

The Conclusiveness of the Authenticity of the Quran Generalities from the Viewpoint of Islamic Schools of Thought¹

Doi: 10.22034/jrj.2020.55017.1769

Mahdi Narimanpour

Sayyid Muhammad Sadeq Mousavi

**Jostar- Hay
Fihi va Usuli**

Vol 6 ; No 21
Winter 2021

35

Abstract

In Usul al-Fiqh (principle of Jurisprudence), it is well known that arguments and proofs are classified by jurists into conclusive and non-conclusive. Quran generalities are considered by Muslims as being conclusive in terms of its chain of transmission. However, their implications have long been widely disputed by Muslim scholars and jurists.

While contemporary Shiite jurists have taken the Quranic generalities as non-conclusive and thus have not discussed it much, the Sunni jurists have addressed this issue in several books.

According to most Sunni and Shiite jurists, the generalities of the Quran are considered valid

1 . Narimanpour . M (2021); “ The Conclusiveness of the Authenticity of the Quran Generalities from the Viewpoint of Islamic Schools of Thought “; Jostar_ Hay Fihi va Usuli; Vol: 6 ; No: 21 ; Page: ?? -?? Doi: 10.22034/jrj.2020.55017.1769

presumptions. Contrary to this view, some Shiite Ulama such as Sheikh Mufid, Sayyid al-Murtaza, Sheikh Tousi, and some contemporary jurists on the one hand, and some Sunni jurists such as Shatibi, Ibn Taymiyyah, and most of Hanafi jurists and Mu'tazila on the other hand, argue that implications of the generalities are conclusive. As found through induction, there are three reasons for the conclusiveness of the generalities' implications: 1) the impermissibility of delay in the exposition from the time of speech; 2) conclusiveness of the used implications; and 3) the implication of the intended subject. This study sought to elaborate on the topic through the comparative analysis of the views expressed by Shiite and Sunni jurists in this regard. It appears that the views concerning the conclusiveness of the generalities' implications are strongly backed by reason and all the three reasons presented are defensible and justified. According to those reasons, disconnected particularizers are contrary to the Arabic Language's rhetoric because based on Arabic Language's grammar, the speaker could not intend to convey a meaning opposite to what is signified by a word. Therefore, deviation from this principle may result in ignorance, deception, an obligation to the impossible and, the uselessness of speech.

JoStar- Hay
Fiqhi va Usuli
Vol 6 ; No 21
Winter 2021

36

Keywords: Implication, Generalities, Conclusiveness, delay the exposition, Used implications, Signification, Arabic Language and literature

قطعی‌الدلاله بودنِ عمومات قرآن از منظر مذاهب اسلامی^۱

مهدی نریمانپور^۲

سید محمدصادق موسوی^۳

چکیده

در اصول فقه معروف است که علما ادله را از حیث قطعی یا ظنی بودن کنکاش می‌کنند. از آن جمله ادله، عمومات قرآن است. عمومات قرآن از حیث سند به اجماع مسلمین، قطعی است؛ اما از حیث دلالت محل نزاع است؛ نزاعی پُر دامنه که از قدیم رایج بوده است. این بحث در میان متأخران شیعه به دلیل آنکه ظنی بودن دلالت عمومات ارسال، مسلم تلقی شده، از کنکاش علما به دور مانده است؛ گرچه در میان علمای اهل سنت متروک نمانده و در کتب مختلف مورد مناقشه بوده است. بنابر دیدگاه جمهور علمای فریقین، عمومات قرآن از ظنون معتبره به شمار می‌آید. در مقابل این دیدگاه مشهور، از شیعه، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و برخی از معاصران و از اهل سنت، شاطبی، ابن تیمیه و غالب علمای حنفی و معتزله قائل اند که دلالت عام، قطعی است. مطابق استقراء صورت گرفته، سه دلیل در قطعی بودن دلالت عمومات وجود دارد: عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب، قطعی بودن مدالیل استعمالی و تبادل معانی موضوع له. در این پژوهش با مطالعه مقارن میان فریقین، به تبیین مبانی این نظریه پرداخته شده است. به نظر میرسد، نظریه قطعی بودن دلالت عمومات دارای پشتوانه‌ای قوی است و هر سه دلیلی که برای این دیدگاه مطرح شده است، قابل دفاع و

قطعی‌الدلاله بودنِ
عمومات قرآن
از منظر مذاهب
اسلامی

۳۷

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۶.

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق خصوصی مدرسه عالی و دانشگاه شهید مطهری تهران؛ (نویسنده مسئول): narimanpourm99@gmail.com

۳. دانشیار فقه و حقوق خصوصی مدرسه عالی و دانشگاه شهید مطهری تهران: Mousavi4535@gmail.com

موجه‌اند؛ چراکه مطابق هر سه دلیل، مخصصات منفصل برخلاف اسلوب زبان و ادبیات عرب هستند و وجه مخالفت آن، این است که بنابر قواعد زبان عربی، متکلم بدون نصب قرینه نمی‌تواند خلاف معنای متبادر را اراده کند و عدول از این قاعده منجر به تجهیل و تلبیس، تکلیف به ما لایطاق و بلافایده بودن کلام میشود.

کلیدواژه‌ها: دلالت، عمومات، قطعی بودن، تأخیر بیان، مدالیل استعمالی، تبادر، زبان و ادبیات عرب.

مقدمه

کشف معنی و مفهوم و به تبع آن کشف مراد متکلم از اموری است که در علم فقه بر عهده اصول فقه گذاشته شده است و علمای اصول هم‌وغمشان بر این است که به مراد متکلم نائل شوند. گاهی این کشف در قالب ادله ظنی معتبر و گاهی در قالب نص و دلیل قطعی نمایان می‌شود و از جمله مواردی که به واسطه آن در پی کشف مراد متکلم هستند، عمومات موجود در قرآن و سنت است. در خصوص این عمومات، مباحث گسترده‌ای در اصول فقه مطرح شده از جمله دلالت این عمومات.

میان علمای اصول اختلاف نظر وجود دارد که آیا دلالت عام، قطعی است یا از قبیل ظنون معتبر است. ثمره این بحث در مواردی مختلفی نمایان می‌شود و از جمله تخصیص عمومات قرآن با اخبار آحاد. در این مقاله در پی بررسی تخصیص عمومات قرآن با اخبار آحاد نیستیم؛ بلکه می‌خواهیم بدانیم آیا این عمومات قطعاً دلالت‌دهنده هستند یا نه؟ حسب تتبع، در مورد قطعاً دلالت‌دهنده بودن عمومات قرآن، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. به نظر می‌رسد، دلیل این امر، آن است که در میان علمای اصول شیعه، ظنناً دلالت‌دهنده بودن عمومات یک امر مسلم تلقی شده است. گرچه برخی از معاصران مانند شیخ جعفر سبحانی در کتب اصولی خودشان همچون «المبسوط فی اصول الفقه» بدین موضوع پرداخته‌اند و از قطعی بودن دلالت ظواهر قرآن دفاع کرده‌اند و همچنین شیخ محمدصادق تهرانی، در درس خارج اصول‌شان از قطعاً دلالت‌دهنده بودن ظواهر قرآن دفاع کرده است. به غیر از این دو، تحقیق مستقلی چه به عنوان مقاله و چه کتاب یافت نشد.

در میان اهل سنت نیز تحقیقات مستقل زیادی در قالب کتب و مقالات صورت گرفته است. از جمله کتاب «الثبات والشمول فی الشریعة الإسلامیه»

نوشته عابد بن محمد سفیانی و «القطعی والظنی فی الثبوت والدلالة عند الاصولیین» نوشته محمد معاذ مصطفیٰ خن. فارق پژوهش پیش رو با پژوهش‌های یادشده در این است که اولاً به بررسی مقارن اقوال و مبانی دیدگاه فریقین در قطع‌الدلاله بودن عمومات قرآن پرداخته است و ثانیاً مبانی مختلف در قطع‌بودن دلالت عمومات استقرار شده و طی یک مطالعه مقارن، همه مبانی را به یک مبنای واحد برگردانده است. این مبنای واحد، عبارت است از مخالفت مخصصات منفصل با اسلوب زبان و ادبیات عرب که نویسنده از آن دفاع کرده و آن را موجه و مدلل میدانند. از دیدگاه مشهور علمای شیعه، ظنی بودن عمومات قرآن، امری قطعی است. فقط عده‌ای در میان متقدمان از جمله شیخ مفید، سید مرتضیٰ، شیخ طوسی و برخی از معاصران چنین دیدگاهی را پذیرفته‌اند. به هر روی، ارسال مسلم گرفتن این بحث، از ورود علمای شیعه برای کنکاش این موضوع جلوگیری کرده است؛ اما در میان علمای اهل سنت، این بحث معرکه آرای علمای اصول بوده است و علمای معتزله، حنفی و از سایر مذاهب همچون شاطبی و ابن تیمیه سخت بر قطع‌بودن عمومات قرآن پافشاری کرده‌اند و در مقابل مشهور اهل سنت به مانند مشهور شیعه با این نظریه مخالفت کرده و حتی ارسال مسلم گرفته‌اند.

قطع‌الدلاله بودن
عمومات قرآن
از منظر مذاهب
اسلامی

۳۹

در این مقاله به بررسی مبانی کسانی که قائل به قطع‌بودن دلالت عام هستند، پرداختیم و مطابق این استقرار، سه دلیل عمده مطرح شده که عبارت‌اند از: عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب که علمای متقدم همچون شیخ مفید، سید مرتضیٰ و شیخ طوسی و بسیاری از معتزله اختیار کرده‌اند؛ قطع‌بودن مدالیل استعمالی که مختار برخی از معاصران است؛ و تبادل معانی موضوع‌له که مبنای علمای حنفی است.

گرچه نحوه استدلال ادله مذکور متنوع و مختلف است لیکن بن‌مایه همه این ادله، مخالفت مخصصات منفصل با اسلوب زبان عربی است؛ بدین صورت که در عام مطلق، اراده خلاف عام، بدون نصب قرینه از متکلم حکیم درست نیست و اراده خلاف عام بدون قرینه، منجر به تجهیل و تلبیس بندگان و تکلیف بما لایطاق خواهد بود.

مبحث یکم: عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب

عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب، دلیل بسیاری از علمای اصول؛ از جمله شیخ مفید، سید مرتضیٰ و شیخ طوسی و گروهی از احناف در قول به قطع‌الدلاله بودن عمومات است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ۴۰؛ سید مرتضیٰ، ۱۳۶۳،

۳۶۳/۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۴۵۲/۲؛ فخررازی، ۱۴۱۸ق، ۱۸۸/۳). همچنین قول به عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب، به بسیاری از متکلمان معتزلی نیز نسبت داده شده است. از جمله کسانی که این نسبت را به معتزله داده‌اند، سمرقندی در کتاب «میزان الأصول فی نتائج العقول» (۱۴۰۴ق، ۳۶۴) و ایاری در شرح خود بر «البرهان جوینی» است (۱۴۳۴ق، ۸۸۱/۱). بنابراین با فرض صحت این نسبت، از نظر معتزله نیز دلالت عمومات قطعی است.

