است پس يكى از اين دو خبرها كذب است ولى ما خودمان كه خبر دومى را وجداناً نديديم بلكه اولى خبر داده كه دومى اين خبر را مى دهد كه اين خبر وجدانى يك مدلول مطابقى دارد ـ كه اخبار عمرو به او است ـ و يك مدلول طولى التزامى دارد ـ كه مردن زيد است ـ و اين مدلول التزامى معلوم السقوط و البطلان است و اما مدلول مطابقى آن محتمل الثبوت است حال اگر خود خبر دادن دومى به اولى اثرى داشته باشد ثابت مى شود با قطع نظر از اين كه اخبار دومى درست باشد يا خير و بايد اثر مدلول مطابقى خبر اولى را بار كنيم نمى گوئيم تعارض و تساقط مى شود مثلا اگر نذر كرديم كه اگر دومى به او خبر موت زيد را بدهد بايد صدقه بدهيم بايد به اين نذر عمل كنيم زيرا كه آن خبر ثقه وجدانى مشمول دليل حجيت خبر است و نسبت به اين اثر محتمل الصدق است و نسبت به اثر طولى معلوم السقوط مى باشد و اين دلالت التزامى حجت نيست اما چرا دلالت اول و مطابقى حجت نباشد؟ در مانحن فيه نيز چيزى كه ظهور دوم را ثابت مى كند ظهور اول است ولى تعبدا نه وجدانا و الا شايد مجاز گفته است و اين بدان معناست كه دليل حجيت بر ظهور كه وجداناً محرز است بايد تطبيق شود زيرا كه موضوع حجيت واقع ظهور است نه ظهور محتمل كه در موارد طوليت كاشف اول است كه وجدانى است وليكن اين ظهور اول دو اثر دارد يكى اين كه عموم را در مراد استعمالى ثابت مى كند و اثر ديگر اين كه ثابت مى كند عموم در مراد جدى است و اين اثر دومى مقطوع البطلان تفصيلى است چونكه ما مى دانيم عموم مراد جدى نيست و اما اثر اول بر حجيت خودش باقى مى ماند.  اين اشكال غير از اشكال دوران امر بين تخصيص و تخصص است بلكه بيان ديگرى است براى اينكه نمى شود به ظهور جدى در عموم در مقابل ظهورا ستعمالى در عموم تمسك كرد و آن را از كار انداخت زيرا كه اگر ابتداءً بخواهيم حجيت ظهورات را بر ظهور جدى تطبيق بدهيم محرز وجدانى نيست و اگر بخواهيم از طريق تطبيق حجيت بر ظهور استعمالى ـ ظهور اول ـ اثر آن را ثابت كنيم اين اثر مقطوع البطلان است و يا به تعبير ديگر اصالة العموم در ظهور جدى ـ طبق اين مسلك ـ در طول اصالة العموم در ظهور استعمالى است و حجيتى كه در طول حجيت ديگرى است و متوقف بر آن است محال است با آن معارضه كند و آن را نفى كند زيرا كه خودش را نفى خواهد كرد و از وجودش عدمش لازم مى آيد و اين محال است.  [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص218.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص265  [3]. مطارح الانظار (ط جديد، ج2، ص131. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (596)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 596  ـ   شنبه 1394/11/3**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) و شايد مشهور متاخرين بود به اين نحو چرا عام بعد از مخصص در تمام الباقى حجت است و ايشان اين مطلب را به اين نكته برگرداند كه مخصص متصل ظهورات استعمالى عام را به هم نمى زند و عام در عموم خودش استعمال شده و مراد استعمالى عام است ولى نسبت به عالم جد كشف مى شود كه عموم، مراد جدى نيست و مخصص در حقيقت مراد جدى را تخصيص مى زند.  در اين جا شهيد صدر(رحمه الله)([2]) اشكالاتى كرده اند كه اشكال اول تعارض بود بين اصالة الحقيقه بود ـ كه مى خواهيم به آن تمسك كنيم و بگوئيم عام در عموم به كار رفته است ـ با اصالة الجد يا تطابق بين مراد استعمالى و جدى زيرا كه مى دانيم مراد جدى از آن عموم نيست و اين باعث تعارض دو ظهور مى شود و در نتيجه موجب سقوط هر دو از حجيت مى شود البته عرض شد كه اگر موضوع ظهور در جديت همان مدلول تصورى لفظ ـ كه موضوع اصالة الحقيقه است ـ باشد حرف صاحب كفايه(رحمه الله)درست مى شود و اين ظهور نسبت به مورد تخصيص قطعا ساقط است.  ليكن ايشان اين نكته را قبول نداشتند و فرموده اند كه ظاهر حال متكلم اين است كه (ما يريده استعمالا يريده جدا) نه (ما يدل عليه اللفظ تصوراً) و اگر كسى اين را قبول كرد امرش دائر است بين سقوط يكى از اين دو ظهور; يا ظهور حال متكلم در اين كه عام را در عموم استعمال نكرده است و يا اين ظهور كه (ما يريده استعمالا يريده جدا) را مخالفت كرده است كه هر دو ظهور تصديقى هستند و لازمه ظهور دوم اين است كه حال كه مراد جدّى، خاص نيست پس مراد استعمالى هم نمى باشد و اين ظهور اصالة الحقيقه را ـ كه عموم مراد استعمالى باشد ـ نفى مى كند و اين همان تعارض ميان دو ظهور است پس ظهور اول، اراده عموم در مدلول استعمالى را اثبات مى كند و ظهور دوم بالملازمه اراده عموم را در مدلول استعمالى نفى مى كند و با هم معارض مى شود و هيچ كدام معلوم السقوط نمى باشند و در اينجا گفته شد كه نمى توان به اصالة العموم در ظهور دوم براى اثبات عدم مراد استعمالى در عموم تمسك كرد زيرا كه از باب تمسك به لازمه عموم است براى اثبات تخصص و خروج موضوعى كه حجت نيست يعنى شما در اينجا مى خواهيد با اصالة الجد لازمه اش را اثبات كنيد مثل زيدى را كه مى دانيد اكرامش واجب نيست ولى نمى دانيد عالم هست يا خير و با اصالت عدم تخصيص مى خواهيد وى را از عالم ها خارج كنيد كه چنين لازمه اى حجت نيست و اين جا هم مى خواهيد موضوع اصالة الجد و اصالة التطابق را نفى كنيد ولى اين تمسك به اصالة العموم براى اثبات تخصص و خروج موضوعى است و يا به تعبير ديگر تمسك به عكس نقيض براى نفى موضوع ظهور در عموم است و اين حجت نيست.  سپس ايشان اين اشكال را پاسخ دادند كه اين لازمه در جاهايى حجت نيست كه بخواهيد موضوع خارجى را ثابت كنيد ولى لوازم ظهورات كه كاشف از مرادات متكلم باشد حجت است چه مراد جدى باشد و چه مراد استعمالى و در اينجا با لازمه ظهور در جديت مردا استعمالى را مشخص مى كنيم و اگر ظاهر حال متكلم اين باشد كه هر چه مراد استعماليش باشد مراد جدى وى نيز خواهد بود و لازمه اش در كشف مراد نيز حجت است كه اگر عموم مراد جدى نيست پس مراد استعماليش نيز نمى باشد .  ما در درس گذشته گفتيم در اين جا يك اشكال ديگرى براى نفى تعارض موجود هست نه اشكالى كه ايشان ذكر فرمودند و آن اشكال اين است كه موضوع ظهور دوم را همان موضوع ظهور اول بدانيم ـ كه مدلول تصورى الفاظ باشد ـ خود شما هم قبول كرديد كه ديگر تعارضى در كار نيست و اما اگر موضوعش مدلول استعمالى باشد طوليت ميان دو ظهور تصديقى شكل خواهد گرفت و ظهور دوم در جائى ثابت مى شود كه اراده استعمالى در عموم ثابت شود و اين در طول اصالة الحقيقه است و ظهورى كه ثبوتش در طول حجيت ظهور ديگرى است نمى تواند هادم و معارض آن ظهور باشد چون اساس خود را از بين مى برد پس مانعيت چنين ظهورى از حجيت محال است و يا به يك بيان ديگر كه گفتيم در اين جا احراز ظهور در جديت وجدانى نيست و احراز آن به واسطه ظهور اول و تعبدى است و اين بدان معناست كه دو اثر براى آن بار است يكى مدلول مطابقى آن كه اراده استعمالى عموم است و ديگرى دلالت التزامى آن كه به واسطه ظهور دوم ثابت مى شود و آن جدى بودن عموم است و اين دومى معلوم السقوط است و در اين جا موضوع ظهور دوم وجداناً محرز نيست تا مشمول دليل حجيت گردد و با ظهور اول معارضه نمايد و مثل خبر مع الواسطه است كه يك اثر بر خود اخبار واسطه است و يك اثر بر مخبر به يعنى يكى بالمطابقه و ديگرى هم لازمه و اثر حجيت خبر است كه اگر واسطه هم خبرش حجت باشد مخبربه ثابت مى شود و اگر آن معلوم السقوط باشد چرا اثر اول ثابت نباشد .  شهيد صدر(رحمه الله) ظاهراً هر دو بيان فوق را رد مى كند و حاصل رد اين است كه در اين جا ظهور دوم ما ظهور وجدانى است و تعبدى نيست و دو ظهور تصديقى اول و دوم هم عرض هستند چون اين ظهور ها به نحو قضاياى شرطيه است نه قضاياى خارجيه يعنى ظاهر حال هر متكلم اين است كه اگر لفظى را بدون قرينه به كار برد معناى حقيقى آن را اراده استعمالى كرده است كه اين همان اصالة الحقيقه است و ظهور دوم اين است كه بازهم به نحو قضيه شرطيه (كل ما اراده استعمالا يريده جدا) و اين ظاهر حال فعلى و وجدانى است و شرطش محرز نيست و ما در حقيقت شرط آن را با ظهور اول يعنى اصالة الحقيقه احراز مى كنيم نه اصل ظهور در قضيه شرطيه را و اين ظهور در قضيه شرطيه حجت است و اگر شرط اين قضيه شرطيه مثبتى داشت و معارض نداشت جزا ثابت مى شود و اما اگر معارضى داشت جزا ثابت نمى گردد و اصالة الحقيقه مى گويد اين شرط موجود است و قبل از ورود مخصص منفصل معارض نداشت ولى بعد از ورود آن، لازمه آن ظهور در قضيه شرطيه اين است كه (كل ما لا يريده جدا لايريده استعمالا) و چون ظهور فعلى است لازمش هم حجت است ـ با قطع نظر از اشكال تخصيص و تخصص كه جواب داده شد ـ پس اين مدلول التزامى هم حجت مى شود و با اصالة الحقيقه معارض مى شود زيرا كه يكى شرط را اثبات مى كند و ديگرى آن را نفى مى كند و اين روح اشكال تعارض است كه شهيد صدر(رحمه الله) بر مسلك اول وارد نموده است. مطلبى كه مى توان در اين جا گفت غير از آن چه كه عرض كرديم كه ظاهر اين است كه موضوع هر دو ظهور تصديقى يك چيز است و آن همان استعمال لفظ بدون قرينه در مرحله مدلول تصورى است و موضوع اين دو ظهور هم عرض و يكى است ولى از اين هم صرف نظر كنيم در اين جا به جهت طوليت ميان دو ظهور تعارض وجود ندارد چون اين كه ايشان مى گويد ظهور به نحو قضيه شرطيه داريم كه (كل ما اراده استعمالا يريده جدا) مى باشد اين ظهور نيست بلكه اين نكته حجيت ظهور در كلام است و اين همان غلبه يا تعهد است كه به نحو قضيه كليه شرطيه است و حيثيت تعليلى و نكته حجيت ظهور منعقد شده در كلام متكلم است اما آن چه كه حجت است قضيه خارجيه است يعنى ظهور بالفعل ايجاد شده در كلام است و آن جائى است كه متكلم كلامى را به كار بگيرد و فعل تكلم و كلام است كه ظاهرش اين است كه از آن اراده استعمالى دارد و اگر اراده استعمالى را داشت به تبع آن اراده جدى هم دارد و آن قضيه شرطيه نكته حجيت اين دو ظهور خارجى انجام گرفته بافعل متكلم است و شبيه باب خبر ثقه كه يك وثاقت راوى داريم كه علت كاشفيت و حجيت است و يك اخبار ثقه داريم كه خبر ثقه حجت است نه وثاقت ثقه يعنى آن چه كه حجت است اخبار و كاشف بالفعل است كه اگر اخبار داد و اين اخبار لوازمى داشت اخبارش حجت است و لوازم هم بايد لوازم آن كاشف خارجى باشد و لوازم قضيه شرطيه و حيثيت تعليلى حجيت خبر كه وثاقت است حجيت نيست لهذا اگر مى دانيم كه مثلاً زيد نمرده است و فلان ثقه هم مى داند كه زيد نمرده است ولى احتمال مى دهيم كه اخبار از مردن او داده باشد نمى توانيم بگوئيم كه لازمه ثقه بودن  او اين است كه اخبار نداده كه زيد مرده است و اثر عدم اخبار وى را بار كنيم ـ اگر اثرى داشته باشد ـ زيرا كه عنوان كاشف در حجيت دخيل است و بايستى موجود باشد تا لوازمش حجت باشد و لازمه حيثيت تعليليه و ملاك و نكته كاشفيت كه حجت نيست و بايد ملزوم و كاشف كه فعل اخبار و يا تكلم و ظهور محفوف به آن است محقق شود تا حجيت بار شود و مثال ديگر اينكه اگر ثقه اى اينگونه گفت فلانى به من دورغ گفت در اين جا چنانچه آن شخص هم ثقه باشد بين دو خبر ثقه تعارض رخ نمى دهد بلكه اخبار ثقه اول كه براى ما وجدانى است حجت است و نمى توانيم لوازم حيثيت تعليلى را اخذ كنيم و بگوييم لازمه وثاقت دومى نفى صدور خبر دروغ از او است پس اخبار اولى معارض دارد. حاصل آن كه آن چه موضوع حجت است تحقق ظهور حالى در كلام متكلم است نه قضيه شرطيه اگر همان نكته حجيت و قضيه تعهديه و يا غلبه است و قصد فعلى استعمالى كاشف و موضوع حجيت است كه چنين قصدى در اين جا محرز وجدانى نيست و با ظهور اول ثابت مى شود پس تحقق حجت دوم در طول حجيت حجت اول است و احرازش احراز تعبدى است نه وجدانى و هر دو بيان ذكر شده در وجه عدم تعارض بر مى گردد كه چون ظهور تصديقى دوم در طول اصالة الحقيقه است نمى تواند آن را از بين ببرد و با آن معارضه كند.  پس در اينجا نمى توان اين را قبول كرد كه بين اين دو ظهور تعارض است چون ظهور دوم در طول ظهور اول است و نمى تواند هادم خودش باشد و به اين نكته مى گوئيم تعارض نيست نه از باب دوران امر بين تخصيص و تخصص، و اين بيان در مخصص منفصل است و ايشان در مخصص متصل كه به شكل جمله مستقل آمده باشد هم فرمودند كه اين صلاحيت دارد كه قرينه باشد و ظهور اول و يا ظهور دوم را از بين ببرد و موجب اجمال مى شود و ديگر اشكال عدم حجيت اصاله عدم التخصيص براى تخصص جائى ندارد  مى توان گفت اين مطلب هم قابل قبول نيست و اينگونه مطرح كرد در جائى كه مخصص در جمله مستقل باشد عرف قبول نمى كند كه خاص مستقل قرينه باشد كه مدخول عام يعنى طبيعت در خاص به نحو مجاز استعمال شده باشد و مثلاً عالم را در عالم نحوى به كار برده است و يا در مدخول كل قيد را اخذ كرده به نحو تعدد دال و مدلول و در لفظ نياورده ولى در ذهنش آورده است ، عرف هر دو را قبول نمى كند و مى گويد جاى تغيير مدلول استعمالى عام گذشته است و جمله مستقله عرفا هم صلاحيت ندارد كه قيد مدخول كل قرار بگيرد يا اسم مطلق را در مقيد به كار برده باشد مجازاً و هيچ كدام از اين دو عرفى نيست بلكه چنين مخصص متصلى تنها هادم ظهور تصديقى دوم است چون كه تا زمانى كه كلام متكلم تمام نشده است مى تواند حدود مرادش را بيان كند چرا در مجازاتى كه معانى مباينى با معناى حقيقى هستند مثل اراده رجل شجاع از كلمه (اسد) مى شود قرينه را در جمله مستقل ديگرى بياورد وليكن در تخصيص عمومات كه از باب استنثاء و اخراج است مدلول استعمالى تغيير نمى كند و ذكر خاص مستقل قرينه بر خروج از مراد جدى است فلذا واقعا چنين خاصى قرينيت ندارد بر عدم استعمال در عموم و اگر اين نكته را در متصل قبول كرديم در منفصل هم آن را توسعه مى دهيم يعنى اگر ما قبول كرديم كه مخصص متصل مستقل صلاحيت ندارد براى قرينيت براى مدلول استعمالى عام و آنها صلاحيت قرينيت براى ظهور جدى دارد و قرينه بر عدم اصالة التطابق است در فرض انفصال هم رافع همان ظهور است طبق قاعده مرحوم ميرزا(رحمه الله) در باب جمع عرفى و اين كه هر چه كه در فرض اتصال قرينه باشد در فرض انفصال هم بر ظهور ذى القرينه مقدم است در نتيجه اشكال تعارض قابل قبول نيست نه در مخصص متصل و نه در مخصص منفصل.  [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت) ،ص218.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص268. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه(597)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 597  ـ   دوشنبه 1394/11/5**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) در حجيت عام نسبت به تمام باقى پس از تخصيص بود كه مورد پذيرش بقيه علما هم مى باشد شهيد صدر(رحمه الله) به اين مسلك چند اشكال وارد كرده است اولين اشكال بحث تعارض ميان دو ظهور تصديقى بود كه مفصل اين اشكال گذشت.  اشكال دوم ايشان اين بود كه فرمودند اين جا تمسك به اصالة الحقيقه هم براى اثبات اين نكته كه مراد استعمالى عام است و به هم نخورده است ، شبيه اشكال تمسك به عموم و عدم تخصيص و دوران بين تخصيص و تخصص است كه برخى درصدد بودند كه با آن تعارض را رفع كنند و بگويند در جايى كه مراد جدى معلوم العدم است نمى توان به عموم اصالة التطابق و ظهور جدى تمسك كرد براى نفى ظهور استعمالى، زيرا در اينجا مى خواهيد اصالة الحقيقه را در مدلول استعمالى جارى كنيد و بگوئيد عام در عموم به كار گرفته شده تا حكم مابقى را ثابت كنيد با اين كه مى دانيم عموم مراد نيست جداً و اين مثل جائى مى شود كه مى دانيم زيد واجب الاكرام نيست و مى خواهيم به اصالة العموم تمسك كنيم و تخصص را ثابت كنيم در اين جا هم مى دانيم كه از عام جدا عموم نخواسته اند و عموم مراد نيست كه اگر كسى آن نكته را قبول كند كه بايد ظهورات براى رسيدن به مراد جارى شود پس چگونه اصالة الحقيقه را در عموم جارى كنيم با علم به اينكه مراد جدى نيست و اين شبيه تمسك به اصالة العموم براى جائى است كه مراد جدى معلوم است و مى خواهيم به ظهور در آن تمسك كنيم تا امر ديگرى را ثابت كنيم كه عرض كرديم حجت نيست چون مراد معلوم است و اصالة الحقيقه براى رسيدن به مراد است كه اين جا هم البته دقيقا مثل آن نيست ولى شبيه آن است مگر با رجوع به سيره عقلا كه بگوييم عقلا عام را در باقى حجت دانسته اند كه اگر قائل به اين نكته شديد ديگر به اين توجيهات نياز نداريم و مى گوئيم عقلا عام را در مابقى حجت مى دانند; حال وجه آن هر چه باشد و ديگر دليلى بر صحت اين مسلك نيست چنانچه لازم باشد به سيره عقلا تمسك كنيم.  اين اشكال هم قابل دفع است چون اگر ما ظهور استعمالى را يك مفهوم وحدانى بگيريم و يك ظهور باشد كه ظهور استعمالى مثل ظهور تصديقى انحلالى نباشد ديگر اين اشكال وارد نيست زيرا كه كافى است در حجيت يك ظهور وحدانى، ترتب صرف وجود اثر بر آن مراد وحدانى. بله، اگر ظهور استعمالى در عموم نيز انحلالى باشد جا داشت كه بگوئيم دلالت عام بر مورد تخصيص اثرى ندارد چون مى دانيم با آمدن مخصص مثلاً نحوى واجب الاكرام نيست و تمسك به اين ظهور استعمالى يا اصالة الحقيقى در اين مورد و اين مصداق ـ كه مورد تخصيص است ـ تمسك به يك ظهورى است كه مراد جدى بر آن بار نمى شود و لغو است و يا حجت نيست ولى اگر استعمال در عموم را يك ظهور وحدانى و يك معنا فرض كرديم و دلالت تصديقى اول را انحلالى ندانستيم و اثبات اين موارد استعمالى واحد در طريق مراد جدى قرار مى گرفت ـ ولو نسبت به ماعداى مورد تخصيص ـ قطعاً آن ظهور حجت است و نيازى به رجوع به سيره عقلا در بحث ندارد و كافى است كه اثر، بر اصل اين ظهور وحدانى بار شود و نيز قطعاً اين براى حجيت ظهورات كافى است چون يك ظهور است و چنانچه يك اثر هم داشته باشد ديگر لغو نيست.  پس اولاً فرق است بين يك ظهور وحدانى و ظهورات انحلالى بله، اگر ظهور انحلالى بود مانند موارد دوران بين تخصيص و تخصص و ما مى خواستيم به عموم ظهور جدى عام در عدم تخصيص تمسك كنيم و تخصص را ثابت كنيم اين جا مى گفتيم اصل جارى نيست اما اين جا يك ظهور است و اين ظهور واحد چنانچه در برخى از مؤدايش هم اثر وجود داشته باشد كافى است.  ثانياً: اصلا اشكال ما اشكال عدم حجيت ظهور در جايى كه مراد جدى معلوم است براى اثبات لازمه اش نبود بلكه اشكال ما در دفع تعارض طوليت بود و اين طوليت در اين جا نيست و ما آن اشكال را نداشتيم تا گفته شود كه تمسك به اصالة الحقيقيه در عموم هم به آن تشبيه شود و نقض وارد گردد و اين اشكال دوم مبتنى است بر تصور اينكه دفع تعارض به جهت عدم حجيت اصالة عدم تخصيص براى اثبات تخصص است ولى اشكال ما اين نبود و اشكال ما طوليت بود كه اين طوليت در اين جا نيست تا كه اين شبه نقض وارد شود.  اشكال سوم ايشان اين است كه نقض ديگرى بر اين مسلك وارد است و آن نقض به عام مجموعى است زيرا اگر علت حجيت عام در باقى اين است كه ظهورات تصديقى جدى ـ اصالة التطابق ـ انحلالى است ولى ظهور در مراد استعمالى وحدانى است و مخصص مقدارى را كه ثابت مى كند عدم جديت در مقدار تخصيص است و اصالة التطابق را به اين مقدار يا ذاتا و يا حجيتا كنار مى زند و باقى ظهورات تصديقى جدى نسبت به ساير افراد عام بر حجيت خود باقى مى ماند .  اين بيان در عام مجموعى جارى نيست بلكه در عام استغراقى صحيح است يعنى اگر بگويد (اكرم كل هولاء العلماء) به نحو عام مجموعى كه همه آنها يك وجوب دارد اين جا يك حكم بيشتر نيست كه بر روى مجموع علماء رفته است پس يك ظهور تصديقى در جديت اين حكم واحد بيشتر نداريم كه بر روى مجموع علماء بار شده است و با آمدن مخصص معلوم شده كه اين مجموع فاقد اين حكم شده است و مثلاً علماى نحوى جزء اين حكم نيستند ولى ديگر اين جا دو ظهور جدى در كار نيست تا ظهور ديگرى در مجموع الباقى باشد و حجت باشد بلكه يك ظهور واحد بوده و يك حكم واحد مراد جدى بوده است كه الان معلوم شده كه مراد نيست و مجموع تمام الباقى و يا بعض الباقى على حد واحد است كه دالى و ظهورى بر هيچكدام موجود نيست و ظهور در جديت هم مثل ظهور در مراد استعمالى وحدانى خواهد بود كه بعد از تخصيص گفته مى شد يك ظهور واحد فعلى در مجموع داشتيم و بعد معلوم شد كه اين حكم را نداريم و خلاف واقع است اما مولا، چه چيز را مى خواهد دالى بر مرادش نداريم چون بيش از يك ظهور موجود نبود ـ نه چند ظهور ـ و آن ظهور هم حجت نيست.  بنابراين مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) نمى تواندعام مجموعى را توجيه كند با اين كه علما در عام مجموعى هم قائل به حجيت عام در تمام الباقى هستند پس معلوم مى شود كه حجيت عام در باقى نكته ديگرى دارد و اگر مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)ميزان بود، اين مسلك در اين جا نمى آمد و اين جا بايد قائل شويم كه عام مجموعى بعد از تخصيص مجمل مى گردد و اگر بخواهيم كه به عرف و سيره عقلا رجوع كنيم و بگوئيم عرف در اين جا حجت مى داند اين مسلك به هم مى خورد و شايد عرف به خاطر نكته ديگرى مثلا مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله) در هر دو جا عام را حجت مى داند .  مى توان نسبت به اين اشكال نقض نيز، از مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) دفاع كرد به اين بيان كه اين انحلاليتى كه در ظهور تصديقى دوم گفته مى شود اگر ميزان آن انحلاليت حكم باشد اين نقض وارد است ولى مى شود اين گونه گفت كه انحلاليت به لحاظ تعدد حكم نيست كه انحلالى عقلى است بلكه مربوط به دلالت عام و كلام است كه على كل حال يك جعل است ـ چه انحلالى باشد و چه مجموعى ـ و نكته انحلال اين است كه عام در خود عموم چه عموم مجموعى و چه استغراقى، دلالت دارد بر تمام افرادى كه شاملش مى شود و ظهور عام در اين است كه فرد فرد اين موارد را گرفته و هر كدام را هم در برنگيرد استثناء مى كند پس متكلم مى تواند به عدد افراد عام استثناء كند كه نكرده و همه آنها را به ذهن مخاطب القاء نموده است چه براى جعل انحلالى و يا مجموعى و شمول عام براى هر يك از اين افراد جداى از شمول براى ديگرى است ولو به لحاظ جزء الموضوع بودن در يك حكم كه مى خواهد آن را بر مجموع بار كند پس در انحلاليت مذكور نظر به حكم نداريم بلكه به دخول جدى هر فرد از افراد عام چه جزء الموضوع در حكم باشد و چه تمام الموضوع در مراد جدى متكلم نظر داريم كه انحلالى است زيرا كه مى توانست آن را استثناء كند ولذا اگر در عام مجموعى هم تخصيص بيشتر شود عنايت و مخالفت بيشترى در عدم جديت شده است .  بنابراين ما انحلاليت اصالة التطابق و ظهور در جديت را نسبت به مدلول عام جارى مى كنيم و فرق عام با مطلق در اين است كه افراد را لحاظ مى كند و هر كدام جداى از ديگرى مدلول عموم قرار مى دهد كه مى تواند آن را بالخصوص استثنا كند خواه در نهايت آن افراد را جزء يك مجموعه قرار دهد ـ عام مجموعى ـ و يا هريك را مستقلاً موضوع قرار دهد و به عبارت ديگر مجموعيت و استغراقيت در مدلول استعمالى هم موجود است وليكن موجب انحلاليت ظهور استعمالى و تعدد آن نمى گردد زيرا كه در يك جعل عام ـ كه واحد است ـ قرار گرفته است و به لحاظ  مدلول جدى و عالم ثبوت هم در موارد استغراقيت يك جعل بيشتر نداريم كه انحلالى است وليكن مى گوييم كه ظهور در جديت نسبت به هر فرد از افراد عام مستقل از ديگرى است زيرا كه مى توانست آن را مستقلاً استثناء كند ولى استثناء نكرد پس در مراد جدى او داخل است و به عبارت ديگر ظاهر حال متكلم آن است كه هر فرد از عام را كه به ذهن مخاطب القا كرده است يا قصد افهام آن را داشته است و آن را استثنا نكرده است، در مراد جدى در آن جعل واحد داخل است چه مجعول آن جعل واحد يك حكم باشد و چه احكام انحلالى و متعدد و اين ظهور متعدد و انحلالى است بنابراين اشكال سوم را هم اين گونه مى توان دفع كرد.  اشكال چهارم ايشان كه خودشان هم پاسخ داده اند اشكال در اصل انحلاليت ظهور جدى است و اين اشكال چهارم مشتمل بر يك اشكال حلى و يك اشكال نقضى است .  اما اشكال نقضى اين است اگر گفت (اين دو نفر را اكرام كن) و بعد گفت (از آنها زيد را اكرام نكن) مى گويند اين جا دو دليل با همديگر متعارض مى شوند عرف قائل به تعارض و تساقط دو دليل است نه تخصيص يعنى در باب اعداد مخصوصا اگر دو عدد باشد تعارض پيش مى آيد با اين كه اگر ظهورات در جديت انحلالى باشد نبايد ظهور در وجوب اكرام فرد دوم ساقط شود بلكه بايد ظهور دليل اول در وجوب اكرام ديگرى حجت باشد مثل جائى كه دو تا روايت داريم، و هر كدام يك دليل و ظهور مستقلى است كه اگر يكى معارض يا مقيد داشت ديگرى بايد حجت بماند با اين كه مى گويند ساقط مى شود پس معلوم مى شود ظهور در جديت نيز وحدانى است، همچنان كه ظهور استعمالى وحدانى است.  سپس ايشان يك اشكال حلى هم وارد مى كند كه در اين جا جديت و عدم جديت مثل صدق و كذب است و مثل غيبت و قذف نيست يعنى كذب و صدق در كلام واحد وحدانى است و انحلالى نيست مثلاً اگر گفت (جائنى كل العلماء) چه همه نيامده باشند و چه برخى نيامده باشند يك كذب است ـ نمى گويند چند كذب است ـ يعنى اين گونه نيست كه اگر همه نيامده باشند چند كذب باشد و اگر يكى نيامده باشد يك كذب شود بلكه در هر حال يك كذب است ولى در قذف و يا غيبت اگر به عدد همه افراد قذف كرد يا غيبت نمود ، قذف و غيبت متعدد مى شود چون غيبت و قذف مربوط به معناى كلام است نه به خود كلام و اگرمعنى متعدد شد و از ده نفر مثلاً عيب گويى و غيبت كرد ولو با يك كلام ، پس ده تا غيبت كرده است و اگر دو نفر را قذف كرد ولو با يك جمله دو نفر را قذف كرده است بنابر اين امورى كه مربوط به معناى كلام است انحلالى است ليكن امرى كه مربوط به مطابقت كلام با واقع و عدم مطابقت است وحدانى است و لذا كذب و صدق وحدانى است .  حال گفته مى شود كه جديت هم مثل كذب و صدق است و جديت كلام مربوط به مطابقت كلام با قصد متكلم است كه وحدانى بوده و انحلالى نيست زيرا كه مربوط به ذات معنا نيست بنابراين ظهور در جديت هم مثل ظهور در مدلول استعمالى ظهور وحدانى است.  سپس ايشان از هر دو اشكال جواب مى دهند و جواب دقيقى هم بيان مى كند .  اما اينكه نقض وارد نيست چون نكته اش اين نيست كه ظهور در جديت در آن انحلاليت نيست بلكه نكته ظهور در وحدت سياق و اين كه حكم اين دو فرد يكى است، مى باشد گرچه حكماً انحلالى هستند و اين مثل وحدت سياق در خطاب واحد است كه مثلاً اگر گفت (اغتسل للجمعه و الجنابه) اگر امر به غسل براى جمعه واجب نباشد ظهور در وجوب نسبت به جنابت هم از بين مى رود و در اين جا هم عدد اقتضا مى كند كه حكم دو تا باشد نه يكى و الا خلاف اصل دليل عدد است ولذا معارضه شكل مى گيرد و اين نكته مربوط به عدم انحلاليت نيست و مربوط به استظهارى است كه ذكر شد.  اما ايشان به اشكال حلى ابتداءً يك پاسخ مى دهد و آن را رد مى كنند و بعد پاسخ ديگرى مى دهند اول پاسخ مى دهند كه دلالت عام بر جديت دو بخش دارد يك بخش اثباتى و يك بخش سلبى نسبت به اصل عموم و استيعاب دلالت اثباتى و وحدانى است وليكن اين كه مى توانسته تك تك افراد عام را استثنا كند دلالت سكوتى است و اين سكوت ها متعدد و انحلالى است پس ظهور در جديت عموم از دو دال شكل گرفته كه يكى اثباتى و وحدانى است و ديگرى سلبى و سكوت از استثنا است كه انحلالى ومتعدد است و وحدانى نيست و سكوت از هر فردى غير از سكوت فرد ديگر است و انحلاليت نسبت به اين دال دوم است .  بعد اين بيان را رد مى كند كه اولا اگر در جائى تصريح به عموم و نفى قيد بكند و بگويد (اكرم عموم العلماء) بايد در اين جا اگر مخصص آمد ديگر عام در باقى حجت نباشد چون ظهور در نفى قيد، اثباتى و وحدانى شد با اين كه آن جا هم عام در باقى حجت است مضافا به اين كه دلالت عام بر عموم نياز به عدم استثنا ندارد و گفتيم خود عام دلالت اثباتى در نفى قيود دارد و دلالت اثباتى است و آن هم كه وحدانى است.  پاسخ درست اين است كه فرق است بين ظهور كلام در جديت و صدق و كذب در كلام چرا كه كذب و صدق مربوط به اصل كلام است و وقتى كلام صدق است كه تمام مدلول آن مطابق با واقع باشد والا كذب و عدم المطابقه صادق است اما ظهور در جديت به معناى مطابقت كلام و عدم مطابقتش نيست بلكه انحلالى است زيرا كه نسبت به جديت ممكن است متكلم نسبت به بخشى از مدلول كلام كه گفته است جدى نباشد و نسبت به بخش ديگرى جدى باشد و اين بدان معناست كه مدلول و دلالت كلام نيز در جديت و عدم جديت دخيل است و جديت و عدم جديت صفت دلالات كلام است و با لحاظ تعدد آن متعدد مى شود به نحوى كه مى شود نسبت به يكى از آنها جدى باشد و نسبت به ديگرى جدى نباشد و مثل كذب نيست كه اگر عموم نبود يك كذب است ولذا وقتى عموم مراد جدى نبود نمى گوييم عام هيچ بخشش جدى نيست و لذا هر چه تخصيص بيشتر شود مى گوئيم بيشتر جديت را مخالفت كرده است و ازدياد تخصيص،باعث مى شود كه بيشتر خلاف ظهور را مرتكب شده باشد ولى در كذب و صدق نمى گويند بيشتر دروغ گفته است اما در اين جا مى گويند بيشتر خلاف ظاهر كلامش حرف زده است ولذا انحلاليت به اين تحليل قابل قبول است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (598)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 598 ـ   سه شنبه 1394/11/6**  بسم الله الرحمن الرحيم  شهيد صدر(رحمه الله) نسبت به مسلك دوم ـ كه مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) بود ـ اشكالاتى داشتند كه چهار اشكال از آنها گذشت.  اشكال پنجم: اين است كه در اين مسلك گفته شده است كه ظهورات ادوات عموم بر عموم خود باقى است و تنها ظهور جدى كه انحلالى است نسبت به بخشى كه مخصص آمده است ساقط شده است و مبناى اين مسلك اين بود كه ظهورات در جديت يعنى اصاله التطابق بين المراد الجدى و المراد الاستعمالى انحلالى است ولى ظهور در مراد استعمالى يعنى استعمال كل در معناى حقيقى اش وحدانى است زيرا كه يك معنا است و معانى متعدد نيست اشكال پنجم مى خواهد اين بخش را به هم بزند و ايشان مى گويد ظهور استعمالى هم مى تواند انحلالى باشد و قائلين به مسلك دوم اشكال وحدانى بودن مراد استعمالى را به عنوان اشكال به مسلك شيخ(رحمه الله)وارد كرده اند و گفته اند اگر بخواهد حجيت در باقى موجود باشد دليل آن چيست؟ چون معناى كل يك معنى بوده و آن وحدانى است و آن هم مراد نيست و باقى معانى مجازهائى على السويه است ولذا اگر مسلك سوم باطل شود با اين اشكال، مسلك دوم درست مى شود.  اشكال شهيد صدر(رحمه الله)اين است كه ظهور استعمالى را هم مى توان انحلالى دانست و مسلك دوم متعين نخواهد شد ولى چون اين مطلب در مسلك سوم آمده است و در آن جا گفته اند كه ظهور در مراد استعمالى وحدانى و يك معنى است و آن هم از بين رفت پس چگونه عام را در باقى حجت مى دانيد؟ شهيد صدر(رحمه الله) هم اين اشكال را در مسلك سوم بحث كرده است و ما هم همان جا بحث مى كنيم تا اينكه تكرار نشود.  مسلك سوم منسوب به شيخ(رحمه الله)و ظاهر تقريرات ايشان است كه مى فرمايد، خاص كه آمد قرينه مى شود بر اينكه مراد متكلم از عموم ، عموم نبوده است; اگر مخصص متصل باشد اصل ظهور در اراده عموم منعقد نمى شود و اگر منفصل باشد ظهور منعقد مى شود ولى حجيت ندارد و اين قرينه مى شود كه مراد استعمالى متكلم عام نبوده است و اين مسلك تا اين جا قابل قبول است يعنى اين كه عام مراد نبوده است، منتها بحث اين است كه حالا كه عام مراد نبود و در عموم استعمال نشده است آيا در تمام الباقى استعمال شده است و يا دربعض الباقى زيرا كه همه اين ها على حد سواء است و معنائى غير معناى موضوع له است و همه آنها غير از عموم است كه معناى حقيقى و موضوع له ادوات عموم است و مى توان از طرف شيخ(رحمه الله) به اين اشكال ـ كه در حجيت عام در تمام الباقى مى آيد ـ دو جواب مطرح كرد.  1 ـ يك جواب ـ كه شايد برخى گفته اند ـ اين است هر چند كه تمام الباقى و بعض الباقى نسبت به معناى حقيقى كل كه عموم است على السواء مى باشند ولى ما تمام الباقى را از مخصص متوجه مى شويم يعنى مخصص دو كار مى كند همان طور كه اگر متصل باشد، هم مى رساند كه عام مراد نيست و هم مى رساند كه ماعدا مراد است در فرض انفصال هم همين گونه است و مخصص يك دلالت سلبى دارد كه مى گويد عام مراد نيست و يك دلالت ايجابى دارد كه تمام الباقى مراد است يعنى با ضم اين مخصص به عام مى توانيم يك قرينيتى بر اراده تمام الباقى هم تصوير كنيم و همان طور كه امر وضع شده است براى وجوب ولى با قرينه بر ترخيص و عدم وجوب اراده استحباب از امر را هم ثابت مى كنيم در اينجا نيز همين گونه است.  اين جواب درست نيست زيرا كه مخصص دلالت ندارد كه ما بقى مراد است يا خير؟ و شاهد آن هم اين است كه اگر مخصص ديگرى آمد آن مخصص بايد با مخصص اول هم معارض باشد با اين كه اين گونه نيست بله، ممكن است اين مطلب در برخى از معانى استعمالى مجازى تمام باشد، ولى در باب عام و خاص و مطلق و مقيد اين گونه نيست و مخصص فقط ناظر به نفى حكم عام در مورد تخصيص است مخصوصاً مخصصهاى عقلى و يا موارد تعارض به نحو عموم من وجه كه بازهم هر دو دليل در تمام مورد افتراقشان حجت مى باشند با اين كه قرينيت در آنجا نيست ولذا اين وجه اول در اين جا قابل قبول نيست.  2ـ وجه دوم اين است كه حجيت عام در تمام الباقى با اين كه معناى حقيقى نيست از باب دلالت تضمنى است يعنى عام كه در عموم استعمال شده بود داراى اين دلالت ها بوده است و با آمدن مخصص دلالت مطابقى ساقط شده ولى دلالت تضمنى بر حجيت خود باقى است چون اين دلالت ها ضمنا بوده است و مخصص، تنها عمومش را از بين برده است و مانند معناى مباين مجازى نيست كه لفظ هيچ دلالتى بر آن ندارد .  صاحب كفايه(رحمه الله) و ديگران بر اين بيان اشكال وارد كرده اند و گفته اند كه تمسك به دلالت تضمنى درست نيست چون دلالت عام بر عموم وحدانى است يعنى متكلم كه لفظ را به كار مى برد در معناى حقيقى به كار مى برد و معناى حقيقى هم يك معنا است كه عموم است كه براى آن وضع شده است و مى دانيم كه اين معنى هم مراد نيست چون ـ طبق اين مسلك ـ با آمدن مخصص معلوم مى شود كه كل را در عموم استعمال نكرده است و دلالت ضمنى هم تابع دلالت مطابقى است كه اگر معلوم شد دلالت مطابقى در كار نبوده و مراد نبوده معلوم مى شود كه دلالت ضمنى هم در كار نبوده و ساقط است و اگر دلالتى بر باقى باشد يك دلالت مطابقى مجازى است كه در آن استعمال شده است و اگر مجاز شد بعض باقى هم مثل آن است. حاصل اينكه چون مراد استعمالى ألفاظ وحدانى است اگر مدلول مطابقى عام كه عموم است مراد نبود دلالت تضمنى هم از بين مى رود و اگر بر تمام الباقى دلالت كند يك دلالت مطابقى مجازى است و ساير مقادير باقى هم مجاز بوده و همه على السويه هستند و قرينه اى بر تعيين تمام الباقى در كار نيست. بدين ترتيب روشن مى شود كه بحث وحدانى بودن مراد استعمالى سنگ بناى مسلك دوم در مقابل مسلك سوم است و براساس آن صاحبان مسلك دوم گفته اند كه نمى توانيم مخصص را به مراد استعمالى برگردانيم و اگر به مدلول استعمالى عام برگردانيم ديگر دلالتى بر باقى نخواهيم داشت نه دلالت تضمنى چون با سقوط دلالت مطابقى آن هم ساقط مى شود و نه دلالت مطابقى چون كه مجاز است و در مقابل ساير مجازات معينى ندارد بر خلاف اين كه بگوئيم مخصص مراد جدى را تخصيص مى زند زيرا كه مراد جدى انحلالى است و به اندازه اى كه تخصيص مى خورد ساقط مى شود و مابقى آن ظهورات مستقل و انحلالى بر حجيت خود باقى هستند ولذا شهيد صدر(رحمه الله)براى نصرت مسلك شيخ(رحمه الله)سعى مى كند در اينجا وحدانى بودن مراد استعمالى را رد كند و بگويد مى شود انحلاليت را نسبت به ظهور تصديقى اول نيز تصوير نمود كه اگر انحلاليت را تصوير كرديم ديگر اين اشكال بر مسلك سوم رفع مى شود و دلالت عام بر تمام باقى ديگر ضمنى نيست و دلالت هاى استقلالى انحلالى مى شود كه يكى از آنها از حجيت افتاده است و باقى بر حجيت باقى خواهند ماند و اين مسلك هم مانند مسلك دوم قابل قبول مى شود و بايد ديد كدام يك داراى مؤيدات بيشترى است. ايشان در اين جا درباره اين مطلب كه چرا اين ظهور هم انحلالى است و اين اشكال بر مسلك شيخ(رحمه الله)وارد نيست توضيحى مى فرمايند و در ابتدا تفصيلى را بيان مى فرمايند كه اگر مبناى ما در باب دلالت كلام بر قصد افهام معناى حقيقى، مسلك تعهد باشد كه هرگاه بدون قرينه لفظى را به كار گيرد متعهد است كه معناى حقيقى آن را قصد بكند نه معناى ديگرى چه اين تعهد را حقيقت وضع بگيريم كه برخى گفته اند و چه اين را مبناى ظهور تصديقى استعمالى قرار دهيم و مدلول وضعى همان اقتران تصورى باشد اگر مبنى را تعهد قبول كرديم قطعاً اين تعهد وحدانى است يعنى ديگر تعهد ديگرى نسبت به غير عموم ندارد و مى دانيم اين يك تعهد واحد هم با آمدن مخصص اعمال نشده است و تعهد ديگرى هم در كار نيست و در اين صورت وحدانيت دلالت بر مراد استعمالى درست مى شود پس اگر مسلك تعهد را در وضع يا در ظهور تصديقى اول قبول كنيم اين جا يك تعهد بيشتر نيست و قابل انحلاليت نمى باشد و طبق اين مبنا اشكال وارد است اما اگر اين مبنى را قبول نكرديم و مبناى وضع را اقتران تصورى گرفتيم و منشأ ظهور تصديقى استعمالى را هم تعهد نگرفتيم بلكه يك ظهور حالى متكلم و نشأت گرفته از غلبه گرفتيم ـ كه ايشان هم در مباحث مقدماتى مباحث الفاظ در صحت مسلك تعهد آن مناقشه كرده است ـ در اين صورت منشا ظهور استعمالى ظاهر حال متكلم خواهد بود يعنى وقتى متكلم لفظى را به كار مى برد قصد مى كند معنائى را كه لفظ داراى صلاحيت لغوى براى آن است و اين همان معناى حقيقى است وليكن اين ظهور بالدّقه به دو ظهور بر مى گردد.  1 ـ يك ظهور در اين كه وقتى لفظ را به كار مى برد معناى مباين از معناى حقيقى را قصد نكرده است مثل رجل شجاع نسبت به اسد چون اسد براى رجل شجاع وضع نشده ولذا اگر فهميديم كه معناى موضوع له را اراده نكرده ، هر معناى ديگرى را اراده كند كه از مجازات است همه نسبت به دلالت لفظ على السويه هستند و آن لفظ بر هيچ كدام دلالت ندارد نه تضمنى و نه غير تضمنى و اين ظهور وحدانى است.  2 ـ ظهور دوم اين است كه اگر معنائى كه موضوع له است اجزاء داشت و در آن افراد متكثرى ملحوظ بود مثل عام و افراد آن عام، كه مثلاً معناى حقيقى (كل) عموم است ولى اين معناى واحد اجزاء هم دارد كه اجزاء تك تك افرادش هستند اين جا ظاهر حال متكلم هم اين است كه تك تك اين اجزاء را اراده كرده است و مرادش كمتر از مدلول تصورى لفظ كه عموم است نيست يعنى اگر مدلول تصورى داراى اجزا و افراد باشد مراد استعمالى متكلم هم قصد تمام آن افراد است و مراد استعمالى كمتر از مدلول تصورى لفظ نيست چون كه ذات جزء و كل مباين با هم نيستند و داخل در هم هستند و ذات جزء ضمن كل ملحوظ است و ظاهر حال متكلم اين است كه قصد اخطار هر جزء را هم دارد و اين ظهور دوم به عدد اجزاء ـ افراد عام ـ انحلالى است زيرا كه جزء بودن هر كدام از آن افراد، مستقل از فرد ديگرى است و ظاهر حال متكلم اين است كه همه اجزاء مدلول تصوريش را مى خواهد و مدلول تصورى از نظر كميت اجزائش و افرادش بيشتر از مدلول استعمالى نيست و چونكه جزئيت هر جزئى كه در مدلول تصورى است مستقل از ديگرى است ابقاء و يا تخصيص و استثناء هر جزء از مراد استعمالى جداى از ديگرى است لهذا اين ظهور دوم متعدد و انحلالى خواهد بود يعنى اراده بقاى هر يك از آن افراد و اجزاى معنا در موارد استعمالى و عدم استثناء آن ظهور استعمالى مستقلى خواهد شد كه اگر يكى از آنها استثناء و تخصيص خورد عدم استثناء نسبت به ساير افراد و اجزاء بر حجيت باقى است و ساقط نمى شود .  با اين تحليل فوق مى شود قائل به فرق شد بين تمام الباقى از افراد عام و بين معناى مجازى مباين كه اگر معناى حقيقى مراد نبود هر معناى ديگرى كه مباين باشد محتمل است و معيّنى براى هيچ يك از آنها نيست اما در اجزاء و افراد عام درست است كه عام براى همه و عموم وضع شده است ولى تمام باقى اجزاء در آن معنى است كه اگر آن را اراده كرده باشد مخالف با ظهور اول كه وحدانى است نيست بلكه مخالف با ظهور دوم است كه ظهورات انحلالى است و بودن هر فرد از آنها در مراد استعمالى جداى از بودن فرد ديگر است بنابراين ظهور استعمالى در باب عام و خاص نسبت به افراد و اجزاء عام انحلالى مى شود و وقتى انحلالى شد دليل مخصص تنها ظهور را نسبت به فرد و جزء تخصيص خورده از حجيت مى اندازد و باقى ظهورها نسبت به عدم خروج ساير افراد بر حجيت باقى مى ماند و همان بيانى كه در مسلك دوم نسبت به ظهورات مراد جدى گفته شد طبق مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله) در مراد استعمالى قابل تصوير است كه در عين اينكه عام در عموم به كار نرفته است، در معناى مباين هم به كار نرفته است تا اين كه مجاز باشد بلكه طبق ظهورات انحلالى ـ ظهور دوم ـ تمام الباقى مراد استعمالى مى شود كه منافاتى با ظهور اول كه وحدانى است ندارد. بنابراين دلالت عام بر تك تك ظهورات تضمنى نمى باشند بلكه مستقل و انحلالى هستند و اگر آن ظهور اول كه وحدانى است از بين برود ظهور دوم كه انحلالى است از بين نمى رود بنابراين اراده تمام الباقى با اراده معناى مجازى مباين فرق دارد; در اراده معناى مباين همه معانى مباين على حد السواء است و بر هيچ يك از آنها دلالتى در كار نيست ولى در اراده اجزاء و افراد معناى حقيقى كه تمام الباقى است اين گونه نيست و جزئيت هر فرد از آنها و عدم استنثاء هريك مستقل از ديگرى است و مخصص كه آمد به مقدار دلالت بر عدم خروج آن جزء خارج مى كند و عدم استثناى باقى اجزاء و افراد بر ظهور خود باقى مى ماند و تا آن ها را استثناء نكرده ظاهر حال اين است كه همه آن ها را مى خواهد و مثل ظهورات تصديقى جدى است كه انحلالى است. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (599)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 599 ـ   شنبه 1394/11/10**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مسلك سوم ـ كه مسلك منسوب به مرحوم شيخ انصارى(رحمه الله)([1]) است ـ بود كه ايشان فرمود مخصص كه به صورت دليل منفصلى وارد مى شود مدلول استعمالى عام را تخصيص مى زند و مى گويد مراد از عام عموم نبوده و در عام استعمال نشده است.  اما وجه حجيت عام در باقى ، با اين كه استعمال عام در هر يك از معانى ديگر غير از عام مجاز است گفته شد كه در اين جا دلالت ضمنى بر باقى بوده است و بعد از تخصيص هم حجت است و مشهور و صاحب كفايه(رحمه الله)([2]) اشكال كرده اند كه بعد از سقوط دلالت مطابقى عام دلالت تضمنى آن هم ساقط مى شود و دلالت استقلالى ديگرى هم در كار نبوده است و اين همان وحدانى بودن ظهور عام در مراد استعمالى است كه ساقط شده است و شهيد صدر(رحمه الله)([3])سعى كرده اند كه اين اشكال را پاسخ دهند و فرموده اند در اين جا هم بالدقه مى شود انحلاليت و عدم وحدانيت را تصوير كرد و ظهور استعمالى را در كلام مثل ظهور تصديقى جدى كه اصحاب مسلك دوم قائل به انحلاليت آن هستند انحلالى دانست و ايشان در صددند كه در اين جا ـ برخلاف مشهور ـ انحلاليت در اصالة الحقيقه را تصوير كنند.  حاصل كلامشان اين است كه منشا اين ظهور و دلالت بر مراد و قصد استعمالى، يا اصالة الحقيقه يك ظهور حالى متكلم است در اين كه لفظى را كه به كار مى برد ـ در صورتى كه قرينه اى نياورد ـ قصد اخطار معناى حقيقى آن را دارد و اصالة الحقيقه عبارت اخراى اين ظهور حال متكلم است و اجمال اين ظهور اين است كه اگر قرينه اى نياورد لفظ را در معناى مجازى استعمال نكرده و در معناى حقيقى به كار گرفته است و اين به خاطر اين است كه لفظ، بدون قرينه صلاحيت به كارگيرى در معناى مجازى را ندارد ولى اين در حقيقت يك ظهور نيست بلكه دو ظهور است چون مجازات بر دو قسمند; تارةً معناى مجازى مباين با معناى حقيقى است و گاهى جزء معناى حقيقى است و استعمال كل در جزء و يا عام در خاص هم مجاز است ولى با استعمال اسد در رجل شجاع فرق دارد و اين ها دو نوع مجاز هستند.  در جائى كه معناى مجازى مباين با معناى حقيقى است در اين جا ظاهر حال متكلم اين است كه وقتى لفظ را بدون قرينه استعمال كرد هيچ يك از آن معانى مباين را نمى خواهد و در معناى حقيقى به كار برده است چون كه لفظ ـ بدون قرينه ـ صلاحيت ندارد كه هيچ يك از آنها را به ذهن مخاطب اخطار دهد و اين عدم صلاحيت در اين جا وحدانى است و نسبت به همه آن معانى مباين على حد سواء است .  اما نوع دوم از مجازات كه جزء و كل و يا خاص و عام هستند در اين جا هم ظاهر حال متكلم اين است كه استعمال كل و عام در جزء و خاص بدون قرينه نباشد و كل و عموم را خواسته نه جزء و خاص را ولى اين ظهور با آن ظهور فرق مى كند چون لفظ فى نفسه صلاحيت براى اخطار اجزاى معناى مركب ياافراد عام را دارد و وقتى عام را مى گويد، بالفعل همه افراد را هم اخطار مى كند بنابراين لفظ صلاحيت براى اخطار اين نوع مجاز را داراست و با اين كه براى كل وضع شده است منافات ندارد پس اگر اراده كند اخطار بعض را، اين با دلالت اثباتى كل و عام بر اراده آن بعض منافات ندارد پس چرا مى گوئيم استعمال در خاص خلاف ظاهر است اين به جهت عدم صلاحيت اخطار بعض و يا خاص با لفظ نيست بلكه به اين جهت است كه مورد تخصيص را اراده نكرده است زيرا كه ظاهر حال متكلم اين است كه مدلول حقيقى و تصورى كلامش بيشتر از مرادش نيست و الا بايد بيان مى كرد كه مرادم همه آن نيست و آن مورد را اخراج و يا استثناء مى كرد و يا لفظى را مى آورد كه شامل آن نمى شد.  پس در جائى كه فردى را استثناء و بيرون نكند ظاهرش اين است كه آن فرد هم در مراد استعماليش داخل مى باشد و كل ما يدل عليه اللفظ را مى خواهد كه قهراً اين ظهور با ظهور اول فرق مى كند و انحلالى است و نسبت به هر فرد فرد استثناء و عدم استثناء مستقلى موجود است بنابراين به عدد هر عنوان و يا فردى كه اخراج نكند يك ظهور حالى مستقل موجود است كه آن را مى خواهد پس اين صلاحيت ضمنى اخطار جزء و فرد با لفظ كل سبب مى شود كه به لحاظ دخول هر فردى كه اخراج نكرده است يك ظهور مستقل پيدا شود كه اين فرد در مراد استعمالى است و خارج از آن نيست و لذا اين ظهورات كه نافى خروج هر فردى از عام است انحلالى متعددى و خواهد بود ولذا قرينه اى براين كه اين فرد داخل است نمى خواهد بلكه قرينه مى خواهد بر اين كه آن فرد را خارج كند به خلاف معناى مجازى مباين كه بر اراده آن قرينه مى خواهد و لذا آن ظهور اول مى شود وحدانى ولى اين ظهور در عدم خروج هر فرد از عام مى شود انحلالى و متعدد و مجازيت استعمال عام در خاص به لحاظ نفى عموم و مورد تخصيص است نه اثبات دخول افراد ديگر چون لفظ صلاحيت دارد كه همه اجزا را به ذهن اخطار كند و خاص قرينه مى شود بر نفى و خروج مورد تخصيص و مقدارى از معنا را نفى مى كند ولى دخول بقيه افراد را نفى نمى كند و آن ظهورات بر حجيت خود باقى هستند.  به بيان ديگر در مراد استعمالى، عمومات داريم نه يك عموم و به لحاظ هر فرد يك شمول و عام داريم كه به مقتضاى آن همه افراد داخل در مراد استعمالى هستند و براى بيرون كردن هر يك بايد مخرج و قرينه بياورد نه براى شمول افراد باقى كه آنها در معناى حقيقى داخل مى باشند و وقتى خاص آمد، اين ظهور كه مثلاً عالم فاسق هم در مراد استعمالى داخل است، بهم مى خورد اما ظهورات انحلالى ديگر نسبت به دخول ساير افراد و الباقى سر جاى خودش است پس اگر مرادش عام به استثناى آن فرد مخصص باشد مجاز است ولى اين مجازيت با آن مجازيت نوع اول فرق دارد و اين مجازيت در اخراج مورد تخصيص است نه دخول الباقى پس مجازيت در باب تخصيص فرق مى كند; صحيح است كه استعمال عام در خاص مجاز است ولى اين نحو از مجاز به لحاظ اخراج و نفى شمول مورد تخصيص است كه اين مجازيت است اما نسبت به دلالت بر باقى افراد و دخول آنها در مراد استعمالى مجازيت نيست و لذا انحلاليتى كه مرحوم آخوند(رحمه الله)در مدلول جدى گفته اند در اين جا هم نسبت به مدلول استعمالى قابل تصوير است و اين حاصل فرمايش ايشان است پس ما اراده تمام باقى را با اين ظهورات انحلالى اثبات مى كنيم .  ما در دوره هاى گذشته در اينجا چند نكته را بيان كرديم .  نكته اول: اين است كه بر فرض اين كه ظهور استعمالى هم انحلالى باشد ولى اگر در اين ظهور تصرف كنيد دو ظهور را از بين برديد; يكى ظهور در مدلول جدى و يك ظهور در مدلول استعمالى زيرا كه ما مى دانيم على اى حال ظهور در مدلول جدى نيست ولى ما احتمال مى دهيم كه ظهور در مراد استعمالى عموم باشد و به اصالة الحقيقه تمسك مى كنيم و عمو م را در ظهور استعمالى ثابت مى كنيم چون يقين به نبود عموم در مراد جدى داريم اما نسبت به عدم عموم در مراد استعمالى شك داريم مخصوصا اگر مراد جدى را هم فرع بر مدلول تصورى بگيريم كه در اين صورت اين بيان روشن تر است.  اين پاسخ فوق بنابرانحلاليت درست نيست و بنابر مبناى مشهور كه قائل به وحدانى بودن ظهور استعمالى هستند صحيح است زيرا كه طبق آن مبنى آن ها به اصالة الحقيقه در عموم نسبت به مراد استعمالى تمسك مى كنند و ثمره اش اين است كه باقى افراد در مراد جدى داخل مى گردند و تمسك به اصالة الحقيقه به خاطر آثارى است كه دارد اما اگر ظهور استعمالى انحلالى شد و اصالة العموم نسبت به هر كدام غير از اصالة العموم نسبت به فرد ديگر شد، در اين صورت ديگر حجيت اصالة الحقيقه و العموم به لحاظ مورد تخصيص لغو است چون دليلى براى حجت بودن نيست ; آيا حجت باشد براى اثبات دخول آن فرد در مراد جدى ، كه اين معلوم العدم است و اگر مى خواهيم اثبات كنيم كه ما بقى خارج از مراد جدى نيست بنابرانحلال خروج و دخول باقى، به عموم نسبت به اين فرد تخصيص خورده ربطى ندارد و هر كدام دلالت مستقلى دارند پس اگر انحلاليت را در ظهور استعمالى قبول كرديم ، نتيجه حرف شيخ(رحمه الله)ثابت مى شود و اصالة العموم در مراد استعمالى نسبت به مورد تخصيص جارى هم نمى شود چون كه لغو است چرا كه براى اثبات مراد جدى كه فائده اى ندارد چون معلوم العدم است و ما بقى هم خودشان اصالة العموم دارند و با اين چيزى ثابت نمى شود اما اصل اين مساله كه ما واقعا اين را قبول داريم كه ظهورات استعمالى به لحاظ نوع دوم از مجاز يعنى استعمال عام در خاص يا كل در جزء انحلالى است يا خير نيازمند بررسى است .  [1]. مطارح الانظار(ط جديد) ج2، ص131.  [2]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص219.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص276. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (600)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 600  ـ   يكشنبه 1394/11/11**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله)([1]) بود و گفتيم كه طبق اين مسلك وقتى مخصص عام را تخصيص مى زند اين تخصيص به مدلول استعمالى بر مى گردد و معلوم مى شود مراد استعمالى از (اكرم كل عالم) غير از نحوى از علماء بوده است و اين جا بر مرحوم شيخ(رحمه الله)اشكال شد كه چرا عام در تمام الباقى حجت باشد با اين كه تمام الباقى با بعض الباقى همه نسبت به عام معانى مجازى هستند.  شهيد صدر(رحمه الله)([2]) سعى كردند اين اشكال را از اين راه پاسخ دهند كه اين مجاز با مجازهاى ديگر فرق مى كند و ظهور عام در عدم استعمال در خاص غير از ظهور عام در عدم استعمال در معناى مجازى مباين است ظهور عام در نفى اراده خاص يك ظهور نيست بلكه به عدد افراد تحت عام ظهورات و عمومات است و انحلالى است و در حقيقت برگشت به ظهور در استثناء و عدم اخراج آن فرد است چون دلالت عام بر فرد فرد طبيعت است و عام نسبت به افرادش مثل «كل» نسبت به اجزائش است و لفظ عام داراى صلاحيت است براى اخطار اين معنى نسبت به افراد ولى ظاهر حال اين است كه به همه افراد قصد اخطار دارد و وقتى يك صنف را بيرون كرد مجازيت در بيرون كردن آن است نه عدم خروج الباقى پس وقتى مخصص آمد مى فهميم ظهور اين عام در شمول براى آن فرد به هم خورده است ولى ظهور عام در شمول افراد ديگر كه هر كدام مستقل از ديگرى است سر جاى خودش باقى است در اين جا نسبت به اين تحليل دو اشكال به ذهن مى رسد.  اشكال اول: اين كه كسى بگويد كه درست است كه دلالت عام و «كل» بر افراد خودش هم هست ولى اين دلالت تضمنى است يعنى دلالت بر جزئى كه مقيد به «كل» است و ضمن آن است نه مستقلا بدون اراده كلى، يعنى لفظ عام صلاحيت اخطار آن  باقى را ـ كه افراد عام است ـ دارد ولى اين صلاحيت صلاحيت اخطار الباقى ضمن عام است و درست است كه از نظر تطبيق اين دو اقل و اكثر هستند ولى اين به لحاظ تطبيق خارجى است أما به لحاظ تصور ذهنى، صورت ذهنى جزء ضمن «كل» غير از صورت ذهنى جزء مستقل است و اينها دو تصور ذهنى متباين هستند و عام، تصورات از افرادش نيست يعنى يك وقت هر فرد را مستقلا تصور مى كند كه ظهورات انحلالى خواهند بود و اگر يكى از آن افراد مراد نباشد چرا بقيه مراد نباشد ولى اين جا اجزاء را در ضمن يك تصور ذهنى واحد مى آورد و يك صورت ذهنى از عام است كه افراد هم در ضمنش ديده مى شوند و افراد با قيد ضمنيت هستند و اين با اراده الباقى دو صورت ذهنى است كه در عالم مفاهيم و معانى اين ها دو مفهوم و دو معناى متباين از همديگر هستند پس عام فاقد صلاحيت براى افاده باقى بدون «كل» است و همه باقى بدون عموم غير از همه باقى ضمن عموم است و لفظ عام وضع شده است براى تصور افراد به شكل اجزاء مفهوم واحد به نحو ضمنيت نه استقلاليت و شما مى خواهيد بگوئيد بعد از مخصص، عام استعمال شده در الباقى نه به صورت ضمنى بلكه به صورت استقلالى و اين تصور با تصور قبلى مباين است و مثل استعمال كلمه در معناى مباين است و بر خلاف ظهور وحدانى عام است.  اشكال دوم: اين كه ما در اين جا مى خواهيم خاص را قرينه بگيريم بر اراده خصوص از عام با اين كه باب عموم باب تعدد دال و مدلول است و وقتى مى گوئيم (اكرم كل عالم) از مجموع دو لفظ عموم استفاده مى شود زيرا يك «كل» داريم كه دال بر بسيط استيعاب و عموم است و يك مدخول «كل» داريم كه مضاف اليه است مثل (عالم) چون استيعاب مستوعب مى خواهد و از جمع بين اين ها به نحو تعدد دال و مدلول عموم مى فهميم نه اين كه يك لفظ براى عموم افراد خودش وضع شده باشد و مثل (بيت) نيست كه بر اجزائش دلالت مى كند ولذا در تعريف عموم هم گفتيم كه عام دلالت بر استيعاب افراد مفهوم ديگرى است كه مدخول عام است حال كه استفاده عموم به نحو تعدد دال و مدلول است مخصصى كه آمده و مى خواهيد آن را قرينه بر مجازيت قرار بدهيد، نسبت به كدام يك از اين دو دال قرينه است؟ آيا مى خواهيد مفهوم استيعاب را به هم بزنيد؟ يا مفهوم مدخول را كه دال بر طبيعت است؟ و يا مفهوم مركب را ؟.  اما اگر بخواهيد معناى مركب را عوض كنيد قبلا عرض شد كه مركب تجميع دلالات است و وضع يا دلالت جديدى در آن موجود نيست تا اين كه بگوئيم معناى حقيقى اش اين است و مجازى مى شود پس بايد مجازيت را به لحاظ يكى از اين دو دال ديگر فرض كنيم اگر نسبت به «كل» بگوئيد در استيعاب به كار گرفته نشده جواب آن است كه «كل» هم مفهومش بسيط است و هم اگر در عموم به كار نرفته باشد ديگر تمام باقى را هم نمى رساند چون ما استيعاب را على كل حال مى خواهيم پس نسبت به دال اول دليل خاص، در مدلول استعماليش تصرفى نمى كند و اگر مجازيتى باشد نسبت به مدخول «كل» است يعنى خاص بايد قرينه شود كه مثلاً اسم جنس «عالم» استعمال نشده در مطلق عالم بلكه خصوص عالم غير نحوى مراد است يعنى مدلول استعمالى مدخول «كل» كه طبيعت و اسم جنس است مراد استعماليش مقيد بوده هر چند كه گفته (اكرم كل عالم) اما عالم را در عالم عادل به كار برده است ليكن اين خيلى روشن است كه مقيد يك صورت ذهنى و مفهوم مباين ديگرى است غير از مطلق چون داراى مفهوم اضافى است و اين ها همان معانى مباين است كه لفظ مطلق صلاحيتى براى اخطار آن ها ندارد و ظهور اول وحدانى همه اين معانى مجازى را نفى مى كند.  