

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عام و خاص و مطلق و مقید

موسوی بجنوردی



مبحث اول

عام و خاص

مقدمه

پیش از شروع بحث در بارهٔ عام و خاص ، شایسته است که به تعریف این دو اصطلاح و نیز بیان فرق بین عموم و مطلق پردازیم ، و به اقسام عام و آنچه دلالت بر عموم می کند و نیز مخصص اشاره نمائیم .

۱ . عموم

عموم سریان و شمول مفهوم است برای کلیهٔ اموری که مفهوم مورد نظر صلاحیت اشتمال بر آنها را دارد . در مقابل خصوص که شمول و سریان ندارد ، زیرا جزئی است و جزئی ستمنع الصدق علی کثیرین است

و بدین سبب قابلیت انطباق و شمول و سریان ندارد. البته تعاریفی از این قسم در مورد عام و خاص جزء تعاریف حقیقی نیستند یعنی تعریف به جنس، فصل و یا به حد تام و حد ناقص و رسم تام و رسم ناقص نمی‌باشند، بلکه شرح‌الاسم‌اند که همان تعریف به‌ظاهر الخواص باشد و در نتیجه نه جامع و نه مانع‌اند.

۲. فرق بین عموم و اطلاق

در مورد فرق بین عموم و اطلاق نیز گفته میشود که: مطلق همانند عموم گزارشگر شمول و سریان است با این فرق که در عموم، شمول و سریان بالوضع است یعنی واضح است که یک رشته از الفاظ و یا یک سلسله از اعداد را برای شمول و سریان وضع می‌کند. حال آنکه در مطلق، شمول و سریان بالوضع نیست بلکه به مقدمات حکمت است یعنی ما پس از تمام شدن مقدمات حکمت، استفاده شمول و سریان می‌نمائیم. علیهذا چنانچه عموم و مطلق تعارض پیدا کنند عموم همیشه مقدم خواهد بود. زیرا ظهور عام در عموم بالوضع است و متوقف بر چیزی نیست و بدین جهت گفته میشود که ظهور عام ظهور تنجیزی است. اما ظهور مطلق در اطلاق خود، چون مبتنی بر مقدمات حکمت است ظهور تعلیقی است و میدانیم که مقتضی تعلیقی نمی‌تواند با مقتضی تنجیزی معارضه نماید.

۳. اقسام عام

عموم برچند قسم است: عام استغراقی و مجموعی و بدلی. البته در هر سه قسم عموم واجد معنای شمول و سریان است ولی نحوه شمول و سریان در آنها فرق می‌کند.

الف. در عام استغراقی شمول و سریان برای هر یک از افراد بطور

استقلال و انفراد وجود دارد . یعنی در عام استغراقی عموم به عدد تمام افرادی منحل میشود که سریان و شمول احاطه شان می کند . اگر افراد مخاطب عام صد نفر باشند ، عموم منحل به صد خطاب میشود و این خطاب برای یک یک افراد بطور مستقل موجود است . بدین جهت گفته میشود که :
در عام استغراقی هر یک از افراد دارای امثال مستقل و عصیان مستقل است ، به طوری که اگر بعضی از آنها امثال کنند و بعضی دیگر عصیان نمایند برای امثال کنندگان ثواب وجود دارد و نسبت به کسانی که عصیان نموده اند موجبات عقاب فراهم میگردد و در نتیجه عقاب میشوند .

ب. در عام مجموعی ، شمول برای افراد بطور اجتماع است . یعنی صورتی میتوان گفت امثال وجود دارد که مجموع (من حیث المجموع) امثال امر کرده باشد . بنابراین اگر گفته شود که تمام مردم مجتمعاً باید فلان کار را انجام بدهند در صورتیکه یکنفر از آنها کار مورد بحث را انجام ندهد عام مجموعی حاصل نمیگردد زیرا مورد خطاب موجود نشده است . پس در عام مجموعی یک امثال و یک عصیان وجود دارد ، امثال عبارت از آوردن تمامی افراد است و عصیان عبارتست از عدم اتیان ولو عدم اتیان یک فرد .

ج . در عام بدلی ، شمول و سریان به نحو بدلی است . یعنی مکلف در مقام تطبیق مأمور به در خارج در سعه قرارداد و مخیر به تطبیق مأمور به با هر یک از افراد است . مثلاً وقتی کسی دستور میدهد که برایش آب را بیاورند و مشخص نکند چه نوع آبی ، در چه نوع ظرفی ، و به چه شکلی دستور گیرنده مخیر است آب را در لیوان بگذارد ، در جام آب بگذارد ، آب خیلی خنک باشد یا چنین نباشد و . . . یعنی مکلف در مقام امثال مخیر به تطبیق مأمور به با هر فردی از افراد طبیعت مورد دستور است . به تعبیر دیگر مکلف در تطبیق صرف الوجود با هر یک از افراد طبیعت

مخیر است . در واقع وقتیکه به انسان دستور داده میشود که برو و طبیعت فلان چیز را موجود کن ، طبیعت به صرف الوجود موجود میشود . « و صرف الشیئی لایثنی ولایتکرر » : صرف الوجود یک مصداق بیشتر ندارد و شخص در تطبیق صرف الوجود مخیر است . یعنی اختیار دارد که در مقام امثال صرف الوجود طبیعت را با هر فرد و با هر خصوصیت و با هر صنفی از افراد و خصوصیات فردیه و اصناف این طبیعت تطبیق نماید . عام بدلی یعنی علی البدل و در آن همه افراد در عرض هم « علی حد سواء » قرار دارند و میان خصوصیات فردیه آنها هیچگونه استیازی نیست و با آوردن هر خصوصیتی ، طبیعت موجود میشود . در اینجا بزرگان اشکال کرده اند که در عام بدلی عموم مستفاد از وضع نیست ، بلکه استفاده آن به مقدمات حکمت است .

در عام بدلی ما از خارج می دانیم که خواست مولا از جعل و تشریح حکم ، صرف الوجود طبیعت است و خصوصیات فردیه از خواسته وی خارج اند . مولا گفته است برو طبیعت آب را موجود کن . اینجا عقل است که در مقام امثال به مکلف می گوید تو در تطبیق صرف الوجود مخیری و میتوانی هر خصوصیتی از خصوصیات فردیه این طبیعت را که بخواهی ، ایجاد نمائی . بنابر این وقتی عقل این استفاده را می کند وضع در کار نیست . اشکالی که پیش می آید آنست که نمی توان از این تعریف که مقتضی عموم شمول و سریان تنجیزی است در عام بدلی استفاده کرد .

۴ . آنچه دلالت بر عموم می کند .

برای عموم ، الفاظی مخصوص هست که دال بر معنای شمول و سریان است . ادات دال بر عموم یا بالوضع چنین اند و یا بالاطلاق . کل ، جمیع ، تمام ، دائماً ، از ادات هستند . یک هیئت نیز ممکن است دلالت بر عموم داشته باشد : مثل نکره واقع در سیاق نفی یا نهی یا جمع محلی

به الف و لام ، که به جنس و یا جمع دلالت دارد . این الفاظ یا هیئتهای جملات که دال بر شمول و سریان‌اند از طرف واضح برای عموم و شمول وضع گردیده‌اند . نکته قابل ذکر آن است که لفظ کل و یا هر چیزی که واجد این معنا ، یعنی شمول و سریان است بالوضع ، بر عموم مدخول خود دلالت دارد این شمول و سریان میتواند برای فرد فرد بطور مستقل (عام استغراقی) و یا من حیث‌المجموع (عام مجموعی) باشد و تابع مدخول خویش است و فرق نمی‌کند که کل ما بمعناها در عام مجموعی وارد بشود یا در عام استغراقی . همچنین است نکره واقعه در سیاق نفی و نهی و جمع محلی به الف و لام و . . . که در تمام اینها معانی حاصل از ناحیه مدخولات است .

۵ . مخصص

مخصص بر دو نوع است : مخصص متصل ، مخصص منفصل .
الف . مخصص متصل . هنگامی مخصص متصل است که در نفس کلام قرینه‌ای مشخص نماید تمام افراد مورد کلام نیستند بلکه صنف و یا دسته خاصی از آنها محل کلامند . مثلاً وقتی گفته میشود : «اکرم العلماء العدول» : دانشمندان عادل را اکرام کن ، اگر لفظ عادل بیان نمی‌شد اکرام تمامی دانشمندان ، چه عادل و چه فاسق را شامل می‌گردید . اما گوینده بالفظ عادل مشخص می‌کند که خواسته مولا اکرام مخصوص عدول از دانشمندان است و بنابر این در خواسته مولا اکرام دانشمندان غیر عادل مندرج نیست و این گروه سببیت از برای اکرام ندارد . پس از همان‌آغاز، انعقاد ظهور کلام در خصوص قرینه موجود در جمله خواهد بود در نتیجه ظهور کلام بر کل افراد نیست تا قرینه‌ای دیگر بعداً بیاید . بلکه از همان ابتداء، ظهور بر خلاف قرینه کامل - که همان قرینه مخصص متصل باشد - منعقد نمیشود .

