

Challenges of Applying Generalities and Absolutes to Resolving New Issues¹

Doi: 10.22034/jrj.2020.56697.1972

Muhammad Ali Khademei Kosha

Receiving Date: 2020-01-25; Approval Date: 2020-05-09

**Joštar- Hay
Fihi va Usuli**

Vol 6 ; No 21
Winter 2021

7

Abstract

The fact that the generalities and absolutes of the Quran and Sunnah are the primary sources in inferencing jurisprudential matters is a unanimously agreed-upon principle among jurists.

However, resorting to generalities and absolutes in addressing the newly emerged issues faces some challenges, as they have been used in the early days of Islam when today's topics were either very different or never existed at all. Therefore, as there is no agreement on whether those words that have been articulated in proportionate to the conventions of that time are inclusive of today's problems or not, and taking into account the fact that their inclusiveness

1 . *Khademei Kosha – M;* (2021); “ Challenges of Applying Generalities and Absolutes to Resolving New Issues “; Joštar_ Hay Fihi va Usuli; Vol: 6 ; No: 21 ; Page: 7-34 Doi: 10.22034/jrj.2020.56697.1972; (This article is taken from a research in Islamic Sciences and Culture Academy under the title of “Comprehensiveness of Generalities and Absolutes Regarding New Issues”)

concerning contemporary examples has, in some cases, even been denied, the issue needs to be studied methodically according to Fiqh and Usul. This article, thus, set out to examine the challenges and obstacles of using generalities and absolutes for resolving new issues. Providing and analyzing fourteen examples of the existing or discussible obstacles in making use of legal generalities and absolutes is the achievement of this study.

Keywords: Generalities, Absolutes, New Issues, Absoluteness, Generality, Obstacles of inclusiveness.



**JoStar- Hay
Fiqhi va Usuli**

Vol 6 ; No 21
Winter 2021

چالش‌های بهره‌گیری از عمومات و مطلقات در حل مسائل مستحدثه^۱ محمد علی خادمی کوشا^۲

چکیده

حجیت عمومات و مطلقات کتاب و سنت در استنباط مسائل فقهی از جمله اصول مفروض در بین دانشوران فقه و اصول است. اما چنان‌که شاهدیم، استفاده از عمومات و مطلقات در مسائل مستحدثه دچار برخی چالش‌ها شده است؛ زیرا این الفاظ در صدر اسلام به کار رفته و امروزه موضوعاتی پدیدار شده‌اند که اساساً در آن روزگار وجود نداشته یا بسیار متفاوت‌اند. در نتیجه شمول آن الفاظ که در عرف آن روزگار صادر شده‌اند نسبت به مصادیق جدید امروزی که راویان و شنوندگان از وجود آن‌ها بی‌خبرند، مشکل و حتی گاهی انکار شده است، از این‌رو این مسئله، نیاز به بررسی روشمند براساس فقه و اصول است. مقاله پیش‌رو به بررسی چالش‌ها و موانع بهره‌گیری از عمومات و مطلقات برای حل مسائل مستحدثه می‌پردازد. دستاورد این مقاله، ارائه و نقد چهارده نمونه از موانع موجود یا قابل‌طرح در استفاده از عمومات و مطلقات شرعی است.

کلیدواژه‌ها: عمومات، مطلقات، مسائل مستحدثه، اطلاق، عموم،

موانع شمول.

چالش‌های بهره‌گیری
از عمومات و مطلقات
در حل مسائل
مستحدثه

۹

۲. استادیار دانش‌های وابسته به فقه، پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

khademi@isca.ac.ir

مقدمه

مسائل مستحدثه و موضوعات جدید در فقه اسلامی، شامل آن دسته از مسائل و موضوعات است که حکم شرعی آن‌ها به صراحت بیان نشده است؛ اعم از اینکه آن موضوع در گذشته وجود نداشته (مثل کارت‌های اعتباری) یا وجود داشته ولی برخی از ویژگی‌ها و شرایط و قیودش تغییر کرده و آن را موضوعی جدید جلوه داده است (مثل مالیت بدن و خون)؛ زیرا این امور هرچند در سابق نیز وجود داشتند؛ ولی در زمان‌های گذشته به علت عدم استفاده مشروع از آن‌ها مالیت نداشتند و در کتب فقهی مطرح نبود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ۴۵۹).

یکی از اصول مورد اتفاق و مفروض فقه در حل مسائل مستحدثه، پاسخ‌گوبودن فقه در همه عرصه‌های زندگی بشری است که با تنوع چشمگیر موضوعات نوپدید در زندگی بشری، فقها را در برابر انبوهی از مسائل جدید قرار داده است و باید به همه پاسخی مبتنی بر روش معتبر فقهی ارائه دهند. برای پاسخ به مسائل شرعی بیشترین توجه فقیهان به منبع وحی الهی و سنت سنیه پیامبر و اهل بیت او (علیهم السلام) است که در قالب ادله لفظی و بیشتر به صورت الفاظ عام و مطلق ارائه شده است. به همین دلیل آنچه بیشتر در حل مسائل فقهی جدید مورد توجه فقیهان قرار گرفته عمومات و مطلقات کتاب و سنت است.

از آنجاکه تصور یا تحقق مصادیق جدید عمومات و مطلقات در عصر صدور روایات مشکل یا غیرقابل باور بود، در منابع دینی به شکل خاص مورد توجه نبودند؛ ولی فقیهان در هر زمانی بنا به اقتضائات آن کم و بیش با آن‌ها مواجه بودند و در پی حل مسائل فقهی متعلق به آن‌ها به اجتهاد و استنباط می‌پرداختند. آنها پیوسته در استفاده از منابع کتاب و سنت با چالش روش استفاده و دفع موانع حجیت عمومات و مطلقات در مسائل جدید مواجه بودند. نگارنده پس از تدوین مقاله‌ای با موضوع «روش بهره‌گیری از عمومات و مطلقات در استنباط مسائل مستحدثه»، گامی در رفع چالش اول برداشت و مقاله حاضر با هدف رفع چالش دوم و امکان‌سازی بهره‌گیری از عمومات و مطلقات در حل مسائل مستحدثه نگاشته شده است.

بهره‌گیری از کتاب و سنت در مورد مسائل مستحدثه، در مواردی مطرح است که صدق عنوان عام و مطلق بر موضوعات جدید وجود داشته باشد؛ وگرنه باید از راه‌های دیگر برای پاسخگویی استفاده کرد. اما مشکل اینجا

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

است که در همین موارد که صدق عنوانی وجود دارد بازهم استناد به عمومات و مطلقات از جهاتی مورد چالش قرار گرفته است و شناخت این چالش‌ها و روش زدودن شبهات موجود و درنهایت وصول به یک نتیجه متقن فقهی، نیازمند بررسی این مسئله به مثابه یک مسئله اصولی است. بنابراین، موضوع مقاله حاضر بررسی همه راه‌های حل مسائل مستحدثه نیست؛ بلکه صرفاً بررسی موانع بهره‌گیری از الفاظ عام و مطلق در کتاب و سنت است و حتی عمومات و مطلقات مستنبط از تعلیلات نیز مورد بحث نیست.

متونی که به بررسی فقهی مسائل مستحدثه پرداخته‌اند، قریب به اتفاق آن‌ها به مباحث اصولی آن مثل حجیت عمومات و مطلقات به صورت کلی نپرداخته‌اند و بدون مقدمه فقط حل فقهی مسئله را طرح نموده‌اند. برخی از متون فقهی که به مباحث اصولی مسائل مستحدثه پرداخته‌اند، منشأ تردید و مشکل اصلی در شمول عمومات و مطلقات نسبت به مصادیق جدید را فقدان این مصادیق در عصر صدور آیات و روایات دانسته‌اند. به همین دلیل مشکل را با در نظر گرفتن اینکه احکام شرعی و خطابات قرآنی به صورت قضایای حقیقیه هستند قابل حل دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ۲۵۴) و برخی نیز با توجه به حقیقی بودن قضایای شرعی، شمول مذکور را مفروض دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۲۸، ۴۴۳).

گاهی نیز تصور شده است که مشکل در صدق عناوین عمومات و مطلقات است و با اثبات عدم دخالت زمان در صدق عنوانی نسبت به موضوعات مستحدثه ضابطه اصلی را وجود صدق عرفی دانسته‌اند (قائینی، ۱۴۲۴، ۹۵/۱) و به همین دلیل برخی اساساً در این مواردی مشکلی در استناد به عمومات و مطلقات ندیده‌اند (حب‌الله، ۱۳۴۹، ۴۰۳)؛ اما چه بسا گفته شود مشکل اصلی پس از حقیقی بودن قضایای شرعی و قسمت اعظمی هم پس از وجود کاربرد عرفی در عرف امروز خودنمایی می‌کند؛ زیرا با خارجیه بودن قضایای شرعی و یا بدون صدق عنوانی و بدون تطبیق معانی بر مصادیق جدید، چالشی در عدم شمول و عدم حجیت عمومات و مطلقات نخواهد بود. بر این اساس موضوع سخن در این مقاله، بررسی اموری است که با فرض حقیقیه بودن قضایای شرعی و وجود صدق عنوانی می‌توانند به عنوان اشکال و مانع در حجیت عمومات و مطلقات مطرح شود.