منظور از تأخیر بیان از وقت خطاب این است که بیان تا فرارسیدن زمان انجام فعل به تأخیر بیافتد؛ خواه خطابی باشد که اصلاً ظهوری نداشته باشد (مثل مجملات و مشترکات) و یا اینکه ظهوری داشته باشد ولی مبین خلاف ظهور خطاب باشد (مثل عمومات و مطلقات). این قسم از تأخیر بیان، برخلاف تأخیر بیان از وقت حاجت که به اتفاق جایز نیست، معرکه آرای علمای اصول شده است و علمای اصول اختلاف کرده‌اند که آیا تأخیر بیان از وقت حاجت جایز است یا نه؟ (شوکانی، ۱۳۵۶، ۲۷/۲).

در رابطه با این مسئله اقوال مختلفی مطرح شده است؛ ولی به طور کلی چهار قول مهم در این رابطه مطرح شده است:

قول اول: تأخیر بیان در همه مواردی که نیاز به مبین وجود دارد، مطلقاً جایز است؛ خواه مبین ظهوری داشته باشد و مبین خلاف ظهور باشد (مثل مخصصات و مقیدات)؛ و خواه اصلاً ظهوری نداشته باشد (مثل مجملات). این دیدگاه، نظر جمهور علمای اهل سنت (شافعی‌ها، مالکی‌ها و حنابله) و جمهور شیعه همچون صاحب‌معالم و میرزای قمی و شیخ انصاری است (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ۳۳۲/۱).

قول دوم: عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب مطلقاً؛ این دیدگاه، قول برخی از علمای حنفی و اکثر معتزله است. نسبت به حنفی‌ها برخی از نویسندگان به طور مطلق این قول را نسبت داده‌اند (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ۳۳۲/۱). این نسبت به طور عموم، صحیح نیست؛ چراکه بسیاری از علمای حنفی تأخیر مخصص دوم را جایز می‌دانند و برخی از علما، به بسیاری از حنفی‌ها نسبت داده‌اند (باقلائی، ۱۴۱۸ق، ۳۸۷/۳) و برخی دیگر گفته‌اند طایفه‌ای از حنفی‌ها این قول را اختیار کرده‌اند (سمعانی، بی‌تا، ۲۵۹/۱). نسبت به معتزله بسیاری از علما از جمله باقلانی، جوینی، سماعی و کلودانی اذعان کرده‌اند. فخررازی در این مورد می‌گوید:

(و اما المعتزله فاکثر من تقدم ابا الحسن فانه منع من تأخیر البیان فی کل هذه الاقسام الا فی النسخ فانهم جوزوا تأخیر بیانها) (فخررازی، ۱۴۱۸ق، ۱۸۸/۳).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

قول سوم: تفصیل بین خطباتی که ظهور دارند مثل مطلق و عام و خطباتی که ظهور ندارند. در خطباتی که ظهور دارند، تأخیر بیان از وقت خطاب جایز نیست و در خطباتی که ظهور ندارند، جایز است. از میان علمای شیعه، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی این نظر را پذیرفته‌اند و از میان معتزلیان ابوالحسین بصری این قول را اختیار کرده‌اند. همچنین بسیاری از علمای حنفی نیز که تأخیر مخصص اول را جایز نمی‌دانند ولی تأخیر مخصص دوم را جایز می‌دانند، این نظر را انتخاب کرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ۴۰؛ سید مرتضی، ۱۳۶۳، ۱/۳۶۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲/۴۵۲).

قول چهارم: برخلاف قول اخیر است، بدین‌صورت که تأخیر بیان از مجملات جایز نیست ولی در عمومات و مطلقات جایز است. علاوه بر این چهار قول، اقوال دیگری نیز مطرح شده است از جمله تفصیل بین جملاّت خیری و انشائی که به‌خاطر شاذبودن به بررسی آن‌ها پرداخته نمی‌شود.

سه قول اخیر دارای دو دسته دلیل هستند: دسته اول: ادله اختصاصی همان قول؛ و دسته دوم: ادله مشترک که همه قائلان به سه قول اخیر به آن استناد کرده‌اند. این ادله مشترک گرچه به تقریرهای مختلفی مطرح شده‌اند؛ ولی بن‌مایه این ادله بازگشت به دو اشکال تجهیل مخاطب در جملاّتی که ظهور دارند و بلافاصله و لغوبودن جملاّت مجمل است. در مباحث آتی این ادله بررسی خواهند شد.

بند یکم: ادله قائلان به جواز تأخیر بیان از وقت خطاب

قائلان به جواز تأخیر بیان از وقت خطاب، به دو نوع ادله تمسک کرده‌اند: ادله نقلی و عقلی. ادله نقلی نیز متشکل از ادله قرآنی و روایی است. طرفداران این قول به آیات متعددی تمسک کرده‌اند که ما به دو نمونه از آیات شریفه اشاره می‌کنیم:

۱- تمسک به آیه شریفه: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَجِدْنَا هُرُوجًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) (بقره/۶۷).

تقریر استدلال بدین‌گونه است که در این آیه، حضرت موسی ۵ به قوم خود می‌گوید، خداوند امر فرموده است که گاوی را قربانی کنید. خداوند متعال در این آیه، به‌طور مطلق امر به ذبح گاوی کرده‌اند ولی مشخص نکرده‌اند که کدامین گاو باید ذبح گردد و یا اینکه چه اوصافی باید داشته باشد. بااین‌وجود، قراین موجود در آیات بعدی نشان می‌دهد که بقره موردنظر در عالم واقع عندالله مشخص بوده است. شاهد بر این امر وجود آیات بعدی است که می‌فرماید:

(قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بَيْنَ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِصٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ) * (قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بَيْنَ لَنَا مَا لُونَهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لُونُهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ) (بقره/ ۶۸-۶۹).

مطابق این آیات، قوم حضرت موسی ۷ به ایشان میگوید که از خدای متعال بخواهید که بقره را مشخص گرداند و خداوند نیز اوصافی را بیان می کند؛ بنابراین عندالله بقره مشخص بوده است تا زمانی که بنی اسرائیل سؤال نکرده اند، خداوند آن را مشخص نکرده است. اوصاف و قراینی که خدا بیان کرده اند بعد از تکلیف خدا مبنی بر ذبح بقره و سؤال بنی اسرائیل بوده است و این قراین و اوصاف مبیناتی هستند که با تأخیر از وقت خطاب بیان گشته اند (آمدی، ۱۹۶۷، ۳/۳۶).

۲- تمسک به آیات شریفه: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ)، (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ)، (فَإِذَا قَرَأْتَهِ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ)، (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ) (قیامه/ ۱۶-۱۹).
تقریر استدلال بدین گونه است که خداوند به پیامبر (ﷺ) دستور می دهد که هنگام قرائت قرآن او هم قرائت کند، سپس فرموده که بعداً آن آیات را تبیین خواهد کرد. حرف **ثُمَّ** مفید تراخی است؛ بنابراین، هنگام قرائت قرآن بر پیامبر تبیینی صورت پذیرفته است بلکه در قالب سنت بعداً بیان شده است. قائلان به این دیدگاه دو آیه مذکور را شاهد بر دیدگاه خود گرفته اند و گفته اند در آیات مذکور مبین بعد از وقت خطاب آمده است؛ بنابراین تأخیر بیان از وقت خطاب جایز است. علاوه بر دو آیه مذکور به آیات فراوان دیگر نیز استدلال کرده اند که بررسی همه موارد از مجال این مقاله به دور است و نیاز به یک پژوهش مستقل دارد.

طرفداران این دیدگاه، در کنار آیات مذکور به روایاتی چند، تمسک کرده اند و از آن جمله روایتی که وارد شده مبنی بر اینکه پیامبر (ﷺ) معاذ را به یمن می فرستند تا اینکه زکات بستاند و سایر احکام شرعی را به آن ها بیاموزد. در یمن از ایشان در مورد وقص،^۴ سؤال پرسیده می شود. معاذ در جواب می گوید

۴. علمای لغت، وقص را هم به فتح قاف خوانده اند و هم به ساکن قاف و در لغت به معنای شکسته است. مثلاً اگر گردن کسی شکسته شده باشد، به آن وقص گویند. اصطلاح وقص در کتاب زکات مطرح است. برخی گفته اند وقص، عبارت است از آنچه که میان دو نصاب است. مثلاً گاو دو حد نصاب دارد: سی و چهل. اگر تعداد گاو بیشتر از سی و کمتر از چهل باشد به این حالت وقص گویند و به مابین این دو نصاب یعنی تعداد گاوی که بین سی و چهل است، زکات تعلق نمیگیرد. برخی دیگر گفته اند که صرفاً مابین دو نصاب را نگویند بلکه مطلقاً به حد نصاب نرسیده باشد، به آن وقص گویند. مثلاً اگر تعداد گاو به سی نرسیده باشد، به آن وقص گویند در نتیجه زکات به آن تعلق نمیگیرد. مطابق این قول وقص اعم است. البته اختلافات دیگر نیز مطرح است مثلاً آیا

در این مورد از پیامبر (ﷺ) چیزی نشنیده‌ام به‌سوی پیامبر بازمی‌گردم و سؤال می‌کنم (آمدی، ۱۹۶۷، ۳/۳۷). همچنین روایتی دیگری که می‌گوید سائل در مورد مواقع نماز از پیامبر سؤال می‌کند ولی ایشان جواب را به تأخیر می‌اندازند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲/۴۶۲).

تقریر استدلال به دو روایت اخیر چنین است که پیامبر (ﷺ) مبینات را در هنگام خطاب شرعی بیان نکرده‌اند با اینکه در روایت اول معاذ را مکلف به تبیین احکام شرعی برای اهل یمن می‌کنند و در روایت دوم نیز با وجود خطاب به نماز، پیامبر مواقع نماز را به سائل نمی‌گویند و به تأخیر می‌اندازند.

قائلان به این قول ادله عقلی ذیل را برای مختار خود بیان کرده‌اند:

۱- تأخیر بیان از وقت خطاب، امتناع عقلی ندارد؛ چراکه در تأخیر بیان ممکن است مصلحتی باشد و از آن جمله اینکه مکلف با شنیدن خطاب شرعی، خود را مستعد و آماده تکالیف برای وقت حاجت کند (عاملی، بی‌تا، ۱۵۶).
۲- منظور از بیان این است که مکلف قادر بر انجام تکلیف باشد؛ حال آنکه در هنگام خطاب، وقت حاجت (انجام تکلیف) نرسیده است؛ در نتیجه نیازی به بیان هنگام خطاب وجود ندارد (محقق حلی، بی‌تا، ۱۱۱).

۳- منعی وجود ندارد، شخصی که از انجام عملی فعلاً عاجز است، خطاب قرار داده شود؛ مثلاً متکلم بگوید «إذا جاء رمضان فصم ثلاثین يوماً»؛ چراکه منظور متکلم انجام فعل در زمان خطاب نیست تا تکلیف بدان قبیح باشد (کلوذانی، ۱۴۰۶ق، ۲/۲۹۹).