ب. مخصص منفصل. مخصص منفصل عبارت است از قرینه‌ای که در یک کلام دیگر می‌آید. مثلاً گوینده می‌گوید «اکرم العلماء» و ساکت می‌شود. اینجا ظهور در اینست که مولا اکرام هر دانشمندی را اعم از عادل یا فاسق خواسته است و خصوصیتی دیگر بهیچوجه ذکر نشده است. اما گوینده بعداً در کلامی می‌گوید: «لا تکرّم الفساق من العلماء»، اگر دانشمندی فاسق بود اکرامش نکنید. مطابق تعریف، قرینه‌ای که در کلام آخر آمده است خواسته مولا را در جمله اول (اکرم العلماء) مشخص کرده یعنی روشن ساخته است که مقصود گرامی داشتن هر عالمی اعم از عادل و فاسق نیست و آنها که باید اکرام شوند خصوص علمای عدول هستند نه علمای فساق. بنابراین اصولاً ظهور منعقد در عموم است اما وقتی قرینه صارفه می‌آید ظهور این قرینه بر ظهور اولی حکومت دارد چون ظهور اولی ظهور بالوضع و ظهور بالا طلاق است نه بالنصوصیه، ولی ظهور دوم در خصوص قرینه ظهور بالنصوصیه است و قهراً ظهور بالنصوصیه مقدم بر ظهور اول حاکم بر آنست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 مسائل
 فصلنامه علمی علوم انسانی

۱. استعمال لفظ در عام مخصص به نحو حقیقت است یا مجاز؟

در عاسی که تخصیص بر آن وارد می‌شود آیا استعمال لفظ در حقیقت است یا مجاز؟ در واقع مخصص چه متصل و چه منفصل قرینه است از برای اراده ما عداً خاص از لفظ عموم. در اینجا شبهه‌ای پیش می‌آید: وقتی لفظ مورد استعمال دلالت بر کل دارد و سپس همین لفظ در بعضی از افراد استعمال می‌شود، آیا استعمال آن بر خلاف ما وضع له نیست؟ وقتی گفته می‌شود که عموم، مثل کل، جمیع و... در جمله‌ای مانند «اکرم کل عالم» برای شمول و سریان وضع شده است و بعد قائل می‌گوید: «لا تکرّم

الفساق من العلماء» ، این مخصص منفصل که میآید به بیان مراد متکلم در خصوص علمای عدول میپردازد و در نتیجه علمای فساق را خارج می‌کند. در واقع کل در غیر ماوضع له استعمال می‌گردد ، زیرا همانطور که گفتیم کل دال بر شمول و سریان است . اما در اینجا کل در بعض ما وضع له که خصوص علمای عدول باشد ، به کار رفته است .

در باب حقیقت و مجاز این ضابطه یک ضابطه کلی است. زیرا حقیقت عبارت است از استعمال لفظ فی ماوضع له . یعنی اگر استعمال مورد بحث مطابق با وضع استعمال باشد استعمال حقیقی است و اگر استعمال بر خلاف ماوضع له باشد استعمال مجازی است .

در مورد بحث ما گروهی گفته‌اند استعمال مطلقاً ، چه مخصص منفصل باشد و چه متصل ، استعمال علی بعض ماوضع له و بنابراین مجازی است . گروهی دیگر گفته‌اند ، استعمال مذکور مطلقاً استعمال حقیقی است چه مخصص منفصل باشد و چه متصل . برخی نیز بین مخصص متصل و مخصص منفصل قائل به تفصیل شده و گفته‌اند اگر تخصیص به طور متصل باشد ، استعمال حقیقی است و اگر تخصیص بطور منفصل باشد استعمال مجازی است . گروهی دیگر نیز عکس این مطلب را گفته‌اند. اکنون بینیم حق مطلب چیست ؟ قول اول را باید اختیار کرد که استعمال را مطلقاً مجاز میدانند یا قول دوم را که می‌گویند استعمال مطلقاً حقیقت است ؟ حق در قول دوم است . یعنی باید گفت که استعمال مطلقاً استعمال حقیقی است ، چه مخصص منفصل باشد چه متصل . در اینجا نخست باید دید منشاء توهم چیست ؟ گفته می‌شود ادات عموم برای شمول و سریان و برای تمام افراد وضع شده‌اند و چنانچه ادات عموم ، در بعض افراد استعمال شوند ، جلوی سعه و شمولشان گرفته می‌شود ، یعنی بر خلاف ما وضع له استعمال می‌گردند و بنابراین استعمال مجاز است . در جواب می‌گوییم که این بیان مغالطه

است . مادر ادات عموم هیچگونه تصرفی نمی‌نمائیم ، یعنی همزمان می‌گوئیم که ادات عموم برای شمول وضع شده‌اند و کار ما تصرف در مدخول آنهاست . مدخول ادات عموم عبارت از همان خاص است . کار ادات عموم شمول و سریان در چیزی است که در مدخولش باشد . یعنی آن را سعه و شمول می‌دهد . اگر مدخول تمام علماء باشد ، کل افاده شمول می‌کند برای تمام علماء و اگر مدخول ادات عموم بعض العلماء باشد باز هم از برای همان بعض شمول و سریان مییابد . پس تضييق از ناحیه مخصوص و از ناحیه مدخول ادات عموم است نه از ناحیه خللی که بر ادات عموم وارد میشود . در ادات عموم هیچ گونه خللی وجود ندارد و اکنون نیز ادات مورد بحث افاده عموم و شمول و سریان می‌کنند . تنها اتفاقی که می‌افتد اینست که در مدخول ادات تضييق میشود . می‌گوئیم باید خصوص علمای عدول را اکرام کرد و نباید به اکرام علمای فساق پرداخت . بنابراین کل و جمیع و جمع محلی به الف و لام و نکره واقع در سیاق نهی و نفی ، همگی برای افاده عموم وضع شده‌اند و مخصوص منفصل و متصل نیز در این ادات خللی وارد نمی‌آورند و ادات به عموم خود باقی میمانند . در نتیجه استعمال لفظ فی ماوضع له است و چنین استعمالی ، استعمال حقیقی است ، هم در مخصوص منفصل و هم در مخصوص متصل .

۳ . عام تخصیص یافته (مخصص) در باقی حجت است یا حجت نیست ؟

در حقیقت منشاء این بحث نیز همان بحث اول است . یعنی آیا استعمال در عامی که بر آن تخصیص وارده شده است استعمال حقیقی است یا مجازی ؟ پس از آنکه گفتیم استعمال مذکور اعم از آنکه مخصوص متصل باشد یا منفصل استعمال حقیقی است قهراً عام مخصوص نیز در باقی حجت است ، چه بطور مخصوص متصل باشد چه منفصل .

نظر به اینکه در مخصص متصل ظهور خاص در افراد، بالنصوبیه و ظهور عام در عموم، بالظاهر است بنابراین ظهور خاص مقدم بر ظهور عام میشود، زیرا یکی ظاهر و دیگر اظهر میباشد و اظهر مقدم بر ظاهر است. اما در مخصص متصل برای عام از همان ابتداء ظهوری وجود ندارد یعنی انعقاد ظهور از آغاز بر افراد خاص است.

بهر حال اعم از آنکه مخصص متصل باشد و یا منفصل، عامی که بر او تخصیص وارد میشود در باقی حجت است و به بیان دیگر عام در مقداری که از شمول آن خارج میشود حجیت ندارد لکن در مقداری که از آن حیثه خارج نشده است بر عموم خود باقی میماند و نسبت به افراد خود حجیت دارد.

۳. عدم تمسک بر عموم عام در شبهات مصداقیه

در این بحث باید سه نکته را مورد بررسی قرارداد: شبهه مصداقیه، شبهه مفهومی و جواز تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه در صورتیکه مخصص دلیل لبی باشد نه دلیل لفظی.

الف. شبهه مصداقیه: مفهوم این شبهه باید مبین باشد و اجمالی در آن نباشد پس از آنکه مفهوم مبین بود، (یعنی اجمال همواره در مصداق بود نه در مفهوم) ممکن است نسبت به دخول فردی از افراد در خاص شک کنیم. در واقع فقط نمی دانیم که این فرد متصف به عنوان خاص است تا از حکم خاص خارج باشد، یا اینکه این شخص متصف به عنوان خاص نیست تا مشمول حکم عام باشد. در بحث «یدبرمال» در عموم قاعده ید ا این تخصیص وارد شده است که اگر ید امانی و ماذونه باشد، ضمان ندارد. شک ما در خصوص مورد است بدین معنی که آیا ید مورد نظر ید امانی و یا ید عدوانی است؟ ثمره شک اینست که اگر چیزی در دست

کسی تلف شود ، چنانچه ید اسانی باشد ضمان ندارد و اگر ید عدوانی باشد ضمان دارد . پس شک ما در ید به این نحو میشود که آیا این ید از افراد مخصص است یعنی ید امانی است تا ضمان نداشته باشد یا از افراد عام است یعنی ید عدوانی است که دارای ضمان است . کسانی که میگویند تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه جایز است ، حکم به ضمان می کنند و میگویند در ید مشکوکه باید به عموم عام تمسک نمود . اما کسانی که قائل به جواز تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه نیستند قائل به ضمان نمیشوند . قول به ضمان ید را ، چنانچه ید مشکوکه باشد ، به مشهور فقهای متقدمین نسبت داده اند . جمعی گفته اند نظر به اینکه فقهای متقدم در ید مشکوکه حکم به ضمان کرده اند بنابراین قائل به جواز تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه اند . اما جواب آنستکه این بزرگان از باب تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه نیست که حکم به ضمان داده اند بلکه حکمشان از باب اصل منقح موضوع است . یعنی قائل به اصل منقح موضوع میباشند ، که استصحاب عدم ماذونیت باشد بدین بیان که ید مرکب از دو امر : استیلا بر یک چیز و صدور الاذن یا عدم صدور الاذن است . اگر استیلاء مقرون به صدور اذن باشد ید ، ید امانی است و اگر استیلاء با عدم صدور اذن مقرون باشد ید ، ید عدوانی میشود . پس در اینجا موضوع دلیل ما مرکب از دو جزء است که یک جزء یعنی استیلاء بالوجدان احراز میشود و جزء دیگرش بالاصل احراز میگردد . یعنی می پرسیم آیا این استیلا خارجی مقرون به اذن بوده است تا ید ، ید امانی باشد ، یا مقرون به اذن نبوده است تا ید عدوانی باشد . شک نیست که صدور اذن از حوادث است و مسبوق به عدم ازلی است . می گوئیم نمی دانیم آیا از مالک در مورد استیلائی خارجی اذنی صادر شده است یا نه . اصل اولیه اینست که اذنی

صادر نشده باشد - همانطور که قبلاً صادر نشده بود - و ما همان عدم را تا این زمان می‌آوریم و می‌گوئیم که اکنون نیز اذنی صادر نشده است . پس استیلاء بالوجدان است و عدم صدور الاذن ، بالاستصحاب و بالاصل ، و نتیجتاً ید ، ید عداونی و موجب ضمان است . بنابراین حکم بزرگان متقدم بر وجوب ضمان نه از باب تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه است ، بلکه از باب جریان استصحاب « عدم صدور الاذن والاجازة من قبل المالك » میباشد (البته به مفاد لیس تامه که اجازة و اذن وجود پیدا نکرده و این عدم محمولی منسوب است به عدم ازلی و اصل در آن جاری میشود) . بنا بر این حق در مقام عدم جواز تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه است و بهر صورت مخصصی که مفهومش مبین باشد ، ظهورش از ظهور عام اقوی است .