اگر بخواهد «عالم» را در طبيعت مهمله استعمال كرده باشد به نحو تعدد دال و مدلول و فقط قيد شود را نياورده باشد اين هم بر خلاف صلاحيت لفظ «كل» است كه اضافه شده است بر مطلق به حمل شائع و قبلاً گفتيم كه دلالت اثباتى بر نفى قيد آن درست مى شود كه معنائى مباين بلكه مناقض با اراده مقيد است بنابراين اين هم بر خلاف ظهور وحدانى عام است .  ممكن است يك احتمال يا اشكال سومى هم در ذهن باشد كه كسى بگويد در اين جا در حقيقت مخصص مى آيد مورد خاص را از عموم اخراج مى كند همانگونه كه اگر در جمله متصل به عام مى گفت (اكرم كل العالم الا الفساق) فقط فساق را اخراج مى كرد همچنين اين جا هم مخصص منفصل اخراج است و اخراج به عدد افراد عام متعدد و انحلالى است اگر اين مقصود باشد اين مطلب، مضافا به اين كه هميشه اين نحو قرينيت از خاص استفاده نمى شود چون خاص تنها ناظر به مراد جدى است و آن را استثناء مى كند علاوه براينكه اين مطلب با استعمال عام در عموم منافاتى ندارد و مجازيت در آن نيست چون كه استثناء هميشه به لحاظ مراد جدى است يعنى در موارد استثناء به لحاظ مراد استعمالى عام را در عموم به كار مى بريم و معناى استثنا اين است كه جمله مستثنى منه شامل مورد استثنا نيز هست و الا استثنا منقطع مى شود كه خلاف ظاهر است و تا چيزى داخل در مستثنى منه نباشد چگونه از آن خارج شود مثلاً اگر كل عالم در (اكرم كل عالم الا الفساق) در كل عالم غير فاسق استعمال شده باشد اين استثناء منقطع مى شود كه معلوم البطلان است پس مراد استعمالى در موارد استثناء عموم است و استثناء به لحاظ مدلول جدى و حكم مى گويد كه مستثنى از آن حكم خارج است و فاقد آن حكم است أما به لحاظ مدلول استعمالى عام مجازيتى در كار نيست .  بله، اگر متصل باشد مفهوم استثناء را هم به ذهن مى آورد و اخطار مى كند حال چه به صورت معناى حرفى  و چه به صورت معناى اسمى و لذا استثناء با تقييد مدخول فرق مى كند وقتى مى گويد (اكرم كل عالم الا الفساق) عموم شكل مى گيرد و با استثناء بعضى از افراد را اخراج مى كند اما اگر قيد در مستثنى منه باشد اصلا عموم شكل نمى گيرد مثل (اكرم كل عالم غير فاسق) پس اگر بخواهد با مخصص منفصل از مدلول استعمالى استثناء كند ـ مانند استثناء متصل ـ ممكن است در برخى موارد قابل قبول باشد ولى اين بدان معنا نيست كه عام در خصوص استعمال شده باشد بلكه موكد آن است كه عام در عموم به كار رفته است تا بشود از آن استثناء كرد پس عام از حيث مدلول استعمالى در موارد ورود مخصص منفصل در معناى عمومش به كار گرفته شده است و مجازيتى در معناى استعمالى نيست چون اين فروضى كه ذكر شد يا ممكن نيست يا معلوم البطلان است يا منافات با عموم ندارد و انصافا وقتى انسان دقت مى كند مى بيند مسلك سوم در عمومات جا ندارد.  به ذهن مى رسد كه مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)([3]) مسلك قابل قبولى است و آن وجدانى است و در باب مخصصات منفصل حق با همين مسلك است و همچنين در مخصصات متصل در جمله مستقل چرا كه نه دلالت «كل» را به هم مى زند و نه موجب مى شود كه مطلق در مقيد به كار گرفته شده باشد يا مطلق در طبيعت مهمله كه قيدش را نياورده است لهذا مجازيتى در مخصص منفصل نيست و مخصص تنها مى گويد عموم در مراد جدى نيست و اگر ظهور در استثنا داشته باشد باز هم همين است و فقط يك اضافه دارد و آن مفهوم استثنا را هم به ذهن مى آورد ولى باز هم مجازيت در عموم لازم نمى آيد بلكه برعكس عام در عام استعمال شده است تا استثناء نسبت به آن شكل گيرد.  بعد از اينكه ايشان اين دو مسلك را بيان مى كند مى فرمايد  حال كه هر دو مسلك معقول شد امر دائر است بين يكى از اين دو كه البته ما گفتيم اگر انحلاليت را در مدلول استعمالى قبول كرديم از نظر نتيجه عملى حق با مرحوم شيخ(رحمه الله) مى شود چون به لحاظ مدلول استعمالى يك اصاله العموم نداريم بلكه اصالات العموم داريم و اصالة العموم ديگر در مورد مخصص جارى نمى شود چون كه لغو است ليكن در باقى جارى مى شود ولذا ايشان مى فرمايد كه اگر جزم به يكى از دو مسلك حاصل شود بحثى نيست و الا هر يك از دو مسلك محتمل خواهد بود بنابراين وارد مويداتى براى مسلك شيخ(رحمه الله)و يا مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) مى شوند كه تفصيل آن خواهد آمد.    [1]. مطارح الانظار(ط جديد) ،ج2، ص131.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص276.  [3]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص218. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (601)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 601  ـ   شنبه 1394/11/17**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در دو مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله)([1]) و مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([2]) براى توجيه و تجزيه و تحليل حجيت عام در تمام الباقى بعد از تخصيص، بود كه يك مسلك، مسلك مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) بود كه مى فرمودند: عام در عموم خودش حتى بعد از تخصيص به كار رفته و مخصص مراد جدى را تخصيص مى زند و مى فهميم مراد جدى عام نبوده و اين ظهور در مراد جدى غير از ظهور در مراد استعمالى است و مراد استعمالى عام است ولو بعد  از آمدن مخصص وليكن مراد جدى و جعل ثبوتا در غير نحوى از علماء است و ظهور در جديت ظهور تصديقى و حالى ديگرى است كه انحلالى هم هست و به اين مقدار از حجيت مى افتد و به خلاف ظهور استعمالى در ما بقى حجت است. مرحوم شيخ(رحمه الله) اين مخصص را قرينه مى داند بر اراده خاص از عام در مرحله مدلول استعمالى و مى فرمايد اين قرينه مى شود كه مراد از كل عالم ، كل عالم غير نحوى است كه بحث از آن گذشت و اشكال مى شود كه اين ظهور وحدانى است و تمام الباقى و بعض الباقى هر دو مجاز است و بحث از اين مطلب كه معين آن چيست گذشت. مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)([3]) بعد از اين كه مراد استعمالى را از وحدانى بودن بيرون آورد و آن را هم انحلالى تصوير كرد، مى فرمايد تخصيص در هريك از اين دو ظهور على حد سواء مى شود و نياز به مويد و منبه داريم تا اينكه يكى را اختيار كنيم; ايشان مى فرمايد از نظر برهانى اگر ظهور در مراد استعمالى هم انحلالى باشد هر دو على حد واحد مى شود البته ما در اين مطلب اشكال كرديم وليكن اگر كسى انحلاليت در ظهور استعمالى را قبول كرد هر دو مسلك على حد سواء مى شوند ايشان چند مويد براى مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله)و يك مويد براى مسلك مرحوم آخوند(رحمه الله)ذكر مى كنند.  مويد اول: مى فرمايد جائى كه متكلم كميت را با الفاظ عدد برساند و بگويد (اكرم الثلاثه) و بعد دليل ديگرى يكى را خارج كند و بگويد يكى از اين سه واجب الاكرام نيست در اين جا گفته شده كه عرف قائل به تعارض است و مثل عام و خاص در نظر نمى گيرد و عدد را تخصيص نمى زند و به راحتى نمى گويد دومى مخصص اولى است بلكه يك نوع تعارض و تناقض بين اين دو دليل مى بيند و اين گونه نيست كه مثل عام و خاص تخصيص بزند مخصوصا در اعداد پائين مثل دو و سه، در اين جا مى توان آن را طبق مسلك شيخ(رحمه الله)اينگونه توجيه كرد و گفت: مخصص كه مى گويد يكى از اين ها خارج است استعمال دو تا در يكى غلط است پس تعارض رخ مى دهد ولى طبق مسلك مرحوم آخوند(رحمه الله)دليل دوم مدلول استعمالى را تغيير نمى دهد بلكه تنها ظهور جدى را به هم مى زند و عدد سه و دوتا در همان معناى حقيقى خودشان به كار رفته است و در يكى  به كار نرفته كه غلط شود پس استعمال عدد درست است و ظهور جدى را هم كه قائليد انحلالى است و يكى حجت نيست و ديگرى حجت است پس چرا قائل به تعارض شويم و قائل به تعارض شدن شاهد است بر اين مطلب كه مخصص مى خواهد در مدلول استعمالى تصرف كند و لذا تعارض مى شود.  حاصل مويد اول اين است كه تعارض در اعداد طبق مسلك شيخ(رحمه الله) قابل توجيه است ولى طبق مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) اين هم بايد مثل موارد تخصيص باشد مگر اينكه مساله وحدت سياق و تاويلهائى كه عرض شد را قبول كنيم كه يك نوع عنايت و ادعاى زائد است.  ما در اين جا مى توانيم غير از وحدت سياق ـ كه ظاهرا ايشان خيلى آن را قبول ندارند ـ نكته ديگرى نيز براى تعارض تصوير كنيم كه حتى اين موارد بر اساس مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)قابل قبول باشد و آن نكته اين است وقتى عدد خاصى در موضوع حكم اخذ مى شود اين غير از مجرد عموم و شمول اجزاء عدد است و يك ظهور ديگرى در موضوعيت آن عدد در حكم درست مى شود چون عدد عنوان وجودى مستقلى است مثل هر عنوان ديگرى ، مثلاً وقتى كه عنوان عالم در موضوع حكم اخذ شد اگر دليلى كه آمده است بخواهد يكى را بيرون كند به نحوى كه آن عنوان را الغاء كند، معارض مى شود با آن ظهور و لذا وقتى در عدد مى گويد ثلاثه واجب نيست، به لحاظ اين ظهور عنوانيت عدد ثلاثه با آن معارض مى شود چون اين ظهور را از بين مى برد چه به لحاظ مدلول استعمالى و چه به لحاظ مدلول جدى و اين مثل جائى است كه مخصص مى خواهد عنوان عام را لغو كند كه مى گويند معارض مى شود با عام نه مخصص. اين نكته سبب مى شود در اين گونه موارد در باب اعداد منجر به تعارض شود حتى به لحاظ مراد جدى چون كه موجب لغو عنوان آن عدد مى شود در اين نكته فرقى نمى كند كه الغا عنوان به لحاظ مراد استعمالى باشد و يا مراد جدى .  مويد دوم: در باب تخصيص گفته اند تخصيص اكثر جائز نيست، و اگر اكثر تخصيص خورده باشد ميان مخصص و عام تعارض ايجاد مى شود چون تخصيص اكثر مستهجن و يا يك نوع غلط است اين مطلب طبق مسلك شيخ(رحمه الله)قابل توجيه است چون استعمال عام در اقل افراد و افراد نادر غلط و مستهجن است و لازمه تخصيص اكثر اين مى شود كه استعمال عام در افراد أقل يا نادر باقى باشد كه غلط مى شود و اين موجب تعارض است به خلاف مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) كه طبق آن عام در عموم خودش به كار رفته است و تخصيصى نخورده و تنها مراد جدى تخصيص خورده است ـ كه آن هم ظهورات انحلالى متعددى است ـ هر چند تا كه ساقط شود باقيمانده بر حجيت خود باقى مى ماند پس طبق اين مسلك نبايد غلط و تعارض باشد. اين مويد هم قابل دفع است زيرا كه اولاً: نقض مى شود به مطلق كه در مطلق يقينا آمدن مقيد دليل بر مجازيت در استعمال نيست ـ حتى اگر متصل هم باشد ـ بلكه  دليل بر بيان و وجود قيد در مدلول جدى است با اينكه اگر اكثر افرادش در مطلق هم استثناء شود باز هم مى گويند تعارض است با اين كه طبق مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله) هم در آن جا مجازيتى در كار نيست و استعمال مطلق در مقيد نمى باشد بلكه مقيد منفصل مقدمات حكمت را به هم مى زند كه مقدمات حكمت هم كاشف از مدلول جدى است نه استعمالى و چه مقيد مراد باشد و چه مطلق، اسم جنس در معناى خودش به كار رفته ست با اين كه اين استهجان در اينجا هم موجود است و آن جا هم اگر بگويد اكرم العالم و بعد همه را استثناء كند غير از يك نفر باز هم استهجان هست و تعارض مى شود پس اين استهجان نكته ديگرى دارد. ثانياً: حل اين مطلب به اين است كه بگوييم اساسا اين كه متكلم يك فرد يا دو فرد را از يك عامى طلب كند و عموم به كار ببرد، مستهجن است چه به لحاظ مراد استعمالى و چه مراد جدى از اين جهت بين مراد جدى و استعمالى فرقى نيست و به او مى گويند تو كه يك نفر مد نظرت بود چرا مى گوئى (اكرم كل عالم) و نكته استهجان اين است كه چرا عموم را به كار گرفتى و ظهور در اراده عموم داشتى حتى جداً.  مويد سوم: اين هم همان بحثى است كه قبلا اشاره شد كه جائى كه عام مجموعى باشد نه انحلالى ، بر مسلك مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) اشكالى وارد مى شد كه در عام مجموعى انحلاليت نيست و مجموع تمام الباقى و مجموع بعض الباقى خارج از معناى حقيقى است كه اين اشكال بر مسلك مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) وارد بود ولى ايشان مى فرمايد بر مسلك شيخ(رحمه الله)وارد نيست چون طبق اين مسلك مخصص را قرينه مى گيريم كه عام استعمال شده در خاص، و ظهور در مجموعيت نيز موضوعش همان خاص مى شود و مخصص قرينه بر اراده ما عدا مى گردد البته ما اصل اشكال را در آن جا قبول نكرديم كه انحلاليت به اين شكل مراد نيست ولى اگر كسى اصل اين اشكال را در آنجا پذيرفت مويدى بر صحت مسلك شيخ(رحمه الله)مى گردد. اين مويد را هم مى شود جواب داد به اين كه مسلك شيخ(رحمه الله) مبتنى است بر اينكه ظهورات دلالت استعمالى بر عموم و شمول هر فرد را انحلالى تصوير كنيم و بگوييم اراده معناى مجازى مباين وحدانى است ولى اراده بعض افراد و خصوص به نحو مجاز مباين با معناى عام نيست بلكه اجزاء انحلالى آن است و چون انحلالى است هر مقدار استثنا شود ظهورات ما بقى سر جاى خودش باقى است و حجت مى گردند حال در اينجا مى گوييم اگر اين تحليل را قبول كنيم در عام استغراقى است و در عام مجموعى نمى آيد، و درست است كه در مجموعى، الباقى اجزاء عام هستند ولى اجزاء اگر به شكل مجموعى لحاظ شوند عنوان وحدانى لازم دارد كه بالدقه معناى مباين با ذات اجزاء و افراد عام خواهد بود و اين يك مفهوم اضافى است و در اين جا تصورا عنوان مجموع عام و مجموع الباقى دو مفهوم مباين با هم ديگر هستند يعنى مجموع كل العلما با مجموع كل علماء غير فساق دو تا عنوان وحدانى مباين با هم هستند و اين جا ديگر انحلاليت قابل قبول نيست و اين ظهور يك ظهور جديدى است كه دال بر آن را نداشتيم و لفظ عام ديگر صلاحيت ندارد براى استعمال در اين عنوان وحدانى و يك مفهوم مباين از عام و مجازى ـ كه معناى مباين است مثل رجل شجاع و اسد ـ مى شود كه قبول كرديد ظهور لفظ در نفى آن وحدانى است .  مويد چهارم: كه شايد بهترين مويد باشد، استفاده از يك نكته عرفى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) در بحث تعارض بيان كرده و در آنجا گفته مى شود كه تعارض بر دو قسم است 1) تعارض بين دو دليل كه جمع عرفى دارد كه به آن تعارض غير مستقر مى گويند يعنى تعارضى كه بدوى است و با وجود جمع عرفى حل مى شود و 2) تعارض بين دو دليل كه جمع عرفى ندارد كه به آن تعارض مستقر مى گويند در قسم اول كه تعارض جمع عرفى دارد گفته مى شود جمع عرفى داراى اقسامى است كه عبارتند از ورود، تخصيص و حكومت و خصوصيات و احكام هر قسم هم در آن جا بحث مى شود و مرحوم ميرزا(رحمه الله)([4]) در آن جا نظريه اى دارند تحت عنوان بحث قرينيت كه اگر دليل بر دليل ديگر در فرض اتصال قرينيت داشت در فرض انفصال هم قرينيت منفصل دارد دارد كه شهيد صدر(رحمه الله)([5]) تفصيل آن ها را بيان مى كند و طبق آن قاعده گفته مى شود دو دليل متنافى كه منفصل از هم آمده اند اگر به هم متصل بودند آيا يكى بر ديگرى قرينيت دارد يا خير؟ كه اگر قرينيت داشت عرف آن را در فرض انفصال هم قرينه مى گيرد و به همين خاطر است كه اگر در دليلى به فعلى امر كرد و در دليل ديگرى ترخيص در ترك را بيان كرد مى گويند دليل دوم قرينه است كه أمر در دليل اول به معناى استحباب است و نكته اش اين است كه اگر اين دو به هم متصل بودند عرف از امر استحباب مى فهميد و كانه دليل منفصل براى كسى كه احكامش را به صورت تدريجى بيان مى كند در حكم متصل است و قرينه مى شود كه مراد استعماليش همان بوده است و اين قرينيت مربوط به مدلول استعمالى است و آن را تغيير مى دهد.  بنابراين اگر تئورى جمع عرفى براساس نكته قرينيت را قبول كنيم اين نكته مربوط مى شود به مدلول استعمالى و در تخصيص هم كه جمع عرفى و از باب قرينيت است بايد گفته شود كه مدلول استعمالى عام تخصيص بخورد چون قرينيت مربوط به مدلول استعمالى است و مخصص قرينه مى شود كه مراد از عام خاص است و اين مطابق با مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله)مى گردد. اين مويد هم قابل دفع است زيرا كه ما اصل اين مطلب را قبول داريم كه اگر چيزى بر فرض اتصال قرينه است در فرض انفصال هم قرينه است ولى بايد ديد در فرض اتصال قرينه و رافع كدام ظهور است اگر در فرض اتصال قرينه بر مراد استعمالى و رافع آن باشد در فرض انفصال هم قرينه بر مراد استعمالى است و اما اگر در فرض اتصال قرينه بر مراد جدى و رافع آن باشد در فرض انفصال هم قرينه بر همان است و آن را ساقط مى كند و در مثال امر و ترخيص در ترك در فرض اتصال ترخيص به أمر ظهور استعماليش را از بين مى برد و قرينه مى شود كه ظهور طولى امر ـ كه استحباب است ـ مراد است و لذا قرينه مى شود كه مراد از آن امر استحباب است نه وجوب و قرينه بر مدلول استعمالى مى شود. اما در جائى كه قرينه، قرينه بر تقييد و تخصيص باشد وقتى مخصص به عام متصل باشد اگر در مدخول عام آمد آن جا تخصص است و اصلاً عموم بيش از آن منعقد نمى شود و قبلاً گفتيم كه اين در منفصل نيست و جائى كه مقيد و مخصص در مدخول عام نيايد و جمله مستقله بيايد و مدخول (كل) همان عالم باشد اين جا ظهور در عموم را به هم نمى زند بلكه مى گوييم (كل عالم) در عموم استعمال شده است و مخصص مستقل تنها ظهور در جديت را از بين مى برد و منهدم مى كند و ظهور جدى خاص مى شود و ظهور در جديت شكل نمى گيرد و اين بدان معناست كه تخصيص مستقل متصل قرينه بر تخصيص مراد جدى است نه بيشتر پس منفصل هم كه بشود قرينه بر همين است البته در متصل هدمش مى كند و در منفصل آن را از حجيت مى اندازد.  پس كبراى قرينيت منفصل قابل قبول است ولى فرق است بين قرينه اى كه على تقدير اتصال مدلول استعمالى را از بين مى برد و قرينه اى كه على تقدير اتصال مدلول جدى را از بين مى برد پس اين تقريب هم نمى تواند مويد مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله)باشد    [1]. مطارح الانظار(ط جديد)، ج2، ص131.  [2]. كفاية الاصول(ط آل البيت)، ص218.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص276.  [4]. اجود التقريرات، ج2، ص508.  [5]. بحوث فى علم الاصول، ج7، ص16. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (602)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 602  ـ   يكشنبه 1394/11/18**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مقايسه دو مسلك مرحوم آخوند(رحمه الله)([1]) و مرحوم شيخ(رحمه الله)([2]) بود كه مخصص منفصل كدام ظهور را از بين مى برد آيا ظهور استعمالى را از بين مى برد يا ظهور جدى؟ شهيد صدر(رحمه الله)([3])مويداتى رابراى مسلك شيخ(رحمه الله)آورد كه روز گذشته عرض كرديم كه تائيدى ندارند و يك مويد هم براى مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) مى آورد كه در جمع محلى باللام و هر جا كه دلالت بر عموم به نحو معناى حرفى است، مى باشد كه در باب جمع محلى باللام دو مسلك براى استفاده عموم بود يك مسلك اين بود كه لام دال براى تعيين است و جائى كه تعيين عهدى و جنسى نباشد تعيين خارجى و مصداقى مراد است پس لازمه تعيين عموم است و يك مسلك هم اين بود كه هيئت براى عموم به نحو معناى حرفى و نسبت استيعابيه وضع شده باشد و يا براى اشاره كردن به واقع جمع وضع شده است .  ايشان مى فرمايد طبق مسلك آخوند(رحمه الله) هر دو تفسير روشن و بى اشكال است چون مخصص كه مى آيد دخل و تصرفى در معناى جمع محلى انجام نمى دهد و فقط مراد جدى را تخصيص مى زند اما طبق مسلك شيخ(رحمه الله) اگر مخصص را قرينه بر مجاز بگيريم چنانچه عموم را از باب دلالت التزامى و دلالت الف و لام بر تعيين مصداقى بدانيم مخصص كه آمد و دال بر مجاز شد و قرينه شد كه عموم مراد نيست بايد دلالت بر تعيين را در لام از بين ببرد و مثلاً لام براى تزيين باشد كه ديگر نمى توانيم دلالت بر باقى را هم از آن استفاده كنيم و طبق مشرب و تفسير دوم، آن هم گفته مى شود كه هيئت جمع محلى دلالت بر اشاريت يا نسبت استيعابى به نحو معناى حرفى دارد و معانى حرفى با تغيير طرفش تغيير پيدا مى كند و نسبت استيعابيه نسبت به همه افراد غير از نسبت استيعابيه نسبت به باقى است و قوام نسبت به طرفينش است و با تبدل طرفين معناى حرفى عوض مى شود و اين معناى مباينى مى شود و لذا تفسير حجيت جمع محلى باللام در باقى بعد از تخصيص منفصل در مثل جمع محلى باللام طبق مبناى مرحوم شيخ(رحمه الله) مشكل مى شود بر خلاف مبناى مرحوم آخوند(رحمه الله) كه معناى استعمالى آن عوض نمى شود.اين مويد هم مويد تامى نيست چون بالاخره كسى كه قائل شد به مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله) ، در كل هم ـ كه عمومش به نحو معناى اسمى است ـ همين اشكال بر او وارد است چون كل يك معناى بسيط دارد كه استيعاب است و آن را براى باقى مى خواهيم و انحلاليت به لحاظ آن نيست بلكه به لحاظ مدخول آن است كه اسم جنس است و اگر بخواهد مخصص منفصل در عام اسمى قرينه باشد بر مجاز، قرينه بر اين مى شود كه اسم جنس كه مدخول (كل) است در طبيعت مطلقه به كار نرفته بلكه در طبيعت مقيده به كار رفته است و اين نحو مجازيت در مورد عموم به نحو معناى حرفى هم بعينه جارى مى شود و مى توان به اين حرف ملتزم شد چون در آن نيز تعدد دال و مدلول داريم و ماده جمع دال بر طبيعت عالم است كه معناى اسمى دارد و معناى اسمى آن هم مثل مدخول كل عالم است و همان طور كه در آن جا مى گوئيم وقتى مخصص آمد عالم در عالم مقيدبه كار رفته است در اين جا هم اگر مخصص آمد مشخص مى شود كه ماده جمع در (العلماء) در مقيد به كار رفته است و از اين جهت فرقى با هم ديگر ندارد زيرا كه دال بر عموم غير از دال بر ما فيه العموم است كه طبيعت و معناى اسمى است چه  ماده جمع باشد و چه مضاف اليه و مدخول كل باشد و مخصص آن را قيد مى زند و مى گويد مقصود از عالم ، عالم غير نحوى بوده است پس از اين جهت طبق مسلك شيخ(رحمه الله) فرقى نمى كند كه عموم اسمى باشد و يا حرفى و همه اين مويدات اثرى در اين نكته ندارد كه كدام يك از اين دو مسلك را قبول كنيم و آنچه كه مهم است دو مطلب ديگر است.  1) تجزيه و تحليل خود اين دو مسلك است كه اگر ما دلالت عام بر عموم به لحاظ اجزاء و افراد را نسبت به مدلول استعمالى انحلالى دانستيم هر دو مسلك معقول مى شود اما اگر آن را وحدانى دانستيم ديگر مسلك شيخ(رحمه الله)قابل قبول نيست و عمده اشكالى را هم كه بر شيخ(رحمه الله)گرفته اند همين است كه اگر عام در معناى مجازى به كار رفته باشد تمام الباقى و بعض الباقى ـ هر دو ـ معناى مجازى است و دالى بر تعيين تمام الباقى در مقابل بعض الباقى نداريم كه اگر اين ظهور را وحدانى گرفتيم اين اشكال وارد است مگر در جايى كه مخصص جنبه اثباتى را هم بگويد و اين كه تمام الباقى از عام مراد است عرض كرديم چنين دلالتى در مخصص نيست و مخصص فقط مى گويد اين فرد واجب الاكرام نيست و نسبت به باقى ساكت است اما اگر كسى انحلاليت را قبول كرد ، مطلب شهيد صدر(رحمه الله)درست مى شود كه هر دو مسلك قابل قبول مى شود اما اگر آن را وحدانى بگيريم همان طور كه صاحب كفايه(رحمه الله)وحدانى گرفته مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)متعين مى شود و ديگر مجازيتى هم در كار نيست و تنها مراد جدى قيد مى خورد.  2) مطلب ديگرى هم در اين جا اضافه كرده ايم كه اگر كسى انحلاليت را هم قبول كند باز مى توان دليل آورد كه مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)اقرب و اوفق به ذوق عقلاء است كه بر اين مطلب دو دليل و يا دو نكته و يا دو منبه يا مؤيد مى توان ذكر كرد.  1 ـ نكته اول اين كه طبق مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله) كه مخصص را قرينه بر مجاز مى گيرد، چون كه دلالت عام بر عموم به نحو تعدد دال و مدلول است يعنى دال بر مفهوم استيعاب يك لفظ است مثل (كل) و مفهوم مستوعب مدلول دال ديگرى است كه اسم جنس و مدلول ادات است پس بايد اين مجازيت در يكى از اين دو دال باشد زيرا كه مركبات وضع و معناى ديگرى ندارند و اين مجازيت نمى تواند در مدلول ادوات عموم باشد زيرا كه معنايش بسيط است و در آن تصرفى نمى كنيم بلكه در مفهوم مستوعب تصرف مى كنيم و مى گوئيم مقصود از (عالم) عالم غير نحوى است يعنى طبق مسلك شيخ(رحمه الله)حمل عام بر خاص مستلزم اين است كه در مدلول اسم جنس تصرف كنيم و بگوئيم عالم در طبيعت مطلقه ـ بالحمل الشايع ـ استعمال نشده است و در عالم با قيد استعمال شده است و متكلم قصد اخطار آن را داشته است كه اگر تصرف نكنيم و بگوئيم عالم در همان معناى موضوع له ـ كه ذات طبيعت است و وقتى قيدى با آن نيايد، در ذهن طبيعت مطلقه بالحمل الشايع را اخطار مى كند ـ به كار گرفته شده باشد مجازيتى در كار نيست و همان استيعاب كل افراد طبيعت مطلقه به حمل شائع را اخطار كرده و اراده استعمالى نموده است. پس اگر مخصص بخواهد قرينيت داشته باشد و در مدلول استعمالى تصرفى صورت گيرد بايد اين گونه باشد كه عالم گفته ولى در ذهن قصد و اراده اخطار عالم غير فاسق مجازاً نموده است وليكن اين گونه مجاز خلاف طبع عرف و عقلاء است و لفظ مطلق اصلاً صلاحيت اخطار مقيد را ندارد و در اين موارد از طريقه تعدد دال و مدلول استفاده مى شود نه مجاز ولهذا در موارد اطلاق و تقييد هم مجازيتى در كار نيست يعنى استعمال اسم جنس در موارد اطلاق و تقييد اگر مقيد را بخواهد، آن را با دال ديگرى مى آورد نه اين كه مطلق را بگويد و مقيد را اراده كند و اين مجرد مجازيت نيست و در معناى مجازى نيازمند مؤونه اضافى است كه آن معنا يك تناسبى با معناى حقيقى دارد و لذا در بحث مجاز قائلند كه به يك تناسبى نيازمنديم و بين معناى مجازى هم به صورت طولى اقترانى با لفظ ايجاد مى شود ولى اين كه بخواهند با اسم جنس مقيد را برسانند اين خيلى خلاف ظاهر و پر عنايه و شايد مستهجن است و اگر بخواهد قيد را به نحو تعدد دال و مدلول بفهماند آن را مى آورد نه اين كه مطلق را بگويد و مقيد را اراده كند و لذا در مطلقات هم كسى اين بحث را مطرح نكرده است كه پس از آمدن مقيد كشف مى كنيم كه مطلق در مقيد به كار رفته است ـ مسلك سوم ـ بلكه از مقيد فهميده مى شود كه كاشفيت مقدمات حكمت از مدلول جدى، حجت نيست و ظهور در جديت ساقط مى شود.حاصل اين كه راه استعمال مطلق در مقيد عرفاً و لغةً تعدد دال و مدلول است نه استعمال اسم مطلق در مقيد مجازاً برخلاف استعمال اسد در رجل شجاع كه راه در آن، مجاز است ولى در استعمال مطلق در مقيد بايد از مطلق يك مفهوم اضافى بفهميم كه لفظ هيچ صلاحيتى براى آن ندارد اين يك وجه در موارد تخصيص و تقييد كه استبعاد مى كند تحليل مرحوم شيخ(رحمه الله)را و تقويت مى كند مسلك دوم را .  2 ـ نكته ديگرى هم هست كه داراى دو مقدمه است يكى اين كه هر نوع جمع عرفى چه به لحاظ مدلول تصديقى اول و چه به لحاظ مدلول تصديقى دوم فرع وجود تنافى ميان دو دلالت است كه اگر هيچ تنافى اى در كار نباشد نكته اى براى جمع عرفى و قرينيت موجود نيست زيرا اگر دو دليل يا دو ظهور هيچ تنافى اى با هم نداشتند در تعارض غير مستقر و جمع عرفى داخل نخواهند بود و همه جا حمل احد الدليلين به وسيله دليل ديگر بر معناى مجازيت فرع تنافى بين دلالت دو دليل است.  مقدمه دوم اين كه در باب عام و خاص  و مطلق و مقيد وقتى مخصص به عام متصل شود با مدلول و ظهور استعماليش منافاتى ندارد چون خاص از يكى از اين سه صورت خارج نيست; اگر مخصص قيدى در مدخول عام باشد تخصص مى شود نه تخصيص و اصلا مجازيتى نيست چون از اول عام مقيد شكل مى گيرد مثل ضيق فم الركيه است و آن جا تخصص است و تخصيص نيست و همچنين است فرض تخصيص به نحو استثناء با فرقى كه قبلاً ميان اين دو قائل شديم و جائى هم كه مخصص به نحو جمله مستقل است در اين جا خواهد آمد كه اين نحو مخصص متصل هم ظهور استعمالى عام را از بين نمى برد، ولهذا مخصصى كه جمله مستقل است رافع مدلول استعمال عام در عموم نيست و ظهور در جديت را از بين مى برد، زيرا كه دامنه استثناء از مراد جدى وسيع تر است از ظهور استعمالى و متكلم حق دارد تا كلامش را تمام نكرده مراد جدى اش را كم و زياد كند و حدود آن را بيان نمايد ولى مراد استعماليش با استعمال لفظ تمام مى شود و اگر مى خواست آن را تخصيص بزند يا بايد استثنا مى آورد يا قيد را در مدخول عام وارد مى كرد و اين يعنى مخصص متصل كه اگر جمله مستقل هم باشد با مدلول عام تنافى ندارد.  از اين دو مقدمه نتيجه مى گيريم و مى گوييم طبق اين تحليل خيلى بعيد است كه وقتى مخصص مستقل متصل باشد با ظهور جدى تنافى داشته باشد و آن را از بين ببرد نه ظهور استعمالى عام را ولى وقتى منفصل شد قرينه بر مجازيت و رفع يد از ظهور استعمالى مى شود اين هم خلاف مقدمه اول است كه گفتيم اگر تعارض و تنافى ميان دو ظهور نبود، نوبت به قرينيت و جمع عرفى نسبت به آن ظهور نخواهد رسيد و هم خلاف نكته اى است كه روز گذشته اشاره شد كه آن ظهورى كه در فرض اتصال منهدم مى شود در فرض انفصال از حجيت ساط مى شود. خلاصه چنانچه ما قبول كرديم كه مخصص منفصل اگر متصل بود موجب حمل عام بر غير عموم نمى شود و هيچ گونه تنافى با آن ندارد و تنها ظهور جدى را به هم مى زد على فرض انفصال هم همين گونه است و تنها ظهور در مراد جدى را ساقط مى كند و اگر در فرض انفصال ظهور استعمالى را به هم مى زند در اتصال هم بايد همين گونه باشد و اين محتمل نيست كه فرض انفصال اشد از فرض اتصال باشد و اگر در اتصال قبول كرديد كه با ظهور استعمالى تنافى ندارد در انفصال هم بايد قبول كنيد.  از مجموع اين نكات استفاده مى شود كه هر جا جمع عرفى از باب تخصيص و تقييد باشد ـ كه بابش باب تعدد دال و مدلول است ـ مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) درست است  اما هميشه جمع عرفى از باب تخصيص و تقييد نيست بلكه گاهى اوقات ما به خاطر وجود قرينه عرفى لفظ را بر معناى ديگرى حمل مى كنيم مثل حمل امر بر استحباب كه اگر آن را موضوع وجوب بدانيم با آمدن دليل منفصل بر ترخيص و حمل آن امر بر استحباب در اين جا ديگر تنها تصرف در مدلول جدى واقع نشده است چون مدلول استعمالى اگر وجوب است يك مدلول است استعمالاً وجداً كه آن هم ساقط شده است و استحباب كه ضمن وجوب نبود و در اين جا انحلاليت مورد ندارد بلكه يك معنى بود كه آن هم معلوم شد كه مراد نيست پس استحباب را از كجا ثابت مى كنيم؟ و اين موارد، بابش باب تعدد دال و مدلول نيست و مى خواهيم از اين امر به واسطه قرينه منفصل يك معناى ديگرى را كه مباين است با معناى حقيقى بفهميم و در اين جا نيازمند مسلك شيخ(رحمه الله)هستيم و شايد در ذهن مرحوم شيخ(رحمه الله)همين بوده است و خواسته اند اين را به باب تخصيص و تقييد تسرى بدهند .  در اين جا گفته مى شود كه امر يك معناى طولى هم بر استحباب يا رجحان داشته است كه اگر از امر وجوب مراد نباشد، استحباب اراده مى گردد چون معناى استحباب هم با معناى وجوب تناسب دارد و لفظ امر داراى صلاحيت استعمال در آن است بلكه كثيراً در آن استعمال شده است و ترخيص كه بيايد ناظر به اين قسمت است كه مراد استعمالى وجوب نبوده بلكه استحباب است پس در اين قبيل جمع عرفى ها حق با مرحوم شيخ(رحمه الله)است. بنابراين مى توان اين گونه تفصيل داد و گفت مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله)در اين موارد از جمع عرفى درست است يعنى قرينه بر معناى مجازى در مراد استعمالى است و مسلك مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) در باب تعدد دال و مدلول و تخصيص و تقييد درست است و اراده معناى مجازى در كار نيست و دلالت عام بر عموم در مرحله مدلول استعمالى باقى است و مخصص تنها ظهور در مدلول جدى را تخصيص مى زند و اين به نحوى جمع بين دو مسلك است.    [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص218.  [2]. مطارح الانظار (ط جديد)، ج2، ص131.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص276. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (603)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 603  ـ   دوشنبه 1394/11/19**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث از حجيت عام در تمام باقى ، در مخصص بعد از تخصيص منفصل گذشت، بحث تخصيص متصل هم عرض شد كه اگر جمله مستقل باشد در اين بحث داخل است و مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) هم فرمود در مخصصات متصله مجازيتى پيش نمى آيد و اتصال مخصص رافع ظهور عام در عموم است وليكن اطلاق اين مطلب تمام نيست زيرا كه مخصص متصل بر سه قسم است.  1 ـ يك قسم اين است كه مخصص به نحو قيدى در مدخول عام باشد مثل (اكرم كل عالم غير فاسق يا غير نحوى) كه اين جا از اول تخصصا عموم در بيش از عالم غير فاسق يا غير نحوى منعقد نمى شود و اين جا تخصص مد نظر صاحب كفايه(رحمه الله) درست است .  2 ـ نوع دوم تخصيص به نحو استثنا است در جائى كه عام را بياورد ولى نسبت استثنائى هم بياورد مثل (اكرم كل العلماء الا النحويين) كه اين جا مراد استعمالى عالم غير نحوى است ولى چون آن را با صيغه استثناء بيان كرده است فلذا با قسم اول فرق دارد هر چند نتيجتاً مراد استعمالى عالم غير فاسق است ولى اين را از مجموع مستثنى و مستثنى منه مى فهماند  و مستثنى را ابتداء داخل در عام ذكر كرده و بعد با استثناء خارج نموده است و اخراج، با خود استثناء افهام شده است و لذا در مراد استعمالى اين استثناء آمده و مشخص شده كه مقصود عالم غير نحوى است و استثناء مربوط به مراد جدى نيست هر چند كه جمله مستثنى منه در عموم به كار رفته است .  3 ـ نوع سوم اين است كه مخصص به نحو جمله مستقله بيايد يعنى در مدخول قيدى نيايد و استثناء هم نباشد و در جمله ديگر مستقلاً جمله خاص ذكر شود مخصوصا اگر فاصله با عام زياد باشد و بگويد (لا يجب اكرام النحوى) و اين يك نوع تخصيص متصل ديگر است كه تخصص نيست و اين جا اين گونه نيست كه عموم عام منعقد نشود زيرا كه جاى تخصص و عدم انعقاد عموم در استعمال جمله استعماليه است حال يا مدخول و يا طرف مدخول كه نسبت استثنائيه است و استثناء از توابع جمله مستثنى منه مى باشد ولى اگر جمله استعماليه تمام شد دلالت جمله بر عموم منعقد مى گردد و اين جا اگر اين جمله مستقله بخواهد بيايد يا بايد قرينه بر استعمال مجازى عام در خاص باشد و يا قرينه بر استثناء و تخصيص در اراده جدى، بدين ترتيب كه مراد استعمال از جمله عام همه علماء است ولى حدود مراد جدى را بيان كرده و گفته مراد جدى من عام نيست عالم نحوى خارج از آن است. در اين نوع سوم بحث مى شود كه آيا اين جا مسلك مرحوم شيخ(رحمه الله)([2])درست است و يا مسلك مرحوم آخوند خراسانى(رحمه الله)؟ وليكن مسلك تخصص در اين جا نمى آيد، چنانچه مقصود صاحب كفايه(رحمه الله) ـ كه مى فرمايد مجاز نيست ـ اين جا هم باشد از باب تخصص درست نيست مگر بر برخى مبانى كه در مسلك اول رد شد مثلاً بگوييم ادوات عموم وضع شده است براى ما ينطبق عليه المدخول مگر آنچه را بعداً استثناء و خارج مى كند كه قبلاً گفتيم اين مطلب صحيح نيست بله، ادوات عموم وضع شده است براى ما ينطبق عليه المدخول ولذا اگر از ديوار هم اين را بشنود دو جمله متناقض مى شنود و اين گونه نيست كه تصور عام از بين برود با اين كه اگر براى آن معنا وضع شده بود زمانى كه از ديوار بشنويم نبايد احساس تناقض كنيم. بنابراين در اين نوع سوم از مخصص متصل از نظر دلالات تصورى و استعمالى جمله عام در عموم خودش استعمال شده است مگر اين كه اين قرينه بر مجاز باشد و يا كسى بگويد كه اين هم يك شيوه اى از استثناء از مدلول استعمالى است كه اين هم در لغت ـ مخصوصا اگر فاصله زياد بود ـ شاهدى بر آن وجود ندارد و از مراد استعمالى مفهوم استثناء استفاده نمى شود و جمله عام طرف نسبت استثنائيه قرار نمى گيرد بلكه در حقيقت اين مى شود جمله اى كه بر خلاف عام است جداً يعنى در اين جا مسلك صاحب كفايه(رحمه الله)(مسلك دوم) درست است و عرف نمى گويد اين جمله مستقل قرينه بر اراده مجاز از عام است بلكه عرف مى گويد چون كه متكلم تا وقتى كه كلامش تمام نشده باشد مى تواند حدود مراد جدى خود را بيان كند با اين جمله بيان كرده و ناظر به مراد جدى است اما اگر مى خواست مراد استعمالى را تخصيص بزند يا قيد را در مدخول عام مى آورد و يا استثنا مى آورد پس جمله عام در عموم بدون استثناء استعمال شده است وليكن تا كلام متكلم تمام نشده و در مجلس خطاب است مى تواند قرينه بياورد كه مراد جدى اش چه مقدار است و اين يك طريقه عرفى است كه متكلمين مرادات خود را ابتداء مطلق بيان مى كنند ولى مراد جديشان مضيق است و آن را متاخرا ابراز مى كنند پس ظهور جدى قيد مى خورد و عمومش مرتفع مى گردد و اين از باب تعارض نيست بلكه از باب مضيق شدن عموم در ظهور جدى است نه عموم در مراد استعمالى و لهذا در اين قسم هم مجازيت لازم نمى آيد .  بنابراين مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)([3]) در مخصص متصل مسلك صاحب كفايه(رحمه الله) را قبول كرده است و اين كه ظهور جدى بعد از فراغت از كلام منعقد مى شود و اين مخصص متصل مستقل تصادمى با ظهور استعمالى ندارد و با ظهور جدى تنافى دارد كه ما عرض كرديم اگر اين را در مخصص متصل مستقل قبول كرديد در منفصل هم همين است و بعيد است كه منفصل اسوأ حالاً باشد و چنين مخصصى در فرض انفصال قرينه بر مجاز عام باشد با اين كه در فرض اتصال قرينه بر آن نيست بلكه تنها قرينه بر تخصيص مراد جدى است و تفكيك بين متصل و منفصل از اين جهت قابل قبول نيست. ايشان دراينجا وارد يك بحث ديگرى نيز شده اند كه مربوط به اين جا نيست بلكه مربوط به اصل تخصيص و تقديم خاص بر عام است كه بايد در بحث تعارض بيايد كه چرا بايد خاص را با عام به نحو تخصيص درمراد جدى جمع كنيم و خاص را قرينه بر آن بدانيم كه در جمع عرفى مى آيد و ايشان به مناسبتى آن جا هم اين بحث را مطرح كرده است. حاصل نكته ايشان اين است كه مى فرمايد جمله عام اگر انشائى باشد متكلم مى خواهد حكم خودش را با جمله عام انشاء كند و حكم وجودى به غير از آن انشاء را ندارد و اگر عموم را انشاء كرد و بعد خصوص را، اين قهرا كشف مى كند كه مراد جديش از حكم اولى ـ كه انشاء كرده ـ عموم نبوده است و در اين جا اين نكته ـ كه مخصص مراد جدى را از عام مشخص مى كند و بر آن مقدم است و جمع عرفى مى شود كه مراد از عام خاص است ـ در انشائيات وجهى دارد ولى ممكن است كسى در اخباريات اشكال كند و بگويد كه در اخبار از عام مثلاً در جايى كه مى گويد (كل انسان متحرك الاصابع) بعد مى گويد (الانسان المشلول لا تتحرك اصابعه) امكان دارد كه هر دو اخبار مقصود جدى متكلم باشد زيرا ما در اخبار دو مدلول تصديقى غير استعمالى داريم.  يك مدلول مربوط به قصد اخبار در كلام است و يكى هم مربوط به مطابقت خبر با واقع و عدم مطابقت است كه اين هم مدلول تصديقى است و اين ربطى به قصد اخبار متكلم ندارد بلكه مربوط به صحت و خطاى اعتقاد متكلم است پس  در جمل اخبارى يك مدلول تصديقى سومى هم داريم كه ربطى به مرادات متكلم ندارد و بعد از مراد متكلم است و لذا اگر جمله عام و جمله خاص از دو نفر باشد و يكى بگويد كل اين ها عدول هستند و ديگرى بگويد برخى فاسق هستند اين جا كسى قائل به تخصيص نمى شود و تعارض است زيرا هريك از اعتقاد يكى از دو نفر حكايت مى كند كه دو اعتقاد داشته باشند ولذا در باب بينات اگر يك بينه عام بود و يك بينه خاص بود تخصيص قائل نمى شويم و مى گوئيم تعارض است زيرا هر كدام كشف از اعتقاد يكى مى كند و دلالت ها بر مراد واحد نيست تا خاص را قرينه بر تخصيص عام بگيريم و در حقيقت اعتقاد ها با هم تنافى دارد نه دلالتهاى لفظى در كشف از مراد واحد و در جمله خبرى از يك متكلم اگر عام گفت و بعد مخصص را، مى توان گفت در ابتدا واقعاً قصد حكايت از عموم را داشته است و بعد فهميده اشتباه كرده و يا به هر جهت ديگرى خاص را گفته اصلاح كرده و اين جا چرا قائل به تخصيص در مراد جدى مى شوند؟  جواب اين مطلب اين است كه ظاهر حال متكلمى كه خطا نمى كند و ملتفت به خطاباتش است آن است كه به اخبارش معتقد است و با اختيار اخبار مى كند نه اضطرار و تقيةً كه اگر اين ظهورات را در كلام قبول كرديم ـ كه هست ـ قهراً خاص قرينه مى شود كه مراد جدى و قصد اخبار از عموم را نداشته است و خاص ـ حتى در اخبارات ـ قرينه بر تخصيص در مراد جدى مى شود. اما در روايات چونكه همه ائمه از يك منبع خبر مى دهند و خطا هم نمى كنند و نمى خواهند نسخ كنند و حكم جديدى را بياورند و از احكام مجعول در اصل شريعت خبر مى دهند، قهرا اگر اين مقدمات باشد ـ كه هست ـ اگر جمله خبرى هم باشد مخصص كاشف از عدم مراد جدى در عام است نه اين كه احدهما بر تقيه حمل شود و يا قصد اخبارى بر خلاف واقع باشد.  بنابراين فرقى ميان عام انشائى و اخبارى از حيث قرينيت خاص بر مراد جدى از عام نمى باشد و در عام خبرى هم قرينيت و تخصيص جارى است و بدين ترتيب از حجيت عام در تمام الباقى تمام مى شود. جهت دوم در بحث تخصيص كه تا حدودى متفرع بر بحث گذشته است و بحث مهم و كاربردى در فقه است بحث از اجمال خاص است يعنى وقتى كه گفتيم عام در تمام الباقى بعد از تخصيص حجت است اگر خاص مجمل باشد و احتمال برود كه فردى از عام را گرفته و يا نگرفته است آيا در مورد اجمال خاص هم مى توان به عام رجوع كرد يا خير؟ زيرا كه عنوان عام بر آن منطبق است و اجمال در انطباق عنوان مخصص است .  معمولاً اين بحث فوق در دو مقام انجام مى گيرد زيرا كه اجمال دو قسم اساسى دارد و وقتى مى گوئيم دليل مجمل است اين اجمال يا به جهت شبهه مفهوميه است يعنى مفهوم خاص مجمل است مثلاً گفته لاتكرم الفاسق و نمى دانيم فاعل گناه صغيره فاسق است يا خير كه اين يك اجمال مفهومى است و نوع ديگر از اجمال ، اجمال مصداقى است يعنى مفهوم مشخص است مثلا مى دانيم فاسق مطلق من يرتكب الاثم ولو صغيره است ولى نمى دانيم زيد فاسق شده و مرتكب گناه شده است يا خير كه اين اجمال مصداقى است پس چون اجمال دو نوع است اجمال مفهومى و مصداقى بحث هم در دو مقام است و باز هر كدام از اين دو نوع اجمال چهار نوع دارد چون اين خاص مجمل يا متصل به عام است، يا منفصل از آن چون جائى كه متصل باشد ظهور را از بين مى برد و على كل من التقديرين اين اجمال يك وقت اجمال به معناى دوران بين اقل و اكثر است و يك وقت دائر بين متباينين است مثلاً گفته اكرم كل عالم الا زيدا و دو عالم به نام زيد داريم كه نمى دانيم كدام مراد است. قبل از دخول در بحث بايد اين نكته را توضيح دهيم كه مخصص را كه تقسيم به متصل و منفصل كرديم از اين جهت است كه فرق است ميان آنها زيرا كه اگر مخصص متصل باشد رافع اصل ظهور مى باشد كه اگر قيد در مدخول عام باشد تخصص است و اگر به نحو جمله مستقله باشد ظهور استعمالى در عموم شكل مى گيرد ولى ظهور جدى در عموم شكل نمى گيرد چون انعقاد ظهور جدى فرع اتمام و فراغت از كلام است و مخصص متصل مانع از انعقاد ظهور جدى در عموم مى شود به خلاف مخصص منفصل، كه اگر منفصل شد بعد از آمدن مخصص ظهور عام در عموم حتى ظهور جدى باقى است چون مقتضى ظهور يا استعمال در مراد استعمالى است و يا تمام شدن كلام نسبت به مراد جدى است كه اگر كلام تمام شد ظهور فعلى خواهد شد و لا ينقلب الواقع عما وقع عليه و مخصص كه بيايد دليل ديگرى است كه اقوى است و يا قرينيت دارد لهذا از حيث حجيت مقدم مى شود يعنى در حجيت حجت اقوى و مقدم است نه اين كه ظهورش را در عموم از بين مى برد و اگر بگوئيد ظهورش از بين مى رود يعنى ظهور در عموم متوقف است بر اين كه مخصصى بعدا هم نيايد و اين موجب مى شود كه عام در هر موردى كه مخصص محتمل باشد مجمل گردد و ما قبلاً اين را شرح داديم و رد كرديم و  گفتيم كه اصاله عدم تخصيص هم جارى نيست چون اصاله عدم تخصيص عقلائى همان اصاله الظهور و العموم است و مفروض اين است كه به جهت احتمال مخصص منفصل در ظهور شك داريم پس ظهور عام بعد از مخصص منفصل حتى در مراد جدى باقى است ولى چون مخصص كاشف اقوى و يا قرينه است بايد به آن عمل كنيم و در حجيت مقدم است.  [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص218.  [2]. مطارح الانظار(ط جديد) ج2، ص131.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص276. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (604)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 604  ـ   سه شنبه 1394/11/20**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اجمال مخصص بود و عرض شد اجمال مخصص يا مفهومى است يا مصداقى و لذا در دو مقام از مخصص مجمل بحث مى شود.  مقام اول جائى است كه مخصص مفهوما مجمل بوده و لفظى كه در مخصص آمده است مردد است بين دو معنى و ما نمى دانيم كدام يك از اين دو معنى مراد است; يا قرينه اى آمده باعث اجمال شده و يا به هر علت ديگرى اين اجمال حاصل شود، اين اجمال مفهومى مخصص نسبت به عام ، مورد بحث قرارگرفته است و بخشى كه از خاص مجمل نيست حجت است اما بخشى كه مجمل است قطعاً خاص در آن حجت نمى باشد ليكن بحث شده است كه آيا عام نسبت به آن حجت است يا خير؟  در اين بحث تفصيل داده شده و گفته شده اين مخصص مجمل مفهومى يا متصل است و يا منفصل و اجمال يا به نحو دوران بين اقل حداكثر است يعنى مردد است بين دو مفهوم اوسع يا اضيق ، مثل فاسق كه نمى دانيم فاعل مطلق گناه است يا خصوص فاعل كبيره است و يا اجمال به جهت دوران بين متباينين است ولذا بايد در اين چهار صورت به طور مستقل بحث شود.  1 ـ صورت اول مخصص مجمل مفهومى متصل كه امر آن دائر است بين اقل و اكثر مثل (اكرم العلماء و لا يجب اكرام الفساق من العلماء) كه خاص متصل به عام به نحو جمله مستقل يا با قيدى در مدخول عام و يا به نحو استثناء آمده است و فساق را اخراج مى كند و شك كنيم كه فاسق اعم است يا خصوص فاعل كبيره است در اين جا حكم روشن است و همه قائل شده اند كه اگر مخصص، به عام متصل باشد و دائر بين اقل و اكثر باشد اجمال مخصص به عام سريان پيدا مى كند و اصل دلالت عام و ظهورش مجمل مى گردد ، چون قبلا گفته شده است كه قرائن و مخصصات متصله ظهورات را از بين مى برد نه اين كه ظهور منعقد مى شود و حجيتش ساقط مى شود بلكه ظهور در عموم در مورد اجمال از بين مى رود و سريان اجمال مخصص متصل به عام باعث مجمل شدن عام مى شود چون قرائن متصله هادم ظهورات هستند و اجمال هادم به اجمال منهدم سريان پيدا مى كند اصل اين مساله روشن است.  شهيد صدر(رحمه الله)([1]) در اين جا نكته اى را مطرح مى كند و مى فرمايد اين در جائى كه مخصص در مدخول عام قيد باشد و يا به صورت استثناء بيان شود روشن است و مثل اين است كه خود عنوان عام مجمل باشد و بگويد (اكرم العالم) و عالم مجمل باشد كه قطعاً نمى شود در مورد اجمال آن به عام تمسك كرد.  اما مخصص متصل كه با جمله مستقل است در اين جا گفتيم كه عام به لحاظ مدلول استعمالى در عموم استعمال شده است و عموم (اكرم كل العالم) تمام شده است و ظهور در عموم فعلى است و مخصص از باب تناقص و تنافى مراد جدى را از بين مى برد ولذا ممكن است اين جا اشكال شود كه چرا در اين قسم از مخصص به اصاله الظهور تمسك نمى كنيد و نمى گوئيد ظهور استعمالى نسبت به مورد اجمال مخصص جدى است زيرا كه انهدام ظهور جدى بر اساس تناقض است و تناقض هم به مقدارش رفع يد مى شود و اين تناقض به مقدار قدر متيقن خاص ـ كه فاعل كبيره است ـ ثابت است و ما به اين مقدار واقفيم كه مراد خاص است پس اصاله العموم استعمالى در اين مورد نمى تواند جدى باشد ولى بيش از اين علم به تناقض ندارد و از ظهور تصديقى به اندازه تناقض و علم به آن رفع يد مى كنيم ولى چرا از مازاد رفع يد شود با اين كه ظهور استعمالى در عموم فعلى است.  سپس اين اشكال را اين گونه جواب مى دهد كه ميزان تناقض يا قرينيت شخصى نيست بلكه تناقض و قرينيت در نزد عرف و نظام لغت است و اگر فاسق به حسب اوضاع لغوى براى اعم وضع شده باشد و يا به هر جهتى دال بر آن باشد و سامع جاهل باشد در اين صورت متكلم قرينه بر مراد جدى خود را قبل از اتمام كلام آورده است پس ظهور در مدلول تصديقى منعقد نمى شود چون انعقاد در جائى است كه قرينه اى كه از لحاظ نظام لغوى عرف قرينه باشد، نياروده باشد و علم شخصى ملاك نيست پس شك و اجمال در ظهور جدى عام حاصل مى شود.  ممكن است كسى به موارد اجمال مخصص نقض كند به اين جهت كه لفظ وارد شده در آن ميان دو معنا مشترك است كه اهل لغت نيز در مراد از آن در موارد عدم وجود قرينه شك مى كند .  پاسخ آن است كه نفس صحت استعمال مشترك بدون قرينه در لغت ـ ولو به جهت غرض ابهام و ايهام ـ براى عرفى بودن چنين استعمالى كافى است و خارج از نظام لغوى نيست .  ممكن است اشكال دومى در اينجا وارد شود با اين توضيح كه چرا در اين جا به اصل عدم قرينه تمسك نكنيم زيرا كه شك مى كنيم اين جا قرينه اى بر تخصيص نسبت به فاعل صغيره هست يا خير در نتيجه اصل عدم قرينه را جارى مى كنيم .  پاسخ اشكال اين است كه اولاً: كسانى كه قائل به اصالت عدم القرينه هستند در جريان اصل عدم قرينه بين شك در وجود قرينه و شك در قرينيت موجود تفصيل مى دهند و در صورت اول قائلند كه  اصل عدم قرينه جارى است اما اگر چيزى هست و شك در قرينيت آن داريم، اين شك در قرينيت موجود است و اين بحث در بحث تعارض خواهد آمد .  ثانياً: نكته ديگر اين است كه اصول عقلائى تعبدى نمى باشند بلكه بر اساس كاشفيت است و در باب محاورات كاشفيت همان ظهورات است و عقلا براى كشف مراد اين ظهورات را حجت قرار داده اند و از آنها استفاده مى كنند و اگر يقين به مراد هم پيدا نكنيم به اين ظهورات لفظى كه ظن نوعى ايجاد مى كنند عمل مى كنند ولذا هرگاه در قرينيت موجود و يا وجود قرينه متصل شك بشود، شك در ظهور مى شود و ديگر آن ظهور محرز نيست تا كه به آن تمسك كنيم مگر اين كه دليل تعبدى باشد ـ كه نيست ـ و استصحاب هم ـ كه حجت شرعى است ـ در عدم قرينه جارى نيست چون مثبت است و ظهور را اثبات نمى كند ولذا شك در مخصص و يا قرينه اگر منفصل باشد اصل عدم قرينه يا عدم تخصيص حجت است زيرا كه به معناى حجيت ظهور ذى القرينه وعام است چون كه قرينه منفصل رافع ظهور نمى باشد وليكن در متصل چنين نيست .  بله، اگر سامع شك كند كه آيا متكلم قرينه اى متصل آورده است كه او نشنيده باشد يا نه اصل عدم غفلت كه آن هم اصلى عقلائى و مبتنى بر غلبه عدم غفلت، حجت است و در چنين موردى نيز اصل عدم قرينه متصل به ملاك اصل عدم غفلت جارى است اما در غير اين صورت و جايى كه احتمال قرينيت متصل و يا وجود قرينه متصل را بدهيم و ما هم در مجلس مخاطبه نباشيم تا عدم قرينه احراز كنيم تمسك به اصل عدم قرينه يعنى اصالت الظهور ممكن نيست زيرا كه شك در انعقاد ظهورات است و اين مطلب در بحث احتمال قرينيت موجود مسلم است و در بحث احتمال وجود قرينه متصل هم صحيح است وليكن در مواردى كه قرينه لفظى و شبه آن باشد كه راوى و ناقل حديث ملتفت آن مى شود، ما احتمال آن را با شهادت راوى نفى مى كنيم نه با اصل عدم القرينه زيرا اگر كه چنين قرينه خاصى بوده است و راوى آن را نگفته اين خيانت در نقل است و خلاف اصاله الوثاقه و صحت نقل او است و از باب شهادت سلبى راوى وجود اين چنين قرائن را نفى مى كنيم و اين هم حجت است و از اين راه احتمال وجود قرينه متصل را نفى مى كنيم و تفصيل آن در بحث تعارض خواهد آمد.  بنابراين فرقى نمى كند تخصيص به نحو جمله مستقل باشد يا قيد عام و يا استثنا، در هر سه قسم تخصيص متصل اگر مخصص مجمل شد در ظهور شك مى شود و بايد ظهور احراز شود تا بشود به آن تمسك كرد و اين مثل جائى است كه ظهور خود عام به لحاظ مدلول جدى از آن مجمل باشد كه نمى شود به آن تمسك كرد .  2 ـ صورت دوم همين فرض اول است منتها مخصص دائر بين متباينين است مثلا گفت (اكرم العلماء الا زيدا) و زيد مردد بين دو نفر شد يا گفت (الا الموالى) كه مردد شد بين عبدها يا پسرعموها كه به آن ها هم مولى گفته مى شود اين گونه موارد اجمال بين اقل و اكثر نيست و قدر متيقن ندارد و مردد ميان دو فرد و يا دو نوع است كه نمى دانيم اين نوع يا فرد استثناء شده است يا نوع و فرد ديگرى، در اين جا قهرا هر دو فرد يا نوع حكمشان مشكوك مى شود.  حال اگر بخواهيم به عام تسمك كنيم در هر دو فرد معلوم البطلان است چون اولاً دو تا ظهور با هم جمعا موجود نيست زيرا كه مخصص متصل است و يكى را منهدم كرده است و اگر هم باشد ـ مثل موارد انفصال ـ از آنجا كه علم داريم يكى خارج است باز هم نمى شود به هر دو تمسك كرد چون علم داريم به كذب احدهما و تعارض مى شود و نمى توان به عموم در احدهما معينا هم تمسك كرد باز به همان دو نكته كه ذكر شد چون مخصص متصل است و شايد همين خارج شده باشد كه چون در مخصص متصل، در انعقاد ظهورش شك داريم و ظهور هم اگر منعقد باشد در جائى كه مخصص منفصل است اين ظهور با ظهور نسبت به فرد ديگر هر دو على حد واحد است و ترجيح يكى بر ديگرى ترجيح بلامرجح است وليكن امتياز اين صورت بر صورت اول در اين بحث است كه در اين جا هر چند به عموم در هر دو فرد با هم و يا يكى معيناً نمى شود تمسك كرد ولى به عموم عام در احدهما اجمالاً و لابعينه مى توان تمسك كرد يعنى بالاخره يك فرد يا يك نوع از آن دو فرد يا نوع را بيرون كرده و بيش از اين مخصص اقتضاى تخصيص ندارد و هر دو از عموم بيرون نشده اند پس مى گوييم عموم عام در آن ديگرى كه معناى لفظ نيست على اجماله حجت است يعنى تمسك مى كنيم به عموم (اكرم كل عالم) و مى گوئيم احد الزيدين واجب الاكرام است و ديگرى واجب الاكرام نيست و اثرش اين است كه علم اجمالى به حجت حاصل مى شود كه منجز مى شود اگر حكم عام الزامى باشد و اين مورد بحث قرار گرفته است كه آيا مى شود گفت عام در احدهما على سبيل الاجمال حجت است يا خير زيرا كه مخصص مجمل هر چند متصل است وليكن به اندازه دلالتش ظهور عام را از بين مى برد نه بيشتر و زيد يكى از دو نفر است نه هر دو پس ظهور در ديگرى منعقد است ولى ما نمى دانيم در كدام يك است و اين ظهور عام كه معلوم بالاجمال است حجت است و حجت اجمالى مثل حجت تفصيلى اگر بر حكم الزامى باشد منجز است و هيچ يك از و اشكالى كه در تمسك به عموم عام در احدهما معيناً گفتيم در اينجا نيست و اثر آن اين است كه در مثال فوق الذكر بايد احتياط كنيم و هر دو را اكرام كنيم اين بيان فى نفسه درست است ولى شهيد صدر(رحمه الله) در برخى موارد شبهه اى وارد كرده كه بايد بحث شود.  [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص289. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (605)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 605  ـ   شنبه 1394/12/8**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مخصص مجمل بود و عرض كرديم مخصص مجمل يا مفهوماً مجمل است و يا مصداقاً و در مخصص مجمل مفهومى هم گفتيم كه يا اجمالش دائر بين اقل و اكثر است و يا دائر بين متباينين، و هر كدام يا متصل به عام است و يا منفصل از عام .  وارد بحث از مخصص متصل مجمل كه دائر بين متباينين است، شديم مثل (اكرم العلماء الا زيدا) و دو زيد داريم اين جا دوران بين متباينين است و اجمال مفهومى دارد و گفتيم در اين جا به (اكرم كل عالم) در هر كدام از اين دو زيد كه مخصص مردد است بين آن ها، تمسك نمى شود و در يكى دون ديگرى ترجيح بلامرجح است ولى ممكن است به عام در زيدى كه غير زيد مقصود متكلم است على اجماله تمسك كرد و اثرش اين است كه اگر حكم عام الزامى بود علم به حجت بر الزام حاصل مى شود كه منجز است و احتياطاً بايد هر دو اكرام شوند و به عبارت ديگر اگر به عدم خروج ديگرى علم دارد علم اجمالى به حكم واقعى دارد و اگر خروج آن را هم احتمال مى دهد ليكن دليلى بر خروج ديگرى نيست عموم عام حجت است و علم اجمالى  به حجت دارد.  البته اگر عام الزامى هم نبود و ترخيصى باشد باز هم خيلى از جاها اثر دارد و اين گونه نيست كه اثر عام در غير معلوم بالاجمال مخصوص حكم الزامى باشد و مثال معروف آن در اصول عمليه است كه مثلا اصاله الطهاره كه در روايت عمار آمده (كل شى طاهر حتى تعلم انه قذر و اذا علمت فقد قذر)([1]) دلالت مى كند بر اينكه اگر جائى علم پيدا كرديم يكى از اين دو لباس نجس است در اين جا نمى توان به عموم (كل شى نظيف حتى تعلم انه قذر) در هر دو تمسك كرد چون مى دانيم يكى از آنها نجس است و در يكى دون ديگرى ترجيح بلامرجح است ولى در يكى از اين دو تا على اجماله در صورتى كه علم به نجاست بيش از يكى نداريم مى توان به عموم كل شى نظيف تمسك كنيم و اثرش اين است كه اگر با هر دو نماز را اعاده كند مجزى خواهد بود حتى اگر بعد معلوم شد آن ديگرى نجس بوده است چون با جهل معذر و محكوم به طهارت ظاهرى نماز خوانده و اصاله الطهاره در آن جارى بوده است و اين مجزى است در باب نجاست خبثى در نماز يعنى نماز، با اصاله الطهاره در غير معلوم بالاجمال در صورت تكرار صحيح و مجزى است پس هميشه اثر مختص جائى كه حكم عام الزامى باشد نيست بنابراين تمسك به عام در غير معلوم خروجه بالاجمال اثر دارد; هم در حكم الزامى و هم در حكم ترخيصى و تمسك به عام در غير معلوم بالاجمال در مخصص مجمل دائر بين متباينين محذورى ندارد; نه ترجيح بلامجرح است چون در احدهما معين نيست و نه خلاف معلوم بالاجمال است چون در هر دو نيست و در يكى است .  در اين جا علما به همين مقدار اكتفا كرده اند ولى شهيد صدر(رحمه الله)([2])در اين جا وارد بحثى شده اند و اشكال عويصى را وارد كرده است و فرموده است معلوم بالاجمال بر دو قسم است گاهى خاص مردد بين متباينين تعين واقعى دارد مثل اكرم العلماء الا زيدا كه اين زيد تعين واقعى دارد اما در برخى از موارد معلوم بالاجمال معين نيست حتى واقعا مثل مواردى كه مخصص يك حكم عقلى باشد كه اقتضا مى كند كه دو اطلاق در دليل عام هر دو نمى تواند حجت باشد چنانچه در باب اصول عمليه در موارد علم اجمالى به الزام اين موارد موجود هست مثلاً موضوع عموم (كل شى نظيف) مشكوك الطهاره است و هر دو طرف علم اجمالى مشكوك الطهاره است و اين جا محذورى كه باعث مى شود اصل طهارت و (كل شى طاهر) هر دو طرف را نگيرد يك محذور عقلى است و آن اين است كه ترخيص در مخالفت قطعى ممتنع يا قبيح است و ترخيص در مخالفت قطعى عبارت است از ترخيص در دو طرف و امتناع ترخيص در مخالفت قطعى دائر مدار ترخيص ظاهرى در معلوم بالاجمال واقعى نيست بلكه مى گويد اين دو حكم ترخيص ظاهرى در طرفين كه موضوع حكم ظاهرى هستند قابل جمع نيست چه در لوح واقع معلوم بالاجمال نجاست معين باشد و چه نباشد مى گوئيم هر دو طاهر نيست چون عقل حكم ظاهرى ترخيص در هر دو را ممتنع دانسته و آن يك مخصص عقلى است و اگر بديهى باشد كالمتصل است و اين مخصص عقلى آن چه را كه واقعا نجس است خارج نمى كند چون موضوع حكم ظاهرى واقع نيست بلكه مشكوك الحكم است كه هر دو طرف مشكوك هستند بلكه مخصص عقلى مى گويد مجموع دو حكم ترخيص در طرفين نمى تواند باشد حال در چنين موردى به اين عامى كه مى خواهيد در غير معلوم بالاجمال تمسك كنيد اين غير معلوم بالاجمال هم تعينى نخواهد داشت و همچنين مثل جائى كه معصومى(عليه السلام)اخبار به جامع در حد جامعى بدهد كه در اين معلوم اجمالى ما هيچ خصوصيتى و تعين واقعى نيست.  حاصل اشكال اين است كه در جائى كه معلوم بالاجمال تعين واقعى ندارد به هر سببى چون كه معلوم بالاجمال تعين واقعى ندارد و غير معلوم بالاجمال هم تعين واقعى ندارد و هر حكم عامى چه واقعى باشد و چه ظاهرى موضوع متعين واقعى مى خواهد و اگر اين حكم در عالم ثبوت جعل شده باشد موضوعش چيست؟ اگر موضوع غير معلوم بالاجمال باشد اين كه متعين نيست چون معلوم بالاجمال متعين نيست ولذا گفته مى شود در اين جا اين شبهه پيش مى آيد كه چنين حكمى معقول نيست تا بشود به اصالة العموم در عام تمسك كرد چون غير معلوم بالاجمال تعين ندارد و حكم ، نيازمند موضوع متعين است و اين چنين عمومى شكل نمى گيرد.  ممكن است كسى از اين شبهه اين گونه پاسخ بدهد كه اگر موضوع عام بخواهد عناوين تفصيلى باشد بله اين جا مى توان گفت كه عنوان تفصيلى واقعى تعين ندارد ولى عنوان احدهما لابعينه ـ كه عنوان اجمالى است ـ عنوان متعينى در ذهن است و تعين عنوانى دارد و مصداقش مردد است پس مى تواند همين عنوان اجمالى موضوع اصالة العموم و يا اطلاق باشد و ما به وجوب احدهما و يا طهارت احدهما لا بعينه تمسك مى كنيم چنانچه در واجب تخييرى مى گوييم امر مى تواند باحدهما تعلق بگيرد در اين جا هم حكم عام را روى احدهما ببريم و جعل وجوب بر روى احدهما ثابت مى شود.  ايشان اين پاسخ را نفى مى كند و مى گويد اين مطلب درست نيست چون اولاً: موضوع عام كل عالم به عنوان تفصيلى است يعنى موضوعش فرد فرد از علما است به عنوان تفصيليش و عنوان احدهما عنوان انتزاعى است كه فرد ديگرى از علماء نيست و دليل عام به عنوان انتزاعى احدهما تعلق نگرفته بلكه به عنوان تفصيلى هر عالم خورده است كه عنوان تفصيلى افراد عالم است ولذا ما در اين جا سه فرد و سه اطلاق نداريم ـ اگر موضوع عام عناوين تفصيلى باشد ـ و عنوان احدهما انتزاعى از دو اطلاق و دو دلالت بر دو فرد تفصيلى است كه چون هيچ كدام از آن دو اطلاق نمى تواند حجت باشد و اين عنوان انتزاعى اجمالى دلالت ديگرى نيست تا حجت باشد پس عموم با اطلاقى كه شامل احدهما لابعينه بشود نداريم .  ثانياً: اگر ما اين عنوان اجمالى انتزاعى سوم را هم مشمول عام گرفتيم اين كمكى به اين مطلب نمى كند و غرض مقصود را اثبات نمى كند چون كه تعلق وجوب و امر به عنوان احدهما وجوب تخييرى براى ما حاصل مى كند و اين غير از وجوب تعيينى بر احد الفردين است كه ما مى خواهيم بگوئيم آن واجب است و علم اجمالى به آن تعلق گرفته ولذا بايد احتياطاً هر دو را امتثال كند زيرا كه وجوب اكرام هر دو فرد احتياطاً و از باب علم اجمالى در جائى است كه حكم اجمالى كه با عام ثابت مى شود تعين واقعى داشته باشد اما اگر موضوع حكم و اطلاق، عنوان احدهما باشد با اكرام يكى از آن دو واجب حاصل مى شود ولذا در واجبات تخييرى آوردن يك خصال كافى است .  بنابراين اگر احدهما لابعينه متعلق و موضوع حكم عام باشد در اين صورت اگر اين عنوان مشير نباشد و بنفسه موضوع حكم باشد علم اجمالى به حجت درست نمى شود و اگر عنوان احدهما مشير باشد به عنوان تفصيلى، تعين واقعى لازم است تا معقول باشد.  بعضى گفته اند اين اشكال دقى است و عرفا اين گونه است كه به عموم يا اطلاق در احدهما لابعينه تمسك مى كنند ولى اين حرف هم صحيح نيست چون عرف هم مى فهمد كه وجوب اكرام احدهما اگر به عنوان فرد سومى باشد وجوب تخييرى مى شود و اين نقض غرض است و اگر اين عنوان مشير باشد به موضوع اطلاق و يكى از دو دلالت تفصيلى عام بايد مشير به يك چيز معينى در لوح واقع باشد كه اگر تعين واقعى نداشته باشد عنوان مشير معقول نمى باشد مضافاً بر اين كه اگر مخصص عقلى مذكور بين دو دليل باشد مثل دو اصل عملى غير مسانخ در طرفين ـ مثلاً اصالت الطهاره در يك طرف و استصحاب طهارت در طرف ديگر ـ در اين صورت احدهما موضوع هيچ كدام از دو دليل نخواهد بود.  بنابراين، اين اشكال بدين گونه حل نمى شود و نيازمند حل است البته ايشان هم قبول مى كنند كه در عمل عرف عقلا و متشرعه و فقهاء تفكيك قائل نيستند و فرق نمى گذارند كه مخصص تعين واقعى داشته باشد مثل زيد يا تعين نداشته باشد و قطعاً در هر دو به اطلاق بر عموم در غير معلوم بالاجمال تمسك مى كنند و اين مطلب درست است كه عقلاء عمومات را در غير ما خرج بالتخصيص حجت مى دانند چه معلوم بالاجمال و مردد و بين متباينين در لوح واقع متعين باشد و چه نباشد عقلاء قائل به حجيت عموم در غير معلوم بالاجمال هستند ولى بايد اين شبهه را پاسخ دهيم و همچنين اين سيره عقلا را تحليل كنيم.  پاسخ ايشان اين است كه در اين جا ما دو اصالت العموم مشروط داريم كه موضوع اين دو اصل مشروط متعين و طرفين هستند و اشكال عدم امكان حكم غير متعين را با دو عموم و يا دو حكم مشروط و دلالت اطلاقى تقديرى پاسخ مى دهد و حاصل حل ايشان اين است ولى وارد اين بحث مى شود كه كيفيت اين مشروطيت انحاء مختلفى دارد. كه برخى معقول است وليكن در مخصص متصل قابل قبول نيست و برخى در متصل هم قابل قبول است كه بحث آينده است .    [1]. مستدرك الوسائل، ج2، ص583.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص293. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (606)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 606  ـ   يكشنبه 1394/12/9**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مخصص مجمل دائر بين متباينين بود و گفته شد عام مى تواند در مورد غير معلوم بالاجمال حجت باشد و اثر هم دارد و اگر حكم عام الزامى بود علم اجمالى به حجت پيدا مى شود و واجب است هر دو را احتياطاً اكرام كند و اگر ترخيصى بود در مثل اصول عمليه داراى اثر است كه قبلاً عرض شد .  در اين جا شهيد صدر(رحمه الله)([1]) شبهه اى را ذكر فرمود كه اگر معلوم بالاجمال معين باشد غير معلوم بالاجمال هم معين مى شود و اين عنوان اجمالى در عام مشير است به غير معلوم بالاجمال كه معين است و حجت مى شود و وجهى نيست كه از حجيت عموم نسبت به آن دست بكشيم ولى اگر معلوم بالاجمال واقعاً هم معين نبود و علم اجمالى علم به جامع احدهما بدون خصوصيت باشد يعنى احدهما تخصيص خورده است كه ممكن است بر هر دو صادق باشد و معلوم بالاجمال جامعى باشد كه نسبت به احدهما دون ديگرى تعينى ندارد و يا مخصص عقلى جمع ميان دو اطلاق را ممتنع مى داند نه بيشتر از آن در اين اينجا غير معلوم بالاجمال هم تعين ندارد و در اين صورت مى خواهيم با عام حكمى را ثابت كنيم كه موضوع متعينى ندارد و اين معقول نيست وقتى مدلول عام ممكن نبود چنين اطلاقى حجت نخواهد بود. ممكن است بعضى قائل شوند كه اين اشكال دقى است و عرفى نيست و عرفا مى گويند عام در احدهما لابعينه حجت است و عنوان احدهما معين است مفهوما و غير معين است مصداقاً و اشكال ندارد و ما در پاسخ عرض كرديم كه اين مطلب قابل قبول نيست زيرا كه اگر امر، به خود اين عنوان اجمالى تعلق بگيرد خلاف ظاهر دليل عام است چرا كه ظاهر دليل اين است كه هر فرد از عالم به عناوين تفصيلى موضوع عام است و احد العالمين عالم ثالثى نيست و فرد مردد در خارج وجود ندارد و عنوان انتزاعى مشمول موضوع عام نيست مخصوصا اگر كه مخصص بين دو دليل مستقل و منفصل از هم باشد مثل اينكه يك طرف، دليل استصحاب باشد و يك طرف، دليل قاعده طهارت ، مضافاً بر اين كه چنين عمومى نتيجه اش وجوب تخييرى اكرام احدهما است نه وجوب احتياط و اگر عنوان احدهما مشير باشد به يكى از دو عنوان تفصيلى كه فرض بر اين است كه تعين واقعى در كار نيست و نسبت عنوان مذكور به هر دو فرد به عنوان تفصيلى آنها على حد واحد است و اين نزد عرف هم مشخص و مفهوم است لهذا بايد جواب ديگرى بدهيم.  ايشان مى گويد چون كه از نظر سيره عقلا و همچنين عمل فقها اخذ به عموم عام است در غير معلوم بالاجمال مطلق است و اين گونه نيست كه بگويند در جائى كه معلوم بالاجمال معين نيست عام از حجيت بيافتد بلكه باز همين گونه است و به عام در غير معلوم بالاجمال عمل مى كنند لهذا بايد از اين شبهه عقلى پاسخ داد و ايشان شبهه را از اين راه پاسخ مى دهند تمسك به عام در هر يك از دو طرف به شكل مشروط خواهد بود به نحوى كه منافات با مخصص نداشته باشد يعنى در همان عنوان تفصيلى و تعيينى به عام تمسك مى كنيم ولى نه مطلقا بلكه به شكل مشروط و اين مشروطيت داراى كيفياتى است .  1 ـ يك نحو آن است كه شرط را در مدلول عام و حكم مجعول اخذ كنيم و بگوييم وجوب هريك از دو زيد مثلاً مشروط به عدم وجوب اكرام ديگرى مى گيرد و چون كه مى دانيم يكى از اين دو واجب الاكرام نيستند علم اجمالى به فعليت يكى از آن دو حكم مشروط تشكيل مى شود كه منجز است و احتياط را واجب مى كند زيرا كه در اين موارد آنچه كه با مخصص مجمل دائر بين متباينين و يا مخصص عقلى منافات دارد و مخصص آن را لغو مى كند ثبوت دو حكم مطلق در دو طرف مى باشد و نمى شود هر دو مطلقا واجب الاكرام باشند و يا در مورد علم اجمالى به نجاست احدالثوبين در هر دو قاعده طهارت جارى شود پس تنافى بين دو حكم مطلق در دو فرد است كه مى دانيم ممكن نيست اما اگر حكم مشروط در هر طرف باشد كه تنها فعليت يكى از آنها معلوم است معقول خواهد بود يعنى بگوئيم هر كدام وجوب اكرام دارد در صورتى كه ديگر واجب الاكرام نباشد و اين چنين حكم تعيينى مشروط معقول است و هر كدام از دو فرد مشمول عام است مشروط به اين كه ديگرى نباشد و وجوب اكرام هر كدام مشروط به عدم وجوب اكرام ديگرى است و چون مى دانيم يكى على الاقل وجوب اكرام ندارد پس قطعاً يكى از اين دو وجوب اكرام مشروط فعلى است و چنين دو جعل مشروط در دو طرف محذورى ندارد حتى اگر هر دو واقعاً واجب الاكرام نباشند چون اين فرض قابل وصول به مكلف نيست تا با مخصص اجمالى منافاتى داشته باشد ليكن ايشان مى فرمايد اين چنين دو حكم مشروطى هم فى نفسه محال است چون معنايش اين است كه وجوب اكرام در هر كدام مشروط به عدم ديگرى باشد و وجود هريك مانع از ديگرى خواهد بود و اين دور مى شود چون معنايش اين است كه هر كدام از دو وجوب متوقف است بر عدم ديگرى و اين محال و دور است. پس اولا: اين چنين شرطيتى كه در حكم مدلول عام قيد شده باشد ثبوتاً معقول نيست و محال است اگر هر يك مشروط به عدم وجوب فعلى ديگرى باشد و اگر مشروط به عدم وجود لولائى ديگرى باشد اين در هر دو شرط متحقق نخواهد بود و هر دو وجوب فعلى نخواهند بود و موجب انتفاى هر دو حكم شرطى مى شود چون در هر دو عدم لولائى نيست پس مشروطيتى كه علم اجمالى درست مى كند مستلزم دور است. ثانيا: اين نحو حكم مشروط قرينه مى خواهد زيرا كه مدلول عام وجوب مطلق است نه مشروط و چنين قرينه اى نداريم و تعارض هم اقتضاى چنين جمعى را ندارد.  2 ـ  ايشان فرض ديگرى را بيان مى كند به اين نحو كه ما قائل مى شويم دو حكم در دو فرد داريم ولى نه مشروط بلكه مردد بين مشروط يا مطلق و ما به اصل حكم بمقدار مشروط علم داريم نه بيشتر با فرض اين كه هر دو نمى تواند مشروط باشد چون دور پيش مى آيد و يكى از آنها قطعاً مطلق است مثل جائى كه بين دو دليل به نحو عموم من وجه تعارض باشد مثلاً بگويد (اكرم الفقير) و (لا تكرم الفاسق) كه در فقير فاسق تعارض و تساقط مى كنند وليكن مى دانيم در فقير عادل اكرام ثابت است ولى نمى دانيم مقيد است و يا مطلق ، زيرا كه محتمل است مطلق باشد و در مورد اجتماع حكم ديگر نباشد ولى مقدار ثابتش مقيد به عادل است و بيشتر از اين ثابت نيست و به اين مقدار ثابت مى شود و اطلاقش به تعارض و تساقط بين دو عام من وجه ساقط مى شود نه اين كه واقعا حكمش منتفى باشد و اين جا هم كسى بگويد چون دور محال است و تمانع بين دو حكم لازم مى آيد ما به اين مقدار مى فهميم كه دو حكم مشروط نيست به عدم ديگرى وليكن در هر دو حكمى هست يا مطلق و يا مشروط و يكى هم بايد مطلق باشد وهر دو نمى تواند مشروط باشد چون دور لازم مى آيد.  اشكال: اين تصوير هم درست نيست چون اولاً: با فرض اين كه يكى از دو حكم بايد مطلق باشد جعل حكم مشروط در ديگرى لغو محض است چون مشروط به عدم ديگرى است و اگر ديگرى باشد و مطلق باشد جعل مشروط لغو است و هيچ گاه فعلى نمى شود و مانند حكم مشروط در موارد تزاحم كه مشروط نيست به عدم امتثال ديگرى تا معقول باشد بلكه مشروط است به عدم وجوب ديگرى و فرض اين است كه ديگرى واجب مطلق است. ثانياً: جعل وجوب مطلق هم در اينجا معقول نيست زيرا كه اگر هر دو مطلق باشد، اين بر خلاف مخصص است  و اگر يكى از آن دو حكم مطلق باشد اين هم معقول نيست زيرا كه كدام بايد مطلق باشد؟ اين هم تعين واقعى ندارد و معقول نمى باشد .  3 ـ شكل صحيح مشروطيت نكته اى است كه در باب تعارض گفته مى شود; در باب تعارض بحثى است كه يك وقت تعارض به نحو نفى و اثبات است كه در آن جا بحثى نيست و يك وقت تعارض بالعرض است يعنى دو دليل دو حكمى را بيان كرده كه هر دو قابل جمع نيستند وليكن قابل ارتفاع هستند مثلاً يكى مى گويد اين فعل واجب است و ديگرى قائل است كه مستحب است در اين جا بحث شده است كه مقتضاى اصل تعارض و تساقط مطلق است يا تساقط فى الجمله، يعنى هر كدام از وجوب و استحباب ثابت نمى شود ولى آيا مى شود حرام باشد كه خلاف هر دو دليل است و يا مى توان اين حكم ثالث را نفى كرد و در چنين مواردى مى شود با اين دو ثالث را نفى كرد و اين جا نه استحباب ثابت مى شود نه وجوب و در اين جهت تساقط مى كنند ولى حرمت را نفى مى كنند و دو دليل حجتند در نفى ثالث آن جا بحث مفصلى است كه آيا مى شود نفى ثالث را اثبات كرد يا خير؟  شهيد صدر(رحمه الله)در آنجا بيانى دارد كه درصدد است روح آن را اين جا بياورد كه در اينجا دو تا دلالت عمومى يا اطلاق داريم و مخصص آمده يكى را تخصيص زده كه مردد است بين دو فرد و در آنجا مثلاً دو خبر ثقه با هم تعارض دارند نكته اى كه آن جا ذكر مى كند تمسك به حجيت مشروط در هر دو دليل است و اين جا هم همين طور است و مى گوئيم اگر اطلاق دليل عام بخواهد براى هر يك از دو فرد مطلقا حجت باشد خلاف فرض وجود مخصص است و اگر حجيتش بخواهد مشروط به فرض صدق ديگرى باشد بازهم معقول نيست زيرا كه در فرض صدق ديگرى باز هم حجيت نسبت به اطلاق ديگر معقول نيست و خلاف فرض تخصيص است و اما اگر حجيت هريك مشروط به كذب اطلاق ديگرى باشد اين مقدار از حجيت اشكالى ندارد يعنى اطلاق حجيت براى هر دو ظهور عمومى بدون قيد ممكن نيست ولى هر كدام از اين دو ظهور موضوع حجيت قرار گيرد در فرضى كه ظهور ديگرى خلاف واقع باشد اين قطعه و اين بخش از حجيت چون كه محذورى ندارد در هر دو طرف مقتضاى قاعده است زيرا كه الضرورات تقدر بقدرها و دور هم نيست چون مشخص است كه حجيت هر يكى مشروط نيست به عدم حجيت ديگرى بلكه مشروط است به كذب دلالت ديگرى پس توقف حجيتين هريك بر عدم ديگرى در كار نيست و تعليقى ايجاد نشده است تا دور لازم آيد البته ممكن است هر دو اطلاق كذب باشند و در نتيجه هردو حجيت مشروط فعلى باشند ولى اين فرض به ما نمى رسد مگر اين كه موضوع حجيت در طرفين رفع شود .  بنابراين چنين دو حجيت مشروطى محال نمى باشد و از نظر اطلاق دليل حجيت و يا سيره عقلا بر حجيت على القاعده اثبات مى شود زيرا كه خارج از تعارض است و در بحث نفى ثالث خواهد آمد كه مقدار تعارض بيش از اين اقتضاى تساقط ندارد و حجيت يكى بر فرض كذب ديگرى خارج از بحث تعارض است و تعارض در فرض تنافى است و حجيت مطلق هر دو داراى تنافى است و حجيت يكى در فرض صدق ديگرى هم نمى شود چون خلاف مخصص و يا امتناع است و حجيت مشروط هر يكى در فرض كذب ديگرى مانعى ندارد و اطلاق دليل حجيت اقتضا دارد بقاء حجيت را در مقدارى كه مانعى نيست و اين نكته در بحث تعارض دو دليل نفى ثالث را براى ما ثابت مى كند و در اين جا علم اجمالى به حجت اجمالى را اثبات مى كند زيرا كه بالاخره يك حجيتى تعيين در يكى از دو طرف و يا هر دو طرف داريم كه واجب است احتياط كنيم و اين حجيت ـ كه حكم شرعى است ـ متعين هم هست و اين كه علم ما به جامع يكى از دو حجيت مشروط است كه ممكن است هر دو فعلى باشد ـ كه در صورت فعلى بودن واقعى هر دو معلوم بالاجمال بازهم تعين ندارد و نسبتش به هر دو علم حد واحد است ـ محذورى ندارد زيرا كه علم اجمالى در خيلى از جاها تعين واقعى ندارد ولى منجز است زيرا كه علم به جامع هم در علم اجمالى براى تنجيز كافى است و مانند حكم مجعول شرعى نيست كه بايد موضوعش معين باشد لهذا لازم نيست معلوم بالاجمال تعين داشته باشد تا علم اجمالى منجز باشد بلكه حكم بايد معين باشد و نمى شود موضوعش بدون تعين باشد. اين بيان درست است و همان نكته نفى ثالث است كه آن جا بين روايتين است و در اين جا بين اطلاقين است و قائل مى شويم كه اين دو تا اطلاق هم حجت است مشروط به اين كه اطلاق ديگرى كذب باشد.  اشكال: محذورى كه در اين وجه است اين است كه اگر مخصص منفصل باشد اين حرف درست است زيرا كه ظهور اطلاقى يا عمومى نسبت به هر دو فرد فعلى و منعقد است و مخصص منفصل رافع و هادم آن نيست ولى اگر مخصص متصل باشد در اين فرض مخصص متصل هادم ظهور است و مانع از انعقاد اصل ظهور در عموم يا اطلاق است و ديگر هدم تعليقى معنى ندارد و هدم يك امر تكوينى است و مثل حجيت نيست و ديگر اين بيان در اين جا تمام نيست ; در حجيت كه حكم عقلائى و به تبع شرعى است مى توان قائل شد كه اطلاق دليل حجيت به مقدار تنافى ساقط مى شود نه بيشتر و در فرض كذب احدهما ديگرى مى تواند حجيت باشد ولى در مخصص متصل هيچ يك از دو ظهور در عموم منعقد نخواهد شد اگر معلوم بالاجمال تعين نداشته باشد .  4 ـ ايشان نسبت به مخصص متصل مى فرمايد هر چند كه مخصص متصل هادم ظهور است ولى هادم ظهور به اندازه مخصص است نه بيشتر و دو دلالت و كاشفيت مطلق در دو فرد منعقد نمى شود ولى دلالت و ظهورى تقديرى داريم كه اگر يكى از دو فرد خارج از عام باشد ديگرى مشمول عام است يعنى با آمدن (الا زيدا) دو ظهور فعلى درست نمى شود ولذا اصاله العموم در هر دو نداريم ولى ظهور تقديرى در هريك را از بين نمى برد و خود متكلم هم مى گويد اگر آن زيد مشمول اطلاق نبود اين زيد مشمول اطلاق است و بالعكس پس دو تا اطلاق يا عموم تقديرى در طرفين محفوظ است و مخصص بيش از اين اقتضاى هدم ظهورات را ندارد كه دو دلالت را مطلقا از بين ببرد و دو دلالت تقديرى و مشروط در طرفين عرفا هم محفوظ است و مخصص متصل مجمل آنها را مفهوم نمى كند. پس در مخصص مجمل متصل هم دو ظهور تقديرى داريم كه موضوع حجيت قرار مى گيرند على اى حال الضرورات تقدر بقدرها و چنين دلالت تقديرى تعيينى در طرفين هم موضوع حجيت است و كافى است براى حجيت مشروط در طرفين پس توجيه اين سيره عقلا بر مى گردد به حجت مشروط در طرفين و اين مشروطيت را در حكم به حجيت ، در منفصل مى آوريم و يا در خود دلالت، حتى در متصل و اين دلالت تقديرى ـ كه در مخصص منفصل هم صحيح است ـ موضوع حجيت است و بدين ترتيب اشكال عقلى لزوم عدم تعين حكم در موارد عدم تعين واقعى معلوم بالاجمال در موارد دوران مخصص مجمل بين متباينين دفع مى شود .    [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص293. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (607)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 607  ـ   دوشنبه 1394/12/10**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در مخصص مجمل بود كه عرض كرديم مخصص مجمل يا مفهومى است و يا مصداقى و هر كدام 4 صورت داشت متصل و منفصل و امر دائر بين اقل و اكثر يا متباينين صورت اول و دوم گذشت.  صورت سوم مخصص مجملى است كه امرش دائر بين اقل و اكثر است و مخصص منفصل است مثل (اكرم كل فقير) و در دليل منفصلى بگويد (لا يجب اكرم الفساق من الفقراء) و نمى دانيم كه فاسق مطلق فاعل ذنب است يا فقط فاعل كبيره است و امر دائر بين اقل و اكثر است كه عرض كرديم حكم اين نحو اجمال در صورتى كه مخصص متصل بود سريان اجمال مخصص متصل به عام است چون قرائن و مخصصات متصله هادم ظهورات است و اگر مردد و مجمل شد اجمالش به ظهور عام سرايت مى كند و در آن جا عام در مورد اجمال مخصص حجت نبود و اين جا چون مخصص منفصل است و مخصص منفصل رافع حجيت است و هادم ظهور نيست و ظهور عام حتى در مقدار متيقن مخصص هم منعقد است و مرتفع نمى شود زيرا كه ظهور امر تكوينى است و امر تكوينى واقع لا ينقلب عما وقع عليه ولى حجت نيست يعنى عام حتى فاعل كبيره را هم در بر مى گيرد ولى اين اطلاق يا عموم حجيت ندارد چون كه ظهور مخصص و قرينه عرفا و عقلائيا از نظر حجيت و كشف از مراد جدى مقدم است و عقلا از حجيت عموم دست مى كشند و حال كه اين گونه شد و مخصص منفصل رافع ظهورات نيست پس اجمال مخصص منفصل هم سريان به عام نمى كند پس مقتضى حجيت يعنى ظهور عام موجود است و مانع هم مفقود است چون كه دليل خاص ظهور ندارد در اكثر و مجمل است و دلالتش بر اكثر غير محرز است و مثل موارد شك در وجود مخصص مى شود. به عبارت اخرى، نمى توان در مورد اجمال خاص، به خودش تمسك كرد همان طور كه به عام در مورد اجمال خودش نمى شود تمسك كرد و در نتيجه نسبت به مورد اجمال خاص يعنى فاعل صغيره مثل موارد شك در تخصيص مى شود و عام در جائى كه شك در مخصص باشد حجت است و قبلاً گفتيم كه تا مخصصى بر خلاف عام ثابت نشود، اصاله العموم بر حجيت خود باقى است ولذا در اين جا حكم بر عكس مخصص متصل مى شود و عام در فقير فاعل صغيره حجت است و اكرامش واجب مى شود ولذا هم عقلاء و هم فقهاء در دوران بين اقل و اكثر در مخصص منفصل به عام رجوع مى كنند و اين روشن است .  شهيد صدر(رحمه الله)([1])شبهاتى را در اين جا مطرح مى كند و مى فرمايد اين موارد هم پاسخ دارند.  **شبهه اول:** ممكن است كسى بگويد در اين چنين مواردى كه كلمه فاسق آمده و نمى دانيم فاسق براى خصوص فاعل كبيره وضع شده است و يا مطلق فاعل ذنب است در اين جا هم شبهه مصداقيه عام مى شود چون مى دانيم مسماى فاسق از عام بيرون آمده است و ظهور عام منقسم شده به دو بخش ، بخشى كه مسماى فاسق نيست و بخشى كه مسماى فاسق بر آن منطبق است كه اين قسم خارج شده است و تنها بخش اول بر حجيت خود باقى است و شك در اين است كه فقير فاعل صغيره داخل در مسماى فاسق هست يا خير؟ اين شبهه مصداقيه مسماى فاسق و مخصص است كه بعداً خواهيم گفت در شبهه مصداقيه دائر بين اقل و اكثر نمى شود به عام تمسك كرد مثل جائى كه مى دانيم كه فاسق معنايش چيست ولى در اين كه زيد فاسق است يا خير شك داريم كه نمى شود به عام تمسك كرد.  ايشان اين شبهه را جواب مى دهد كه اين شبهه وقتى درست است كه عنوان خارج از عام مسما الفاسق باشد مثلاً بگويد مسما الفاسق خارج عن العام كه در اين صورت شبهه مصداقيه مخصص مى شود ولى خاص اين را نمى گويد بلكه واقع معناى فاسق را از عام خارج مى كند زيرا كه عناوينى كه در ادله احكام مى آيد منظور ذات معنى است نه معناى با اين قيد كه مسمى آن لفظ باشد و اصلا احكام كه مخصوص يك زبان نيست و وضع الفاظ براى معانى طريق است براى خود آن معانى پس واقع آن معانى قيد است كه ما دو معنا داريم يكى فاعل گناه مطلقا و يكى فاعل گناه كبيره و اين ها دو مفهوم و دو معنا، در ذهن هستند ، لفظ فاسق در لغت عرب چه براى اعم وضع شده باشد و چه براى اخص و وضع و تسميه لفظ بر معنا طريق است به خود آن معانى و لذا احكام مخصوص به يك زبان نيست پس آن چه كه قيد عام مى شود يكى از اين دو معنى كه اقل آن متيقن است و در تخصيص به معناى اكثر شك داريم و در موارد شك در تخصيص ظهور عام حجت است و در اين شبهه خلط شده است و فكر شده كه مفهوم المسمى قيد عام مى شود كه اين چنين نيست. بله، اگر مفهوم المسمى قيد باشد شبهه مصداقى مى شود چون مفهوم المسمى مجمل نيست بلكه در مصداقش شك وجود دارد .  **شبهه دوم:** شبهه ديگرى كه در اين جا ذكر شده است اين است كه ممكن است كسى بگويد ما در باب جمع عرفى و برگشت دادن جمع عرفى به باب قرينيت خواهيم گفت كه قاعده اى در باب قرينيت دارند كه عرف با قرائن منفصل معامله قرائن متصل مى كند و اگر قرينه اى منفصل بود مى گويد چنانچه متصل بود چه ظهورى را از بين مى برد ; على تقدير الانفصال حجيت را از بين مى برد و از اين قاعده تنزيل قرائن منفصله منزله قرائن متصله در رفع حجيت ظهور استفاده مى شود پس بايد ببينيم اگر اين مخصص متصل بود چه عملى را انجام مى داد و چه ظهورى را رفع مى كرد در فرض انفصالش نيز حجيت را در آن مقدار از بين مى برد و طبق اين تنزيل اگر مخصص مجمل دائر بين اقل و اكثر متصل بود ظهور در عموم را در مورد اجمال ـ فاعل صغيره ـ از بين مى برد پس در صورت انفصال هم ظهور عام در فاعل صغيره حجت نيست و نمى توان به عام تمسك كرد .  پاسخ اين شبهه هم روشن است زيرا كه  مقصود از اين قاعده تنها اين مقدار است كه آن چه دليل منفصل اگر متصل بود قرينه بر آن بود و از باب قرينيت ظهور را مرتفع مى ساخت و در فرض انفصال هم قرينه است در كشف مراد و حجيت آن را رفع مى كند.  يعنى در حقيقت دو نوع رفع و هدم ظهور داريم يكى از باب قرينيت است كه اين نوع در منفصل رفع حجيت مى كند و باز هم قرينه است و از مجموع دو دليل اينگونه مراد متكلم فهميده و كشف مى شود.  يك نوع رفع ظهورى هم داريم كه به جهت تنافى و اجمال است نه به جهت قرينيت است و اين ديگر ربطى به قرينيت ندارد و تنزيل قرائن منفصله منزله متصله ناظر به آن نيست و در مانحن فيه اين گونه است كه اگر اين مخصص مجمل متصل بود اجمال سريان به عام پيدا مى كرد و ظهور عام در مورد اجمال از بين مى رفت ولى نه از باب قرينيت بلكه از باب سريان اجمال دليل متصل به يكديگر و اين ربطى به آن قاعده ندارد و وقتى كه منفصل باشد سريان اجمال وجود ندارد پس تنزيلى كه در آن جا گفته اند به اين مقدار و به اين معنا است بله اگر شارع يك امر تعبدى بگويد كه هر مخصص منفصل من حكم و اثر مخصص متصل را داراست و نازل منزله آن است در اين صورت اين حرف درست بود ولى چنين قاعده تعبدى نداريم و منظور از اين قاعده همان قرينيت و كاشفيت قرينه منفصل مانند متصل در كشف مراد است.  ايشان فرض ديگرى را هم در اينجا استثناء مى كند كه اگر در جائى مخصص منفصل در حقيقت متصل باشد هر چند از نظر استماع، منفصل باشد بازهم حكم متصل را دارد ، مثل اين كه دو دليل صادر شده در دو مجلس يا دو زمان يك وحدت عرفى در مقام بيان مرادات متكلم داشته باشد مثل سمينارهاى چند روزه، كه در اين جا ممكن است ميان كلام اول و آخر دو روز فاصله شده باشد ولى اين فاصله و تعدد زمانى مهم نيست و مهم وحدت جلسه و سمينار است يا استادى كه درس مى گويد و مى گويد تا بحث تمام نشده مرادات من را مطلق نگيريد در اينجا هم مجموع آن درسها داراى يك وحدت عرفى در مقام كشف از مراد است .  بنابراين چنين مخصص منفصلى هم هادم ظهور است چون ميزان وحدت زمان استماع نيست بلكه ميزان وحدتى است كه عرف براى تماميت كلام و انعقاد ظهورات لحاظ مى كند و اين در واقع متصل است فلذا اگر در جائى اين گونه شد، در اين صورت اجمال مخصص دائر بين اقل و اكثر به عام سرايت مى كند ولى اين در روايات صادره ما از معصومين(عليهم السلام)نيست چون درست است كه كل شريعت يك شريعت است و ائمه(عليهم السلام)گفته اند كه همه ما يك حرف را مى زنيم و هر چه مى گوئيم از پيامبر(صلى الله عليه وآله)نقل مى كنيم ولى اين گونه نيست كه مجالس آنها يك مجلس باشد بلكه آنها هم از عرف تبعيت كرده و مجلس بيان هر حكمى مستقلى از مجلس ديگرى است پس اجمال مخصص منفصل به عام سرايت نمى كند لذا ظهور عام در عموم محفوظ و نسبت به مورد اجمال مخصص منفصل حجت است .  **شبهه سوم:** در اين جا شده است كه اين اشكالى است براساس دو مبنى كه قبلا در كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله)بود و اگر كسى اين دو مبنى را قبول كند در اين جا نمى تواند به عام تمسك كند.  يك مبنى اين بود كه عموم متوقف است بر جريان اطلاق و مقدمات حكمت در مدخول آن و اين را مرحوم ميرزا(رحمه الله)قبول كرده بود يك مبناى ديگر هم در باب اطلاق و مقدمات حكمت است كه عدم ذكر قيد كه از مقدمات است اعم از ذكر قيد متصل و يا منفصل است كه اين هم در باب اطلاق بحث مى شود و آن جا هم مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى فرمايد اعم است حال اگر كسى اين دو مبنا را قبول كند لازمه اش اين است كه اگر خاصى وارد شد ولو اينكه آن خاص منفصل و مجمل باشد اجمالش سريان مى كند به عام چون عموم متوقف است بر جريان اطلاق در مدخول آن و اطلاق هم متوقف بر عدم ذكر قيد متصل و منفصل است و اين جا ذكر قيد منفصل محتمل است پس اطلاق منعقد نمى شود و مثل قيد مجمل متصل است كه چگونه اگر متصلا مخصص مجمل آمد، اطلاق محقق نمى شود و در نتيجه عموم محقق نمى شود در مخصص منفصل هم طبق آن دو مبنا همين گونه است ولى ما قبلا عرض كرديم طبق اين مبنا احتمال صدور مخصص يا مقيد واقعاً هم موجب اجمال عام مى شود و استصحاب عدم صدور هم براى اثبات عموم، اصل مثبت است.  بله، اگر كسى بگويد مخصص كه مى آيد از زمانى كه مى آيد مقدمات حكمت و در نتيجه ظهور عام را از بين مى برد نه از قبل از آن و زمان مخصص مجمل يا محتمل هم متاخر باشد مى توانيم بقاى ظهور را استصحاب كنيم و بگوييم وقتى عام آمد مخصص نبود و اطلاق و عموم منعقد شده بود و ظهور هم حكمش حجيت است پس نفس بقاى ظهور را استصحاب كنيم براى اثبات حكمش كه حجيت است و اين اصل مثبت نيست بلكه استصحاب در موضوع حكم شرعى ظاهرى كه حجت است مى باشد و اشكالى ندارد ولى اين در حقيقت اثبات حكم عام با اصل عملى است آن هم در مورد تأخر خاص و جواب اين شبهه اين است كه اصل اين دو مبنى درست نيست همانگونه كه در بحث عموم گذشت.    [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص298. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (608)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 608  ـ   سه شنبه 1394/12/11**  بسم الله الرحمن الرحيم  صورت چهارم مخصص مجمل مفهوما است كه مردد بين متباينين است كه مخصص منفصل است مثل همان (اكرم العلماء الا زيدا) اگر اين الا زيدا به صورت منفصل مى آمد مثلا در يك دليلى آمده (اكرم كل فقير) و در دليل ديگر آمد (لاتكرم زيداً الفقير) در اين جا ظهور عام در هر دو فرد هست حتى بعد از آمدن مخصص، و مخصص حجيت را رفع مى كند نه اين كه دلالت را از بين ببرد بنابراين مخصصات منفصله چه مجمل باشند و چه مجمل نباشند رافع ظهور عام و اطلاق مطلق نمى باشند و همچنين رافع حجيتش هستند و آن ظهور بعد از مخصص هم هست و اين روشن است پس ظهور اكرم كل فقير هر دو زيد را گرفته است و عمومش هست و فعلى است ولى چون مخصص آمده مى دانيم در يكى از اين دو حجت نبوده و مراد جدى نيست .  حال اگر بخواهيم در هر دو به عام تمسك كنيم خلاف مخصص است و اگر بخواهيم در يكى بالخصوص به عام تمسك كنيم ترجيح بلا مرجح است بلكه وقتى علم داريم كه يكى خارج است و مخصص حجت اقوى است به بركت مخصص يك دلالت التزامى براى هريك از دو عموم عام درست مى شود كه ديگرى را نفى مى كند و تعارض بالعرض و به دلالت التزامى ميان آنها شكل مى گيرد و همديگر را بالملازمه نفى مى كنند بنابراين در اين جا نمى شود به هيچ يك به عنوان تفصيل تمسك كرد ولى مى شود به يكى از آنها به عنوان اجمال يعنى غير معلوم التخصيص تمسك كرد يعنى مى شود به عموم عام در غير معلوم بالاجمال خروجه تمسك كرد چون بيشتر از يكى خارج نشده است ، پس يكى از حجيت افتاده و ديگرى بر حجيت خود باقى است و اين علم اجمالى به حجت است كه منجز است .  در اينجا آن بحث سابق هم مى آيد كه اگر معلوم بالاجمال خروجه واقعاً معين بود مشكلى نبود ولى اگر فرد خارج در واقع هم معين نبود مثل موارد اصول عمليه كه اگر علم به نجاست بيشتر از يكى نداشت و ديگرى محتمل النجاسة بود كه على تقدير نجس بودنش، نسبت علم اجمالى به هر دو علم حد واحد بود اشكال گذشته مى آيد و آن پاسخ هم مى آيد كه حجيت مشروطه تعيينى در هر طرف مشروط به كذب طرف ديگر معقول است و يا دلالت تقديرى مشروط كه در متصل هم معقول بود در اينجا هم هست و حجت است.  وليكن اين جا مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)([1])يك اشكال اضافى اى وارد كرده است و گفته است در آن جا اشكال عدم جريان اصاله العموم در غير معلوم بالاجمال ، در جائى كه معلوم بالاجمال تعين واقعى هم دارد وارد نبود و اشكال در مخصص متصل، مخصوص به جائى بود كه تعين واقعى ندارد وليكن در مخصص منفصل مثل (لا تكرم زيدا الفقير) اگر كه معلوم بالاجمال تعين واقعى هم داشته باشد ـ كه در اين مثال دارد ـ اشكال وارد مى شود و و ايشان خواسته اند در اين صورت اشكال را توسعه بدهند يعنى در جائى كه معلوم بالاجمال معين است پس غير معلوم بالاجمال هم تعين واقعى دارد در صورت انفصال اشكال وارد است بر خلاف مخصص متصل چون در مخصص متصل ظهور واقعى  در زيدى كه مراد متكلم نيست شكل گرفته و زيدى كه مراد متكلم بوده اصلا مشمول ظهور نشده است و ظهور منعقد نمى گردد چون مخصص متصل مانع ظهور مى شود ولذا محذورى نه در انعقادش و نه در حجيتش در كار نيست و به عنوان اجمالى به آن اشاره مى شود و حجت معلوم بالاجمال خواهد بود كه منجز است .  اما دراين جا چون مخصص منفصل است باز هم اشكال وارد مى شود چون ظهور عام در عموم در هر دو فرد منعقد و فعلى است و هيچ كدام خارج از عموم عام نيست حتى بعد از مجى مخصص و مخصص منفصل رافع ظهور نيست و تنها حكم ظهور كه حجيت است را بر مى دارد حال كه اين گونه شد پس هر دو ظهور فعلى هستند و با هم به دلالت التزامى متعارض نيز شده اند حال وقتى مى خواهيد اشاره كنيد به فرد غير معلوم بالاجمال اصاله العموم را روى خود عنوان اجمال مذكور به نحو موضوعيت مى بريد يا روى واقع تفصيلى آن و اين عنوان اجمالى مجرد مشير است به موضوع عموم؟ اگر بخواهيد عنوان را روى خود احدهما ببريد ما قبلا گفتيم ظاهر عام اين است كه موضوعش عناوين تفصيلى و واقعى افراد است و عنوان اجمالى احدهما فرد ديگرى نيست ولذا عام سه فرد ندارد و مصداق سومى غير از دو زيد در خارج به عنوان احدهما وجود ندارد و اگر بخواهيد غير معلوم را به عنوان مشير اخذ كنيد و مصب عموم يكى از دو عنوان تفصيلى باشد فرض بر اين است كه در هر كدام از دو عنوان تفصيلى تعارض بالعرض ايجاد شده و عموم در هر دو بالمعارضه ساقط شده است و اين تعارض و تساقط در مخصص متصل نبود ـ همانگونه كه گذشت ـ چون در آن جا يك ظهور بيشتر موجود نبود اما اين جا هر دو ظهور فعلى و موجود است و حجيت هر دو بسبب تعارض ساقط شده است پس در اين جا عنوان مشير به درد نمى خورد و داراى محذور است چون ذات دلالت و عموم ها در هر دو فعلى است و حجيت در هر دو هم بسبب تعارض بالعرض ساقط شده است لهذا مشاراليه تفصيلى حجتى نداريم حتى اجمالاً پس در مخصص مجمل منفصل معلوم بالاجمال تعين واقعى هم داشته باشد نمى شود به اصالة العموم در غير معلوم بالاجمال تمسك كرد و اين اشكال در مخصص متصل نمى آمد ولهذا ايشان مى فرمايد در مخصص منفصل مطلقا نيازمند آن دو جواب حجيت مشروط تعيينى در طرفين و يا حجيت دلالت تقديرى مشروط هستيم .  عرض ما در اين جا خدمت ايشان اين است كه در صورت تعين معلوم بالاجمال صحيح اين است كه اين اشكال نمى آيد و نيازى به حجيت مشروطه نداريم و مى توانيم اصاله العموم را در عنوان اجمالى غير معلوم بالاجمال خروجه جارى كنيم ايشان فرمود اگر اين عنوان اجمالى به نحو موضوعيت باشد موضوع عام نمى باشد و اگر مشير به عنوان تفصيلى باشد مى دانيم در هر دو عنوان تفصيلى عموم ساقط شده است كه جوابش اين است كه ما اين عنوان را مشير مى گيريم به واقع احد العنوانين التفصيلين به مقدارى كه با اين عنوان منكشف و معلوم بالاجمال است و چون مى دانيم و علم اجمالى داريم كه يكى از اين دو عموم مخصص واقعاً شاملش نيست پس اين مقدار از عموم واقعى كه معلوم بالاجمال است موضوع دليل حجيت است و حجيت مى تواند شاملش باشد بدون معارضى و مخاطب به اين نكته علم پيدا مى كند و اين حجيت معلوم بالاجمال مانند حجت معلوم بالتفصيل است كه معارضى ندارد و شمول دليل حجيت آن محذورى ندارد پس ثابت است .  خلاصه اين كه علم اجمالى به موضوع عموم و حجتى كه معارض ندارد مانند علم تفصيلى به آن است و اين در حجيت كافى است و اصاله العموم در آن فرد واقعى با اين احراز اجمالى معارض ندارد و علم اجمالى هم منجز است و تعارض رفع مى شود هر جا كه علم پيدا كنيم يك عنوان تفصيلى خارج از تعارض است حتى اگر آن علم اجمالى باشد و هر جا به موضوع دليلى علم تفصيلى بدون معارض و يا علم اجمالى بدون معارض پيدا كرديم حجت است .  به عبارت ديگر تعارض در موارد علم اجمالى به تخصيص فرع عدم وصول حالتى است كه در آن حالت معارضى نداشته باشد نه بيشتر از آن لهذا در جائى كه حالتى احراز شود واصل است كه در آن حالت تعارض از بين مى رود آن فرد واقعى در آن حالت حجت است و علم اجمالى به حجت شكل مى گيرد و نيازى به حجيت مشروطه نداريم و تعارض و سقوط حجيت عموم در دو فرد واقعى نيست بلكه به جهت عدم وصول حالتى است كه خارج از تعارض مى باشد كه اين از خلال عناوين تفصيلى واصل نيست وليكن از خلال عنوان اجمالى واصل است پس اين اشكال وارد نيست بله در جائى كه معلوم بالاجمال تعين واقعى ندارد اين اشكال وارد است همانگونه كه در متصل هم وارد بود و جوابش هم گذشت .  بنابراين مخصص منفصل أسواء حالاً از مخصص متصل نيست بلكه احسن حالا است زيرا كه در مورد عدم تعين واقعى مخصص معلوم بالاجمال چون كه مخصص منفصل است و عموم عام در هر دو فرد منعقد و فعلى است حجيت مشروطه تعيين در هريك از دو دلالت عام هم معقول است كه در مخصص متصل معقول نبود و نيازمند تصوير عموم و دلالت تقديرى مشروط در طرفين بوديم كه چنين دلالتى در موارد مخصص منفصل هم موجود است و ممكن است كسى آن را در مورد مخصص متصل انكار كند و ادعاى اجمال مطلق كند.  [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص302. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (609)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 609  ـ   شنبه 1394/12/15**  بسم الله الرحمن الرحيم  مقام اول كه در اجمال مفهومى مخصص و اقسامش بود، گذشت قبل از اين كه وارد بحث اجمال مصداقى مخصص شويم كه همين اقسام و شقوق را هم دارد در ذيل مقام اول شهيد صدر(رحمه الله)([1])چند تنبيه را ذكر كرده است كه موارد مهمى در فقه دارد.  تنبيه اول: در مورد اجمال مفهومى دائر بين اقل و اكثر گفته شد كه اگر منفصل بود عام حجت است چون مخصص مورد اجمال را نمى گيرد و از آنجا كه مخصص منفصل هادم ظهور نيست و تنها حجيت عام را از بين مى برد ظهور عام در مورد اجمال مخصص منفصل موجود است پس حجت است چون كه مقتضى كه ظهور است محرز است و مانع كه مخصص حجت است مفقود ، اما در متصل گفتيم كه مخصص مجمل مفهومى اگر متصل باشد اجمالش به عام سرايت مى كند و ديگر نمى توان به عام هم تمسك كرد.  اين فرق بين اين دو صورت بود كه عام در مخصص منفصل حجت بود ولى در مخصص متصل عام هم از حجيت مى افتد چون شك در اصل ظهور است اين فرق عملى بود كه از نظر فقهى بين مخصصات متصله و منفصله ثابت است و در فقه هم همين گونه رفتار مى كنند و در مخصص متصل مى گويند عام مجمل مى شود و نمى توان در مورد اجمال مخصص به آن تمسك كرد.  شهيد صدر(رحمه الله) در اين تنبيه اول مى فرمايد اگر شك شود كه مخصص متصل است يا منفصل مثلا دو روايت داريم يكى عام و يكى خاص مجمل دائر بين اقل و اكثر و شك داريم آيا يك روايت بوده و مخصص متصل به عام بوده است يا اين كه در دو مجلس و منفصل بوده اند حكم چيست؟ ايشان مى فرمايد اين جا نزد مشهور كه تفصيل بين احتمال قرينيت موجود و احتمال وجود قرينه مى دهند عام حجت است ، چون شك در وجود مخصص براى مورد اجمال است نه قرينيت موجود چون شك ما در اصل اتصال قرينه و مخصص است پس اصل عدم تخصيص جارى است اما اگر چيزى متصل بود و نمى دانيم قرينيت دارد يا خير؟ اين جا مى گويند نمى شود تمسك كرد و اصل عدم تخصيص را در اينجا قبول ندارند بلكه سريان اجمال را قبول دارند طبق اين مبناى مشهور مورد شك ـ كه در فقه هم مورد دارد ـ از موارد شك در وجود مخصص متصل است و مى شود به اصاله عدم وجود مخصص متصل تمسك كرد و عموم عام را اثبات نمود ولى طبق مبناى خود ايشان كه گفته اند كه عقلاء اصل عدم مخصص منفصل را دارند نه اصل عدم مخصص متصل، زيرا آن چه كه نزد آنها حجت است طرق ، كواشف و ظهورات است و اصل عدم مخصص منفصل در موارد شك در آن همان اصل حجيت ظهور و عموم است كه منعقد است اما در شك در مخصص متصل چون اتصال ظهور را از بين مى برد شك در اتصال شك در اصل انعقاد ظهور است كه در اين صورت نمى شود به آن تمسك كرد.  بعد ايشان مى فرمايد از اين اشكال مى توان پاسخ داد كه اماره ديگرى بر نفى وجود مخصص متصل در كار است و آن سكوت راوى از نفى آن است زيرا كه اگر بوده و سكوت كرده است خلاف امانت در نقل و روايت حديث است ولذا رواياتى كه آمده كه براى ما عامى را نقل كرده بدون ذكر مخصص متصل ، نفس سكوت كاشف و شهادت سكوتى بر نفى آن است زيرا كه در حقيقت متعهد است كه قرائن متصل مغير ظهورات را ذكر كند و اگر آنها را حذف كند در نقل حديث .  بنابراين در اكثر موارد احتمال مخصص متصل اماره دوم موجود است كه شهادت سكوتى يا سلبى راوى است كه متعهد است كه معنى را صحيح نقل كنند.  سپس يك استثنا مى زنند كه اين شهادت سلبى و سكوتى هم در همه جا موجود نيست و در مواردى كه مخصص لفظى  يا شبه لفظى باشد يعنى محسوس باشد و ذكر شده است و يا عهد ذكرى در كار باشد راوى بايد آن را نقل كند ولى برخى از قرائن ارتكازات نوعى و عقلائى  و ذهنى هستند يعنى مثلا در آن زمان ذهن عرفى اين گونه بوده كه از اين لفظ ـ به خاطر انصرافات و ارتكازات عرفى ـ معناى خاص را مى فهميده است  و اين چنين قرائن ارتكازى محسوس و مخصوص به مقام محاوره نمى باشند و مربوط به شخص اين خطاب نيست تا راوى متعهد به نقل آن باشد بلكه فرض مى كند كه ديگران هم همين گونه مى فهمند در اين گونه موارد شهادت سلبى راوى در بين نيست و لذا اين را متعهد به نقلش نيست بنابراين اگر بخواهيم احتمال وجود اين چنين ارتكازات را نفى كنيم بايد به تاريخ صدور روايت برگرديم و با تتبع اطمينان به نفى آن پيدا كنيم لذا در فقه يكى از امورى كه خيلى مهم است رجوع به زمان صدور حديث است و ديدن فتاواى عام در آن زمان است كه برخى از اوقات كلام امام(رحمه الله)ناظر به فتاواى عامه است و ممكن است اين نظر خيلى از ظهورات را تغيير دهد ولذا گفته مى شود مرحوم آقاى بروجردى(رحمه الله)([2])خيلى اهميت مى داده اند به فتاواى عامه در زمان صدور حديث و محيطى كه روايت در آن صادر شده است .  ايشان مى گويد همه احاديث ائمه(عليهم السلام) حاشيه بر فقه اهل سنت است كه اگر اين گونه هم نباشد قطعاً برخى از روايات اين گونه است و در بحث فقه حج ديديم كه در حديث ابى ربيع شامى در معناى استطاعت وقتى سائل مى پرسد حضرت(عليه السلام)مى فرمايد مردم چه مى گويند در اينجا «ناس» يعنى اهل تسنن نظرشان چيست؟ و او جواب مى دهد (ملك زاد و راحله) و امام(عليه السلام)آن را رد مى كند و شهيد صدر(رحمه الله)هم از اين راه ايشان وارد شده و مى گويد اگر شك در چنين قرائنى ارتكازى كنيم نمى توانيم شك را با سكوت راوى نفى كنيم و موجب اجمال مى شود مگر با تتبع در ظهور حديث در زمان صدور اطمينان به نفى پيدا كنيم و اين حاصل تنبيه اول است .  تنبيه دوم: كه اين تنبيه ايشان در مورد اجمال مفهومى مخصص دائر بين متباينين است مثل (اكرم العلماء الا زيدا) در اين مورد ما گفتيم اين مخصص مجمل چه متصل باشد و چه منفصل در غير معلوم بالاجمال عموم عام منعقد است حتى در متصل يعنى هر دو ظهور حجت نيست و در احدهما معين هم نمى شود به عام تمسك كرد وليكن عام در احدهما لابعينه حجت است و در مخصص مجمل دائر بين متباينين فرقى عملى بين متصل و منفصل از اين جهت نبود .  در اين تنبيه دوم مى خواهد بگويد ممكن است در برخى موارد فرق باشد كه دو مورد را ذكر مى كند كه اگر مخصص، منفصل بود عام در غير معلوم بالاجمال حجت است و اگر متصل بود عام حجت نيست و ايشان مورد اولى را رد مى كند وليكن مورد دوم را قبول مى كند .  مورد اول اين است كه اگر يكى از اين دو فرد مردد، معيناً مخصص ديگرى داشته باشد به نحوى كه احتمال مى دهيم همان معلوم بالاجمال باشد مثلاً دليل ديگرى بيايد و زيد بن على را از عام خارج كند فلذا اين مورد اول جائى است كه احدهما معينا مخصصى تفصيلى داشته باشد حال گفته مى شود كه اگر مخصص مجمل ما منفصل بود مى توان براى فرد دوم به عام تمسك كرد و با ضمّ آن به مخصص تعيينى معلوم بالاجمال كه خارج نشده بالملازمه در فرد ديگر ـ زيد ديگر ـ معين مى شود و لوازم ظهورات حجت است و اما اگر مخصص مجمل متصل بود نمى شود به عام در غير معلوم بالاجمال تمسك كرد زيرا مخصص متصل هادم ظهور است و محتمل است مخصص معلوم بالاجمال زيد ديگر باشد پس ظهورى در فرد ديگر محرز نيست تا بشود به آن تمسك كرد پس جائى كه مخصص مجمل منفصل باشد و اخراج زيد در روايت ديگرى آمده باشد ، اين جا مى توانيم به اصاله العموم عام در غير زيدى كه توسط دليل ديگر تخصيص خورده تمسك كنيم و بگوئيم كه عام در يكى از دو زيد على اجماله حجت است چون مخصص مجمل منفصل است و ظهور عام منعقد است و بر حجيتش در احدهما لابعينه باقى است و لازمه اين حجيت با وجود مخصصى كه ديگرى را معيناً خارج كرده اين است كه عام در فرد ديگر حجت باشد و لوازم امارات هم حجت است .  أما در فرض انفصال مخصص داير بين متباينين شك در ظهور عام مى شود ايشان مى گويد در فقه اين مطلب در اصول عمليه كاربرد دارد مثلا مى دانيم يكى از اين دو شى نجس است و عموم دليل قاعده طهارت هر دو را مى گيرد ولى چون ترخيص در مخالفت قطعيه قبيح است نمى شود به دليل قاعده هر دو تمسك كرد و در احدهما دون ديگرى هم ترجيح بلامرجح است منتها عرض كرديم احدهما لابعينه اشكال ندارد حال اگر در احدالطرفين مخصصى غير از آن مخصص عقلى مجمل آمد مثلا اصلى كه مقدم بر قاعده طهارت است مثل استصحاب كه حاكم بر ادله طهارت و برائت است اگر احدالفردين حالت سابقه نجاست داشته باشد پس قاعده طهارت در اين طرف قيد خورده است و تمسك به قاعده در فرد ديگر مانعى ندارد اگر مخصص عقلى مردد بين طرفين مخصص منفصل باشد و اما اگر عرفاً روشن و بديهى و كالمتصل باشد نمى توان در طرف ديگر هم به عموم دليل قاعده طهارت تمسك كرد و اين تطبيق فقهى اين مورد است. مستشكل مى گويد اگر حكم عقلى و مخصص مجمل منفصل باشد مى شود در طرف ديگر به عام تمسك كرد و اما اگر مخصص مجمل متصل بود نمى شود چون در اصل انعقاد ظهور در آن طرف ديگر شك مى شود و احتمال مى دهيم مخصصى كه فرد مجمل را اخراج كرده فرد ديگر باشد و ديگر عموم و ظهورى در آن ثابت نمى شود  اما در منفصل چون ظهورات منعقد است مى شود به عموم در احدهما لابعينه تمسك كرد.  ايشان مى فرمايد اين فرق در اين مورد صحيح نيست چون ما در مخصص متصل مردد و هم انعقاد ظهور عام در غير معلوم الخروج اجمالاً در جايى كه واقعاً معين باشد قبول كرديم و در مورد عدم تعين واقعى هم ظهور تقديرى مشروط را در متصل قبول كرديم كه با آمدن مخصص تعيينى شرط آن عموم و ظهور تقديرى در طرف ديگر حاصل مى شود و اين ظهور حجت مى باشد پس فرقى در مورد اول بين مخصص متصل و منفصل نيست و چه حكم عقل به منجزيت علم اجمالى بديهى و بمثابه مخصص متصل باشد و چه حكم عقل فطرى و بمثابه مخصص منفصل باشد دليل قاعده طهاره و اصل ترخيص در طرف ديگرى جارى مى شود. به بيان ديگر عقل در متصل مى گويد هر دو فرد نمى توانند ترخيص ظاهرى فعلى داشته باشد كه ترخيص در معصيت است و مشمول عام باشد أما جائى كه احدهما معين جايز نباشد و از عام خارج شده است ديگر اين محذور نيست و ترخيص در معصيت نشده است چه از باب عدم شمول عام باشد و چه از باب عدم حجيت عام ترخيص در آن پس مخصص عقلى اين چنين علم اجمالى را نمى گيرد و اين يكى از موارد انحلال علم اجمالى است كه در يكى از دو طرف اصل منجزى كه مقدم باشد بر اصل ترخيص جارى شود و علم اجمالى حكماً منحل مى شود و نكته اش همين است كه گفته شد ، چون در اين جا ديگر ترخيص در معصيت نمى شود و فرقى هم نيست بين اين كه حكم عقلى مذكور به مثابه مخصص متصل و بديهى باشد يا نظرى و به مثابه مخصص منفصل باشد.  [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص303.  [2]. مجله فقه اهل بيت(عليهم السلام) (فارسى)، ج34، ص77. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (610)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 610 ـ   يكشنبه 1394/12/16**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تنبيه دوم بود و عرض كرديم در تنبيه دوم كه مربوط به مخصص مجمل مفهومى دائر بين متباينين بود گفتيم كه عام در احدهما لا بعينه حجت است و اگر اثرى بر حجيت عام در غير معلوم بالاجمال بار باشد آن اثر هم بار مى شود و فرقى بين مخصص متصل و منفصل در اين مورد نيست بعد در اين تنبيه مى خواهند ثمره ميان مخصص متصل و منفصل را درست كنند كه براى آن دو مورد ذكر شده است كه يك مورد را شهيد صدر(رحمه الله)([1]) ذكركرده و نفى كرده است و يك مورد را قبول نموده است.  