دقت در ادله قرآنی، روایی و عقلی این دیدگاه نشان می‌دهد که ادله این گروه از دو دسته دلیل خارج نیست: وجود آیات و روایاتی که مبینات آنها به تأخیر افتاده است و دلیل عقلی مثبتی بر اینکه تأخیر بیان از وقت خطاب منع عقلی ندارد. در نقد این ادله باید گفت بسیاری از علمای ادله قرآنی و روایی را قبول ندارند و گفته‌اند بر مراد طرفداران این دیدگاه دلالت ندارد. همچنین دلیل عقلی که ذکر شده است، گرچه فینفسه صحیح است؛ لیکن توالی فاسدی دارد که مخالفان تأخیر بیان بر روی آنها متمرکز شده‌اند. این توالی فاسد در بند دوم بررسی خواهند شد.

بند دوم: ادله قائلان به تفصیل میان جملات مجمل و جملات ظهوردار

با توجه به اینکه ادله قول به عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب بهطور

وقص صرفاً در مورد بقره مطرح است و یا اینکه اعم است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲/۱۳)؛ ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸ق، ۲۵؛ نووی، بی‌تا، ۴/۱۹۳).

مطلق، متشکل از ادله قائلان به تفصیل است، ابتدا به تبیین ادله قائلان به تفصیل خواهیم پرداخت. همان‌طور که گفته شد، کسانی که قائل به تفصیل شده‌اند دو گونه تفصیل ذکر کرده‌اند.

برخی گفته‌اند در خطباتی که ظهور دارند، تأخیر بیان از وقت خطاب جایز نیست و در خطباتی که ظهور ندارند، جایز است.

برخی دیگر نیز گفته‌اند که تأخیر بیان از مجملات جایز نیست؛ ولی در خطباتی که ظهور دارند مثل عمومات و مطلقات جایز است. کسانی که تفصیل اول را برگزیده‌اند، برای عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب در کلامی که ظهور دارد، دلایل ذیل را ذکر کرده‌اند:

دلیل اول: الفاظ عموم الفاظی هستند که برای معنای حقیقی وضع شده‌اند و شخص حکیم جایز نیست از لفظی که دارای معنای حقیقی باشد بدون هیچ قرینه‌ای معنای غیر ما وضع له را اراده کرده باشد و دلیل بر این قبح آن است که متکلم صحیح نیست که بگوید مثلاً «إفعل کذا» ولی از آن تهدید یا وعید را اراده کرده باشد یا مثلاً بگوید «رأیت حماراً» و از آن مرد کذایی اراده کرده باشد. در واقع بازگشت این دلیل به این است که اگر متکلم لفظ عامی را استعمال کند، مثلاً بگوید «أکرم العلماء» و بدون هیچ قرینه‌ای، از آن لفظ عام، معنای خاص مدنظرش باشد نه معنای عام آن، مثلاً صرفاً علمای عادل مدنظرش باشد، این اغرا به جهل است کما اینکه دانشمندانی همچون شیخ بهایی و میرزای قمی نتیجه این استدلال را اغرا به جهل دانسته‌اند (شیخ بهایی، ۱۴۳۲ق، ۱۴۶: قمی، ۱۴۳۰ق، ۲/۲۲۱).

دلیل دوم: زمانی که شخصی سخن می‌گوید، غرضش این است که مضمون و مدلولی را به مخاطب القا کند؛ در نتیجه، اگر کسی لفظ عامی را استعمال کند و بدون هیچ قرینه‌ای معنای خاص را اراده کرده باشد و همچنین قصد کرده باشد که این معنای خاص را که در هنگام استعمال لفظ عام مدنظر داشته است، در آینده اظهار کند نه در زمان خطاب، فایده‌ای برای این سخن و سخنوری مترتب نخواهد شد (علم‌الهدی، ۱۳۶۳، ۱/۳۷۶).

دلیل سوم: به اجماع مسلمین، مخاطب خطابات شرعی، انسان‌ها هستند. اگر شارع هنگام خطاب، خلاف ظاهر عموم را اراده کرده باشد از دو حال خارج نیست یا در همان حال، انسان‌ها مخاطب خداوند هستند یا مخاطب او نیستند. اگر قائل شویم که انسان‌ها مخاطب کلام خدا نیستند، حرف باطلی است؛ چون به اجماع مسلمین مخاطب کلام خدا، انسان‌ها هستند و همچنین

هدف از خطاب، تفهیم مضمون و مدلول خطاب است و اگر قرار باشد که سخن خداوند متعال مخاطبی نداشته باشد، خطاب او لغو و عبث خواهد بود. اگر قائل شویم که انسان‌ها مخاطب خداوند هستند، در این صورت اگر غرض شارع معنای خلاف ظاهر خطابات باشد، تکلیف بما لایطاق خواهد بود چون مفروض بحث این است که فعلاً دلیلی برای معنای غیرظاهری وجود ندارد و اگر غرض شارع معنای ظاهری خطابات شرعی باشد، این تلبیس و تجهیل مکلف است؛ چون مفروض این است که شارع خلاف ظاهر را اراده کرده است (ابوالحسن بصری، ۱۴۰۳ق، ۱/۳۱۶).

برای جواز تأخیر بیان از وقت خطاب در جملاتی که اصلاً ظهوری ندارند (مانند جملات مجمل) دلایل زیر مطرح شده است:

۱- ممکن است از تأخیر بیان یک مصلحت دینی مدنظر باشد (علمالهدی، ۱۳۶۳، ۱/۳۶۳).

۲- در نگاه عرف صحیح است که مولا به عبد خود بگوید «اذهب الی السوق فی یوم الجمعة و تبعه»؛ ولی برای عبد روشن نکند که چه چیزی را بخرد و آن را به روز جمعه موکول کند (علمالهدی، ۱۳۶۳، ۱/۳۷۶).

کسانی که برخلاف تفصیل اخیر نظر دارند و معتقدند در جملات مجمل، تأخیر بیان از وقت خطاب صحیح نیست ولی در جملات مبین صحیح است، تنها دلیل شان این است که چون جملات مجمل مفید فایده نیستند. در نتیجه استعمال آن قبیح است. مراد مستدل این است که وقتی شخص حکیمی عبدی را خطاب قرار می‌دهد، غرض وی تفهیم مضمون و مدلول خطاب است. در نتیجه اگر کلام مجمل باشد دیگر تفهیمی نخواهد بود و اگر تفهیمی نباشد فایده‌ای بر آن مترتب نخواهد شد در نتیجه کلام عبث و لغو خواهد بود و چنین چیزی از حکیم صادر نمی‌شود. این دلیل به تقریرهای مختلف در کتب اصولی فریقین آمده است که به سه تقریر آن اشاره می‌شود:

تقریر اول: اگر تأخیر بیان از وقت خطاب در مجملات صحیح باشد، به مانند این است که جایز باشد شخص عربی را به زبان دیگری خطاب قرار داد، بدون اینکه شخص مخاطب آن زبان را بداند؛ بنابراین همان طوری که خطاب به زبان دیگری برای کسی که آن زبان را نمی‌داند، درست نیست، خطاب به مجمل بدون هیچ مبنایی نیز درست نیست چون قدر متیقن هر دو نحو از بیان، این است که مخاطب مدلول کلام متکلم را نمیداند (عاملی، بی تا، ۱۵۹).

تقریر دوم: خطاب برای تفاهم است و اگر متکلم سخن مجملی را بگوید

بدون اینکه همراه با قرینهای باشد که مقصود وی را روشن گرداند، دیگر تفاهمی نخواهد بود، در نتیجه مفید فایده نیست و عبث است (آمدی، ۱۹۶۷، ۴۵/۳).

تقریر سوم: تأخیر بیان عموم جایز است؛ چرا که قبل از بیان قابل فهم است و بالاخره معنایی را میرساند ولی در مجملات چون قبل از بیان مفهوم نیست و هیچ معنای را نمیرساند در نتیجه تأخیر آن از بیان جایز نیست (باقلانی، ۱۴۱۸ق، ۲۹/۲).

در مقام جمع بندی ادله قائلان به تفصیل باید گفت که از نظر قائلان به تفصیل، تأخیر بیان از وقت خطاب با سه مشکل عمده مواجه است: تجهیل مخاطب، تکلیف بما لایطاق و بلا فایده بودن خطاب. این سه مشکل توالی فاسد تأخیر بیان از وقت خطاب است.

بند سوم: دلایل قول به عدم جواز تأخیر بیان مطلقاً

دلایل قول دوم به دو بخش تقسیم میشود: اول: دلایل اختصاصی؛ دوم: دلایل مشترک که متشکل از دلایل قول به تفصیل است. دلایل مشترک عبارت است از دلایلی که قائلان به تفصیل مطرح کرده اند که بازگشت همه این دلایل به سه اشکال (اغرا به جهل، تکلیف بما لایطاق و بلا فایده بودن کلام) است که مطرح شده اند. بنابراین از نظر کسانی که قائل به عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب به طور مطلق هستند؛ خواه کلام ظهوری داشته باشد و خواه کلام ظهوری نداشته باشد، سه مشکل مذکور توالی فاسد قول به جواز تأخیر بیان از وقت خطاب است.

دلایل اختصاصی عبارت اند از:

دلیل اول: اگر تأخیر بیان جایز باشد، این تأخیر از دو حال خارج نیست یا به مدت معینی به تأخیر می افتد یا به مدت نامعینی. اگر کسی قائل باشد که تا مدت معینی به تأخیر می افتد این تحکم است و قائلی هم ندارد. اگر قسم دوم اختیار شود، این قسم منجر به خطاب و تکلیف توأم با عدم آگاهی و عدم علم به مراد خواهد بود که نتیجه اش تکلیف بما لایطاق است (شوکانی، ۱۳۵۶ق، ۲۸۹/۲).

دلیل دوم: خطاب (اعم از جملائی که ظهور دارند و جملائی که ظهور ندارند) و مبین خطاب به مانند جمله واحد هستند؛ چون هر دو توأمان بر مراد متکلم دلالت می کنند. در نتیجه همان طور که در جمله واحدی مثلاً جمله اسمیه، تأخیر خبر از مبتدا جایز نیست، تأخیر مبین از مبین نیز جایز نیست (کلودانی، ۱۴۰۶ق، ۳۰۵/۲).

مبحث دوم: مخالفت مخصصات منفصل با اسلوب زبان عربی

یکی دیگر از دلایلی که برای قول به قطعی بودن دلالت عمومات قرآن، گفته شده، مخالفت مخصصات منفصل با اسلوب زبان عربی است. این مبنا در کتب اصولی در قالب دو تقریر و استدلال مختلف بیان شده است. یکی از این تقریرها در کتب اصولی شیعه آمده (بند یکم) و دیگری نیز در کتب علمای حنفی آمده است (بند دوم). به نظر می‌رسد جامع میان این دو تقریر، مخالفت مخصصات منفصل با اسلوب زبان عربی است؛ لذا عنوان مبحث چنین نام گذاری شده است.