گفتیم که شمول عام از برای مخصص به واسطه اصالة العموم و اصالة الظهور در عام است و اما شمول دلیل مخصص بالنصوصیه است . بنا بر این در جاهائی که مفهوم خاص واقعاً بر آن منطبق است و از مصادیق واقعیه خاص است ظهور عام از حجیت می‌افتد . زیرا پس از آنکه ثابت شد حجیت خاص اقوای از عام است ، مصادیق واقعیه عنوان خاص از تحت حکم عام خارج میشوند زیرا ظهورشان بالنصوصیه است . در مخصص منفصل نیز هر چند ظهور خاص با ظهور عام معارضه نمی‌کند لیکن حجیت این ظهور با حجیت آن ظهور معارضه می‌نماید . ظهور خاص در افراد واقعی‌اش ، با ظهور عام در افراد عموم خودش تصادم پیدا می‌کند و چون گفتیم که در یکی ظهور بالنصوصیه است و در دیگری ظهور به ظاهر است ، قهراً اظهر مقدم بر ظاهر میشود . لهذا ظهور خاص مقدم بر ظهور عام میگردد و آن ظهور را از کار می‌اندازد . پس مخصص چه متصل باشد و چه منفصل در شبهات مصداقیه ، موضوعی از برای تمسک به عموم عام نمی‌ماند زیرا

تمسک به عموم محتاج به احراز این امر است که این فرد از مصادیق خاص نیست از جهت آنکه مصادیق واقعیه خاص از تحت عام خارج شده‌اند. شک در این معنی که آیا فرد مورد نظر از مصادیق افراد واقعیه خاص است یا نه، عیناً مثل تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه خود عام است. مثلاً در اکرم العلماء اگر شک در عالمیت فردی کردیم، چه باید کرد؟ در این باب همه متفق‌اند که در شبهات مصداقیه خود عام نمیتوان به عموم عام تمسک کرد. در شک نسبت به مصادیق افراد واقعیه خاص نیز همینگونه است با این فرق که در اینجا عام ظهور دارد اما این ظهور ظهوری است غیر حجت و بنابراین ظهور حجت - که ظهور خاص بالنصوصیه باشد - از ظهور عام اظهر و مقدم بر آن است. لهذا میگوئیم تمسک به اصالة العموم در شبهات مصداقیه مخصص مبین مفهوم، مثل تمسک به عموم عام است در شبهات مصداقیه خود عام و هیچ فرقی بین آنها جز این نیست که شبهه مصداقیه مخصص، مشمول ظهور عام هست. اما شبهه مصداقیه خود عام مشمول ظهور نیست لیکن ملاک در هر دو یکی است و آن ظهور حجت است و هر دو در این مرحله متساوی هستند. از این حیث در هر دو تمسک به عموم عام، تمسک به ظهور غیر حجت است یکی برای خود عام و یکی برای ظهور خاص، بنابراین چون ملاک و مناط در تمسک ظهور حجت است و در اینجا حجتی در کار نیست، پس فرقی بین این دو نمی‌باشد.

ب. شبهه مفهومیه. در شبهه مفهومیه گاه دوران امر بین اقل و اکثر و گاه دوران امر بین متباینین است و در هر دو نیز یا مخصص متصل است و یا منفصل که جمعاً چهار قسم میشود. باید دید در این موارد آیا میتوان در شبهات به عموم عام تمسک کرد یا نه؟ به تعبیر دیگر آیا اجمال خاص به عام سرایت می‌کند یا نه؟

اگر مخصص متصل باشد، دوران امر چه بین اقل و اکثر باشد و چه

بین متبائنین ، حق مطلب این است که اجمال خاص به عام سرایت می کند ، یعنی نمی توان به اصالت عموم تمسک کرد . چون قبلاً گفتیم که مخصص متصل قرینه ای است متصل به کلام و از اول مانع آنست که ظهور کلام در ماعدای خاص منعقد بشود . وقتی میگویند : « اکرم العلماء العدول » ، مخصص از همان اول نمی گذارد که علماء در تمامی افراد اعم از عادل و فاسق ظهور داشته باشد . بنابراین اگر خاص ما مجمل بود این اجمال به خود عام سرایت می کند چون در اینجا ماعدای خاص معلوم نیست و هنگامی که ماعدای خاص معلوم نبود برای عام ظهوری منعقد نمی شود .

اگر مخصص منفصل باشد و دوران امر بین اقل و اکثر ، حق این است که اجمال خاص به عام سرایت نمی کند ، یعنی اینجا میتوان در شبهات مفهومی به عموم عام تمسک کرد . سر این مطلب آن است که در عام ، وقتی مخصص منفصل است ، ظهور عام منعقد میشود ، زیرا گفتیم که ظهور عام در عموم منعقد میشود اما پس از آمدن مخصص منفصل این امر قرینه میشود و چون ظهور مخصص بالنصوصیه و اظهر است مقدم بر ظهور عام میباشد که ظهورش ظاهری است . اما اگر خاص در زاید از قدر متیقن مجمل باشد بر زائد آن حجیت نیست چون وقتی خاص مجمل باشد نمیتوان برای آن ظهوری تصور کرد . و هنگامیکه ظهور به زائد بر قدر متیقن ظهور نداشت ، حجیت در همان قدر متیقن یعنی همان اقل محصور میشود و در اکثر ظهور نخواهد داشت و در این صورت ظهور عام به حجیت خود باقی میماند و مزاحمی در کار نیست بنابراین قهراً تمسک به عموم عام در شبهات مفهومی ای که بین اقل و اکثر باشد بی اشکال است .

قسم آخر آنست که در شبهه مفهومی دوران امر بین متبائنین بوده و مخصص نیز مخصص منفصل باشد . حق آنستکه در اینجا اجمال خاص

به عام سرایت می‌کند و حکمش مثل حکم مخصص متصل است. چون ما علم اجمالی داریم به اینکه تخصیصی واقعی وارد شده است و مرددیم بین دو امر یعنی نمی‌دانیم که این فرد یا آن فرد است. مثلاً شک داریم که آیا تخصیص واقعی بر زید بن بکر وارد شده است، یا بر زید بن خالد. به هر کدام که بخواهیم تمسک کنیم به همان دلیل میتوان به فرد دیگر نیز تمسک کرد و این کار ترجیح بلامرجح است چون هیچ مزیتی بین افراد نیست و قهراً تعارض پیش می‌آید و تساقط می‌کنند. نمی‌توان گفت که اصل اولی اکرام است چون پاسخ می‌دهند اصل اولی معارضه است. در اطراف علم اجمالی بحث میشود که میتوان به اصول تمسک جست. حق اینست که اصول تنزیله اگر مخالف با معلوم بالا جمال باشد ولو مخالفت عملیه لازم نیاید مورد عمل ندارد یعنی در اطراف علم اجمالی استصحاب جاری نمیشود (زیرا لازمه آن تضاد میان احراز وجدانی و احراز تعبدی است). در این بحث ما علم اجمالی به ورود تخصیص واقعی داریم آنچه نمیدانیم اینست که ناظر به زید بن بکر است یا زید بن خالد در نتیجه جاری کردن استصحاب برای هر دو با معلوم بالا جمال مخالفت دارد. خلاصه آنکه اگر نسبت به هر دو استصحاب جاری شود مسلماً مخالفت با معلوم بالا جمال لازم می‌آید و اگر بخواهیم استصحاب را در موردیکی از آنها جاری کنیم، ترجیح بلامرجح است. پس اصلاً نه نوبت به تعارض میرسد و نه اساساً در اطراف علم اجمالی استصحاب جاری میشود.

ج. جواز تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه،

در صورتیکه مخصص دلیل لبی باشد نه لفظی

دلیل لبی مقابل دلیل لفظی است. مثل اجماع و دلیل عقل که هر دو از زمره ادله اربعه میباشند و از سنخ الفاظ هم نیستند. شیخ انصاری رحمه الله علیه در صورت وجود مخصص به دلیل لبی قائل به جواز تمسک

به عموم عام در شبهات مصداقیه‌اند . گروهی از بزرگان نیز از ایشان متابعت کرده‌اند . مرحوم آقای آخوند رحمة الله تعالی علیه در این معنی یعنی دلیل لبی تفصیل داده و گفته‌اند چنانچه مخصص ما دلیلی باشد که در مقام بیان مراد بتوان بدان اتکال کرد ، مانند عقل ضروری ، مساله مثل مخصص متصل است یعنی اصلاً در عموم ظهوری از عام منعقد نمیشود و بنا بر این نمیتوان به عموم عام تمسک کرد . اما اگر دلیل از قبیل عقل ضروری نباشد و نتوان بطور صحیح بدان اتکاء نمود مانعی از تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه نیست زیرا عام ما بر ظهور خود باقی است و حجت است و مزاحمی هم ندارد .

اکنون آیا مانند شیخ (ره) باید گفت که اگر دلیل مخصص دلیل لبی بود تمسک به عموم عام در شبهات مصداقیه مطلقاً اشکال ندارد . و یا باید قائل به تفصیل مورد نظر آقای آخوند شد و گفت اگر مخصص لبی ما از قبیل عقل ضروری باشد نمیتوان به عموم تمسک نمود و اگر از قبیل عقل ضروری نبود میشود تمسک کرد .