مورد اول اين مورد بود كه اگر يكى از دو فردى كه مخصص مجمل داير ميان آن دو بود، معينا توسط مخصص ديگرى خارج شده باشد مثلا گفته بود (اكرم كل عالم الا زيدا) و زيد هم مردد بين دو فرد بود و با مخصص ديگرى گفته بود اكرام زيد بن بكر واجب نيست كه احتمال هم بدهيم اين مورد تخصيص ديگرى باشد و يا همان مورد مخصص مجمل باشد مدعى ثمره مى گويد كه اگر در اينجا مخصص مجمل منفصل بود و احدالفردين با مخصص معين ديگر خارج شد، مى توان به اصاله العموم در ديگرى معيناً تمسك كرد چون ظهور در عموم در هر دو منعقد است زيرا كه مخصص منفصل است و فقط حجيت آن در هر دو طرف مانع داشت چون كه متعارض بالعرض بودند ولى در اين جا چون كه عموم در زيدبن بكر با مخصص دوم كه تعيينى است از حجيت ساقط است حجيت ظهور عام در فرد ديگر يعنى زيد بن خالد مانعى ندارد اما اگر مخصص مجمل متصل به عام باشد چون مخصص متصل ظهور عام را از بين مى برد به عام در طرف دوم هم نمى شود تمسك كرد چون محتمل است ظهور در آن فرد يعنى زيد بن خالد هم منعقد نشده باشد چون كه مراد از (الازيداً) مردد و مجمل است و ممكن است زيد بن خالد باشد و بدين ترتيب، ثمره در مخصص مجمل دائر بين متباينين هم در صورت متصل يا منفصل بودن ظاهر مى شود. ايشان اين اشكال را جواب دادند كه مخصص مجمل دائر بين متباينين متصل هم باشد مى توان در فرد ديگر به عام تمسك كرد زيرا كه ما يك عموم در عام نسبت به احد الفردين لا بعينه قائل شده ايم يعنى مى دانيم ظهورى در عام هست نسبت به احدالفردين غير معلوم بالاجمال خروجه كه حجت است و لازمه حجيت آن عموم لابعينه و مخصصى كه زيد بن بكر را از عام خارج كرده است اين است كه مورد آن ظهور اجمالى زيد ديگر است و لوازم امارات هم حجت است ، اگر اين غير معلوم بالاجمال خروجه تعين واقعى داشته باشد و اگر مخصص مجمل تعين واقعى هم نداشته باشد ظهور تقديرى را در هر دو طرف ما قائل شديم حتى در مخصص مجمل متصل و شرط اين ظهور تقديرى هم در زيد بن خالد ـ فرد ديگر غير خارج با مخصص تعيينى ـ احراز مى شود چون مخصص دوم كه تعيينى است مى گويد زيد بن بكر فاقد آن حكم است پس شرط عموم تقديرى عام در زيدبن خالد محرز مى شود و به بركت مخصص تعيينى شرط ظهور تقديرى در فرد ديگر عام احراز مى شود و اين دلالت التزامى چون كه از لوازم ظهورات و امارات است حجيت است و فرد ديگر واجب الاكرام مى شود همانند فرضى كه مخصص مجمل منفصل باشد و اين يك تطبيق فقهى مهم هم در اصول عمليه دارد كه گفته مى شود اگر اصل ترخيصى ـ مثل اصل طهارت يا برائت ـ در دو طرف علم اجمالى باشد كه يك مخصص عقلى اجمالى داريم كه مى گويد نمى شود در هر دو طرف حكم ظاهرى ترخيصى باشد چون تناقض يا ترخيص در معصيت است كه عقلاً ممتنع و يا قبيح است و چون كه نسبت اين مخصص به هر دو طرف علم اجمالى على حد واحد است أصل ترخيص را در طرفين ساقط مى كند چون كه در يكى معيناً ترجيح بلامرجح است و در هر دو هم قبيح و يا ممتنع است پس علم اجمالى منجز مى شود يعنى وقتى اصل ترخيصى در طرفين ساقط شد علم اجمالى منجز مى شود مگر اثرى كه در جريان اصل ترخيصى در فرد غير معلوم الاجمال باشد كه سابقاً گفتيم آن اثر هم بار مى شود. حال اگر يك دليل اصل الزامى بر اصل ترخيصى يا قاعده طهارت در يك طرف علم اجمالى مقدم بود و عموم اصل ترخيصى در يك طرف را قيد مى زد مثل دليل استصحاب اگر استصحاب الزامى در كار باشد مثل اين كه حالت سابقه آن طرف نجاست باشد كه دليلش حاكم و يا مقدم بر عموم قاعده طهارت است يعنى در طرفى كه استصحاب نجاست دارد فى نفسه، هم موضوع قاعده طهارت هست و هم موضوع استصحاب وليكن چون اين دو تا با هم متنافى هستند پس در آن طرف به نجاست ظاهرى حكم مى كنيم و عموم (كل شى لك طاهر) كه حكم به طهارت ظاهرى مى كند تخصيص مى خورد چون كه دليل استصحاب مقدم است بر قاعده طهارت به دليلى كه در جاى خودش گفته شده است و دليل استصحاب نسبت به دليل قاعده طهارت حكم دليل خاص و يا حاكم را دارد و اين از مصاديق بحث ما مى شود كه در يكى از دو طرف علم اجمالى كه مخصص عقلى اجمالى دارد عموم قاعده طهارت و يا هر اصل ترخيصى مشابه آن در يك طرف معينى تخصيص خورده است در اين صورت گفته مى شود در طرف ديگر قاعده طهارت جارى مى شود چه مخصص اجمالى عقلى ما (قبح ترخيص در معصيت) بمثابه مخصص و حكم عقلى بديهى باشد و چه منفصل و حكم عقلى نظرى ، بلكه در چنين مخصصات عقلى كه مجموع دو ترخيص را محال مى داند نه يكى را مى گوييم اين چنين مخصصى مى گويد مجموع دو ترخيص كه ترخيص در معصيت است محال است و نبايد باشد و با فرض عدم جريان ترخيص در يك طرف اطلاق و عموم دليل ترخيص در طرف تعيينى، ديگر ترخيص در معصيت نيست و قطعاً مشمول آن حكم عقلى نيست چه بمثابه مخصص منفصل باشد و چه منفصل و در چنين مواردى اصلاً نياز به عموم مشروط هم نداريم زيرا كه فرض اين است كه استصحاب در يك طرف رافع حكم ظاهرى به طهارت در آن طرف مى باشد پس عموم يا اطلاق دليل (كل شى نظيف) در طرف ديگر به عنوان تفصيليش فعلى است و خارج از حكم عقلى و مخصص اجمالى است چون كه عقل مى گويد نبايد در دو طرف ترخيص و طهارت ظاهرى باشد و اين جا اين گونه نيست.  شهيد صدر(رحمه الله)مى فرمايد مخصص عقلى اجمالى كه قبح ترخيص در مخالفت قطعى است چه بمثابه حكم عقل نظرى باشد كه در حكم مخصص منفصل است و چه حكم عقلى بديهى كه ـ مختار ايشان در آن بحث است ـ كالمتصل است نتيجه يكى است و آن جريان استصحاب نجاست در يك طرف و جريان قاعده طهارت واصل ترخيصى در طرف ديگر يعنى انحلال علم اجمالى، و متصل يا منفصل بودن مخصص عقلى اثرى ندارد و آن طرف ديگر معين، عموم قاعده طهارت و اصل ترخيصى شاملش مى شود چونكه در آن طرف ديگر اصل ترخيص نداريم بلكه حكم ظاهرى الزامى ـ يعنى استصحاب نجاست ـ داريم و مخصص عقلى مى گويد كه نبايد در دو طرف حكم ترخيصى ظاهرى داشته باشيم نه بيشتر از آن و اين روشن است ولذا عملا در فقه هم همين گونه است كه همگى در طرف ديگر به اطلاق دليل اصل مرخص تمسك مى كنند و آن را جارى مى دانند و اين كه علم اجمالى علت تامه براى تنجيز است و يا مقتضى است و در طول تعارض اصول مرخصه است هم در اين جا ثمره ندارد چون كه قائلين به عليت در جائى مى گويند كه اصل منجز شرعى در يك طرف هم اجمالى نباشد كه اگر اينگونه بود ديگر آن علم اجمالى نمى تواند معلوم بالاجمال خود را تنجيز كند چون كه المنجز لا يتنجز ولذا همه مكاتب اين انحلال را قبول مى كنند كه اگر در يك طرف علم اجمالى اصل منجز جارى شود در طرف ديگر اصل مؤمن جارى مى شود و نه معارضى دارد و نه با تنجيز علم اجمالى منافات دارد. ما در اين جا يك حاشيه داريم كه در يك حالت از مورد اول ثمره بين متصل بودن مخصص مجمل و منفصل بودن موجود است كه بايد آن را بيان مى كرديم. ابتدا حالاتى از مورد اول را كه ثمره ندارد را مى گوئيم تا حالتى كه داراى ثمره است روشن شود لهذا مى گوييم جائى كه مخصص دوم كه تعيينى است منفصل باشد حرف استاد صحيح است كه فرقى ميان اتصال يا انفصال مخصص اجمالى نيست مانند مثال استصحاب نجاست در يك طرف علم اجمالى كه دليلش متصل نيست به دليل قاعده طهارت و يا اگر گفته (اكرم الفقير) و در دليل منفصلى گفت (لاتكرم زيد بن بكر من الفقراء) و در چنين موارد چه مخصص مردد اجمالى منفصل باشد و چه متصل به عام نتيجه يكى است زيرا كه در فرض اتصال هم ظهور عام در غير معلوم بالاجمال ـ اگر تعين واقعى داشته باشد ـ و يا عموم مشروط در هر طرف و يا عموم مطلق در غير طرفى كه معيناً عام در آن تخصيص خورده است حجت است همانگونه كه توضيح داده شد.  اما اگر آن مخصص تعيينى در احدالطرفين متصل بود به عموم عام در اين جا دو فرض است يك فرض اين است كه مخصص مجمل ما حكم عقل به قبح ترخيص در معصيت باشد كه تعين واقعى ندارد و مى گويد مجموع دو ترخيص ظاهرى در طرفين علم اجمالى نمى تواند باشد در اين صورت بازهم مطلب استاد تمام است يعنى اگر حكم عقل هم بمثابه مخصص متصل باشد بازهم همين گونه است كه در طرف ديگر تعييناً عموم عام حجت است و مشمول حكم عقل كه مخصص است نمى گردد و لهذا اگر دليل استصحاب (لاتنقض اليقين بالشك) متصل به روايت (كل شىء نظيف) هم باشد بازهم عموم (كل شيىء نطيف) طرف ديگر را ـ كه مجراى استصحاب نيست ـ مى گيرد و محذورى ندارد. اما اگر مخصص دوم ما متصل بود و مخصص مجمل ما تعين واقعى داشت يعنى حكم عقلى ـ كه دو تا ترخيص با هم نمى شود ـ نبود بلكه يكى از دو فرد معين را از عام خارج مى كرد و مثل (اكرم كل فقير الا زيدا) بود و يك مخصص متصل ديگر هم آمد كه (زيد بن بكر لا يجب اكرامه) در اينجا با تحقق اين دو شرط مخصص مردد اجمالى ما اگر متصل به عام باشد عام در فرد تعيينى ديگر حجت نيست و اگر منفصل باشد حجت است و بدين ترتيب ثمره ظاهر مى شود چون اگر منفصل باشد مطلب روشن است زيرا كه يك مخصص متصل داريم كه زيد بن بكر را از عام خارج كرده است و مانع از انعقاد عمومش شده است و عموم عام در غير آن منعقد شده است و يك مخصص منفصل ديگر آمده است كه مردد است بين همان زيد بن بكر كه از عام خارج شده و اصلاً عام شامل آن نيست و يا آن زيدى كه مشمول عموم عام بوده و خارج نشده است كه اين شك در تخصيص زائد عام است و قبلاً گفتيم كه احتمال وجود مخصص منفصل مانع از حجيت عموم عام نيست و شك در تخصيص اضافى است زيرا كه احتمال مى دهيم كه مورد مخصص اجمالى منفصل هم همان فرد معين خارج شده با مخصص تعيينى متصل باشد كه اصلاً خارج از ظهور عام است .  اما اگر مخصص مجمل ما متصل به عام بود چون كه معين است و مثل حكم عقل نسبت به مجموع نيست و متصل به عموم عام است اصل عموم و ظهور عام حتى اجمالاً در مورد فرد دوم يعنى زيد بن خالد هم مجمل و غير محرز مى شود چون مخصصش متصل است كه اگر مراد از الا زيدا زيد بن خالد باشد حتى ديگر ظهور اجمالى در عام هم نداريم و اين مى شود از موارد احتمال قرينيت موجود كه موجب اجمال عام مى شود يعنى عموم عام نيست به زيدبن بكر معلوم العدم است به جهت مخصص تعيينى متصل به عام و نسبت به زيد بن خالد مجمل است به جهت مخصص اجمالى متصل به عام كه ممكن است مراد از آن زيد بن خالد باشد و اين از موارد احتمال قرينيت موجود است و مثل سائر مراد احتمال قرينيت موجود مى شود چون كه مخصص (الا زيدا) كه مردد است وقتى كه متصل به عام شد و عام هم به جهت وجود مخصص تعيينى ديگرى كه آن هم متصل به عام است عمومش نسبت به آن فرد اصلاً منعقد نشده است اصل عمومش نسبت به فرد ديگر مشكوك الانعقاد مى شود و ديگر نه عموم غير معلوم بالاجمال در احدهما لابعينه را داريم و نه دو ظهور و عموم مشروط در طرفين را بلكه يك عموم مطلق نسبت به فرد ديگر ـ زيد بن خالد ـ محتمل است كه انعقاد آن هم محرز نيست به جهت احتمال مخصصيت و قرينيت موجود كه جمله (الا زيداً) است و اين ثمره تمام است.  البته از آنجا كه نظر ايشان به مثال فقهى معروف بوده است كه دليل استصحاب يعنى مخصص تعيينى منفصل است مطلب ايشان در آنجا مطلقا صحيح است پس اگر مخصص تعيينى متصل به عام بود و مخصص اجمالى ما تعين واقعى داشت ـ با اين دو شرط ـ اگر مخصص مجمل دائر بين متباينين منفصل باشد عام در فرد ديگر حجت است و اگر متصل باشد عام در فرد ديگر هم حجت نيست پس در يك حالت از مورد اول ثمره ميان فرض اتصال و انفصال مخصص مجمل دائر بين متباينين ظاهر مى شود البته با هر دو شرط (يكى اين كه مخصص تعيينى هم متصل به عام باشد و ديگر اين كه مخصص اجمالى هم تعين واقعى داشته باشد) و ما در (اضواء) تنها شرط اول را ذكر كرديم و از ذكر شرط دوم غافل شده ايم كه بايد اصلاح شود.    [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص304. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (611)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 611  ـ   دوشنبه 1394/12/17**    **بسم الله الرحمن الرحيم**  بحث در تنبيه دوم بود ـ مخصص مجمل دائر بين متباينين ـ و اين كه آيا ثمره اى هست بين آن جائى كه مخصص مجمل متصل به عام باشد يا منفصل كه دو مورد ذكر شده بود و مورد اول با شرح و بيانات خوبى كه در مورد آن بود، گذشت.  مورد دوم اين است كه اگر عموم عام در مورد يكى از اين دو فرد معيناً معارضى به نحو عموم من وجه داشته باشد يعنى دليل ديگرى با عموم يا اطلاقش يكى از اين دو مورد را در بر مى گيرد مثلا زيد بن بكر را حال اگر مخصص مجمل نبود تعارض بين عام و اين دليل به نحو عموم من وجه بود مثلا گفته است (اكرم كل فقير) و (لا يجب اكرام الفساق) و زيدبن بكر فقير فاسق باشد و اين مى شود مورد تعارض ميان دو عام به نحو عموم من وجه حال اگر مخصص مجملى بيايد و بگويد (لا يجب اكرام زيد الفقير) و زيد مردد است بين زيد بن بكر و زيد بن خالد در اين جا گفته مى شود مخصصى كه مجمل است براى (اكرم كل فقير) و يكى از دو زيد را بيرون برده است اگر منفصل بود ميان هر سه تعارض و تساقط مى كنند و دليل عدم وجوب اكرام فاسق نيز در مورد زيد بن بكر ساقط مى شود ولى اگر مخصص متصل بود نه منفصل دليل عام من وجه در زيدبن بكر حجت مى شود و مفادش قابل اخذ مى شود.  مثال در مورد حكم واقعى همين مثال است يعنى در يك دليل آمده است (اكرم كل فقير) و در دليل ديگر آمده است (لا يجب اكرام الفساق) و مخصص مجمل هم آمد كه (لا تكرم زيدا من الفقرا) كه مردد است بين دو زيد كه يكى فاسق است و ديگرى عادل ، در اين جا اگر (لا تكرم زيدا الفقير) متصل باشد ظهور عام در هر دو فرد مجمل مى شود و ظهور فعلى در هيچ يك تعييناً ندارد ولى عموم (لا يجب اكرام الفساق) زيد بن بكر را مى گيرد و حجت است چون در مقابلش ظهور فعلى معارضى نيست و عام در مورد زيد بن بكر اجمال دارد بله، نسبت به احدهما به عنوان اجمالى حجت است ولازمه آن ـ هم همانگونه كه در مورد قبل گفته شد ـ آن است كه حكم عام ـ وجوب اكرام ـ در مورد زيد بن خالد است زيرا كه لوازم امارات حجت است .  حاصل اين كه عام به جهت مخصص دائر بين متباينين متصل در هر يك از دو فرد مجمل مى شود وليكن عموم عام ديگر (لاتكرم الفساق) در زيد بن بكر حجت خواهد بود و با تعارض ساقط نمى شود چرا كه تعارض در جائى است كه هر دو دلالتشان فعلى و متعدد باشد اما اگر مخصص مجمل منفصل باشد و متصل به عام نبود در اين جا ظهورات عام در هر دو عنوان تفصيلى فعلى و منعقد است ولى مخصص مى گويد يكى از اين دو عموم حجت نيست و تخصيص منفصل خورده است كه عموم را رفع نمى كند و فقط حجيت عام را ساقط مى كند و به تعبير ديگر يك دلالت التزامى براى هر كدام درست مى شود كه مى گويد زيدى كه واجب الاكرام نيست ديگرى است و به دلالت التزامى يك معارضه بين اين دو اطلاق در عموم اكرم كل فقير ايجاد مى شود و هر كدام مى گويد ديگرى است كه خارج است حال يك دليل ديگر هم گفته است اكرام فاسق واجب نيست و يكى از اين دو زيد هم معيناً (زيد بن بكر) فاسق است و عموم عام اول در زيد بن بكر يك معارض ديگرى هم پيدا مى كند يعنى عموم وجوب اكرام فقير كه زيد بن بكر را شامل شده دو معارض دارد يك معارض اطلاق (لا يجب اكرام الفاسق) و يك معارض ديگر هم اطلاق (اكرم كل فقير) در زيد بن بكر كه به جهت مخصص مجمل با آن معارضه كرده است پس يك ظهور در مقابل دو ظهور مى شود به دو معارضه جداى از هم و باهر كدام يك معارضه مستقل از ديگرى دارد و چون اين دو معارضه در عرض واحد هستند بعدا خواهد آمد كه هر دو معارضه اى كه در عرض هم هستند با هم ساقط مى شوند يعنى چون اين دو معارضه ها در عرض هم هستند نمى شود گفت اول عموم (اكرم كل فقير) در هر يك از دو زيد با هم معارضه مى كنند و تساقط مى كنند و اطلاق لا يجب اكرام الفاسق در زيد بن بكر بر حجيت خود باقى است چون دو معارضه در عرض هم هستند و اين تقديم ترجيح بلا مرجح است بلكه اين جا هر سه ظهور با هم ساقط مى شوند و حكم عام من وجه هم ثابت نمى شود برخلاف فرض اول كه مخصص مجمل (الا زيدا) متصل به عام (اكرم كل فقير) بود كه در آن صورت عموم عام من وجه ديگر (لايجب اكرام الفاسق) در زيد بن بكر منعقد و حجت بود چون عموم اكرم كل فقير در آن مورد مجمل شده و اصلاً منعقد نبود. اين مورد فوق در اصول عمليه نيز تطبيق مى شود و كاربرد دارد مثلا اگر علم اجمالى داشتيم يكى از اين دو شىء نجس است در طرفين علم اجمالى به تكليف اصول عمليه ترخيصيه فى نفسه و لولا العلم الاجمالى جارى است و به جهت حكم عقل به امتناع يا قبح ترخيصى در مخالفت قطعيه در هر دو طرف ترخيص ممكن نيست كه اين بمثابه مخصص عقلى مجمل است و اين اصول عمليه گاهى به اين نحو است كه در دو طرف از يك سنخ است مثلا در هر كدام از اين دو با قطع نظر از علم اجمالى قاعده طهارت داريم چون كه هيچ كدام حالت سابقه اش معلوم نيست و اين قاعده طهارت در دو طرف يك سنخ اصل ترخيصى هستند و در حقيقت دو عموم با اطلاق در (كل شى نظيف حتى تعلم انه قذر) است يعنى در موثقه عمار كه دليل قاعده است و گاهى اصل ترخيصى در يكى قاعده طهارت است و در ديگرى استصحاب طهارت است چون كه حالت سابقه اش معلوم الطهاره است كه در اين صورت اين دو حكم ترخيصى از دو سنخ هستند و ادله آنها منفصل از يكديگر هستند حال اگر در هر يك از دو طرف اصل ترخيصى از يك سنخ جارى بود و در يك طرف از آن دو اصل ترخيصى از سنخ ديگرى هم جارى بود مثلا در هر دو طرف قاعده طهارت فى نفسه جارى بود و در يك طرف هم استصحاب طهارت (بنابراين كه استصحاب طهارت حاكم بر قاعده طهارت نيست و استصحاب نجاست است كه حاكم بر قاعده است) در اين چنين جائى گفته مى شود اگر آن مخصص عقلى مجمل (قبح ترخيص در مخالفت قطعى) حكم عقلى بيّن و بديهى و بمثابه مخصص متصل باشد استصحاب طهارت كه در يك طرف جارى مى شود معارضى ندارد زيرا كه عموم دليل قاعده (كل شىء نظيف) دچار تعارض داخلى و اجمال ظهورش در هريك از دو طرف بعينه مى شود ولذا استصحاب طهارت در طرفى كه حالت سابقه دارد با قاعده طهارت در طرف ديگر معارضه نمى كند زيرا كه قاعده طهارت در آن طرف مجمل شده است ولذا علم اجمالى منحل شده و از طرف ديگر بايد اجتناب شود و طرفى كه حالت سابقه طهارت دارد قابل استفاده و حجيت است ولى اگر قاعده عدم امكان ترخيص در طرفين علم اجمالى (مخصص عقل اجمالى) حكم عقل نظرى باشد و بمثابه مخصص منفصل باشد كه برخى اين را اختيار كرده اند اين جا استصحاب طهارت هم تعارض كرده و ساقط مى شود زيرا كه هر سه عموم يا اطلاق دليل دو اصل ترخيصى در دو طرف منعقد و فعلى است و در حقيقت قاعده طهارت در يك طرف با قاعده طهارت و استصحاب طهارت در طرف ديگر هر دو معارضه مى كند و در واقع دو معارض هم عرض دارد و يك ظهور معارض با دو ظهور مى شود و چون در عرض هم هستند هيچ كدام بر ديگرى مقدم نيستند و هر سه ساقط مى شوند. اما اگر گفتيم قاعده عقلى مذكور در حكم مخصص متصل است هيچ كدام از اين دو طرف را عموم (كل شى نظيف) شامل نمى شود چون مخصص عقلى آن بديهى و متصل به عام است عرفاً و ديگر آن عام در هيچ يك به عنوان تفصيلى ظهور نخواهد داشت و چون كه دليل استصحاب يعنى صحيحه زراره (لاتنقض اليقين بالشك) جداى از دليل (كل شى نظيف) است و در اينجا دو اطلاق ندارد تا مجمل شود بلكه فقط يك موضوع و يك اطلاق در يك طرف دارد ظهورش منعقد مى شود و حجت است چون كه در طرف ديگر علم اجمالى حكم ترخيصى معارضى ندارد و بدين ترتيب اين علم اجمالى هم منحل مى شود و به اين گفته مى شود كه تعارض داخلى بين دو اصل ترخيصى از يك سنخ واقع مى شود و اصل ترخيصى غير مسانخ در يك طرف حجت خواهد بود و نبايد از اطلاق آن دست كشيد و اين مبتنى بر همين نكته اى است كه گفته شد.  در نتيجه در مثال مذكور يك طرف مشمول استصحاب طهارت مى شود و پاك است و طرف ديگر واجب الاجتناب است به خاطر علم اجمالى و اين انحلال علم اجمالى مبتنى بر اين نكته است كه ترخيص در مخالفت قطعيه در حكم مخصص متصل است يا در حكم مخصص منفصل كه نكته مهمى است. البته لازم است اين نكته را هم اضافه كرد كه جريان اصاله العموم در دليل قاعده (اصل همسنخ) اگر در احدهما لا بعينه اثر داشته باشد جارى مى شود و اين جا هم مى توانيم بگوئيم قاعده طهارت در احدهما جارى مى شود و آن اثر اجمالى بار مى شود .  ممكن است گفته شود بالملازمه مى توانيم بگوئيم كه در طرفى كه اصل غير مسانخ جارى است قاعده طهارت جارى مى شود چون كه در طرف ديگر محال است جارى باشد زيرا كه ترخيص در مخالفت قطعى مى شود و اين در برخى موارد داراى اثر عملى است مثلا علم اجمالى داريم كه يا اين خاك ـ كه خوردنش حرام است و يا اين آبى كه مضر است و خوردنش حرام است وليكن وضو با آن اگر پاك باشد صحيح است ـ نجس است و يا آن آب سالم نجس است در اين جا در هر دو قاعده طهارت جارى است وليكن در آب سالم يك اصل غير مسانخى هم جارى است و آن اصل برائت است كه در آب جارى است براى تجويز خوردن آن ولى در خاك يا آب ناسالم جارى نيست چون اثر ندارد و على كل حال خوردنش حرام است و تنها طهارتش براى نماز اثر دارد و اصل برائت در آن اثرى ندارد و لذا اثبات طهارت در آن لازم است در اين جا در هر دو طرف قاعده طهارت داريم و در يك طرف هم قاعده طهارت داريم و هم قاعده برائت، حال اگر گفتيم قاعده طهارت در هر دو طرف چون كه از يك سنخ است مجمل شده و سقوط مى كند و قاعده برائت در آب جارى مى شود فقط مى توانيم اين آب را بخوريم و نمى توانيم با آن وضو بگيريم چون شرط صحت وضو احراز طهارت است و آن با برائت ثابت نمى شود و قاعده برائت فقط حرمت شرب را نفى مى كند وليكن اگر گفتيم اصل طهارت در يكى از دو طرف به عنوان اجمالى و يا به نحو مشروط در دو طرف جارى است لازمه عموم دليل اصل برائت و عموم اجمالى و يا مشروط و تقديرى دليل قاعده طهارت آن است كه طهارت ظاهرى در طرفى كه اصل برائت در آن جارى است يعنى آب سالم جارى شود زيرا اگر در آن طرف يعنى خاك باشد ترخيص در مخالفت قطعيه لازم مى آيد چون هم مى شود اين را خورد و هم مى شود با آن وضو گرفت و اين لازمه عموم دليل برائت و عموم دليل قاعده در عنوان اجمالى است نه خود اصل برائت و قاعده طهارت تا گفته شود كه اصل مثبت است ولوازمش حجت نيست كه اگر اين مدلول الترامى را هم ثابت كرديم، مى توان با آن آب وضو نيز گرفت و نماز خواند چون اصل تنزيلى است و احراز طهارت مى كند كه در توان اين اصل غير مسانخ يعنى برائت نبود. ما اين نكته را در كتاب اضواء اضافه كرده ايم، ليكن صحيح آن است كه اين مدلول التزامى در مورد حكم واقعى مانند مثال (اكرام كل فقير لازيداً) تمام است اما در مورد حكم ظاهرى در اطراف علم اجمالى و مخصص عقلى امتناع ترخيص در مخالفت قطعى تمام نيست زيرا كه آن حكم ظاهر ترخيص مانند قاعده طهارت اجمالى در احد الطرفين لا بعينه در جايى جارى مى شود كه اثر عملى داشته باشد مثل جايى كه مكلف بخواهد با هر دو عمل مشروط به طهارت را تكرار كند و اين چنين حكم ظاهرى ترخيص اجمالى مى تواند واقعاً در طرف ديگر باشد زيرا كه موردش معلوم تفصيلى نمى شود تا ترخيص در مخالفت قطعى لازم بيايد و احراز شود كه در طرف ديگر نيست و اين نكته دقيقى است كه بايد بدان توجه شود ولذا در مثال فوق الذكر بيش از برائت ـ اصل غير مسانخ ـ در آب سالم جارى نمى شود همانگونه كه در مباحث علم اجمالى خواهد آمد. اما اين حكم عقلى مخصص مذكور آيا متصل است يا منفصل صحيح اين است كه عدم ترخيص در مخالفت قطعيه بديهى و مثل مخصص متصل است البته ظاهر كلمات برخى مثل آقاى خوئى(رحمه الله) اين است كه حكم عقل مذكور نظرى است و اين يعنى بمثابه مخصص منفصل است با اين كه ايشان در بحث علم اجمالى قائل به انحلال در اين مورد شده است و اين با اين مبناى ايشان سازگارى ندارد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (612)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 612  ـ  شنبه 1395/1/14**  **بسم الله الرحمن الرحيم**  بحث ما قبل از تعطيلات در اجمال مخصص بود و عرض شد مخصصات عمومات بعضى از اوقات مجمل مى شوند كه آن را به دو مقام تقسيم كرديم; اجمال مفهومى و مصداقى و گفتيم هر كدام از اين دو قسم اقسام چهارگانه و صورى دارد چون اين اجمال يا از باب دوران بين متباينين است و يا اقل و اكثر و در هر صورت آن مخصص يا متصل است به عام و يا منفصل ، اجمال مفهومى با صورش گذشت و گفتيم كه اگر مخصص متصل باشد ظهور عام از بين مى رود و مثل اجمال اصل عام است و عام ديگر حجت نيست ولى اگر مخصص منفصل بود و اجمال هم به نحو دوران بين متباينين بود در هيچ يك حجت نخواهد بود و تعارض مى شود وليكن اگر دوران بين اقل و اكثر بود در مقدار زائد عام حجت است چون ظهور عام منعقد است و مخصص رافع حجيت است نه ظهور ولهذا ظهور عام در مورد اجمال مخصص فعلى است بلكه نسبت به مورد متيقن خاص هم فعلى است وليكن خاص، در حجيت بر آن مقدم است ولى نسبت به مقدارى كه خاص در آن مجمل است  مثل مثال فاسق كه اگر دائر بين خصوص فاعل كبيره يا اعم از فاعل كبيره و صغيره باشد در اين صورت ظهور خاص در فاعل صغيره حجت نيست زيرا كه مجمل است پس مقتضى حجيت عام يعنى ظهورش فعلى است و مانع از حجيت آن يعنى مخصص حجت در كار نيست لهذا عموم عام در فاعل صغيره حجيت خواهد بود و تا وقتى كه دليل اقوى ثابت نباشد به عام تمسك مى شود .  در ذيل اين بحث تنبيهاتى بود كه دو تنبيه ذكر شد و تنبيه سوم باقى ماند و اين تنبيه در رابطه با اين بحث است كه آيا ميزان در حجيت عام در مورد اجمال مخصص منفصل دائر بين اقل و اكثر، به أقل و اكثر بودن مفهومى است و يا مصداقى زيرا كه براى دوران بين اقل و اكثر و يا متباينين اشكال متعددى متصور است.  1 ـ يك فرض جائى است كه عنوان مخصص مردد باشد بين دو عنوان مطلق و مقيد يعنى دائر بين دو معنا است كه يكى مطلق است و يكى همان معنا با قيد يعنى مقيد است كه اين همان اقل واكثر است مثل مثال فاسق كه يا براى فاعل مطلق ذنب و يا فاعل ذنب كبيره است و اين صورت حكمش روشن است.  2 ـ  فرض دوم جائى است كه مخصص مجمل دائر بين دو عنوان متباين با هم است مفهوماً و مصداقاً مثل اين كه مخصص بگويد (مولا) از علماء واجب الاكرام نمى باشد كه دائر است بين دو معنا ; (سيد) و (عبد) كه مفهوماً و مصداقاً متباين هستند كه در اين جا هم حكم روشن است و عام در هيچ يك به عنوانه حجت نخواهد بود .  4 ـ فرض سوم اين است كه خاص مجمل و مردد بين دو عنوان باشد كه بين آن دو از نظر مفهومى تباين است ولى از نظر مصداقى ، عموم و خصوص من وجه است مثلا گفته اكرم كل فقير ولى نمى دانيم مخصص فقير غيبت كننده را خارج كرده است يا فقير فاسق را خارج كرده كه بين مغتاب و فاسق از نظر مفهوم تباين است ولى مصداقاً بين آن دو عموم و خصوص من وجه است زيرا كه غيبت كننده ممكن است فاسق نباشد و غيبت برايش جايز باشد در اين جا نيز حكمش روشن است چون در مورد اجتماع يعنى غيبت كننده فاسق قطعا خارج از عام است و در دو مورد افتراق از باب مخصص مجمل دائر بين متباينين است و عام در هيچ كدام معيناً حجت نيست و در احدهما على سبيل البدل اگر اثرى داشته باشد حجت است همانگونه كه گذشت و در اين صورت حكم متباينين را دارد .  4 ـ فرض چهارم جايى است كه خاص مجمل، مردد است بين دو عنوان كه مفهوما با هم متباينين هستند ولى مصداقا اقل و اكثر مى باشند مثلا عنوان مخصص نسبت وجوب اكرام فقير دائر بين عنوان مشرك و يا كافر باشد كه كافر اعم است و هر مشركى كافر است ولى هر كافرى مشرك نيست وبه اهل كتاب هم كافر مى گويند ولى مشرك نيستند زيرا كه مشرك كسى است كه عنوان شرك را قبول دارد و يا مثال ديگر اين كه مورد تخصيص مردد بين عنوان غير مختون باشد و يا كافر بنابراين كه هر غير مختونى مسلمان نيست ولى برخى از كفار مختون هستند.  در اين فرض چهارم د رمورد عنوان اخص يقينا عام حجت نيست و مشرك يقينا وجوب اكرام را ندارد ولى در مورد افتراق يعنى جائى كه مفهوم اعم صادق است ولى مفهوم اخص صادق نيست مثل كافر اهل كتاب كه مشرك نيست آيا عام حجت است و اگر فقير باشد اكرامش واجب است يا خير؟  ايشان در اين فرض چهارم مى فرمايد كه ممكن است كسى بگويد در اين جا بايد بين دو مبنا تفصيل داد يك مبنا مثل مبناى صاحب كفايه(رحمه الله) از اصوليون كه مى گويند عام با ورود عنوانش تغيير نمى كند و متعنون به عنوان نقيض خاص نمى شود و فقط خاص از آن بيرون رفته است كه در اين صورت مى گوييم نسبت به افرادى كه مخصص در مورد آن ها مجمل است و معلوم نيست قطعاً  عام آن ها را هم در بر گرفته است و همان عنوان هم حجت است مگر اين كه مخصصى بيايد و مخصص مجمل در بيش از فقير مشرك حجت نيست و اين نتيجه اش آن است كه معيار دوران بين اقل و اكثر در مصداق است و عام در مورد آن حجيت است .  اما اگر مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) و برخى تابعين ايشان را قبول كرديم كه عام بعد از تخصيص متعنون به عنوان نقيض خاص مى شود حتى در منفصل چون شايد در متصل همه تعنون را قبول كنند ولى در منفصل هم ايشان مى گويد ثبوتا و به لحاظ مدلول جدى عام متعنون به عنوان نقيض خاص مى شود و اكرم كل فقير مى شود (اكرم كل فقير ليس بكافر) يا (ليس بمشرك) و قهراً حجيت عام به اين قيد و عنوان مقيد مى شود و ايشان طبق اين مبنا در شبهه مصداقيه مخصص مى فرمايد كه نمى شود به عام تمسك كرد چون كه شك در صدق و انطباق آن عنوان است و اجمال در صدق موضوع عام است، طبق آن مبنى در اين جا هم ممكن است كسى بگويد شك در صدق عنوان حجت از عام مى شود و نمى شود به عام تمسك كرد چون عنوان موضوع عام مجمل شده است و نمى دانيم داراى كدام قيد است زيرا كه حتماً به وسيله خاص قيدى در موضوع عام آمده است يا قيد فقيرى كه ليس بمشرك يا قيد فقيرى كه ليس بكافر پس قطعاً عدم يكى از اين دو عنوان در موضوع عام قيد شده و عام حجت يكى از اين دو قيد دارد و نمى دانيم كدام است و وقتى نمى دانيم طبق اين مبنا كه كدام است نمى توانيم براى نفيش در هيچ يك از آنها به عموم تمسك كنيم مثل دوران بين متباينين خواهد بود يعنى معيار به تباين مفهومى است و اقل و اكثر بودن مصداقى براى حجيت عام كافى نيست .  ايشان اين اشكال را جواب داده اند و اصل اين تنبيه براى دفع اين اشكال است. دو تا جواب از اين شبهه مى شود داد .  1 ـ جواب اول را شهيد صدر(رحمه الله)مطرح كرده است و فرموده است كه طبق اين مبناى دوم هم مى شود به عموم عام تمسك كرد در مورد افتراق عنوان اعم يعنى در فقير كافر كتابى كه عنوان مشرك بر او صادق نيست مى شود به عام تمسك كرد چون در اين جا عموم عام فعلى است و مخصص چون منفصل است عموم را از بين نبرده است بلكه گفتيم كه عام شامل مشرك هم مى شود وليكن در مشرك يقين داريم كه از عام خارج شده است اما در كافر غير مشرك، علم به تخصيص نداريم پس مى شود به عموم عام تمسك كرد چون عموم فعلى است و مى گوييم اين قيد نيست و قيد عدم الكفر را نفى مى كنيم و اين ظهور حجت است به همان بيانى كه در مخصص مجمل دائر بين اقل و اكثر گفتيم كه مقتضى حجيت عام موجود و مانع آن مفقود است و اين قيد را نفى مى كنيم و اما عموم اكرم كل فقير براى فقير مشرك براى اثبات وجوب اكرام فقير مشرك به كار نمى آيد چون مى دانيم كه مشرك على كل تقدير واجب الاكرام نيست بله مى شود به آن تمسك كرد براى نفى اخذ قيد عدم الشرك در عام و اثبات اين كه قيدى كه اجمالاً معلوم است عدم الكفر است نه عدم الشرك ولى اين اثر مربوط به حكم عام در افراد مشرك نيست بلكه امرى ديگر است و اين مثل دوران بين تخصيص و تخصص است كه نمى شود به اصاله عدم تخصيص براى اثبات تخصص تمسك كرد و عقلا به ظهورات كلام براى اثبات مراد و حكم افراد موضوعشان تمسك مى كنند نه براى اثبات امر ديگر و اين جا مراد معلوم است كه عموم عام شامل مشرك نيست و شما مى خواهيد نكته ديگرى را ثابت كنيد و اين شبيه تمسك به اصل براى اثبات تخصص است.  ممكن است كسى بر اين تقريب اشكال كند كه درست است كه حكم عام در مشرك نيست و تمسك به اين عموم براى اثبات اين است كه قيد عام غير كافر است نه غير مشرك ولى اين خارج از مراد متكلم نيست و بالاخره مربوط به مراد متكلم مى شود زيرا كه نمى دانيم در مراد يعنى جعل شرعى چه چيزى قيد شده است و با تمسك به اين ظهور اثبات مى شود كه قيدى كه اخذ شده است عدم الكفر است نه عدم الشرك و حدود جعل و مراد را مشخص مى كند و مثل تخصص نيست كه ارج از مدلول عام است .  2 ـ تقريب دوم اين است كه اين اثر يا عموم عام براى فقير مشرك يك مدلول التزامى دارد كه اگر اين عموم باشد پس قيدى كه در اين جعل است عدم الكفر است نه عدم شرك ولى اين يك دلالت التزامى است و دلالت مطابقى عام مشمول حكم و استيعاب آن بر هر فرد فرد از فقراء حتى مشركين است كه اين مدلول مطابقى در افراد فقير مشرك معلوم السقوط است و اين دلالتى كه شما مى گوئيد لازمه آن مدلول مطابقى است و نفس عموم نيست بنابراين استيعاب كل فرد فرد از مشركين كه مدلول مطابقى عام است معلوم السقوط است و مى خواهيم به دلالت التزامى آن با فرض سقوط دلالت مطابقى تمسك كنيم كه بنابر مبناى صحيح درست نيست و نمى تواند مدلول التزامى با فرض سقوط مدلول مطابقى حجت باشد تا معارض شود با اطلاق عام براى فقير غير مشرك كتابى .  اين تقريب دوم مبتنى است براين كه قائل به سقوط دلالت التزامى بر فرض سقوط دلالت مطابقى شويم البته اشكال ديگرى هم بر اين تقريب وارد مى شود كه لازمه اين بيان فرق بين عمومات و اطلاقات است چون مدلول مطابقى در اطلاقات و مقدمات حكمت نفى قيد است و ديگر نفى اخذ قيد مشرك دلالت التزامى نيست ولى اين بيان در عمومات تمام است و اگر تقريب اول را كسى قبول نكرد شايد اين تقريب دوم تقريب وجيه ترى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (613)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 613 ـ يكشنبه 1395/1/15**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد كه بحث در اجمال مخصص در دو مقام است يكى مخصص مجمل مفهومى كه مفهوم عنوان مخصص، مجمل و مردد است بين دو معنى و يكى هم مجمل مصداقى كه مفهوم مبين است ولى نمى دانيم اين مفهوم در آن مصداق محقق شده است يا خير مثلا در (اكرم الفقراء الا الفساق) نمى دانيم اين شخص فاسق شده است يا خير گفتيم در جائى كه مخصص منفصل بوده و امر دائر بين اقل و اكثر باشد مى شود به عام تمسك كرد و ذيل آن تنبيهاتى گفته شد.  آخرين تنبيه اين بود كه آيا ميزان در اقل و اكثر دوران بين اقل و اكثر مفهومى است يا مصداقى چون ممكن است در جائى كه دوران است دو معنى اقل و اكثر باشند حتى مفهوما مثل همين مثال فاسق جايى كه شك كرديم فاسق مطلق فاعل الذنب است يا فاعل ذنب كبيره بالخصوص ، كه مفهوما هم اقل و اكثر است زيرا فاعل ذنب و فاعل ذنب كبيرة در مفهوم نيز أقل و اكثر و مطلق و مقيد هستند ولى برخى از اوقات دو مفهوم متباين هستند ولى مصداقا اقل و اكثر هستند مثل ناطق و حيوان كه دو مفهوم متباين با همديگر هستند ولى حيوان اوسع و ناطق أقل است يا مثال هايى كه روز گذشته مطرح كرديم مثل (غير مختون) و (كافر) كه هر كافرى غير مختون نيست ولى هر غير مختونى كافر است و مسلمان نيست و يا مشرك و كافر كه مفهوم مشرك با كافر و يا شرك و كفر با هم متباين هستند ولى مصداقا بينشان عموم و خصوص مطلق است چون اهل كتاب كافر هستند ولى مشرك نيستند فلذا عرض كرديم كه تنبيه سوم براى اين فرض چهارم از اقسام دوران بين أقل و اكثر و يا متباينين منعقد شده است كه دو عنوان مفهوما با هم متباين هستند وليكن مصداقاً أقل و اكثرند و مى دانيم كه مخصص يكى از اين دو مفهوم است حال آيا اين مثل دوران بين متباينين مى شود كه بين دو اطلاق عام تعارض رخ مى دهد و عموم در هر كدام به نحو دلالت التزامى ديگرى را نفى مى كند كه اگر ميزان در اقل و اكثر بودن به مفاهيم است پس عام در نفى هيچكدام حجت نيست و اگر ميزان به مصاديق است عام در مقدار زائد يعنى اكثر حجت است و گفتيم كه اگر عام متعنون به عنوان خاص نشود مى شود گفت عموم عام افراد زائد بر أقل از خاص را شامل بوده و حجت است زيرا كه عام روى افراد رفته نه عناوين و همه افراد فقير را شامل است و افراد مشرك قطعا و متيقنا خارج از عام است و اما عموم عام كافر كتابى ـ كه غير مشرك است ـ را در برمى گيرد و در آن حجت است و وجهى ندارد كه از عام خارج شود.  اما اگر مبناى ديگر را قائل شويم كه عام متعنون به نقيض عنوان خاص مى شود در اين جا نمى دانيم اين عنوان كه قيد حكم عام شده است موجود هست يا نه زيرا كه آن قيد دائر بين دو عنوان متباين باهم است و نفى هر يك با عموم عام يا مطلق با نفى ديگرى متعارض مى شود و شهيد صدر(رحمه الله)([1]) در اين جا يك جواب دادند و ما يك جواب ديگرى را بيان كرديم و امروز مى خواهيم جواب سومى را اضافه كنيم.  عرض مى كنيم كه فرضا اگر ما قائل به تعارض هم شديم و سكوت از هر قيد را نافى وجود آن قيد دانستيم و چون كه مى دانيم كه حتما يكى از اين دو قيد متباين باهم موجود است پس دو مقدمات حكمت و يا دو عموم با هم تعارض مى كنند و نمى شود به هر دو اخذ كرد و ترجيح يكى دون ديگرى ترجيح بلامرجح است بلكه هر يك به دلالت التزامى ديگرى را ثابت مى كنند و جواب سوم اين است كه در اين تعارض عرف مى گويد دلالت عام بر نفى قيد اعم اقوى است تا دلالتش بر نفى قيد اخص چون تقييد به أعم اكثر تخصيصاً و مخالفتاً است چون معناى تقييد به قيد اعم اين است كه عام يا مطلق را تخصيص يا تقييد بيشترى بدهيم چون درست است كه هر دو مفهوما تقييد به يك مفهوم است ولى تقييد به قيد أعم افراد بيشترى را از عام و مطلق بيرون مى كشد و اين مخالفت بيشترى با عموم عام است بله بين دو مفهوم اعم و اخص نيست ولى مفاهيم عرفاً طريق هستند براى مصاديق و حقايقشان در خارج و اگر مخصص افراد بيشترى را از عام يا مطلق بيرون بكشد مخالفت بيشترى با عام كرده است و لذا عرف معيار را اعم و اخص مصداقى از عام يا مطلق مى داند خلاصه به حسب نظر عرفى ميزان اقل و اكثر مصداقى است و لذا گمان نمى كنم عرفاً كسى از نظر فقهى اشكال كند و در جائى كه مخصص مجمل مفهوماً دائر بين متباينين است ولى مصداقا دائر بين اقل و اكثر است و مخصص منفصل باشد تمسك به عام بلكه مطلق هم نكند بلكه هر جا كه مخصص يا مقيد دائر بود بين دو معنى كه مصداقا ميان آنها اقل و اكثر باشد در مقدار اكثر به عام يا مطلق تمسك مى شود و فرقى نمى كند كه مفهوما هم اقل و اكثر و مطلق و مقيد باشند يا دو مفهوم متباينين باشند.  مناسب است در ذيل اين بحث از مقام اول ـ اجمال مفهومى مخصص ـ به مطلبى اشاره شود كه در برخى از تقريرات به عنوان اشكال بر تمسك به عام در اجمال مفهومى مخصص منفصل دائر بين اقل و اكثر آمده است. برخى در اجمال مفهومى ـ كه مقام اول بود و بحثش گذشت ـ اين شبهه را مطرح كرده اند كه در اجمال مفهومى هم نمى شود به عموم عام تمسك كرد حتى اگر دوران امر بين اقل و اكثر باشد و مخصص منفصل باشد كه بحث اصلى در همين مورد است و فرق بين مخصص مجمل مصداقى و مفهومى در همين صورت است و الا در عدم حجيت مخصص دائر بين متباينين فرقى بين مجمل مصداقى و مفهومى نيست پس عمده بحث در اين صورت است كه اگر مخصص مجمل دائر بين اقل و اكثر مفهومى باشد عام در مورد اكثر حجت است ولى اگر مصداقى شد حجت نيست و لذا برخى سعى كرده اند شبهه اى كه در شبهه اى كه در اجمال مصداقى و شبهه مصداقيه مخصص مى آيد در اين جا هم جارى كنند و گفته شده است كه عام در اجمال مفهومى مخصص منفصل دائر بين اقل و اكثر هم حجت نيست چون آن چه را كه مخصص، تخصيص مى دهد و از حجيت عام خارج مى كند واقع عنوان مخصص است و ممكن است آن واقع اكثر باشد پس موضوع حجيت عام به آن قيد خورده است ـ مخصوصا بنابر مبناى تعنون عام به نقيض خاص ـ پس عام حجت متعنون به غير از عنوان واقعى خاص مى شود كه مشكوك الانطباق است و حجيت عام معنون به عنوان غير واقع خاص شده است و لذا عام از حجيت مى افتد چونكه خاص حجّت است در واقع خودش و اين هم اثر آن است كه عام در اينجا حجت نباشد، بله نمى شود به خاص تمسك كرد براى اين كه اكثر را شامل شود چون انطباقش بر آن محرز نيست ولى براى اين اثر مى شود به حجيت خاص تمسك كرد و اين كافى است در ترتب اثر و حجيت خاص.  جواب اين شبهه خيلى روشن است زيرا كه اگر مقصود اين است كه موضوع حكم عام ـ كه مفاد عام است مثل وجوب اكرام فقير و حكم واقعى است ـ به غير خاص معنون مى شود اين درست است ولى اين تعنون و تقييد ثبوتا است يعنى موضوع جعل وجوب اكرام معنون مى شود ولى اثباتا ظهور و دلالت عام تغيير نمى كند و شامل حتى فاسق متيقن يعنى فاعل كبيره هم مى شود و تنها مراد مقيد مى شود ولى ظهور كه از بين نمى رود چون مخصص منفصل است و رافع دلالت نيست حتى در معناى متيقن از خاص تا چه رسد به معناى غير متيقن لكن در آن مقدار متيقن چون كه حجت اقوى و يا علم داريم اين ظهور حجت نيست پس حجّت كه ظهور است در مقدار اكثر محفوظ است و تقييد جعل وجوب اكرام فقير كه حكم واقعى است و مفاد عام است ربطى به موضوع حجيت ندارد و اگر مقصود اين است كه موضوع حجيت هم مقيد شده است و اين كه گفته مى شود ظهورات حجت است اين هم يك حكم است و حكم ظاهرى است و موضوع اين حكم هم با ورود مخصّص مقيد مى شود به ظهورى كه مورد عنوان واقعى خاص نباشد و اين انطباقش در اكثر مشكوك است .  پاسخ اين مطلب هم اين است كه آن چه كه در موضوع حجيت اخذ شده است عدم علم به خلاف يا حجت اقوى بر خلاف است و موضوع حجيت با موضوع حكم واقعى فرق مى كند و موضوع حجيت در باب امارات هر امارة و ظهورى است كه محتمل الصدق باشد و حجت أقوى و يا دليل قطعى بر خلافش نباشد مثل جائى كه شك در اصل وجود مخصص واقعى مى كنيد كه در آن جا قطعاً به عام تمسك مى كنيد با اين كه شايد واقعا تخصيصى خورده باشد و به ما نرسيده باشد. حاصل اين كه در شبهه مفهومى ظهور عام در مورد اكثر فعلى است و چون قطع و يا حجت أقوى بر خلاف نيست موضوع حجيت كه حكم ظاهرى است تمام است و به عام تمسك مى شود و وجود مخصّص و قيد زائد هم با آن نفى مى شود و عالم ثبوت تابع عالم اثبات مى شود و در مورد همه امارات و احكام ظاهرى اين گونه است كه موضوعش اماره است كه علم به كذب آن موجود نباشد و اصلا حجيت و حكم ظاهرى براى همين وضع مى شود و معناى اين اشكال عدم توجه به روح بحث است.  **اجمال مصداقى مخصص**  مقام دوم بحث در اجمال مخصص مصداقا است يعنى مفهوم خاص مبيّن است كه در مثال (فاسق) معنايش مطلق فاعل ذنب و يا خصوص فاعل كبيره است ولى نمى دانيم اين شخص مثلا مرتكب آن شده است يا خير.  اصل اين بحث براى موارد دوران بين اقل و اكثر آن هم در مخصص منفصل است نه متصل و منظور از اقل و اكثر مصداقى يعنى شك در تحقق مصداق ديگرى از خاص در يك فرد عام است اضافه بر معلوم الخروج ها، و تباين مصداقى هم معنايش اين است كه ما مى دانيم يكى فاسق و ديگرى عادل است ولى نمى دانيم كدام يك است و به عبارت ديگر همه آن چهار صورت ذكر شده در مقام اول اين جا هم جارى است و مخصص يا متصل است و يا منفصل و بنابر هر يك يا دائر است بين متباينين يا اقل و اكثر ولى در اين مقام هم مثل مقام اول، آن چه كه مهم است بحث از مخصص مجمل مصداقى منفصل دائر بين اقل و اكثر است كه در اجمال مفهومى گفته مى شد عام در مقدار اكثر حجت است چون كه عموم عام شامل است و مقتضى آن تام است و خاص و مانع مشكوك است و در اينجا هم بگوئيم اين فرد مشكوك مصداقى فقير است و اكرم كل فقير او را شامل است و شك در اين داريم كه آيا واقعا فسقى از او سر زده است تا خارج شده باشد يا خير پس به عموم عام تمسك مى كنيم و حكم آن را ثابت كنيم و عمده بحث در همين صورت است و مشهور گفته اند در مخصص منفصل مجمل مفهومى مى شود به عام تمسك نمود ولى در مصداقى نمى شود تمسك كرد. اما حكم سه صورت ديگر روشن است و با مقام اول فرق مهمى ندارد يعنى جائى كه مخصص متصل باشد ظهور عام در عموم اصلا شكل نمى گيرد و شبهه و اجمال مصداقى مخصص متصل مثل شك و شبهه در صدق عنوان عام است كه نمى شود به عام تمسك كرد و فرقى بين اقل و اكثر و متباينين هم وجود ندارد و اگر منفصل شد و در متباينين بود مى دانيم كه هر دو فرد مصداق عام نيست و نمى شود هر دو را محكوم به حكم عام كرد و در احدهماى معين هم نمى شود به عام تمسك كرد چون كه ترجيح بلا مرجح بوده و يا با هم بالالتزام تعارض دارند البته بحث از حجيت عام در احدهما هم اگر اثرى داشته باشد در اين جا هم مى آيد و اشكال عدم تعين واقعى احدهما كه در آنجا بود در اين جا نمى آيد چون مى دانيم كه يكى فاسق نيست و موضوع تعين واقعى دارد.  پس عمده بحث در همين صورت است كه مخصص منفصل باشد و اجمال مصداقى دائر بين اقل و اكثر باشد كه مخصص منفصل ظهور عام را به هم نمى زند و ظهور عام باقى است و شامل همه افراد مى شود حال آيا مى شود آن مطلب ذكر شده در اجمال مفهومى را اين جا هم آورد و بگوئيم مخصص كه در فرد مشكوك الفسق حجت نيست و ظهور عام هم شاملش است پس مقتضى حجيت عام تام است و مانع آن محرز نيست و مفقود است پس لازم است به حجيت ظهور عام اخذ كنيم يا اين كه بيان مذكور در اجمال مصداقى تمام نيست و عام در شبهه مصداقيه مخصص حجت نيست مانند خاص و بايد به اصول عمليه و قواعد ديگر در مورد آن رجوع شود كه اين بحث مهم و كاربردى است و در فقه هم كارآئى و تطبيقات زيادى دارد.    [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص307. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (612)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 612  ـ  شنبه 1395/1/14**    **بسم الله الرحمن الرحيم**  بحث ما قبل از تعطيلات در اجمال مخصص بود و عرض شد مخصصات عمومات بعضى از اوقات مجمل مى شوند كه آن را به دو مقام تقسيم كرديم; اجمال مفهومى و مصداقى و گفتيم هر كدام از اين دو قسم اقسام چهارگانه و صورى دارد چون اين اجمال يا از باب دوران بين متباينين است و يا اقل و اكثر و در هر صورت آن مخصص يا متصل است به عام و يا منفصل ، اجمال مفهومى با صورش گذشت و گفتيم كه اگر مخصص متصل باشد ظهور عام از بين مى رود و مثل اجمال اصل عام است و عام ديگر حجت نيست ولى اگر مخصص منفصل بود و اجمال هم به نحو دوران بين متباينين بود در هيچ يك حجت نخواهد بود و تعارض مى شود وليكن اگر دوران بين اقل و اكثر بود در مقدار زائد عام حجت است چون ظهور عام منعقد است و مخصص رافع حجيت است نه ظهور ولهذا ظهور عام در مورد اجمال مخصص فعلى است بلكه نسبت به مورد متيقن خاص هم فعلى است وليكن خاص، در حجيت بر آن مقدم است ولى نسبت به مقدارى كه خاص در آن مجمل است  مثل مثال فاسق كه اگر دائر بين خصوص فاعل كبيره يا اعم از فاعل كبيره و صغيره باشد در اين صورت ظهور خاص در فاعل صغيره حجت نيست زيرا كه مجمل است پس مقتضى حجيت عام يعنى ظهورش فعلى است و مانع از حجيت آن يعنى مخصص حجت در كار نيست لهذا عموم عام در فاعل صغيره حجيت خواهد بود و تا وقتى كه دليل اقوى ثابت نباشد به عام تمسك مى شود .  در ذيل اين بحث تنبيهاتى بود كه دو تنبيه ذكر شد و تنبيه سوم باقى ماند و اين تنبيه در رابطه با اين بحث است كه آيا ميزان در حجيت عام در مورد اجمال مخصص منفصل دائر بين اقل و اكثر، به أقل و اكثر بودن مفهومى است و يا مصداقى زيرا كه براى دوران بين اقل و اكثر و يا متباينين اشكال متعددى متصور است.  1 ـ يك فرض جائى است كه عنوان مخصص مردد باشد بين دو عنوان مطلق و مقيد يعنى دائر بين دو معنا است كه يكى مطلق است و يكى همان معنا با قيد يعنى مقيد است كه اين همان اقل واكثر است مثل مثال فاسق كه يا براى فاعل مطلق ذنب و يا فاعل ذنب كبيره است و اين صورت حكمش روشن است.  2 ـ  فرض دوم جائى است كه مخصص مجمل دائر بين دو عنوان متباين با هم است مفهوماً و مصداقاً مثل اين كه مخصص بگويد (مولا) از علماء واجب الاكرام نمى باشد كه دائر است بين دو معنا ; (سيد) و (عبد) كه مفهوماً و مصداقاً متباين هستند كه در اين جا هم حكم روشن است و عام در هيچ يك به عنوانه حجت نخواهد بود .  4 ـ فرض سوم اين است كه خاص مجمل و مردد بين دو عنوان باشد كه بين آن دو از نظر مفهومى تباين است ولى از نظر مصداقى ، عموم و خصوص من وجه است مثلا گفته اكرم كل فقير ولى نمى دانيم مخصص فقير غيبت كننده را خارج كرده است يا فقير فاسق را خارج كرده كه بين مغتاب و فاسق از نظر مفهوم تباين است ولى مصداقاً بين آن دو عموم و خصوص من وجه است زيرا كه غيبت كننده ممكن است فاسق نباشد و غيبت برايش جايز باشد در اين جا نيز حكمش روشن است چون در مورد اجتماع يعنى غيبت كننده فاسق قطعا خارج از عام است و در دو مورد افتراق از باب مخصص مجمل دائر بين متباينين است و عام در هيچ كدام معيناً حجت نيست و در احدهما على سبيل البدل اگر اثرى داشته باشد حجت است همانگونه كه گذشت و در اين صورت حكم متباينين را دارد .  4 ـ فرض چهارم جايى است كه خاص مجمل، مردد است بين دو عنوان كه مفهوما با هم متباينين هستند ولى مصداقا اقل و اكثر مى باشند مثلا عنوان مخصص نسبت وجوب اكرام فقير دائر بين عنوان مشرك و يا كافر باشد كه كافر اعم است و هر مشركى كافر است ولى هر كافرى مشرك نيست وبه اهل كتاب هم كافر مى گويند ولى مشرك نيستند زيرا كه مشرك كسى است كه عنوان شرك را قبول دارد و يا مثال ديگر اين كه مورد تخصيص مردد بين عنوان غير مختون باشد و يا كافر بنابراين كه هر غير مختونى مسلمان نيست ولى برخى از كفار مختون هستند.  در اين فرض چهارم د رمورد عنوان اخص يقينا عام حجت نيست و مشرك يقينا وجوب اكرام را ندارد ولى در مورد افتراق يعنى جائى كه مفهوم اعم صادق است ولى مفهوم اخص صادق نيست مثل كافر اهل كتاب كه مشرك نيست آيا عام حجت است و اگر فقير باشد اكرامش واجب است يا خير؟  ايشان در اين فرض چهارم مى فرمايد كه ممكن است كسى بگويد در اين جا بايد بين دو مبنا تفصيل داد يك مبنا مثل مبناى صاحب كفايه(رحمه الله) از اصوليون كه مى گويند عام با ورود عنوانش تغيير نمى كند و متعنون به عنوان نقيض خاص نمى شود و فقط خاص از آن بيرون رفته است كه در اين صورت مى گوييم نسبت به افرادى كه مخصص در مورد آن ها مجمل است و معلوم نيست قطعاً  عام آن ها را هم در بر گرفته است و همان عنوان هم حجت است مگر اين كه مخصصى بيايد و مخصص مجمل در بيش از فقير مشرك حجت نيست و اين نتيجه اش آن است كه معيار دوران بين اقل و اكثر در مصداق است و عام در مورد آن حجيت است .  اما اگر مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله) و برخى تابعين ايشان را قبول كرديم كه عام بعد از تخصيص متعنون به عنوان نقيض خاص مى شود حتى در منفصل چون شايد در متصل همه تعنون را قبول كنند ولى در منفصل هم ايشان مى گويد ثبوتا و به لحاظ مدلول جدى عام متعنون به عنوان نقيض خاص مى شود و اكرم كل فقير مى شود (اكرم كل فقير ليس بكافر) يا (ليس بمشرك) و قهراً حجيت عام به اين قيد و عنوان مقيد مى شود و ايشان طبق اين مبنا در شبهه مصداقيه مخصص مى فرمايد كه نمى شود به عام تمسك كرد چون كه شك در صدق و انطباق آن عنوان است و اجمال در صدق موضوع عام است، طبق آن مبنى در اين جا هم ممكن است كسى بگويد شك در صدق عنوان حجت از عام مى شود و نمى شود به عام تمسك كرد چون عنوان موضوع عام مجمل شده است و نمى دانيم داراى كدام قيد است زيرا كه حتماً به وسيله خاص قيدى در موضوع عام آمده است يا قيد فقيرى كه ليس بمشرك يا قيد فقيرى كه ليس بكافر پس قطعاً عدم يكى از اين دو عنوان در موضوع عام قيد شده و عام حجت يكى از اين دو قيد دارد و نمى دانيم كدام است و وقتى نمى دانيم طبق اين مبنا كه كدام است نمى توانيم براى نفيش در هيچ يك از آنها به عموم تمسك كنيم مثل دوران بين متباينين خواهد بود يعنى معيار به تباين مفهومى است و اقل و اكثر بودن مصداقى براى حجيت عام كافى نيست .  ايشان اين اشكال را جواب داده اند و اصل اين تنبيه براى دفع اين اشكال است. دو تا جواب از اين شبهه مى شود داد .  1 ـ جواب اول را شهيد صدر(رحمه الله)مطرح كرده است و فرموده است كه طبق اين مبناى دوم هم مى شود به عموم عام تمسك كرد در مورد افتراق عنوان اعم يعنى در فقير كافر كتابى كه عنوان مشرك بر او صادق نيست مى شود به عام تمسك كرد چون در اين جا عموم عام فعلى است و مخصص چون منفصل است عموم را از بين نبرده است بلكه گفتيم كه عام شامل مشرك هم مى شود وليكن در مشرك يقين داريم كه از عام خارج شده است اما در كافر غير مشرك، علم به تخصيص نداريم پس مى شود به عموم عام تمسك كرد چون عموم فعلى است و مى گوييم اين قيد نيست و قيد عدم الكفر را نفى مى كنيم و اين ظهور حجت است به همان بيانى كه در مخصص مجمل دائر بين اقل و اكثر گفتيم كه مقتضى حجيت عام موجود و مانع آن مفقود است و اين قيد را نفى مى كنيم و اما عموم اكرم كل فقير براى فقير مشرك براى اثبات وجوب اكرام فقير مشرك به كار نمى آيد چون مى دانيم كه مشرك على كل تقدير واجب الاكرام نيست بله مى شود به آن تمسك كرد براى نفى اخذ قيد عدم الشرك در عام و اثبات اين كه قيدى كه اجمالاً معلوم است عدم الكفر است نه عدم الشرك ولى اين اثر مربوط به حكم عام در افراد مشرك نيست بلكه امرى ديگر است و اين مثل دوران بين تخصيص و تخصص است كه نمى شود به اصاله عدم تخصيص براى اثبات تخصص تمسك كرد و عقلا به ظهورات كلام براى اثبات مراد و حكم افراد موضوعشان تمسك مى كنند نه براى اثبات امر ديگر و اين جا مراد معلوم است كه عموم عام شامل مشرك نيست و شما مى خواهيد نكته ديگرى را ثابت كنيد و اين شبيه تمسك به اصل براى اثبات تخصص است.  ممكن است كسى بر اين تقريب اشكال كند كه درست است كه حكم عام در مشرك نيست و تمسك به اين عموم براى اثبات اين است كه قيد عام غير كافر است نه غير مشرك ولى اين خارج از مراد متكلم نيست و بالاخره مربوط به مراد متكلم مى شود زيرا كه نمى دانيم در مراد يعنى جعل شرعى چه چيزى قيد شده است و با تمسك به اين ظهور اثبات مى شود كه قيدى كه اخذ شده است عدم الكفر است نه عدم الشرك و حدود جعل و مراد را مشخص مى كند و مثل تخصص نيست كه ارج از مدلول عام است .  2 ـ تقريب دوم اين است كه اين اثر يا عموم عام براى فقير مشرك يك مدلول التزامى دارد كه اگر اين عموم باشد پس قيدى كه در اين جعل است عدم الكفر است نه عدم شرك ولى اين يك دلالت التزامى است و دلالت مطابقى عام مشمول حكم و استيعاب آن بر هر فرد فرد از فقراء حتى مشركين است كه اين مدلول مطابقى در افراد فقير مشرك معلوم السقوط است و اين دلالتى كه شما مى گوئيد لازمه آن مدلول مطابقى است و نفس عموم نيست بنابراين استيعاب كل فرد فرد از مشركين كه مدلول مطابقى عام است معلوم السقوط است و مى خواهيم به دلالت التزامى آن با فرض سقوط دلالت مطابقى تمسك كنيم كه بنابر مبناى صحيح درست نيست و نمى تواند مدلول التزامى با فرض سقوط مدلول مطابقى حجت باشد تا معارض شود با اطلاق عام براى فقير غير مشرك كتابى .  اين تقريب دوم مبتنى است براين كه قائل به سقوط دلالت التزامى بر فرض سقوط دلالت مطابقى شويم البته اشكال ديگرى هم بر اين تقريب وارد مى شود كه لازمه اين بيان فرق بين عمومات و اطلاقات است چون مدلول مطابقى در اطلاقات و مقدمات حكمت نفى قيد است و ديگر نفى اخذ قيد مشرك دلالت التزامى نيست ولى اين بيان در عمومات تمام است و اگر تقريب اول را كسى قبول نكرد شايد اين تقريب دوم تقريب وجيه ترى باشد. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (614)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 614  ـ  دوشنبه 1395/1/16**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث رسيد به اجمال مصداق مخصص منفصل كه مقام دوم بود يعنى جائى كه مخصص مجمل است مصداقا مثل اكرم كل فقير و لا يجب اكرام الفساق من الفقراء و نمى دانيم آيا زيد فقير فاسق است يا خير كه اگر عادل باشد اكرامش واجب است و اگر فاسق باشد واجب نيست و آيا در اين جا مى شود به عموم عام تمسك كرد در جائى كه مخصص منفصل باشد همانگونه كه در مورد اجمال مفهومى قائل به جواز تمسك به عام شديم يا نمى شود؟  نسبت داده شده به مشهور قدماء كه در اين گونه موارد به عموم عام تمسك مى كردند مثل اجمال مفهومى و به مرحوم صاحب عروه(رحمه الله)نيز اسناد داده شده است كه البته برخى از بزرگان كه تحقيق كرده اند مى گويند كه معلوم نيست اين نسبت ها درست باشد و اين مساله با اين عنوان بحث مطرح نبوده است. بله، برخى در صدد بودند كه اين مطلب را از فتاواى نقل شده استفاده كنند و به همين دليل نيز به مرحوم صاحب عروه(رحمه الله) هم اين مطلب نسبت داده شده است ولى ايشان مى گويد كه اين مطلب درست نيست و خود صاحب عروه([1]) در باب نكاح هم مطلبى را در عروة آورده است كه نشان مى دهد تمسك به عام در شبهه مصداقيه را قبول ندارند و از فتوا هم نمى شود اين مبنى را استفاده كرد چون شايد در آن مساله نكته و وجه ديگرى براى آن فتوى باشد كه ما وارد اين مباحث فقهى نمى شويم و اين بحث اصولى بحث مهمى بوده و كاربرد زيادى در فقه دارد.  