به عبارت دیگر نتیجه هر دو استدلال، مخالفت مخصصات منفصل با اسلوب زبان عربی است. البته این دو مبنا یا تقریر علاوه بر اینکه در شیوه استدلالشان تفاوت وجود دارد؛ چون دارای دو آبخور متفاوت هستند: یکی بر مبنای اصول شیعه و دیگری بر مبنای اصول اهل سنت به ویژه حنفیها، و ناگزیر باید در دو مبحث جداگانه بررسی شوند.

بند یکم: قطعی بودن مدالیل استعمالی

تبیین این استدلال یا تقریر نیازمند بیان دو مقدمه به قرار زیر است:

مقدمه اول: تفکیک بین خطابات قانونی و خطابات شخصی.

۴۷ آخوند، حضرت امام و برخی از معاصران خطابات را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: خطابات قانونی و خطابات شخصی. خطابات شخصی خطاباتی هستند که به فرد یا افراد خاصی تعلق می‌گیرد. این گونه خطابات در محاورات شخصی برقرار است. در این گونه خطابات، سیره عقلا بدین صورت است که کلیه مخصصات، مقیدات و سایر جزئیات دخیل در غرض شان را بیان می‌کنند؛ لذا شنوندگان، به ظواهر کلام وی تمسک می‌کنند و بدون هیچ تریبص و تفحصی به آن احتجاج می‌کنند.

به تعبیر دیگر، در خطابات شخصی به طور مطلق سیره عقلا بر تطابق اراده استعمالی و جدی استقرار یافته است، بدون اینکه تفکیکی صورت بگیرد. خطابات قانونی خطاباتی هستند که به فرد یا افراد خاص تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه به عموم افراد جامعه تعلق می‌گیرد. این گونه خطابات در محاورات عامه که در مقام قانون گذاری و تشریح هستند، محقق هستند. در این گونه خطابات سیره عقلا بدین صورت است که اول عام و یا مطلق را مطرح می‌کند سپس مقیدات و مخصصات آن را طی زمان‌های آینده بیان می‌کنند (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ۵۶۶/۴).

مقدمه دوم: پذیرش اصل تفکیک بین مراد استعمالی و مراد جدی متکلم. آخوند، حضرت امام و برخی از معاصران، تفکیک بین مراد استعمالی و مراد جدی متکلم را پذیرفته‌اند. اراده استعمالی عبارت است از اطلاق لفظ و اراده معنای لغوی آن. به تعبیر دیگر احضار معنای لغوی در ذهن مخاطب و فرقی نمی‌کند که متکلم بیهوده‌گو، پرسشگر و یا جدی باشد. اراده جدی نیز عبارت است از تعلق اراده جدی متکلم به مستعمل‌فیه الفاظ (سبحانی، ۱۴۳۵ق، ۱۳۶/۳).

بعد از اینکه دو مقدمه مذکور آورده شد، به تفاوت نص و ظاهر اشاره می‌کنیم تا دو مقدمه اخیر تکمیل شود. نص و ظاهر هر دو بر معنی واحدی حمل می‌شوند و متبادر از آن‌ها معنای واحدی است؛ لیکن ظاهر قابلیت تأویل را دارد و این تأویل منجر به تناقض در کلام نمی‌شود بلکه صرفاً خلاف ظاهر است؛ ولی نص فقط بر یک معنای واحدی حمل می‌شود و قابلیت تأویل را ندارد و در صورت تأویل منجر به تناقض در کلام می‌شود (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ۱۳۰/۱).

با توجه به مقدمات اخیر، محل نزاع آنجایی است که:

اولاً: خطابات، خطابات شخصی نباشد بلکه خطابات عامه باشد؛ چراکه در خطابات شخصی برای قول به قطعی بودن یا ظنی بودنِ مدالیل استعمالی ثمره‌ای مترتب نمی‌شود؛ چراکه در محاورات شخصی، هر آنچه در غرض متکلم دخیل است، بیان می‌شود. به تعبیر دیگر در این گونه خطابات، تفکیکی بین اصل احکام و مقیدات و مخصصات و سایر قرائن صورت نمی‌گیرد و عقلاً به احتمالات از قبیل مخصصات و مقیدات منفصل اعتنا نمی‌کنند. در نتیجه چه قائل بشویم که دلالت استعمالی ظواهر محاورات عرفی قطعی است یا ظنی ثمره‌ای ندارد؛ ولی در خطابات قانونی و عامه موجود در محیط قانون‌گذاری و مطلق ظواهر قرآن آثار بسزایی می‌تواند داشته باشد.

ثانیاً: خطاب عامه نص نباشد بلکه از قبیل ظواهر باشد؛ چراکه خطاب عامه اگر نص باشد، دیگر احتمال تخصیص و تقیید در آن نمی‌رود و متکلم در صورتی که خلاف آن را اراده کرده باشد، دچار تناقض‌گویی گشته است و این از ساحت متکلم حکیم به دور است؛ لذا خطاب عامه حتماً باید از ظواهر باشد.

ثالثاً: محل بحث جهت قطعی بودن و یا ظنی بودن دلالت عموماً، مدالیل استعمالی است نه مدالیل جدی (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ۱۳۸/۳)؛ چون کلام متکفل مدالیل جدی نیست؛ بلکه اصول عقلائی مثل اصاله‌الحقیقه، اصاله

تطابق الارادتين و ساير اصول متكفل هستند. از نکته اخير روشن ميشود، دليل مورد بحث جهت قطعی بودن عموماً قرآن، صرفاً با پذيرش اصل تفكيك بين مراد استعمالی و مراد جدی متكلم مطرح ميشود؛ لذا در صورت عدم پذيرش تفكيك مذکور، اين دليل ديگر کارایی جهت اثبات قطعی بودن عموماً قرآن را نخواهد داشت.

استدلال کسانی که قائل به قطعی بودن دلالت الفاظ بر معانی وضعی یا مداليل استعمالی هستند، اين است که الفاظ رسالت‌شان اين است که معانی را در ذهن مخاطب حاضر کند؛ خواه آن معانی مجازی باشند يا حقیقی. بنابراین وقتی متكلم می‌گوید: «رأيت اسداً» رسالت الفاظ مذکور احضار معنای حيوان مفترس در ذهن مخاطب است. يا وقتی می‌گوید: «رأيت اسداً یرمی» رسالت الفاظ مذکور احضار معنای مرد شجاع در ذهن مخاطب است (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ۱۳۱/۱)؛ بنابراین مداليل استعمالی همواره با الفاظ هستند و اين پیوستگی مداوم الفاظ و معانی موضوعی دليل بر قطعی بودن مداليل استعمالی است.

قطعی‌الدلاله بودن
عمومات قرآن
از منظر مذاهب
اسلامی

توضیح مطلب بدینگونه است که علمای اصول برای دلالت مراتب مختلفی مطرح کرده‌اند: دلالت تصویری، دلالت تصدیقی اولیه یا تفهیمی و دلالت تصدیقی ثانویه. دلالت تصویری عبارت است از اینکه به مجرد شنیدن لفظ، معنای موضوعی به ذهن خطور می‌کند؛ البته اين در صورتی است که سامع معنی لفظ را بداند. دلالت تفهیمی عبارت است از دلالتی که متكلم قصد تفهیم آن را دارد و در مقام تقيه، شوخی و مواردی از اين قبیل نیست. در اين دلالت نیز علاوه بر علم سامع به وضع، قرینه متصله نیز نباید وجود داشته باشد. دلالت تصدیقی عبارت است از اینکه متكلم قصد و مراد جدی دارد. اين دلالت نیز علاوه بر دو شرط مذکور، شرط سومی نیز دارد و آن اینکه قرائن منفصلی موجود نباشد. با فراهم شدن شروط مذکور دلالت تصدیقی که مراد جدی باشد با دلالت استعمالی تطابق خواهد داشت^۵ (خویی، ۱۴۲۴ق، ۱/۱۱۵).

قبل از دلالت استعمالی، دلالت تصویری قرار دارد. در اين مرتبه از دلالت، موضوعی الفاظ یعنی همان معنایی که واضع لفظ را برای آن وضع کرده است، در اذهان شنوندگان خطور می‌کند و در مرتبه بعد، دلالت استعمالی قرار دارد و متكلم الفاظ را يا در معنای حقیقی موضوعی که در مرتبه دلالت تصویری به اذهان خطور می‌کند، استعمال می‌کند و اين در صورتی است که اولاً با

۵. از اين مطالب روشن ميشود که مراد جدی متكلم، معادل دلالت تصدیقی است و مراد استعمالی نیز به غير از کنایات و مجازات، معادل مراد تفهیمی است.

قرائن متصله‌ای که معنای موضوع^۱ له مستعمل را تغییر می‌دهد، همراه نباشد و ثانیاً متکلم قصد تفهیم معانی موضوع^۲ له به مخاطب را نیز داشته باشد و به مخاطب تفهیم کند که وی در مقام هزل‌گویی و تقیه و امثال این دو نیست یا در معنای مجازی با اخذ قرینه به کار می‌بندد. در هر دو صورت دو معنای مذکور همیشه با الفاظ هستند و الفاظ در مرتبه استعمال همیشه بر معانی حقیقی یا مجازی دلالت دارند و لذا دلالتشان قطعی است.

کسانی که قائل‌اند دلالت ظواهر قرآن (از جمله عمومات)، ظنی هستند، احتمالات زیر را ذکر کرده‌اند و این احتمالات را دلیل بر ظنی بودن ظواهر قرآن دانسته‌اند:

۱- ممکن است متکلم در مقام هزل، توریه و تقیه باشد یا اینکه از الفاظ عموم و مطلق، خاص و مقید را اراده کرده باشد. در جواب گفته‌اند که اولاً نزاع بر سر مدالیل استعمالی است نه مدالیل جدی و مدالیل جدی رسالت کلام نیست؛ بلکه رسالت اصول عقلانی همچون اصاله عدمالهزل، عدمالتوریه، عدم-التقیه، اصاله تطابقالارادین و غیره است. ثانیاً احتمال هزل، توریه و تقیه در نزد عرف دلالت کلام را مخدوش نمی‌کند و احتمال اراده خاص و مقید؛ گرچه در محیط تشریع و تقنین، مخل کلام است؛ لیکن این اخلال در مرادی جدی است نه مدالیل استعمالی که محل نزاع است (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ۳/۱۳۹).

۲- ممکن است متکلم معنای مجازی را اراده کرده باشد؛ ولی قرینه آن را نیاورده باشد یا قرینه را آورده است لیکن ناقل و سامع کلام ملتفت نبوده است یا اصلاً قرائن حالیه بوده است ولی به دست ما نرسیده است.

در جواب این احتمال گفته‌اند؛ اولاً این احتمالات بین نصوص و ظواهر مشترک است؛ بنابراین وجهی برای اختصاص به ظواهر وجود ندارد. ثانیاً این احتمالات، علاوه بر اینکه نزد عرف مخل دلالت کلام نیست، با اصول عقلانی همچون اصاله عدمالقرینه، دفع میگردند (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ۳/۱۴۰).