آقای آخوند (ره) میفرماید : اگر مخصص ما دلیل لبی از قبیل عقل ضروری باشد نباید در شبهات مصداقیه به عموم عام تمسک نمود ، زیرا این حالت مثل قرینه متصله است و مانع از انعقاد ظهور عام در عموم است . برای مثال اگر مولا بگوید که به همسایگان من اکرام کن و عقل حکم کند یا اجماع قائم باشد بر عدم وجوب اکرام دشمنان این مولا ، چنانچه عقل و اجماع مانع از انعقاد ظهور عام در عموم ، یعنی « اکرام تمام همسایگان مولا » حتی دشمنان وی باشد ما در اینجا عموسی نداریم تا در مقام شک به آن تمسک کنیم . اما اگر مخصص مانند قرینه متصله نباشد تا مانع از انعقاد ظهور باشد در این صورت ظهور در عموم منعقد میشود . چون اصالة الظهور حجت است مگر در جائی که به خروج از تحت عام

قطع داشته باشیم . در صدیقی که برای ما مشتبه است چون قطع به خروج نداریم و یقین نداریم که از تحت عموم خارج شده است ، اصالۃ العموم و اصالۃ الظهور شمول دارند . خلاصه آنکه فرق است میان مواردی که مانند قرینه متصله است و عمومی در کار نیست ، تا در مقام شک بدان تمسک شود و مواردی که از قبیل قرینه متصله نباشد و اصالۃ العموم و اصالۃ الظهور بر حجیت خودشان باقی باشند . آقای آخوند مطلب دیگری را در خصوص فرد مشکوک اضافه می کنند (یعنی شک در این باب که آیا فرد از افراد خاص است یا نه) و میفرمایند ما از عموم کشف می کنیم که فرد مشکوک نیز داخل در حکم عام است . مثل : «لعن الله بنی امیه قاطبة» در اینجا مایقین داریم که مؤمنان بنی امیه مشمول لعن نیستند اما اگر در ایمان یک نفر از بنی امیه شک کنیم ، آیا لعن وی جائز است یا نه ؟ مثلاً در مورد یکی از افراد بر اساس کارهایی که کرده است شک میشود که آیا وی مؤمن است یا مؤمن نیست ؟ و نتیجتاً در لعن یا عدم لعن وی شک میشود . آقای آخوند می فرمایند که اگر در ایمان شخصی از بنی امیه شک کردید لعن وی جائز است . در اینجا نتیجه ، نتیجه شکل اول است . یعنی گفته میشود : از بنی امیه هر کس ایمانش مشکوک است ، جاز لعنه - و کل من جاز لعنه لیس بمؤمن - بنابراین شخصی که مشکوک الایمان است ، لیس بمؤمن^۲

ع- عدم جواز عمل به عموم عام قبل از جستجو از مخصص .

عمل به عموم و اطلاق ، تنها بعد از جستجو از مخصص در اصالۃ العموم ، و از

۲. مرحوم میرزای نائینی (ره) نه حرف شیخ را می پذیرد که اگر مخصص لبی بود به عموم عام در شبهات صدیقیه میتوان تمسک کرد و نه به تفصیل آقای آخوند (ره) ما بین عقل ضروری و غیر ضروری قائل است و بیان دیگری دارد .

مقید در اصالة الاطلاق جائز است. همانطور که عمل کردن به اصول عملیه فقط بعد از جستجو از دلیل اجتهادی و مایوس شدن از یافتن دلیل جائز میباشد. البته فرق بین این دو آنست که اصول عملیه یک رشته‌ای از وظائف است که شارع مقدس آنها را برای مجتهد جستجوگری جعل و تشریح نموده که از یافتن مطلب به دلیل اجتهادی مایوس گردیده است. فی الحقیقه حجیت این اصول مضیق و متوقف و منوط بر جستجو از دلیل اجتهادی و مایوس شدن از یافتن راه حل مساله به دلیل اجتهادی است. اما در مورد بحث کنونی ما همانطور که گفتیم حجیت خاص نسبت به حجیت عام و حجیت تقیید نسبت به حجیت مطلق اقوی است پس با توجه به داشتن این حجیت اقوی باید به جستجو پرداخت و دید آیا ما که میخواهیم به اصالة العموم یا اصالة الاطلاق تمسک کنیم یا یک حجت اقوی روبرو هستیم یا نه؟

برای وجوب جستجو قبل از تمسک به اصالة العموم سه دلیل ذکر شده است.

الف. اجماع. گفته‌اند که بین فقهای اسلام اجماع قائم است به اینکه قبل از جستجو از وجود مخصص تمسک به اصالة العموم جائز نیست. ما این اجماع را حجت نمی‌دانیم زیرا در مبحث اجماع گفته‌ایم که اجماع هنگامی حجیت دارد که کاشف از رأی معصوم باشد. اما در اجماعی که مدارک مجمعی آن مشخص است خود ما به سراغ همان مدارک می‌رویم و بررسی می‌کنیم که آیا مدارک مورد نظر کاشف نظر معصوم هست یا نه؟ پس در اینجا اجماع نمی‌تواند برای ما دلیل باشد.

ب. آیات احکام و اخبار. ما به واسطه قسمتی از آیات احکام و اخبار (در کتب اربعه و غیر اربعه) علم اجمالی به وجود مخصصات برای عموم پیدا کرده‌ایم. وقتی علم اجمالی به وجود مخصص داشته باشیم،

نمی‌توانیم عمومات را اخذ کنیم مگر آنکه ابتداء به جستجوی مخصصات برخیزیم ، به همان دلیل که در باب اصول عملیه نیز گفتیم باید به جستجو پرداخت . در آنجا هم علم اجمالی داشتیم که ادلهٔ اجتهادیه وارد شده است ، از این رو نمی‌بایست به محض شک به اصل عملی تمسک می‌کردیم بلکه نخست باید می‌دیدیم که در خصوص مورد دلیل اجتهادی هست یا نه ؟ وقتی فقیه پس از جستجو به این نتیجه برسد که دلیل اجتهادی وجود ندارد به اصول عملیه تمسک می‌کند . در عمومات نیز وقتی با توجه به آیات احکام و روایات معتبر علم اجمالی به ورود یک رشته مخصصات پیدا میشود دیگر نمی‌توان به تمامی عمومات آیات یا به تمامی عمومات روایات تمسک نمود ، بلکه ابتداء باید جستجو کرد و دید آیا برای عام کتاب مخصصی وجود دارد یا نه یا برای آن در روایات و سنت ، مخصصی وارد شده است یا نه ؟

ج . اساساً عمومات کتاب و سنت در معرض تخصیص‌اند ، چون طرز قانونگذاری در تمام جوامع بشری بر این پایه است که حکمی را بطور عموم ذکر می‌کنند و سپس تبصره‌هایی می‌آورند و حکم عام را در معرض تخصیص قرار میدهند . بنابراین نمی‌توان مادهٔ قانونی را بدون تفحص در بارهٔ تبصره‌های آن پذیرفت . کتاب و سنت نیز چنین است . عموم وارد در کتاب الله و وارد در سنت نیز در معرض و قابل تخصیص‌اند . عام کتابی با خبر واحد تخصیص می‌یابد و عام وارد در زمان این امام در زمان امام بعد تخصیص می‌یابد . بر یک روایت نبوی نیز که بطور عموم وارد شده است بوسیله سنت ائمه اطهار تخصیص وارد میشود . با توجه به این وضع بنای عقلاء بر این نیست که به محض برخورد با عام (عامی که در معرض تخصیص است) فوراً به اصالة العموم تمسک کنند . نکته‌ای که هست اینست که در بارهٔ وجود مخصص چقدر باید جستجو کرد و فقیه تا چه

اندازه باید در این باب که آیا برای عام کتابی و یا برای عام سنت
مخصص وارد شده است یا نه جستجو کند؟ این مسئله نیز یک مسئله
عقلائی است. عقلاء میگویند باید به مقداری جستجو کرد که در باره ورود
یا عدم ورود مخصص اطمینان حاصل شود.

۵. تخصیص عموم عام به مفهوم مخالف.

ما از بیان‌هایی چون: «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا» و یا
«ولاتقف مالیس لک به علم» به تأسیس اصل پرداخته و قائل شده‌ایم
به «اصالة عدم حجیة کل ظن» و «اصالة الحرمة عمل بکل ظن الاماخرج
بالدلیل» و گفته‌ایم که باید بر این عموم تخصیص وارد شود که همان ظنون
خاصه باشد. یکی از ظنون خاصه این است که اگر مخبر واحد عادل بود و گرچه
ظن برای انسان حاصل میشود اما این ظن، ظن معتبر، یعنی ظن خاص
است که از تحت اصل کلی «اصالة عدم حجیة کل ظن» یا «اصالة
الحرمة عمل بکل ظن» خارج میشود. در باب آیه «ان جائکم فاسق
بنباء فتبینوا» هم که مفهوم شرط دارد گفته شده است که اگر آورنده خبر
فاسق نبود، یعنی عادل بود حکم «فلاتبینوا» است یعنی تبین لازم نیست
و عادل را باید تصدیق کرد. بدین ترتیب با مفهوم شرط که مفهوم
مخالف است بر عموم «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا» و «اصالة عدم
حجیة کل ظن» و «اصالة الحرمة عمل بکل ظن» تخصیص زده میشود.
اقوال بزرگان در این بحث مختلف است. بعضی گفته‌اند در این موارد
عام مقدم است و مفهوم مخالف نمی‌تواند عام را تخصیص بزند، بعضی
گفته‌اند که مفهوم مخالف، مقدم بر عام است و تخصیص میزند. بعضی
نیز گفته‌اند هیچیک بر دیگری مقدم نیست و در این موارد کلام مجمل
میشود حق آنست که مفهوم مخالف وقتی اخص بود از عام، برای آنچه

مراد از عام است ، به صورت قرینه و مفسر در میاید در واقع پس از ورود عام فرینه‌ای آمده و مشخص نموده است که مقصود از عام این افراد هستند و به ذوالقرینه تمسک میشود چون قرینه فی الحقیقه در حکم مفسر و مبین آن عام است و مفهوم مخالف ، حکم قرینه را دارد و بنابراین مفسر و مبین عموم عام است و ذوالقرینه مقدم بر عام میشود . البته در باب ذوالقرینه این مطلب را نداریم که ظهورش باید اقوی باشد ، منتهی بنای عقلاء بر این است که با وجود قرینه باید به ذوالقرینه تمسک نمود . خلاصه آنکه مفهوم مخالف قهراً عام را تخصیص میزند و مقدم بر عموم آن میشود .