تقريب ابتدائى تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصص شبيه به همان بيانى است كه در اجمال مفهومى گفتيم كه مى شود در آن به عام رجوع كرد و عام در مورد اجمال مخصص حجت است شبيه آن بيان اين جا هم مى آيد و گفته مى شود زيد فقير كه هست پس اكرم كل فقير شاملش مى شود و اين ظهور عام است و چيزى كه عموم را از بين مى برد يا علم بكذب آن است كه در اينجا چنين علمى نداريم و يا يك دليل و حجت اقوائى كه برخلاف اين ظهور عام باشد و اين فرد را خارج كند و آن در اين جا دليل مخصص است ولى دليل مخصص نسبت به زيد فقير حجت نيست چون كه در عنوان خود آن ـ يعنى فاسق ـ شك داريم و اين شك در اصل ظهور است كه احدى قائل به حجّيت نيست و لذا اگر عام هم نبود نمى گفتيم حكم خاص بر زيد بار مى شود بلكه به اصول عمليه رجوع مى كرديم بنابراين نه مخصص متصل است كه عموم عام از بين برود و شبهه مصداقيه خود ظهور عام شود و نه مى توان به مخصص تمسك كرد يعنى مقتضى كه ظهور عام است تام است و مانع كه تمسك به دليل خاص است مفقود مى باشد پس ظهور عام حجت است.  اين تقريبى است كه شبيه بيانى است  كه در اجمال مفهومى مخصص گفته شده است و اين علماء تقريب را باطل كرده اند و گفته اند تمام نيست يا مطلقا يا با استثنائى كه خواهد آمد.  و تقريباتى براى ابطال اين بيان ذكر شده است كه مختلف است بيانى را صاحب كفايه(رحمه الله)([2]) دارد و يك بيان ديگر را مرحوم ميرزا(رحمه الله)([3]) دارد و بياناتى هم مرحوم عراقى(رحمه الله)([4])دارد.  1ـ اولين تقريب براى رد تمسك به عام بيانى است كه شايد ظاهر كفايه باشد كه مى فرمايد ظهور عام بعد از ورود تخصيص به دو ظهور تقسيم مى شود; ظهور حجت و ظهور غير حجت چون بالاخره مخصص آمده و عام را تخصيص زده است و هر فقيرى اكرامش واجب نيست يعنى ظهور عام در فقير فاسق حجت نيست و در فقير غير فاسق حجت است و در فقير مشكوك الفسق همان گونه كه نمى شود به دليل خاص تمسك كرد به ظهور عام هم نمى شود تمسك كرد و ظهور عام حجت هم مشكوك است كه منطبق است يا خير.  جواب اين بيان روشن است هم نقضا و هم حلا و نقضا گفته اند چرا اين انقسام ظهور عام را در شبهه مفهوميه به لحاظ واقع مخصّص نگفته ايد و جواب حلى آن هم اين است كه عام يك ظهور دارد نه دو ظهور، يعنى يك ظهور در اكرام هر فرد فرد فقير دارد كه انحلالى است و هر كدام از اين ظهورات اگر حجت اقوائى بر خلافش بيايد مى شود از آن دست كشيد و در هر فرد كه نه علم به كذبش داشتيم و نه حجت اقوائى بر خلافش بود آن ظهور حجت است و ما قبلا گفتيم كه ظهورات عام حتى نسبت به مورد تخصيص يقينى هم فعلى است ولى چون ظهور اقوائى بر خلافش است كه مى دانيم اين ظهور حجت نيست اما در جائى كه ظهور اقوائى حجت نباشد ظهور عام حجت است و ظهور عام يك ظهور است كه ظهور در وجوب اكرام كل فرد فرد از فقير است و هر فردى را مى گيرد مگر فردى كه حجت اقوى بر خلافش داشته باشيم پس اين بيان تمام نيست چون ظهور عام دو تا نمى شود و اين تقسيم به ظهور حجت و غير حجت انتزاع عقلى است و ظهور واقعى همان ظهور اولى عام است.  2ـ تقريب دوم تقريبى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) آورده است و حاصل فرمايش ايشان را مى توان با دو مقدمه ذكر كرد و سپس استدلال را بيان نمود.  **مقدمه اول**: اين است كه هر حكم يك مرحله جعل دارد و يك مرحله مجعول، و جعل كارى به تحقق موضوع در خارج ندارد و موضوعش مقدر الوجود است حتى اگر هيچ فردى از آن در خارج موجود شود و مجعول فعلى مربوط به انطباق جعل در فرد موضوع جعل است و فعليّتش فرع تحقق موضوع در خارج است بعد بيان مى فرمايد كه اين كه برخى از اوقات، افراد يك جعلى يا مجعولات يك جعلى منحصر مى شود در افرادى كه مشمول عنوان خاصى باشند، مثلا فقير عادل يا غير فاسق  كه اين يك نوع انحصار حكم است در قسمى از فقرا گاهى براساس انعدام قسم ديگر ـ يعنى فقير فاسق ـ در خارج است و گاهى بر اساس اين است كه جعل مضيق شده و تخصيص بخورد و قيد غير فاسق در موضوعش اخذ شود و فاسق ديگر واجب الاكرام نيست و اين گونه مجعول فعلى هم مضيق مى شود حال مضيق شدن نوع اول حكم به معناى مجعول در خارج موجب تعنون عام به قيدى ـ نقيض خاص ـ نخواهد شد و موضوع عام را عوض نمى كند و وجوب اكرام فقير عادل كه مجعول فعلى مى شود به خاطر عدالتش نيست بلكه به خاطر همان فقرش است و عام به نقيض خاص مقيد نمى شود و كسى حكم مجعول را در باب تخصيص و تقييد حكم به باب نوع اول ـ نبودن افراد ـ قياس نكند كه اين نقض را مرحوم آغا ضياء(رحمه الله)بر مرحوم ميرزا(رحمه الله)كرده است كه اين حرف را اگر در نوع دوم مى زنيد بايد در نوع اول هم بزنيد و اين نقض عجيبى است كه ايشان وارد كرده است و جوابش واضح است ـ چنانكه بعدا مى آيد ـ و ادعا اين است كه جائى كه مولا عام را تخصيص بزند جعل مقيد مى شود به نقيض يا ضد عنوان خاص و به تبع آن مجعول هم مقيد مى شود و اين حرف درستى است، يعنى قيد در موضوع جعل اخذ مى شود و مراد از عام معنون مى شود به خصوص افرادى از فقير كه عنوان خاص بر آن ها صادق نيست و قيد نقيض عنوان خاص و يا ضد آن بر موضوع عام اضافه مى شود حال فرقى نمى كند كه اين قيد وجودى يا عدمى باشد هر چند در بحث هاى آينده خواهيم گفت اين قيد عدمى يعنى نقيض عنوان خاص است.  بنابراين فرق است بين اين دو نوع انحصار و تضييق در حكم مجعول در عام و هر جا مقيد و مخصص بيايد موضوع حكم را در مرحله جعل معنون مى كنند به نقيض عنوان خاص و به تبع آن مجعول هم مقيد مى شود به آن و برهانش هم روشن است چون هر جعلى موضوع مى خواهد و موضوع هم يا بايد مقيد باشد و يا مطلق زيرا كه اهمال ثبوتى معقول نيست و وقتى مولا اين جعل را دارد بايد برايش موضوع تصور كرده باشد و اطلاق كه نباشد به جهت وجود مخصّص تقييد متعين مى شود و منظور از تعنون هم همين است اگر مخصصى براى عام آمد، عام مقيد مى شود و متعنون مى شود به نقيض عنوان خاص و به تبع مجعول هم مقيد مى شود.  **مقدمه دوم** ـ كه البته اين مقدمه در كلمات ايشان صريحاً نيست و شهيد صدر(رحمه الله)([5]) براى توضيح فرمايشات ايشان اضافه مى كند ـ اين است كه عام حكم را از خلال موضوعش بر فرد خارجى منطبق مى كند و از طريق عنوانى كه تمام الموضوع است حكم را در فرد و در عالم مجعول ثابت و فعلى مى كند.  نتيجه اين دو مقدمه اين است  كه در شبهه مصداقيه مثل جائى كه زيد فقير است و نمى دانيم فاسق است يا خير اگر بخواهيم به عموم عام تمسك كنيم و بگوئيم وجوب اكرام كه مجعول است در زيد هست از باب مجعول جعل مطلق كه تمام الموضوعش فقير بودن است اين مقطوع العدم است زيرا آمدن مخصّص معلوم شد كه جعل مقيد است و فقط عنوان فقر موضوع وجوب اكرام نيست و جعل مطلق نداريم همانگونه كه در مقدمه اول گفته شد و اگر بخواهيم مجعول جعل مشروط به فاسق نبودن را بر زيد اثبات كنيم اگر به نحو مشروط و تعليقى اثبات كنيم و بگوييم چنانچه زيد     كه فقير است عادل باشد وجوب اكرام دارد اين فائده ندارد و تا شرطش ثابت نشود نمى شود حكم را آورد  و اين جا اصول عمليه و برائت از وجوب جارى مى شود و حكم عام ثابت نمى شود.  اگر بخواهيد مجعول وجوب اكرام مشروط را به نحو فعليت ثابت كنيم اين قابل استفاده از عام نيست زيرا عام مى تواند حكمش را از طريق تمام الموضوعش ثابت كند همانگونه كه در مقدمه دوم گفته شد و اين فرع احراز عادل بودن زيد فقير است بنابراين نمى توانيم به عموم اكرم كل فقير براى اثبات حكم مجعول در زيد فقير كه مشكوك الفسق است تمسك كنيم.  با اين بيان فوق فرق بين شبهه مصداقيه و مفهوميه مخصّص مجمل روشن مى شود يعنى در اجمال مفهومى عنوان مخصّص ـ فاسق ـ نسبت به فاعل صغيره مثلا مى شود به عموم عام تمسك كرد زيرا كه نسبت به فاعل صغيره نه علم به تخصيص داريم و نه در عام قيد عدمش آمده است پس مى شود به اطلاق عام تمسك كرد و در تمام الموضوع حكم عام قيد عدم فعل صغيره را نفى كرد.گرچه روح اين بيان درست است ولى از نظر فنّى قابل نقد است زيرا كه: نكته اول كه در مقدمه اول آمده است درست است چون اهمال در عالم ثبوت معقول نيست پس حكم عام حتما مقيد مى شود حال يا به نقيض خاص يا قيد ديگرى كه بر فاسق صدق نكند و اين مقدمه قابل قبول است ليكن در مقدمه دوم اشكال است زيرا كه شما گفتيد عام هر جا مى خواهد حكمى را ثابت كند به واسطه تمام موضوع جعل حكم را ثابت مى كند ولى اين را ما قبول نداريم و درست است كه بعد از آمدن تخصيص حكم به معناى جعل كه به نحو قضيه حقيقيه است موضوعش معنون و مقيد مى شود ولى در عالم اثبات ظهور عام فرقى نمى كند و هر فردى از افراد را شامل است و از اين جهت شرط نيست در تمسك به حجيت اين ظهور بيش از اين كه علم به كذب آن و يا حجت اقوى برخلاف آن نباشد، و اين نكته در ما نحن فيه محفوظ است، زيرا كه محتمل است زيد فقير واقعاً عادل باشد و وجوب اكرام نسبت به او فعلى باشد، البته لازمه آن عادل بودنش است اما اين شرط ظهور عام و يا حجيت آن نيست بلكه لازمه حجيت آن ظهور است كه فعلى است.   بنابراين در تمسك به ظهور عام نسبت به فردى شرط نيست كه عنوان عام تمام الموضوع باشد و آن حكم جزء موضوع ديگرى نداشته باشد بلكه نفس ظهور عام در شمول فردى كافى است براى حجيت آن و با همين حجيت ظهور عام مى گوئيم اگر قيدى ثبوتا لازم است آن قيد هست ليكن شما فرموديد جائى مى شود به ظهور عام تمسك كرد كه آن قيدى كه در عالم ثبوت است را احراز كنيم و آن را شرط حجيت عام قرار داديد و الا نمى شود به ظهور عام تمسك كرد و بايد عام ، مجعول حكم خودش را از طريق اثبات تمام الموضوعش ثابت كند ولى اين گونه نيست و اين شرط حجيت ظهور عام نيست بلكه همين شمول عام كافى است كه حكم عام در آن فرد ثابت شود هر چند لازمه اش آن باشد كه واجد آن قيد ديگر حكم است و يا لازمه اش آن باشد كه قيدى نفى شود مانند شمول عام در مورد اجمال مفهومى مخصص كه با شمولش براى فاعل ذنب صغيره نفى شرطيت عدم فعل صغيره را در جعل مى كند.  حاصل اين كه عام حكم خود را در همه افراد عام ثابت مى كند مهملا از اين كه قيد ديگرى در آن حكم دخيل هست يا خير و اين گونه نيست كه دلالت عام بر ثبوت مجعولش بر فردى از افرادش در طول تمام الموضوع بودن عنوان عام باشد و الا به عام هم نمى شود براى اثبات وجوب اكرام در فقير عادل تمسك كرد چون عام آنها را هم به عنوان فقير در برمى گيرد نه به عنوان فقير عادل و ما مى دانيم بعد از تخصيص كه فقير تمام الموضوع آن نيست و كذب جعل مطلق ثابت است  بلكه نفس عموم و شمول عام براى فردى تا وقتى كه علم بكذب آن نباشد حجت است و اگر لازمه اش ثبوت قيدى باشد آن قيد ثابت مى شود نه اين كه احراز آن قيد شرط حجيت عموم و شمول عام باشد.    [1]. العروة الوثقى، (للسيد اليزدى، ج3، ص806).  [2]. كفاية الاصول، (ط آل البيت) ص221.  [3]. فوائد الاصول، ج2، ص525.  [4]. نهاية الافكار، ج2، ص518.  [5]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص310. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (615)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 615  ـ  سه شنبه 1395/1/17**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصص منفصلش بود و گفتيم اين جا تقريبى شبيه تقريب تمسك به عام در شبهه مفهوميه مخصص منفصل گفته شده است و بايد اين تقريب دفع شود و الا گفته مى شود كه عام شامل همه افراد است و زيد فقير مشكوك الفسق تحت عام است و مانع كه لا تكرم الفساق است فعلى نيست چون در صدق موضوعش ـ يعنى فسق زيد ـ شك شده است و اين تقريب حجيت بود و گفتيم علما در مقابل اين تقريب بياناتى براى منع از تمسك به عام دارند كه دو تقريب آن گذشت.  **تقريب سوم:** كه اين وجه، تقريب اصلى است اين است كه گفته مى شود شما كه شك مى كنيد زيد فقير فاسق هست يا نيست و مى خواهيد به عموم عام تمسك كنيد، فرض بر اين است كه موضوع عام ثبوتاً با آمدن مخصص مقيد شد به غير مورد خاص ـ به نقيضش يا ضدش ـ طبق برهانى كه در تقريب دوم گذشت و شما كه مى خواهيد براى فقير مشكوك الفسق به عموم عام تمسك كنيد و بگوئيد حكم عام شاملش هست مقصودتان چيست؟ آيا مى خواهيد با تسمك به اين عموم عام قيد زائدى را نفى كنيد يعنى همان طور كه فسق مانع است، محتمل است مشكوك الفسق هم مانع باشد و مى خواهيد اين را نفى كنيد و بگوئيد اكرم كل الفقير شامل مشكوك الفسق ها هم مى شود و لذا عدم مشكوك الفسق بودن قيد نيست و يا اين كه نمى خواهيد تقييد عام به قيد ديگر را كه مشكوك الفسق بودن است نفى بكنيد و يا مى خواهيد بگوئيد همان حكمى كه در عام جعل شده و مقيد به عدم الفسق است در اين جا هست؟  اگر مقصود اولى باشد درست است و با عموم عام مى توانيد بگوئيد حكم عام به مشكوك الفسق بماهو مشكوك الفسق قيد نخورده است چون اين شبهه حكميه و مفهوميه ديگرى است و شك در تخصيص زائد حكم عام است و اين شبهه حكميه است و تمسك به عموم خطابات عام براى نفى تخصيصات زائد غير ازتخصيص هاى معلوم درست است و خارج از بحث ما است پس اگر شما بخواهيد با تمسك به عموم عام اين شبهه حكميه را نفى كنيد اين درست است ولى اين خارج از بحث ما است و مقصود نيست.  و اگر مقصود اين نيست و مى خواهيد بگوئيد كه به عموم عام تمسك مى كنيم براى اثبات مجعول همان جعلى كه مى دانيم در اين عام هست و مقيد است يعنى اثبات مجعول فعلى همان جعل عام كه مقيد به عدم فسق شده است و آن را مى خواهيد در اين جا ثابت كنيد و نمى خواهيد قيد اضافى را نفى كنيد و در صدد هستيد مجعول همان جعل را در شبهه مصداقيه اثبات كنيد با عموم و شمول عام و اين كه مجعول همان حكم در فقير مشكوك الفسق ولو بالملازمه ثابت شود كه عادل هم بايد باشد اگر منظورتان همين مطلب است يعنى نظر فقط به حكم عام در شبهه مصداقيه است اثبات اين چنين مجعولى با عموم عام قابل اثبات نيست و محاذيرى دارد كه به انحاء متعدّدى قابل تبيين است:  1ـ يك بيان كه اصلى ترين و فنى ترين بيان است متوقف بر توضيح يك مقدمه است و آن مقدمه اين است كه جعل حكم بر دو نوع است:  1ـ يك نوع جعل حكم به نحو قضيه حقيقيه است مثل اكرم كل فقير.  2ـ نوع ديگر جعل حكم به نحو قضيه خارجيه است مثل (اكرم هؤلاء أو من فى العسكر) و بين قضاياى خارجيه و حقيقيه فروقى موجود هست لكن فروقى كه اين جا مهم است اين است كه:  اولا: جعل قضيه حقيقيه به نحو قضيه شرطيه است گرچه لفظا اين گونه نيست ولى لبا اين گونه است و (اكرم كل فقير) يعنى (اذا كان شخص فقيراً فاكرمه) به خلاف قضيه خارجيه كه شرطيه نيست و حمليه فعليه است و مى گويد اين ها را اكرام كن و اين قضيه فعليه است .  ثانياً: مترتب بر آنچه گفت شد فرق ديگرى شكل مى گيرد كه در قضيه حقيقيه جاعل نظر ندارد به تحقق موضوع در خارج و تحقق موضوع را شرط كرده و لهذا احرازش را به مكلفين محول كرده است كه هر جا شرط را احراز كردند حكم را بار كنند و چون قضيه شرطيه است اگر در خارج يك فرد از موضوع هم نباشد حكم عام و جعل تمام است به خلاف قضيه خارجيه كه تا موضوع در خارج نباشد قضيه خارجيه درست نيست و معنى ندارد.  ثالثاً: در قضيه شرطيه تشخيص و احراز موضوع همانگونه كه اشاره شد به عهده مكلف است و در قضيه خارجيه برعكس است و خود مولا قيود و ملاك و موضوع حكمش را در آن افراد و اشخاص خارجى احراز كرده است و امر كرده است كه اين ها را اكرام كن.  حاصل اين فرقها اين است كه در قضيه حقيقيه جعل مشروط است و مفاد چنين خطاباتى قضيه مشروطة جعل است و اين كه حكم عام در خارج يعنى مجعول جعل فعلى پيدا مى شود از باب انطباق است و احراز صغرى و كبراى جعل است نه اين كه مدلول قضيه حقيقيه باشد به خلاف قضيه خارجيه كه از ابتدا مجعول و حكم فعلى جزئى جعل شده است و مى خواهد حكم فعلى را بر افراد و اشخاص خارجى قرار دهد حال كه فرق ميان دو نوع جعل حكم روشن شد مدعا اين است كه در قضاياى حقيقيه مجعول همان قضيه شرطيه است و مجعول فعلى جزئى در خارج از باب انطباق است و الا خطاب ناظر به آن نيست و گفتيم حتى لازم نيست كه يك فرد هم از موضوع در خارج باشد و مى گويد هر گاه بود حكمش چنين است.  حال شما كه مى خواهيد به واسطه عموم و شمول اكرم كل فقير در فقير مشكوك الفسق وجوب اكرام را ثابت كنيد چه چيز را اراده كرده ايد كه ثابت كنيد آيا درصدديد كه بگوئيد حكم عام به نحو قضيه خارجيه در مشكوك الفسق هم هست يعنى مى گويد مجعول جزئى جعل عام در فرد مشكوك الفسق هست و مثلا زيد هم فعلا خارجاً واجب الاكرام است اين خلف قضيه حقيقيه است كه گفتيم نظر به وجودات خارجى موضوع خود ندارد و نمى خواهد فعليت و تحقق حكم و موضوعش را در فرد خارجى نشان دهد و اين از باب حكم عقل و انطباق است و خطاب عام فقط مى تواند جعل و مجعول معلق و مشروط بر تحقق موضوعش را بيان كند پس اگر بخواهد شمول اكرم كل فقير براى مشكوك الفسق وجوب اكرام به معناى مجعول فعلى و جزئى را اثبات كند اين خلاف قضيه حقيقيه است و از خطاب عام استفاده نمى شود.  و اگر مى گوئيد با اين اطلاق مى گوئيم جعل شامل مشكوك الفسق است به نحو قضيه شرطيه يعنى هر مشكوك الفسقى كه پيدا شود و محقق شود در خارج وجوب الاكرام مجعول در خطاب عام را داراست چون اكرم كل فقير به نحو قضيه شرطيه حقيقيه شامل مى شود اين مفاد مخالف قضيه حقيقيه نيست وليكن اين هم معلوم الكذب است چون وقتى شرطيه شد معنايش مقدر الوجود بودن مشكوك الفسق فقير است كه به همه شكل مى تواند باشد و در خارج محقق شود كه يكى از تقديراتش اين است كه واقعاً فاسق باشد نه عادل و ما قطع داريم قطعا برخى مشكوك الفسق ها عادل نخواهند بود و اين هم يكى از تقديرات مشكوك الفسق است.  و به عبارت ديگر معناى اين حرف اين است كه هر فقيرى كه مشكوك الفسق است به هر شكلى مشكوك الفسق باشد اگر مجعول فعلى در خارج محقق شود وجوب الاكرام فقير غير فاسق را دارد و آنها در همه تقديرات بالملازمه عادل خواهند بود و اين معلوم الكذب است همانگونه كه وجوب اكرام هر فقيرى معلوم الكذب است.  يعنى وقتى قضيه شرطيه و تقديريه شد بايد بتواند تمام تقديرات را شامل شود و بعد از آمدن مخصص كه فاسق واقعى را خارج كرده است اين عموم عام هم مانند عموم وجوب اكرام كل فقير معلوم الكذب است پس استناد به عموم عام اگر به نحو قضيه شخصيه خارجيه باشد مفاد خطاب عام نيست و از قضيه حقيقيه اين مطلب استفاده نمى شود و اگر به نحو قضيه شرطيه حقيقيه به عموم عام براى فقير مشكوك الفسق استناد كنيد اين مفاد ـ كه قضيه حقيقيه است ـ هم بعد از ورود مخصص معلوم الكذب است و همان طور كه مخصص ثبوت حكم را براى مطلق فقير معلوم الكذب مى كند ثبوت حكم براى هر فقير مشكوك الفسقى به نحو قضيه شرطيه تقديريه نيز معلوم الكذب است چون يقينا برخى از آن ها واقعا فاسق هستند و مجعول جعل عام را ندارند.  پس در تقريب ذكر شده براى تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصّص بين اثبات مفاد عام كه به نحو قضيه شرطيه حقيقيه است و بين اثبات مجعول جزئى فعلى به نحو قضيه خارجيه، خلط شده است و تصور شده است كه مجعول فعلى جزئى در زيد فقير مشكوك الفسق كه محتمل است با قضيه حقيقيه شرطيه قابل اثبات است كه اين خلط و باطل است.  بله، در قضيه خارجيه لازمه حكم به وجوب اكرام فعلى افراد خارجى احراز عدالت در آنها است ولى اين در قضيه حقيقيه تمام نيست بنابراين در قضاياى حقيقيه تمسك به عموم عام در شبهه مصداقيه با قضيه خارجيه خلط شده است و اين تمسك در قضيه خارجيه درست است چونكه قضيه خارجيه در حقيقت ناظر به مجعول فعلى است و خود امام(عليه السلام) موضوع را احراز كرده است و حكم فعلى جزئى را بر فرد يا افراد مشخص جعل كرده است .  البته در آن جا هم اگر مخصّص بيايد و شك كرديم زيد را شامل مى شود يا خير اگر مخصّص به نحو قضيه حقيقيه بود مثلا گفت هر يك از آنها اگر فاسق باشند واجب الاكرام نيستند باز هم نسبت به همين قيد قضيه حقيقيه مى شود و نمى شود در مورد مشكوك الفسق به عموم قضيه خارجيه تمسك كرد ولى اگر مخصّص هم به نحو قضيه خارجيه بود و گفت الاّ هؤلاء ممن في العسكر در اين جا اگر شك شود هؤلاء شامل زيد هم هست يا نه اين شبهه مفهوميه مى شود و شك در تخصيص زائد است چون موضوع حكم تك تك اشخاص است.  حاصل اين كه بايد تمسك به عام در مشكوك الفسق به نحو شبهه مصداقيه به نحو قضيه حقيقيه و شرطيه باشد كه اگر به نحو شرطيه شد معلوم الكذب خواهد بود چون مى دانيم كه فقيرى كه مشكوك الفسق مى باشد در هر تقدير ممكن و همه آنها قطعاً عادل نيست.  زيرا كه در قضاياى حقيقيه با ورود مخصص همچنان كه وجوب مطلق فقير معلوم الكذب ، ثبوتش براى مطلق مشكوك الفسق به نحو قضيه شرطيه هم معلوم الكذب است و اگر روح بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1])  اين مطلب باشد تقريب فنّى و صحيحى است و در اين تقريب بهترين و حلّ اصلى شبهه تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصص است.  البته شهيد صدر(رحمه الله)([2]) و يا ديگران يك بيانات ديگرى را هم در اين جا ذكر كرده اند كه به عنوان جوابهاى ديگر ذكر مى كنيم.  2ـ بيان ديگر اين است كه اگر بخواهيد مجعول فعلى عام را براى فقير مشكوك الفسق ثابت كنيد مى خواهيد چه وجوب اكرام فعلى و جزئى را براى فقير مشكوك الفسق ثابت كنيد؟ اگر مجعول فعلى و جزئى وجوب اكرام مطلق فقير باشد اين چنين مجعولى بعد از آمدن مخصص معلوم الكذب است و اگر مى خواهيد مجعول فعلى و جزئى وجوب الاكرام مقيد به عدم فسق فقير را در مشكوك الفسق ثابت كنيد چونكه محتمل است واقعا عادل باشد اين حصه از مجعول وجوب اكرام تابع عدم فسق زيد است كه اگر فاسق باشد اين مجعول فعلى هم نيست و در اين حكم مجعولى كه تابع عدم فسق واقعى است مولا هم با عبد در اينجا نسبت به آن فرقى ندارند زيرا كه مولا هم در تشخيص موضوعات در قضايا حقيقيه مثل عبد است و اين مجعول مانند موضوع خارجى نيست مولا و عبد در اين جا باهم فرقى ندارند و براى همين است كه مولا حكمش را به نحو قضيه شرطيه قرار داده است و اگر براى عبد مشكوك است براى مولا هم مشكوك است و خطاب مولى نمى تواند كاشف از آن باشد و خطابات شارع احكامى را ثابت مى كند كه مربوط به مولى بما هو مولا است و مورد اطلاع و جعل او است اما موضوعات و يا مسبّبات حكمى آنها كه مولا هم نمى داند و مثل عبد مى ماند را نمى شود از خطابات شارع استفاده كرد، البته تحليل بهتر از اين بيان هم همان بيان قبل است كه قضيه خارجيه با حقيقه فرق دارد.  3ـ شهيد صدر(رحمه الله) يك بيان سومى را هم  ذكر كرده است كه اگر بخواهيد اين چنين مجعول فعلى و جزئى را كه لازمه اش عدالت است را در فرد مشكوك ثابت كنيد مدلول عام اخبارى مى شود نه انشائى و ظاهر قضيه عام انشائى است و مى خواهد جعل و انشاء حكم كند على تقدير فقر و عدالت و نمى خواهد اخبار از عدم فسق و مجعول جزئى عام در آن فرد بدهد. بله، در قضاياى خارجيه مى شود اخبارى باشد ولى در قضاياى حقيقيه اين گونه نيست و مولا جعل و انشاء حكم را مى كند على تقدير تحقق موضوعش در خارج ـ كه مقصود ما از انشائيت همين معنا است ـ و اين با اخبار از تحقق مجعول جزئى آن جعل در موردى دو قضيه و دو مفاد است كه يكى انشائى و ديگرى اخبارى است كه قابل استفاده از يك خطاب نيست مگر خطاب به نحو قضيه خارجيه باشد كه ابتداءً در آن مجعول جعل مى شود و يا اخبار به آن داده مى شود و بالملازمة دلالت بر جعل هم مى شود بكند.  و به تعبير ديگر لازمه اش مشمول عموم عام براى زيد فقير براى دو دفعه است يك دفعه براى اثبات جعل وجوب اكرام بر آن اگر فقير عادل باشد و دفعه ديگر براى اخبار از مجعول فعلى جزئى در آن فرد و اين مقطوع البطلان است. مگر اين كه خطاب به نحو قضيه خارجيه باشد نه حقيقيه و ابتداءً اخبار از مجعول فعلى در همه افراد باشد و بالملازمة كشف از جعل كند كه اين هم خلاف قضاياى حقيقيه است و در جواب اول عرض شد در همه مشكوك الفسقها معلوم الكذب است و در حقيقت روح جواب همان جواب اول است و جوابهاى ديگر مبتنى بر نكته فرق ميان مفاد قضيه حقيقيه و قضيه خارجيه است كه در جواب اول توضيح داده شد و براساس آن جواب فنى و اصلى مشخص شد.    [1]. فوائد الاصول، ج2، ص529.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص309. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (616)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 616  ـ  شنبه 1395/1/21**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصص متصلش بود كه بياناتى گذشت و بيان فنى عدم جواز تمسك با توجه به فرق بين قضاياى حقيقيه و خارجيه بيان شد.  شهيد صدر(رحمه الله)([1]) در اين جا يك تقريبى يا احتمال ديگرى را براى جواز تمسك به عام در مشكوك الفسق، اضافه كرده و رد كرده و شايد لازم به ذكر هم نبود و آن اين است كه به عموم فقير در فقير مشكوك الفسق تمسك مى كنيم نه براى اثبات وجوب واقعى در آن تا كه اشكال شود وجوب واقعى تقييد خورده است به غير فاسق. بلكه براى اثبات وجوب اكرام فقير مشكوك الفسق ولو به عنوان وجوب ظاهرى يعنى بگوئيم هر مشكوك الفسقى چون فقير است اكرامش واجب است و به عنوان وجوب ظاهرى معلوم الكذب نيست و واقعى و ظاهرى مربوط به ملاكات احكام است والا هر دو وجوب و امر است و وقتى عام عموم داشت و شامل هر فقيرى مى شد ما به اين عموم به نحو قضيه حقيقيه شرطيه در مشكوك الفسق تمسك مى كنيم و مى گوئيم كه عموم و شمول عام مشكوك الفسق را نيز در بر مى گيرد و لازمه اش اين است كه وجوبش واقعى نباشد و ظاهرى باشد و اين لازمه هم ثابت مى شود و اشكالى ندارد.  اين بيان هم تمام نيست و ايشان آن را رد كرده و پاسخ مى دهد  **پاسخ اول:** جواب اول اين است كه اين خلاف ظاهر عام است چون در موضوعش در عالم اثبات شك ، عدم علم و يا قيام اماره ... اخذ نشده است و تا اخذ نشود چنين حكمى كه مفاد عام است ظهور در حكم واقعى دارد و لا غير و عنوان خاص هم كه فقير فاسق را خارج كرده است همينطور است و موضوع خاص هم ظهور در حكم واقعى دارد و لذا اگر كسى بخواهد به حكم ظاهرى اخذ كند نيازمند آن است كه شك و امثال آن در موضوع آن حكم اخذ شده باشد و تا شك اخذ نشود ظاهر در حكم واقعى است نه ظاهرى. بله، عنوان ـ كل فقير ـ شامل مشكوك الفسق هم مى شود ولى شمولش به خاطر صدق عنوان فقير است نه به عنوان فقير مشكوك الفسق و مشكوك الفسق قيد عنوان قرار نمى گيرد.  اگر از ابتدا هم بگويد (يجب اكرام كل فقير عادل أو مشكوك الفسق) ظاهر اين جمله هم حكم واقعى است چون جامع مذكور عنوان واقعى است و شك در آن اخذ نشده است و اين نشان مى دهد كه آنچه كه از حكم عام به تخصيص خارج شده است، معلوم الفسق است نه فاسق واقعى و حكم وجوب اكرام بر آن عنوان جامع، واقعى است و حكم ظاهرى نيست زيرا كه از حكم واقعى گاهى فاسق خارج مى شود و گاهى معلوم الفسق خارج مى شود و در اين جا هم غير معلوم الفسق از فقرا وجوب اكرام واقعى دارد و عدم وجوب دو شرط دارد ; يكى اينكه واقعا فاسق باشد و ديگرى اينكه علم به فسق هم باشد .  پس اولاً: استفاده حكم ظاهرى از خطابات عام خلاف ظاهر عام است.  و ثانياً: اين ممتنع هم هست چون يك قضيه حقيقيه بيشتر نداريم و قضيه مجعوله در آن يك قضيه است و هر خطابى متضمن يك جعل است و جعل واحد هم نمى تواند بيش از يك موضوع داشته باشد و مانند مجعول انحلالى نيست و موضوع يا عنوانى است كه در آن شك اخذ نشده است پس حكم واقعى است و يا اخذ نشده است و حكم ظاهرى است و اين دو نقيض يكديگر هستند و در جعل واحد قابل جمع نيستند بلكه از آنجا كه اين دو جعل در طول هم هستند و فرض حكم ظاهرى هم بعد از شك در حكم واقعى بلكه وصول آن است كه بايد اول حكم واقعى جعل بشود و بعد در فرض شك، حكم ظاهرى برايش جعل شود و جمع اين دو در يك جعل معقول نخواهد بود پس مضافا بر اين كه اين تقريب خلاف ظاهر است ممتنع هم مى باشد.  عمده تقريب عدم جواز تمسك به عام همان بياناتى است كه گذشت كه روحشان بيان اول بود كه دو مقدمه دارد يكى اين كه بين قضيه حقيقيه و خارجيه تفاوت است و قضيه حقيقيه شرطيه است و ناظر به تحقق موضوع نيست و اثبات موضوع و يا مجعول فعلى در خارج نيست و مقدمه ديگر اين كه بعد از ورود تخصيص عام ثبوتاً مقيد و معنون مى شود به نقيض يا غير عنوان خاص زيرا كه اهمال ثبوتى محال است.  در نتيجه اگر بخواهيم حكم عام در مشكوك الفسق به نحو قضيه فعليه و مجعول جزئى اثبات كنيم اين خارج از مفاد قضيه حقيقيه است و اگر بخواهيم به نحو قضيه شرطيه تقديريه اثبات كنيم كه هر فقيرى اگر مشكوك الفسق بشود وجوب اكرام دارد اين هم معلوم الكذب است پس از ورود مخصص مانند معلوم الكذب بودن وجوب اكرام بر مطلق فقير.  پس نمى شود وجوب اكرام فقير مشكوك الفسق را با عموم عام اثبات كرد مگر اين كه عام قضيه خارجيه باشد كه خارج از بحث است و بعيد نيست كه ورح مقصود مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2])هم همين بوده است هر چند تعبيرات و تقريرات ايشان مختلف است و اين يك بيان درست و فنى است.  در اين جا مرحوم آغا ضياء(رحمه الله)([3]) نيز بياناتى دارد كه برخى از آن ها اشكال به مرحوم ميرزا(رحمه الله) است و برخى نيز بيانى از خودشان است كه براى عدم جواز تمسك غير از بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله) ذكر مى كنند و ايشان در بحث تعنون عام به نقيض عنوان خاص كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى فرمايد اشكالاتى دارند كه در ذيل بيان مى كنيم:  **اشكال اول:** نقض به موارد فوت و خروج تكوينى فقير فاسق در خارج است كه اگر در خارج هيچ فقير فاسقى نباشد و همه فوت كرده باشند در اين جا عام (اكرم كل فقير) آيا افرادى را كه مى گيرد و حكم را بر آنها ثابت مى كند به عنوان فقير مى گيرد يا به عنوان فقير عادل؟ كه قطعاً معلوم است به عنوان فقير حكم را ثابت مى كند و در اين جا عام متعنون به عادل نمى شود و در مورد تخصيص هم همين گونه است و خاص افراد فقرا و فساق را از حكم عام خارج مى كند ولى عام را عوض نمى كند و تعنون در عنوان عام ايجاد نمى شود.  بطلان اين نقض خيلى واضح است چون كه در آن بين عالم ثبوت و اثبات و عالم جعل و مجعول خلط شده است وقتى در خارج صنف يا برخى از افراد عام از بين مى روند و منحصر در يك قسم مى شوند اين ربطى به جعل و مجعول و حكم ندارد و تحقق مجعول فعلى در خارج مخصوص به يك قسم از افراد مى شود از باب سالبه به انتفاء موضوع نسبت به صنف دوم است و اين نه جعل را مقيد مى كند و نه مجعول را و وقتى مجعولى مقيد مى شود كه جعلش مقيد باشد مانند موارد تقييد و تخصيص كه به جعل بر مى گردد و برهاناً جعل مقيد مى شود و در نتيجه مجعول آن جعل هم مقيد مى شود و مرحوم نائينى(رحمه الله)نمى گويد عالم اثبات و ظهور عام فرق كرده و مقيد مى شود بلكه قائل است كه در عالم ثبوت، جعل و مجعول مقيد مى شود و چون قضيه حقيقيه است نمى شود آن مجعول را در مشكوك الفسق اثبات كرد.  **اشكال دوم:** اشكال ديگرى كه ايشان وارد كرده اند اين است كه تخصيص تضييق حكم عام هست ولى نمى تواند تعنون عام را انجام دهد بدين ترتيب كه موضوع عام بعد از آمدن تخصيص معنون شود به نقيض خاص چون كه اين مطلب معقول نيست زيرا كه تخصيص، تضييق در حكم عام و عارض و متأخر از آن است و حكم عام متاخر از موضوعش است پس تخصيص در رتبه متاخر از موضوع عام است و محال است كه چيزى كه در رتبه متاخر است باعث تقييد و تغيير در رتبه متقدم خود شود.  **پاسخ اشكال:** جواب اين اشكال نيز روشن است زيرا كه:  اولاً: اين جا كه گفته شده تخصيص موجب تعنون عنوان موضوع عام است منظور اين نيست كه تخصيص سبب و علت و واسطه ثبوتى براى آن است بلكه منظور واسطه اثباتى است يعنى كشف مى كند كه موضوع عام از اول در نزد مولا مقيد بوده است به فقير غير فاسق زيرا كه اهمال در عالم ثبوت معقول نيست و موضوع يا مطلق است يا مقيد و مخصص كاشف از آن است و سبب و علت نيست تا بحث تأثير متأخر در متقدم مطرح شود بلكه در اين جا باب دلالات است  و با ورود خاص كشف مى شود كه مدلول عام از ابتدا ثبوتاً مقيد بوده است.  ثانياً: به فرض كه تخصيص مستلزم تقييد در موضوع عام هم نباشد و تقييد در حكم عام باشد باز هم بيان و تقريب مرحوم ميرزا(رحمه الله) تمام است زيرا كه اثبات حكم عام در مشكوك الفسق به نحو قضيه حقيقيه كه معلوم الكذب است، باشد و روح بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله)در اين است كه پس ثبوت تقييد و تخصيص چه در موضوع عام و چه در حكم عام اين قضيه حقيقيه است نه خارجيه و در جائى كه در قيد شك بكنيد نمى توانيد با قضيه حقيقيه حكم مشكوك القيد را ثابت كنيد زيرا كه سبب ثبوت تخصيص معلوم الكذب مى شود. بله، اگر قضيه خارجيه باشد و ناظر به موارد جزئى خارجى باشد محتمل است ولى اين مفاد عام نيست و خارج از فرض است و توجه به روح مطلب كه نشود اين اشكالات وارد مى شود.  اشكال سومى هم در تقريرات ديگر ايشان يعنى در نهايه الافكار كه تقريرات كامل ايشان است آمده است كه در بحث بعدى مطرح خواهيم كرد.    [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص309.  [2]. فوائد الاصول، ج2، ص252.  [3]. نهاية الافكار، ج2، ص518. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (617)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 617  ـ  يكشنبه 1395/1/22**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در اشكالات مرحوم آغا ضياء(رحمه الله)([1]) بود كه عرض كرديم ايشان هم اشكالاتى دارد و بياناتى هم براى عدم جواز تمسك به عام در شبهه مصداقيه دارد.  3ـ اشكال سوم ايشان كه در تقرير نهاية الافكار و در مقالات([2]) خود ايشان هم آمده است، اين است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)([3]) كه مى فرمود عام معنون به نقيض عنوان عام مى شود اين مطلب در عام درست نيست بلكه در مطلقات درست است و اين خلط ميان اطلاق و عام است چون مطلق دال بر افراد نيست بلكه اسم جنس ابتداءً دال بر اخذ طبيعت در موضوع حكم است مقدمات حكمت وجود قيد را نفى مى كند و اثبات مى كند كه ذات طبيعت تمام موضوع است، وليكن وقتى مقيد مى آيد مى گويد طبيعت جزء الموضوع است  و تعنون موضوع به آن قيد يعنى نقيض عنوان قيد در مطلقات درست است و مشمول بر افراد از باب تطبيق عقلى است كه پس از تقييد موضوع مقيد و مركب شده و انطباقش در شبهه مصداقى محرز نيست. اما در عام، عام اين گونه نيست و عام لفظاً دال بر استيعاب كل فرد فرد از عنوان عام است و عموم يعنى شمول هر فردى از آنها و عموم نمى خواهد بگويد كه عنوان فقير تمام الموضوع است بلكه مى گويد تك تك افراد عام موضوع حكم است بنابراين قياس عام به مطلق قياس مع الفارق است در مطلق چون بيش از موضوعيت طبيعت را از مطلق استفاده نمى كنيم شمولش بر افراد نياز به تطبيق عقلى دارد كه پس از ورود مقيد و ثبوت اين كه آن طبيعت جزء موضوع است نه تمام الموضوع شامل فرد مشكوك القيد نمى گردد و موضوع مركب مشكوك الانطباق بر آن است و نمى شود به حكم آن تمسك كرد و لذا احدى در مطلق قائل به تمسك به عام در شبهه مصداقيه مقيدش نشده است ولى در عموم نياز به تطبيق عقلى نداريم بلكه خود عام لفظاً شامل هر فرد است و حكم را بر آن ثابت مى كند و لوازمش هم ثابت مى شود.  اين بيان در واقع همان تقريب اول است و اشكال ديگرى نيست فقط مطلقات را از بحث خارج مى كند و پاسخش همان است كه گفته شد كه درست است كه عام شامل همه افراد است ولى اهمال در موضوع حكم عام جايز نيست و موضوع حكم عام ثبوتا يا مطلق است يا مقيد و با ورود مخصص مقيد و معنون به نقيض آن خواهد بود و از طرف ديگر وقتى عام قضيه حقيقيه شد و قضيه حقيقيه هم قضيه شرطيه شد كه مى گويد هر فردى كه امكان فرض داشته باشد اگر محقق شود آن حكم را داراست حال اگر بخواهد فردى يا افرادى با تخصيص از عام خارج شود بايد موضوع عام را قيد بزند و متعنون شود به غير عنوان خاص و اين قيد هم مثل خود عام به نحو قضيه شرطيه و مقدر الوجود مى شود يعنى بعد از آمدن مخصص مشخص مى شود عنوانى كه به نحو قضيه حقيقيه و شرطيه تمام الموضوع است براى فعليت حكم عام فقط عنوان فقير نيست و اين معلوم العدم است و موضوع قضيه حقيقيه شرطيه مى تواند مجموع فقير و فاسق نبودن به نحو قضيه حقيقيه باشد نه به نحو ديگرى و عموم عنوان عام براى افراد مشكوك الفسق به نحو قضيه حقيقيه و شرطيه مقدر الوجود هم معلوم الكذب است ـ همانگونه كه شرحش گذشت ـ و به نحو قضيه فعليه خارجيه خارج از مدلول عام و قضيه حقيقيه است و مراد از تعنون همين است و خلاصه اگر عام هم قضيه حقيقيه بود با اطلاق فرقى ندارد كه وقتى مخصص آمد بايد موضوع حكم عام مقيد بشود و تا قيد نخورد جعل قضيه حقيقيه معقول نمى گردد زيرا كه جعل قضيه حقيقيه بر مطلق فقير معلوم الكذب است و اهمال هم محال است و چون كه جعل حكم به نحو قضيه حقيقيه شرطيه موضوع مى خواهد و موضوعش نمى تواند مطلق باشد پس مقيد مى شود و آنچه كه مقدر الوجود در حكم و مفاد عام خواهد بود هر فقير غير فاسقى خواهد شد و لا غير زيرا كه هر قضيه حقيقيه شرطيه ديگرى معلوم الكذب يعنى هم (وجوب اكرام كل من يفرض فقيراً) معلوم الكذب است و هم (وجوب اكرام كل من يفرض فقيراً مشكوك الفسق) معلوم الكذب است. بله، اگر مفاد عام قضيه خارجيه شد حكم هم قضيه فعليه جزئيه مى شود و قهراً چنين دليل از مصاديق جزئى حكم مجعول در خارج حكايت مى كند و مشكوك را هم در برمى گيرد و اين هم به شرط اين است كه مخصّص هم قضيه خارجيه حقيقيه نباشد و الا باز هم به لحاظ آن قيد قضيه حقيقيه و شرطيه مى شود كه تشخيص آن بر عهده مكلف است به نحو قضيه شرطيه و اين جا هم نمى شود به عموم عام تمسك كرد حتى اگر قضيه خارجيه باشد كه بيان آنها قبلا گذشت. پس درست است كه در عام حكم بر روى افراد عنوان عام رفته است نه بر طبيعت ولى افرادى كه از خلال عنوانى كه به نحو شرطيه اخذ شده است كه بايد بعد از ورود مخصّص متعنون به نقيض خاص شود.  همه اين اشكالات از خلط بين قضيه حقيقيه و خارجيه نشأت گرفته است و بايد توجه داده شود كه قضيه حقيقيه به لحاظ موضوع حكم مقدر الوجود و شرطيه است كه موجب مى شود حتما عام متعنون به غير عنوان خاص شود و الا اگر مطلق و يا جامع بين فقير عادل و مشكوك الفسق باشد معلوم الكذب است و فرقى هم بين مطلق و عام در اين جهت نيست و لهذا اگر مطلق هم قضيه خارجيه بود مى توان به آن تمسك كرد مثلا مى گويد (اكرم من فى العسكر) كه مطلق است و نگفته است (كل من في العسكر) ولى چون كه به نحو قضيه خارجيه است اگر در خروج شخصى از آنها شك كرديم، به اطلاق آن حكم تمسك مى كنيم. پس تمام نكته در اين است كه آيا عام يا مطلق ناظر به حكم مجعول خارجى است و حكم به نحو قضيه خارجيه است هر چند ملاك را بدانيم ثبوتاً مقيد است كه مى شود به اطلاق و عموم آن در فرد مشكوك تمسك كرد و يا ناظر به قضيه حقيقيه است كه قضيه شرطيه منوط به تحقق موضوع است كه ثبوتاً شرط و مقدر الوجود است و بايد مكلف آن را احراز كند، پس نمى شود به عموم عام تمسك كرد و همين نكته است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله) از آن به تعنون عام تعبير كرده است و اينها اشكالاتى بود كه مرحوم آغا ضيا(رحمه الله) بر مرحوم ميرزا(رحمه الله) وارد كرده است و هيچ كدام تمام نيست .  ايشان سه بيان ديگرى را هم در تقريراتشان و در مقالات براى عدم جواز تمسك به عام در شبهه مصداقيه ايراد كرده اند و در صدد هستند آنها را جايگزين بيان فنى مرحوم ميرزا(رحمه الله)نمايند .كه يكى از آنها را ذكر مى كند و رد مى كند ولى دو بيان ديگر را قبول مى كند .  1ـ آنچه را كه ذكر مى كند و رد مى نمايد اين  بيان است كه اگر بگوئيم مى شود به عام در شبهه مصداقيه مخصص تمسك كرد لازمه اش اين است كه به عموم عام دو مرتبه تمسك كنيم يك دفعه به لحاظ شبهه حكميه و دفعه ديگر هم به لحاظ شبهه مصداقيه كه در طول شبهه حكمى است يعنى بايد در فقير مشكوك الفسق ابتدائاً عدم وجوب اكرامش را نفى كنيم اگر فاسق نبود و عادل بود كه اين شبهه حكميه است و بعد هم چون شك در فسقش داريم دوباره به عام تمسك مى كنيم و مى گوييم واجب الاكرام است ولو از باب اين كه عادل است و اين ها دو شك و دو احتمال در طول همديگر هستند با اين كه عام (اكرم كل فقير) دو ظهور ندارد و يك شمول و يك حكم براى هر فرد دارد نه دو حكم و آن هم دو حكم طولى و چونكه عام در شبهه حكميه حتماً حجت است پس ديگر در شبهه مصداقيه نمى تواند حجت باشد.  بعد ايشان اين بيان فوق را رد مى كند و مى فرمايد كه اين بيان تمام نيست زيرا كه درست است كه ظهور عام يكى است ولى در حقيقت حجيت ظهور برگشت به الغاء احتمال خلاف است و موضوع حجيت ظهور، احتمالات خلاف است كه حجيت آن را الغاء مى كند و ما در اين جا دو احتمال طولى داريم يكى اين كه اين فقير اگر عادل هم باشد وجوب اكرام نداشته باشد و اگر اين با تعبد شرعى نفى شد احتمال ديگرى هم در طول آن شكل مى گيرد و حجيت ظهور اين احتمال را هم نفى مى كند و طولى بودن دو احتمال اشكالى ندارد و مثل طولى بودن خبر مع الواسطه است كه يكى ديگر را ثابت مى كند و زيد از عمرو خبر مى دهد و عمرو از امام و خبر عمرو به ما نرسيده و خبر زيد به ما رسيده  و جواب داده مى شود كه جعل حجيت خبر يكى است ولى مجعولات آن انحلالى و متعدد است و طولى هم باشند اشكالى ندارد چون كه مجعول متعدد است و مى شود برخى در طول ديگرى باشد و اين جا هم همين گونه است. اين پاسخ با اصل بيان درست نمى باشد چون موضوع حجيت احتمال نيست بلكه دلالت و ظهور است و عام مى تواند نسبت به هر فردى يك شمول و ظهور داشته باشد كه اگر دلالتى در عام بر حكم فرد مشكوك داشته باشد يعنى اگر عام به نحو قضيه خارجيه بود يك دلالت مطابقى بر حكم جزئى فعلى دارد و داراى دو مدلول التزامى است كه در طول يكديگر هم نيستند بلكه هم عرض هستند يكى اين است كه اين فقير مشكوك بايد عادل باشد و ديگرى هم اين است كه بايد جعل حكم بر فقير عادل باشد و با حجيت مدلول مطابقى دو مدلول التزامى هم ثابت مى شود و اين يك شمول است كه مى شود به آن تمسك كرد و نه تعدّدى در موضوع حجيت و ظهور وجود دارد و نه طوليتى در كار نيست و اگر حكم عام به نحو قضيه خارجيه نباشد بلكه به نحو قضيه حقيقيه باشد اصلا عمومش شامل شبهه موضوعيه نشده است همانگونه كه در بيان اصلى گذشت.  2ـ بيان دوم بيانى است كه ظاهراً آن را از مرحوم شيخ(رحمه الله)([4]) نقل مى كند و مى فرمايد كه آن چه كه در باب ظهورات حجت است دلالت تصديقى است نه دلالت تصورى يعنى اين كه گفتيم اكرم كل فقير با اطلاق فرق دارد و فرد فرد را مى گيرد از نظر اين معناى تصورى لفظ عام است زيرا كه معناى موضوع له عام با معناى مطلق فرق دارد ولى معناى تصورى موضوع حجيت در ظهورات نيست بلكه ظهور و دلالتى كه كاشف تصديقى است موضوع حجيت است  و در شبهه مصداقيه مخصص شمول و دلالت عام تصديقى نيست چون كه مولى هم مانند مكلف علم به عالم خارج و عادل بودن فقير مشكوك الفسق ندارد و اين شمول تنها يك دلالت تصورى است و دلالت تصورى هم براى حجيت كافى نيست .  ايشان اين بيان فوق را ذكر مى كند و آن را به مرحوم شيخ(رحمه الله) منتسب مى كند و مى گويد بيان درستى است و شبيه به اين بيان هم شايد در تقريرات مرحوم داماد(رحمه الله)آمده است به اين تعبير فردى كه مشكوك است در اين كه عادل است يا خير در اراده متكلم داخل نيست تا بتوان آن را با اصالة التطابق بين عالم اثبات و ثبوت، اثبات كرد و فقط شبهات حكميه داخل در اراده متكلم است و اصاله التطابق بين مقام ثبوت و اثبات تنها نسبت به ارادات متكلم جارى است. اين بيان هم تمام نيست چون دلالت تصورى عام اگر نسبت به فرد مشكوك باشد دلالت تصديقى هم دارد و هر دلالت تصورى كه كلام دارد متكلم آن را قصد كرده و داراى دلالت تصديقى هم است و در شبهه مصداقيه مخصص اصلاً عام فاقد دلالت تصورى بر مجعول جزئى كه مسبب از عدالت خارجى است، مى باشد چون كه قضيه حقيقيه است اما اگر كلام آن را داشت دلالت تصديقى هم دارد مثل جائى كه عام به نحو قضيه خارجيه باشد كه اگر عام بگويد وجوب اكرام در فقير مشكوك الفسق فعلى است لازمه اش اين است كه عادل هم باشد و اگر عام قضيه خارجيه نيست معلوم مى شود كه دلالت تصورى هم بر مجعول فعلى نيست بنابراين، اين بيان مذكور هم فنّى و تمام نيست.  3ـ ايشان بيان سومى هم دارند كه حجيت ظهورات از باب سيره عقلا است و معلوم نيست سيره عقلا در تمسك به عام در شبهات مصداقيه مخصص باشد پس معلوم نيست مقتضى حجيت ـ كه سيره عقلاست ـ موجود باشد ولى در شبهه مفهوميه سيرة ثابت است و عقلا در شبهه مصداقيه مخصص به عموم عام عمل نمى كنند همان طور كه مسلم است كه در آن به اطلاق نيز عمل نمى كنند پس دليلى بر حجيت عموم عام در شبهه مصداقيه نداريم چون دليل حجيت لبى است و لا اقل معلوم نيست كه سيره عقلا در اين جا هم باشد اگر نگوئيم معلوم است كه وجود ندارد . اين مطلب هم براى كسى است كه تحليلى پيدا نكرده و مجبور مى شود اين حرف را بزند و پاسخش آن است كه اگر دلالتى در عام باشد عقلاء به آن تمسك مى كنند و چرا حجيت نداشته باشد با اين كه كاشف و اماره موجود است مانند ساير ظهورات و لذا در همان مثال (اكرم من فى العسكر) مشاهده مى كنيد كه عقلا در فرد مشكوك به عام و مطلق تمسك مى كنند مثلاً در فردى شك مى شود كه ملاك حكم را كه در عالم ثبوت موضوع حكم مولا است وليكن مولا حكمش را اثباتاً به آن مقيد نكرده است و قضيه را خارجيه و مطلق قرار داده است چون كه خودش متكفل احراز آن در خارج شده است و ما در فردى شك مى كنيم كه آيا آن قيد ثبوتى را داراست يا خير قطعاً عموم عام بلكه اطلاق مطلق هم حجت است. پس نكته نبود ظهور و دلالت است نه تصورى و نه تصديقى نه اين كه در سيره عقلاء كبروياً تفصيل باشد ليكن وقتى به آن بيان فنى و دقيق مرحوم ميرزا(رحمه الله) توجه نشود مجبور مى شوند از اين راه ها جلو بيايند.    [1]. نهاية الافكار، ج2، ص518.  [2]. مقالات الاصول، ج1، ص449.  [3]. فوائد الاصول، ج2، ص525.  [4]. مطارح الانظار (ط جديد)، ج2، ص135. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (618)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 618 ـ سه شنبه 1395/1/24**  بسم الله الرحمن الرحيم  در اين بحث، استثنائاتى ذكر شده است و گفته شده است كه در موارد استثنا مى شود به عام در شبهه مصداقيه مخصص تمسك كرد.  1ـ مورد اول جائى است كه عام قضيه خارجيه باشد مثل (لعن الله بنى امية قاطبة)، كه قضيه خارجيه است و منظور بنى اميه اى است كه در آن زمان بوده است يا مثال معروف كه (اكرم كل من في العسكر) است پس اگر عام قضيه خارجيه بود و ما ثبوتا هم مى دانيم كه مولا مثلا كسى كه مومن است را لعنش را جائز نمى داند حتى اگر از بنى اميه باشد. پس لعن بنى اميه يك مخصصى دارد ولى به عنوان مخصص نيست بلكه از باب اجماع و يا روايات ديگر كه در باب حرمة لعن مومن آمده است مى باشد و مى دانيم كه در اين خطاب هم اگر بنى اميه اى مومن باشد تخصيص خورده است ولى نمى دانيم هست يا خير و شايد همه افراد خارجى بنى اميه درآن زمان غير مومن بوده اند. البته اگر مخصصى بيايد و بگويد (العن بنى امية قاطبة الا المومنين) اين شايد قرينه باشد بر اين كه عنوان مخصص كه ايمان است به نحو قضيه حقيقيه لحاظ شده است زيرا كه احراز آن به عهده مكلف گذارده شود پس نمى شود به عام تمسك كرد ولى فرض اين است كه چنين مخصّصى نيامده است واز اجماعات و ادله ديگر استفاده شده كه ثبوتاً و كبروياً لعن مومن جائز نيست.  پس يك شرط اين است كه عام قضيه خارجيه باشد و شرط ديگر اين است كه مخصصش هم به نحو قضيه خارجيه نباشد بلكه فقط بدانيم لعن فرد مؤمن جايز نيست و شرط سوم هم كه شهيد صدر(رحمه الله)([1]) آن را اضافه كرده اين است كه علم نداشته باشيم به اين كه برخى از آن افراد در خارج مومن باشند اما اگر بدانيم مثلا زيد از بنى اميه مومن است و لعنش جايز نيست ولى شك داريم (عمرو) هم مؤمن است يا خير؟ در اين صورت هم نمى شود به عموم تمسك كرد زيرا كه علم پيدا مى كنيم كه اين عام ثبوتا قيد دارد چون با اين فرض نمى شود عام ثبوتاً مطلق و بى قيد باشد زيرا كه مولا لعن مومن را جائز نمى داند و اين فرد از عام مومن است پس يقين داريم كه شارع ثبوتا هم حكم عام را به غير مؤمن مقيد كرده است و احراز آن بر مكلف خواهد بود همانند قضاياى حقيقيه.  با اين سه شرط يعنى قضيه عام خارجيه باشد و مخصص به نحو قضيه حقيقيه كه احراز قيد را بر عهده مكلف گذاشته است وارد نشده باشد بلكه فقط بدانيم اگر آن عنوان در افراد عام باشد حكمش را نخواهد داشت و ملاك حكم را ندارد و سوم اين كه ندانيم برخى از افراد عام در خارج عنوان مخصص را داشته باشد در صورت وجود اين سه شرط مى شود به عموم عام تمسك كرد زيرا كه ما علم نداريم به تقييد چنين عامى و احتمال مى دهيم كه همه آن افراد خارجى از بنى اميه غير مؤمن باشند و لهذا مولى آن را احراز كرده و حكمش به نحو قضيه خارجيه مطلق قرار داده است حال اگر شك كرديم كه برخى از آن ها مومن هستند يا خير مى توانيم به عموم (اللّهم العن بنى اميه قاطبه) تمسك كنيم، چون احتمال صدق عموم را مى دهيم به اين كه همه آنها غير مومن باشند و خود مولى قيد را در افراد خارجى احراز كرده و عام را مطلق قرار داده و چنين مدلولى مناسب با قضيه خارجيه است و از شئون مولويت مولا است و اين در واقع تمسك به اطلاق براى نفى اصل تخصيص در آن عام است كه به نحو قضيه خارجيه است نه شبهه مصداقيه يا مفهوميه مخصص. پس اگر چه ظاهرش شبهه مصداقيه عام است ولى برگشتش به شك در اصل تخصيص است كه اصالت العموم در آن حجت است.  اين استثناء درست است ولى ما اشكالى را نسبت به شرط سوم داريم كه اين شرط زايد است يعنى اگر ما بدانيم زيد از بنى اميه در آن زمان مثلا مومن است و در نتيجه از حكم عام خارج است و عام ثبوتاً بايد مقيد باشد چون كه اطلاق خلف است و اهمال هم محال است و در نتيجه نسبت به عمرو كه نمى دانيم و شك داريم مومن است يا خير نمى توانيم به عام تمسك بكنيم زيرا معنايش آن است كه جعل مطلق نيست و مقيد و مخصَّص است و عموم عام حتى به نحو قضيه خارجيه ثابت نيست تا بشود به آن تمسك نمود ولى شايد بشود گفت اين جا هم مى شود به عام تمسك كرد چون عام قضيه خارجيه است و وقتى قضيه خارجيه شد حال كه يكى از افراد خارجى خارج از حكم عام است حتما قيدى ثبوتاً در كار است زيرا كه اهمال محال است ولى لزوماً نبايد تقييد به نحو قضيه حقيقيه باشد بلكه مى شود به نحو قضيه خارجيه باشد مثلا (الا زيد) يعنى عدم خصوص آن فرد به نحو قضيه خارجيه باشد بله اگر مقيد به نقيض عنوان خاص يعنى غير مؤمن شود قيد به نحو قضيه حقيقيه مى شود ليكن استحاله اهمال ثبوتاً به اين معنا نيست كه تقييد به نحو قضيه حقيقيه باشد بلكه شايد تقييد به نحو قضيه خارجيه و شخص آن فرد باشد و عموم عام در ساير افراد و به نحو قضيه خارجيه باقى باشد و اين در حقيقت شك در تخصيص زائد است و مانند شبهه مفهومى مخصص است نه شك در اصل تخصيص عام بنابر اين وجهى ندارد كه از عموم قضيه خارجيه عام در فرد مشكوك دست بكشيم.  2ـ استثناء دوم ـ و اين استثناء مهم است چون در قضاياى حقيقيه است كه همه ادله احكام كلى از اين باب است ـ مى گويد جائى كه عام قضيه حقيقيه باشد، وليكن موضوعش هم حكم شرعى باشد و مخصص هم به همان شكلى كه در قضيه خارجيه هم گفتيم به عنوان تقييد عام ثبوتاً به قيدى به نحو قضيه حقيقيه نيامده باشد بلكه بدانيم كه اگر در موضوع عام باشد حكم عام را ندارد و همچنين به آن علم نداشته باشيم و ممكن است همه افراد عام به نحو قضيه حقيقيه واجد آن مقيد باشند و اين همان دو شرط دوم و سوم در استثناء اول است در اين صورت باز مى شود به عموم عام تمسك كرد يعنى عامى به نحو قضيه حقيقيه داريم و موضوعى دارد كه اگر قيدى داشته باشد حكم شرعى است يعنى شرط اول اين است كه اگر قيد در موضوعش باشد يك حكم شرعى است مثل (كل ماء غير متغير بالنجاسة مطهر) كه از خارج هم بدانيم ماء نجس مطهر نمى باشد و بايد خوش طاهر باشد تا بتواند تطهير كند و ظاهر حكم شرعى است و مى دانيم اين قيد شرط ثبوتى مطهريّت است حال اگر شك كرديم در آبى مثلا آب ملاقى با عين نجاست كه طاهر است يا نجس، مى توانيم به عموم (كل ماء مطهر) عمل كنيم و بگوئيم بالملازمة ظاهر هم هست و آب كلاً معتصم است ـ كه فتواى منسوب به فيض كاشانى است([2]) ـ زيرا كه قيد طهارت خودش حكم است و شك در آن شبهه حكميه است و اين احكام شرعى را مولا به ما هو مولا آگاه است بنابراين اين كه از خارج مى دانيم اگر آب نجس باشد مطهر نيست درست است ولى چون خود شارع مى داند كه براى چه آبى طهارت جعل كرده است و ممكنست براى همه آب ها به نحو قضيه حقيقيه طهارت قرار داده است لذا مطهريت آن را هم مطلق جعل مى كند هر چند طهارت هم ثبوتاً در مطهريت دخيل باشد.  پس اگر مولا قيد طهارت را در موضوع جعلش اخذ نكند مشكلى حاصل نمى شود و نقض غرضى نمى شود و اين هم مى شود از موارد شك در اصل تقييد و تخصيص عام و در اين جا هم آن دو شرط لازم است يعنى اولا دليلى نيايد كه ظهور در تقييد عام بوده و موضوع آن را مقيد كند به ماء طاهر و مثلا بگويد (الا ان يكون نجسا) كه اگر اين بيايد معلوم مى شود كه قيد به نحو قضيه حقيقيه در عام هم اخذ شده است و احرازش بر عهده مكلف است و ثانيا مورد معلوم الخروج يعنى وجوب آب منفعل و محكوم به نجاست معلوم نباشد و الاّ علم به تقييد عام ثبوتاً به قيد طهارت پيدا مى كنيم و در اين استثنا آن اشكال سابق ما وارد نيست چون حكم عام به نحو قضيه حقيقيه است و در قضيه حقيقيه مخصص بايد به نحو قضيه حقيقيه باشد.  بنابر اين شرط سوم اين جا لازم است كه اگر بدانيم برخى از انواع آبها نجس است و جعل قضيه حقيقيه كل ماء طاهر نشده است پس قطعا مى دانيم كه كل ماء مطهر قيد ما لم يكن نجساً را دارد نه قيد آن عنوانى كه اتفاقاً دانستيم نجس است زيرا كه معناى اين نكته آن است كه عام به لحاظ آن قيدش برخلاف ساير قيود موضوع خارجيه است كه اين تبعيض خلاف ظاهر است و در نتيجه تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصّص اينجا هم مانند موارد ديگر قضاياى حقيقيه جايز نمى باشد.  اما اگر اين علم نبود و احتمال داديم كه هر آبى طاهر باشد به نحو قضيه حقيقيه مى توانيم به (كل ماء مطهر) تمسك كنيم زيرا كه شايد براى آب ملاقى با نجس هم مطهر بودن را جعل كرده باشد و عموم مراد واقعى مولا باشد و تمام افراد ماء يا ماء غير متغير به نحو قضيه حقيقيه مطهر باشند زيرا كه آب نجس نداشته باشيم و مولى به نحو قضيه حقيقيه همه اقسام آب غير متغير را پاك قرار داده است و اين از شئون مولى است و مانند موضوعات خارجيه نيست و نيازى هم به نظر به افراد خارجى ندارد تا با حقيقيه بودن مفاد عام منافات داشته باشد. پس مولا مى تواند اين قيد را اخذ نكند اگر واقعا براى هر آب غير متغيرى طهارت قرار داده باشد و ديگر آن بيانات گذشته براى عدم جواز تمسك به عام در شبهه مصداقيه در اينجا نمى آيد و اين هم به شك در اصل تخصيص و تقييد بر مى گردد.  3ـ استثناء سوم منتسب به شيخ انصارى(رحمه الله)([3]) است كه گفته شده تفصيل دادند بين شبهه مصداقى مخصص لفظى و مخصص لبى كه اگر مخصص لفظى بود نمى شود به شبهه مصداقيش به عام تمسك كرد ولى اگر مخصص لبى بود و منفصل بود مى شود به عموم در شبهه مصداقيه مخصصش عمل كرد چون اگر لبى بود بايد به قدر متيقن آن اكتفا كرد و مشكوك ها از آن خارج است پس مى شود در آنها رجوع به عام نمود.  