مبانی و پیش فرض‌ها

اموری که در این پژوهش مبنا و مفروض دانسته شده‌اند و به‌منظور پرهیز از اطاله و خروج از موضوع بحث در این مقاله، اثبات آن‌ها در جای دیگر انجام شده است عبارت‌اند از:

۱. عرف و لغت عصر تشریح در تعیین معنای ظواهر الفاظ شرعی از جمله عمومات و مطلقات، ملاک حجیت آن‌ها است.
۲. خطابات قرآنی بر همه مردم حتی غیر معاصران عصر نزول قرآن حجیت دارند. برخلاف نظر برخی بزرگان (میرزای قمی، ۴/ ۲۶۳؛ عاملی، ۱۹۳) و طبق فهم برخی فقیهان بزرگ (انصاری، ۱۳۸۳، ۳/ ۹۶).
۳. طبق مبنایی که درباره قضایای شرعی موردپذیرش است (حسینی‌شاهرودی، ۱۳۸۵، ۱/ ۲۳۷؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ۳۵۱؛ اصفهانی، ۱۴۲۲، ۱/ ۳۷۹؛ خویی، ۱۴۱۷، ۴/ ۱۵۷) قضایای شرعی، مربوط به مصادیق خارجی عصر تشریح نبوده و به‌صورت قضایای حقیقه‌اند.
۴. معنای اطلاق در الفاظ مطلق به‌صورت لابشرط است (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹، ۲۴۴) که مقتضای آن رفض القیود است نه جمع القیود.

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

۱۲

موانع حجیت عمومات و مطلقات در مصادیق جدید

تردیدهای موجود در حجیت عمومات و مطلقات برای حل مسائل مستحدثه در سه محور کلی قابل جمع‌آوری هستند؛ زیرا برخی از آن‌ها بازگشت به انکار وضع و برخی به انکار ظهور و برخی نیز به ادعای وجود مانع انعقاد اطلاق برمی‌گردند و برای اینکه با وضوح بیشتری به بررسی آن‌ها پردازیم در ادامه هرکدام از اسباب تردیدها را به‌صورت جزئی بررسی می‌کنیم.

۱- عدم تحقق وضع بر مصادیق جدید

با توجه به اینکه عرف عصر تدوین زبان و ادبیات با مصادیق جدید ناآشنا بود چه‌بسا ادعا شود که اساساً الفاظ عام و مطلق بر مصادیق جدید وضع نشده‌اند تا دلالتی داشته باشند و برای توجیه عدم تحقق وضع لفظ نسبت به مسائل جدید دو دلیل قابل ذکر است:

اول) مصادیق جدید در هنگام وضع و در عصر صدور آیات و روایات، اصلاً در ذهن واضع و عرف استعمال‌کننده خطور نکرده است؛ چون در بین عرف آن روز نسبت به معانی جدید تصویری وجود نداشت تا لحاظ شده و لفظ بر آن معنا و مصادیق وضع و استعمال شود. این دلیل را برخی از معاصران با

ذکر مثال‌هایی توضیح داده‌اند و البته پاسخ‌هایی برای آن بیان کرده‌اند (قائینی، ۱۴۲۴، ۴۲/۱؛ علیدوست، ۱۳۹۵، ۷۸).

شاید گمان شود کاربرد الفاظ عام و مطلق در عرف امروز در مورد مصادیق جدید و ظهور آن‌ها در این مصادیق برای اثبات حجیت کفایت می‌کند؛ اما باید توجه داشت که اگر اشکال عدم امکان وضع پاسخ داده نشود، اینکه امروزه آن الفاظ شامل مصادیق جدید شده و در آن‌ها استعمال می‌شوند تأثیری در ظهور و اراده این مصادیق از الفاظ نصوص و ادله ندارد؛ زیرا با فرض عدم امکان وضع، قطعاً کاربرد امروزی در اثر وضع جدید صورت گرفته است که ربطی به ظهور الفاظ در عصر تشریع ندارد.

دوم) احتمال دارد گفته شود وقوع وضع جدید نسبت به برخی مصادیق جدید نشانگر عدم شمول اطلاقات و عمومات سابق نسبت به این مصادیق است؛ زیرا اگر آن الفاظ شامل این مصادیق می‌شد نیازی به وضع جدید و لفظ جدید نبود.

در جواب از دلیل اول می‌گوییم: وضع در الفاظ عام و مطلق از نوع «وضع عام و موضوع‌له عام» هستند (اصفهانی نجفی، ۱۷۲/۱)؛ زیرا برای وضع این الفاظ معنای کلی لحاظ شده و موضوع‌له نیز همان معنای کلی (نه مصادیق) در نظر گرفته شده است و با حفظ ذات و ترک خصوصیات (آملی، ۱۴۰۵، ۱۴۴؛ بجنوردی، ۶۴/۱) هیچ‌یک از خصوصیات فردی مصادیق تصور نمی‌شوند (خوئی، ۱۴۱۷، ۳۲/۱). خصوصاً بنابر قول به اینکه الفاظ برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده‌اند؛ زیرا مصادیق معنای اعم قابل حصر نیست تا مصادیق لحاظ شوند. بنابراین برای اینکه معنای مورد تصور قابل لحاظ باشد باید تعداد محدودی از قیود به‌عنوان ارکان معنا در نظر گرفته شود و سایر قیود و خصوصیات فردی کنار زده شود به شرحی که در معنای مطلق به‌صورت رفض القیود تصور می‌شود (لا بشرط). بنابراین حتی اگر مصادیق عصر گذشته مورد توجه باشد خود مصادیق به‌عنوان موضوع‌له در نظر گرفته نمی‌شود.

مطابق توضیح بالا، ملاک شناخت صدق الفاظ نصوص (عمومات و مطلقات) بر مصادیق جدید صدق معنایی است که به‌صورت کلی در موضوع‌له لحاظ شده است. در نتیجه اگر آن معنا قابل صدق بر مصادیق جدید نباشد لفظ مورد نظر نیز بر آن‌ها صدق نمی‌کند و مصداق جدید مشمول عام و مطلق نخواهد بود، حتی اگر لفظ مورد نظر در عرف امروز برای آن مصادیق کاربرد داشته باشد. همچنین اگر معنای عام و مطلق بر مصداق جدید صدق بکند

مورد شمول دلالت لفظ خواهد بود، حتی اگر در عرف امروز کاربردی نداشته باشد.

بنابراین اگرچه مصادیق جدید در عصر وضع لفظ یا صدور نصوص قابل تصور نبودند؛ اما تصور معنای کلی امکان داشته و شمول آن نسبت به این مصادیق هم ممکن است و همین کفایت می‌کند و در فرض تطبیق آن معنا بر این مصادیق، مقتضی شمول الفاظ عام و مطلق فراهم است و دلیلی بر عدم شمول وجود ندارد.

از موارد تطبیق سخن بالا در مورد مصادیق جدید این است که به‌طورمثال اگر در معنای «سفر» خروج از شهر و منطقه سکونت به‌عنوان معنای کلی لحاظ شده باشد فرقی نمی‌کند با وسایل سریع امروز باشد یا با پای پیاده. یا مثلاً اگر در معنای واژه «ام» ریشه و نقطه اصلی پیدایش انسان موردنظر باشد دیگر شامل صاحب رحم اجاره‌ای نمی‌شود. و همین‌طور است در مورد «والده» که به‌معنای «ام» و منشأ پیدایش است به همان شکلی که در مورد معنای «والد» تصور دارد. بنابراین واژه «ام» فقط شامل زنی است که صاحب تخمک است و اینکه امروزه به زن صاحب رحم نیز «ام» بگویند تأثیری در شمول واژه «امهاتکم» نسبت به آن ندارد.

جواب از دلیل دوم اینکه: وضع جدید برای مصادیق از باب خاص بودن موضوع‌له در وضع جدید نسبت به موضوع‌له سابق است که عمومیت آن شامل مصادیق جدید هم می‌شود و منافاتی با وضع جدید ندارد. مضافاً بر اینکه اساساً وضع لفظ جدید دلالتی بر فقدان شمول وضع سابق نیست و شاهد آن وقوع مترادف در الفاظ در بین یک قوم و قبیله است اگرچه اصل بر عدم مترادف است.

۲- فقدان ظهور عرفی به جهت فقدان آگاهی عرف عصر تشریح

می‌دانیم در ظهور ادله لفظی تنها ظهوری حجیت دارد که در عصر صدور ادله و روایات وجود داشته باشد و ظهور معنا در عصر کنونی فقط به دلیل کشف از آن ظهور مورد توجه است.