شاهد بر اینکه مدالیل استعمالی قطعی هستند، محاورات عرفی است. عرف با محاوراتی که در مقام تعلیم و تعلم یا در مقام خرید و فروش و یا در مقام سؤال و جواب و غیره واقع می‌شوند، قطعی برخورد می‌کند و از همه مهم‌تر قرآن معجزه اکبر حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است و پیامبر به واسطه آن تحدی کرده است و این تحدی بر مردم متوقف بر فهم متحدی از مفاهیم قرآن است، به تبع این فهم، آن را با کلام بشری مقایسه و اذعان به فوق بشری بودن کلام قرآن میکنند. همه این مراحل متوقف بر فهم قطعی از مدلول قرآن است

(سبحانی، ۱۴۱۸ق، ۳/۱۴۹).

بند دوم: تبادل معانی موضوع له از الفاظ

تبیین محل نزاع علمای اهل سنت در قطعی بودن دلالت عام

این دلیل را جمهور حنفی‌ها مطرح کرده‌اند و در مقابل جمهور علمای اهل سنت از جمله حنابله، شافعی‌ها و مالکی‌ها و همچنین از میان علمای حنفی، ابومنصور ماتریدی و تابعین وی از جمله مشایخ سمرقند، قول به ظنی بودن دلالت عام را پذیرفته‌اند و این مبنا را مردود دانسته‌اند (امیربادشاه، ۱۳۵۱، ۲۷۶/۱).

بجهت اینکه علمای حنفی در مسائل مرتبط با قطع، عام و خاص دیدگاه‌های کاملاً مجزا از سایر مذاهب فقهی دارند و تبیین این مبنا نیز جزء با بیان کردن این دیدگاه‌ها مجزا میسر نیست؛ لاجرم به ذکر مسائل مقدماتی و پیش‌زمینه‌ای این دلیل پرداخته می‌شود.

مقصود علمای حنفی از قطعی بودن، قطع فلسفی یعنی نفی هرگونه احتمال نیست؛ بلکه نفی احتمال ناشی از نبود دلیل است. به دیگر سخن، دلیل قطعی، دلیلی است که احتمال ناشی از دلیل برخلاف آن نباشد و اگر احتمال ناشی از دلیل برخلاف آن باشد، دیگر آن دلیل قطعی نخواهد بود (نظام‌الدین، ۱۴۳۲ق، ۲۵۲/۱). مطابق این دیدگاه، اگر دلیل شرعی یا عقلی یا عرفی بر حکم شرعی اقامه شود و برخلاف آن دلیل، احتمالاتی داده شود: یا بر این احتمال دلیلی وجود دارد یا ندارد، اگر این احتمال دلیلی داشته باشد به آن ترتیب اثر داده خواهد شد و اگر این احتمال دلیلی نداشته باشد، به آن ترتیب اثر داده نخواهد شد. به نظر میرسد این تعریف علمای حنفی از دلیل قطعی معادل علم اطمینانی است که در اصول فقه شیعه مطرح شده است و در علم اطمینانی نیز به احتمالات صرف توجه نمیشود.

در یک تقسیم‌بندی، عام را به سه بخش تقسیم می‌کنند:

۱. عامی که قطعاً از آن عموم اراده شده است، این عام همراه با قرینه‌ای است که احتمال تخصیص را منتفی می‌سازد؛ مثل آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نور/۴۵). در این آیه قرینه عقلی حاکی از عدم تخصیص است.
۲. عامی که قطعاً مفید خصوص است. این عام مقترن به قرینه‌ای است که عموم را نفی می‌کند؛ مثل آیه شریفه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران/۹۷). این نص عام است و شامل غیر مکلفین نیز می‌شود ولی به حکم قرائن دیگر اطفال و مجانین از این آیه خارج هستند.
۳. عام مطلق، عامی است که همراه با قرینه‌ای نیست که مفید نفی احتمال

قطعی‌الدلالة بودن
عمومات قرآن
از منظر مذاهب
اسلامی

تخصیص و یا نفی احتمال عموم باشد و عام مطلق شامل نصوصی است که در آن صیغ عموم خالی از قرائن لفظی و عقلی و عرفی باشد (ادیب صالح، ۱۴۰۳ق، ۱۰۲/۲).

محل اختلاف بین جمهور علما و جمهور حنفی‌ها در عام مطلق است و همچنین برای عام دو نوع دلالت قابل تصور است: دلالت الفاظ عموم بر اصل معنای لغوی موضوع^۱له (دلالت تصویری). در این نوع دلالت، اختلافی وجود ندارد که دلالت عام از این حیث قطعی است؛ و دوم، دلالت عام بر استغراق و شمول جمیع افرادش است و عام بر یکایک افراد خود دلالت کند (دلالت تصدیقی).

اما محل اختلاف میان علمای اصول، قسم دوم دلالت است (زرکشی، ۱۴۱۸ق، ۶۵۳/۲). عامه حنفی‌ها قول به قطعی بودن دلالت عام را، فقط در صورتی می‌دانند که عام فعلاً تخصیص نخورده باشد در غیر این صورت اگر با دلیل قطعی مثل آیه قرآن و یا اخبار متواتر تخصیص خورده باشد، دیگر دلالت عام قطعی نخواهد بود (سرخسی، ۱۴۱۴، ۱۴۲/۱) و در تعلیل آن گفته‌اند که وقتی دلیل عام تخصیص خورد، دلالت عام به دلیل احتمال منحصصات دیگر ضعیف خواهد شد.

با التفات بر نکات پیشین محل نزاع روشن شد که اولاً مقصود از قطعی بودن، قطع فلسفی نیست بلکه نبود احتمال ناشی از دلیل است؛ ثانیاً محل بحث در عامی است که متصل به قرائن متصله‌ای نباشد و به ادله قوی تخصیص نخورده باشد و ثالثاً اختلاف در مراد جدی متکلم است نه مراد استعمالی و حاصل اختلاف این است آیا عمومات مطلق، مشیر مراد جدی است یا مراد استعمالی؟

دلیل حنفی‌ها بر قطعی بودن دلالت عام

دلیل اول: زمانی که لفظی برای یک معنا وضع می‌شود، این معنا در صورت اطلاق کلام، لازم و ثابت با لفظ است تا اینکه دلیلی برخلاف آن بیاید و عموم نیز از آن جمله معنایی‌ای است که لفظ برای آن وضع شده است و در صورت اطلاق، معنای موضوع^۱له را می‌رساند؛ بنابراین، در صورت اطلاق الفاظ وضع شده برای شمول و استغراق، همین عمومیت و شمولیت متبادر می‌شود تا اینکه دلیلی برخلافش بیاید و همان‌طوری که در لفظ خاص به معنایی متبادر از آن توجه می‌کنند و به احتمال مجاز ترتیب اثر نمی‌دهند، در دلیل عام نیز باید به تبادر شمولیت و عمومیت اعتبار داد و به احتمال تخصیص نباید ترتیب اثر داد (سرخسی، ۱۴۱۴ق، ۱۲۷/۱). جمهور در رد استدلال مذکور گفته‌اند: اینکه

گفتید دلیلی برخلاف معنای عموم نیست تا دست از تبادر برداشت، خلاف واقع است؛ چراکه کثرت تخصیص خود دلیل برای مخالفت با شمولیت الفاظ عموم است و قیاس الفاظ عموم و با الفاظ خاص مع الفارق است؛ چراکه احتمال مجازیت در لفظ خاص نادر است و به ندرت در کلام متکلمان واقع میشود. به عنوان مثال وقتی متکلم می گوید «جاء زید» احتمال اینکه منظور از زید، پیک زید و یا کتاب وی باشد، بسیار نادر است. به عبارت دیگر، مراد مستشکل این است که ما کثرت تخصیص داریم؛ در نتیجه این کثرت محل شمولیت عمومات است؛ ولی کثرت مجاز نداریم، در نتیجه محل معانی موضوعه الفاظ خاص نیست (امیربادشاه، ۱۴۰۳ق، ۱/۲۶۹).

برخی در نقد جواب جمهور گفته اند که قیاس مذکور مع الفارق نیست؛ زیرا همان طور که تخصیص بسیار است، استعمال مجاز هم بسیار است. دلیل بر اینکه استعمال مجاز بسیار است، این است که در کلام شعرا، استعمال مجاز زیاد است؛ به گونه ای که معروف است که «انَّ الشَّعْرَ كَذِبٌ» و شعرا شعر خالی از استعاره و مجاز را معیوب می دانند (نظام الدین، ۱۴۲۳ق، ۱/۲۵۳ به بعد).

قطعی الدلالتی بودن
عمومات قرآن
از منظر مذاهب
اسلامی

دلیل دوم: از ضروریات زبان عربی این است که وقتی لفظی بدون قرینه ای استعمال می شود، معنای موضوعه آن متبادر می شود. بنابراین اگر از الفاظ عام، معنای عموم اراده نشده باشد و متکلم بدون قرینه برخی از افراد عام را اراده کرده باشد، لازمه اش این است که شارع در مقام تجهیل و تلبیس مکلف باشد. به تعبیر جناب بخاری، اگر متکلم مراد خویش را همراه با قرائن نیاورد؛ لارفع الامان عن اللغه و همچنین مفید تکلیف به محال نیز است؛ چراکه احکام مدنظر شارع، معلق بر اراده باطنی شارع بدون هیچ قرینه ای، شده است و فهم اراده باطنی شارع مقدور ما نیست (بخاری، بی تا، ۱/۳۰۵).

۵۳

در رد استدلال مذکور گفته اند که ملازمه ای بین اراده برخی از افراد عام بدون قرینه و حصول تلبیس و تکلیف محال نیست؛ چراکه مستدل می گوید قرینه صارفه مخفی است و بر ما پوشیده است نه اینکه اصلاً قرینه ای وجود ندارد و زمانی تلبیس پیش می آید که مستدل منظورش عدم قرینه باشد؛ در حالی که چنین نیست. همچنین تکلیف محال نیز پدیدار نمی شود؛ چون تکلیف محال زمانی حاصل می شود که مکلف به عمل بر وفق اراده باطنی متکلم باشد؛ حال آنکه چنین حرفی را کسی نزده است بلکه مستدل می گوید، در مقام عمل بر طبق همان ظواهر عمل خواهد شد ولی در مقام حکم، دلیل عام قطعی نیست (امیربادشاه، ۱۴۰۳ق، ۱/۲۶۸-۶۹).

دلیل سوم: خطابات شرعی، بهمانند خطابات عرفی است و آن فهمی که در خطابات عرفی است، در خطابات شرعی نیز است و عرف در مواجهه با الفاظ عام شمولیت را میفهمد و به احتمال تخصیص ترتیب اثر نمیدهد. در نتیجه وقتی متکلم می‌گوید «کل عبد لی فهو حرّ» عرف می‌فهمد که منظور متکلم این است که یکایک عبد وی آزاد است (سرخسی، ۱۴۱۴ق، ۱/۱۳۷).