اين استثناء صحيح نيست چون اگر در مخصص لبى قيد علم به آن عنوان اخذ شده باشد اگر مخصص لفظى هم باشد همين است و عنوان خارج شده بسبب خاص فقط آن صورت علم مى شود ولى فرض اين است كه قيد علم در عنوان مخصّص اخذ نشده است و مثلا در مثال گذشته در بنى اميه در مخصّص مؤمن واقعى اخذ شده است حتى اگر لبّى باشد مثل اجماع يا حكم عقل بقبح لعن مؤمن كه اگر چنين باشد، چنانچه مخصص لبّى بديهى و واضح و كالمتصل باشد كه واضح است نمى توان به عام تمسك كرد زيرا مخصص متصل ظهور عام را ذاتاً مرتفع مى كند و در عنوان و ظهور خود عام شك مى شود و اگر كالمنفصل هم باشد و مثلا حكم عقل نظرى باشد باز همان بيانات مى آيد كه عام ثبوتاً ـ مقيد مى شود به نقيض آن عنوان زيرا كه اهمال ثبوتاً محال است و اطلاقش هم قطعا كذب است و قيد هم به نحو حقيقيه اخذ شده است كه احرازش بر ذمه مكلف است و لبى بودن و لفظى بودن دخلى در جريان آن بيانات ندارد و استثناء سوم تمام نيست.      [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص324.  [2]. رسائل فيض كاشانى، ج2، رساله 1، ص143.  [3]. مطارح الانظار، ج2، ص143. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (619)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 619  ـ   شنبه 1395/1/28**  بسم الله الرحمن الرحيم  در ذيل بحث از تخصيص و اين كه در شبهه مصداقيه مخصص تمسك به عام نمى شود كرد اين بحث است كه حال كه نه مى توان به دليل عام تمسك كرد و نه به دليل خاص چون شبهه مصداقى است بايد سراغ اصول عمليه برويم و در اصول عمليه ، اولين و بهترين آن ها استصحاب موضوعى است و با استصحاب مى گوئيم اين فقير فاسق نيست و اين گونه حكم عام به وسيله استصحاب ثابت مى شود يعنى قيد عام كه عدم الفسق است را با استصحاب احراز مى كنيم و تا اين جا روشن است و بحثى وجود ندارد، بحث در صورتى است كه قيد خاص ، با ذات مقيد در وجود ملازم باشد مثلا گفته يحرم اكرام الفقير الاموى، در اين صورت امويت مثل فسق نيست كه حالت سابقه عدمى داشته باشد بلكه از ابتداى وجود زيد فقير مثلا امويتش مشكوك است مثال ديگر مرئه قرشيه است كه قرشيت بعد از وجود نمى آيد بلكه ملازم با وجود است و در اين گونه موارد بحث شده است كه آيا مى شود استصحاب عدم قرشيت كه قبل از وجود مرئه است را جارى كرد يا خير؟ كه به اين استصحاب عدم ازلى مى گويند يعنى عدمى كه قبل از تحقق موضوع و در ازل بوده است و از آن به استصحاب سلب تحصيلى هم تعبير مى شود زيرا كه در منطق گفته شده است سالبه محصله أعم از سالبه به انتفاء موضوع و سالبه به انتفاء محمول است و قبل از تحقق موضوع هم صادق است و اين استصحاب عدم ازلى در فروع و تطبيقات فقهى خيلى محل ابتلا است و خيلى از موارد استصحاب از اين قبيل است و بحث مهمى است و بايد منقح شود.  نسبت به استصحاب عدم ازلى در دو مورد بحث شده است يك مورد براى اثبات حكم است مثل جائى كه خاصى آمده و عنوانى را خارج كرده و موضوع عام به عدم خاص مقيد شده است و مى خواهيم با اجراى استصحاب عدم ازلى نسبت به عنوان خاص موضوع حكم عام را ثابت كنيم و يا ابتداء موضوع حكمى، مركب باشد از عنوان وجودى و قيدى عدمى بدون اين كه خاص و عام باشند مثلا بگويد (يجب اكرام الفقير غير الاموى أو الذى لا يكون امويا) و مى خواهيم موضوع آن را با استصحاب عدم اموى بودن ثابت كنيم.  خلاصه يك وقت مى خواهيم با عدم ازلى قيد عدمى موضوع حكم را اثبات كنيم و يك وقت استصحاب عدم ازلى مى خواهد موضوع حكمى را نفى كند مثلا اگر مولا گفت (يحرم اعطاء الزكاه للهاشمى) با استصحاب (عدم كونه هاشميا) مى خواهيم حرمت پرداخت زكات را به آن شخص نفى كنيم يعنى موضوع مركب است و دو جزء دارد و هر دو جزء وجودى هستند و ما مى خواهيم وجود موضوع را نفى كنيم تا حكم لزومى را نفى كنيم و به دنبال اثبات حكم نيست وليكن آن قيد وجودى مشكوك ملازم است با وجود ذات مقيد و در هر دو مورد بحث شده است كه آيا استصحاب عدم ازلى جارى است يا خير و لذا همه موارد استصحاب عدم ازلى مربوط به شبهه مصداقيه مخصص نيست چرا كه براى نفى موضوع حكم هم از آن استفاده مى شود.  اما بحث اول كه بحث اصلى است كه آيا استصحاب عدم ازلى در شبهه مصداقيه عام جارى هست يا نه؟ يك مطلب قبل از ورود در اين بحث وجود دارد و آن اينكه آيا استصحاب موضوعى عدم عنوان خاص براى اثبات حكم عام فى نفسه جارى است يا خير حتى در غير استصحاب عدم ازلى مثل (اكرم الفقير) و (لا تكرم الفساق من الفقراء) زيرا كه در اينجا طبق مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1]) كه عام، مقيد و متعنون به عدم عنوان خاص مى شود اين قيد عدم فسق مثلا با استصحاب ثابت مى شود ولى طبق مبناى مرحوم آخوند(رحمه الله)([2]) و آغا ضياء(رحمه الله)([3]) كه عام رامعنون به نقيض خاص نمى دانند و بدون تعنون ماعداى افراد خاص تحت عام باقى مى ماند و تعنون در كار نيست در اين جا صحيح اين است كه نمى شود به استصحاب موضوعى غير ازلى تمسك كرد بله اگر خاص يك حكم الزامى بود با استصحاب عدم عنوان خاص مى شود آن حكم را نفى كرد ولى اين كه بخواهيم با استصحاب عدم عنوان خاص (مثل استصحاب عدم فسق ثابت در صغر) حكم عام را بر آن بار كنيم صحيح نيست زيرا كه با نفى فرديت براى عنوان خاص اثبات فرديت و حصه باقى تحت عام نمى شود زيرا كه از لوازم عقلى است و اصل مثبت است.  مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([4]) در اين جا عبارتى دارد كه خواسته اين اصل را در اين جا هم جارى بداند و گفته است كه چون عام شامل هر عنوانى غير از عنوان خاص مى شود و منجمله عنوان غير فاسق، بله ما اگر بخواهيم عدالت را اثبات كنيم با استصحاب عدم فسق نمى توانيم ضدش را كه عدالت است اثبات بكنيم ولى ما نمى خواهيم اين را ثابت كنيم بلكه همه عناوين غير از خاص تحت عام هستند و عام، عنوان عدم فسق را هم شامل است و با استصحاب مى توان اين را ثابت كرد.  وليكن اين مطلب تمام نيست و عام افراد ديگر را از باب فقير مى گيرد نه به عناوين صنفى آنها بله اگر عموم عام و مطلق به معناى جمع القيود بود عنوان هر صنفى جزء الموضوع حكم بود وليكن اينگونه نيست و معناى اين مطلب تقييد موضوع حكم به همه آن عناوين است و اين واضح البطلان است بنابراين اگر تعنون عام به نقيض عنوان خاص را قبول نداريد ديگر نمى توانيد با استصحاب موضوعى عدم خاص حتى غير ازلى حكم عام را ثابت كنيد.  بله مرحوم آخوند(رحمه الله)در جايى بحث از استصحاب موضوعى عدم ازلى مى كند كه حكم مركب باشد و يك جزئش جزء عدمى باشد و آن عنوان ملازم باشد با وجود موضوع و بحث از استصحاب عدم ازلى مختص به بحث عام و خاص و تخصيص نيست پس بحث از استصحاب عدم ازلى در جائى است كه موضوع مركب باشد از دو جزء كه يك جزء، جزء عدمى باشد و اما رجوع به استصحاب موضوعى براى اثبات حكم عام مبنى است بر اين كه موضوع عام را مركب بدانيم و قائل باشيم كه مخصص، موضوع عام را به نقيض خاص معنون مى كند ولو به نحو تقييد و اگر در اين صورت عدم قيد و يا تقيد به عدم حالت سابقه داشته باشد به آن تمسك مى شود و اگر حالت سابقه نداشته باشد بحث از جريان استصحاب عدم ازلى آن قيد مى شود ولى استصحاب عدم ازلى مختص به اين بحث نيست و جائى كه حكم بر روى مركب رفته باشد هم مى آيد و لازم نيست كه حتما بحث عام و خاص باشد ولى در بحث عام و خاص فقط طبق مبناى مرحوم ميرزا(رحمه الله)ـ مبناى تعنون عام ـ اين بحث مى آيد و بحث از جريان استصحاب عدم ازلى هم در دو جا است يكى آنجائى كه بخواهيم حكم موضوع مقيد به عدم چنين وضعى كه ملازم با وجود است را اثبات بكنيم مثل عدم امويت و عدم قرشيت و يكى هم آنجايى است كه مى خواهيم موضوع مركب از دو جزء وجودى را با استصحاب عدم ازلى نفى كنيم.  [1]. فوائد الاصول، ج2، ص525.  [2]. كفاية الاصول(ط آل البيت)، ص221.  [3]. نهاية الافكار، ج2، ص518.  [4]. كفاية الاصول، (ط ال البيت)، ص223. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (620)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 620  ـ  يكشنبه 1395/1/29**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد بحث در استصحاب عدم ازلى است و مى خواهيم حكم عام را با اين استصحاب ثابت كنيم و يا با آن حكم خاص را نفى مى كنيم اگر الزامى باشد اصل استصحاب عدم ازلى در مورد بحث اول مطرح شده است ولذا بحث ما هم در دو مقام است.  مقام اول راجع به بياناتى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1]) براى عدم جريان استصحاب عدم ازلى ايراد فرموده اند و ايشان در اينجا يعنى بحث عام و خاص بيانى دارد كه استصحاب عدم ازلى كه مى خواهد موضوع عام را اثبات كند جارى نمى باشد كه اين استصحاب عدم ازلى در اثبات حكم است و بحثى هم در لباس مشكوك نمازگزار دارد كه در آنجا استصحاب عدم ازلى جهت نفى حكم خاص يا هر حكم ديگرى است و اين يك مقام است كه اختلاف بين مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه قائل به عدم جريان است و مرحوم آخوند(رحمه الله)([2]) و ديگران كه قائل به جريان آن مى باشند و يك مقام دومى نيز در رابطه با باقى تفصيلات و بياناتى است كه در تفصيل و يا عدم جريان استصحاب عدم ازلى وارد شده است.  1ـ اما مقام اول كه اصل بحث است مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) به مناسبت شبهه مصداقى عام و خاص ـ كه نمى شود به عام تمسك كرد و بايد به اصل تمسك كرد ـ فرموده است مى شود به اصل موضوعى حتى به نحو عدم ازلى هم تمسك كرد و مثلا در شك در قرشيه بودن زن مى شود استصحاب عدم قرشيت ـ كه عدم ازلى است ـ را جارى كرد و اثبات كرد اگر بعد از 50 سالگى خونى ديد استحاضه است و حيض نيست و مرحوم ميرزا(رحمه الله) مى گويد اصل عدم ازلى جارى نيست و بيانى دارد كه اين بيان مرحوم ميرزا(رحمه الله)چند مقدمه دارد كه برخى از آنها توضيحى است.  **مقدمه اول:** اولين مقدمه، مقدمه روشنى است كه مى فرمايد اگر موضوع حكمى مركب از دو جزء باشد چه هر دو وجودى يا يكى وجودى و ديگرى عدمى يا هر دو عدمى باشند در هر صورت اگر موضوع مركب از دو جزء باشد اگر دو جزء هر كدام مستقلا و بحياله اخذ شده باشد با اثبات هر دو جزء ولو با استصحاب آن حكم ثابت شده و مركب ثابت مى شود اما اگر اين دو جزء مستقل اخذ نشوند بلكه تقيد و اضافه يكى به ديگرى در آن موضوع مركب اخذ شده بود در اين صورت اثبات يكى از دو جزء به استصحاب براى اثبات حكم كافى نيست چون استصحاب مى گويد آن جزء ثابت است اما تقيد و اتصاف به آن لازمه عقلى است كه با استصحاب ثابت نمى شود مثلا در باب شرائط نماز گفته مى شود نماز بايد با طهور باشد يك وقت مى گوئيم نماز با اين اجزا و اين شرطى كه مكلفى كه نماز مى خواند بايد متطهر باشد واجب است در اينصورت هر كدام از اين اجزاء را اگر جداگانه با استصحاب هم ثابت كنيم امتثال حاصل مى شود.  اما اگر كسى بگويد تقيد نماز به اين كه عن طهور باشد نيز شرط است در اين صورت ديگر نمى توانيم با استصحاب طهور بگوئيم اين نماز مجزى است زيرا كه صلاة عن طهور يا صلاة المتطهّر ثابت نمى شود مگر به نحو اصل مثبت و لذا در اين مقام مى گويند اگر (صلاه عن طهور) هم در ادله تعبير شده باشد اين از باب اضافات تعبيرى است و مأمور به ذات اجزاء و شرايط است يا در باب انفعال آب قليل با ملاقات نجس اگر كسى بگويد ملاقات بايد ملاقات النجاسة للقليل باشد با استصحاب قلت آب تا زمان ملاقات با نجس، ملاقات مع القليل بما هو قليل ثابت نمى شود و نجاست در صورتى ثابت مى شود كه ذات اين دو در يك زمان جزء باشند اما اگر اضافه ميان آن دو جز را اخذ كنيم اصل جارى در ذات جزء، اثبات نمى كند اتصاف و نعتيت يا اضافه را و مثبت مى شود.  **مقدمه دوم:** مقدمه ديگر اين است كه در اجزاء مركبه نعتيت در كجا هست و در كجا نيست مى فرمايد اين دو جزء مركب اگر دو جوهر يا دو عرض باشند يا جوهرى و عرض جوهر ديگرى باشند اين جا به حسب طبع مطلب هيچيك اضافه به ديگرى ندارند زيرا كه وصف يكديگر قرار نمى گيرند مگر اين كه يك مفهوم اضافى ديگرى براى تقيد آنها اخذ شود مثل مقارنت و معيت و امثال آن كه خارج از بحث است اما اگر دو جزء يكى جوهر بود و ديگرى عرض همين جوهر بود اين جا نعتيت و اتصاف معقول و مقبول است.  **مقدمه سوم:** اين دو جزئى كه يكى جوهر است و يكى عرض آن است اگر وجود عرض قيد باشد مثل اكرم الفقير العادل كه عادل وصف فقير است در اين جا يقيناً موضوع مركب از دو جزء، مقيد و به نحو نعتيّت خواهد بود و اتصاف آن جوهر به عرض در موضوع اخذ شده است و عرض بحياله  و مستقل از جوهر جزء الموضوع نيست و مرحوم آقاى خويى(رحمه الله)([3]) در اين جا يك برهان را مى فرمايد به اينكه اگر وجود ذات عرض و عدالت بدون اضافه اش به فقير جزء دوم باشد ممكن است اين عرض در غنى موجود شود پس  بايد براى وجوب اكرام فقير كافى باشد كه قطعا اين مراد نيست پس بايد اضافه آن عرض به فقير هم اخذ شده باشد كه همان نعتيت است و به تعبير ديگر خود ايشان، عرضيت و اخذ عرض بماهو عرض اقتضاى اضافه آن به جوهر را دارد و اگر عرض را مستقل از معروض اخذ كنيم و لحاظ كنيم ديگر از عرضيت خارج مى شود و اگر بخواهى بماهوعرض در موضوع حكم ملحوظ شود بايد آن را مضافا به معروضش لحاظ كنيم و تا اين جا ميان مرحوم ميرزا(رحمه الله) و ديگران و آقاى خوئى(رحمه الله)و مرحوم آخوند(رحمه الله) اختلافى نيست و بحث و اختلاف در مقدمه چهارم است.  **مقدمه چهارم:** اگر موضوع ، مركب از جوهر و عدم عرض آن جوهر بود يعنى جزء دوم موضوع مركب عدم العرض بود كه مى خواهيم با استصحاب عدم ازلى آن را ثابت كنيم مثل عدم قرشيّت زن در اين جا اين عدم قرشيت زن مى شود به نحو نعتى باشد و اضافه به زن شده باشد يعنى زنى كه متصف به عدم قرشيت باشد مثل (امرأة غير القرشية) و مى شود عدم قرشيت مستقل باشد و اضافه و وصف زن قرار نگيرد يعنى ثبوتا هر دو نحو معقول است و مولا مى تواند عدم قرشيت را به نحو نعتيت قيد و وصف زن قرار دهد و زنى كه متصف است به عدم قرشيت كه تعبير عرفيش زن غير قرشى است باشد و در منطق از آن به قضيه معدوله تعبير مى شود كه اين عدم نعتى است و مى تواند موضوع مركب را به نحو دوم قرار دهد و شارع عدم قرشيت را به زن اضافه نكند بلكه بگويد اگر زن موجود شد و عدم قرشيتش هم صادق شد تحيض الى خمسين و در اين جا برهان سابق بر لزوم توصيف و نعتيّت نمى آيد زيرا كه عدم عرض يك جوهر بر عدم عرض جوهر ديگرى صادق نيست چون كه معدوم مقيد و مضاف است و لهذا آن نقض وارد نيست و عدم عدالت فقير غير از عدم عدالت غنى است لهذا شارع مى تواند از ابتدا اين جا جزء دوم را ذات عدم قرشيت زن كه همان سالبه محصله مى شود قرار دهد كه قبل از وجود آن زن صادق است و عدم قرشيّت زن مانند عدم آن زن صادق بوده است و با استصحاب عدم ازلى ثابت مى شود و اين يعنى شارع عدم را بحياله و به نحو عدم محمولى يا سالبه محصله اخذ مى كند و جزء دوم موضوع حكم قرار مى گيرد.  پس در باب عدم العرض هم نعتيت ميان آن عدم و آن جوهر تصور دارد و شارع مى تواند اتصاف آن جوهر را به آن عدم العرض موضوع قرار دهد و اين عدم عدم نعتى است و اتصاف در آن اخذ شده است و هم مى تواند جعلش را مطلق قرار دهد و ذات آن جوهر مثل زن يا فقير و عدم عدالتش يا عدم قرشيتش را اخذ كند كه اين عدم محمولى است و سلب تحصيلى است و اين قبل از وجود موضوع هم صادق بوده و محقق است كه همان عدم ازلى است و استصحابش جارى است بنابراين اگر حالت سابقه نعتى هم نداشت حالت سابقه عدم ازلى هم كافى است و جزء الموضوع را ثابت مى كند.  تا اين جا كه عرض شد بحثى بين مرحوم ميرزا(رحمه الله) و ديگرانى كه قائل به استصحاب عدم ازلى هستند، نمى باشد ليكن اختلاف در اين است كه آيا شارع مى تواند اين شكل دوم را جعل كند يا خير؟ مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى فرمايد عدم العرض به نحو نعتيت با معروضش اخذ شده باشد و نمى شود به نحو دوم و عدم محمولى باشد و لذا استصحاب عدم ازلى جارى نيست در مقابل آن كسى كه بيانات ايشان را قبول ندارد مى گويد مى شود جعل شرعى به نحو دوم باشد و بايد ديد در دليل چگونه اخذ شده است كه اگر اتصاف و نعتيت به عدم در موضوع مركب اخذ نشده باشد و استصحاب عدم ازلى در آن جارى مى شود پس بحث از اين جهت صغروى است كه اگر در جائى در موضوع مركب اتصاف و نعتيت عدم اخذ شده باشد پس استصحاب عدم ازلى جارى نيست چون اتصاف به عدم حالت سابقه ندارد چون از لوازم وجود است و لازمه حالت سابقه عدم ازلى ـ كه سالبه محصله است ـ اتصاف و موجبه معدوله است كه اصل مثبت است و در حقيقت نزاع بر سر اين است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)ادعا مى كند جائى كه عدم العرض جزء الموضوع است بايد به نحو نعتى باشد و جوهر منعوت به نعت عدمى باشد و ديگر استصحاب عدم ازلى جارى نمى شود و ديگران مى گويند ممكن است به نحو عدم محمولى باشد پس استصحاب عدم ازلى جارى است و اين بحث صغروى است نه كبروى يعنى طرفين قبول دارند كه اگر نعتى بود استصحاب عدم ازلى جارى نيست و اگر عدم محمولى بود استصحاب عدم ازلى جارى است.  [1]. فوائد الاصول، ج2، ص530 ـ 536 و اجود التقريرات، ج1، ص464 ـ 474.  [2]. كفاية الاصول (ط آل البيت)، ص323  [3]. محاضرات فى اصول الفقه(ط دارالهادى)، ج5، ص207. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (621)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 621  ـ  دوشنبه 1395/1/30**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله) در عدم جريان استصحاب عدم ازلى بود، در جائى كه بخواهيم با اين استصحاب موضوع حكمى را كه مركب از دو جزء است و يك جزئش عدمى است ثابت كنيم مثل عدم قرشيت مرئه مثلا مى گوئيم (المرئه اذا رئت الدم بعد الخمسين لا تحيض الا القرشيه) ايشان مقدماتى داشتند كه عرض شد البته با برخى تغييرات و مقدماتى را ذكر كرده اند كه بيان آن لازم نبود و ما آنها را نياورديم مثل تعنون عام كه در بحث گذشته عرض شد و اين جا بايد مفروغ عنه گرفته شود يا طبق آن مبنا در عام و يا به جهت اين كه ابتداءً چنين قيد عدمى جزء موضوع حكمى به هر دليل قرار گرفته باشد و گفتيم سه مقدمه اول از چهار مقدمه كه ذكر شد مورد قبول است و بحث در مقدمه چهارم است .  مقدمه چهارم اين بود كه اگر موضوع مركب از جوهر و عدم عرضش بود، مثل مرئه غير قرشيه آيا در اين عدم هم اتصاف مرأة به آن اخذ شده است و عدم نعتى است و چون اين اتصاف با استصحاب عدم ازلى ثابت نمى شود مگر به نحو اصل مثبت پس استصحاب عدم ازلى جارى نيست يا اين اتصاف اخذ نشده است و ذات عدم قرشيت جزء الموضوع و موضوع مركب است نه مقيد به قيد عدمى و اين عدم محمولى يا سالبه محصله است، پس اثبات بقاى عدم قرشيت زن ولو به استصحاب عدم ازلى كافى است ـ يعنى صدق سالبه محصله كه لم تكن المرئه قرشيه ـ و الآن هم كما كان كافى است و تعبير به ليس ناقصه و تامه در اين جا دقيق نيست زيرا كه سالبه محصله هم ليس ناقصه است وليس تامه نيست و اين كه با ليس تامه ليس ناقصه ثابت نمى شود و همچنين با كان تامه كان ناقصه ثابت نمى شود در جاى ديگر است و ربطى به مانحن فيه ندارد مثلا در بحث كر مى گويند بقاء كر به نحو كان تامه كريت اين ماء را اثبات نمى كند ولى اين جا اين بحث مثمرثمر نيست و بحث اينجا در مورد عدم نعتى و محمولى است كه اگر اضافه عدم به موضوع اخذ شده باشد اين عدم نعتى است و اگر اخذ نشده باشد عدم محمولى است و حالت سابقه ازلى دارد كه همان سالبه محصله است كه ليس ناقصه است . بنابراين مقصود ما اين است كه اگر يك جائى عدم وصف جوهرى جزء موضوع شد آيا لازم است اتصاف آن جوهر به اين عدم باشد پس عدم نعتى است و استصحاب عدم ازلى براى اثبات اتصاف كافى نيست و يا عدم بحياله جزء موضوع است و مرئه لازم نيست متصف باشد به اين عدم و هر جا كه اين عدم ثابت باشد حكم مترتب مى شود كه سالبه محصله كه  قبل از موضوع هم صادق است براى اثبات آن كافى است و به عبارت ديگر اگر شارع بگويد (المرئه المتصفه بغير القرشيه) اين عدم نعتى است و همان طور كه اتصاف در طرف وجود اخذ مى شود در طرف عدم القرشية هم اخذ شده است و اگر اتصاف به عدم را اخذ نكند و موضوع را مركب از دو جزء قرار دهد يكى مرئه بودن و ديگرى بقاى نفس عدم قرشية المرأة كه موَّداى سالبه محصله وليس ناقصه است در اين صورت جزء عدمى با استصحاب عدم ازلى ثابت مى شود گرچه اين عدم قرشيت كه ثابت شود اگر واقعاً باشد لازمه اش ثبوت عدم نعتى براى مرئه است ولى اين لازمه موضوع است و موضوع همان عدم محمولى است كه اعم از عدم نعتى است ولى هر جا عدم نعتى باشد عدم محمولى هم هست و هر جا عدم محمولى در زمان وجود موضوع باشد ملازم با عدم نعتى است.  مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1])بيانى دارد كه در اين جا اضافه عدم به موضوع يعنى عدم نعتى در موضوع حكم حتماً اخذ شده است و دو بيان براى آن ذكر مى كند:  1ـ در يك بيان گفته شده است كه انقسام موضوع عرضى به واجد عرض و فاقد عرض اين انقسام اسبق است رتبةً از لوازم عدم نعتى كه عدم محمولى است يعنى رتبه اتصاف جوهر به عدم نعتى اسبق است از صدق عدم محمولى كه لازمه آن است چون گفتيم لازم عدم نعتى عدم محمولى است و ملزوم از لازم اسبق است و انسان موضوع را كه نگاه مى كند منقسم مى شود به اين كه متصف به اين وصف هست يا نيست و وقتى متصف به عدم بود پس عدم محمولى هم صادق است و اين لازمه است و لذا شارع وقتى مى خواهد حكمى بر موضوع قرار دهد بايد موضوع را در رتبه اسبق لحاظ كند و در اين مرحله كه اسبق است يا بايد موضوع را مطلق و يا مقيد به عدم و يا مهمل اخذ كند و چون كه اهمال ممتنع است و اطلاق هم خلف مقصود است پس موضوع را مقيداً به عدم قرشيت يعنى به نحو عدم نعتى در موضوع حكم اخذ خواهد كرد .  جواب اين بيان خيلى روشن است زيرا كه:  اولا: اسبقيت در كار نيست بلكه اين دو عدم با هم متلازمين هستند در وجود و هيچ يك علت ديگرى نيست تا كه اسبقيت باشد و عدم چه نعتى و چه محمولى علت نيست و اسبقيت لحاظى اگر منظور باشد آن هم صحيح نيست و سالبه محصله با موجبه معدوله هيچ يك اسبق از ديگرى نيست بلكه شايد گفته شود كه سالبه محصله اسبق است در لحاظ و به تعبير ديگر انقسام اولى جوهر نسبت به عرضش انقسام به متصف بودن و متصف نبودن است كه همان سالبه محصله است نه متصف به عدم بودن كه معدوله است.  ثانياً: اگر هم اين اسبقيت باشد چه الزامى هست بر مولا كه اين نحو تقييد اسبق را لحاظ كند با اين كه مى تواند عدم محمولى را لحاظ كند و بگويد هر جا ذات مرئه بود و سالبه محصله هم صادق بود يعنى عدم قرشيتش هم ثابت بود آن حكم هست و عدم محمولى را قيد حكم قرار دهد يعنى هر جا جوهر باشد و عدم محمولى هم باشد حكم هست و اين دو نحو تقييد حكم هر دو از نظر صدق با يكديگر يكسان هستند و غرض مولى را تأمين مى كنند . پس حتى اگر عدم نفى اسبق از عدم محمولى هم باشد لازم نيست كه مولا عدم نعتى را لحاظ كند و در موضوع حكم قرار دهد يعنى لازم نيست اتصاف مرأه به عدم قرشيت را در موضوع اخذ كند و موضوع را مقيد كند به عدم بلكه ذات دو جزء را به نحو تركيب قيد حكم قرار مى دهد.  2ـ بيان دوم ايشان فنى تر است ايشان گفته است اگر شارع بخواهد عدم العرض را به نحو عدم محمولى قيد حكم قرار دهد و اتصاف مرئه به عدم قرشيت را لحاظ نكند تهافت لازم مى آيد چون جزء اول موضوع كه جوهر است از ناحيه آن عرض يا مطلق است يا مقيد و يا مهمل، يعنى مرئه را كه لحاظ مى كند به لحاظ قيد عدم قرشيه يا مطلق است يا مقيد و يا مهمل، اين كه مطلق باشد معنايش اين است كه مرئه حتى اگر قرشى بود اين حكم را دارا بود و اين خلف فرض و ثبوت مخصّص است و اهمالش هم ثبوتا محال است زيرا كه شارع مرئه را يا مطلقا در موضوع حكمش لحاظ مى كند و يا مقيد، پس متعين است كه مقيد باشد كه همان عدم نعتى خواهد بود و در اين صورت ديگر تقييد مجدد حكم به نحو عدم محمولى به آن عدم محال است زيرا كه هر قيدى كه در موضوع اخذ شود حكم را هم مقيد مى كند و اطلاقى در حكم باقى نمى ماند تا قابل تقييد باشد و به تعبيرى تقييد مقيد تحصيل حاصل و محال است. بنابراين از آنجا كه تقييد موضوع مستلزم تقيَّد حكم است ولى تقيدى حكم مستلزم تقيّد موضوع حكم نيست پس اگر قيد را به نحو عدم محمولى گرفتيد چون فقط قيد حكم مى شود اين اشكال پيش مى آيد كه موضوع مطلق است يا مقيد يا مهمل و هر فرضى از آنها اشكال خواهد داشت اگر مطلق باشد تهافت لازم مى آيد و اگر مقيد باشد يعنى عدم نعتى باشد تقييد حكم به عدم محمولى محال است و اگر مهمل باشد آنهم محال است و يا نسبت به آمر معقول نيست.  اين بيان را مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)([2])جواب داده است نقضاً و حلاً كه جواب حلى اين است كه اين حرف وارد نيست چون اين مطلب درست است كه اگر موضوع را مقيد كنيم به عدم، حكم مقيد مى شود و اگر حكم را مقيد كنيم موضوع يا بايد مطلق باشد يا مقيد و يا مهمل ولى اشكال ندارد بگوئيم موضوع از لحاظ اين قيود نه اطلاق دارد و نه تقييد و يك نوع اهمال است (گرچه ايشان تعبير به اهمال نمى كند و مى گويد كه اطلاق و تقييد در اينجاها موضوع ندارد).  ليكن اين مطلب خلاف مبناى ايشان در باب اطلاق و تقييد است و ايشان مى گويد تقابل بين اطلاق و تقييد تقابل ضدين است و ما مى گوييم سلب و ايجاب است و عدم و ملكه نيست پس نمى شود كه هر دو نباشد و عدم و ملكه نيست. بله، اگر عدم و ملكه بود اين حرف جا داشت و مى گفتيم موضوع اطلاق و تقييد در اينجا نيست مثل أعمى و بصير كه موضوعش حيوان است و در مورد جمادات موضوع و معنى ندارد و جماد نه بصير است و نه أعمى و مبناى كسى كه اطلاق و تقييد را ضدين مى گيرد اين است كه اگر اطلاق ممتنع شد تقييد متعين است .  جواب حلّى صحيح اين است كه در اين جا جزء اول موضوع ـ مرأه ـ مطلق است و مقيد به عدم نعتى نيست گفته شد لازمه اش تهافت است چون شامل مرئه قرشيه هم مى شود جوابش اين است كه اطلاق رفض القيود است نه جمع القيود يعنى در جزء اول موضوع حكم كه مركب است ذات مرأة لحاظ شده است نه قرشيت و نه عدم قرشيت تا تهافت لحاظى با جزء دوم پيش بيايد و از نظر صدق هم چون كه هم موضوع حكم مركب است و جزء ديگرى هم حكم را مقيد كرده است به نحو عدم محمولى قرشيت لهذا اطلاق در مرأه موجب صدق حكم بر مرأه قريشى نخواهد بود تا خلف باشد. بنابراين نه تهافتى لازم مى آيد و نه اطلاق در حكم حاصل مى شود تا خلف لازم بيايد چون كه جزء اول تمام الموضوع نيست و جزء موضوع مركب است و تا تمام الموضوع نيايد مركب صدق نمى كند و حكمش فعلى نمى شود البته ايشان روح اين استدلال را اينگونه فرموده است كه چون قيد حكم است تا قيد ديگر نيايد حكم نمى آيد ولى گفته در اين موارد نسبت به جزء اول نه اطلاق است و نه تقييد كه اين مطلب صحيح نمى باشد و بايد گفت در اين جا اطلاق است ولى تهافتى و يا خلفى لازم نمى آيد. تا اين جا همان مطلب آقاى خوئى(رحمه الله)كه اشكال بر ميرزاى نائينى(رحمه الله) است ثابت مى شود كه هر دو شكل از عدم نعتى و عدم محمولى معقول است و عدم قرشيت مرأة هم مى تواند به نحو عدم نعتى باشد و هم به نحو عدم محمولى و اين ها متلازمين در صدق هستند و هر دو وافى به غرض مولا مى باشند. سپس ايشان وارد ادله اثبات مى شود كه از نظر اثبات عدم نعتى ثابت مى شود يا عدم محمولى و كدام موؤنه زائده دارد و كدام موؤنه زائده ندارد ليكن قبل از آن شهيد صدر(رحمه الله)([3]) در اينجا مطلب اضافى دارد و يك بحث ثبوتى دارد و مى خواهد برعكس مدعاى مرحوم ميرزا(رحمه الله)فرمايند كه عدم محمولى در اين موارد ثبوتاً متعين است كه بحث آينده است .    [1].فوائد الاصول، ج2، ص530 ـ536 و اجود التقريرات، ج1، ص464 ـ 474.  [2]. محاضرات فى اصول الفقه، (ط دار الهادى)، ج5، ص207.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص327. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (622)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 622  ـ  سه شنبه 1395/1/31**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در استصحاب عدم ازلى رسيد به مطلب اصلى آن كه اگر عدم عرض يك معروضى در موضوع حكم قيد شد (مثل عدم قرشيت مرئه براى اثبات استحاضه در صورت رويت دم بعد از خمسين)، گفته شد اين عدم هم مى تواند عدم محمولى باشد يعنى موضوع دو جزء داشته باشد; مرئه بودن و عدم قرشيتش به نحو سلب تحصيلى، كه صدق سالبه محصله براى احراز جزء دوم كافى باشد و اين معنى با استصحاب عدم ازلى ثابت مى شود و مى شود تقيّد مرئه به عدم قرشيت ـ يعنى اضافه اين عدم به مرأة و نعتيت آن ـ نيز در موضوع حكم اخذ شود كه در اين صورت استصحاب عدم ازلى يعنى سالبه محصله اثبات اتصاف نمى كند مگر به ملازمه و اصل مثبت و نحو اصل مثبت زيرا كه اتصاف لازمه عقلى آن است زيرا كه عدم محمولى ملازم با عدم نعتى است و لازمه آن در فرض وجود معروض عدم نعتى است و مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1])مى خواست يك وجه برهان و ثبوتى براى تعين عدم نعتى بيان كند كه رد شد و تا اينجا گفته شد كه اخذ هر دو نحو ـ عدم نعتى و عدم محمولى ـ در موضوع حكم ممكن است.  شهيد صدر(رحمه الله)([2])در اينجا بيانى دارد كه مى خواهد اثبات كند كه عدم نعتى ثبوتاً معقول نيست يعنى بر عكس مدعاى مرحوم ميرزا(رحمه الله)مى فرمايد كه برهان اقتضا دارد اخذ عدم عرض به نحو عدم محمولى را، نه عدم نعتى و ايشان براى توضيح اين مطلب ، يك مقدمه اى دارد كه مراد از نعتيت چيست و سه معنا براى آن مطرح مى كند كه برخى از آنها در كلمات اعلام در بحث لباس مشكوك آمده است. ايشان مى گويد ابتداءً دو احتمال مطرح است و بعد مى گويد اين دو معنا درست نيست و معناى سومى درست است كه شايد مقصود قائلين به يكى از آن دو معنى هم اين سومى باشد.  1ـ يكى از آن معنا همان معنايى است كه در بحث معناى حرفى گذشت كه حقيقت معناى حرفى وجود رابط است و اين ها امور وجودى هستند ولى يك مرتبه ضعيفى از وجود كه اسم آن را وجود رابط گذاشته اند و نعتيت يعنى وجود رابط بين جوهر و عرض.  2ـ قول ديگر هم معنايى است كه آن هم در بحث معناى حرفى گفته شده است و از آن تعبير مى شود به وجود رابطى يعنى امورى كه وجودشان ربطى و در غير است و ماهيت مستقلى به نحوى كه در اعراض حقيقى هست هم ندارند و لذا به آن ها اعراض نسبى هم گفته مى شود و اين هم يك سنخ از وجود است.  اين دو معنى (وجود رابط يا رابطى) براى نعتيت در كلمات آقايان آمده است و مثلا آقاى خوئى(رحمه الله) در بحث لباس مشكوك گفته است كه نعتيت به معناى وجود رابط است.  طبق اين دو معنا روشن است كه نعتيت بين عدم عرض و معروضش معنى ندارد زيرا كه عدم، امر وجودى نيست تا وجود رابطى داشته باشد يا وجود رابط ميان عدم و معروض برقرار شود و در نتيجه طبق اين دو مبنا بين عدم عرضى و جوهر نعتيت معنى ندارد چون وجود ربطى و رابطى بين موجودات است ولذا نفى احتمال نعتى بودن عدم و تعين محمولى بودن آن در موضوع حكم خيلى روشن مى شود و برخى اين نكته را رد كلام مرحوم ميرزا(رحمه الله)قرار داده اند و اين كه نعتيت فقط ميان اعراض و اوصاف وجودى و معروض معقول است نه عدم العرض ولى اين دو معنا هر دو اصلشان صحيح نيست و وجود ربطى يا رابطى حقيقتى ندارد و هم نعتيت اعم از آنهاست زيرا كه ميان اعراض انتزاعى بلكه اعتبارى كه وجودى نيستند هم موجود است امثال فوق و تحت و طاهر، و نجس و زوج و غيره اگر قرار باشد در اين ها نعتيت وجود داشته باشد در اين ها وجود رابط يا ربطى وجود ندارد بلكه جائى كه عرضى ضد وجودى نداشته باشد نبايد نعتيت به غير آن ضد و توصيف معروض به آن معقول باشد، و خود مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) در بحث معناى حرفى اين دو مبنا را رد كرده اند.  3ـ معناى نعتيت نسبت توصفيه و اتصاف است كه اين نسب و معانى حرفى نسب تحصيصى ماهيات است و منعوت را تضييق و تحصيص مى كنند و روابط واقعى خارجى ـ نه وجودى ـ ميان جوهر و عرض است مثلا در زيد عالم نسبتى بين زيد و علم است كه يك امر واقعى است نه امر وجودى و سه وجود در خارج نيست وليكن امر ذهنى و اعتبارى نيست بلكه حقيقى است خارج از ذهن و ذهن آن را درك و كشف مى كند مانند حقايق ديگر چون امور واقعى اوسع از وجودى هستند مثلا امكان و امتناع واقعى هستند ولى وجودى نيستند.  بنابراين نعتيتى كه در اين جا مقصود است، معانى اى است كه ما به ازاء خارجى دارد و اعتبارى و ذهنى نمى باشند و مانند طرفينش وجود و عدم پيدا مى كند البته اين نسبتهاى واقعى انواعى هم دارد كه يكى از آنها همين نسبت وصفيه و نعتيت است كه يك واقعيتى است و ذهن اين واقعيت را تصور مى كند همچنان كه عرض را مستقلا تصور مى كند و به اين ترتيب جوهر و عرض با اين معناى نسبى مقيد مى شوند و از اين واقعيت هم تصور و معناى نسبى انتزاع مى گردد كه همان معناى حرفى است و هم معناى اسمى در طول آن انتزاع مى شود و انواع اين روابط واقعى كه خارج از ذهن حقيقت دارد متعدد است مثل نسبت ابتدائيت و انتهائيت و ظرفيت و غيره.  پس نعتيت يعنى نسبت خاصه تحصيصيه ، اين نسبت قائم بين ماهيتين زيد عالم موجود است يعنى اتصافش به عالميت تحقق دارد و اين يك علاقه و رابطه اى واقعى است بين ماهيات منتسبين كه مثل خود آن ماهيات وجود و عدم يا تحقق و عدم تحقق در خارج دارد و اين معناى معقول براى نعتيت است و لذا مى گوييم نبايد بحث استصحاب عدم ازلى مخصوص به عدم العرض نعتى باشد و در همه نسبتهاى واقعى مثل نسبت ظرفيت و باقى نسب هم اين بحث جارى است كه اگر علاوه بر طرفين نسبت آن تقيد و تحصيص و نسبت هم در موضوع حكم اخذ شده باشد، در اثبات وجود يا عدم آن جزء به نحو مستقل و محمولى استصحاب ـ عدم ازلى جارى ـ نمى شود و اين معناى براى نعتيت در مقولات و اعراض انتزاعى و اعتبارى هم معقول است مثلا اتصاف سقف به فوقيت كه امر وجودى نيست صحيح است چون كه فوقيت امر واقعى است هر چند وجودى نيست و لذا اتصاف و تحصيص در آنها هم معقول است و همچنين اعراض و امور اعتبارى مثل طهارت و نجاست هم همين طور است زيرا گرچه امور اعتبارى بوده و وجودى نمى باشند ولى چون نعتيت را به معناى تحصيص و توصيف گرفتيم، اتصاف به آن امر اعتبارى بر فرض تحقق آن اعتبار و جعلش حقيقت خواهد بود گرچه وصفش فرضى و وهمى و اعتبارى باشد.  بنابراين نعتيت همان طور كه در اعراض حقيقى مى آيد در امور انتزاعى و اعتبارى هم مى آيد.  شهيد صدر(رحمه الله) پس از توضيح اين مقدمه متعرض نعتيت عدم العرض با معروضش مى گردد و مى فرمايد ممكن است گفته شود كه اين معنى از نعتيت بين عدم العرض و معروضش هم معقول مى شود و همانگونه كه مى گوييم مرئه قرشى گفته مى شود مرئه غير قرشى يا (المرأة التى لا تكون قرشية) وليكن ايشان مى فرمايد اين مطلب تمام نيست و مى گويد دو مطلب از اين مقدمه توضيحى فهميده مى شود.  1ـ يكى اين كه عدم عرض نمى تواند نسبت نعتى با موضوع ـ معروض ـ داشته باشد و اگر قيد حكم باشد بايد به نحو عدم محمولى باشد و لذا استصحاب عدم ازلى جارى است.  2ـ دوم اين كه اگر كسى جدلا نعتيت را ثبوتاً كرد، اين نعتيت حالت سابقه ازلى خواهد شد، و استصحاب عدم ازلى آن را ثابت مى كند.  اما مطلب اول ايشان كه عدم العرض نمى تواند نعت باشد براى معروض عرض مثلا عدم قرشيت زن نمى تواند نعت آن زن باشد، مى فرمايد كه اولا يك چيزى وجدانى است و حكما هم در منطق گفته اند و آن اين كه وجود و عدم بر نسب واقعى عارض مى شود و نسبت واقعى خارجى هم مثل ماهيات طرفينش مى باشد اما خود وجود يا عدم تقييد و تحصيص و نسبت خارجى ايجاد نمى كنند مثلا انسان موجود مثل انسان عالم يا عادل نيست و انسان را به دو حصه تحصيص و تقييد نمى زند برخلاف عرض و محلّش و اين نكته يعنى ماهياتند كه اگر با يكديگر رابطه خارجى واقعى پيدا كنند محصص يكديگر مى شوند، و نسبت تحصيص يا نعتى ميان آنها برقراى مى شود و مفهوم انسان مضيق مى شود به انسانى كه مثلا دارى صفت علم است و بر فاقد آن ديگر صادق نمى باشد اما انسان موجود و انسان معدوم دو حصه از انسان نيست ولذا حكما در منطق وجدانا اتصاف ماهيت به عدم العرض را قبول نكرده اند و عدم قرشيت زن را مضاف نمى كنند به زن و عدم محمولى مى دانند كه مستقلا و به حياله در موضوع حكم اخذ مى شود و همانگونه كه وجود جوهر يا عدمش محمولى است عدم قرشيتش هم محمولى است و شايد نكته اش اين باشد كه تحصيص در ماهيات است و وجود ، وجود المحصص است و عدم، عدم المحصص است ايشان مى گويد مى شود بر اين مطلب وجدانى برهان اقامه كرد يعنى بر اين كه عدم نمى تواند نعتى باشد و مضيق و مضاف به زن باشد و زن هم مقيد به آن باشد يعنى علاوه بر ذات عدم القرشية اضافه آن به زن در موضوع حكم اخذ شود.  حاصل برهان شهيد صدر(رحمه الله) اين است كه اگر مقصود از عدم نعتى و اضافه آن عدم به زن، اضافه عدم قرشيت زن كه مضاف و مقيد به معروض است و حصه اى از قرشيت است به زن باشد اين معقول نيست چون اين عدمى كه مضاف به قرشيت آن زن است اطلاق ندارد و شامل عدم قرشيت غير اين مرئه نمى شود، پس طرفين اين نعتيت اطلاقى ندارند تا كه بخواهيم اين اطلاق را با اين نسبت تحصيصيه قيد بزنيم، و تقييد المقيد محال است، و اگر بخواهيد مضاف اليه اين عدم را جامع و مطلق عرض ـ قرشيت ـ بگيريد نه عرض مضاف به آن جوهر و بگوئيد اين مرئه متصف به اين است كه عدم جامع قرشيت را دارد ، اين هم معقول نيست چون لازمه اش اين است كه جامع قرشيت و طبيعى قرشيت كه معدوم است و عدم به آن اضافه شده است و نقيض آن است يكى باشد ولى نقيضش كه عدم آن است متعدد باشد و دو حصه باشند و اين در باب تناقض محال است.  ثانياً: لازمه اش اين است كه عدم مطلق عرض ـ قرشيت ـ محقق نمى شود مگر به انعدام تمام افراد آن جامع و مطلق و عدم شىء مثل وجود آن نيست ، در طرف وجود در تحقق جامع وجود يك فردش كافيست و اضافه جامع عرض به معروض با تحقق يك فرد محقق مى شود ولى اگر عدم جامع قرشيت را به معروض اضافه كنيم بايد تمام مصاديق قرشيت منتفى شود و بعد اضافه به نحو نعتيت به معروض شود و اين هم واضح البطلان است زيرا كه عدم حصص ديگر از عرض مثلا قرشيّت زنهاى ديگر ـ عدم آنها ـ به هيچ وجه نمى تواند به آن معروض مضاف باشد و همچنان كه قرشيت آنها ربطى به اين زن ندارد عدم قرشيت آنها نيز ربطى به آن ندارد.  بنابراين هميشه عدم عرض يك محلى، عدم محمولى است و نفى اتصاف است و نه اتصاف به عدم و بين عدم و معروضش نسبتى لحاظ نمى شود و عدم آن محمولى است بله، مى شود رابطه اعتبارى و اختراع ذهنى به مفهوم انتزاعى عدم العرض و معروضش تصوير كرد ليكن اين نعتيت و نسبت خارجى نيست و چنين اضافاتى در موضوعات احكام اخذ نمى شود، اما اين كه نسبت نعتى واقعى كه حقيقتى خارج از ذهن است و ذهن فقط آن را درك مى كند ميان معروض و عدم عرضش معقول نيست و عدم عرض هر وقت موضوع قرار گرفت عدم محمولى است و اما لازم است توصيف لغوى معروض به عدم عرضش ـ مثل زن غير قرشى ـ برگشت كند به اخذ حيثيت غير عدمى در طرف آن نسبت و يا همان توصيف و نعتيت ذهنى باشد اين حاصل برهان شهيد صدر(رحمه الله) و مطلب اول ايشان است.    [1]. فوائد الاصول، ج2، ص530 ـ 536 و اجود التقريرات، ج1، ص464 ـ 474.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص331. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (623)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 623  ـ  يكشنبه 1395/2/5**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در استصحاب عدم ازلى بود كه عرض شد عدم عنوان خاص بنابراين كه قيد حكم عام باشد ـ اين عدم مثل عدم الفسق و عدم القرشيه در مرئه خمسين به اين عدم العرض گفته شد ـ جايى كه عدم العرض جز دوم موضوع حكم باشد و موضوع مركب از دو جزء باشد اينجا ثبوتا دو شق تصور دارد گاهى اين عدم العرض نعت معروض قرار مى گيرد كه اين عدم نعتى است و استصحاب عدم ازلى اثبات نعتيت و اضافه عدم العرض را به معروض نمى كند اما اگر عدم قرشيت مرئه مثلا مستقلا لحاظ شود و اضافه اش به مرئه اخذ شده باشد و مستقلا قيد حكم قرار گيرد اين عدم محمولى مى شود و به عبارت ديگر چنانچه صدق سالبه محصله قيد ديگر حكم باشد اين عدم محمولى حالت سابقه ازلى دارد چون قبل از تحقق اين موضوع، هم مرئه و هم قرشيت او معدوم بوده است و يا به عبارت ديگر سالبه محصله اعم از سالبه به انتفا موضوع و سالبه به انتفا محمول است بنابراين، اين عدم حالت سابقه ازلى دارد و استصحاب آن را ثابت مى كند و يكى از دو جزء و دو قيد حكم بالوجدان و ديگرى با استصحاب احراز مى شود تا اين جا بحثى بين علماء وجود نداشته است بحث در اين جهت است كه آيا اين عدم قرشيت مرئه اضافه اش به مرئه يا اتصاف مرأة به اين عدم هم در موضوع حكم اخذ شده است يعنى عدم به نحو نعتى است يا اين كه اتصاف به آن در موضوع حكم اخذ نشده است پس عدم محمولى است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1]) در اين جا برهانى را اقامه كرده اند كه اين عدم العرض حتما بايد نعتى باشد و مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله)([2])فرمود مى تواند نعتى و يا محمولى باشد و لازم است ديد كه از ادله چه استفاده مى شود و شهيد صدر(رحمه الله)([3]) در صدد است كه دو مطلب را در اينجا اثبات كند يكى اين كه اگر عدم العرض جزء موضوع حكم شد اين عدم بايد عدم محمولى باشد و نمى شود عدم نعتى باشد و ديگرى اين كه اگر كسى بخواهد از صدق عدم محمولى و در طول آن عدم نعتى را هم انتزاع كند اين عدم نعتى حالت سابقه ازلى خواهد داشت كه با استصحاب ثابت مى شود . برهان بر مطلب اول ايشان گذشت و گفته شد كه اين عدم العرض نمى تواند مضاف به معروض باشد چون اگر منظور اضافه و نسبت واقعى نعتيه تقييديه باشد كه محال است و اگر منظور مجرد يك مفهوم اضافى ذهنى مانند مقرونيت و معيت و امثال اين ها باشد درست است كه اين مفاهيم مى تواند باشد ولى اينها خارج از بحث است و در جواهر هم معقول است و دليل اضافى مى خواهد و اساساً قيود ذهنى كه در لسان دليل مى آيد در صورتى در موضوع حكم دخيل است كه نسبتهاى خارجى و واقعى باشد مانند نعتيت اما اگر اين تقيدات ذهنى لازمه نطق و بيان باشد عرفا در موضوع حكم دخيل نيست و در اين جا اتصاف واقعى مرئه به عدم قرشيت معقول نيست. بله، نسبت ذهنى ديگرى معقول است كه خارج از بحث است.  بنابر اين نعتيت واقعى كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)دنبالش است بين عدم القرشية و مرئه قابل تصور نيست چون چنين نسبت نعتى تحصيصه محال است ميان عدم العرض و معروضش وجود داشته باشد و معقول نيست بلكه در وجود قرشيت اين نسبت معقول است نه در عدم آن ، و علت عدم معقوليتش بياناتى دارد كه يكى از آنها اين بود كه اگر قرشيت مضاف به مرئه باشد ديگر در عدمش اطلاقى نيست كه قابل تقييد باشد و اگر قرشيت جامع و مطلق باشد عدمش هم يك عدم بيشتر نخواهد بود و محال است دو حصه داشته باشد زيرا نقيض يك شىء نمى تواند متعدد باشد مضافاً بر اين كه عدم جامع به عدم همه حصص آن جامع است و اين هم نمى شود نعت يك فرد باشد .  با بيان وجدانى ديگر هم مى توان اينگونه گفت كه اساسا عدم و وجود نعت اضافه نمى شوند و وجود نعت نيست بلكه موجود نعت است و عرضى كه موجود مى شود در طرف وجود اضافه مى شود و در طرف عدم هم عدم قرشيت عدم المضاف و عدم اتصاف است نه اين كه خود عدم مضاف و وصف باشد و اين هم بيان عرفى است و بيانات فنى ديگر هم بود كه قبلا گذشت .  اين حاصل فرمايش مطلب اول ايشان بود و با اين برهان مى فرمايد عدم العرض هميشه بايد محمولى بوده و به معناى عدم الاتصاف باشد نه اتصاف به عدم و اين عدم الاتصاف همان عدم محمولى يا سالبه محصله است كه با انتفاء موضوع ـ مرأة ـ هم محقق است و هميشه عدم العرض به معناى عدم المحصص است نه العدم المحصص اين يك بيانى است كه همه جا بايد عدم العرض اخذ شده در موضوع حكم، محمولى باشد مگر اين كه عدم، اخذ نشده باشد و يك صفت وجودى ديگرى و يا اضافه ذهنى يا خارجى ديگرى اخذ شود كه در جواهر هم معقول است كه گفتيم آنها خارج از بحث است چون مرحوم ميرزا(رحمه الله)دنبال اضافه نعتى است نه چيز ديگر و اثر و ثمره بحث ايشان آن است كه ما ديگر نياز به بحث اثباتى نداريم و ثبوتاً اخذ عدم عنوان خاصى در حكم عام بايد به نحو عدم محمولى باشد.  مطلب دوم ايشان اين است كه مى فرمايد اگر از اين هم تنزل كنيم و بگوييم كه بر اثر صدق عدم محمولى و عدم اتصاف اتصاف آن معروض به اين عدم هم مى آيد و صادق مى شود ، يعنى چون عدم الاتصاف صادق شد در طول صدقش اتصاف معروض به اين عدم هم درست مى شود پس هر جايى كه اين نكته صادق شد عدم نعتى هم صادق خواهد شد كه يكى از موارد صدق عدم العرض فرض سالبه به انتفاء الموضوع است چون هنگامى كه مرئه معدوم است، هم خودش معدوم است و هم اتصافش به قرشيت معدوم است و اين عدم الاتصاف صادق مى شود و مانند قضايايى خواهد شد كه قبل از وجود موضوعشان صادق است مثل عوارض ماهيات مثلاً مى گوييم (العنقاء ممكن) كه امكان، عرض ذوات ماهيات ممكنه است و مانند اوصاف و عوارض وجودى نيست ، عليهذا هر جايى كه قضيه اين چنينى قبل از موضوع صادق باشد اتصاف هم در طول صدق آن مى آيد و موضوعش بايد ماهيت باشد پس در اين جا هم همين مطلب است كه عدم قرشيت قبل از موضوع صادق است چون كه مى توان گفت عدم قرشيت اين مرئه قبل از وجود مرئه ثابت است و اين از صفات ذات مرئه مى شود و بنابر اين اتصاف ذات مرئه به عدم قرشيت حالت سابقه ازلى پيدا مى كند و مى شود مثل اوصاف ذات و ماهيات، كه قبل از موضوع هم صادق است و اين كه گفته شده ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له درست است وليكن مراد ثبوت المثبت له برحسب عالم ثبوتش است كه در عوارض ماهيات و امثال آن عالم واقع ـ به تعبير شهيد صدر(رحمه الله) كه اعم و اوسع از عالم وجود است ـ و يا در عالم نفس الامر است بنابر اين عدم نعتى هم حالت سابقه خواهد داشت كه مى توانيم آن را استصحاب كنيم.  بنابراين اولا عدم نعتى در عدم العرض معقول نيست و ثانيا اگر هم تصور بشود كه در طول صدق عدم محمولى مى توان آن را انتزاع كرد بايد قائل به ثبوت آن براى ماهيت معروض شد كه حالت سابقه ازلى خواهد داشت و استصحاب عدم نعتى جارى مى شود.  غرض از كلام ايشان اين است كه اگر عدم قرشيت موضوع حكم شد اين عدم بايد عدم محمولى باشد مگر اين كه نسبت ديگرى ميان معروض و آن عدم در موضوع اخذ شود كه هر چند ثبوتا ممكن است ولى خارج از بحث است و در جواهر هم معقول است و خود ميرزا(رحمه الله)هم نمى خواهد اين مطلب را بفرمايد چون كه اخذ چنين اضافاتى معلوم است كه دليل خاص مى خواهد و ايشان قائل است همان اضافه نعتيت ـ كه ميان اعراض و موضوعاتش موجود است ـ در طرف عدم العرض هم متعين است و ثمره مطلب ايشان هم اين است كه ديگر نياز به آن بحث اثباتى نداريم.  در مقابل مطلب ايشان بايد گفت كه در بحث اوصاف مابعد الوجود ـ مثل همين قرشيت - كه در طول وجود موضوع است و لذا قبل از وجودش المرئه القرشيه صادق نيست ولى اعراض ذاتى مثل المرئه ممكنه صادق است چون اين عوارض در طول وجود و تحقق موجود در خارج هستند وجدان لغوى  و منطقى ما متمايل است به اين كه اين اوصاف اتصاف به وجود و عدم هر دو را دارند يعنى در طول موجود شدن معروض هم متصف مى شود به قرشيت و هم متصف مى شود به لا قرشيت يا غير قرشيت بدون نياز به ملاحظه صفات مضادى با قرشيت بلكه خود عدم قرشيت را لحاظ مى كنيم و حتى اصلا ممكن است آن صفت ضدى نداشته باشد مثل علم كه صفت وجودى است و ضدى ندارد و جهل همان عدم العلم است و اگر مى گوئيم جاهل يعنى متصف به عدم العلم است و وجداناً مى بينيم كه تحصيص هم در طرفين است يعنى يك حصه از انسان عالم مى شود و يك حصه ديگر آن مى شود لا عالم و يك حصه واجد وصف و حصه ديگر فاقد وصف و خود فقد وصف هم وصف مى شود و خود بى رنگى هم حالتى در جسم است كه وصفى براى جسم است مثل جسم آب يا هوا و به تعبير شعرا خود بى رنگى هم رنگى است و اساساً تحصيص مساوق است با تقسيم و جسم منقسم مى شود به بارنگ و بى رنگ و مراة منقسم مى شود به باقرشيت و بى قرشيت و وجدان منطقى مى گويد كه اين تحصيص در طرفين وجود عرض و عدم آن است حال اگر گفتيم كه اين مطلب وجدانى است بايد اين برهان را كه ايشان اقامه كرده اند رد كنيم و الا مقتضاى آن انكار اين وجدان است .  [1]. فوائد الاصول، ج2، ص530 ـ 536 و اجود التقريرات، ج1، ص464 ـ 474.  [2]. محاضرات فى اصول الفقه، (ط دارالهادى)، ج5، ص209 و اجود التقريرات، ج1، ص464.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص330. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (624)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 624  ـ  دوشنبه 1395/2/6**  بسم الله الرحمن الرحيم  شهيد صدر(رحمه الله) فرمودند در مرئه غير قرشى عدم نمى تواند نعتى باشد بر خلاف مرحوم ميرزا(رحمه الله) كه فرمود بايد نعتى باشد و برخلاف آقاى خوئى(رحمه الله) كه قائل بودند هم مى تواند نعتى باشد و هم محمولى دو مطلب ايشان بيان كردند يكى برهان بر عدم امكان نعتى بودن عدم محمولى بود و ديگر اين كه اگر هم معقول شد لازمه اش اين است كه اين عدم نعتى نعت ماهيت و ذات جوهر و معروض باشد پس ازلى است و حالت سابقه دارد و مى شود آن را استصحاب كرد.  عرض كرديم وجدان لغوى و منطقى ما مى گويد عدم العرض هم مى تواند براى معروضش نعتى باشد و معروض همان طور كه منعوت به صفات و عوارض وجودى مثل عدالت و فسق و قرشيت مى شود، همچنان منعوت به فقدان اين صفات هم مى گردد و فقد صفت هم حالتى است در معروض و ذهن از آن نسبت نعتيه تحصيصيه انتزاع مى كند همانند وجود عرض و در حقيقت اين معروض دو حالت دارد يكى واجد اين صفت بودن و ديگرى فاقد آن بودن.  ولى بايد برهان ايشان را جواب داد كه لازمه نعتيت عدم العرض آن است كه مثلا عدم قرشيت اين زن كه تقيد به مرأة را دارد دو باره به معروض يعنى همان مرأة تقييد بزنيم و اين قابل تقييد نيست زيرا كه تقييد المقيد محال و تحصيل حاصل است و اگر عدم جامع عرض هم باشد محاذير ديگرى دارد پس بايد اين برهان را رد كنيم.  شايد بتوانيم اين برهان را اين گونه رد كنيم كه نعتيت مخصوص به صفات وجودى نيست و در صفات غير وجودى هم مى آيد و گفته شد هر امر واقعى و هر چيزى كه واقعيتى داشته باشد و ارتباطى با معروض داشته باشد و حالتى از آن باشد مى تواند نعت باشد و ما مى گوئيم عدم هم واقعيتى دارد و امر ذهنى نيست بلكه ذهن ما آن را درك مى كند همچنان كه وجود را درك مى كند پس اگر عدم به گونه اى قابل اضافه به موضوع و معروض شد و حالت او قرار گرفت نعتيت در آن قابل تصور است اين نكته اول بود .  نكته دوم اين است كه عدم العرض  كه عدم محمولى است هر چند قابل تقييد ديگرى به ذات مرأة نيست چون كه اضافه به آن را دارد ولى در عين حال قابل تحصيص است يعنى دو حصه دارد يك حصه عدم قرشيت اين زن قبل از وجودش كه صادق است و يك حصه هم عدم قرشيت اين زن بعد از وجودش است، پس دو حصه دارد مثل سالبه محصله كه گفتيم در هر دو حالت صدق دارد يكى حالت سالبه به انتفا موضوع و يكى سالبه به انتفا محمول و اين حصه عدم قرشيت زن بعد از وجودش قابل لحاظ است به عنوان حالتى براى مرأة موجودة نه ذات مرأة و اين يك نحو عدم نعتى است و تحصيص هم در عدم قرشيت است و هم در مرأة است زيرا كه عدم محمولى قابل تحصيص است يعنى اگر زن موجود شد  و اين عدم قرشيت هم در ضمن حصه دوم موجود بود اين يك نعت است براى زن و حصه اى از مطلق مرأة است .  اين كه گفته شد كه تقييد مقيد محال است نيز صحيح است وليكن اين تقييد اضافى است كه در عدم محمولى نبوده است زيرا كه عدم قرشيت محمولى مضاف و مقيد به ذات و ماهيت مرأة است نه مرأة موجوده و لهذا با فرض عدم وجود مرأة يعنى سالبه به انتفاء موضوع هم صادق است و ما نمى خواهيم اين تقييد را بزنيم يعنى درصدد نيستيم عدم قرشيت مرأة را به ذات و ماهيت مرأة دو باره مقيد كنيم بلكه اين عدم را به مرأة موجوده تقييد مى زنيم و اين تقييد اضافى است و تحصيص هم در عدم محمولى و هم در مرأة ايجاد مى كند و نعتيت درست مى شود و اين يكى از حالات زن موجود مى شود پس تقييد المقيد كه تحصيل حاصل است لازم نمى آيد و اين جواب مطلب اول است .  جواب مطلب دوم هم از اين روشن مى شود زيرا كه اين عدم العرض مضاف و مقيد به مرأة موجوده شده است همچنان كه اضافه وجود قرشيت به زن موجوده است نه ماهيت زن ، در عدم نعتى هم همين گونه است يعنى نعت ماهيت موجود است نه ذات ماهيت چون كه اضافه عدم العرض به معروض موجود در نعتيت لحاظ شده است و فقدان عرض قرشيت مثلا حالت زن موجود است نه ماهيت زن و لذا مطلب دوم هم مردود است و اين معنا از عدم نعتى حالت سابقه ازلى ندارد و مانند وجود عرضى است.  علاوه بر تحليلى كه گفته شد مى توان نقضى را هم وارد كرد كه در اعدام محمولى هم عدم نعتى انتزاع مى شود يعنى از سالبه محصله كه عدم محمولى و عدم الاتصاف است عدم نعتى نيز انتزاع مى شود مثلا مى گوئيم (العنقاء معدوم يا العنقاء المعدوم) با اين كه عدم مضاف به عنقاء محمولى است يعنى عدم العنقاء به معناى نفى اتصاف عنقاء به وجود است و مفاد جمله (ليس العنقاء موجوداً) است با اين حال عدم صفت ماهيت قرار مى گيرد با اين كه عدم صفت ذات نيست و نفى ذات هم نيست بلكه نفى وجود آن است و اين هم به همين نكته است كه وقتى سلب تحصيلى صادق شد، عدم عروض وجود بر ماهيت ، نعت خود آن ماهيت مى گردد و گفته مى شود كه آن ماهيت معدومه بوده و فاقد وجود است پس هر دو شكل از عدم نعتى و محمولى در مورد سالبه محصله معقول است و شارع مى تواند بگويد (الفقير الذى متصف بكونه غير أموى) كه عدم نعتى است (يجب اكرامه) و مى تواند بگويد (اكرم الفقير اذا لم يكن اموياً) كه اين هم سالبه محصلة و عدم محمولى است كه قيد حكم است.  بحث بعدى در اين است كه حال كه هم عدم محمولى معقول شد و هم عدم نعتى بايد بحث اثباتى را شروع كنيم كه در جائى كه اصل تقييد به عدم عنوان خاص ثبوتا لا بد منه است و بايد حكم عام قيد بخورد به اين جائى كه خاص نباشد، حال اين قيد چگونه اخذ شده است اگر به نحو عدم محمولى عنوان خاص و همچنين به نحو سالبه محصله اخذ شده باشد قبل از وجود موضوع هم اين عدم ثابت است و استصحاب عدم ازلى جارى مى شود و اگر به نحو عدم نعتى و حالتى در موضوع عام قيد شده باشد استصحاب عدم ازلى جارى نمى شود در اين جا وجوهى ذكر شده است كه بعضى از اين وجوه جارى است است چه مخصص متصل باشد و چه منفصل و برخى مخصوص به مخصص منفصل است .  