با عنایت به این پیش‌فرض باید گفت روایات و متون سلف حتی بنا بر توسعه و فراگیری موضوع‌له الفاظ در عصر صدور، فاقد ظهور عرفی در مصادیق جدیدند (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۲، ۲۲)؛ زیرا از آنجاکه به‌طور متعارف، افراد جامعه اعم از متکلم و شنونده در زمان استعمال الفاظ عام و مطلق، تصویری نسبت به مصادیق جدید نداشتند هیچ ظهوری نسبت به مصادیق جدید نمی‌توانست تحقق بگیرد، در نتیجه اراده‌ای که از طریق ظهور قابل کشف باشد

به آن‌ها تعلق نگرفته است. با این وضعیت چگونه از ظهور و صدق عرفی در عصر جدید می‌توان ظهور و اراده متکلم را از استعمال لفظ در عصر قدیم به دست آورد؟

به تعبیر دیگر اگرچه امروزه مصادیق جدید در کاربرد امروزی لفظ مورد لحاظ عرفی است؛ اما در زمان صدور نصوص موردلحاظ عرفی نبوده و به تبع آن قرینه‌ای بر لحاظ آن در لسان شارع وجود ندارد و در نتیجه نمی‌توان نصوص شرعی را شامل مصادیق عرفی جدید قرار داد (صدر، ۱۴۲۰، ۲۷۳).

پاسخ این است که در الفاظ عام و مطلق که دارای وضع عام و موضوع‌له عام هستند، تصور و تحقق معنا قبل از رتبه استعمال و با الغای خصوصیات فردی مصادیق صورت می‌گیرد و همان‌گونه که در پاسخ از دلیل اول ذکر شد، بسان یک معنای مطلق نسبت به خصوصیات غیر رکنی به صورت رفض القیود و لا بشرط تصور شده، در نتیجه تمامی قیود محدودکننده طرد و رفض شده و مفهوم گسترده‌ای که جامع بین افراد است لحاظ می‌شود و در مقام استعمال در عصر شارع آنچه روشن است تطبیق معنای موضوع‌له بر مصادیق موجود در آن عصر است که دلالت بر وجود معنا در مستعمل‌فیه است؛ اما دلالتی بر حصر معنای موضوع‌له در مستعمل‌فیه ندارد. در نتیجه در صورت انطباق عرفی معنای رکنی و صدق اجزای رئیسی معنا بر مصداق جدید دلیلی بر عدم شمول نخواهد بود.

به‌طورکلی در حجیت ظهورات لفظی اینکه عصر صدور باید ملاحظه شود شکی نیست. اما آنچه ملاک تعیین و تحدید ظهور است مصادیق استعمال نیست؛ بلکه براساس اصالت حقیقت معنای موضوع‌له ملاک کشف اراده متکلم است که با استفاده از قواعد شناخت معنای حقیقی (مثل تبادر، اطراد و عدم صحت سلب و...) به دست می‌آید و تحقق مصداق در عصر متکلم صرفاً بیانگر تطبیق معنای عام بر افراد و مصادیق موجود است و نقشی در منحصرکردن ظهور معنای لفظ و حجیت آن در مصادیق موجود ندارد. در نتیجه اگر معنای موضوع‌له در هر موردی انطباق پیدا کند مورد شمول معنا بوده و فرقی بین مصادیق جدید و قدیم نیست.

در پاسخ فوق، آنچه به‌عنوان ضابطه اصلی در استناد به ظواهر موردتوجه است این است که اصالةالظهور تابع وجود ظهور در معنای موضوع‌له لفظ است و تابع ظهور مصداق موجود معنا نیست. اما باید توجه داشت که این ضابطه در مواردی است که معنای لفظ را از طریق منابع لغت یا عرف و طرق معتبر

به دست آورده باشیم. لذا اگر در موارد خاصی بدانیم که متکلم با در نظر گرفتن عینیت‌های خارجی موجود در عصر خودش، لفظی را بر معنای جامع آن افراد وضع کرده است، در این صورت نمی‌توان خصوصیت‌های افراد موجود را نادیده گرفت و چنین لفظی فقط بر مصادیق دارای تمام خصوصیات موجود و لحاظ شده دلالت دارد و کشف معنای موضوعی با تحلیل آن مصادیق قابل دسترسی است و برای تعمیم حکم بر مصادیق جدید که فاقد خصوصیات موجود در مصادیق کهن هستند نیاز به الغای خصوصیات از طرق معتبر است. شاید اینکه برخی از فقیهان معاصر در پاسخ از اشکال فوق، چاره مشکل را فقط در مواردی که الغای خصوصیت امکان دارد الغای خصوصیت قطعی دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ۲۲) اشاره به همین نکته دارد.

۳- فقدان قصد متکلم به جهت فقدان علم به مصادیق آینده

در نظر برخی حتی اگر شمول معنای لفظ را نسبت به مصادیق جدید بپذیریم؛ اما مقصود بودن مصادیق جدید در بیان متکلم از نگاه عرفی پذیرفته نیست (نجفی، ۱۴۲۷، ۱۷۰)؛ زیرا روشن است که متکلم از وجود این مصادیق آگاهی ندارد تا قصد کند و با وجود علم به فقدان قصد متکلم، انطباق معنای لفظ بر مصادیق جدید نمی‌تواند حجیت داشته باشد پس نمی‌توان از روش تطبیق معنا استفاده کرد.

پاسخ علاوه بر اینکه پیش‌بینی تغییرات چشم‌گیر آینده برای هر فرد عاقلی متعارف است، این است که سخن فوق در مورد کسی که آگاه به طبیعت روزگار است و خصوصاً در مورد شارع حکیم قابل قبول نیست. همچنین مقصود نبودن آن‌ها در نزد عرف به جهت غفلت عرف از وجود مصادیق آینده است و ربطی به اراده متکلم آگاه ندارد. و اساساً نگاه عرف در مورد مقصود نبودن مصادیق جدید با فرض جهل او به وجود موضوع مطرح شده است و با فرض التفات به وجود مصادیق جدید برای معنای لفظ، امر برعکس می‌شود یعنی قصد نکردن آن‌ها را خلاف ظاهر می‌بیند؛ زیرا با وجود صدق حقیقی یا انطباق معنا وجهی برای استثنای آن از شمول لفظ پیدا نمی‌کند.

۴- اجمال عمومات و مطلقات عبادی

یکی از موانع حجیت عمومات در مسائل جدید که گاهی به‌طور خاص در مورد الفاظ عبادات مطرح شده (نجفی، ۱۴۲۷، ۱۴۵) این است که ماهیت عبادات در نظر عرف معلوم نیست؛ زیرا این عبادات از مخترعات شرعی بوده و از مفاهیم عرفی نیست، در نتیجه قبل از بیان شرعی در مورد اجزا و شرایط

آنها، کلامی مجمل بوده و نمی‌توان به آنها تمسک نمود. ادعای مذکور اگرچه مربوط به خصوص مسائل مستحدثه نیست؛ ولی درهرحال مانع استناد به عموماًت و مطلقات در استنباط مسائل مستحدثه است.

پاسخ این است که اولاً ادعای اینکه عموماًت مذکور اجمال دارند و قابل استناد نیستند ادعایی بدون دلیل است (آملی، ۱۴۵، ۱۴۰۵؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ۱۰۴/۱) و بلکه خلاف ظاهر بوده و مقتضای دلیل برخلاف آن است و با ادله‌ای که برای ردّ دلیل بعدی ذکر خواهد شد توضیح داده می‌شود.

ثانیاً در برخی از آیات قرآنی شواهدی بر وجود مفهوم قابل فهم عرفی در الفاظ عبادات وجود دارد مثل «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» که معنای صیام مفهومی عرفی و لغوی به معنای خودداری از اکل و شرب است (خویی، ۱۴۲۲، ۲۰۲/۱).

ثالثاً این الفاظ اگرچه تا قبل از بیان شرعی قابل استناد نیستند؛ اما سخن در مورد جایی است که بیان شرعی در مورد معظم اجزا و شرایط وارد شده است (بجنوردی، ۱۳۸۰، ۱۰۴/۱) که بنا بر وضع الفاظ بر مصادیق صحیح، شک در مصداق لفظ از نوع شک در صدق عنوان بوده و فاقد اطلاق است؛ اما بنابر وضع الفاظ بر اعم از صحیح و فاسد قطعاً صدق عنوانی وجود داشته و امکان تمسک به اطلاق هم وجود خواهد داشت.