دلیل جمهور مبنی بر ظنی بودن دلالت عام

جمهور استدلال کرده‌اند که تخصیص عموم ادله شرعی به‌وفور واقع شده است؛ به‌طوری‌که در السنه علمای اصول معروف است که «ما من عام الا و قد خُص منه بعض» و این کثرت تخصیص این شبهه را در کل عمومات ایجاد می‌کند که تخصیص خورده باشند؛ گرچه مخصص عمومات فعلاً بر ما پوشیده باشند؛ با وجود این احتمال، قطعی بودن دلالت عام منتفی است (تفتازانی، ۱۴۱۶ق، ۱/۷۱).

علمای حنفی جواب‌های متعددی به استدلال مذکور داده‌اند و گفته‌اند: اگر منظور از احتمال تخصیص عمومات، مطلق احتمالات باشد، این، منافاتی با قطع ندارد؛ چراکه مراد علمای حنفی از قطع، قطع به‌معنای نفی کلیه احتمالات نیست؛ بلکه منظور از آن عدم احتمال ناشی از دلیل است. در نتیجه ممکن است دلیل عام قطعی باشد ولی احتمال نیز در آن برود؛ ولی چون این احتمال ناشی از دلیل نیست، مضر قطعی بودن دلیل نیست؛ همان‌طوری‌که دلیل خاص، دلالتش قطعی است؛ ولی با وجود قطعی بودن دلالتش، احتمال مجاز بودن در آن دور از ذهن نیست و اگر مراد از آن، احتمال ناشی از دلیل باشد، این حرف صحیح نیست؛ چون مفروض این است که دلیل خاص مقارن با دلیل عام فعلاً وارد نشده است. بنابراین همان‌طور که کثرت مجاز در خاص، مانع برای قطعی بودن دلالت خاص نیست؛ کثرت تخصیص نیز صلاحیت ندارد که دلیلی برای احتمال منافی با قطع باشد (تفتازانی، ۱۴۱۶ق، ۱/۷۱).

برخی دیگر در جواب استدلال جمهور گفته‌اند که کثرت تخصیص در عمومات مسلم نیست؛ بلکه طبق اصطلاح عامه حنفی که تخصیص عبارت است از قصر عام بر برخی از افرادش به‌صورت مستقل و مقارن،^۶ مخصصات

۶. علمای حنفی برابر تخصیص شروطی ذکر کرده‌اند: ۱. مخصص باید مستقل باشد؛ بنابراین مخصص متصل را مخصص نمی‌دانند بلکه از آن تعبیر به قصر عام می‌کنند و برخی دیگر حتی تعبیر به قصر عام را هم قبول ندارند؛ بلکه ترکیبی مستقل برای افاده معنای مقصود می‌دانند. ۲. مخصص باید مقارن باشد اما اگر متأخر باشد، خاص نسبت به مقداری که شاملش می‌شود نسخ می‌شود، که از آن تعبیر به نسخ جزئی می‌کنند. به‌عنوان مثال اگر مولا بگوید: «اکرم العلماء» ولی

خیلی قلیل هستند. (خضری، ۱۳۸۹ق، ۱۵۶). برخی جواب اخیر را نقد کرده و گفته‌اند که جواب اخیر مبتنی بر دیدگاه حنفی‌هاست؛ حال آنکه مراد جمهور از کثرت تخصیص، قصر عام بر برخی از افرادش است؛ خواه قصر مذکور به صورت متصل باشد و خواه به صورت منفصل باشد و در صورت انفصال هم خواه مقارن باشد و خواه غیر مقارن. به عبارت دیگر، آنچه مؤثر در ظنی بودن دلالت عام است، کثرت اراده برخی از افراد است و مخصص متصل را چه مخصص مصطلح بدانیم یا نه، دخلی در مانحنفیه ندارد (امیربادشاه، ۱۴۰۳ق، ۲۶۹/۱).

مبحث سوم: تحلیل اقوال و ادله آن‌ها و ثمره اقوال

سه دلیلی که برای قطعی بودن دلالت عمومات ذکر شد؛ در واقع رد اعتبار مخصصات منفصل از بعد قواعد زبان عربی است. از این نکته روشن میشود که از بعد قواعد زبان عربی مشکلی متوجه مخصص متصل و مخصص منفصل مقارن نیست.

مشهور بین علمای فریقین این است که در مخصص منفصل، مقارنت شرط نیست؛ اما علمایی چون شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ مفید و از اهل سنت، علمای معتزله و عامه حنفی‌ها قائل‌اند که مقارنت شرط است و مخصص منفصل غیر مقارن مخالف با اسلوب زبان و ادبیات عرب است و شارع حکیم نیز به لسان عرب سخن گفته است و قاعدتاً مطابق با اسلوب زبان و ادبیات عرب سخن می‌گوید.

به واقع هر سه دلیلی که برای قطعی بودن دلالت عمومات ذکر شد، می‌توان به یک دلیل برگرداند و آن اینکه مخصصات منفصل مخالف با اسلوب زبان و ادبیات عرب است؛ چراکه وقتی متکلمی کلامی را بدون قرینه به کار میبرد، معانی موضوع^۱ له الفاظ به‌کاررفته متبادر میشود و عمومات نیز وقتی بدون هیچ قرینه دال بر تخصیص استعمال میشود، عموم که معنای موضوع^۲ له عمومات است، متبادر میشود. شاهد بر این تبادر این است که عرب وقتی می‌گوید «كُلُّ عبد لی حرٌّ» عرف از آن می‌فهمد که یکایک عبد مولا باید آزاد گردد و اگر

همزمان با آن «لا تکرّم العالم الفاسق» را بیان نکند و از وقت خطاب به تأخیر افتاد، این جمله نسبت به افرادی که عالم فاسق باشند نسخ به حساب می‌آید؛ درحالی که جمهور علما آن را تخصیص می‌شمارند. علمای حنفی برای این شرط دلایلی ذکر کرده‌اند؛ از جمله گفته‌اند چون دلالت عام قطعی است و یا اینکه گفته‌اند چون تخصیص عبارت است از بیات تغییر و بیان تغییر نمی‌تواند منفصل باشد. ۳. عام و خاص باید از لحاظ قطعی و ظنی بودن مساوی باشند. با توجه به شروط مذکور تخصیص را چنین تعریف کردند: «هو قصر العالم علی بعضی افراده بدلیل مستقل مقارن» (بخاری، بی‌تا، ۳۴/۱؛ تفتازانی، ۱۳۲۲ق، ۶۸/۱؛ سرخسی، ۱۳۹۳ق، ۲۹/۲)

قطعی الدلالت بودن
عمومات قرآن
از منظر مذاهب
اسلامی

متکلمی بدون هیچ قرینه‌ای، لفظی را در معنای غیر ما وضع له استعمال کند، منجر به تجهیل و تلبیس و تکلیف بما لایطاق خواهد بود و همچنین کلام نیز عبث و بلافایده خواهد بود و این گونه سخنوری از متکلم حکیم به دور است و قبیح؛ لذا جناب بخاری فخرالاسلام میگوید: اگر متکلم الفاظ عام را در معنای استیعاب استعمال کند ولی از آن بدون هیچ قرینه‌ای عموم را اراده نکرده باشد، لارتفع الامان عن اللغه. در واقع کسانی که مبنای حنفیها و برخی از معاصران شیعه را در قطعی بودن دلالت عمومات قرآن پذیرفته‌اند، مقتضای زبان و ادبیات عرب را گفته‌اند و کسانی که مبنای عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب را اختیار کرده‌اند، به توالی فاسد این گونه سخنوری اشاره کرده‌اند؛ یکی بر قاعده تکیه زده است و دیگری به تالی فاسد نادیده گرفتن قاعده.

این اشکال در واقع بن‌مایه کلام علمای حنفی و معتزله و علمای همچون شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی است. شاهد بر درستی این مدعا، رجوع به قواعد نحوی ادبیات عرب است و عرب در قالب مفاهیمی از قبیل استثنا، صفت، غایت، تمییز، ظروف، جار و مجرور و غیره سخن می‌گوید. اسلوب موجود در زبان و ادبیات عرب توسط علمای نحو استقراء شده است و منحصص منفصل در قالب اسلوب و قواعد زبان و ادبیات عرب نمی‌گنجد.

همچنین نکته بارزتر این است که در زبان عربی تنها اداتی که به‌عنوان اخراج از حکم یا صرف جمله، مطرح شده است: *إلا* و ادوات مفید نقش *إلا* است و مطابق قواعد نحوی استثنا نمی‌تواند مؤخر از مستثنی منه باشد. به این خاطر هم علمای حنفی حکم تخصیص را به بیان تغییر^۷ ملحق کرده‌اند و گفته‌اند از یک طرف تخصیص، بیان تغییر است و از طرف دیگر تأخیر بیان تغییر جایز نیست. در نتیجه تأخیر بیان تخصیص جایز نیست (دبوسی، ۱۴۲۱ق، ۲۲۲).

اکنون سؤال قابل طرح این است که چرا فقها که خود با اسلوب زبان و ادبیات عرب آشنا هستند، قول به کثرت تخصیص را مطرح کرده‌اند و در السنه علمای اصول معروف شده است که هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

۵۶

۷. علمای حنفی بیان را به چهار دسته تقسیم می‌کنند: بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر و بیان ضرورت.

بیان تغییر، عبارت است از بیانی که معنای حقیقی و ظاهری کلام را تغییر می‌دهد. این بیان گاهی غیرمستقل است؛ مثل شرط، استثنا، بدل، صفت، غایت و... و گاهی مستقل. این بیان به اتفاق علما فقط متصلاً صحیح است و تأخیر آن از وقت خطاب صحیح نیست (دبوسی، ۱۴۲۱ق، ۲۲۱؛ سرخسی، ۱۳۹۳ق، ۲۷/۲؛ فخر الاسلام، بی‌تا، ۲۱؛ ادیب صالح، ۱۹۶۴، ۴۵/۱).

خورده باشد.^۸ به نظر می‌رسد دلایلی از قبیل زیر داشته باشد:

۱. قول به انحلال خطابات قانونی به خطابات شخصی. یکی از موارد اختلافی بین فقها این است که آیا خطابات قانونی به خطابات شخصی منحل می‌شود یا نه؟ مشهور قائل به انحلال هستند؛ اما در مقابل این نظریه مشهور، حضرت امام قول به عدم انحلال را پذیرفتند. ایشان می‌گویند خطابات قرآن عام هستند و شامل جاهل، غافل، ساهی و عاجز نیز است؛ ولی در مقام عمل به خاطر وجود موانع مذکور به فعلیت نمی‌رسد. طبق نظر مشهور عمومات قرآن به موارد مذکور تخصیص می‌خورد؛ ولی طبق مبنای حضرت امام تخصیص نمی‌خورد (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ۱/ ۴۳۷).