۶ . عود ضمیر به تمام افراد عام است یا بعضی آن ؟

اگر عامی وارد شود سپس جمله‌ای با ضمیر بیاید آیا به بعضی از افراد عام میخورد یا به تمامی عام . خداوند میفرماید :

والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا یحل لهن ان ینکمن ما خلق الله فی ارحامهن ان کن یومن بالله والیوم الاخر وبعولتهن احق بردهن فی ذلک ان ارادوا اصلاحاً . ۳

خدای تعالی ابتدا میفرماید : « والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء » و سپس میفرماید « وبعولتهن احق بردهن فی ذلک » در اینجا « والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء » عام است ، یعنی شامل مطلقه رجعیه و مطلقه بائنیه میشود و فرقی بین آنها نیست و هر دو باید به مقدار « ثلاثة قروء » صبر کنند (بعنوان عده) و ازدواج نکنند . آنگاه در آخر آیه میفرماید و « بعولتهن احق بردهن » : شوهرهای اینها برای برگشتن به آنها احق از دیگران هستند . اکنون باید دید آیا « وبعولتهن » به تمام « مطلقات » میخورد و شامل مطلقه رجعیه و مطلقه بائنیه هر دو میشود و یا فقط به همان « مطلقه رجعیه » مربوط میشود یعنی فقط در این مورد

است که شوهر احق از بقیه است و میتواند بوی برگردد . در اینجا به ضرورت فقه « و بعولتهن احق بردهن » بر میگردد به خصوص رجعیات که اگر شوهر خواست در عده به زن مطلقه رجعیه خود برگردد ، میتواند بدون نیاز به عقد جدید برگردد ، زیرا « المطلقه رجعة زوجة » . گفته شده است که در اینجا مخالفت با دو ظاهر است یکی مخالفت ظهور عام در عموم ، بدین معنی که اگر آن را مخصوص به بعضی از افراد نمائیم یعنی « والمطلقات » را به خصوص رجعیات برگردانیم با اینکه قبل از آن گفته است « والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء » ، « وبعولتهن احق بردهن » به خلاف ظاهر بیان مطلب کرده ایم . مخالفت دیگر مخالفت ظهور ضمیر در رجوعش به معنائی است که اصولاً به آن برمیگردد ، یعنی ما بطور استخدام بعضیها را اراده می کنیم و عام به دلالتش بر عموم باقی میماند . سؤال اینست که در اینجا به کدام مخالفت عمل کنیم آیا یکی از اصول عقلائی را که « اصالة عدم الاستخدام » است بگیریم که نتیجه آن مخالفت با ظهور عام باشد یعنی مخالفت اول و یا اصالة العموم را بگیریم و آن را مقدم بدانیم که مخالفت دوم لازمه آن است و یا بگوئیم که در اینجا نه باید « اصالة عدم الاستخدام » جاری شود و نه « اصالة العموم » بلکه باید به اصول عملیه توجیه شود یعنی باید دید که مقتضای اصل عملی چیست .

حق اینست که در اینجا اصالة العموم جاری است یعنی بعد از آن که حکم مسلم و مشخص بود بضمیمه روایات دیگر و ضرورت فقه و تسالم اصحاب که « بعولتهن » خصوص مطلقات رجعیه را در برمیگیرد دیگر چرا باید به استخدام قائل شد ؟ بلکه باید به همان اصالة العموم تسک کرد و گفت عود ضمیر به بعضی از افراد عام است که قهراً قرینه است بر اینکه ظهور عام را از عموم خودش صرف می کند و قهراً منعقد میشود در خصوص همین مطلقات رجعیه .

۷. عام و استثناء در کلام

اگر عام در یک کلامی ، وارد شود و سپس در آخر استثنائی بیاید .
 آیا این استثناء به جمله آخر میخورد یا به همه جمله ها ؟
 « والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة
 ولا تقبلوا لهم شهادة ابدأ واولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا واصلحوا فان الله غفور رحیم »^۴
 « کسانی که به زنها نسبت زنا میدهند و نتوانند چهار شاهد عادل
 بیاورند که شهادت بدهند : « فاجلدوهم ثمانین جلدة » باید به آنها
 هشتاد تازیانه زد این یک کیفر است کیفر دوم « ولا تقبلوا لهم شهادة ابدأ »
 یعنی از آنها شهادتشان نیز قبول نمیشود . سپس میفرماید « و اولئک هم
 الفاسقون » اینها فاسق هم هستند یعنی مثلاً امام جماعت هم نمی توانند
 بشوند و در حضورشان نمیشود طلاق داد . آنگاه در آخر استثناء می آید
 که : « الا الذین تابوا » ، مگر کسانی که توبه کرده اند . اکنون سؤال
 اینست که « الا الذین تابوا » فقط به « اولئک هم الفاسقون » میخورد .
 یعنی اینها که فاسق اند اگر توبه کردند دیگر فاسق نیستند و میتوانند مثلاً
 امام جماعت شوند یا « الا الذین تابوا » به همه کیفرها میخورد . یعنی این
 افراد تازیانه نمیخورند و شهادتشان هم قبول میشود . و یا اینکه باید
 گفت اصلاً ظهور ندارد نه ظهور در کیفر آخر و نه ظهور در همه کیفرها ،
 بلکه مجمل است بدلیل آنکه ظهور در هر کدام قرینه میخوهد و وقتی قرینه
 نیست مجمل میشود . و یا باید تفصیل داد و گفت جمله هائی که موضوع
 و محمول در همه آنها ذکر میشود مثلاً « اکرم العلماء و ضیف السادات و
 وقر الکبار ، الا الفساق منهم » ، عدم اکرام به آخری میخورد . اما اگر چنین
 نبود یعنی موضوع فقط یک دفعه ذکر شده بود مثلاً « اکرم العلماء و

والسادات والكبار ، الاالفساق منهم » عدم اکرام به همه برمیگردد . این تفصیل از آن مرحوم میرزای نائینی رحمه الله علیه است . در اینجا ممکن است بگوئیم کسانی که قائل به برگشتن این استثناء به خصوص جمله آخری یعنی به « اولئك هم الفاسقون » هستند نظرشان به این است که در این آیه موضوع تکرار شده است و کسانی که قائلند به اینکه استثناء به همه میخورد نظرشان اینست که موضوع تکرار نشده و فقط در صدر کلام یک بار موضوع ذکر گردیده است . و بدین ترتیب نزاع ، نزاع لفظی میشود . ما میگوئیم آنهایی که میگویند موضوع تکرار شده است میگویند به آن آخری میخورد و در جاهائی که موضوع تکرار نمیشود و موضوع یک دفعه در همان صدر کلام گفته میشود به همه میخورد . بنابراین هیچگونه اختلاف و نزاعی بین بیان کنندگان این دو سخن نیست .

بحث دوم

مطلق و مقید

مقدمه

مطابق تعریف علماء اصول ، مطلق عبارت از معنائی شایع است . در جنس خود . شیوع مذکور بمعنی شمول برای هر چیزی است که مطلق صلاحیت اشتغال و انطباق بر آن را دارد . چه این شیوع و شمول استغراقی باشد و یا بدلی و یا مجموعی (نظیر شیوع و شمولی که در بحث عام و خاص گذشت) . شیوع گاه استغراقی است ، یعنی بر تمام افرادی دلالت دارد که مطلق صالح است ، افراد مذکور را بطور مستقل و بگونه ای تحت حکم خود درآورد که هر فردی از افراد مورد نظر برای امتثال و عصیان ، موضوع مستقل باشند .

اطلاق بدلی نیز که همان شیوع بدلی است عبارت از رفتن حکم بر روی طبیعت میباشد. وقتی بخواهیم که طبیعت موجود باشد صرف الوجود محقق طبیعت است، چون طبیعت به اولین وجود تحقق پیدا میکند. یعنی وجودش به فرد واحد و انعدامش به انعدام تمام افراد است. بنابراین ذاتی طبیعت خواسته میشود و تمامی افراد عرضی و طولی طبیعت مورد طلب واقع میگردند این اطلاق بدلی است چه صرف الوجود طبیعت بر اولین وجود منطبق شود و یا بر وجوداتی که متأخر از وجود اول است منطبق گردد و یا بر مسائل عرضی انطباق یابد. یعنی میتوان صرف الوجود را متخصص به یک خصوصیت یا متخصصی به خصوصیت دیگر موجود ساخت. مثلاً اگر طبیعت صلوة مأمور بها باشد، این طبیعت یک سلسله افراد طولیه دارد و یک رشته افراد عرضیه و انسان در تطبیق صرف الوجود مخیر است که صرف الوجود صلوة را بر صلوة اول وقت تطبیق دهد، یا با صلوة وسط وقت، یا صلوة آخر وقت، یا با صلوة متخصص به خصوصیت جماعت، یا صلوة متخصص به خصوصیت فردانی و یا به خصوصیت اقامه در مسجد و غیر اینها.

نیز ممکن است اطلاق و شمول و شیوع مجموعی باشد. یعنی مجموع من حالت مجموع موضوع حکم قرار گیرد به نحوی که اگر مجموع آورده نشود امثال تحقق پیدا نمی کند. در اینجا نیز همان اشکالاتی که در عموم عنوان میشد، مطرح میشود. یعنی میگویند تعریفی که برای مطلق میشود نه جامع است نه مانع، یعنی نه جامع تمام افراد مطلق است و نه مانع از دخول اغیار. در این زمینه گفتیم که اشکال مذکور بر تعریف حقیقی وارد است، اما اگر تعریف، تعریف حقیقی نباشد و تعریف به اظهار الخواص باشد میتوان پذیرفت که این تعریف نه جامع باشد و نه مانع. مقید نیز مقابل مطلق است، یعنی شیوع و سریان (شیوع و سریان استغراقی

و مجموعی و بدلی) به یک صنف و فرد خاص و نیز به خصوصیت خاص مقید میشود.

مسائل

۱. اطلاق و تقیید در معانی حرفیه راه ندارد.