۵- فقدان مقام بیان در عموماًت و مطلقات

برخی اصولیان عصر اخیر مثل محقق کلباسی (کلباسی، ۱۳۱۷، ۲۲) اطلاقات قرآن را در مقام اجمال دانسته و در پی او محقق نائینی (نائینی، ۱۳۵۲، ۴۵/۱) این سخن را در مورد اطلاقات کتاب و سنت آورده و به همین دلیل برخی مثل مرعشی نجفی (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ۱۲۵/۱) این اطلاقات را قابل استناد ندانسته‌اند و نیز علامه طباطبائی (طباطبائی، حاشیه الکفایه، ۱۶۵/۱) سخن فوق را در مورد عموماًت قرآنی بعید ندانسته است. البته این مشکل اگر قابل طرح باشد در مورد عموماًت نیز جاری است؛؛ زیرا بنابر مبنای مورد قبول برخی اصولیان که مورد نظر نگارنده است در دلالت عام بر عموم، اطلاق ماده یا مدخول ادات عموم شرط است.

ادعای مذکور همان گونه که از سوی برخی (بجنوردی، بی تا، ۶۴/۱؛

خویی، ۱۴۲۲، ۲۰۲/۱) ابطال شده است به دلایل زیر قابل قبول نیست:

اول؛ اصل بر این است که متکلم در مقام بیان است مگر دلیلی برخلاف

آن باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۴۸؛ امام خمینی، ۱۴۲۰، ۳۵۳/۱؛ ۱۴۱۵،

۳۲۸/۲: سبحانی، ۱۳۸۷، ۱۲۷) که بین اصولیان مشهور دانسته شده است (خوبی، ۱۴۲۲، مصباح، ۵۹۸ / ۲؛ محاضرات، ۴ / ۵۳۶) بدون اینکه فرقی بین الفاظ قرآن و غیر آن باشد. پس ادعای عدم بیان نیازمند دلیل است؛ درحالی که ادعای مذکور بدون دلیل است. (آملی، ۱۴۰۵، ۱۴۵؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ۱/۱۰۴) خصوصاً با توجه به فلسفه وجود قرآن و هدایتگری آن باید برای استثنای جواز بهره‌گیری از آن در مورد عموماً و مطلقاً دلیل روشن اقامه شود و صرف ادعای اینکه در مقام تشریح است کفایت نمی‌کند.

دوم؛ با روش و سیره اهل‌بیت: در استناد به آیات عام و مطلق قرآن و آموزش استنباط حکم شرعی و معارف دینی از قرآن، مخالف است که در برخی به صراحت آمده است «يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ - مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳/۳۳).

سوم؛ برخلاف سیره و اجماع عملی فقیهان سلف و خلف در استناد به عموماً قرآن و سنت است که با مراجعه‌ای کوتاه به کتب فقهی کاملاً مشهود است.

چهارم؛ با معیار بودن قرآن و سنت معتبر در تمیز روایات معتبر یا در ترجیح اخبار متعارض منافات دارد؛ درحالی که معیار مذکور به صراحت در روایات متعدد (کلینی، ۱۴۰۷، ۱/۷۲) وارد شده است.

۶- عدم احراز مقام بیان نسبت به مصادیق جدید

می‌دانیم برای انعقاد اطلاق در مطلقاً و مدخول ادات عموم احراز مقام بیان لازم است بر این اساس شاید گمان شود با توجه به اینکه مصادیق جدید در زمان نزول آیات الهی مورد ابتلا و شناخت مردم نبودند نمی‌توان احراز کرد که اطلاقات قرآنی از جهت شمول حکم نسبت به آنها در مقام بیان بودند، در نتیجه اطلاقی منعقد نمی‌شود؛ زیرا شرط اصلی مقدمات حکمت احراز در مقام بیان بودن است.

پاسخ این است که با وجود صدق عرفی عناوین به همان معنای عصر نزول و عدم ثبوت قید زاید نیازی به احراز بیان از جهت مذکور نیست؛ بلکه همان مقداری که در مقام بیان حکم نسبت به مصادیق موضوع است کفایت می‌کند؛ زیرا با توجه به اینکه معنای اطلاق، رفض القیود است نه جمع القیود، باید گفت پس از شامل شدن اطلاق بر مصادیق عصر تشریح، مصادیق جدید در زمان فعلی را نیز در بر می‌گیرد و لذا وقتی استعمال می‌شود شامل تمامی افراد ممکن می‌شود. مثلاً بیع در آیه شریفه «احل الله البیع» (بقره، ۲۷۵) به معنای

انشای تملیک، شامل تمام مصادیق (جدید و قدیم) می‌شود؛ زیرا رکن اصلی آن که انشای تملیک است در همه وجود دارد و خصوصیات مستحدثه ربطی در صدق عنوان ندارد.

۷- وجود قدر متیقن

در نظر برخی اصولیان وجود قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع از انعقاد اطلاق است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۴۷). بنابراین با عنایت به اینکه پیوسته معنای عام و مطلق دارای افرادی به صورت قدر متیقن عرفی است (مثل مصادیق متعارف)، وجود قدر متیقن مانع شمول و اطلاق در الفاظ عام و مطلق خواهد بود و این اشکال بنابر اشتراط اطلاق در ماده و مدخول ادات عموم شامل الفاظ عام هم می‌شود.

پاسخ این است که قدر متیقن بر دو نوع است: ۱- قدر متیقن داخلی (مقام تخاطب)؛ ۲- قدر متیقن خارجی.

اما آنچه مانع از انعقاد اطلاق است قسم اول است نه قسم دوم (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۴۷) و اساساً کلامی نیست مگر اینکه قدر متیقن خارجی دارد و اگر قرار بود مانع اطلاق باشد هیچ مطلقاً منعقد نمی‌شد. بنابراین قطعاً این قسم از قدر متیقن ضرر به اطلاق نمی‌زند و آنچه در مورد یقین به اراده مصادیق متعارف مطرح شده است از نوع دوم است که به کمک قرینه خارجی مثل متعارف بودن و کثرت وجودی آنهاست که طبق مبنای محقق خراسانی نیز ضرری به انعقاد اطلاق نمی‌زند.

۸- وجود قرینه برخلاف عموم و اطلاق نسبت به مصادیق جدید

چه بسا ادعا شود کاربرد مفرد عناوین عمومات و مطلقات در سخن شارع در مورد مصادیق موجود در عصر صدور نصوص به عنوان قرینه بر مراد از عمومات و مطلقات بوده و مانع شمول نسبت به مصادیق جدید است. با این بیان که برخی فقیهان در ردّ استناد به اصل حقیقت (اصل عموم) برای اثبات عموم «العقود» نسبت به عقود جدید گفته‌اند اصل حقیقت در صورتی جاری می‌شود که قرینه برخلاف آن در کلام متکلم نباشد. مثلاً اگر مولا قبلاً به برخی از افراد یک عام دستورهایی بدهد مثل اینکه هر روز نسبت به نظافت چند اتاق معین از منزل دستور بدهد و پس از آن در یک روز دیگر بگوید «اتاق‌ها را نظافت کن» این لفظ عام نمی‌تواند بر عموم دلالت کند؛ زیرا دستورهای قبلی قابلیت قرینه بودن برای قصد اتاق‌های معین قبلی در کلام گوینده را دارد (نراقی، ۱۴۱۷، ۱۹) پس صیغه‌های مفرد عمومات مثل عقد بیع

یا عقد اجاره و... که توسط شارع در افراد متعارف استعمال شده‌اند موجب می‌شوند عموماً و مطلقاً، مصادیق خود را بیابند و مراد شارع تبیین شود، در نتیجه اساساً عام و مطلقاً نسبت به مصادیق جدید وجود ندارد.

بیان دیگر این است که اگر قبلاً نسبت به برخی از افراد عام طی ادله خاص دستوری آمده باشد اکنون که به صورت عام دستور دیگری آمده است یا باید فقط بر مصادیق قبلی حمل نمود که تأکید خواهد بود و یا فقط بر افراد جدید حمل می‌شود که تأسیس خواهد بود. اما راهی برای پذیرش اینکه نسبت به قبلی‌ها تأکید و نسبت به مصادیق آینده تأسیس باشد نیست؛ زیرا یک کلام نمی‌تواند هم تأکید باشد و هم تأسیس و همان دلیلی که استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را منع می‌کند در اینجا نیز مانع می‌شود (نراقی، ۱۴۱۷، ۲۰) بنابراین شمول ادله بر مصادیق قدیمی و جدید قابل پذیرش نیست.

در سخن بالا مواردی برای نقد است:

اول؛ احتمالاً منظور محقق نراقی از قرینه بودن کاربردهای قبلی همان قدر متیقن در مقام مخاطب است که در این صورت پاسخ دلیل قبلی شامل این دلیل نیز می‌شود.