البته اگر در مخصّص متصل عنوان عدم نعتى صريحا اخذ شود بحثى در آن نيست اما انواعى از تخصيص متصل داريم كه قيد عدم را وصف موضوع عام قرار نمى دهد و به نحو استثناء است و مثلا مى گويد (اكرم كل فقير الا الاموى أو و لايجب اكرام الفقيرالاموى) و وصف غير اموى را در فقير اخذ نمى كند بله اگر وصف غير اموى را اخذ كند ظهور در نعتيت دارد.  لهذا اين بحث هم در مخصص متصل مى آيد و هم در مخصص منفصل و وجوهى در اين جهت ذكر شده است كه برخى در هر دو نحو از تخصيص مى آيد .  1ـ وجه اول: ظاهر سياق جمله استثنا و يا تخصيص منفصل و يا به شكل جمله مستقل اخراج بخشى از عام است و بيش از اخراج عنوان خاص از حكم عام اقتضاى چيز اضافى ديگرى ندارد و مثلا فقير اموى را از دايره عام بيرون مى كشد و چيزى اضافى بر موضوع عام نمى آورد و اين چنين مدلول تصورى اقتضا دارد كه قيد ديگر حكم عام عدم خاص به نحو عدم محمولى يعنى سالبه محصله باشد و آنچه كه قيد است آن است كه بايد عنوان خاص منتفى باشد كه همان عدم محمولى است و تخصيص بيش از اين اقتضاء و دلالتى ندارد و اين همان عدم محمولى است پس گفته مى شود كه جمله استثنائيه و امثال آن از مخصّصات بيش از اين ظهور ندارد و ظهور تصديقى بايد به اندازه ظهور تصورى باشد كه همان سلب تحصيلى عنوان خاص است .  2ـ وجه دوم: گفته مى شود كه عرف عام و خاص را مثل باب مقتضى و مانع مى بيند و فقر را مثلا مقتضى وجوب اكرام مى بيند و اموى بودن را مانع مى داند، و وقتى با اين نگاه به عام و خاص نگاه شود، آنچه كه لازم است عدم المانع است كه اين همان سالبه محصله است و اين دو بيان در مخصص متصل هم جارى است.  3ـ وجه سوم : آن است كه نسبت ميان عدم محمولى و نعتى، اقل و اكثر است گرچه تصورا متباينان هستند ولى به لحاظ محكى خارجى آنها ـ كه ميزان هم همين است ـ اقل و اكثر هستند و عدم نعتى عدم محمولى است با قيد اضافى كه اتصاف معروض به آن است و لذا تقييد زائد كه مشكوك است اطلاق يا عموم عام آن را نفى مى كند در اين وجه سوم بحثى است كه خواهد آمد . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (625)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 625  ـ  سه شنبه 1395/2/7**  بسم الله الرحمن الرحيم  عرض كرديم عدم عرض هم مى شود به نحو محمولى باشد و هم به نحو عدم نعتى بحث در مقام اثبات بود كه در مقام اثبات كدام ثابت است و چون احتمال هر دو مى رود، پس تا عدم نعتى نفى نشود امكان استصحاب عدم ازلى نيست ولذا در اينجا بحث اثباتى براى تنقيح اين مطلب كه اصلى كه جارى مى شود چيست ـ آيا استصحاب عدم ازلى است كه منجز حكم عام است يا برائت از آن است ـ بحث مهمى است .  در روز گذشته دو وجه براى نفى عدم نعتى ذكر شد و عرض كرديم آن دو وجه تام هستند چه مخصص منفصل باشد و چه متصل ، و آن دو وجه براساس يك نوع استظهار از لسان عام و مخصص آن بود و همچنين چه نسبت بين عدم محمولى و عدم نعتى اقل و اكثر باشد و چه متباينين، آن دو بيان جارى است چون براساس استظهار  اثباتى بود كه تخصيص استثناء و سلب عنوان خاص است يا بيان مانع است و اين همان سالبه محصلة يا شرطيت عدم المانع است .  **بيان سوم:** اگر كسى هيچ يك از دو استظهار سابق را قبول نكرد نوبت به اين وجه مى رسد و گفته مى شود كه وقتى عام مثلا (اكرم كل الفقير) تخصيص خورد به (لا تكرم الاموى) قهراً نمى دانيم در عالم ثبوت موضوع حكم به چه نحوى است; آيا فقير متصف به غير اموى موضوع عام است ـ عدم نعتى ـ و يا فقير و ان لا يكون امويا قيد دوم حكم شده است ـ عدم محمولى ـ و اتصاف فقير به عدم اخذ نشده است ليكن اين دو احتمالى كه به يكى از آنها علم داريم گرچه از نظر ذهنى دو تصور ذهنى متباين با همديگر هستند كه در يكى سالبه محصله قيد حكم قرار مى گيرد و در ديگرى صفت موضوع قرار مى گيرد و اين ها دو تصور و لحاظ متباين باهم هستند ولى محكى خارجى آنها اقل و اكثر است زيرا كه تقييد موضوع هم تقييد حكم است پس على كل حال مقيد شدن حكم به ذات عدم قطعى و معلوم است و شك در اين است كه آيا اتصاف فقير هم به آن قيد عدمى قيد حكم است ـ ولو بالتبع ـ يا خير؟ و اين دوران بين تقييد اقل و تقييد اكثر است و در اين جا ممكن است گفته شود كه اگر مخصص منفصل باشد ما قبلا گفتيم كه در دوران مخصص بين اقل و اكثر، مقدار متيقن تخصيص ثابت مى شود و چون مخصص منفصل است ظهور عام در مازاد بر آن حجت است و قيد اضافى را نفى مى كند ولى در مخصص متصل به جهت اين كه مخصص متصل هادم ظهور است اجمال مخصص سريان به عام پيدا مى كند و عام يا مطلق هم مجمل مى شود و نمى شود به آن تمسك كرد لهذا بايد در اين جا نيز ميان مخصص متصل و منفصل تفصيل داده شود.  ليكن صحيح آن است كه در اين جا مخصص متصل هم باشد مى توانيم قيد زائد را با عموم عام يا اطلاقش نفى كنيم چون سريان اجمال مخصّص به عام در جائى درست است كه اجمال مفهومى در كار باشد و در خاص لفظى بيايد كه معنايش مجمل باشد و اين چنين اجمالى است كه سبب اجمال عام مى شود اگر متصل باشد اما در اين جا اين گونه نيست و اين جا خاص دلالت بر مفهوم مجملى ندارد و مى گويد اموى واجب الاكرام نيست و اين مفهومش روشن است و قيدى اثباتى در عام ايجاد نمى كند و ليكن شك ما از اين باب است كه مى دانيم ممكن است ثبوتا جعل عام با وجود حكم مخصص به دو نحو باشد و اين سبب علم اجمالى به يكى از اين دو نحو تقييد شده است نه اين كه اجمالى در مفهوم عام ايجاد شده باشد وليكن چون اين علم اجمالى دائر بين اقل و اكثر است منحل مى شود به علم به تقييد اقل و شك در تقييد اكثر و لذا عموم يا مقدمات حكمت در عام مختل نمى شود مگر به اندازه قيد معلوم در حكم عام كه تقييد آن به اصل عدم الامويت است پس اطلاق يا عموم قيد دوم كه اضافه بر قيد اول است يعنى اتصاف فقير به آن عدم را نفى مى كند ، و اين جا مانند شك در اصل تقييد به قيدى است كه قطعاً اطلاق يا عموم در آن حجت است .  پس چنانچه دوران از اين جهت بود كه دو قيد داريم چون كه وجود يك قيد معلوم است ظهور عام را به همين مقدار منتفى مى كند و ظهورش در قيود زائد بر آن وجهى ندارد كه منتفى شود بنابراين فرقى ميان مخصص منفصل و متصل در ما نحن فيه وجود ندارد و مخصص چه متصل باشد و چه منفصل، احتمال عدم نعتى نفى مى شود و بيش از تقييد حكم عام به ذات عدم امويت ثابت نمى شود و در نتيجه استصحاب عدم ازلى براى تنجيز حكم عام جارى مى شود.  در اين جا ممكن است گفته شود كه خصوصيات اتصاف و عدم اتصاف خصوصيات دقى و غير عرفى است و ظهورات متكفل بيان آنها نيستند و در رواياتى كه از ائمه(عليهم السلام)وارد شده اين همه دقت در نقل نبوده است و اين ها نقل به معنى است ليكن اين مطلب صحيح نيست زيرا كه: **اولاً** اين مطلب همه جا درست نيست زيرا ممكن است عام آيه قرآن، و يا حديث پيامبر(صلى الله عليه وآله) باشد و اصل جعل شرعى باشد .  **ثانيا** فرق است ميان قيد به  نحو سالبه محصله و يا عدم نعتى هم از نظر لغوى و هم از نظر عرفى دو نحو تقييد است كه ميان آنها فرق قائل هستند و اينها دقّتهاى عقلى نيست بلكه عرفى و لغوى است كه راويان مطلّع بر شيوه هاى لغوى معمولا متوجه آنها مى باشند و در بيانات ائمه اطهار(عليهم السلام)هم بعضاً به آنها توجه داده شده است . مثلا از امام(عليه السلام)مى پرسد كه چرا نبايد تمام سر را مسح كشيد امام(عليه السلام)مى فرمايد (لمكان الباء) يعنى كه باء در آيه (وامسحوا برؤسكم) براى تبعيض است.  بنابراين اين دلالت ها دلالت هاى عرفى است و متون فقهى ما هم خيلى از جاها عين همان عنوانى كه در آيه و روايات آمده است را مطرح و ذكر مى كند و عرف ظهورات دقيق را هم حجت مى داند.  **وجه چهارم:**  وجه چهارمى هم در اين جا ذكر شده است كه اگر فرض كنيد كه اين دو نحو تقييد از نظر محكى هم با هم مباين بوده و دو نوع تقييد است و اقل و اكثر نيستند بلكه يكى به موضوع بر مى گردد و ديگرى به حكم و نمى توان گفت كه يكى متيقن است و ديگرى تقييد اضافى و مشكوك، اين از باب تعارض مى شود كه معلوم نيست ثبوتاً كدام يك از دو نحوه قيد لحاظ شده است زيرا كه اصاله العموم و يا اصاله الاطلاق هر دو را نفى مى كند و چون علم اجمالى داريم كه يكى از آن دو هست كه اگر مخصص متصل باشد عام مجمل مى شود و اگر منفصل باشد دو ظهور تعارض مى كند و هيچ كدام ثابت نمى شود.  لذا وجه چهارم مى خواهد اين مطلب را حل كند و مى گويد در اين فرض هم مى شود به نفع استصحاب عدم ازلى نظر بدهيم و حاصلش اين است كه اصل حجيت ظهور و حجيت اطلاق براى نفى عدم نعتى ، اين ظهور حجت است و مى شود به آن تمسك كرد.  اما اطلاق و يا عمومى كه بخواهد تقييد مباين را ـ كه عدم محمولى است ـ نفى كند حجت نيست زيرا كه اثرى بر آن بار نمى شود و به عبارت ديگر ظهورى كه عدم نعتى را نفى مى كند حجت است چون اثر دارد و هر جا ظهورى اثرى داشت آن ظهور حجت است و اثرش اين است كه حكم عام را ولو به ضميمه ادله استصحاب منجز مى كند اما ظهور عام در نفى عدم محمولى اثرى را بار نمى كند زيرا كه اگر بخواهيم بگوئيم اصلا عدم وصف در حكم دخيل نيست اين معلوم الكذب است و اگر مقصود نفى تنجيز حكم عام است كه آن اثر مترتب بر اثبات عدم نعتى است نه نفى عدم معمولى پس نفى اين لحاظ تقييدى مباين اثر عملى ندارد و لذا حجت نيست و شرط حجيت ظهورات اين است كه اثر عملى داشته باشد.  شهيد صدر(رحمه الله) مى فرمايد ممكن است كسى اين وجه را ادعا كند وليكن **اولا:** اين در مخصص متصل نمى آيد چون مى دانيم يكى از دو اطلاق نافى كذب است و موجب اجمال مى شود.  **ثانياً** در مخصص منفصل كه ظهورات عام فعلى است هر چند بر ظهور نافى تقييد به عدم نعتى اثرى بار مى شود وليكن آن مبنى بر جريان استصحاب است در مورد شك و آنهم به نحو عدم ازلى و بعيد است كه اين مقدار اثر براى تمسك به ظهور كافى باشد زيرا كه اين يك اثر عرفى نيست .  اشكال اول ايشان قابل قبول است كه اگر خاص متصل باشد به جهت دوران تقييد بين متباينين عموم عام مجمل مى شود ولى اشكال دوم كه گفته شد اين اثر عرفى نيست را ما نمى فهميم چون اگر ظهورى اثر شرعى نداشت حجت نيست نه اين كه ظهور نيست و در حجيت اين نكته مهم است كه ظهور اثرى ـ ولو دقّى ـ داشته باشد تا از لغويت خارج شود چه اثر عرفى باشد و چه نباشد و اثر عرفى لازم نيست بله، اگر مى خواستيم با اين اثر اصل ظهور را درست كنيم اشكال وارد بود ولى با اين اثر نمى خواهيم ظهور را درست كنيم بلكه ظهور فعلى است و مى خواهيم بگوييم اين دو ظهور كه فعلى است يكى اثر شرعى دارد و يكى ندارد و آن كه اثر شرعى دارد حجت است و آنچه كه اثر شرعى ندارد حجيتشان لغو است بنابراين اشكال دوم وارد نيست.  البته اشكال ديگرى در اين جا وارد است كه بايد حل شود و آن اين است كه ظهور دوم هم حجت است به لحاظ مدلول التزاميش كه اثبات تقييد به نحو عدم نعتى است يعنى اگر عدم محمولى تقييد به معناى مباينى باشد كه اطلاق عام آن را نفى مى كند پس اين ظهور فعلى است و لازمه اش اين است كه تقييد به نحو عدم نعتى باشد و در نتيجه استصحاب عدم ازلى جارى نيست و حكم عام منجز نمى باشد و لازمه امارات هم حجت است و امارات مانند اصول عمليه نمى باشند كه بايد اثر عملى مترتب بر آنها مدلول مطابقى باشد و اين بدانمعنى نيست كه ظهور مذكور براى اين اثر منعقد شده است تا گفته شود عرفيت ندارد ، بلكه ظهور عام در نفى همه قيود فعلى است و چنانچه اثرى بر آن ظهور ولو به لحاظ مدول التزاميش بار شود حجّت مى شود و در نتيجه تعارض ميان دو ظهور نافى هر يك از دو قيد واقع مى شود و در نتيجه استصحاب عدم ازلى جارى نخواهد شد . |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (626)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 626  ـ  شنبه 1395/2/11**    بسم الله الرحمن الرحيم  عرض شد كه در استصحاب عدم ازلى در دو مقام با مرحوم ميرزا(رحمه الله) بحث صورت گرفت يكى براى اثبات حكم عام است كه مقيد به عدم خاص شده است و بحث اصلى اين بود و از بحث هاى گذشته معلوم شد كه مقتضاى عالم اثبات تقييد عام به عدم نعتى منتفى است و استصحاب عدم ازلى در اين موارد كه دليل خاصى براى اخذ عدم نعتى نداريم جارى است .  بحث دوم اين است آيا كه با استصحاب عدم ازلى مى شود خود حكم خاص را نفى كنيم يا خير؟ مثلا اگر دليل خاصى حرمت اكرام فقير اموى را ثابت كرده بود ، آيا مى شود اين حرمت را نفى كرد همچنين اگر ابتداءً تكليفى بر عنوان مقيد به وصفى آمده باشد مثل اكرم الهاشمى كه نظر به موضوع عام و خاص نداريم و اين مقام دوم از بحث در كلمات مرحوم ميرزا(رحمه الله)([1])بود يك مقام يا بحث سوم هم اعلام كرده بوديم كه بحث در كلمات ديگران بود بحث با مرحوم ميرزا(رحمه الله) در مقام اول گذشت.  بحث دوم جائى است كه كسى بخواهد حكم الزامى بر خاص و يا حكم الزامى مستقلى را نفى بكند مثلا گفته اكرم الهاشمى و اصلا بحث عام و خاص در كار نبود يا اين كه حكم خاص هم الزامى بود مثل يحرم اكرام الاموى كه استصحاب عدم ازلى در اين دو با هم فرقى ندارد مرحوم ميرزا(رحمه الله)اين جا هم بيانى دارد ولى نه در بحث عام و خاص بلكه در بحث لباس مشكوك([2]) كه در آنجا فرموده است كه استصحاب عدم ازلى در اين مقام دوم هم قابل تمسك نمى باشد با اين كه در اينجا موضوع حكم الزامى وجودى است و مى توان گفت قبلا اين فرد هاشمى نبوده و الان هم نيست و قهرا وجوب اكرام هاشمى نفى مى شود يا در مثال ديگر حرمت اكرام اموى نفى مى شود حال چرا ايشان مى گويد استصحاب عدم ازلى در اينجا هم جارى نيست شهيد صدر(رحمه الله)([3]) روح بيان ايشان رابه دو مقدمه برگردانده  است كه لازمه اين دو مقدمه به نظر ايشان عدم جريان استصحاب عدم ازلى است حتى در جائى كه حكم روى يك عنوان وجودى رفته است .  **مقدمه اول**: اين مقدمه در تحليل معناى ناعتيت است كه مى گويد وجودات بر سه قسم است برخى هم وجود و هم ماهيت مستقل است مثل جواهر و برخى وجود و ماهيت هر دو غير مستقل هستند مثل معانى نسبى و حرفى كه تقرر ماهوى مستقل از طرفين هم ندارند و برخى وجود آنها ربطى است و مستقل نيست ولى ماهيت آنها مستقل است  مثل اعراض و بعد مى گويد اين قسم سوم محل بحث ماست اين نوع سوم را مى فرمايد اين رابطيت و نعتيتى كه گفته مى شود براى اين اعراض است شان و طور وجودى اين هاست و الا ماهيت اين ها مستقل است و ربطيت در آن موجود نيست و اين كه گفته مى شود تعلقى است يا رابطى است اين مربوط به عالم وجود آنها است يعنى اين ماهيت با ماهيت انسان فرق مى كند و وقتى موجود مى شود بايد در يك محلى و موضوعى موجود شود و الا در تقرر و استقلال ماهوى با جواهر فرقى ندارند.  **مقدمه دوم:** اين كه امور متقابله چه اضداد و چه متناقضين عارض بر ديگرى نيستند (المقابل لايقبل المقابل) بلكه اين ها عروضشان بر ماهيات است وجود بر عدم عارض نمى شود و سياهى بر سفيدى عارض نمى شود بلكه بر ماهيت عارض مى شوند و وقتى مى گوئيم اين جسم سفيد مسبوق به سياهى است يعنى جسم قبلاً سياه بود و حالا سفيد است اما وقتى مى گوييم سفيدى مسبوق به سياهى است معنايش اين است كه سفيدى قبلش در محلش سياهى بوده است نه اين كه سفيدى قبلا متصف به سياهى بوده است وجود و عدم هم همين گونه اند و دو نقيض مانند دو ضد در محل هم قرار مى گيرند و بر جسم و ماهيت عارض مى شوند نه بر يكديگر.  نتيجه اين دو مقدمه اين مى شود كه وقتى مى گويد اكرم الهاشمى اگر بخواهيد با استصحاب عدم ازلى عرض هاشمى يا اموى را ثابت كنيد اين عدم را به چه چيز اضافه مى كنيد اگر عدم را به هاشميت و امويتى كه وجود نعتى دارد اضافه كنيد اين ناعتيت سنخ وجود عرض است و بر وجود عدم، عارض و اضافه نمى شود و عدم الوجود درست نيست و اين خلاف مقدمه دوم است و نمى توان عدم را نعت وجود قرار داد و امويت و هاشميت نعتى را كه طور وجودى است نمى شود به آن عدم اضافه كرد و اگر بخواهيد عدم را به ماهيت هاشميت و امويت اضافه بكنيد نه به وجود نعتى آنها، چنانچه بخواهيد عدم نعتى را كه نقيض وجود نعتى و حال محل آن است استصحاب كنيد اين عدم نعتى قبل از اضافه ثبوت ندارد و ازلى نيست پس حالت سابقه ندارد و اگر بخواهيد عدم محمولى را كه اضافه به ذات هاشميت و امويت دارد استصحاب كنيد اين عدم حالت سابقه دارد و سالبه محصله سابقه ازلى آن است ولى اين نفى موضوع حكم خاص نيست چون موضوع حكم وجود نعتى هاشميت و امويت بود و وجود مستقل و محمولى آنها موضوع حكم نبود و اين نقيض موضوع نيست.  پس آن وجودى كه براى اين عرض موضوع حكم بود با استصحاب عدم ازلى نفى نمى شود و آن چه كه نفى مى شود نفى موضوع حكم نيست.  شهيد صدر(رحمه الله) اين بيان را رد كرده و دو اشكال بر اين بيان وارد كرده است.  **اشكال اول**: مقدمه اول كه تحليل عدم نعتى و ناعتيت است درست نيست زيرا اين كه گفته شد ناعتيت طورى است از وجود اگر مقصود اين است كه واقع وجود در موضوع حكم اخذ شده است اين در جاى خودش ثابت شده كه وجودات خارجى موضوع جعل حكم نيستند و موضوع جعل احكام مفاهيم هستند و حكم شرعى و برعناوين جعل شده است كه اين ها مفاهيم هستند و معرّاى از وجود عدم مى باشند و ممكن است اصلاً در خارج موجود نشوند و حتى اگر آن عناوين مثل جنس و فصل نباشد كه از ذات ماهيت اخذ مى شود بلكه در طول وجود انتزاع شده باشد مثل اعراض غير ذاتى كه از موجود و در طول آن انتزاع مى شود ولى بالاخره مفهومى است كه انتزاع مى شود هر چند انتزاعش در طول وجود باشد ولى وجود، قيد آن نيست حال اين مفهومى كه از خارج انتزاع و اخذ شد (الانسان الاموى) يك بخشش هم اتصاف است يعنى اتصاف اين انسان به امويت ، اين هم اخذ شده است حال يا در خارج هست و يا نيست و عدم و وجود بر اين مفاهيم مقيده هم عارض مى شود كه استصحاب عدم ازلى آن را نفى مى كند يعنى مى گوئيم اين انسان متصف به اين صفت نبوده و حالا هم نيست.  حاصل اشكال اول اين است كه نعتيت به معناى وجود خارجى نيست بلكه به معناى ارتباطى است كه در اعراضى كه ذاتى نيستند در طول وجود معروض در خارج از موجودات انتزاع مى شوند ولى مفاهيم مقيده هستند و وجود نمى تواند موضوع جعل باشد و اين مفهوم اگر حالت سابقه عدمى ازلى داشته باشد استصحاب مى شود.  برخى شايد بگويند اين جا درصدد استصحاب چه چيز هستند؟ عدم وجود انسان هاشمى را به نحو ليس تامه كه حالت سابقه دارد اين را مى شود استصحاب كرد ولى اين ليس ناقصه را اثبات نمى كند و اين مثل اثبات عدم وجود كرّ در حوض است كه كر نبودن آب اين حوض را ثابت نمى كند و اين جا هم بايد اثبات بكنيد كه اين انسان هاشمى نيست و اگر مفصود عدم هاشميت به نحو ليس ناقصه است كه نعت است و حالت سابقه ازلى ندارد اين هم جوابش روشن است كه ما همان ليس ناقصه هاشميت را استصحاب مى كنيم و مى گوييم لم يكن زيد هاشمياً قبل وجود زيرا كه سالبه محصله همان ليس ناقصه است و حكم دو قيد دارد 1) وجود انسان و 2) عدم اتصافش به هاشميت به نحو كان ناقصه و ليس ناقصه كه نفى اتصاف است هم حالت سابقه دارد و سالبه محصله همان ليس ناقصه است و ما مى گوئيم اين هاشمى نبود و جائى كه يك موضوع مقيدى موضوع حكم قرار مى گيرد اين گونه نيست كه نتوانيم اتصافش را استصحاب كنيم بلكه استصحاب آن هم نافى حكم است بنابراين اشكال اول اين است كه اگر مقصود ايشان اخذ واقع وجود باشد اين درست نيست و بايد مفهوم در موضوع جعل قرار گيرد و اگر موضوع حكم مفهوم شد هر چه تصور كرديد نقيضش عدمش است و با نفيش جزء موضوع حكم نفى مى شود .  **اشكال دوم:** ايراد ديگر اين كه مقدمه دوم هم درست نيست يعنى فرض كنيم نعتيت هم طورى از وجود است ولى طورى از وجود چيست؟ طورى از وجود ماهيت عرض است كه شما قبلاً هم گفتيد كه مستقل است و معنايش اين است كه در موضوع حكم اضافه بر ذات موضوع دو چيز اخذ شده است يكى ماهيت آن عرض و يكى هم طور وجوديش پس ذات ماهيتش هم در موضوع حكم اخذ شده است پس استصحاب عدم محمولى هم كافى است زيرا كه موضوع حكم وقتى مركب از جوهر و ماهيت عرض و طور وجودى ماهيت عرض شد موضوع حكم منحل به سه جزء مى شود كه اگر يكى از اين سه تا با استصحاب نفى شد حكم منتفى است .  به تعبير ديگر عدم محمولى و عدم نعتى اقل و اكثر است و ذات ماهيت هم جزء موضوع شد و هر كدام از اين اجزاء نفى شد در نفى  حكم كافى است چه آن را در فلسفه نقيض بگويند و چه نگويند زيرا كه آنچه لازم است اثبات يا نفى تعبدى اجزاء موضوع حكم است كه با استصحاب عدم محمولى هم ثابت مى شود.    [1]. فوائد الاصول، ج2، ص530 ـ 532 و اجود التقريرات، ج1، ص464 ـ 474.  [2]. رساله الصلاة فى المشكوك(ط الحديثه)، ص375.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص330. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (627)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 627  ـ  يكشنبه 1395/2/12**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث سوم در كلمات كسانى است كه يا اصل استصحاب عدم ازلى را قبول نكرده اند و يا تفصيل داده اند يكى از كلمات، كلمات مرحوم آغا ضياء(رحمه الله) در بحث رساله مشكوك و در بحث عام و خاص است كلمات ايشان مختلف است و قائل به تفصيل شده است و در بعضى موارد استصحاب عدم ازلى را جارى دانسته و در بعضى از موارد جارى ندانسته است و تفصيل را مربوط به نوع لسان دليل حكم كرده است.  مطلبى كه منسوب به ايشان و معروف است با دومقدمه توضيح داده مى شود.  **مقدمه اول:**  يك مقدمه اين است كه اعراض وجودى هر موضوع رتبة متاخر از آن موضوع و معروضى است كه عارض بر آن است مثلاً قرشيت مرئه متاخر از وجود مرئه است ، قيام قائم متاخر از وجود انسان قائم است حال يا بالطبع و يا بالعليه چون معروض از اجزاء علت است و محل آن است و محل، جزء العله است و بنابراين هر عرضى متاخر از معروض است كه در اعراض وجودى متأخر از وجود موضوعش است .  **مقدمه دوم:** اين كه اگر وجود عرض متاخر باشد، عدمش هم بايد متاخر باشد از وجود معروض ، چون نقيضين در يك رتبه هستند و هر دو وارد بر يك محل مى شوند و اگر وجود قرشيت متاخر از وجود مرئه است عدم قرشيت هم بايد متاخر از وجود مرئه باشد چون نقيضين در يك رتبه هستند نتيجه اين دو مقدمه اين گونه مى شود كه استصحاب عدم ازلى اصلا جارى نيست، چون شما مى خواهيد حكم را نفى كنيد به نفى موضوع آن و نفى حكم جائى است كه بخواهيد نقيض موضوع را ثابت كنيد و در اين جا آن چه كه نقيض است عدم فرشيت است كه در رتبه قرشيت  باشد يعنى متاخر رتبةً از وجود موضوع باشد و شما نمى توانيد با استصحاب عدم ازلى اين مطلب را ثابت كنيد مگر اينكه عدم نعتى را كه در طول وجود موضوع است ثابت كنيد و اين هم ملازمه عقلى است و اصل مثبت است پس نمى توانيد با استصحاب ازلى نقيض جزء دوم موضوع را ثابت كنيد مگر بالملازمه كه مثبت است و آن چه كه ثابت مى شود عدم محمول قرشيت كه نقيض قرشيت نيست ثابت مى شود كه نافع نيست و اين بيان اقتضاى عدم جريان استصحاب عدم ازلى مطلقا را دارد وليكن ايشان تفصيل مى دهند و مى گويند كه درست است كه نقيضين در يك رتبه هستند و وجود عرض متاخر از وجود معروض است ولى اين به لحاظ عالم تكوين است و معيار در جريان استصحاب عالم تكوين نيست بلكه عالم جعل است پس بايد ديد شارع جعل را چگونه قرار داده است و آيا شارع قرشيت را ـ كه متاخر است رتبة از وجود موضوعش ـ در موضوع حكم لحاظ كرده است يا نه زيرا ممكن است شارع ذات عرض را در موضوع اخذ كرده و تاخرش را از وجود معروض لحاظ نكرده است مثلا اگر بگويد (اذا وجدت المرئه و كانت قرشيه) به نحو كان ناقصه در اين جا طوليت عرض از وجود و معروض لحاظ شده است و معلوم است كه عرض را متأخر از وجود معروض لحاظ كرده است چون به شكل كان ناقصه وصف مرأة موجوده آورده است اما اگر وجود هر دو را با هم فرض كرد و گفت (اذا وجدت المرئه القرشيه) در اين صورت هر دو وجود را در كنار هم فرض كرد و مفاد كان تامه به كار برد و معروض و عرض را به نحو نسبت ناقصه فرض كرد در اين صورت ذات عرض با ذات معروض وجودش هم عرض فرض شده است ، پس طوليت عرض از وجود معروض در لسان جعل لحاظ نشده است پس نقيضش هم نقيض ذات آن عرض است نه عدم عرض كه در طول وجود موضوع باشد در نتيجه اين طوليت در طرف نقيض يعنى عدم العرض هم نيست و استصحاب عدم محمولى كه ازلى است جارى مى شود و نقيض موضوع حكم ثابت مى گردد و آن حكم رفع مى شود.  خلاصه تفصيل اين است كه اگر در لسان دليل عرض در طول وجود موضوع اخذ شود اين جا استصحاب عدم ازلى جارى نيست اما اگر وجود عرض و معروض هم عرض لحاظ شود مثل اين كه بگويد (اذا وجدت المرئه القرشيه) در اين جا استصحاب عدم ازلى جارى است و نقيض موضوع حكم را ثابت مى كند اين مطلب داراى اشكالات اساسى و متعددى است .  **اشكال اول:**  اشكال در اصل روش و منهج استدلال ايشان مى باشد، اينكه اصل مقدمه دوم ايشان درست نيست، چون كه نقيضين در يك رتبه هستند پس اگر وجود عرض در طول وجود موضوع و متأخر از آن باشد عدم و نقيض آن نيز بايد متأخر و در طول وجود موضوع باشد همان قاعده مامع المتقدم متقدم و مامع المتأخر متاخر است كه در تقدم و تاخر زمانى درست است اما تاخر و تقدم رتبى يك اصطلاح است و مثل تاخر و تقدم زمانى نيست چرا كه در زمانى درست است چون كه زمان براى هر دو است و مامع التأخر زمانى در زمان متأخر است ولى تقدم و تاخر رتبى به اين معنا نيست بلكه به معناى عليت و امثال آن است كه اگر شى علت يك شى اى  شد متقدم مى شود بر آن شى و اين معنايش اين نيست كه بر نقيضش هم مقدم است چون كه علت نقيضش نمى شود و اصلا شىء واحد نمى تواند علت نقيضين يا ضدين باشد و محال است لذا در بحث ضد گفته شد كه وحدت رتبه دو معنى دارد يك معنى ايجابى است و يك معنى سلبى است و گفته شد كه معناى ايجابى يعنى هر دو معلول علت ثالثه باشند و هر دو متاخر از يك علت باشد ولى اين در متلازمينى كه معلول يك علت هستند صحيح است نه در مطلق متلازمين و مقارنات فضلاً از نقيضين يا ضدين .  معناى ديگر معناى سلبى وحدت رتبه است كه يعنى هيچ كدام از دو شيىء علت ديگرى نيستند و وجهى براى تقدم ندارند و اين معناى سلبى وحدت رتبه است كه در باب نقيضين و ضدين معقول است نه آن معناى ايجابى كه در نقيضين معناى ايجابى محال است و توارد نقيضين بر يك محل هم بيش از اين نيست كه در نقيض بايد منقوضش رفع باشد و رفع قرشيت مرأة كه در طول وجود مرأة است به رفع مقيد است نه (الرفع المقيد) زيرا كه (نقيض كل شىء رفعه) و رفع مقيد چه از باب رفع موضوع باشد و چه از باب رفع قيد و عرض آن نقيض وجود مقيد است .  **اشكال دوم:** ايراد ديگرى كه بر ايشان وارد است اين است كه فرض كنيم در منطق كسى به رفع اتصاف يا قيد به نحو عدم محمولى و سلب تحصيلى نقيض نگويد ليكن اگر استصحاب عدم ازلى چيزى را منتفى بكند كه با انتفاء آن عقلاً ترتب حكم منتفى مى شود اين در جريان استصحاب كافى است چه به آن در لغت يا منطق نقيض گويند و چه نگويند و در اين جا حكم بار شده بر مرئه متصفه به قرشيت و با استصحاب نفى اتصاف يا نفى قرشيت به نحو عدم محمولى جزء موضوع حكم منتفى مى شود و اين براى جريان استصحاب كافى است زيرا كه عنوان اثبات نقيض در دليل استصحاب نيامده است بلكه عنوان جرى عملى نفياً يا اثباتاً طبق حالت سابقه حكم يا موضوع آن وارد شده است كه در اينجا هم صادق است .  **اشكال سوم:** جواب سومى هم در اين جا مى توان داد كه طبق كلام ايشان بايد بگوئيم استصحاب عدم ازلى اصلا جارى نيست چون استظهار ايشان براى تفصيل هم درست نيست و اشارع حتى اگر بگويد (اذا وجدت المرئه القرشيه) باز هم نمى شود استصحاب عدم ازلى را جارى كرد چون درست است كه اخذ وجود عرض و معروض به نحو كان تامه است ولى اتصاف معروض به آن عرض هم در موضوع اخذ شده است و هر سه در كان تامه آمده است و اين اتصاف در طول وجود موضوع است و المرئه القرشيه بر مرئه معدومه صادق نيست پس چون اتصاف به عرض هم در موضوع جعل اخذ شده و طوليت از وجود موضوع در آن لحاظ شده است و صدق اتصاف جائى است كه معروض موجود باشد و الا المرئه القرشيه صدق نمى كند.  بنابراين در اين جا هم طوليت عرض از وجود موضوع در جعل لحاظ شده پس طبق مبناى شما نقيضش هم عدم در طول وجود موضوع است و استصحاب عدم ازلى نمى تواند آن را اثبات كند .  ايشان در رساله ديگرى بر اين بيانش اشكالى وارد كرده است كه آن اشكال هم نتيجه آن روشن و منهج غلط است ايشان در آن رساله گفته است كه عدم ازلى هم در طول وجود موضوع است و اين كه گفتيد عدم ازلى خودش نقيض نيست و اگر بخواهيم عدم نعتى را هم ثابت كنيم اصل مثبت است جوابش اين است كه عدم ازلى هم نقيض است چون كه متأخر از وجود موضوع است و عدم ازلى هم در طول موضوع است چون عدم ازلى معلول عدم موضوع است چون علت عدم قرشيت قبل از وجود مرأة، عدم مرئه است و عدم مرئه و وجود مرئه نقيضين هستند كه در يك رتبه مى باشند و در نتيجه عدم قرشيت متاخر از وجود مرئه هم مى شود كه همان نقيض قرشيت است كه در طول وجود مرأة است پس با استصحاب عدم ازلى عدم قرشيت كه نقيض جزء موضوع است ثابت مى شود.  بعد ايشان سراغ راهى رفته كه اين اشكال را جواب دهد و تفصيل مذكور درست شود، طبق اين اشكال تفصيل درست نيست زيرا كه در همه جا استصحاب عدم ازلى نقيض موضوع حكم را ثابت مى كند لهذا ايشان براى اين كه تفصيل را ثابت كند، تعدد رتبه را در طرف وجود، تاخر به دو رتبه تصوير كرده است و گفته است در طرف وجود آن چه كه لازم داريم نقيض قرشيت مؤثر در حكم و جزء الموضوع حكم است و نفى قرشيتى باشد كه موثر براى ترتب حكم باشد و آن قرشيتى است كه شارع موضوع جعل را به آن مقيد كرده باشد پس قرشيت يك تاخرى از تقيد مولوى موضوع جعل دارد و قرشيت موثر در طول تقييد شارع است و الا موثر نبود و تقييد هم عارض برموضوع و ذات مقيد است ، پس قرشيت موثر با دو رتبه متاخر از وجود مرئه است بنابراين در طرف وجود قرشيت دو رتبه از وجود موضوع ـ مرأة ـ تاخر دارد ولى در طرف عدم ازلى يك تاخر بيشتر نيست و نقيض قرشيت عدم نعتى است كه آن هم بايد با دو مرتبه متأخر از وجود مرأة باشد كه با عدم ازلى ثابت نمى شود زيرا كه عدم ازلى فاقد تاخر دو رتبه اى از وجود موضوع است ولذا نقيض قرشيت مؤثر در موضوع حكم را اثبات نمى كند و اما اين كه اگر وجود موضوع و عرضش هم عرض در جعل فرض شود مثل (اذا وجدت المراه القرشيه) استصحاب عدم ازلى جارى مى شود زيرا كه ذات مرأة ـ نه مرأة موجوده ـ مقيد شده است و در نتيجه قرشيت مؤثر در طول تقييد ذات مرأة بوده كه با دو مرتبه متأخر از ذات مرأة خواهد بود نه وجود مرأة و عدم ازلى هم در اين صورت دو مرتبه متأخر از ذات مرأة خواهد بود زيرا در طول تقييد ذات مرأة شده است كه ذات و ماهيت مرأة در ازل هم محفوظ است و عدم قرشيت مؤثر متأخر از ذات مرأة مقيده است به دو مرتبه هر چند از وجود مرأة يك مرتبه متأخر است و در نتيجه عدم ازلى در اين صورت نقيض قرشيتى كه در طول ذات مرأة است و نه وجود آن، خواهد بود زيرا كه در همان مرتبه است با دو رتبه متأخر از ذات مرأة مى باشد.  اين بيانات تصنعى ناشى از همان روش و منهج غلط در فهم تقدم و تأخر در عالم رتب است كه اشكال مبنائى و اسال آن عرض شد و مضافاً بر آن اشكالات ديگرى هم قابل ايراد است كه در تقريرات ذكر كرده ايم مانند اينكه مستصحب ذات موضوع يا عدم آن است نه موضوع مؤثر بما هو مؤثر و بما هو موضوع حكم زيرا كه استصحاب موضوع بما هو موضوع همان استصحاب حكم است نه استصحاب موضوع علاوه بر اين كه در اين ميان خلط شده است ميان تأخر قرشيت از تقيد خارجى موضوع حكم به عرض قرشيت و بين تأخر قرشيت از تقيد در عالم جعل و تشريع كه متأخر از مرأة خارجى نيست بلكه متأخر از مفهوم و تصور مرأة در موضوع جعل و تشريع است و به جهت عدم صحت اصل اين منهج و روش از ذكر تفصيل آنها خوددارى مى كنيم و به تقريرات ارجاع مى دهيم. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (628)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 628  ـ  شنبه 1395/2/18**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در رابطه با استصحاب عدم ازلى در بحث سوم بود و بيانات مرحوم عراقى(رحمه الله)([1]) گذشت.  مرحوم امام(رحمه الله)([2]) هم در اين جا بياناتى دارند و ايشان دو اشكال به اين استصحاب كرده اند كه مناسب است ذكر شود و مى توان گفت كه از مجموع فرمايشات ايشان دو اشكال به دست مى آيد يكى مربوط به بحث عام و خاص است كه آيا مى شود موضوع عام را كه قيد عدمى دارد با استصحاب عدم ازلى ثابت كرد يا نه ؟ و يك وقت هم بحث بر سر نفى حكم خاص و يا هر حكم الزامى ديگر است و منظور از استصحاب عدم ازلى نفى حكمى است كه بر عنوان مقيد بار است و اشكال مرحوم امام(رحمه الله) يكى مربوط به بحث اول است و ديگرى عام است و در هر دو بحث جارى است.  **اشكال اول:** اين است كه مى فرمايد اگر عدم عنوان خاص بخواهد قيد در عام اخذ شود، حتما بايد به نحو عدم نعتى باشد و ممكن نيست به نحو عدم محمولى و سلب تحصيلى باشد و تعبيرات ايشان مختلف است بعضاً مى فرمايد چون كه عدم عنوان خاص مى خواهد قيد موضوع عام قرار بگيرد پس لابدمنه است كه تقيد آن جزء اول به اين عدم اخذ شود و موضوع عام مقيد شود ثبوتا به غير قرشيت و در برخى تعبيرات مى فرمايند اگر سالبه محصله كه با عدم موضوع هم سازگار است موضوع باشد و مقيد به جزء ديگر نباشد در اين صورت حكم عام با فرض انتفاء موضوع هم بايد فعلى باشد و اين محال است و لذا حتما بايد عدم خاص به نحو نعتى قيد عام باشد.  اگر مقصود از اين بيان، اين است كه در صورتى كه عدم خاص بخواهد قيد باشد در موضوع حكم عام، تقييد موضوع عام به غير از عدم نعتى معقول نيست چون تا نسبت بين عدم عنوان خاص و موضوع عام اخذ نشود تقييد موضوع حاصل نمى شود درست است اما مدعى مى گويد ما نمى خواهيم موضوع عام را مقيد كنيم به عدم عنوان خاص بلكه منظورش مقيد كردن حكم عام است و مقيد كردن حكم به دو نحو ممكن است ـ همانگونه كه شرحش گذشت ـ يكى آن كه موضوع عام را مقيد كنيم كه همان عدم نعتى است و يك نحو ديگر اين كه حكم عام را مستقيما مقيد كنيم به عدم محمولى و سالبه محصله كه در اين صورت موضوع حكم مركب مى شود از دو جزء مستقل از هم به نحو تركيب نه تقييد ميان آنها بنابراين اين درست است كه اگر بخواهيم عدم را قيد موضوع عام قرار دهيم بايد عدم نعتى باشد ولى ملزمى براى اين نيست بلكه برعكس گفته مى شود كه مقتضاى اطلاق اخذ به نحو عدم محمولى است چون اصل تقييد حكم عام به عدم عنوان خاص معلوم است و تقييد زائد بر آن با اطلاق نفى مى شود.  و اگر مقصود اين است كه سالبه محصله نمى تواند مستقلاً قيد حكم عام قرار بگيرد زيرا كه لازمه اش فعليت حكم در فرض عدم وجود موضوع عام است و اين محال است اين هم جوابش روشن است كه اين مطلب وقتى محال است كه سالبه محصله تمام الموضوع حكم باشد ولى فرض اين است كه اينجا جزء الموضوع است و چون جزء الموضوع است تا جزء ديگر كه وجود معروض است محقق نشود حكم اطلاق ندارد و اطلاق حكم تابع اطلاق تمام الموضوع است نه اطلاق جزء الموضوع و خيلى جاها جزء الموضوع مطلق است وليكن حكم مطلق نيست و تا اجزاء ديگر موضوع محقق نباشد فعلى نمى شود بنابراين اين كه مى گوئيد نمى شود عدم الخاص به نحو عدم محمولى و سالبه محصله در حكم عام اخذ شود قابل قبول نيست بله، اگر بخواهد عدم عنوان خاص قيد موضوع باشد تقييد مستلزم نعتيت است ولى اين متعين نيست .  **اشكال دوم:** اشكال دوم ايشان فنى ترى است و اين اشكال عام است و هم در مورد بحث مى آيد و هم در نفى موضوعى كه مقيد به چنين قيودى شده باشد و با استصحاب عدم اتصاف مى خواهيم آن حكم را نفى كنيم ايشان در اين اشكال مى فرمايد در اين استصحاب عدم ازلى موضوع قضيه متيقنه اش با موضوع قضيه مشكوكه متحد نيست و ما مى دانيم كه در استصحاب بايد موضوع قضيه متيقنه با موضوع قضيه مشكوكه يكى باشد و وحدت موضوع در استصحاب شرط است و الا نقض يقين به شك صدق نمى كند ـ چنانكه در محلش ثابت شده است ـ و ايشان در مقام بيان اين كه چرا وحدت موضوع در اينجا نيست يك بيان عقلى آورده اند كه اين كه ما مى گوييم هذه المرئه قبل وجودها لم تكن قرشيه، اين يك قضيه صادقه نيست و اين يك قول كاذب است چون كه هذه المرئه يعنى اين مرئه هست در صورتى كه سالبه محصله در حقيقت نسبتى بين مرئه و حكم نيست بلكه سلب نسبت است و عدم محض است و عدم محض قابل اشاره نيست و امكان اخبار از او نيست مگر با يك عنوان اختراعى ذهنى به خلاف قضيه مشكوكه كه موضوعش مرأة و زن خارجى است كه اين مرئه اى كه الان وجود دارد قرشيه هست يا خير پس موضوع قضيه متيقنّه ما امر ذهنى فرضى است برخلاف قضيه مشكوكه ما كه موضوعش مرأة خارجى است و اين اشكال در هر دو بحث مى آيد چه جائى كه با استصحاب عدم ازلى مى خواهيم حكم عام را ثابت كنيم و چه بخواهيم حكم الزامى خاص و مقيد را نفى كنيم.  اين اشكال هم قابل قبول نيست زيرا هيچ گاه موضوع در قضايا، امر خارجى نيست و هميشه مفهوم و تصور ذهنى است و فرقى بين قضيه حقيقه و خارجيه هم در اين جهت نيست و خارج محكى و مصداق قضيه است و مفاهيم و تصورات موضوعات و محمولات در قضايا هستند كه معرى از وجود و عدم هستند يعنى مفهومى از خارج در ذهن انتزاع مى شود و موضوع قرار مى گيرد و محال است وجود خارجى موضوع قضيه در ذهن باشد و لهذا وجود و عدم هم محمول آن مفاهيم قرار مى گيرند و مى گوئيم انسان موجود است و عنقاء معدوم است يعنى مفهوم وجود و عدم را بر مفهوم انسان و عنقاء بار مى كنيم بنابراين موضوع و محمول در قضايا يا مفاهيم معرى از وجود و عدم است و نسبت تامه در قضيه هم يك نسبت ذهنى است كه حاكى از واقعيتى است در خارج از ذهن و ذهن بى دليل حكم نمى كند همان طور كه قضيه اين مرئه موجود است امر ذهنى نيست و يك واقعيتى در خارج دارد نسبت سالبه هم از سلب و عدم در خارج از ذهن حكايت مى كند كه امر واقعى است نه وجودى و نسبتهاى تصديقيه امور واقعى خارج از ذهن مى باشد چه نسبت موجبه باشد و كون تام باشد مثل (زيد موجود) و چه كون ناقصه باشد مثل (زيد عالم) و چه نسبت سلبى و سالبه باشد كه در ذهن وجودى است وليكن محكيّش نفى و سلب و عدم انتساب در خارج است كه آن هم حقيقتى دارد.  قبلا در بحث نسب اين تحليلهاى فوق، گذشت و گفتيم نسبت سالبه هم وجودى است ولى ذهنى است و محكيش سلب و نفى واقعى  است و امر خيالى نيست و لذا همان طور كه ما تصديق پيدا مى كنيم به قضيه اى كه در طول وجود موضوع است ، تصديق پيدا مى كنيم به قضيه اى كه لازم نيست موضوعش در خارج موجود باشد مثل (العنقاء ممكن) يا (معدوم) كه وجودش در قضيه اخذ نشده است و وقتى مى گوييم زيد موجود ماهيت زيد را معرى فرض مى كنيم و وجود را بر آن حمل مى كنيم نه زيد موجود در خارج را و وقتى اين گونه بود در اتحاد قضيه متيقنه و مشكوكه هم همين مقدار اتحاد لازم است كه اگر در موضوع قضيه متيقنه وجود موضوع اخذ نشده باشد در قضيه مشكوكه هم همين لازم است و در اين جا فرض بر اين است كه جزء دوم موضوع حكم سالبه محصله است كه در آن وجود موضوع قيد نيست و موضوع حكم مركب از دو جزء مى شود كه يكى تحقق ذات انسان مثلا و ديگرى صدق قضيه سالبه است كه در زمان قبل از وجود موضوع صادق و محقق بوده است و با استصحاب آن را تا زمان وجود مرأة ابقاء مى كنيم اما نمى خواهيم تقيد مرأة موجود به آن را اثبات كنيم و الا مثبت مى شود بلكه مى خواهيم نفس سالبه محصله را كه در زمان وجود مرأة مشكوك است استصحاب كنيم و قضيه مشكوك كه همان سالبه محصله است كه قبل از موضوع متيقن بود و نه موجبه معدوله و بقاى همان قضيه سالبه محصله كافى است و به عبارت مختصرتر اينكه موضوع در سالبه محصله اشاره ذهنى هم باشد فرض بر اين است كه همان قيد حكم و يا نافى حكم است و همان هم بعد از تحقق مرأة مشكوك است و در اتحاد قضيه متيقنه و مشكوكه بيش از اين لازم نيست .  بعضى گفته اند اين ها دو تا هستند عرفاً هر چند عقلا يك قضيه هستند كه ما اين را هم نفهميديم زيرا كه عرفا هم سالبه محصله غير از موجبه معدوله است و سالبه محصله معناى اعم دارد كه پس از تحقق موضوع قابل بقا است پس قابل استصحاب است و ما يقين به صدق اين قضيه سالبه در گذشته داريم و شك در بقاء صدقش داريم و اين يك قضيه است كه استصحاب در آن جارى مى شود، حاصل اين كه اگر ايشان بخواهند قضيه سالبه و عدميه را از قضيه بودن خارج كند و بفرمايند كه اصلا قضيه نيست، كه اين فرمايش خيلى بعيد است و تالى فاسدهايى دارد مثلا ديگر نبايد هيچ جا استصحاب عدمى جارى شود حتى به نحو سالبه تامه مثل موارد كان تامه و اگر ايشان مى خواهند بگويند كه موضوع در سالبه محصله مفهوم ذهنى است اين در همه قضايا درست است ولى قضيه كه موضوعش مفهوم ذهنى است در يك زمان متيقن است و در يك زمان مشكوك و استصحاب آن را اثبات مى كند كه اگر اثرى بر آن بار شود حجت خواهد بود.  پس نه اشكال اول تمام است و نه اشكال دوم و نه به بيان عقلى كه ايشان گفته اند و نه به بيان عرفى كه برخى گفته اند پس هر جا اين گونه بود كه در حكم عام سالبه محصله اخذ شده بود و يا در حكمى الزامى عنوان مقيد و اتصافى به قيد اخذ شده بود سالبه محصله، هم حكم را ثابت مى كند و هم اتصاف را در مورد دوم نفى مى كند و حكم نفى مى شود مگر اين كه در موضوع از ادله استفاده شود كه عدم نعتى اخذ شده است و اين بحث صغروى است.  در اينجا به يك استثناء هم اشاره مى شود و آن صورتى است كه آن وصف از اوصاف ماهيات باشد كه به آن ها امور نفس الامرى مى گويند مثل زوجيت و امكان امتناع كه اين ها حالت سابقه عدمى ازلى ديگر ندارند چون وصف لازم وجود نيست بلكه لازم ماهيات مى باشد و اين در حقيقت استثنا نيست بلكه خروج تخصّصى است زيرا كه در اين گونه اوصاف حالت سابقه عدمى و يقينى سابق در كار نيست و تخصصا از موضوع استصحاب خارج است.    [1]. نهاية الافكار، ج4، ص202.  [2]. مناهج الوصول الى علم الاصول، ج2، ص264. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه(629)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 629  ـ  يكشنبه 1395/2/19**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث از استصحاب عدم ازلى گذشت و بحث بعدى در مورد اين است كه اگر مخصصى آمده و عام را در زمان اول تخصيص زده است و در زمان دوم شك داريم كه به عموم عام رجوع كنيم و يا حكم مخصص را استصحاب كنيم اين بحث از جهتى مربوط به بحث استصحاب است كه اگر خاصى عامى را در زمان اول تخصيص زد و بعد از آن زمان دليل خاص شاملش نبود آيا در زمان دوم مى شود به عام رجوع كرد يا خير و مى شود استصحاب حكم خاص را انجام دهيم.  منشا اين بحث و اين كه مى شود به عام رجوع كرد يا خير  دو نحو شبهه است:  1ـ يك شبهه اين است كه در مفهوم خاص شك كنيم يعنى خاص كه فرد را در زمان اول خارج كرده مفهومش مجمل باشد و نمى دانيم فقط زمان اول را مى گيرد يا زمان دوم را هم مى گيرد و مخصص مفهومش مردد باشد بين اقل و اكثر از حيث زمان و اين داخل در مباحث عام و خاص مى شود.  2ـ منشا دوم اجمال مفهومى خاص نيست ، خاص مفهومش مشخص است كه در زمان اول فرد را از عام خارج كرده است و زمان بعد مشمول خاص نيست ولى بحث در اين است كه آيا عموم عام كه فرد را در زمان اول گرفته بود و خاص خارجش كرد، اين عموم نسبت به ازمنه افرادش عموم و يا اطلاق دارد يا خير؟ يعنى عموم ازمانى دارد يا نه؟ كه در آنجا بحث مى شود كه اگر زمان ظرف باشد براى حكم واحد مستمر عموم ازمانى ندارد و بايد به استصحاب حكم خاص رجوع شود و اگر زمان مفرّد باشد عموم ازمانى تمام است و استصحاب حكم خاص جارى نيست و اين بحث در استصحاب بيان شده است كه گاهى عموم عام از حيث عمود زمان مفرد لحاظ شده است يعنى هر زمانى يك فرد از حكم عام است و يا يك حكم واحد در عمود زمان است و زمان ظرف اين حكم واحد است و در آن جا مى گويند كه اگر زمان مفرد بود در اين جا استصحاب موضوع ندارد و عام موضوع دارد و جائى كه زمان ظرف است و عام فرد را يك بار گرفته و حكم واحد مستمر برايش قرار داده است در اين صورت نمى شود به عام رجوع كرد و به استصحاب مى شود رجوع كرد و اين بحث بين اصوليين در بحث وحدت موضوع استصحاب شكل گرفته است و مرحوم شيخ(رحمه الله) تقسيم مذكور را ذكر كرده و صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) فرموده است كه اين تقسيم ناقص است و به آن اضافه كرده و ديگران مطالب ديگرى را بيان كرده اند كه مناسب با بحث از وحدت موضوع در بحث استصحاب است و در آنجا بحث شده است و در اين جا وارد اين بحث نمى شويم.  و در اين جا شهيد صدر(رحمه الله)([2]) وارد بحث اول شده است و در بحث دوم كبرايش را گفته كه اگر مخصص فقط زمان اول را خارج كند و ندانيم كه زمان دوم حكم مخصص را دارد يا خير؟ اگر اطلاق ازمانى عام تمام باشد ـ به هر نحوى و سببى ـ به عام رجوع مى شود و حاكم بر استصحاب است و اگر عام اطلاق يا عموم ازمانى نداشت و فقط اطلاق افرادى داشت، در اين صورت دست ما از عام كوتاه مى شود و بايد به اصول عمليه رجوع مى كنيم كه اگر عنوان خارج شده در زمان اول حيثيت تعليلى باشد نه تقييدى استصحاب جارى است و اگر تقييدى باشد استصحاب جارى نيست مثالى هم مى آورند از ادله خمس كه عمومات خمس اثبات مى كند كه خمس بر هر ربحى تعلق مى گيرد حال اگر ادله استثنا مؤونه  نبود در هر ربحى خمس واجب بود ولى روايات متعددى آمده است و گفته است كه (الخمس بعد مؤنته و مؤونه عياله) و اين روايات ربحى كه انسان در مؤونه  مصرف مى كند را استثنا كرده است مانند خانه و ماشينى كه براى مصرف خريده است و مى گويد خمس ندارد و اين روايات كه مخصص هستند زمان مؤونه  بودن ربح را خارج مى كند ، حال اين كالايى كه مؤونه  بود اگر از مؤونه  بودن خارج شد مثلا ديگر به اين منزل نيازى ندارد و آن را فروخت ، اين ربحى بوده كه در مؤونه  بوده ولى الان در مؤونه  نيست و روايات خاص اين را نمى گيرد، آيا مى شود به عموم خمس رجوع كرد يا استصحاب عدم تعلق خمس به آن را جارى كرد كه در اينجا دو فتوا ميان فقهاء موجود است فتواى امام(رحمه الله) اين گونه است كه اگر از مؤونه بودن خارج شد فوراً به آن خمس تعلق مى گيرد چون مشمول عموم ازمانى ادله خمس است ، برخى هم گفته اند خمس در آن نيست و استصحاب عدم تعلق خمس و يا برائت از وجوب آن را جارى مى كنند و اين وجه را در اين جا ذكر كرده اند كه ادله ما غنمتم يا ما افاده الناس اطلاق ازمانى ندارد و اگر فردى از ارباح مكاسب از آن خارج شد و به آن خمس تعلق نگرفت بار ديگر مشمول ما افاد نمى شود و ما غنمتم و يا ما افاد ظهور در حدوث ربح دارد و اگر بخواهد شامل آن شود كأنه دو افاده و دو ربح است يك افاده در زمان اول و يك افاده در زمان دوم در حالى كه اين گونه نيست و اين يك افاده بيشتر نيست و آن هم توسط مخصص خارج شده است پس نمى توان به عمومات خمس تمسك كرد حال اگر كسى عنوان مؤونه را حيثيت تقييدى بگيرد استصحاب بقاى ملكيت تمام آن مال و يا حليت، جائى ندارد چون موضوع آن مؤونه بوده كه عوض شده است و اگر كسى گفت اين حيثيت تعليليه است و خودمال متعلق خمس و يا حليت است كه محفوظ است استصحاب جارى مى گردد و اگر استصحاب جارى نشد به اصل برائت تمسك مى شود آن وقت در اين جا آن بحث ها هست كه آيا زمان به لحاظ حكم عام به خمس در ارباح مكاسب مفرد است يا خير كه تفصيلش در بحث استصحاب خواهد آمد .  بحثى كه مناسب است در اين جا ذكر شود منشا اول شبهه است كه مخصص اجمال مفهومى نسبت به زمان دوم داشته باشد و قهرا شك شود كه آيا زمان دوم را هم مى گيرد يا خير مثال معروف آن بحث بلوغ است كه ادله و عمومات تكاليف شامل همه كسانى مى شود كه قابليت تكليف را دارند حتى غير بالغى كه مميز است و مى تواند واجبات را انجام دهد ليكن مخصص آمده است و گفته غير بالغ مكلف نيست، و براى بالغ هم در روايات علائمى ذكر شده كه برخى از آن ها مفهوماً دائر بين اقل و اكثر است مثلا يكى از علامات نبات شعر خشن است كه اگر قبل از پانزده سال هم موى زبر برگونه و يا عانه پسر برويد باز هم بالغ است و اين علامت شعر خشن مفهومش اجمال دارد و برخى از مراتب شعر معلوم نيست كه شعر خشن هست يا خير يعنى نمى دانيم مرتبه مشكوكه هم ازعام خارج شده يا خير برخى از مراتب قطعا ازعام خارج است كه قطعاً موى نرم است و برخى هم قطعاً شعر خشن و موى زبر است و اين هم داخل در عام است و آن مرتبه اى كه ما شك مى كنيم كه آيا خشن است يا خير در اين جور جاها شبهه مفهوميه مخصص به لحاظ عموم ازمانى مكلف مى شود و عام عموم ازمانى دارد و مكلف را در هر زمانى در بر مى گيرد.  حال در اينجا برخى تمسك به استصحاب عدم بلوغ يا عدم خروج شعر خشن كرده اند و گفته اند عدم بلوغ را استصحاب مى كنيم زيرا كه اين شخص قبلا بالغ نبوده است و الان شك مى كنيم اين مقدار شعر براى اثبات بلوغ كافى است يا خير ، عدم بلوغ را استصحاب مى كنيم قبلا اين شعر خشن نبود الان هم ان شاالله خشن نيست و موضوع خاص را استصحاب مى كنيم و با استصحاب موضوع عام را نفى مى كنيم .  در مقابل اين نظر گفته شده است كه ما در شبهه مفهوميه به عموم عام تمسك مى كنيم و مى گوئيم هر فردى داخل در عام بوده است غير از فردى كه يقينا از عام خارج شده و خروج اين فرد از تحت عام معلوم نيست و بالملازمه ثابت مى شود پس بالغ هم شده و شعرش خشن است و موضوع استصحاب هم نفى مى شود.  ممكن است يك مطلب سومى هم گفته شود كه ما مى توانيم با عمومات حكم را اثبات كنيم ولى نمى توانيم بگوئيم بالغ شده است و شعر خشن دارد چون كه اين از باب ملازمه و تمسك به عكس نقيض است كه چون نماز بر اين شخص واجب شده و نماز بر كسى واجب مى شود كه بالغ است و شعر خشن دارد و كسى كه بالغ نيست نماز بر او واجب نيست پس اين فرد شعر خشن داشته و بالغ است و تعبداً موضوع استصحاب رفع مى شود ليكن اين تمسك به اصاله العموم براى اثبات موضوع يا تخصص است كه گفتيم جارى نيست و ما با اصالة العموم فقط حكم را ثابت مى كنيم و بالملازمة نمى شود موضوع را با عموم عام ثابت كرد پس اصالة العموم رافع تعبدى موضوع استصحاب نيست.  گرچه اين بيانات در برخى كلمات آمده ولى اين بيانات تمام نيست و اين جا تطبيقى از همان شبهه مفهوميه مخصص است كه عام در آن حجت است زيرا كه:  اولا : قبلا توضيح داده ايم و گفتيم كه اگر خاص مفهوماً مجمل شد اين شك در مدلول لفظ است نه در واقعيت خارجى مثلا فاسق اگر مجمل است و نمى دانيم اعم از فاعل كبيره و صغيره است يا فقط فاعل كبيره است اين شك در مفهوم و مدلول لغوى لفظ است اما آنچه در واقع خارجى حاصل شده معلوم است و معلوم است كه اين شخص كبيره را انجام نداده و صغيره را انجام داده است در اين جا هم مفهوم شعر خشن معلوم نيست ولى در خارج معلوم است كه اين آقا موى زبر متيقن را ندارد و موئى كه يقينا زبر نيست را هم ندارد و مرتبه اى ميان آن دو را دارد كه اگر عنوان شعر خشن براى خصوص همان موهاى سياه زبر وضع شد باشد براى اين فرد صادق نيست و اگر براى اين مرتبه از درشتى مو هم وضع شده است پس صادق است و اين شك در مدلول لغوى يا عرفى لفظ شعر خشن است حال اگر عام مقيد شده باشد به ما يقال له فى اللغه انه شعر الخشن اين شبهه مصداقيه مخصص و عام خواهد بود زيرا كه ما شك داريم لغتا به اين مى گويند (شعر خشن) يا نه ولى قبلا گفتيم عنوان مدلول لغوى و ما يقال له لغتا قيد قرار نمى گيرد زيرا كه وضع لغوى و لغت طريق است به واقع معانى در خارج و عنوان و مرتبه واقعى خشونت مو قيد قرار مى گيرد نه بما هو مدلول لغت كه آن هم دائر بين اقل و اكثر است و اين جا مجراى عموم عام مى شود يعنى شك در تخصيص مرتبه زائده بر موى نرم قطعى داريم كه اگر از عام خارج شود تخصيص زائدى است كه عموم عام آن را نفى مى كند و قيد عام را همان مرتبه متيقنه از موى خشن قرار مى دهد و در اينجا ديگر رجوع به استصحاب موضوع ندارد چون شك در امر خارج نداريم و شك در مدلول لفظ به ما هو مدلول داريم كه موضوع اثر نيست و در اينجا استصحاب فرد مردّد هم نداريم بلكه شك در مدلول لفظ بما هو مدلول لفظ و يا تحقق موضوع عام بما هو موضوع عام داريم كه اولى مورد اثر نيست و دومى برگشت به استصحاب عدم حكم عام است نه استصحاب موضوعى.  پس اولا جريان استصحاب و عموم عام با هم جمع نمى شود و اگر واقع و محكى خارجى قيد حكم عام باشد مجراى اصالة العموم است و مجراى استصحاب نيست و اگر مدلول لغوى بما هو مدلول لغوى لفظ قيد عام باشد شبهه مصداقيه بوده و مجراى اصالت العموم نيست بلكه مجراى استصحاب است.  و ثانياً : جواب ديگر هم اين است كه نكته اى كه گفته شد كه بنابر عدم حجيت اصالة العموم براى اثبات تخصص دو حكم ظاهرى حجيت عام و حجيت استصحاب با هم تعارض مى كنند ، تمام نيست چون در باب تقدم عام بر استصحاب لازم نيست عام موضوع استصحاب و مستصحب را رفع كند بلكه اگر حكم مترتب بر استصحاب موضوعى را هم نفى كند و با آن مخالف باشد باز هم مقدم بر استصحاب است و كانّه فرض شده است كه اگر عام موضوع استصحاب را نفى نكند بر او مقدم نيست در حالى كه اين مطلب درست نيست و همين كه عموم عام حكمى راثابت كند كه برخلاف استصحاب موضوعى باشد باعث مى شود كه استصحاب جارى نشود زيرا كه اماره مقدم بر استصحاب است ولذا اين بحثى را كه شهيد صدر(رحمه الله)مطرح كرده است كه ممكن است كسى اين گونه بگويد كه از آنجا كه اصاله العموم نمى تواند موضوع را اثبات يا نفى كند لذا هم عموم جارى است و هم استصحاب ، قابل قبول نيست چون دليل اماره بر استصحاب مقدم است و لازم نيست كه اماره موضوع استصحاب و مستصحب موضوعى را نفى بكند بلكه همين كه حكم و اثر آن را نفى بكند بر آن مقدم است.  پس در اين مثال جائى كه شك مى كنيم به نحو شبهه مفهومى كه شعر خشن هست يا نه داخل در عمومات تكاليف است و قيد همان مقدار متيقن از عدم خشونت است و ما بقى ازعام خارج نشده است و اين در حقيقت تطبيقى از تطبيقات تمسك به عام در اجمال مفهومى خاص دائر بين اقل و اكثر است و بحث اضافى در اين جا نيست.  [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص424.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص350. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (630)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 630  ـ  دوشنبه 1395/2/20**  بسم الله الرحمن الرحيم  **دوران بين تخصيص و تخصص**  اصالة العموم و اصالة الاطلاق كه به آن ها تمسك مى شود در مواردى است كه موضوع عام محرز است و شك داريم كه حكم عام يا مطلق را دارد يا تقييد و تخصيصى در كار هست كه به عموم عام و اطلاق مطلق تمسك مى كنيم و مى گوئيم مثلا اگر گفت (اكرم كل فقير) و اين شخص هم فقير است و عموم يا اطلاق شامل او هم مى شود پس وجوب اكرام را دارد .  