برهان این معنی از آن راه نیست که معنی حرفی جزئی است. در جای خود ثابت شده است که وضع و موضوع له و مستعمل فیه در باب حروف عام است و در عالم کلیت بین معنی حرفی و معنی اسمی هیچگونه فرقی وجود ندارد، یعنی در هر دو آنها وضع و موضوع له عام است. پس آنچه بعضی گفته اند که وضع و موضوع له جزئی اند و چون جزئی اند اطلاق و تقیید در آنها راه ندارد درست نیست. لکن ما همانطوریکه در معنی حرفی گذشت قائلیم به اینکه معنای حرفی در جوهر ذاتش غیر مستقل و قائم به دو طرف است و بهیچوجه قابل تعقل مستقل نیست و حتی در ذهن بدون تعقل اطرافش قابل این معنی نیست. زیرا شأن هر وجود رابط چنین است، یعنی وجود رابط، قائم به طرفین است. بنابراین در دو طرف قضیه باید قابل تعقل باشد تا بتوان رابط را تعقل نمود. نیز موجودات رابط، از قبیل اعراض خارجی نیستند تا از لوازم وجود موضوع و در مقام ذات مستقل باشند. بلکه حقیقت معانی حرفیه صرف ربط و محض نسبت و ارتباط بین اطراف خویش است به حیثیتی که اگر از این جهت منسلخ گردد از زمره معانی حرفیه خارج میشود. در واقع قوام معانی حرفیه عبارت از صرف ربط و محض نسبت و ارتباط بین منتسبین است. زیرا نسبت بدون منتسبین، محال و غیر معقول است. یعنی باید منتسبین در خارج باشند تا نسبت بیاید. بنابراین قابل تعقل نیستند و چون قابل تعقل نیستند پس قابل تقیید

نمی‌باشند ، زیرا تقييد بايد تصور گردد . يعنى اطراف مسئله و تمامى جزئيات بايد تصور شود و سپس تقييد بر مطلق وارد گردد . اما وقتيكه قابل تعقل نبوده و از قبيل معانى حرفيه باشند ، تقييد محال ميشود و اگر تقييد محال باشد به همان معنى اطلاق نيز محال خواهد بود . چون اطلاق عبارت است از شيوع و سرىان در موضوعى كه قابل تقييد باشد . وقتى تقييد محال باشد اطلاق هم محال است . بدین ترتيب معانى حرفيه استقلال ندارند و بنا بر این مسند و مسندالیه واقع نمیشوند ، زیرا مسند و مسندالیه احتیاج به لحاظ استقلالی دارند و وقتى قابلیت لحاظ نداشته باشد غیر مستقل هستند و استقلال در تعقل ندارند .

۲. تقابل بين اطلاق و تقييد

این تقابل ، تقابل عدم و ملکه است . زیرا تحقیق در مقام این است كه اطلاق به مقدمات حكمت ثابت ميشود و مدلول لفظ و خود لفظ نيست تا بالوضع باشد . بنا بر این نیاز به يك رشته مقدمات دارد كه بعد از تماميت آنها شيوع و سرىان مى يابد .

با این بیان اطلاق عبارت است از عدم تقييد طبيعت و عدم تقييد ماهيت به قيد وجودى و يا به قيد عدسى در موضوعى كه قابليت تقييد داشته باشد . پس اگر قرار باشد كه طبيعت يا ماهيت قابليت تقييد نداشته باشند ، بهمان اصطلاحى كه در فلسفه گفته ميشود ، نمیتوان مطلق داشت بنا بر این چون وجود اطلاق نیاز به مقدمات حكمت دارد و بايد در موضوع قابل این تقييد وارد شود ، در نتیجه تقابل این دو (اطلاق و تقييد) تقابل عدم و ملکه خواهد بود و نبايد تصور كرد كه این تقابل سلب و ايجاب و يا تقابل تضاد است . چون وقتى اعتبار قابليت در تقييد را در موضوع قابل آورده و ذكر کرده ایم ، قهراً امر منحصر در تقابل عدم و ملکه ميشود نه سلب

و ایجاب و نه تضاد . در واقع در این قسم از تقابلهای قابلیت محل شرط نیست ، حال آنکه در خصوص مطلق و مقید این قابلیت محل شرط است .

۳. عبارات ماهیت و طبیعت

در این بحث باید به چند امر پرداخت . الف . ماهیت به شرط شئی ، ب . ماهیت به شرط لا ، ج . ماهیت لا بشرط قسمی ، د . ماهیت لا بشرط مقسمی ، ه . ماهیت مهمله . پس از بحث در باره این پنج اعتبار و تحدید حدود آنها باید دید که موضوع له اسماء اجناس چیست و کدامیک از این اقسام میباشد .

اعتبارات ماهیت و طبیعت گاه مطلق یا مخلوط و یا مجرد میباشد . معنی مطلق آن است که عدم تقیید به قیدی و تخصص به خصوصیتی ، مطلق است . معنی مخلوط آن است که تخصص به خصوصیت و تقیید به قید مخلوط است و معنی اینکه طبیعت مجرد است ، آن است که از تمامی ملاحظات مفارقه و جمیع خصوصیات یا هر امر عارض دیگری ، مجرد است . الف . ماهیت به شرط شیئی . ماهیت به شرط شیئی عبارت است از ملاحظه طبیعت و ماهیت ، بشرط اتحاد و انضمام . مثلاً در عتق رقبه مؤمنه ، عتق رقبه تنها خواسته مولا نیست ، بلکه رقبه مشروط و مقید و منضم به ایمان یعنی ماهیت به شرط شیئی ، مورد نظر است .

ب . ماهیت بشرط لا . ماهیت و طبیعت به شرط لا عبارت از ملاحظه طبیعت و ماهیت ، بشرط عدم اقتران و یا شرط عدم اتحادش به آن شیئی است ، و اصطلاحاً آن را به شرط لاء قسمی میگویند . مثلاً مسافر باید در صلوة رباعیه تقصیر کند و روزه هم نمیتواند بگیرد . اما در اینجا یک قید عدسی وجود دارد و آن این است که مسافرت نباید سفر حرام باشد . حرام نبودن سفر و عدم عصیان در این ماهیت اخذ شده است . یعنی سفر

بشرط لا معصیت است .

ج . ماهیت لا بشرط قسمی . در ماهیت لا بشرط قسمی، طبیعت را لا بشرط از اتحاد و انضمام و عدم انضمام ملاحظه می کنند . اکثر تکالیفی که واجب است از این گونه است . خطاب « یا ایها الذین . . . » یک خطاب عمومی به تمام مکلفان است . مثلاً در مورد بجا آوردن نماز . در اینجا هیچگونه قیدی اخذ نشده است اعم از حر و عبد و مریض و یا سالم . یعنی وجود و عدم این خصوصیات و عوارض هیچیک اخذ نشده است و هر مکلفی باید تکالیف مذکور را به انجام رساند . در لا بشرط قسمی اشاره ای میکنیم به کلام شیخ الرئیس و خواجه نصیرالدین طوسی (ره) که میگویند لا بشرط قسمی همان کلی طبیعی است بنابراین موجود است در خارج . به این بیان که لحاظ ماهیت ممکن است به تنهایی باشد و یا همراه با خصوصیتی از خصوصیات ، که قدر مشترک بین خصوصیات خارجی است و قهراً در خارج موجود است اما مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در منظومه معتقد است که لا بشرط قسمی در خارج موجود نیست و بر همین اساس نیز منکر است که لا بشرط قسمی کلی طبیعی باشد .

د . ماهیت لا بشرط مقسمی . در لا بشرط مقسمی، طبیعت بگونه ای ملاحظه میشود که در آن هیچگونه امر و اعتباری لحاظ نگردد حتی اعتبار، لا بشرط از اتحاد و عدم اتحاد و انضمام و عدم انضمام . بنابراین لحاظ ماهیت است همراه خارج از ذات خود و غیر شروط بوجود و با به عدمش و خلاصه لا بشرط است به آنها . بدین ترتیب فرق بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی این است که در لا بشرط قسمی طبیعت لا بشرط است نسبت به تقیید به وجود یا به عدم عوارض ، اما در لا بشرط مقسمی ملاحظه طبیعت بالنسبه به نفس همین اعتبارات ثلاث یعنی به شرط لائیت و به شرط شیئیت و لا بشرطیت است که همه اینها از اقسام لا بشرط

مقسمی هستند . پس لا بشرط قسمی ملاحظه طبیعت است غیر مقید بوجود خصوصیت یا خصوصیات و غیر مقید است به عدم آن خصوصیات . اما لا بشرط قسمی عبارت است از ملاحظه طبیعت غیر مقید بوجود یکی از این عبارات ثلاث یا به عدم آنها .

در واقع ماهیت به شرط شیئی و ماهیت بشرط لا و نیز ماهیت لا بشرط قسم هستند و لا بشرط مورد بحث ما مقسم است از برای هر سه . و مقسم وقتی میتواند مقسم باشد که در هر سه سریان داشته باشد .

۵ . ماهیت سهمله . ماهیت سهمله عبارت از ملاحظه ماهیت من حیث هی و بدون هیچگونه ملاحظه ای غیر از ذات و ذاتیات آن است و بهمین حیث گفته میشود :

« الماهية من حیث هی لیست الاهی » و تمام نقائص محذوف است و لهذا گفته میشود : « لا موجودة ولا معدومة لاجزئية ولا کلیة ولا . . . » بنا براین ماهیت سهمله، فوق مقسم است . یعنی به این اعتبار نه قسم است و نه مقسم . چون حتی اعتبار مقسمیت متأخر است از این مرتبه . زیرا اعتبار مقسمیت در مرتبه ملاحظه ماهیت است غیر مقید به احد اعتبارات ثلاث ، اما در این لحاظ هیچگونه نظری جز به ذات و ذاتیات نمیشود . از این رو گفته میشود که نقائص جمیعاً در این مرتبه منتفی اند .

اسماء اجناس موضوع له شان بهمین ماهیت سهمله است چون ماهیت سهمله و ذات معنی بدون هیچگونه ملاحظه خصوصیتی دیگر در مقام وضع لحاظ نمیشود . اگر به وجدان خود مراجعه کنیم می بینیم وقتی واضع میخواهد اسماء اجناس را وضع کند ، ذات معنی را وضع مینماید و برای آنها هیچگونه خصوصیت و عوارض خارجی ای غیر از ذات و ذاتیاتش در نظر نمیگیرد . اینجا اشاره کوچکی به تعبیر مرحوم آقای آخوند (قدس سره) در کفایه می کنیم . نسبت به وضع اسماء اجناس تعبیر ایشان « ماهیت سهمله » است

و مقصودشان از این تعبیر همان ماهیت مهمله است. زیرا ابهام در ماهیت محال است حتی در باب جنس گفته میشود که: « ابهام الجنس بحسب الوجود لا بحسب الماهية »، چه برسد به ماهیت تامه نوعیه.