دوم؛ نقد اصلی نگارنده این است که در سخن فوق بین افراد موجودی که از سوی متکلم قصد نشده با افراد غیر موجود خلط شده است! آنچه می‌تواند قرینه باشد و قابل پذیرش عقلایی است این است که مصادیقی در زمان استعمال لفظ وجود داشته باشند ولی متکلم در استعمالات متعدد به آن‌ها توجه نکرده و صریحاً اعلام کند که در دستورات خاص خود فقط موارد خاص و معینی را قصد کرده است. در این صورت می‌توان گفت که دستورات قبلی امکان قرینه بودن بر تضييق دائره شمول عام و مطلق باشد مانند مثال‌هایی که صاحب سخن آورده است؛ اما در مورد افرادی که موجود نیستند ولی مورد انطباق معنای مقصود متکلم است و فقط در آینده به وجود خواهند آمد این سخن جاری نیست و برخلاف ظهور عرفی است.

۹- عدم امکان تقیید و اطلاق

بنابر نظر مورد قبول بسیاری از فقیهان که رابطه اطلاق و تقیید، رابطه ملکه و عدم ملکه است (نائینی، ۱۳۵۲، ۲/۲۹۰؛ بجنوردی، بی تا؛ ۱؛ ص ۶۶۸) می‌توان گفت در عصر نزول آیات و صدور روایات امکان تقیید مطلقاً در متن آیات و روایات نسبت به مصادیق جدید وجود نداشت؛ زیرا این نوع مصادیق برای آن روزگار ناشناخته بود و تقیید به امر ناشناخته موجب اجمال است و اجمال در

مقام بیان واقع نمی‌شود و در نتیجه چون تقیید امکان ندارد اطلاق هم نسبت به آن‌ها امکان نخواهد داشت.

اما پاسخ: علاوه بر اینکه سخن بالا (محال بودن تقیید مستلزم محال بودن اطلاق است) از سوی برخی اصولیان مورد اشکال نقضی متعدد و اشکال حلی واقع شده است (خوئی، ۱۴۲۲، ۳۱۸/۱) اولاً: تقیید مطلق به مصادیق متعارف کاملاً امکان دارد و هیچ اجمال و ابهام و خلاف فهم عرفی نیز لازم نمی‌آید؛ زیرا اگرچه افراد غیرمتعارف ناشناخته است اما افراد متعارف شناخته شده و در نتیجه تقیید معنای لفظ به این مصادیق شناخته شده دارای مفهومی روشن است.

ثانیاً: اطلاق و تقیید مربوط به معنای لفظ و وصفی برای کلام به اعتبار معنا هستند. حال اگر تقیید نسبت به معنای لفظ امکان داشته باشد اتصاف کلام به مطلق نیز ممکن خواهد بود اگرچه متکلم به خاطر امر خارجی مثل جهل مخاطب نسبت به معنای قید مورد نظر نتواند لفظ را مقید کند. بنابراین با توجه به امکان اطلاق معنا در سخن شارع، اتصاف کلام به مطلق نسبت به مصادیق جدید مانعی ندارد.

ثالثاً: معنایی که از مطلقات اراده می‌شود معنایی عاری از قید است که از آن به رفض القیود تعبیر می‌شود، در نتیجه برای مطلق بودن لفظ کافی است که فقط یک یا دو رکن اصلی اراده شود که در همه مصادیق وجود دارد مانند عقد که رکن اصلی آن، عهد است.

۱۰- انصراف وجودی در اثر کثرت افراد متعارف

از امور معروف بین اصولیان این است که مطلقات به افراد متعارف حمل می‌شود (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ۱۷۳) و حتی در مورد الفاظ عام نیز این مطلب ادعا شده (وحیدبهبهانی، ۱۴۱۹، ۳۱۴) - که البته با توجه به لزوم اطلاق در مدخول ادات یا مواد الفاظ عموم، ادعای اشتراک اطلاق و عموم در این جهت پذیرفتنی است - بر این اساس شاید گفته شود اطلاق و عمومات کتاب و سنت بر مصادیق متعارف آن عصر حمل می‌شوند و شامل مصادیق جدید نمی‌شوند.

پاسخ این است که وجود مصادیق و متعارف بودن آن‌ها در عصر صدور نصوص دو حالت دارد: گاهی دارای شیوع استعمال است و موجب تبادل و انصراف است؛ اما گاهی به این حد نمی‌رسد که موجب انصراف نیست (نراقی، ۱۴۱۷، ۷۷۸). بنابراین غلبه‌ای که به صرف متعارف بودن برخی مصادیق است

از نوع غلبه وجودی است و اصولیان اذعان دارند که چنین غلبه‌ای نمی‌تواند موجب انصراف مستقر باشد. (آشتیانی، ۱۴۲۹؛ ۲/۲۹۵؛ نائینی، ۱۳۵۲؛ ۱/۵۳۲؛ خوبی، ۱۴۲۲، مصباح، ۲/۶۰۳؛ صالحی، ۱۴۲۴؛ ۲/۳۳۸؛ روحانی، ۱۳۸۲؛ ۳/۴۵۶)؛ بلکه معنای موضوع^۱ به عنوان ملاک شناخت معنای مراد متکلم است و خصوصیات افراد و مصادیق نادیده گرفته می‌شود؛ زیرا صرف وجود خارجی افراد نمی‌تواند موجب ایجاد علقه و ارتباط معنایی بین لفظ و معنا باشد به گونه‌ای که در اراده معنای لفظ بتواند معنای موضوع^۲ را به حاشیه رانده و معنای مراد از لفظ را محدود به خصوصیات افراد نماید.

۱۱- انصراف استعمالی در اثر کثرت استعمال در مصادیق قدیم

الفاظ عام و مطلق از دیرباز در استعمالات عرفی در مصادیق قدیمی کاربرد شایع داشتند و همین موجب ارتباط وثیقی بین الفاظ و معانی شده و موجب انصراف به معنای متعارف است؛ بنابراین می‌توان گفت عناوین و واژگان مطلق و مدخول ادات عموم و مواد عمومات (که اطلاق در آن‌ها شرط است) در استعمالات عرفی عصر تشریح از مصادیق جدید انصراف دارند.

در پاسخ گفته می‌شود: انصراف از افراد جدید به دلیل اینکه در اثر فقدان آن‌ها شکل می‌گیرد از نوع انصراف بدوی است و منشأ آن غفلت و عدم التفات تفصیلی به معنای لفظ است و همانند انصراف وجودی است و اساساً انصراف در صورتی مستقر بوده و مانع از اخذ به اطلاق لفظ است که اگر فرضاً فرد مفقود و مصداق جدید در هنگام استعمال وجود داشته باشد نیز مورد توجه گوینده و شنونده نباشد و این ضابطه در سخن برخی از فقیهان مثل محقق همدانی مورد توجه بوده است (همدانی، ۱۴۱۶، ۱/۲۸۰).

کثرت استعمال نیز در صورتی موجب انصراف و مانع از اخذ به اطلاق است که نشانه عدم توجه به معانی دیگر در استعمالات عرفی باشد؛ زیرا ملاک انصراف این است که ارتباط لفظ با یکی از افراد معنا بیشتر باشد. به همین دلیل اگر کثرت استعمال به دلیل عدم وجود مصادیق دیگر باشد صرفاً موجب انصراف بدوی است؛ همان گونه که ندرت وجود موجب انصراف بدوی از نادر است (همدانی، ۱۴۱۶، ۳/۲۵۵)؛ بنابراین، کثرت یا ندرت وجود افراد موضوع با وجود اطلاق لفظ اعتباری ندارند (بیارجمندی، ۳/۲۳۰).

هر انصرافی که مستند به خود لفظ باشد و ریشه در آن داشته باشد مانع از اطلاق است و به آن انصراف ظهوری می‌گویند، و هر انصرافی که منشأ آن امور خارج از لفظ و استعمال عرفی باشد مانع اطلاق نیست و به آن انصراف بدوی

می‌گویند. مانند واژه مسح که در آن دو انصراف وجود دارد: ۱- انصراف در مسح با دست نه اعضای دیگر (انصراف ظهوری)؛ ۲- انصراف به مسح با باطن و کف دست نه پشت یا کناره دست (انصراف بدوی). با کمی دقت روشن می‌شود که انصراف اول ریشه در لفظ مسح دارد؛ اما انصراف دوم این‌گونه نیست.

شاخصه دیگری که برای انصراف بدوی می‌توان برشمرد این است که انصراف به مقید، با قطع به عدم ارادهاش و اراده مطلق، قابل جمع است. اما در انصراف ظهوری این‌گونه نیست یعنی نمی‌شود انصراف به مقید باشد ولی یقین کنیم که غیر مقید اراده شده است.