۲. بخشی از مخصصاتی که در فقه مطرح کرده‌اند، بازگشت‌شان به موانع عمومی فقه یعنی قواعد عمومی فقهی (از جمله، طفولیت، جنون، مرض، کفر، قتل، اکراه، غرر، فضولی بودن، ضرر، حرج وغیره) است. تسمیه این عناوین به مخصص صحیح نیست؛ چراکه این موارد در فقه خود دارای عناوین مستقلی هستند که آثاری خاصی برای آن‌ها مترتب می‌شود.

۳. برخی از مصادیقی که به‌عنوان مخصص عمومات قرآن مطرح کرده‌اند، در واقع مخصص آیه نیستند. در اینجا به یک نمونه اشاره می‌شود. در آیه شریفه ۲۴ سوره نساء، ابتدا محرماتی را که بالذات حرام است، بیان می‌شود و به‌طور مطلق آیه حکم به حرمت تزویج برخی از زنان کرده است. سپس آیه، ماورای این زنان را حلال کرده است. برخی از فقها گفته‌اند که قسمت اخیر آیه به تزویج عمه و خاله زوجه تخصیص خورده است؛ چون تزویج عمه و خاله زوجه جایز نیست. به نظر می‌رسد، آیه تخصیص نخورده است؛ چراکه تزویج عمه و خاله زوجه به‌طور مطلق که حرام نیست؛ بلکه در صورتی به‌طور مطلق حرام و جایز نیست که اذن زوجه نباشد (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱/ ۳۴۶).

۴. بسیاری از مخصصاتی که مطرح شده است، در واقع بیان مجملات قرآن هستند. به دیگر سخن، دو نوع عموم وجود دارد: عموماتی که در مقام بیان هستند و عموماتی که در مقام اجمال و تشریح هستند، و بسیاری از آیات عبادی

۸. با قول به کثرت تخصیص علمایی همچون شاطبی و ابن تیمیه مخالف کرده‌اند. شاطبی گوید: همه این موارد مخالف با زبان عربی است و همچنین با سلف صالحی است که قطع به عمومات قرآن داشته که برحسب مقاصد زبان عربی و مقاصد شرعی آنرا به‌نحو قطع می‌فهمیدند (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۲۴۳). ابن تیمیه گوید: و انت اذا قرأت القرآن من اوله الی آخره وجدت غالب عموماته محفوظه لا مخصوصه و در ادامه می‌گوید: قائلان مثل معروف «ما من عام الا وقد خص منه» یا جاهل هستند یا مقصر و عموم کلام عرب و سایر ملت‌ها الفاظ و اسمای عام است.

قطعی‌الدلاله بودن
عمومات قرآن
از منظر مذاهب
اسلامی

و جزایی از این قبیل هستند (سبحانی، ۱۴۳۵ق، ۲/ ۴۸۹).

شواهد مختلفی بر قطعیت دلالت عموماً وجود دارد، از جمله:

شاهد اول: روایات عرض احادیث بر قرآن: روایات بسیاری است که حضرات معصومین (علیهم السلام) محک صحت و سقم روایات را قرآن دانسته‌اند و دستور داده‌اند که روایات به قرآن عرضه شوند، دستورات موجود در قرآن یا احکام جزئی هستند یا احکام کلی. احکام جزئی که معنی ندارد که روایات برای آن‌ها عرضه شود. در نتیجه این عموماً و کلیات قرآن هستند که محک و سنجش روایات واقع می‌شود. آیا جایز است که این عموماً قرآن که خود محک سنجش صحت روایات هستند به واسطه این روایات که خود صحت و سقم‌شان را از عموماً قرآنی می‌گیرند، تخصیص بخورند؟ (حرّاعلمی، ۱۴۰۹ق، ۲۷/ ۱۱۰).

شاهد دوم: عمده ادله قرآنی عموماً هستند و سیره شارع، کلی‌گویی و قواعد محوری است. آیا این همه مخصصات با سیره تشریح سازگاری دارد؟ شاهد بر این مدعا این است که اولاً اینکه احکام موجود در قرآن بیشتر عموماً و کلیات هستند و ثانیاً وجود روایاتی از قبیل علینا لقاء الأصول و علیکم التفریع (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ۳/ ۲۴۰؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ۳/ ۵۷۵).

شاهد سوم: ما وقتی به سیره عملی فقها (شیعه و اهل سنت) نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که در صورت شک در احکام حتی احکام جزئی و شرایط تکالیف به این عموماً تمسک می‌کنند و به‌طور کلی در مواردی که دلیلی برای یک حکم پیدا نمی‌کنند به این عموماً تمسک می‌کنند. مگر می‌شود که این عموماً قرآن که خود محل رجوع هستند، ظنی باشند؟

قول به قطعی بودن دلالت عموماً، دارای ثمراتی است و از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

ثمره اول: دلیل خاص نه تنها از لحاظ سندی بلکه از لحاظ دلالتی نیز در قوه دلالت عام باشد. به دیگر سخن چون سند و دلالت عام قطعی است، در نتیجه مخصص هم باید از لحاظ دلالتی و هم از منظر سندی هم پایه عام باشد (عبدالسلام، ۱۴۲۰ق، ۳۷۲).

ثمره دوم: عموماً قرآن را نمی‌توان با اخبار آحاد و قیاس و حتی سایر مخصصات ظنی تخصیص زد؛ چون اخبار آحاد ظنی هستند و دلیل ظنی معارض دلیل قطعی نیست (نظامالدین، ۱۴۲۳ق، ۱/ ۲۹۲).

ثمره سوم: بر مبنای حنفی‌ها و علمای متقدم از جمله شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی و معتزله چون از یک طرف مخصص باید مقارن باشد و از طرف

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

دیگر باید قطعی نیز باشد، در نتیجه در صورت عدم تقارن مخصص و تراخی آن یا خاص متراخی است و یا عام. در صورت تراخی خاص، خاص نسبت به برخی از افراد عام نسخ جزئی خواهد بود و در صورت تراخی عام، عام نسبت به خاص نسخ خواهد بود. (نسفی، ۱۴۱۹ق، ۸۲/۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱۵۴/۲).

نتیجه گیری

۱. با بررسی کتب اصولی (اعم از شیعه و اهل سنت)، چنین به دست می آید که قول به قطعی بودن دلالت عام در میان علمای اصول، قول معتدبه بوده است؛ به طوری که علمای طراز اول از جمله شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی و همچنین در اهل سنت، شاطبی، ابن تیمیه و جمهور احناف، آن را اختیار کرده اند.

۲. منظور از قطعی بودن دلالت عام بر مبنای برخی از علما، قطع فلسفی است؛ یعنی قطعی که مطلقاً در آن احتمال خلاف نرود. بر مبنای برخی دیگر، قطع فلسفی نیست؛ بلکه منظور نبود احتمال ناشی از دلیل است. محل اختلاف نیز در ظنی بودن یا قطعی بودن دلالت عمومات بر مبنای برخی از علما، مدالیل استعمالی است و بنابر نظر برخی مدالیل جدی است.

قطعی الدلالت بودن
عمومات قرآن
از منظر مذاهب
اسلامی

۳. برای قطعی بودن دلالت عام سه دلیل عمده ذکر کرده اند: عدم جواز تأخیر بیان از وقت خطاب که برخی از علمای متقدم شیعه، گروهی از احناف و معتزله از متکلمان مطرح کرده اند، قطعی بودن مدالیل استعمالی که برخی از معاصران ذکر کرده اند و تبادل معانی موضوعی که غالب علمای حنفی گفته اند. شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی و گروهی از احناف و معتزله از متکلمان عقیده دارند که تأخیر بیان از وقت خطاب صحیح نیست؛ لذا دلالت عام قطعی است؛ چرا که تأخیر بیان از وقت خطاب منجر به تجهیل و تلبیس، تکلیف بما لایطاق و بلافایده بودن کلام میشود. علمای حنفی می گویند دلالت عام قطعی است؛ چون برای عموم الفاظی وضع شده است و در صورت عدم وجود قرائن، متبادر از آن، عمومیت است و در صورتی که متکلم بدون نصب قرائن غیر از عموم را اراده کرده باشد، مخالف اسلوب زبان و ادبیات عرب خواهد بود.

مطابق قول به قطعی بودن مدالیل استعمالی، دلالت عام قطعی است؛ چرا که معانی موضوعی در پیوست مداوم الفاظ هستند. گرچه نحوه استدلال های هر سه دلیل، متفاوت است؛ لیکن بن مایه همه این استدلال ها مخالفت مخصصات منفصل با اسلوب زبان و ادبیات عرب است و وجه مخالفت آن این است که مطابق قواعد زبان عربی متکلم بدون نصب قرینه نمی تواند معنای غیر ما وُضع له

را اراده کند و عدول از این قاعده منجر به تجهیل و تلبیس، تکلیف بما لایطاق و بلافایده بودن کلام میشود.

۴. دلیل خاص باید نه تنها از لحاظ سندی بلکه از لحاظ دلالی نیز در قوه دلالت عام باشد. به دیگر سخن چون سند و دلالت عام قطعی است، در نتیجه مخصص هم باید از لحاظ دلالی و هم از منظر سندی هم پایه عام باشد؛ لذا عمومات قرآن را نمی توان با اخبار آحاد و قیاس و حتی سایر مخصصات ظنی تخصیص زد؛ چون اخبار آحاد ظنی هستند و دلیل ظنی معارض دلیل قطعی نیست.

۵. مطابق نظریه قطعی بودن دلالت عمومات، در تخصیص مقارنت شرط است و در صورت تأخیر دیگر تخصیص نخواهد بود؛ بلکه نسخ خواهد بود.