باید دانست که در کلمات بزرگان در این باب اضطراب وجود دارد و برخی از بزرگان بین لا بشرط مقسمی و ماهیت مهمله تخلیط کرده‌اند، حتی مرحوم میرزای نائینی قدس سره قائل شده‌اند که الفاظ از برای ماهیت لا بشرط مقسمی وضع شده است. اما به این بیانی که ما کردیم این مطلب درست نیست. چون در لا بشرط مقسمی باید ملاحظه لا بشرط از این اعتبارات ثلاث باشد و گفتیم که اگر بوجدان مراجعه کنیم می‌بینیم واضح غیرذات معنی هیچگونه ملاحظه‌ای نکرده است. پس موضوع له اسماء اجناس، همان ماهیت مهمله است نه لا بشرط مقسمی. بعضی نیز در تعریف لا بشرط مقسمی، به تعریفی پرداخته‌اند که ما برای ماهیت مهمله می‌کنیم. شوارق در تعریف لا بشرط مقسمی می‌گوید که ماهیتی است که « من حیث هی هی التی لیست الاهی ». ماهیت « من حیث هی هی التی لیست الاهی » نمیتواند لا بشرط مقسمی بشود. وقتی گفتیم در مقسم باید ملاحظه لا بشرطیت از اعتبارات ثلاث بشود، تا بتواند مقسم باشد، چطور میشود که بگوئیم لا بشرط مقسمی عبارت است از « ماهیه من حیث هی هی التی لیست الاهی »؟.

بطور خلاصه لا بشرط قسمی عبارت از همان کلی طبیعی است و لا بشرط مقسمی عبارت است از ملاحظه ماهیت لا بشرط از اعتبارات ثلاث اعتبار (که بشرط شیئیت و بشرط لائیت و لا بشرطیت باشد) و ماهیت مهمله عبارت است از ملاحظه ماهیت، ذات و ذاتیات معنی فقط، و بدون هیچگونه ملاحظه، حتی ملاحظه قسمیت و مقسمیت.

مدعای ما آن است که موضوع له الفاظ از برای اسماء اجناس، همان

ماهیت مهمله است نه لا بشرط مقسمی و یا لا بشرط قسمی . اگر گفتیم که اسماء اجناس برای ماهیت مهمله وضع شده‌اند که تحقیق نیز همین است و یا اگر گفته شود که این اسماء برای لا بشرط مقسمی وضع گردیده‌اند (همانطور که مرحوم میرزای نائینی « قدس سره » میگوید) به قول گروهی ناچار خواهیم بود که در مقام اثبات اطلاق و شیوع و سریان به مقدمات حکمت تمسک کنیم . یعنی اگر مقدمات حکمت نباشد نمیتوانیم استفاده اطلاق و شمول نمائیم . به همین بیان در ماهیت مهمله نیز این اطلاق و شمول را باید از جای دیگر یعنی از مقدمات حکمت ، استفاده کرد ، چون از لفظ استفاده ، نمیشود . اما اگر بگوئیم که موضوع له الفاظ و اسماء اجناس ، همان لا بشرط قسمی است ، یعنی همان کلی طبیعی که در خارج موجود است قهراً اطلاق مدلول خود لفظ خواهد بود ، زیرا لا بشرط از وجود قید و عدم قید است و وقتی لا بشرط از وجود قید و عدم قید بود ، پس مدلول خود لفظ است ، مثل عام ، و در اینجا نیازی به مقدمات حکمت نیست . اما چون مختار ما آن است که موضوع له الفاظ و اسماء اجناس عبارت از ماهیت مهمله است ، بنا بر این باید بسراغ مقدمات حکمت رفت و دید که آیا مقدمات حکمت تمام است یا نه ؟ اگر تمام باشد اطلاق خواهیم داشت والا نه .

۴. مقدمات حکمت

در اینجا به چهار مقدمه حکمت اشارت می‌کنیم و بررسی می‌نمائیم که آیا همه این مقدمات مورد نیاز است و یا بعضی از آنها ؟

الف . لفظ و معنایی که ما در مقام اثبات اطلاق آن می‌باشیم ، باید قابل اطلاق و تقیید باشد و از قبیل خصوصیات و عوارض وارد بر طبیعت نباشد ، که بعد از آمدن خطاب مطرح شود : مسأله علم و جهل به حکم و مسأله

قصد الامر و قصد القربة عناوینی هستند که بعد از ورود خطاب و تکلیف به طبیعت مورد تکلیف و خطاب قرار می‌گیرند . یعنی پس از ورود تکلیف، انسان یا عالم است یا جاهل ، پس از آمدن تکلیف و در مقام امتثال است که من قصد قربت می‌کنم یا قصد الامر می‌نمایم .

باید دید در چیزهاییکه جزء ، انقسامات ثانویه هستند (یعنی انقساماتی که ناشی از خطاب و مولود آن میباشند) آیا ممکن است به طلاق خطاب تمسک نمود و گنت که مثلاً علم و جهل برداشته شود و یا قصد قربت معتبر است یا معتبر نیست و علم باید باشد یا نباشد ، جهل مضر است و یا مضر نیست ؟ این مطلب معقول نیست . زیرا اطلاق خطاب نمیتواند حاوی عناوینی باشد که از خود خطاب نشأت میگیرند چون این خطاب قابل تقیید به چیزی نیست که متأخر بر نفس خطاب باشد. این تقیید باید در رتبه سابقه موجود باشد و بعد خطابی برای مقید کردن آن بیاید . نظر به اینکه تقیید تکلیف و خطاب به انقسامات ثانویه و خصوصیات ناشی از خود خطاب معقول نیست ، پس اطلاق آن نیز به همان دلیل که تقییدش محال است محال میباشد ، زیرا همانطور که گفتیم تقابل اطلاق و تقیید تقابل عدم و سلکه است . وقتی تقیید محال بود ، اطلاق آن نیز محال است . لهذا در باب صلوة و امور دیگر می‌گوئیم که در انقسامات ثانویه ، مثل قصد قربت ، یا علم و جهل به حکم ، یا مواردی دیگر از این قبیل نمیتوان به اطلاق خطاب تمسک کرد و مثلاً گفت : واجب است یا واجب نیست . بلکه باید به نتیجه الاطلاق و یا نتیجه التقیید تمسک کرد ، که اصطلاحاً متمم الجعل گفته میشود .

ب . متکلم در مقام بیان جهتی است که ماسیخواهیم از آن جهت به اطلاق تمسک کنیم ، اما اگر متکلم اصلاً در مقام بیان نبود بلکه در مقام اصل تشریح بود نمیتوان به اطلاق تمسک کرد .

در مقام اصل تشریح حکم ، شارع می فرماید : « یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة » و یا در مقام اصل تشریح یک معامله می فرماید « احل الله البيع و حرم الربا » ، در اینجا نمیتوان به اطلاق « احل الله البيع » تمسک نمود تا هر جا در مورد اعتبار و عدم اعتبار قید و یا شرطی شک کردیم با این اطلاق آنرا برداریم . زیرا در اینجا شارع در مقام تشریح اصل مشروعیت بیع است . همچنین است وقتی که شارع میگوید ، یا ایها الذین آمنوا اقيموا الصلوة « در اینجا وی در مقام اصل تشریح نماز است بنابراین اگر شک کردیم که در صلوة جزئی و یا شرطی معتبر است یا نه ؟ نمیتوان گفت که باید به اطلاق « اقيموا الصلوة » تمسک نمود و آن مشکوک الجزئیة و یا مشکوک الشرطیة را برداشت . چنین نیست و اطلاق وجود ندارد . چون وقتی که ما این مطلب را که شارع در مقام اصل تشریح است احراز کردیم قهراً نمیتوان به اطلاق تمسک نمود . و نیز نمیتوان به اطلاق تمسک کرد وقتی که شارع در مقام بیان از یک جهت نیست ، بلکه در مقام بیان از یک جهت دیگر است . برای مثال هنگامیکه خداوند تبارک و تعالی میفرماید « وکلوا مما امسکنه » یعنی از آن چیزیکه کلب صید میگیرد بخورید ، باید دید دستور « وکلوا مما امسکنه » در مقام بیان چه مسئله است ؟ در پاسخ می گوئیم شارع در مقام بیان حلیت اکل لحم حیوانی است که با این خصوصیت صید شده است . لکن این مطلب که دهان سگ با گوشت حیوان ملاقات کرده است و سگ هم نجس العین است و بنابراین باید دهان زده آن را تطهیر کرد ، داخل در اطلاق « وکلوا مما امسکنه » نیست تا گفته شود نیازی به تطهیر نیست . زیرا اطلاق از جهت حلیت اکل لحم حیوانی است که سگ آن را صید کرده است ، نه در مقام بیان طهارت . بنابراین نمیتوان برای اثبات طهارت به اطلاق « وکلوا مما امسکنه » تمسک کرد . از این رو گفته میشود که

« و کلوامامسکنه » از این حیث اطلاق دارد نه از تمام حیثیات .
 ج . عدم تقیید مطلق به یک دلیل لفظی و یا دلیل لبی (که مثل همان اجماع باشد) چه این دلیل متصل باشد یا منفصل .
 چنانچه به هنگام تقیید ، دلیل متصل باشد ، اصلاً برای مطلق ظهوری در اطلاق منعقد نمیشود . یعنی از اول مضیق است و اگر تقیید به دلیل منفصل باشد حجتی از برای ظهور آن اطلاق نمی‌ماند ، چون یک حجیت اقوی آمده و حجیت اولی را محکوم ساخته است . بنابراین در صورت آمدن تقیید چه به دلیل لفظی یا به دلیل لبی و اعم از متصل یا منفصل نمیتوان تمسک به اطلاق کرد .