شاید اشکال شود که انصراف در اثر ندرت وجود با انصراف در اثر فقدان وجود فرق می‌کند انصراف اولی بدوی است اما انصراف دوم از نوع مستقر است؛ زیرا در اولی عرف از وجود مصادیق نادر خبر داشته و از صدق عنوان موضوع بر مصادیق نادر واقف بوده و به ندرت هم در آن مصادیق استعمال می‌کند، در نتیجه مانعی از اراده آن مصادیق وجود ندارد، اما در صورت فقدان مصادیق در عصر صدور نصوص اساساً عرف با مصادیق جدید آشنا نبوده تا در هنگام استعمال لفظ دلالت بر مصادیق جدید امکان داشته باشد. در نتیجه مصادیق جدید در حکم مصادیق غیر متعارف خواهد بود که انصراف معنای لفظ از آن مصادیق از نوع انصراف مستقر است.

در پاسخ باید گفت:

اولاً: وجود و فقدان مصادیق تأثیری در کاربرد لفظ در معنای موضوع له ندارد؛ زیرا در استعمالات عرفی خصوصیات شخصی مصادیق موجود لحاظ نمی‌شود و گرنه نباید هیچ مطلقاً بر افراد آینده دلالت کند و یک وجه این مطلب آن است که قضایای احکام به صورت قضایای حقیقی لحاظ می‌شوند (اصفهانی، ۱۴۲۲، ۳۷۹/۱؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ۲۳۷/۱؛ خویی، ۱۴۱۷، ۱۵۷/۴؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ۳۵۱). بنابراین، معنایی که از مصادیق موجود انتزاع می‌شود به معنای این نیست که خود آن مصادیق به عنوان موضوع له قرار داده شده‌اند.

ثانیاً: انصراف موجود در فرض فقدان مصادیق نیز از نوع انصراف بدوی است و با کمی توجه به اصل معنا زایل می‌شود؛ زیرا عرف پس از آگاهی از مصادیق جدید در صورت تطبیق معنای لغوی لفظ بر آن مصادیق، مانعی از استعمال لفظ و اراده مصادیق جدید نمی‌بیند در حالی که اگر انصراف ظهوری

باشد اراده معنا (منصرفاً عنه) از لفظ مطلق (بدون آوردن قرینه) نمی‌تواند مورد قبول عرف باشد.

ثالثاً: اگر بپذیریم که به جهت فقدان مصادیق جدید نتوان به استعمالات عرفی رجوع نمود فقط استعمال در آن‌ها را نتوانسته‌ایم ثابت کنیم ولی راه تطبیق معنای کلی موضوعات وجود دارد و در صورت انطباق معنا بر مصادیق جدید و فقدان انصراف عرفی مستقر، حکم به شمول داده می‌شود. و این شمول و تطبیق به تصریح فقیهان اهل تحقیق از باب استعمال نیست و لذا وصف حقیقت و مجاز نمی‌گیرد بلکه وصف صدق و کذب می‌پذیرد (نائینی، ۱۳۷۶، ۹۳/۱).

۱۲- جاری نبودن اصل عدم قرینه در مورد مصادیق جدید

در مورد الفاظ مطلق با وجود احتمال قرینه بر تفسیر در کلام شارع می‌توانیم با اجرای اصل عدم قرینه، اراده هر قیدی را دفع کنیم؛ اما نسبت به قرائن ارتكازی نمی‌شود با اصل عدم قرینه آن‌ها را دفع کرد؛ زیرا قرائن ارتكازی نیاز به بیان متکلم ندارد تا با بیان نکردن آن‌ها گفته شود اگر متکلم قصد تفسیر داشت باید قرینه‌ای بر تفسیر بیان می‌کرد و چون بیان نکرده است بنا بر نبودن آن‌ها گذاشته می‌شود (اصل عدم قرینه) به همین دلیل راوی در نقل قرائن ارتكازی وظیفه‌ای ندارد و سکوت او دلیلی بر وجود نداشتن قرینه ارتكازی نیست. (صدر، ۱۴۱۷، ۳۲/۷) در نتیجه نه اصل عدم قرینه و نه شهادت راوی هیچ کدام جایی ندارند. (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۳۱ق، ۲/۲۴۶). بنابراین از آنجاکه در کلیه مطلقات مربوط به معاملات که مصادیق روشن و رایجی در بین عرف زمان صدور داشته‌اند، احتمال دخالت قرائن ارتكازی نسبت به خصوصیات مصادیق آن زمان وجود داشته و با اصل عدم قرینه قابل دفع نیستند و احتمال دخالت قرائن ارتكازی مثل خصوصیات عصری باقی می‌ماند در نتیجه این مطلقات نمی‌توانند معنای مطلق داشته باشند که شامل مصادیق جدید بشوند.

پاسخ این است که اگر خصوصیات ارتكازی در استعمالات عرفی ثابت شود، سخن فوق قابل قبول است؛ اما اگر ثابت نشود صرف اینکه مصادیقی در عصر شارع وجود داشته و یا رایج بوده‌اند دلیل بر ارتكازی بودن خصوصیات آن‌ها در استعمالات عرفی و یا در معنای لفظ یا در مراد متکلم نیست و صرف احتمال قرینه ارتكازی اگرچه با اصل عدم قرینه دفع نشود بازهم مانعی در استناد به مطلقات نیست؛ زیرا در مواردی که وضع عام و موضوعی عام است ارتكاز واضح از خصوصیات غیررکنی و متغیر، منقطع شده و عنوان عامی در نظر گرفته می‌شود و تا زمانی که در معنای لفظ لحاظ نشده باشد نمی‌توان خصوصیات

ارتکازی را جزء معنا بدانیم. در نتیجه تا زمانی که صدق عنوانی بر مصادیق جدید به صورت حقیقی وجود دارد و دلیلی بر اراده خصوصیات افراد نداریم نمی توان دست از صدق عنوانی برداشت و اراده آن خصوصیات را ثابت کرد.

۱۳- جاری نبودن اصل عدم تخصیص و عدم تقیید

امکان دارد برای اثبات حجت نبودن الفاظ عام و مطلق در مورد مصادیق جدید گفته شود: قوام حجیت عام و مطلق به عدم وقوع تخصیص و تقیید از سوی شارع است و دو اصل عقلانی عدم تخصیص و عدم تقیید جای احراز عدم وقوع تخصیص و تقیید است و طبیعی است که اگر اظهار تخصیص یا تقیید محال باشد جایی برای این دو اصل نیست؛ زیرا نمی توان گفت اگر متکلم مرادش عام یا مطلق نبود باید بیان می کرد، چون فرض بر این است که نمی توانست بیان کند. پس دو اصل مذکور در جایی جاری می شوند که گوینده از بیان تخصیص و تقیید تمکن داشته باشد و چون به جهت ناآشنایی مخاطبان با مصادیق آینده، شخص متکلم نسبت به تخصیص و تقیید در مورد مصادیق جدید تمکن ندارد، اصل عدم تخصیص و عدم تقیید هم در مورد آن ها جاری نشده و در نتیجه حجیت عام و مطلق در مورد آن ها ثابت نمی شود. در رد این سخن باید گفت: اولاً: بیان عدم شمول نسبت به مصادیق جدید حتی در قالب یک قاعده کلی امکان دارد. ثانیاً: متکلم حکیم فقط زمانی عمومات و مطلقات را به کار می برد که یا شمول را اراده کرده باشد و یا اگر اراده نکرده امکان بیان عدم اراده شمول را داشته باشد، در نتیجه اگر در موردی لفظ عام یا مطلق را به کار ببرد و می دانست که امکان تخصیص یا تقیید برای او وجود ندارد قطعاً کشف می شود که او اراده تخصیص یا تقیید نداشته است و گرنه از لفظ شمول استفاده نمی کرد و تأکید بر افراد موجود می کرد؛ زیرا در این صورت به کارگیری عمومات و مطلقات وجهی نداشته و برخلاف حکمت است.

شاید گمان شود به کارگیری عمومات و مطلقات برای اعلام شمول نسبت به مصادیق رایج بوده نه مصادیق جدید و همین برای حکیمانه بودن کاربرد عمومات و مطلقات کفایت می کند. اما این گمان جایی ندارد زیرا حکیمانه بودن استعمال نسبت به جهتی بدون رعایت حکمت نسبت به جهت دیگر موجب سلب حکمت در گفتار است و با وجود اینکه حضرات معصوم 7 عمومات و مطلقات را در مقیاس بسیار زیاد به کار می بردند و مصادیق جدید نیز به فراخور زمان ها و مناطق مختلف وجود داشته و به طور طبیعی هم قابل پیش بینی بوده؛

اما در هیچ خبری از اخبار ایشان، اعلام نکرده‌اند که این الفاظ شامل مصادیق جدید نیست شکی باقی نمی‌ماند که شمول مصادیق جدید مورد نظر آن‌ها نیز بوده است، در نتیجه در مواردی که می‌دانیم صدق عرفی وجود داشته و وضع جدیدی رخ نداده شکی در حجیت عمومات و مطلقات نخواهد بود.