منابع

۱. آخوندخراسانی، محمدکاظم بن حسن. (۱۴۱۵ق). **کفایة الأصول**. نهم. قم: موسسه نشر اسلامی.
۲. آمدی، ابوالحسن علی بن ابی ثعلبی. (بی تا). **الاحکام فی اصول الاحکام**. بیروت: المکتب الاسلامی.
۳. ابن ادریس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). **السرائر**. دوم. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. (بی تا). **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**. نهم. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۵. ایباری، علی بن اسماعیل. (۱۴۱۳ق). **التحقیق والبیان فی شرح البرهان فی اصول الفقه**. یکم. کویت: دار الضیاء.
۶. ادیب صالح، محمد. (۱۴۱۳ق). **تفسیر النصوص فی الفقه الاسلامی**. یکم، بیروت: المکتب الاسلامی.
۷. باقلانی، محمد بن الطیب. (۱۴۱۸ق). **التقریب والإرشاد (الصغیر)**. یکم، بیروت: موسسه الرساله.
۸. بخاری، امیرادشاه. (۱۴۰۳ق). **تیسیر التحریر**. یکم، بیروت: دار الکتب العربیه.
۹. بخاری، علاء الدین. (بی تا). **کشف الاسرار عن اصول البزدوی**. دار الکتب الاسلامی.
۱۰. بصری معتزلی، ابوالحسن. (۱۴۰۳ق). **المعتمد فی اصول الفقه**. یکم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین مسعود. (۱۴۱۶ق). **شرح التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح فی اصول الفقه**. یکم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. حرّعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل**

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

- الشريعة**. سوم، قم: موسسه آل البيت: لإحياء التراث.
١٣. حلى، ابومنصور جمال الدين. (١٤٠٣ق). **معارض الأصول**. يكلم. قم: موسسه آل البيت: لإحياء التراث.
١٤. خضري بك، محمد. (١٣٨٩ق). **اصول الفقه**. ششم، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
١٥. خن، محمد مصطفى معاذ. (١٤٢٨ق). **القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الاصوليين**. يكلم، دمشق: دار الكلم الطيب.
١٦. خويى، سيد ابوالقاسم. (١٤١٧ق). **محاضرات في اصول الفقه**. يكلم، قم: موسسه احياء آثار الخوئي.
١٧. رازى، فخرالدين. (١٤١٨ق). **المحصول**. دوم. بيروت: موسسه الرساله.
١٨. زحيلي، وهبه. (١٤٠٦ق). **اصول الفقه الاسلامي**. يكلم، دمشق: دار الفكر.
١٩. زركشى، بدرالدين. (١٤١٨ق). **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**. قاهره: مؤسسه قرطبه.
٢٠. سبحانى، جعفر. (١٤٣٥ق). **المبسوط في اصول الفقه**. يكلم، قم: موسسه امام صادق.٧
٢١. —. (١٤١٨ق). **المحصول في علم الأصول**. يكلم، قم: موسسه امام صادق.٧
٢٢. —. (١٤٢٦ق). **ارشاد العقول الى مباحث الأصول**. يكلم، قم: موسسه امام صادق.٧
٢٣. سرخسى، محمد بن احمد. (١٤١٤ق). **اصول السرخسى**. يكلم، بيروت: دار المعرفة.
٢٤. سمرقندى، علاء الدين. (١٤٠٤ق). **ميزان الأصول في نتائج العقول**. يكلم، قطر: مطابع الدوحة الحديثه.
٢٥. سمعانى، ابوالمظفر منصور بن محمد. (١٤١٨ق). **قواطع الأدلة في الأصول**. يكلم، بيروت: دار الكتب العلميه.
٢٦. سهالوى الأنصارى اللكنوى، عبدالعلى محمد بن نظام الدين. (١٤٢٣ق). **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**. بيروت: دار الكتب العلميه.
٢٧. شاطبى، ابراهيم بن موسى. (١٤١٧ق). **الموافقات في اصول الشريعة**. دوم. قاهره: دار ابن عفان.
٢٨. شوكانى، محمد بن على. (١٣٥٦ق). **ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول**. اول. مصر: مطبعه مصطفى البابى.
٢٩. طوسى، محمد بن حسن. (١٤١٧ق). **العدد في اصول الفقه**. يكلم، قم: محمدمتقى علاقه مندنان.

۳۰. طوفی، سلیمان بن عبدالقوی. (۱۴۰۷ق). **شرح مختصر الروضه**. یکم. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۱. عاملی، بهاء الدین محمد بن حسین. (۱۴۲۳ق). **زیده الأصول**. یکم. قم: رصاد.
۳۲. علم الهدی، سیدمرتضی. (۱۳۶۳ش). **الذریعة الی الشریعه**. یکم. تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (۱۳۸۷ش). **قوانین الأصول**. یکم. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۴. کلودانی، محفوظین احمد. (۱۴۰۶ق). **التمهید فی اصول الفقه**. یکم. ریاض: مرکز البحت العلمی و احیاء التراث الإسلامی.
۳۵. مرداوی، علی بن سلیمان. (۱۴۲۱ق). **التحییر، شرح التحرییر فی اصول الفقه**. یکم. ریاض: مکتبه الرشد.
۳۶. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). **التذکره باصول الفقه**. یکم. قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۳۷. نسفی، ملاجیون. (۱۴۰۳ق). **نور الأنوار فی شرح المنار**. یکم. بیروت: دار الکتب العلمیه.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

۶۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

1. Al-Ābyārī, ‘Ali ibn Ismāīl. 1992/1413. *Al-Taḥqīq wa al-Bayān fī Sharḥ al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. 1st. Kuwait: Dār al-Dīya’.
2. Al-Adīb Ṣāliḥ ,Muḥammad .1992/1413 .*Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī* 1 .st .Beirut :al-Maktabat al -Islāmī.
3. ‘Alam al-Hudā, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1985/1405. *al-Tharī‘a ilā Uṣūl al-Sharī‘a*. Tehran: Dānishgāh-i Tehrān (Tehran University).
4. Al-Āmedī ,Abul Ḥassan ‘Alī ibn Abī Tha‘labī .*al-Aḥkām fī Uṣūl al -Aḥkām* .Beirut :Maktabat al-Islāmī.
5. Al-‘Āmilī, Al-Ḥassan b. Zayn al-Dīn. Ma‘ālim al-Dīn wa al-Malādh al-Mujtahidīn. 9th. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
6. al-‘Āmilī, Bhā’ al-Dīn Muḥammad ibn Ḥusayn (al-Shaykh al-Bahā’ī). 2002/1423. *Zubdat al-Uṣūl*. Edited by Muḥammad Baqir Bihbūdī. Qum: Mirṣād
7. Al-Bāqilānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib. 1997/1417. *Al-Taqrīb wa al-Irshād*. (al-Ṣaqīr). 1st. Beirut: Mu’assasat al-Risālah.
8. Al-Baṣārī al-Mu‘tazilī, Abul al- Ḥassayn Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ṭayyib. 1983/1403. *Al-Mu‘tamid fī Uṣūl al-Fiqh*. 1st. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah.
9. Al-Bukhārī, ‘Ala’ al-Dīn. *Kashf al-Asrār ‘an Uṣūl al-Bazdawī*. Dār al-Kutub al- Islāmī.
10. Al-Bukhārī, Muḥammad Amīn ibn Maḥmūd (Amīr Bādshāh). 1983/1403. *Taysīr al-Taḥrīr*. 1st. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī.
11. Al-Ḥillī, Abu al-Qāsim Najm al-Dīn Ja‘far ibn al-Ḥassan (Muḥaqqiq al- Ḥillī). 1983/1403. *Ma‘ārij al- Uṣūl*. 1st. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
12. Al-Ḥurr Al-‘Amilī, Muḥammad ibn al-Ḥassan. 1995/1416. *Wasā’il al-Shī‘a ilā Taḥsīl al-Masā’il al-*

Sharī'a. 3rd. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

13. Al-Khin, Muḥammad Mu'ādh Muṣṭafā. 2007/1428. *Al-Qaṭ'ī wa al-Zannī fī al-thubūt wa al-Dilāla 'ind al-Uṣūlīyyīn*. 1st. Damascus: al-Dār al-Kalim al-Ṭayyeb.
14. Al-Khuḍārī Bak, Muḥammad. 1969/1389. *Uṣūl al-Fiqh*. 6th. Egypt. Al-Maktabat al-Tijārīyya al-Kubrā.
15. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzim (al-Ākhund al-Khurasānī). ۱۹۹۴/1430. *Kifāyat al-Ūṣūl*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
16. Al-Kulūdhānī, Maḥfūz ibn Aḥmad. 1986/1406. *Al-Tamhīd fī Uṣūl al-Fiqh*. Riyadh: Markaz al-Baḥth al-'Imlī wa Ihya' al-Turāth al-Islāmī.
17. Al-Malajīyūn al-Ḥanafī, Aḥmad ibn Abī Sa'īd. 1983/1403. *Nūr al-Anwār fī Sharḥ al-Minār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
18. Al-Mardāwī, 'Alī ibn Solaymān. 2000/1421. *Al-Taḥbīr, Sharḥ al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Fiqh*. Riyadh: Maktabat al-Rushd.
19. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1996/1417. *Muḥāzīrāt fī Uṣūl al-Fiqh (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid al-Khu'ī)*. 1st. Qum: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
20. al-Qumī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Ḥasan (al-Mīrzā al-Qumī). 2009/1430. *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. Qum: Maktabat al-'Ilmiyyat al-Islāmīyya.
21. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 1997/1418. *Al-Maḥṣūl*. 2nd. Beirut: Mu'assasat al-Risāla.
22. Al-Sahālawī al-Ansārī al-Laknawī, 'Abd al-'Alī Muḥammad ibn Niẓām al-Dīn. 2002/1423. *Fawātih al-Raḥamūt bī Sharḥ-e Muslim al-thubūt*. Beirut: : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹

23. Al-Sam‘ānī, Abū al-Muẓaffar Mansūr ibn Muḥammad. 1997/1418. *Qawāṭi‘ al-Adillah fī al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah.
24. Al-Samarqandī, ‘Alā’ al-Dīn. 1983/1404. *Mīzān al-Uṣūl fī Natā’ij al-‘Uqūl*. Qatar: Doha Modern Printing Press.
25. Al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl Abū Bakr. 1993/1414. *Al- Uṣūl al- Sarakhsī*. Beirut: Dār al-Ma‘rafah.
26. Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. 1996/1417. *Al-Muwāfiqat fī Uṣūl al-Sharī‘a*. 2nd. Cario: Dār Ibn Affān lī al-Nashr wa al-Tawzī‘.
27. Al-Shawkānī al-Yamanī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Abdullah. 1937/1356. *Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaq Min ‘Ilm al- Uṣūl*. Egypt: Maṭba‘at al-Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
28. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja‘far. 1997/1418. *Al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Mu’assasat al-Imām al-Ṣadiq.
29. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja‘far. 2005/1426. *Irshād al-‘Uqūl Ilā Mabāhiṭh al- Uṣūl*. Qum: Mu’assasat al-Imām al-Ṣadiq.
30. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja‘far. 2010/1432. *al-Mabsūṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mu’assasat al-Imām al-Ṣadiq.
31. Al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn Mas‘ūd. 1995/1416. *Sharḥ al-Talwīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ li matn al-Tanqīḥ fī Uṣūl al-Fiqh*. 1st. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah.
32. Al-Ṭūfī, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī. 1987/1407. *Sharḥ-e Mukhtaṣar al-Rawḍah*. Beirut: Mu’assasat al-Risala.
33. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *Al-‘Oddat fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Muḥammad Taqī ‘Alaḳamandān.
34. Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn Bahādur ibn

- ‘Abdullāh. 1997/1418. Tashnīf al- Masāmi‘ bi Jam‘ al-
Jawāmi‘. Cairo: Mu’assasat al-Qortubah.
35. Al-Zuhaylī, Wahbah. 1986/1406. Uṣūl al-Fiqh al-
Islāmīyah. 1st. Damascus: al-Dār al-Fikr.
36. Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1996/1410.
al-Sarā’ir al-Hāwī li Tahrir al-Fatāwī. 2nd. Qum:
Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
37. Ibn Nu‘mān, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Shaykh
al-Mufīd). 1992/1413. Mukhtaṣar Al-Tadhkirat Bi Uṣūl
al-Fiqh. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li Alfīyyat al-
Shaykh al-Mufīd.



جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ۲۱،
زمستان ۱۳۹۹