د . عدم قدرمتیقن در مقام تخاطب . بعضی از بزرگان گفته‌اند که در مقام تخاطب نباید قدرمتیقن داشت ، اگر در مقام تخاطب قدرمتیقن داشته باشیم باید به همان مورد اکتفا کرد و نمیتوان به اطلاق تمسک نمود . مقصود از قدرمتیقن در مقام تخاطب ، مقام تفهیم و تفهم به حسب دلالت لفظی و وضعی است . در اینجا میخواهند بگویند که ما به هر قدر متیقنی توجه نداریم ، چون هر چیزی قدرمتیقن دارد . وقتی گفته میشود « اکرم العلماء » قدرمتیقن چیست : عالم ، عادل ، هاشمی ، فقیه ، اعلم ، ستقی ؟

وقتی گفته شد « اکرم العلماء » حکم بر طبیعت عالم بار میشود . « العلماء » جمع محلی به الف و لام است و افاده عموم می‌کند و هر عالمی مستحق اکرام است ، این معنی منافات ندارد که بیان مذکور قدرمتیقن داشته باشد (با خصوصیات که گفته شده است) اما قدرمتیقن در مقام تخاطب غیر از آنهاست . یعنی همان مقام تفهیم و تفهم به حسب دلالت لفظی وضعی است ، یعنی قدرمتیقن در مقام تخاطب به منزله قرینه لفظیه است در تقیید و وقتی قدرمتیقن به منزله این معنی بود ، قهرآظهوری در

اطلاق منعقد نمی‌شود .

در حقیقت مقدمه چهارم که همان قدر متیقن و عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است ، داخل در مقدمه سوم است ، که عدم تقييد بدليل لفظی و دليل لبي متصل و منفصل است . بهر حال مقدمه چهارم ، داخل در مقدمه سوم میشود. همینطور است مسأله قابلیت محل از برای اطلاق و تقييد که این امر را نیز نمیتوان جزو مقدمات حکمت شمرد ، یعنی در واقع عدم قابلیت محل موضوع اجرای مقدمات است : وقتی محل قابل اطلاق و تقييد باشد ، مقدمات حکمت جاری میشود و اگر محل این قابلیت را نداشته باشد جایی برای مقدمات نیست . بنابراین اگر دقیق شویم ، مقدمات حکمت دو مقدمه است .

۵. استعمال در مطلقى که مقید شده است ، بعنوان حقیقت است یا مجاز ؟

در این باب بزرگان اقوالی دارند . بعضی گفته‌اند استعمال حقیقت است و بعضی گفته‌اند مجاز است و بعضی بین تقييد به متصل و تقييد به منفصل ، تفصیل داده و گفته‌اند : اگر تقييد متصل باشد ، حقیقت است و اگر تقييد ، تقييد منفصل باشد مجاز است . حق این است که مطلقاً حقیقت است ، چه تقييد متصل باشد و چه منفصل .

پس از آنکه گفتیم اسماء اجناس و الفاظ از برای ماهیت مهمله وضع شده‌اند و موضوع له هم همان ماهیت مهمله یعنی همان ذات معنی است ، اطلاق و تقييد از مدلول لفظ خارج میشوند و هر کدام نیاز دارد ، به استفاده از خارج ، یعنی استفاده اطلاق و تقييد باید بوسیله دال دیگری باشد . و نیز گفتیم که برای اطلاق از مقدمات حکمت استفاده میشود . دال دیگر همان ماهیت مهمله است و بنابراین نه مجازیت بطور مطلق درست است و نه تفصیلی که بین تقييد متصل و تقييد منفصل داده‌اند . حق در مسأله آن

است که چون موضوع له اسماء اجناس و الفاظ ماهیت مهمله است مطلقاً ، استعمال در مطلق چه مقید متصل باشد و چه منفصل استعمال ختیقی است .

۶ . مطلق و مقید متنافی با یکدیگر

اگر مطلق و مقیدی که وارد میشوند در ایجاب و سلب متنافی باشند. مثل اینکه یکی بگوید « اعتق رقبة » و یکی بگوید « لاتعتق رقبة کافرة » . اگر مثلاً مطلق « مأمور به » باشد و مقید « منهی عنه » قرار گیرد مانند : « اعتق رقبة » که مطلق رقبة است ، چه کافر باشد و چه مؤمن . و منهی عنه که مقید است بگوید که « رقبة کافره را عتق نکن . » این مثال از باب حمل مطلق بر مقید است ، و چون ظهور امر مطلق در وجوب آزادی بنده است ، چه مؤمن باشد و چه کافر ، و ظهور نهی مقید در حرمت آزادی بنده کافر است ، اگر نهی نفسی باشد این دو با هم قابل جمع نیستند و ناچاریم یا از ظهور مطلق در اطلاق رفع ید بکنیم و یا از ظهور نهی در تحریم رفع ید نمائیم و چون ظهور مطلق در اطلاق ظهور تعلیقی است نه تنجیزی (و معلق است بر عدم بیان و نیامدن قرینه بر مراد و کافی است در قرینیت و بیانیت ورود مقید ، یعنی وقتی مقید آمد بیان و قرینه آمده است) بنابراین اصالة الظهور در طرف مقید بر اصالة الظهور در طرف مطلق حکومت داد و حتی ممکنست بگوئیم ورود دارد . چون از قبیل اصالة الظهور در طرف قرینه است و چون ظهور مقید در تقیید ظهور تنجیزی است و قهراً بر ظهور مطلق در اطلاق (که ظهورش تعلیقی است) ورود دارد بهمین جهت است که اصلا موضوعش را از بین میبرد ، و این معنای حمل مطلق بر مقید است که رفع ید از ظهورش در اطلاق و حملش به اراده مقید است . به بیان دیگر اطلاق بدلی در ناحیه

مطلق اقتضاء دارد که ما صرف‌الوجود از طبیعت را برای هر فردی از افراد و بر هر خصوصیتی از خصوصیات فردی آن طبیعت تطبیق نمائیم ، لهذا می‌گوئیم که مکلف در مقام امتثال ، تخییر عقلی دارد که صرف‌الوجود را بر هر فردی و بر هر خصوصیتی از خصوصیات فردی آن طبیعت تطبیق نماید. اگر اینطور باشد مانعی برای تطبیق و معلق بودن بر عدم مجئی قرینه‌ای برخلاف و عدم مجئی بیانی بر مراد نمیباشد ، نهی تحریمی کافی است برای آنکه بیان و قرینه باشد بر عدم امکان تطبیق صرف‌الوجود به فردی که مورد نهی قرار گرفته است و مثل نهی در عبادت میشود .

۷. مطلق و مقیدی که نسبت به یکدیگر مثبت هستند

اگر مطلق و مقید ، هر دو ، مورد امر واقع شدند و مثلاً گفته شد : « اعتق رقبة » که مطلق است ، چه رقبة کافر و چه مؤمن ، سپس در دلیل دیگر گفته شد که « اعتق رقبة مؤمنة » ، که مقید به خصوص رقبة مؤمنة میشود . در اینجا گاه ذکر سبب در هر یک از این دو میشود و گاه ذکر سبب در هر دو نمیشود و در دلیلی هم که ذکر سبب میشود ، گاه در هر دو وحدت سبب وجود دارد ، مثل آنچه در یک دلیل بیان شده است : « ان ظاهرت فاعتق رقبة » : اگر ظاهر کردی ، کفاره‌اش عتق رقبة است و این بیان مطلق است . در دلیل دیگر نیز آمده است که : « وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة » که رقبة مؤمنة مقید است . یعنی اگر ظاهر کردی ، کفاره‌اش عتق رقبة مؤمنة است . در فرض دیگر به هنگام ذکر سبب ، وحدت سبب وجود ندارد یعنی اختلاف در سبب هست . مثلاً در مطلق ، یک سبب می‌آید و در مقید ، سببی دیگر . گفته میشود : « ان ظاهرت فاعتق رقبة » . این بیان مطلق است : اگر ظاهر کردی چنین کن ، بعد میگوید : « ان افطرت ، فی نهار شهر رمضان فاعتق رقبة مؤمنة » اینجا مطلب

مقید است : اگر در روز ماه رمضان افطار کردی باید عتق رقبه مؤمنه بنمائی .
 در جائیکه ذکر سبب با وحدت سبب میشود باید حمل مطلق بر مقید
 کرد ، چون وحدت سبب دلالت بر وحدت سبب دارد . آن حکم واحدی
 که سورد جعل قرار می‌گیرد ممکن نیست متعلق مطلق باشد و خصوصیت
 قید را دخالتی در آن نباشد . قهراً امتثال بدون آن قید ممکن نیست ، پس
 دخالت قید در امتثال لازم است . امتثال بدون این قیده‌ها محقق و غرض مولا
 بدون آنها حاصل نمیگردد . نظر به اینکه یک امتثال بیشتر نداریم و
 میدانیم که امتثال بدون قید ، امتثال نیست و غرض مولا ، حاصل نمیشود
 و اسر ساقط نمیگردد ، پس باید رفع تناقضی کرد . رفع تناقض به حمل مطلق
 بر مقید است و بیان این مطلب که مقصود هر دو یک چیز است . یعنی
 همان مطلبی را که مطلق میگوید مقید نیز میگوید . بنابراین نظر ، مطلق
 و مقید دو بیان نیست و یک بیان است و هر دو یک خواسته را گزارش می‌کنند .
 این امر در وقتی است که هر دو دارای وحدت سبب باشند . « وحدة السبب
 يدل على وحدة المسبب » .
 هنگامی که اختلاف در سبب باشد مانند بیان مطلق « ان ظاهرت
 فاعتق رقبة » و بیان مقید « ان افطرت في نهار شهر رمضان فاعتق رقبة
 مؤمنة » چون دو سبب مختلف‌اند ، وجهی برای حمل مطلق بر مقید نیست
 و سیگوئیم مقتضای قاعده آن است که « تعدد السبب يدل على تعدد المسبب »
 بدین ترتیب وحدة المسبب خلاف اصل است . پس سیگوئیم که حکم
 مجعول در جانب مطلق غیر از حکم مجعول در جانب مقید است و در
 اینجا بین دو مطلب تنافی نیست تا حمل مطلق بر مقید بشود بلکه هر کدام
 از اینها محکوم به حکم خودشان میباشند .

گفته میشود که اگر اظهار کردی باید عتق رقبه نمائی بطور مطلق چه کافر و چه مؤمن باشد و اگر متعمداً در ماه مبارک رمضان افطار کردی ، باید عتق رقبه مؤمنه بنمائی . این دو با هم تنافی ندارند هر کدام سببی علیحده و حکم خود را دارند و موردی از برای حمل مطلق بر مقید نیست . همچنین در جائی که در یک دلیل ذکر سبب میشود و در دلیل دیگر ذکر سبب نمی شود . باز نمیتوان حمل مطلق بر مقید نمود .

والسلام