اما مورد بحث ما در اينجا عكس اين فرض است يعنى جائى است كه مساله معكوس باشد در موارد اصالة الاطلاق و اصالة العموم موضوع محرز است و در عموم حكم شك مى شود ولى در اين جا خروج مورد از حكم عام يا مطلق محرز است و در موضوع شك شده است مثلا مى دانيم اكرام زيد واجب نيست ولى نمى دانيم چون كه فقير است اكرامش واجب نيست پس تخصيص است يا اين كه اصلا فقير نيست و خروج موضوعى يعنى تخصص است و ما مى خواهيم به اصالة العموم يا اطلاق تمسك كنيم براى اثبات عدم تخصيص و خروج تخصصى كه لازمه عموم و اطلاق است و بحث شده است كه آيا مى شود به اصالة العموم و الاطلاق در اين موارد هم تمسك كرد يا جايش همان صورتى است كه موضوع محرز است و در حكم شك مى كنيم نه در عكس آن .  در كلمات فقهاء در مواردى به اصالة العموم تمسك شده است و مثال هايى در اصول يا فقه بوده است كه به اصل عموم در موردى كه حكم معلوم است و موضوع عام مشكوك است تمسك كرده اند، نكته دلالت هم اين است كه اگر اصالة العموم در اينجا هم حجت باشد و مثلا عام (اكرم كل الفقير) قيدى نخورده باشد لازمه اش اين است كه فردى كه مى دانيم واجب الاكرام نيست نبايد فقير باشد و تخصص لازمه عموم است و لذا آقايان گفته اند كه چون عموم اماره و دليل اجتهادى است لازمه اش هم حجت است و اصل عملى نيست كه مثبتتاتش حجت نباشد و مدلول التزامى اين عموم اين است كه زيد فقير نباشد يعنى مدلول مطابقى كه عدم تخصيص است عكس نقيضش اين است كه من لا يجب اكرامه ليس فقيرا يعنى جائى كه محمول نيست موضوع هم نيست يا اگر قضيه حقيقيه را به شرطيه بر گردانيم كه (ان كان هذا فقيرا وجب اكرامه) و لازمه عقلى آن اين مى شود كه ان لم يجب اكرامه لم يكن فقيرا.  مثلا مرحوم صاحب معالم(رحمه الله)([1]) در بحث دلالت امر بر وجوب به آيه (فليحذر الذين يخالفون عن امره)([2]) تمسك كرده است و گفته است آيه مى فرمايد نبايد از هيچ امرى از اوامر پيامبر(صلى الله عليه وآله) تخطى و مخالفت كرد و اين نشان مى دهد كه امر دال بر وجوب است زيرا كه امر استحبابى يقيناً مخالفتش حذر ندارد كه اين مبنى است بر صحت تمسك به عموم براى اثبات خروج تخصّصى استحباب از معناى امر است و يا مثلا صاحب كفايه(رحمه الله) به آيه (ان الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر)([3]) براى اثبات وضع اسامى عبادات براى صحيح تمسك كرده و گفته اند عموم آيه نشان مى دهد كه نماز براى صحيح وضع شده است چون مى گويد هر نمازى نهى از فحشاء و منكر مى كند و چون مى دانيم كه نماز باطل، چنين نيست پس نماز نيست كه البته اين استدلالات در جاى خودش رد شده و اشكال دارد حتى اگر تمسك به عموم براى اثبات تخصّص هم جايز باشد .  در فقه هم مواردى براى تمسك به عموم براى اثبات تخصص هست مثل بحث از طهارت يا نجاست آب استنجاء كه روايات متعدد و معتبرى آمده است كه دلالت دارد بر اين كه اگر لباس انسان به آب استنجاء خورد پاك است حال كه ملاقى طاهر است  و مسلم است بحث مى شود كه آيا اين بدان جهت است كه آب استنجاء هم نجس نيست و طاهر است و خروج ملاقى از تنجس خروج تخصصى است، يا نه آب استنجاء نجس است و ليكن منجّس نيست و عموم منجّسيت آب نجس تخصيص خورده است مثل روايت عمار كه در آب منجّس وارد شده و عام است و مى گويد (اغسل كل ما أصابه ذلك الماء) حال اگر اصالة العموم در روايت عمار حجت باشد لازمه اش طهارت آب استنجاء است و احكام ديگر طهارت آب نيز بار مى شود مثل جواز وضو و شرب و اگر نجس باشد ـ به جهت ملاقات با موضع نجس ـ فقط مى گوئيم طهارت ملاقى تخصيصا از عموم عام خارج شده است .  پس لازمه عدم تخصيص اين است كه آب استنجاء طاهر باشد كه برخى اين گونه استدلال كرده اند و برخى جواب داده اند كه نمى شود طهارت آب استنجاء را از اين طريق اثبات كرد زيرا كه در دوران بين تخصيص و تخصص نمى شود به عموم عام تمسك كرد خلاصه در فقه بحث شده است كه اصالة العموم در اين موارد هم جارى هست يا خير.  مشهور متأخرين به نظر دوم قائل شده اند چون در كلمات قدماء اين بحث نيامده است ليكن مشهور متاخرين گفته اند نمى شود به اصالة العموم براى اثبات تخصّص و خروج موضوعى فرد مشكوك تمسك كنيم و وجوهى ذكر كرده اند با اين كه مقتضاى قاعده حجيت اصالة العموم است چون اصالة العموم اصل لفظى است و اصل لفظى لوازمش هم حجت است.  **وجه اول:** يك وجه بيان صاحب كفايه(رحمه الله)([4])است كه آقاى خوئى(رحمه الله)([5]) نيز آن را قبول كرده و مسلم گرفته است و وارد آن بحث نشده و اين عجيب است. صاحب كفايه(رحمه الله)گفته است از آنجا كه حجيت ظهورات از باب سيره عقلاء است و سيره عقلاء دليل لبى است قدر متيقن آن در جائى است كه حكم مشكوك باشد و بخواهيم با ظهور حكم را اثبات كنيم اما جائى كه انتفاى حكم معلوم است و موضوع مشكوك است معلوم نيست كه در اين جا هم عقلاء به عموم تمسك كنند گرچه اگر تمسك كنند لازمه اصالة العموم تخصص است و آن هم ثابت مى شود ولى در اين جا به اصالة العموم تمسك نمى كنند چون حكم مشكوك نيست و تا به اصالة العموم و عدم تخصيص تمسك نكنند لازمه آن كه تخصص است هم ثابت نمى شود و در حقيقت ايشان در اطلاق مقتضى اصالة العموم تشكيك مى كند و همين بيان را هم آقاى خوئى(رحمه الله) اخذ كرده و فرموده درست است.  اشكال اين وجه روشن است چون عقلاء كه ظهورات را براى احكام شرعى قرار نداده اند و چه مفاد آن حكم شرعى باشد و چه نباشد ظهور را معتبر مى دانند و نكته حجيت ظهورات هم نزد عقلاء تعبدى نيست پس نه ملاك حجيت ظهورات نزد عقلاء تعبدى است و نه مخصوص اثبات احكام شرعى است و نكته و ملاك حجيت ظهورات كاشفيت و طريقيت ظهور است كه در كلام ايجاد مى شود و اين كاشفيت نسبت به مدلول مطابقى و التزامى به يك اندازه است چرا اگر حجيت شرعى و تعبدى باشد مى شود گفت اگر دليلش لبى باشد مثل اجماع اطلاق ندارد ولى در اين جا اين گونه نيست و نزد عقلاء فرقى ميان مدلول مطابقى ظهورات و يا مدلول التزامى نيست پس اگر واقعا عقلاء عموم را در اينجا حجت ندانند بايد نكته و ملاكى در آن باشد و طريقيتى كه ملاك حجيت است بايد در اين جا نقصى داشته باشد كه بگوئيم در اين جا نيست و در جاهاى ديگر هست و الا اگر از نظر كاشفيت و ملاك حجيت همانند ساير موارد مداليل التزامى ظهورات باشد اين ادعا كه عموم در اين جا حجت نيست قابل قبول نيست.  **وجه دوم:** ظاهراً مرحوم محقق عراقى(رحمه الله)([6]) متوجه اين نكته شده و دنبال اين است كه وجه فرقى را ذكر كند و بيانى را هم ذكر كرده است كه اگر درست باشد مى تواند ملاك عدم ظهور حجيت باشد لذا ايشان در اين جا به همان نكته اى كه در عدم صحت تمسك به عام در شبهه مصداقيه مخصص ذكر فرموده([7]) تمسك كرده است ايشان در آن جا گفته بود كه درست است كه الفاظ عام شامل شبهه مصداقيه مخصص مى شود ولى اين مجرد مدلول تصورى است نه تصديقى زيرا كه خطاب عام نسبت به شبهه مصداقيه و تشخيص موضوع خود در خارج كشف تصديقى ندارد چون مولا در مقام بيان موارد وجود موضوع حكم خود نيست و موضوع را مفروغ عنه مى گيرد و مى خواهد حكم را بيان كند پس كاشفيت و دلالت تصديقى عام به لحاظ ثبوت حكم عام است نه موضوع آن هر چند لفظ عام هم شامل آن باشد زيرا : اين يك مدلول تصورى محض است و اين جا هم ايشان به همين نكته تمسك كرده و فرموده نمى شود به عموم عام براى اثبات موضوع تمسك كرد زيرا در اين جا هم عام نسبت به تشخيص فرديت يا عدم فرديت آن فرد مشكوك كاشفيت ندارد و كاشفيت و ظهور تصديقى موضوع حجيت است نه تصورى .  ليكن اين وجه هم تمام نيست زيرا كه در شبهه مصداقيه عموم اثباتى عام تصورى است و كشف تصديقى ندارد درست است چون كه به لحاظ مراد و مدلول تصديقى بالاخره عام قيد خورده و خاص از آن بيرون رفته است و حكم يا قيود آن مشكوك نيست ; نه كسى در حكم عام ثبوتاً شك دارد و نه در حكم خاص و معلوم است كه عموم عام به غير مورد خاص قيد خورده است و عموم كاشف از جعل است و جعل هم مقيد است و اگر بخواهيم بگوييم در شبهه مصداقيه مى شود به عام تمسك كرد بايد بگوئيم ظهور تصورى حجت است و يا اين كه حكم ناظر به مجعول فعلى است كه گفتيم باطل است و حكم ناظر به مجعول خارجى نيست ولى در اين جا اين گونه نيست و شك در تخصيص جعل است و اين كه آيا عموم (كل ماء متنجس ينجس) جعلش تخصيص خورده يا نه و اين شك در مراد و جعل است كه عام كشف تصديقى از آن دارد يعنى اگر آب استنجاء نجس باشد پس حكم عام (كل ماء متنجس منجس) تخصيص خورده است و دلالت عام بر عدم تخصيص جعل ظهور تصديقى است كه كاشفيت تصديقى از آن دارد و اين بر خلاف تمسك به عام در شبهه مصداقى مخصص است كه به لحاظ مدلول تصديقى شكى نداريم و اينكه عام اثباتاً فرد مشكوك را شامل مى شود فقط يك مدلول مطابقى تصورى بود و مدلول تصديقى نداشت چون شكى در عالم جعل نبود ولى اين جا شك است كه جعل تخصيص خورده است يا نه و اصالة العموم دلالت تصديقى بر نفى آن دارد.  [1]. معالم الاصول، ص64.  [2]. سوره نور، آيه 63.  [3]. سوره عنكبوت، آيه 45.  [4]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص225.  [5]. المحاضرات (مباحث اصول الفقه)، ج1، ص458.  [6]. نهاية الافكار، ج2، ص528.  [7]. نهاية الافكار، ج2، ص518. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (631)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 631  ـ  شنبه 1395/2/25**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در دوران امر بين تخصيص و تخصص بود و اين كه چرا تمسك به اصاله العموم در آن براى اثبات تخصص درست نيست مثلا يك دليل گفت (اكرم كل فقير) و در دليل ديگر گفت (لا تكرم زيدا) حال زيد، فقير نيست كه اكرامش واجب باشد پس تخصصا خارج است يا فقير هست و اكرامش واجب نيست پس تخصيص خورده است لازمه اصاله العموم و اصاله الاطلاق اين است كه اين شخص فقير نيست و اين لزوم عقلى است و لازمه تمسك به اصاله العموم تخصّص است ليكن فقهاء معمولا به آن تمسك نمى كنند براى توجيه عدم تمسك فقها به اصالة العموم دو وجه ذكر شد و وجوهى كه ذكر شد يكى اين بود كه قدر متيقن سيره عقلا در اينجا نيست كه گفتيم اين كافى نيست و اگر ظهور و كاشفيت در اين جا هست چرا تمسك نمى كنند و يك وجه هم محقق عراقى(رحمه الله)([1]) فرمود كه شبيه نكته عدم تمسك به عام در شبهه مصداقيه است كه آن هم رد شد.  **وجه سوم:**  شهيد صدر(رحمه الله)([2])اين وجه را ذكر مى كند كه نوعى تفصيل است و در حقيقت برگشت اين وجه به اين است كه اصاله العموم و اصاله عدم تخصيص در اين جا موضوع ندارد در صورتى كه عام و خاص هر دو به نحو قضيه حقيقيه باشند و نكته اش اين است كه اگر به نحو قضيه حقيقيه باشد عام ثبوتاً مقيد به عدم آن مورد مى شود چون كه در قضاياى حقيقيه متكلم ناظر به موضوعات در خارج نيست و مولى خودش موضوع را احراز نمى كند بلكه آن را به نحو قضيه شرطيه مقدر الوجود فرض مى كند و دليل مخصص هم كه مى گويد زيد لا يجب اكرامه هم نظر به احوالش از حيث فقر و عدم فقر مثلا قضيه حقيقيه است يعنى زيد در هر حالى كه ممكن است باشد لا يجب اكرامه و يكى از فروض مقدر الوجود براى زيد اين است كه زيد فقير باشد پس قطعا (اكرم كل فقير) بايد قيد بخورد به غير زيد هر چند كه زيد بالفعل فقير نباشد ولى مى تواند فقير باشد پس بايد عام به نحو قضيه حقيقيه مقيد شود به نقيض اين موردى كه ممكن است به نحو قضيه حقيقيه مشمول خاص بشود و اين مطلب در صورتى صحيح است كه هر دو طرف قضيه حقيقيه باشند يكى از دو طرف قضيه خارجيه بود ديگر درست نيست زيرا كه ممكن است مولى در آن فرض و فرد خارجى اينگونه احراز كرده كه عنوان عام را ندارد پس لازم نيست عموم عام را قيد بزند .  بنابراين ايشان تفصيل مى دهند كه اگر قضايا حقيقيه باشند كه غالبا همين گونه است قطعا بايد عام لبا به نقيض آن فرد يا عنوان خاص مقيد شود پس نمى شود تخصيص را نفى كرد و عام حتما مقيد است به نقيض خاص اما اگر احدهما قضيه خارجيه باشد به حجيت اصاله العموم براى اثبات تخصص قائل مى شويم.  اين بيان اولا نه فقط اين مورد را خارج مى كند بلكه دو مورد ديگر را هم خارج مى كند، يعنى ايشان قبول كرد كه اگر احدى القضيتين خارجيه بود مى شود تخصص را اثبات كرد ليكن بايد دو مورد ديگر را هم اضافه مى فرمودند يكى جائى است كه موضوع عام حكم شرعى باشد مثل (كل ماء متنجس منجس) كه موضوعش الماء المتنجس است و خودش حكم شرعى است و اين جا هم مى شود به اصاله العموم تمسك كرد هر چند هر دو قضيه حقيقيه باشند چون وقتى خودش اين موضوع را ايجاد مى كند ممكن است بداند كه ماء استنجاء هيچ وقت نجس نيست چون براى آن طهارت جعل كرده است و چون اين احتمال هست مى شود به اصاله العموم عام تمسك كرد با اين كه قضيه حقيقيه است.  و مورد سوم در جائى است كه موضوع حكم تكوينى باشد ولى احتمال بدهيم كه موضوع عام با موضوع خاص تصادق ندارند نه اين كه وقوعش در خارج نيست بلكه امكانش هم محتمل است نباشد مثلا گفت (العن بنى اميه قاطبة ولا تلعن بنى فلان) كه ما شك داريم بنى اميه هستند يا خير كه اگر نباشند تا آخر نيستند حاصل اين كه جائى كه احتمال دهيم كه عنوان خاص و عنوان عام امكان تطابقش برهم نباشد اين جا هم احتمال اطلاق و عدم تقييد در عام هست و مى توان به اصاله العموم تمسك كرد و تخصص را اثبات نمود .  مضافاً به اين كه فرضى كه ايشان مى گويد ممكن است گفته شود كه خارج از بحث است زيرا كه اگر دليل عدم وجوب اكرام زيد به نحو قضيه حقيقيه از حيث صفات فقر و عدم فقر زيد باشد قطعاً مخصّص عموم اكرم كل فقير خواهد بود و مورد بحث فقهاء همان قضاياى خارجيه و يا مورد دوم است كه در آنجا هم گفته اند نمى شود به اصاله العموم تمسك كرد بنابراين اين وجه هم مشكل را علاج نمى كند.  **وجه چهارم:** ممكن است وجه چهارمى نيز ذكر كنيم كه مدلول مطابقى عموم و اطلاق شمول افراد است و لازمه شمولش براى هر فرد اين است كه آن فرد قيد نيست و اين نفى تقييد مدلول التزامى عموم و اطلاق است و ما در اين جا مدلول مطابقيمان در فرد مشكوك معلوم السقوط است و عموم در آن حجت نيست تا بتوانيم از اين عموم نفى قيديت را ثابت كنيم و تخصص را بالملازمه اثبات نماييم يعنى مدلول مطابقى چون معلوم السقوط است مدلول التزاميش هم ديگر حجت نيست.  اين بيان هم بيان تمامى نيست زيرا كه : اولا مساله برعكس است ، نفى قيد مدلول مطابقى عموم و اطلاق است و عموم و اطلاق و شمول فرد در طول آن است .  ثانيا: فرض كنيم كه اين گونه باشد اگر عموم را بخواهيم نسبت به افراد معلوم الحكم يا موضوع ثابت كنيم بله اين اطلاق در اينجا ساقط است ولى موضوع عموم واقع افراد است ـ مثلا فقير ـ و هر فرد فقير واقعى را مى گيرد و لازمه اش اين است كه اين فرد فقير نباشد و نمى شود هر فرد فقيرى را بگيرد و اين فرد هم فقير باشد و اين تناقض است پس عموم عام به لحاظ موضوع واقعيش است نه به لحاظ افراد معلوم العنوان يا حكم و اصاله العموم و اطلاق و عدم التقييد به لحاظ موضوع واقعى جارى مى شود و اصاله العموم هر فقير واقعى را مى گيرد چون قيدى به آن نزده است و هر آب متنجسى را مى گيرد چون كه قيد نزده و نگفته مگر آبى كه استنجاء باشد و لازمه اين عموم واقعى تخصّص است پس اين بيان هم تمام نيست.  **وجه پنجم:** بيان پنجمى را ـ كه بيان صحيح است ـ مى توان در اينجا ذكر كرد كه در حقيقت توجيه و تصحيح وجه اول است  و به احتمال قوى همين در ذهن علما و محققين بوده است و آن اين است كه ظهورات را كه عقلا حجت قرار دادند براى كشف از مراد متكلمين حجت قرار داده اند حال چه خبر باشد و چه انشاء و جائى كه مراد متكلم معلوم است و چيز ديگرى مشكوك است كه لازمه آن است ظهورات در آن ها حجت نيست مثلا در شك در حقيقت و مجاز نسبت به مراد استعمالى گفتيم اگر شك در مراد استعمالى است اصاله الحقيقة حجت است اما اگر شك در استناد باشد نه در مراد همين اصاله الحقيقه ديگر حجت نيست يعنى مى دانيم مراد استعمالى متكلم از (أسد) رجل شجاع است اما نمى دانيم كه معناى حقيقى اسد است يا معناى مجازى، اين جا اصاله الحقيقه حجت نيست و علماء درصدد هستند اين مطلب را در مراد جدى هم وارد كنند و بگويند جائى كه مراد جدى معلوم است و اين كه مثلا آب استنجاء ملاقيش را نجس نمى كند معلوم است ولى نمى دانيم خودش هم طاهر است و موضوعا خارج است يا نجس است و موضوعا داخل است در عام و حكما خارج است كه تخصيص مى شود اين جا نمى شود به اصاله العموم تمسك كرد.  اشكال نشود كه عقلا به ظهورات از باب كاشفيت تمسك مى كنند و اصل تعبدى كه ندارند و كاشفيت در اينجا هم هست.  جواب چنين مناقشه اى  اين است كه درست است كه ظهورات امارات هستند و امارات هم لوازمش حجت است ولى در باب ظهورات تمام نكته حجيت كاشفيت نيست بلكه مورد آن كاشفيت و زمينه آن نيز در جعل حجت دخيل است و در باب كشف مرادات متكلمين چون كه قابل مشاهده و احساس نيست و راهى معمولا غير از ظهورات نيست كه اگر بنا باشد علم به مراد فقط حجت باشد باب كشف مراد منسد مى شود لهذا ظهور كلام را در كشف از مراد و لوازم بعدى آن حجت كرده اند وليكن در اثبات لغت و يا موضوع حكم ـ تخصص يا تخصيص موضوعى ـ راههاى علم و علمى ديگر منسدّ نيست تا ظهورات در آنهم حجت كنند.  مثلاً عقلا احتمال خطر را حجت قرار داده اند ولى احتمال منفعت را حجت قرار نداده اند چون خطر داراى اهميت خاص بوده و اقتضاى احتياط را دارد و لهذا ممكن است برخى از اماره هاى عقلائى در يك زمينه خاصى فقط حجت باشد چون كه راه ديگرى نيست و يا آن مورد اهميت خاصى دارد و يا غيره ـ از نكات دخيل در جعل حجيت امارات حتى نزد عقلاء ـ و در باب ظهورات براى كشف مرادات متكلم به ظهورات استعمالى يا جدّى تمسك كرده اند چون مراد در نفس و ذهن متكلم است و لذا ظهور را حجت قرار داده اند و الا انسداد باب رسيدن به مرادات و اختلال حاصل مى شد و ظهور را براى كشف از مراد و لوازمش در طول شك در مراد حجت قرار داده اند ولى اين كه اين آب آيا نجس است يا نجس نيست و زيد فقير است يا خير اين ديگر مثل مراد نيست كه انسداد در آن باشد.  پس صحيح است كه عقلاء اصل تعبدى ندارند و كاشفيت ملاك حجيت نزد آنها است ولى كاشفيت تمام الموضوع براى حجيت نيست و نكته غير طريقى هم بعضاً در حجيت دخيل است كه در باب ظهورات كشف فعلى از مراد متكلم معيار است يعنى شك در حكم فردى يا صنفى باشد كه اگر چنين باشد ظهور در كشف از مراد ـ مدلول مطابقى ـ و لوازمش همه حجت است و الاّ حجت نيست هر چند لازمه عقلى و داراى همانقدر كاشفيت باشد و در مورد دوران بين تخصيص و تخصص اينچنين است و در اين جا ديگر انسداد صغير نيست و نكته حجيت در اين جا نيست و اين هم ملحق به ساير موضوعات خارجى يا لغوى است كه طرق و كواشف ديگر دارد و اين وجه قابل قبولى است كه ممكن است مراد مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) و ديگران كه مطلب ايشان را قبول كرده اند همين باشد.   [1]. نهاية الافكار، ج2، ص528.  [2]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص352. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (632)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 632  ـ  يكشنبه 1395/2/26**  بسم الله الرحمن الرحيم  در ذيل بحث از دوران بين تخصيص و تخصص از مساله ديگرى هم بحث كرده اند و جاى اين بحث بحث از مجمل و مبين است ولى بد نيست در اين جا نيز به آن اشاره شود زيرا كه ديگران آن را مطرح كرده اند.  در دوران بين تخصيص و تخصص موضوعى را كه مى دانيم حكم عام را ندارد معين و مشخص است و شك در انطباق عنوان عام بر آن فرد است ، كه گفته شد نمى شود به اصالة العموم براى نفى فرديت عام و تخصص تمسك كرد اما در اين بحث اگر مخصصى از نظر موضوع مردد و مجمل شد بين دو فرد يعنى آيا  فردى كه داخل در عام است را شامل است پس مى خواهد تخصيص بزند و يا فرد ديگر را كه خارج است پس تخصّص است و ربطى به عام ندارد و اين هم از اين جهت شبيه به دوران امر بين تخصيص و تخصص است ولى با آن فرق دارد و تمسك به عام در آن صحيح است مثلا فرموده (اكرم كل فقير) و بعد گفته (لا تكرم زيدا) حال اگر زيد مشخص باشد ولى نمى دانيم فقير است تا تخصيصا خارج باشد يا فقير نيست و تخصصا خارج است اين موضوع همان بحث دوران بين تخصيص و تخصص است و بحث ديگر كه شبيه آن است اين است كه زيد در (لا تكرم زيدا) مردد است ميان دو نفر يعنى يك زيد فقير داريم و يك زيد غنى، كه اگر مراد از زيد زيد فقير باشد پس عام تخصيص خورده است و اگر زيد دوم باشد پس تخصص است و ربطى به عام ندارد و در اين جا هم نوعى دوران امر عام بين تخصيص و تخصص است ولى به جهت اجمال مخصص است كه دائر بين يكى از دو فرد است حال بحث اين است كه آيا اين جا هم نمى توان به اصالة العموم تمسك كرد يا امكان تمسك وجود دارد گفته اند در اين جا مى شود به عام در زيد فقير تمسك كرد و اين بحث مخصوص عام و خاص هم نيست و در انواع ديگر ادله مجمله هم مى آيد.  و در اين جا دو بحث است: بحث اول اين كه حال كه مخصص مجمل شده و دائر بين احدالزيدين است كه يكى داخل عام است و ديگرى خارج ، آيا نسبت به زيدى كه داخل عام است مى شود به عموم عام تمسك كرد و وجوب اكرامش را اثبات نمود يا خير ؟  بحث دوم : اين است كه آيا مى شود با اصالة العموم در عام اجمال دليل خاص را هم نسبت به فردى كه داخل در عام است برطرف كرد و گفت مثلا زيدى كه اكرامش حرام است زيد غنى است و آثار حرمت اكرام را بر او بار كنيم كه اگر عام نبود و تنها زيد غنى بود برائت از حرمت جارى مى كرديم چون در حرمت اكرامش شك داشتيم.  اما بحث اول كه در زيدى كه فقير است آيا مى شود به عموم عام تمسك كرد يا خير روشن است كه مى توان تمسك كرد و اين جا شك در وجوب اكرام او است و مخصص هم مجمل است و اين مثل شك در اصل تخصيص است بنابراين تمسك به عموم عام براى اثبات وجوب اكرام زيد فقير صحيح است و مثل تمسك به عام در سائر مقامات است كه شك در تخصيص داريم و تا وقتى كه تخصيص احراز نشود حكم عام بر آن فرد جارى است و اين بحث اول روشن است و شبه اى هم ندارد و عمده بحث در دومى است كه حالا كه دليل دوم مجمل است آيا مى شود اجمالش هم رفع شود يا بر اجمالش باقى مى ماند و آيا مى شود گفت كه لازمه وجوب اكرام زيد فقير اين است كه حرمت اكرام در دليل خاص نسبت به زيد فقير نيست بلكه نسبت به زيد غنى است حال آيا مقصود از دليل مجمل زيد غنى است يا خير ؟ يعنى مدلول مطابقى عام وجوب اكرام زيد فقير است ولى مدلول التزامى آن باتوجه به خاص مجمل حرمت اكرام زيد غنى است و مداليل التزامى اصول لفظيه هم حجت است اين جهت دوم است كه عمده بحث همين مى باشد و تصور شده شبيه تمسك به اصالة العموم براى اثبات تخصص است و جايش در بحث مجمل و مبين است چون در آنجا بحث مى شود كه آيا مى شود اجمال احدالدليلين را با مدلول التزامى دليل ديگر رفع كرد يا خير و يا اگر دو دليلى كه هر دو مجملند ولى صدقشان يك لازمه دارد مى شود به صدقشان على اجماله تمسك كرد و آن لازمه را اثبات كرد و دو دليل مجمل از اجمال خارج شوند .  مثال معروف اين بحث باب كر است و رواياتى كه مقدار كر را با وزن و كيل مشخص مى كند كه عمده هم اين روايات است كه معتبر است و در اين ها عنوان رطل آمده است و دونوع روايت آمده است و در برخى آمده رطل ششصد رطل است و در برخى هزار و دويست رطل ذكر كرده است و معلوم است كه يكى از اين ها درست است و نمى شود هر دو درست باشد، آن وقت آن جا گفته مى شود رطل در آن زمان دو مقياس داشته و لذا مجمل و مردد است كه رطل مدنى بوده، و رطل عراقى و گفته شده رطل عراقى نصف رطل مدنى بوده حال مراد كدام رطل است؟ در اينجا گفته اند اگر هر دو حديث واقعا صادق باشند لازمه اش آن است كه ششصد رطل مدنى كه مساوى است با هزار و دويست رطل عراقى مقدار كر باشد يعنى لازمه صحت اين دو كلام مجمل اين است كه منظور از روايت هزار و دويست رطل عراقى باشد و منظور از روايات ششصد رطل مدنى باشد و از اين راه اجمال رفع مى شود لهذا اين بحث مخصوص به عام و خاص نيست و در موارد اجمال هاى ديگر هم مى آيد.  حكم اين مسئله اين است كه ايشان در آن بحث در مثال خودمان مى گويد اگر دليل مجمل دال بر عنوان جامع باشد مثلا بگويد جامع و مجموع اكرام هر دو حرام است كه مبين است و اجمالى در آن نيست و حتما حرمت در زيد ديگر ثابت مى شود، چون خاص دال بر جامع است و عام هم اكرام فرد فقير را واجب كرده و لازمه آن حرمت اكرام فرد ديگر است و اين شبهه اى ندارد .  اما اگر عنوان دليل خاص روى جامع نرفته باشد بلكه متعلق به واقع احد الفردين باشد و مرادش زيدبن على يا زيد بن بكر است و نگفته احدالزيدين در اين صورت ايشان شبه اى را مطرح مى كند در صحت تمسك به مدلول التزامى عام براى رفع اجمال خاص كه اين شبهه را در دوره اول قائل بوده ولى در دوره دوم از آن برگشته است و در نتيجه با مشهور موافق مى شوند كه مى شود از چنين خاص مجمل هم به توسط اصالة العموم رفع اجمال كرد كه تفصيل آن در بحث مجمل و مبين خواهد آمد و آن جا گفته مى شود كه تمسك به عام در اين جا هم مثل موارد تمسك به عام در دوران امر بين تخصيص و تخصص نيست و در اين جاها جاى تمسك به عام است چون كه اثبات حكم عام بر موضوع واقعيش مى باشد كه لازمه اى دارد كه اجمال خاص را رفع مى كند.  بحث بعدى بحث از وجوب فحص از مخصص است زيرا عام كه حجت باشد در جايى كه شك در تخصيص داريم، اصالة العموم جارى مى شود و حكم عام را اثبات مى كند ولى بحث بر سر اين است كه به مجرد عدم ثبوت مخصص عام حجت مى شود و يا شك در تخصيص براى تمسك به عام كافى نيست و بايد ابتدا از مخصّص فحص كند و ببيند آيا مخصصى در معرض وصول هست يا خير عين اين بحث هم در باب اصول عمليه موجود است كه آيا مى شود به اصول عمليه رجوع كرد بدون فحص و يا اينكه بايستى اول فحص كند كه اگر دليل اجتهادى بر خلاف نيافت آن وقت به اصل عملى شرعى و يا عقلى رجوع كند در اينجا هم همين گونه است يعنى ادله اجتهادى و ظهورات كه حجج شرعى هستند و شارع آن ها را حجت قرار داده است ولو به امضاء سيره عقلاء ، اين حجيت آيا مطلق است و هر جا علم به قرينه و مخصص نداشته باشيم حجت هستند يا حجيت بعد از فحص است اين جا هم دو بحث شكل گرفته است يكى  بحث از اصل وجوب فحص و ديگرى بحث از مقدار فحص.  اما بحث اول كه بحث از وجوب فحص است; مشهور بلكه متفق عليه اين است كه در تمسك به ظهورات هم در شبهات حكمى فحص لازم است و نمى شود بدون فحص به عام تمسك كرد مثلا بدون هيچ ملاحظه و بررسى يك عام ترخيصى را مد نظر بگيرد و با آن حكم الزامى را نفى كند ; اصل وجوب فحص از نظر فتوائى مسلم است اما دليلش چيست؟ با اين كه ظهور در عام منعقد است و مخصص منفصل است و ظهور منعقد اماره بوده و كاشف است، پس چرا قبل از فحص حجت نيست كه مى توان وجوهى را در اين جا ذكر كرد.  **وجه اول:** وجهى است كه علماء عين آن را در باب اصول عمليه هم ذكر كرده اند و گفته اند كه دليل وجوب فحص اخبار وجوب تعلم است كه در اخبار متعددى آمده است كه مكلف بايد احكام شرعى را تعلم كند و نمى شود نشست و بى دليل اصل عملى جارى كرد ، همچنين طبق آن ها در اينجا هم مى گوئيم نمى شود بنشينى و اصل لفظى جارى كنى و اگر مخالف واقع شد مسئوليت دارى .  مرحوم شهيد صدر(رحمه الله)([1])بر تمسك به اخبار وجوب تعلم در اينجا اشكال كرده است و مى گويد اين روايات بر سه دسته اند برخى لسانش اصل لزوم تفقه در دين است و اين دال بر اين است كه بايد دين را ياد بگيرد و به كتاب و سنت مراجعه كند و خود اين عام هم عموم كتاب يا سنت و دين است مگر اين كه فرض كنيم از اول عام قبل از فحص حجت نيست كه اين اول الكلام است پس اثبات وجوب فحص و عدم حجيت عام  قبل از فحص با اين دسته از روايات دورى مى شود.  دسته دوم: لسان رواياتى است كه مكلف به چيزى استناد نكرده و بدون مراجعه عملى را انجام داده است برخلاف واقع مثل اين كه كسى جذامى را به غسل جنابت امر كرده و منجر به فوت او شده است و پيامبر(صلى الله عليه وآله)گفتند چرا نپرسيدى تا بدانى بايد تيمم كند اين دسته نيز شامل كسى كه به كتاب و يا سنت مراجعه كرده و عموم عامى را يافته و به آن عمل كرده نمى شود .  دسته سوم: رواياتى است كه مربوط به منجزيت نفس عدم تعلم است كه روز قيامت به شخص مى گويند چرا اين كار خلاف را انجام دادى و اگر بگويد نمى دانستم مى گويند هلا تعلمت و معروف به روايات هلا تعلمت مى باشد ايشان مى گويد اين روايات هم مانند دسته اول است و ظاهرش اين است كه شخص به جهت عدم علم مرتكب خلاف شده است و اين به درد اصول عمليه مى خورد و آن ها را شامل است ، چون كه اصول عمليه براى من لا يعلم است ولى در مورد عامى كه در كتاب يا سنت آمده است و حكم واقعى را بيان مى كند و اطلاق كتاب و سنت است تعلم شده است چون كه مقصود خصوص علم به حكم واقعى نيست بلكه اعم از آن و علمى ـ يعنى رجوع به كتاب و سنت و احاديث ـ است كه انجام گرفته است مگر اين كه در مرتبه سابقه فرض شود كه عام قبل از فحص حجت و علمى نيست كه باز هم استدلال به اين دسته مانند دسته اول دورى خواهد بود. خلاصه ايشان تشكيك مى كند كه در هيچ يك ازاين سه لسان از ادله لزوم تعلم نمى شود براى اثبات عدم حجيت عام قبل از فحص تمسك كرد اما واقعا لسان سوم را مى شود گفت اطلاق دارد و ناظر به خصوص موارد اصل عملى بودن نمى باشد زيرا كه لم اكن اعلم اگر اشاره به موضوع حكم ظاهرى كه عدم العلم است باشد بله ادله اجتهادى را نمى گيرد ليكن مقصود اين نيست بلكه اشاره به اين است كه هر حكمى را مى توانستى با تعلم به آن برسى از كتاب و سنت و به جهت ترك تعلم نرسيدى بر تو منجز است و در اينجا گرچه عام را عمل كردى ولى چرا مخصصش را ياد نگرفتى كه در كتاب و سنت موجود بوده است يعنى مقصود تعلم صرف الوجود كتاب و سنت نمى باشد بلكه مطلق الوجود آن است كه بايد تعلم مى كردى پس هر حكمى را كه اگر فحص مى كردى و به كتاب و سنت رجوع مى كردى به آن مى رسيدى را شامل است و فرقى نمى كند كه دليلى كه بدون تعلم به آن تمسك مى كردى اصل عملى بوده باشد كه موضوعش عدم العلم است يا اصل لفظى پس اين دليل شامل ظهورات قبل از فحص نيز مى باشد .    [1]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص358. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (633)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 633  ـ  دوشنبه 1395/2/27**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در وجوب فحص از مخصصات در تمسك به عمومات و اطلاقات بود دليل دومى كه اقامه شده بود تمسك به علم اجمالى است كه گفته شده است قبل از فحص فقيه مى داند كه اين عمومات و اطلاقات مقيداتى دارد و اين علم اجمالى به وجود مقيدات و مخصصات موجب تعارض و تساقط عمومات مى شود و ديگر به هيچ عامى نمى تواند قبل از فحص تمسك كند بر اين بيان دو اشكال شده است :  **اشكال اول:** يك اشكال كه ممكن است بر اين وجه وارد شود اين است كه اگر علم اجمالى داريم پس اگر در همه كتب اربعه هم فحص كنيم و مخصص پيدا كنيم باز هم احتمال وجود مخصصات ديگر را مى دهيم چون شايد برخى از مخصصات در كتب اربعه نباشد و به ما نرسيده باشد و كسى هم نگفته بايد تمام كتاب هاى دنيا را فحص كرد بلكه گفته مى شود كه فحص كتب اربعه و روايات و احاديث شيعه كافى است در حالى كه اين علم اجمالى اقتضاى منجزيت مطلق را دارد و هر عامى بعد از فحص و عدم وجدان مخصص آن در كتب اربعه باز هم طرف آن علم اجمالى باقى مى ماند و بايد احتياط كرد.  از اين اشكال جواب داده اند كه علم اجمالى ما اگر به وجود 50 مخصص مثلا باشد به همين مقدار هم از اول در كتب اربعه علم داريم كه 50 مخصص الزامى مثلا موجود هست و علم اجمالى اول در كل مسائل منحل مى شود به دائره علم اجمالى كوچك در كتب اربعه زيرا كه مقدار معلوم بالاجمال هر دو يك اندازه است لهذا از ابتدا ما علم به تخصيصات بيشتر از مقدارى كه در كتب اربعه و احاديث شيعه آمده است نداريم و مازاد بر آن مقدار عمومات طرف علم اجمالى به ورود مخصصات نمى باشد تا با تعارض ساقط شده باشند بلكه اساساً علم به ورود مخصصات ما نيز براساس همين روايات و احاديث شيعى است كه در كتب اربعه است.  **اشكال دوم :** مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) اشكال ديگرى را عكس اشكال سابق  در اينجا وارد كرده است به اين نحو كه درست است كه علم اجمالى مانع از تمسك به عمومات قبل از فحص از مخصص مى شود و عين اين مطلب هم در باب اصول عمليه گفته اند كه قبل از فحص نمى شود به اصل عملى رجوع كرد و اين درست است ولى اين مقدار در اينجا كافى نيست چون مدّعى اين است كه به هيچ عامى نمى شود عمل كرد مگر بعد از فحص از مخصص آن و اين دليل اقتضا دارد تا وقتى علم اجمالى باقى است نمى توانى به عام عمل كنى ولى اگر مقدارى فحص كردى و 50 مخصص را در كتب اربعه در مسائلى پيدا كردى در ما بقى مسائل كه عمومات و اطلاقات در آنها باشد ديگر علم ندارى كه مخصص وجود دارد لهذا عام هاى ديگر كه در موردشان فحص نكرديم حجت مى شود چون علم اجمالى ما منحل شد و ما علم اجمالى به 50 مخصص داشتيم و 50 تا را هم پيدا كرديم و در ما بقى به عموم تمسك مى كنيم قبل از علم تفصيلى علم اجمالى بود و نمى شد به آنها تمسك كرد ولى بعد از حصول علم تفصيلى به مخصصات به اندازه معلوم بالاجمال علم اجمالى منحل شده و احتمال مخصص در مابقى شك بدوى مى شود و از طرفيت علم اجمالى خارج مى شود مگر اين كه معلوم بالاجمال ما بيشتر از معلوم بالتفصيل باشد مثلا مى دانيم دو ظرف نجس است كه اگر يكى را پيدا كنيم علم اجمالى منحل مى شود وليكن اگر سه ظرف داشتيم و علم اجمالى به نجاست دو تا را داشتيم با تحصيل علم تفصيلى به نجاست يكى از آن سه ظرف باز هم در دو ظرف ديگر علم اجمالى داريم ولى اگر معلوم بالتفصيل ما به اندازه معلوم بالاجمال باشد در اين صورت علم اجمالى منحل مى شود به علم تفصيلى و شك بدوى پس اين دليل وجوب فحص لازم را در فقه اثبات نمى كند چون در فقه مى گويند كه حتى اگر به اندازه معلوم بالاجمال به مخصصات رسيدى باز هم نسبت به عمومات ديگر بايد فحص كنى و قبل از فحص نمى توانى به آن تمسك كنى .  و اين اشكال همان جوابى است كه اصوليين در باب اصول عمليه به اخباريين داده اند اخباريين گفته اند ـ يا مى توانند بگويند ـ كه بر فرض ادله برائت تمام باشد ولى شما علم اجمالى داريد به تكليف در مجموع شبهات و با علم اجمالى تمام شبهات اطراف اين علم اجمالى به تكاليف مى شود و اصل برائت در همه آنها تعارض و تساقط مى كند و نمى شود در هيچ شبهه اى به آن عمل كرد.  اصوليون از اين مطلب جواب داده اند كه قبل از فحص اين مطلب درست است ولى بعد از فحص و پيدا كردن تكاليف، به اندازه معلوم بالاجمال علم اجمالى منحل مى شود و در ما بقى شبهات برائت جارى مى شود و همين جواب اين جا هم مى آيد كه بعد از پيدا كردن مقدارى از مخصصات به اندازه معلوم بالاجمال ديگر وجوب فحص در ساير عمومات و مطلقات لازم نيست. ممكن است كسى در اين جا بگويد اين انحلال ، به سبب علم تفصيلى است كه  بعد از علم اجمالى پيدا مى شود و اين انحلال حكمى است نه حقيقى و در انحلال حكمى اگر متأخر باشد زماناً از علم اجمالى مانع از منجزيت علم اجمالى نيست و مثل جائى است كه احدالطرفين را از دسترس خارج كنيم و مثلاً آن ظرف را بريزى در اين صورت علم اجمالى سابق نسبت به طرف باقى هنوز منجز است چون كه فرد باقى طرف علم اجمالى دائر به فرد سابق است و فرد باقى از اول بوده و آن را منجر كرده است و اصل در آن طرف باقى از ابتدا با اصل در طرف ديگر تعارض و تساقط كرده است و در مانحن فيه نيز چون كه علم تفصيلى متأخر است همين گونه است چون علم تفصيلى به مخصصات بعد از علم اجمالى حاصل مى شود و با علم اجمالى تكليف در همه اطراف منجز مى شود.  جواب اين شبهه آن است كه فرق است بين انحلالى كه بر اساس علم وجدانى تفصيلى به يك طرف مى آيد و بين جائى كه حجت منجز قائم مى شود بر يك طرف كه در اين صورت دوم انحلال حكمى است ، اما جائى كه علم وجدانى بيايد انحلال حقيقى است و واقعا علم اجمالى از بين مى رود اگر علم تفصيلى به معلوم بالاجمال بخورد و بگويد معلوم بالاجمال اين است يا جامعى باشد كه قابل انطباق بر آن باشد و در اين صورت ديگر علم اجمالى واقعا نيست برخلاف موارد انحلال حكمى كه اين گونه نيست  و از باب قيام يك حجت شرعى، تكليف در يك طرف منجز مى شود و واقعا علم هست .بنابر اين گفته مى شود اگر كه انحلال حكمى متاخر بود از علم اجمالى زماناً براى نجات دادن طرف باقى مانده كفايت نمى كند بله اگر از اول بود علم اجمالى منجز نبود و لذا گفته مى شود انحلال حكمى وقتى انحلال حكمى علم اجمالى را در پى دارد كه مقارن با علم اجمالى باشد زيرا سبب مى شود اصل در طرف ديگر جارى شود بدون معارض ـ بنابر مبناى اقتضاء ـ و بنابر مبناى عليّت هم چون علم نمى تواند دو طرف را منجز كند زيرا كه يك طرفش منجز شرعى دارد والمتنجز لا يتنجز پس طرف ديگرى را هم نمى تواند منجز كند.  اما اگر موجب انحلال حكمى بعد باشد كفايت نمى كند و علم اجمالى قبل بر منجزيت باقى خواهد بود و مقصود ما اين است كه كسى اين گونه توهم نكند كه چون علم تفصيلى موخر از علم اجمالى است پس آن را از بين نمى برد ، چون اين در علم وجدانى نيست بلكه علم وجدانى در اين موارد باعث از بين رفتن علم اجمالى مى شود ولو متاخر از علم اجمالى باشد البته متيقن از انحلال حقيقى جائى است كه علم تفصيلى به نفس معلوم بالاجمال بخورد مثلا يك قطره خون در يكى از دو ظرف افتاده است و بعد علم به همان قطره خون پيدا كند در يك طرف كه در اين صورت انحلال علم الاجمالى مسلم است يك جا هم متيقن از عدم انحلال است و آن جائى است كه معلوم بالاجمال قيدى و امتيازى داشته باشد كه در معلوم تفصيلى نيست مثلا يك قطره خون در يكى از دو ظرف افتاده پس معلوم بالاجمال يك قيدى دارد كه النجاسة الدمية مى باشد و بعد علم تفصيلى به جامع نجاست در يك طرف پيدا شود بدون قيد (دميّة) در اين صورت معلوم بالاجمال كه خصوص نجاست دميه در احد الطرفين است هنوز باقى است و اين جا قدر متيقن از عدم انحلال حقيقى است بله انحلال حكمى هست و در صورتى است كه اين علم تفصيلى قبل از علم اجمالى يا مقارن با آن بيايد در طرف ديگر اصل بدون معارض جارى است اما اگر علم تفصيلى بعد از علم اجمالى بيايد ديگر نمى شود در طرف ديگر اصل جارى كرد و علم اجمالى طرف باقى را مطلقا منجز كرده است.  يك فرض سومى هم محل بحث است كه آيا موجب انحلال حقيقى است يا حكمى كه اگر موجب انحلال حقيقى باشد متاخر هم باشد علم اجمالى منحل مى شود و آن جائى است كه معلوم بالاجمال جامع باشد و معلوم بالتفصيل هم جامع باشد ولى نمى دانيم اين همان جامع است يا فرد ديگرى است و در مثال نجاست علم اجمالى به جامع نجاست يا نجاست دميه باشد و علم تفصيلى هم به جامع نجاست دميه باشد كه ممكن است اين دو يكى باشند و ممكن است دو تا باشند و ما خصوصيت زائد بر جامع معلوم بالتفصيل را نمى دانيم حكم در اين جا چيست؟  اين صورت محل اختلاف است و مرحوم ميرزا(رحمه الله)([2]) و برخى قائل به انحلال حقيقى هستند، و برخى هم مثل مرحوم آغا ضياء(رحمه الله)([3]) قائل شده اند كه اين جا هم انحلال حقيقى نيست كه در بحث انحلال تفصيل آن مى آيد طبق نظر ايشان اين انحلال حكمى مى شود كه اگر از اول باشد نافع نيست و اگر بعد از علم اجمالى بيايد علم اجمالى منجز است. حال در اين جا مرحوم ميرزا(رحمه الله)خواسته اند اشكال صاحب كفايه(رحمه الله) را ـ كه اين علم اجمالى براى اثبات وجوب فحص كافى نيست و بعد از به دست آمدن تعداد مخصص به مقدار معلوم بالاجمال ديگر فحص واجب نيست ـ جواب دهد كه اين انحلال حكمى است چون در معلوم بالاجمال اول ما خصوصيتى اخذ شده است كه در معلوم بالتفصيل نيست و چون حصول علم تفصيلى بعد از علم اجمالى است پس كفايت نمى كند و بايد در باقى عمومات هم از مخصص فحص كند. ليكن اين كلام صحيح نيست زيرا كه از اول علم اجمالى ما به وجود مخصصات در كتب اربعه است بدون خصوصيت ديگرى و فرض بر اين است كه به همان اندازه هم مخصصات ما فى الكتب الاربعه پيدا شد و معلوم بالتفصيل گرديد اين همان شق سوم است كه مرحوم ميرزا(رحمه الله)هم در آن قائل به انحلال حقيقى است پس اشكال آخوند(رحمه الله)وارد است. ولى مرحوم آغا ضياء(رحمه الله)چون در شق سوم هم انحلال حكمى را قائل هستند به آخوند(رحمه الله)اشكال كرده اند كه اين علم تفصيلى موجب انحلال حكمى است چون علم تفصيلى به جامع مخصص است و اشاره به همان مخصصات معلوم به علم اجمالى ندارد پس ضمن شق سوم است كه انحلالش حكمى است و لذا مرحوم آغا ضياء(رحمه الله) در اين جا اشكال كرده و قهرا همين اشكال در بحث برائت هم به جوابى كه به اخباريين داده اند وارد مى شود كه تكاليف الزامى را كه به دست مى آوريم علم تفصيلى متاخر از علم اجمالى است كه انحلالش حكمى است و اصول لفظى يا عملى در اطراف تعارض و تساقط كرده است و بعد از فحص هم نمى توانيم در اطراف باقى مانده به برائت تمسك كنيم و شبهه اخبارى در آن جا تمام مى شود و لذا ايشان سعى مى كند كه به نحوى اثبات كند كه علم تفصيلى متعلق و ناظر به معلوم همان علم اجمالى است و آن را به شق اول برگرداند.  ولى اين اشكال وارد نيست زيرا كه اولا: در شق سوم حق با مرحوم ميرزا(رحمه الله)است و انحلال حقيقى است و تاخر علم تفصيلى هم موجب انحلال واقعى علم اجمالى است و با زوال حقيقى علم اجمالى سابق ديگر طرف باقى شبهه بدوى شده و از طرفيت علم اجمالى فعلى حتى بين فرد قصير و طويل خارج مى شود و اين اشكال مبنائى است و يك شهيد صدر(رحمه الله)([4]) مى خواهد يك اشكال ديگر هم كه بنايى است را وارد كند كه بحث آينده است .      [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص226.  [2]. فوائد الاصول، ج2، ص539.  [3]. نهاية الافكار، ج2، ص529 و مقالات الاصول، ج1، ص455.  [4]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص358. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (634)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 634  ـ  سه شنبه 1395/2/28**    بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در وجوب فحص بود و دليل دوم را ـ كه علم اجمالى به وجود مخصصات بود ـ ذكر كرديم و جوابى را مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله)([1]) داده بود كه همان جوابى بود كه به اخباريين در باب اصول عمليه و جريان اصل برائت در شبهات حكمى پس از انحلال علم اجمالى مى دهند كه اين علم اجمالى منحل مى شود در صورتى كه به مقدار معلوم به علم اجمالى علم به مخصص پيدا كنيم و بعد از آن ديگر علم اجمالى نيست تا در مابقى عمومات فحص لازم باشد با اين كه وجوب فحص مطلق است و بعد از يافتن آن مقدار از مخصصات هم در ساير عمومات فحص لازم است .  عرض شد كه محقق عراقى(رحمه الله)([2]) در اينجا فرموده است كه اين انحلال حكمى است كه در آن علم اجمالى از تنجز نمى افتد در صورتى كه علم تفصيلى بعد از علم اجمالى حاصل شود زيرا كه معلوم نيست مقدار مخصص احراز شده عين همان مقدار معلوم بالاجمال باشد و وقتى انحلال حكمى بود چون علم اجمالى مقدم است موجب از بين رفتن تنجز آن در طرف باقى نيست و مثل امحاء يكى از طرفين است بعد از علم اجمالى كه موجب رفع تنجيز از طرف باقى نيست.  شهيد صدر(رحمه الله)([3])به ايشان اشكال كرده اند به اين نحو كه اولا ما اين مبنى را قبول نداريم و اين جا از قبيل شق سوم از شقوق سه گانه انحلال است و انحلال در آن حقيقى است و يك اشكال بنائى هم دارد كه در باب اصول عمليه اين اشكال طبق مبناى ايشان درست بود ولى ممكن است در اصل لفظى ـ كه عبارت از ظهورات و عمومات است ـ كسى نكته ديگرى بگويد و آن اين است كه در باب عام جائى كه مخصصش معلوم است تفصيلا يا اجمالا عموم اصلا فاقد مقتضى حجيت است چون عامى را عقلا حجت مى دانند كه احتمال تخصيص در آن برود نه عامى را كه ـ ولو اجمالا ـ در آن مخصص آمده است و اين نسبت به مقدار معلوم بالاجمال مثل جائى است كه علم تفصيلى به مخصّص داشته باشيم خلاصه عرف و عقلاء كه سيره آن ها مبناى حجيت است مى گويند عامى حجت است كه علم به صدور مخصّص نسبت به آن نداشته باشيم و فقط در موارد شك در مخصص اصالة العموم و عدم التخصيص را جارى مى كنيم كه همان حجيت ظهور عام است ، بنابراين ظهورات در جائى كه احتمال صدور مخصص را بدهيم حجتند اما اگر علم به مخصص داشتيم ولو اجمالا اين مثل علم تفصيلى است كه مقتضى حجت در عموم رفع مى شود و در نتيجه از باب اشتباه حجت به لا حجت است نه از باب تعارض تساقط . يعنى در اين صورت با علم اجمالى به 50 مخصص به همان اندازه معلوم بالاجمال آن عمومات مقتضى حجيت را ندارد نه اين كه مقتضى حجيت دارد و تعارض مى شود و وقتى اينگونه بود عدم حجيت تا قبل از علم تفصيلى از باب اشتباه حجيت به لا حجت مى شود نه از باب تعارض و منجزيت علم اجمالى و انحلال حكمى ـ كه اگر متأخر باشد موجب رفع تعارض نمى باشد ـ مربوط به تعارض است اما اگر عدم حجيت فعلى از باب اشتباه حجت به لا حجت بود با حصول علم تفصيلى به مخصصات ثابت مى شود كه غير از آن عمومات از اول حجت بوده و اينها از اول حجت نبوده است مثل اين كه زيد و عمرو هر كدام يك خبر داده اند و مى دانيم كه يكى ثقه است و ديگرى غير ثقه، كه در اين صورت اشتباه حجت به لا حجت است و اگر بعدا هم علم تفصيلى حاصل شود كه مثلاً زيد در بين آنها ثقه نيست آن خبر غير ثقه را كنار مى گذاريم و به ديگرى عمل مى كنيم و در اين صورت از ابتدا تعارض شكل نمى گيرد ، بنابراين اشكال مرحوم عراقى(رحمه الله) در اينجا تمام نيست .  به اين ترتيب اين وجه دوم براى اثبات وجوب فحص در باب عمومات كه مطلقا لازم است به كار نمى آيد و اشكال مرحوم صاحب كفايه(رحمه الله) بر آن تمام است.  **وجه سوم:** كه نزد شهيد صدر(رحمه الله) عمده همين وجه است مطلبى است كه صاحب كفايه(رحمه الله)آن را مطرح مى كند و آن ادّعاى قصور مقتضى حجيت قبل از فحص است چون مقتضى حجيت سيره است كه دليل لبى است و قبل از فحص را نمى گيرد.  معمولا براى حجيت ظهورات و اصول لفظيه دو دليل ذكر مى شود يكى سيره عقلا كه نياز به امضاء شارع دارد و ديگرى هم سيره متشرعه است و سيره متشرعه امضا نمى خواهد و ذاتاً كاشف از حكم شارع است و سيره متشرعه در باب ظهورات و عمومات قدر متيقن آن مربوط به بعد از فحص از مخصصات است بنابراين سيره متشرعه قطعا مقدارى كه يقينى است بعد از فحص است ليكن ممكن است كسى بگويد كه سيره عقلا عام است ولى در مقابل گفته مى شود كه سيره عقلا در عمومات خودشان است كه معمولا مورد تخصيص استثنائى و كم مى باشد اما اگر كسى مخصصاتش زياد است و اصلا احكامش را تدريجى مى گويد مانند شارع اسلامى معلوم نيست كه سيره عقلا اين جا را هم بگيرد.  و لذا جائى كه عام در معرض تخصيصات است اين جا معلوم نيست كه عقلا اصلا به عموم عمل كنند و باز سيره عقلا مجمل مى شود و قدر متيقنش غير از اين مورد است و لذا بايد نسبت به عمومات شريعت به سيره متشرعه رجوع شود كه آن هم قبل از فحص را شامل نيست و مى توان تقريباتى را نسبت به عدم شمول سيره عقلاء براى چنين عموماتى ذكر كرد .  **تقريب اول:** يك تقريب اين است كه عقلاء،  كسى را كه مخصص زياد مى آورد به مثابه استادى مى داند كه به تدريج در كلاس هايش مطالب را بيان مى كند كه كل آنها يك مجلس واحد حساب مى شود و اصلا عموماتش ظهور در عموم پيدا نمى كند تا همه جلسات تمام شود ولى اين مطلب بعيد است و قابل قبول نيست زيرا كه شارع اقدس مثل استاد و مجلس درس نمى باشد و الاّ اصلا ظهورات در كلامش منعقد نخواهد شد كه اين مطلب را ما قبلا ردّ كرديم .  **تقريب دوم :**  وجه ديگر اين است كه اين ظهورات ظن آور نمى باشد زيرا كه احتمال مخصص براى آنها قوى است و اين موجب ضعف كاشفيت عمومات مى شود پس ملاك حجيت را ندارد.  اين وجه هم قابل قبول نيست، چون درباب ظهورات گفته شده است كه ظن شخصى و قوت آن ملاك نيست بلكه ظن نوعى ملاك است كه آنهم محفوظ است .  **تقريب سوم :**  اين كه گفته شود منظور از سيره عقلا سيره علمى آنها است و سكوت معصوم از سيره عملى عقلا كاشف از امضاء آن عمل است و چون كه عقلاء چنين عموماتى ندارد پس چنين مواردى را ندارند تا به آن عمومات عمل كرده باشند وسيره عملى در آن منعقد شده باشد. پس به اين جهت مى گوئيم سيره عقلا اصلا در اين قبيل عمومات نيست و بايد به سيره متشرعه رجوع شود.  اين بيان هم قابل رد است و به اين شكل رد مى شود كه ما در باب سيره مى گوئيم ـ كه برخى همين را گفته اند ـ كه سيره اى كه خارجا واقع شده است و به مقدار وقوعش سيره است ولى ما در آن بحث سيره را توسعه مى دهيم و از سكوت معصوم امضاى ملاك سيره عقلا را استفاده مى كنيم يعنى در صورتى كه عمل عقلا مستند به ملاكى و نكته اى باشد از سكوت شارع امضاى آن ملاك استفاده مى شود كه در مصاديق ديگر هم ثابت مى شود مثل قاعده ملكيت به حيازت كه شارع آن را امضا كرده است و برخى از مصاديق حيازت هاى امروزه در آن زمان نبوده است وليكن نكته سيره عقلا در ملكيت بالحيازه در آن ثابت است و نمى شود گفت چون مثلا حيازت هاى امروزه در آن زمان نبوده آن سيره عملى شامل حيازت اين زمانى نمى شود بلكه مى گويند نكته حيازت امضاء و تاييد شده كه در اين جا هم هست و لذا ايشان مى فرمايد كه ما همين مقدار مى توانيم قبول كنيم كه نكته حجيت عمومات در سيره عقلا قبل از فحص را نمى گيرد اما قبول نداريم كه بعد از فحص را هم نمى گيرد خصوصاً جايى كه زياد مخصص صادر شده وليكن از آنها فحص شده و مخصص در معرض وصول پيدا نشده پس اين جا را مى گيرد بنابراين، مى شود اينگونه گفت در جائى كه عموم عام در معرض مخصصى است كه با فحص و بررسى قابل دسترسى است سيره نيست اما بعد از فحص و نبودن مخصّص در معرض وصول، اين مثل احتمال سائر مخصصات عرفى و عقلائى است و عام در اين مورد حجت است پس هم سيره متشرعه بعد از فحص از مخصصات در معرض قابل تمسك است و هم سيره عقلاء.  شهيد صدر(رحمه الله) در اينجا بحثى را مطرح مى كند و پاسخ هايى مى دهد كه چرا وقتى راوى اى از امام(عليه السلام)عامى را مى شنيده آن را بر خود تطبيق مى كرده و از احتمال مخصصات آن ولو نزد روات ديگر تحقيق و تفحص نمى كرده كه اين شايد از اين باب بوده كه خود را قدر متيقن از آن عام مى دانسته است و اين ديگر از باب عمل به عام قبل از فحص نيست بلكه از باب نكات ديگرى است كه به برخى از آنها در تقريرات اشاره كرديم.  بنابراين سيره عقلا هم نسبت به عمومات و ظهورات با اين بيانى كه گفته شد بعد از فحص از مخصصات و قرائن منفصله آن حجت است و مقتضى حجيت در صورتى كه مخصصاتى كه در معرض وصول است را فحص كرده باشد تمام است .    [1]. كفاية الاصول، (ط آل البيت)، ص226.  [2]. نهاية الافكار، ج2، ص529 و مقالات الاصول، ج1، ص455.  [3]. بحوث فى علم الاصول، ج3، ص358. |

|  |
| --- |
| **اصول جلسه (635)**  **درس خارج اصول حضرت آيت الله هاشمى شاهرودى ـ جلسه 635  ـ   شنبه 1395/3/1**  بسم الله الرحمن الرحيم  بحث در وجوه وجوب فحص از مخصصات بود كه سه وجه ذكر شد.  **وجه چهارم:**  مرحوم آقاى خوئى(رحمه الله) در اين جا وجه ديگرى را ذكر كرده اند و آن تمسك به حكم عقل است و گفته اند عقل حكم مى كند كه بايد از مخصصات و ادله فحص كند و بدون فحص نمى توان اصل برائت ـ كه اصل عملى است ـ و يا اصول لفظى را اجرا كرد چون آن چه كه وظيفه شارع است تشريع احكام و انشاء و اظهار آن است اما اين كه احكامى را كه تشريع كرده به تك تك مكلفين برساند، عقلا وظيفه مكلفين است نه شارع و الا لازمه اش ابطال بعث رسل و انزال كتب است بنابراين عقل حكم مى كند كه فحص لازم است.  **اشكال:** اين وجه چهارم تمام نيست و صدور چنين  مطلبى از ايشان غريب است چون اگر منظور از حكم عقل در اين جا حكم عقل عملى به منجزيت است كه حكم عقل عملى در باب منجزيت و معذريت نسبت به احكام شارع تعليقى است يعنى معلق است بر عدم ترخيص ظاهرى شارع بر خلاف و هر جا ترخيص شرعى و يك حكم ظاهرى شرعى بر جواز آمد عقل ديگر حكم به منجزيت نمى كند حال كه تعليقى شد بايد ديد آيا دليل اصل يا اماره براى قبل از فحص اطلاق دارد يا خير؟ كه اگر اطلاق داشت حكم عقل را برمى دارد و وارد بر آن مى شود چون كه حكم عقل تعليقى است پس با اين حكم عقلى عملى تعليقى نمى شود مقتضى و اطلاق حجيت اصول را رفع كرد و اين دور و محال است بلكه برعكس حكم ظاهرى شرعى رافع حكم عقلى است الا اين كه منظور ايشان حكم عقل عملى نباشد بلكه حكم عقل نظرى ـ يعنى لزوم لغويت بعث رسل و انزال كتب و امثال اين ها ـ منظور باشد كه مى دانيم شارع بدون فحص راضى نيست و خلاف ارسال رسل است كه اگر ايشان اين چنين علمى را ادعا كند اين هم يك دليل لبى مى شود مانند همان علم اجمالى كه بايد به مقدارى كه لغويت لازم نيايد فحص كنيم نه بيشتر.  پس اين وجه چهارم اگر حكم عقل عملى باشد تعليقى است و نمى تواند رافع ظهور ادله حجيت امارات و اصول عمليه شود و ادله اصول و امارات رافع اين حكم عقل است و اگر حكم عقل نظرى است اين دليلى شبيه دليل علم اجمالى به الزامات شرعى است.  بنابراين صحيح همان وجه اول و همچنين وجه سومى است كه صاحب كفايه(رحمه الله)فرمود با توضيحى كه داده شد به اين نحو كه در جائى كه شارع مخصصات دارد و عموماتش در معرض تخصيص مى باشد سيره عقلا هم در چنين مواردى عموم و ظهور را قبل از فحص حجت نمى دانند.  اما مقام دوم اين نكته كه چه اندازه فحص لازم است بايد گفت كه مقدارش برحسب وجوه ذكر شده در مقام اول فرق مى كند اگر مبنا علم اجمالى باشد تا جائى كه علم اجمالى منحل شود فحص لازم است و اگر مبنا، روايات هلا تعلمت باشد بايد به مقدارى فحص كند كه علم يا اطمينان پيدا كند كه ترك تعلم نشده و اگر بيش از اين فحص كند فائده اى ندارد و اگر وجه سوم باشد بايد به مقدارى فحص كند كه معرضيت وجود مخصّص از بين برود.  صاحب كفايه(رحمه الله) هم يك بحثى را در اين جا اضافه كرده است كه در احتمال مخصص متصل فحص لازم نيست و اصل عدم القرينة حجت است ليكن ما گفتيم كه قرينه يا مخصص متصل، رافع اصل ظهور است و اصلى غير از حجيت ظهور عقلا ندارند به نام اصل عدم القرينة متصلة و قرينه متصل هم موجب عدم انعقاد ظهور است و با احتمال آن در اصل ظهور شك مى شود و با شك در اصل ظهور اصلاً ظهورى منعقد نيست و در اينجا مسأله وجوب فحص روشن تر است چون اگر فحص نكنيم ظهور نداريم تا بتوانيم به آن تمسك كنيم و ديگر علم اجمالى و اخبار وجوب تعلم را نمى خواهيم و وجوب فحص در اين جا دليل خاص نمى خواهد بلكه از باب عدم مقتضى حجيت است چون عام نداريم و بايد فحص كنيم تا يقين حاصل كنيم كه قرينه متصلى در كار نبوده است و يا با شهادت سكوتى و سلبى راوى آن را نفى كنيم كه قبلا گفتيم اين شهادت نسبت به قرائن حسّيه و لفظيه صحيح است وليكن اين شهادت راوى هم در صورت احتمال تقطيع در احاديث در كتب اربعه موجود نيست ولذا بايد تحقيق كنيم تا به اطمينان برسيم كه در كتاب حديث كل روايت را نقل كرده است البته معمولا در جائى كه مخصص باشد آن را تقطيع نمى كنند يا اشاره مى كنند به اين مطلب كه روايت داراى ذيلى هم هست.  حاصل اين كه در مخصص متصل اگر آن شهادت سلبى راوى نباشد وجوب فحص روشن تر است و اجمال در اصل ظهور و مقتضى حجيت است و اصل عدم القرينة به عنوان مستقل مطلب صحيحى نمى باشد . |