۱۴- محدودیت زبان به تمدن خاص

از سوی زبان‌شناسان برای منع از استناد به عمومات و مطلقات، اشکالی به این شرح تلقی شده است که بافت زبانی یک تمدن را نمی‌توان به تمدن دیگر ناظر دانست و لغات را نمی‌توان به خواست خود توسعه داد. بر این اساس، عناوینی مثل «البيع» در متون دینی فقط همان بیع زمان نزول قرآن و صدور نصوص را شامل می‌شود، نه هر چه که در عصرها و جامعه‌های مختلف بیع نامیده شده است (علیدوست، ۱۳۹۵، ۷۹).

پاسخ این است که اگر ظاهر این سخن مورد نظر است چگونه می‌توان متون گذشتگان را مطالعه کرد و با پیشینیان ارتباط برقرار کرد؟ (علیدوست، ۱۳۹۵، ۷۹) و لذا به نظر نمی‌رسد زبان‌شناسان چنین معنای غیر قابل قبولی را در مورد الفاظ یک تمدن اراده کنند. بنابراین اگر منظور این است که برای شناخت مفهوم یک لفظ در یک کلام باید با مطالعه تاریخ و لغت معنای عصر صدور کلام را به دست آورد، این سخن درست و مورد قبول فقیهان و حتی مورد تصریح فقیهان بزرگ مثل وحید بهبهانی است (وحید بهبهانی، ۱۶۱۹، ۲۹۸) و اگر منظور این است که مصادیق عصر گذشته ملاک قضاوت در مورد مصادیق امروزی نیست به این معنا که ملاک شناخت شمول معنا صرفاً معنای موضوعی است نه مستعمل فیہ بازم سخن صحیحی است؛ زیرا استعمال فرع بر وضع است و اصل حقیقت مقتضی ملاک بودن معنای موضوعی است و استعمال لفظ نهایت چیزی که می‌رساند این است که اگر استعمال دارای نشانه‌های وضع باشد، کاشف از معنای موضوعی خواهد بود وگرنه اعم از حقیقت و مجاز است. و اگر منظور این است که لغات زمان سابق ربطی به زمان فعلی در یک زبان و فرهنگ ندارد و نمی‌توان بر اساس زمان سابق معنای لفظ را بر مصادیق آینده گسترش داد، گفتیم که قابل قبول نیست؛ زیرا سخنی کاملاً برخلاف بنای عقلا است و اساساً در وضع الفاظ عام و مطلق بر معنا هیچ محدودیت زمانی دیده نمی‌شود وگرنه اطلاق و عموم در ادبیات زبان واحد شکل نمی‌گیرد و نیز نباید وضع عام برای موضوعی عام معنا و مصداقی داشته باشد، در حالی که از مسلمات است.

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

نتیجه

پس از بررسی موانع ادعا شده یا قابل ادعا می‌توان گفت محور موانع مذکور یا فقدان وضع است که برخاسته از جهل عرف و مخاطبان از وجود مصادیق آینده است و یا فقدان کاربرد عرفی است که منجر به عدم انعقاد اطلاق و یا انصراف و یا فقدان ظهور عرفی می‌شود، یا فقدان قصد است که از جهل به مصادیق آینده ناشی می‌شود و منجر به اجمال می‌شود؛ درحالی که وضع لفظ هیچ پیوندی با علم به مصادیق آینده ندارد و معنای عام حتی اگر با نظر به مصادیق موجود انتزاع شود به صورت کلی و منقطع از خصوصیات فردی است و کاربرد عرفی نیز با وجود اینکه از اسباب ظهور است اما فقدان آن از عوامل عدم شمول نیست؛ زیرا شمول معنا تابع انطباق معنا بر مصادیق است و کاربرد عرفی در مواردی که وجود دارد شاهدهی عرفی بر این انطباق است و اما فقدان قصد در اثر جهل به تحقق معنا در مصادیق جدید در مورد شارع تصور ندارد. مضافاً بر اینکه وقتی از نظر عرف و عقل انطباق معنا وجود داشته باشد، دلیلی بر عدم قصد وجود ندارد؛ زیرا ملاک وجود قصد علم به معنا است و انطباق معنا بر مصادیق به صورت قهری است.

چالش‌های بهره‌گیری
از عمومات و مطلقات
در حل مسائل
مستحدثه

بنابر آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که دلیل اصلی برای پذیرش حجیت و شمول عمومات و مطلقات نسبت به مصادیق آینده، انطباق معنای موضوعه است و علم و جهل مخاطبان نسبت به مصادیق معنا تأثیری در اراده و قصد متکلم ندارد؛ همان‌گونه که اختلاف زمانی در تحقق مصادیق و تفاوت غیر ماهوی آن‌ها نقشی در تغییر در معنای آن‌ها ندارد.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). *کفایة الأصول*. اول. قم: طبع آل‌البیت 7.
۲. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر. (۱۴۲۹ق). *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*. (طبع جدید). اول. بیروت.
۳. آملی، میرزا هاشم. (۱۴۰۵ق). *تقریرات الأصول*. اول. تهران.
۴. اصفهانی نجفی (ایوان کیفی)، محمد تقی بن عبدالرحیم. (بی‌تا). *هدایة المسترشدين* (طبع قدیم). اول. قم.
۵. اصفهانی، سید ابوالحسن. (۱۴۲۲ق). *وسيلة الوصول الی حقائق*

- الأصول** . اول . قم .
- ٦ . امام خميني، روح الله . (١٤١٥ق) . **مناهج الوصول إلى علم الأصول** . اول . قم .
- ٧ . _____ . (١٤٢٠ق) . **معتمد الأصول** . اول . تهران .
- ٨ . انصاري، شيخ مرتضى بن محمدامين . (١٣٨٣ش) . **مطرح الأنظار** (طبع جديد) . دوم . قم .
- ٩ . بجنوردی، حسن . (١٣٨٠ش) . **منتهى الأصول** (طبع جديد) . اول . تهران .
- ١٠ . _____ . (بي تا) . **منتهى الأصول** (طبع قديم) . دوم . قم .
- ١١ . بحراني، محمد سند . (١٤٢٨ق) . **فقه المصارف والنقود** . اول . قم : مكتبة فلك .
- ١٢ . بروجردی، حسين . (١٤١٥ق) . **نهاية الأصول** . اول . تهران .
- ١٣ . بيارجمندی خراساني، يوسف آرام حائري، **مدارك العروة** (لليارجمندي) . اول . نجف : مطبعة النعمان .
- ١٤ . حائري اصفهاني . محمد حسين بن عبدالرحيم . (١٤٠٤ق) . **الفصول الغروية في الأصول الفقهية** . اول . قم .
- ١٥ . حب الله، حيدر . (١٤٣٩ق) . **شمول الشريعة** . بيروت : دار روافد .
- ١٦ . حسيني شاهرودي، محمود . (١٣٨٥ش) . **نتائج الأفكار في الأصول** . اول . قم .
- ١٧ . خويي، سيدابوالقاسم . (١٤١٧ق) . **الهداية في الأصول** . اول . قم .
- ١٨ . _____ . (١٤٢٢ق) . **محاضرات في اصول الفقه** . اول . قم : طبع مؤسسة احياء آثار السيد الخوئي .
- ١٩ . _____ . (١٤٢٢ق) . **مصباح الأصول (مباحث الفاظ)** . اول . قم : مكتبة الداوري .
- ٢٠ . روحاني، محمدصادق . (١٣٨٢ش) . **زبدة الأصول** . دوم . تهران .
- ٢١ . سبحاني تبريزي، جعفر . (١٣٨٧ش) . **الموجز في اصول الفقه** . چهاردهم . قم .
- ٢٢ . صالحی مازندرانی، اسماعيل . (١٤٢٤ق) . **مفتاح الأصول** . اول . قم .
- ٢٣ . صدر، سيد محمدباقر . (١٤٢٠ق) . **قاعدة لا ضرر و لا ضرار** (للشهيد الصدر) . اول . قم : دار الصادقين .
- ٢٤ . _____ . (١٤١٧ق) . **بحوث في علم الأصول** . سوم . قم .
- ٢٥ . طباطبائي، محمدحسين . **حاشية الكفاية** . اول . قم .
- ٢٦ . طوسي، ابوجعفر محمدبن حسن . (١٣٨٧ق) . **المبسوط في فقه الإمامية** . سوم . تهران : المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية .

جستارهای
فقهی و اصولی
سال ششم، شماره پیاپی ٢١،
زمستان ١٣٩٩

۲۷. عاملی، حسن بن زین‌الدین شهیدثانی. (بی‌تا). **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**. قم. قم.
۲۸. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۵). **فقه و حقوق قراردادها (ادله قرآنی)**. اول. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۹. قائینی، محمد. (۱۴۲۴ق). **المبسوط فی فقه المسائل المعاصره**. قم: مرکز فقهی ائمه اطهارعلیهم‌السلام.
۳۰. قمی، میرزاابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۴۳۰ق). **القوانین المحکمة فی الأصول** (طبع جدید). اول. قم.
۳۱. کلباسی، محمدبن محمدابراهیم. (۱۳۱۷ق). **رسالة فی حجیة الظن**.
۳۲. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی** (ط - الإسلامیه، ۸ جلد). چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۳. مرعشی‌نجفی، سید شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ق). **القصاص علی ضوء القرآن والسنة**. ۳ جلد. اول. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
۳۴. مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). **دائرة المعارف فقه مقارن**. اول. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام.
۳۵. _____ . (۱۴۲۲ق). **بحوث فقهیة هامه** (لمکارم). قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام.
۳۶. نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۲ش). **أجود التقريرات**. اول. قم.
۳۷. _____ . (۱۳۷۶ش). **فوائد الأصول**. اول. قم.
۳۸. نجفی، بشیرحسین. (۱۴۲۷ق). **بحوث فقهیة معاصره**. در یک جلد. اول. نجف: دفتر حضرت آیت‌الله نجفی.
۳۹. نراقی، مولی احمدبن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق). **عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام**. اول. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۰. وحیدبهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۹ق). **الرسائل الفقهیة**. اول. قم: مؤسسه علامه وحیدبهبهانی.
۴۱. هاشمی‌شاهرودی، سید محمود. (۱۴۳۱ق). **أضواء و آراء. تعليقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول**. اول. قم: بینا.
۴۲. همدانی، آقارضا. (۱۴۱۶ق). **مصباح الفقیه**. ۱۴ جلد. اول. قم: مؤسسه الجعفریة : لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی.

References

1. al-‘Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn ‘Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1999/1420. *Ma‘ālīm al-Dīn wa Malādh al-Mujtahidīn*. 9th. Qum.
2. al-Āmulī, Mīrzā Hāshim. 1985/1405. *Taqrīrāt al-Uṣūl*. 1st. Tehran.
3. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2007/1428. *Maṭāriḥ al-‘Anzār*. 2nd. Qum.
4. al-Āshṭiyānī, Muḥammad Ḥasan. 1997/1429. *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. 1st. Beirut.
5. Al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir (al-Waḥīd al-Bihbahānī). 1998/1419. *Al-Rasā'l al-Fiqhiyyah*. 1st. Qum: Mu'assasat al-‘Allāma al-Waḥīd al-Bihbahānī.
6. Al-Bīyārjomand al-Khurāsānī, Yūsūf-Ārām al-Ḥā'irī. *Madārik al-‘Urwa*. Najaf. Maṭba‘at al-Nu‘mān
7. Al-Bujnurdī, Ḥasan. 1422/2002. *Muntahā al- Uṣūl*. 1st. Tehran
8. Al-Bujnurdī, Ḥasan. 1422/2002. *Muntahā al- Uṣūl*. 2nd. Qum
9. Al-Burūjirdī, Ḥusayn. 1994/1415. *Nihayat al- Uṣūl*. 1st. Tehran.
10. al-Ḥā'irī Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. 1984/1404. *Al-fuṣūl al-gharawīyah fī al- Uṣūl al-Fiqhīyah*. 1st edition, Qum.
11. Al-Hamedānī, Āqā Riḍā ibn Muḥammad Hādī. 1995/1416. *Miṣbāḥ al-Faqīh*, Vol 14. 1st. Qum: Mu'assasat al-Ja'farīyyah li Iḥyā' al-Turāth wa al-Mu'assasat al-Nashr al-Islāmīyyah.
12. Al-Hāshimāī al-Shahrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 2009/1431. *Aḍwā' wa Ārā, Ta'līqāt 'alā Kitābinā Buhūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. 1st. Qum: Mu'assasat Dā'irat Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī.
13. 'Alidūsī, Abul Qasim . 2017/1438. *Fiqh wa Huqūq*

Qarārdādhā (Adilah al-Qurānī). 1st. Qum: Islamic Sciences and Culture Academy.

14. al-Iṣfahānī al-Najafī, Muḥammad Taqī. 2008/1429. *Hidāyat al-Muṣtarshidīn fī Sharḥ Uṣūl Ma‘ālim al-Dīn*. 1st. Qum.
15. al-Iṣfahānī, al-Sayyid Abū al-Ḥasan. 2001/1422. *Wasīlat al-Wuṣul Ilā Ḥaqā’iq al-Uṣūl*. 1st. Qum
16. Al-Kalbāsī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1899/1317. *Al-Risala fī al-Ḥujjīyah al-Zann*.
17. al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 2009/1430. *Kifāyat al-Uṣūl*. 1st. Qum: Ālul Bayt (as).
18. Al-Kulaynī al-Rāzī, Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Ya‘qūb (al-Shaykh al-Kulayni). 1987/1407. *al-Kāfi*, Vol 8. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islamiyyah.
19. Al-Mar‘ashī al-Najafāī, Sayyid Shahāb al-Dān. 1994/1415. *Al-Qiṣaṣ ‘alā Dū’ al-Qur’an wa al-Summah* Vol 3. 1st. Qum: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī
20. Al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1973/1352. *Al-Hidāya fī al-Uṣūl*. 1st. Qum.
21. Al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1973/1352. *Miṣbah al-Uṣūl*. (Mabāḥith al-alfāz). 1st. Qum: Maktabat al-Dāwarī.
22. Al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1973/1352. *Muḥāzīrāt fī Uṣūl al-Fiqh (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid al-Khu’ī)*. 1st. Qum: Mu‘assasat Iḥyā’ Āthār al-Sayyid al-Khu’ī.
23. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1994/1415. *Mihāj al-Woṣul Ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. 1st. Qum.
24. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2001/1420. *Mu‘tamad al-Uṣūl (Taqrīrat*

Buḥūth al-Sayyid Rūḥ Allah al-Mūsawī al-Khumaynī.
Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām
al-Khumaynī.

25. al-Najafī, Bashīr. 2004/1383. *Buḥūth al-Fiqhīyya al-Mu'aṣirah. 2006/1427. 1st*. Najaf: Maktabt Ayatollah Bashīr al-Najafī.
26. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1996/1417. *'Awā'id al-Ayyām fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām. 1st*. Qum: Manshūrāt Maktabt al-Maṭbūāt Maktab al-D'ā'iyyah al-Islāmīyyah fī al-Qum.
27. Al-Qā'inī, Muḥammad. 2003/1424. *Al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Masā'il al-Mu'aṣira*. Qum: al-Markaz al-Fiqhī al-A'ima al-Aṭhār (as)
28. al-Qumī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim ibn Muḥammad-Ḥassan (al-Mīrzā al-Qummī). 2009/1430. *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. New edition. 1st. Qum.
29. Al-Rūhānī Muḥammad Ṣādiq. 2004/1424. *Zubdat al-Uṣūl*. 2nd. Tehran.
30. Al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1999/1420 *al-Buḥūth fī 'ilm al-Uṣūl. 3rd*. Qum
31. Al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1999/1420. *Qā'ida' al-Ḍarar wa lā ḍirār*. 1st. Qum: Dār al-Ṣādiqīn.
32. Al-Ṣāliḥī al-Māzandirānī, Ismā'il. 2003/1424. *Miftāḥ al-Uṣūl*. 1st. Qum.
33. Al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. 2012/1434. *Fiqh al-Maṣārif wa al-Nuqūd. 1st*. Qum. *Maktab al-Fadak*
34. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2008/1429. *al-Mūjaz fī Uṣūl al-Fiqh. 4th*. Qum.
35. Al-Ṭabātabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Ḥāshīya al-Kifāyah. 1st*. Qum.
36. Al-Ṭūsī, Abū Ja'far Ibn al-Ḥassan. 1967/1387. *Al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmīyah. 3rd*. Tehran: Maktabat al-Murtaḍawīyya li Iḥyā' al-Āthār al-Ja'fariyya.

37. Ḥub Allāh, Ḥaydar. 2018/1439. *Al-Shumūl al-Sharī‘a*. Beirut: Dār al-Ravāfid.
38. Ḥusaynī Shahrūdī, Maḥmūd. 2017/1427. *Al-Nata’ij al-Afkār fī al-Uṣūl*. 1st. Qum.
39. Makārim Shīrāzi, Nāṣir. 2001/1422. *Buḥūth al-Fiqhīyya Hāmma*. 2nd. Qum: Madrasat al-Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.
40. Makārim Shīrāzi, Nāṣir. 2006/1427. *Dā’irat al-Ma‘ārif-i Fiqh-i Muqāran*. Qum: Madrasi-yi Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.
41. Nā’īnī, Muḥammad Ḥussayn. 1974/1393. *Ajwad al-Taqrīrāt*. 1st. Qum.
42. Nā’īnī, Muḥammad Ḥussayn. *Fawā’id al-Uṣūl*. 1st. Qum.

**JoStar- Hay
Fihi va Usuli**

Vol 6 ; No 21
Winter 2021

33

