

نوار ۸۳: تعریف عام

مقصد چهارم: عام و خاص

تعریف عام:

برای عام تعاریف متعددی ذکر شده است. صاحب کفایه می فرماید، این تعاریف به ۲ دلیل تعاریف لفظیه هستند نه تعاریف حقیقی^۱.

گاهی انسان یک تصور اجمالی از معنای لفظ است. این انسان طالب می آید به وسیله ی ما سوال می کند که به این ما ف مای شارحه می گویند و به جوابی که در جواب به این سوال داده می شود، تعریف لفظی می گویند.

مثل این که شما طالب این هستید که یک تصور اجمالی از معنای سعدانه بدست بیاورید. به وسیله ی ما سوال می کنید و می فرمائید: الصعدانه ماهی؟ به جوابی که از این سوال داده می شود می گویند تعریف لفظی و در مقام جواب به شما می گویند: نبت یعنی گیاه است.

و به تعریف حدی و رسمی تعریف حقیقی می گویند. اگر انسان طالب تعریف حقیقی باشد بازهم به وسیله ی ما سوال می کند اما به این ما، مای حقیقیه می گویند. مثلاً می گویند: الانسان ما هو و در جواب به این سوال به شما می گویند: الانسان حیوان ناطق.

تمام شرایطی که علمای منطق برای تعریف ذکر کرده اند که تعریف باید این شرایط را داشته باشد، این مال تعریف حقیقی است. مثلاً علمای منطق می گویند تعریف باید اجلی و اظهر باشد، یا در تعریف این شرط است که معرف مساوی با معرف باشد، شرط دیگر این است که تعریف باید جامع الافراد و مانع الاغیار باشد، شرط دیگر این که تعریف باید الفاظش، الفاظ غریبی نباشد. تمام این شرایط، شرایط تعریف حقیقی است لذا تعریف لفظی این شرایط را ندارد.

حال می گوئیم که برای عام تعاریف متعددی ذکر شده است که تمامی این تعاریف به دو دلیل، تعریف لفظی هستند (اگر ثابت شد که این تعاریف، تعریف لفظی هستند دیگر کسی حق ندارد به این تعاریف اشکال بگیرد که مثلاً این تعریف جامع الافراد نیست یا مانع اغیار نیست یا تعریف اجلی نیست):

^۱ استاد حیدری: البته صاحب کفایه ۳ دلیل دارد که دو دلیل را این جا می گویند و یک دلیل را اول بحث اجتهاد و تقلید می گوید.

• دلیل اول :

صغری : اگر این تعاریف ، تعاریف حقیقیه باشند لازمه اش این است که این تعاریف از معنای مرتکز عام اجلی و اظهر باشند .

کبری : و لکن این تعاریف از معنای مرتکز عام اجلی و اظهر نیستند بلکه قضیه برعکس است (و الازم باطل)

نتیجه : پس این تعاریف ، تعاریف حقیقی نیستند .

توضیح : معنای مرتکز عام چیست ؟ این لفظ عام یک معنا دارد که این معنا در ذهن تمام مردم هست . به این معنی که در تمام اذهان مردم هست ، معنای ارتکازی می گویند . یعنی ان معنایی که ریشه گرفته در ذهن مردم . حالا اگر این تعریفی که علما برای عام می کنند ، تعریف حقیقی باشد ، باید این تعاریف اجلی و اظهر باشد از معنای مرتکز . چون یکی از شرایط تعریف حقیقی این است که معرف از معرف اجلی و اظهر باشد لکن شفافتر و روشنتر نیستند بلکه این معنای ارتکازی است که از تعاریف علما روشن تر است .

شاهد بر این که معنای ارتکازی روشن تر است ، این است که علمای اصول این معنای ارتکازی را ملاک گرفته اند برای اشکال بر این تعاریف . مثلا یک عالم اصولی آمده برای عام یک تعریف ارائه داده است بعد یک عالم اصولی دیگر می گوید معنای ارتکازی عام شامل این لفظ می شود اما آن تعریفی که شما دادید شامل این لفظ نمی شود لذا این تعریف شما جامع افراد نیست ^۲ .

• دلیل دوم :

از طرفی غرض از این تعاریف ارائه عنوان مشیر و عنوان مشیر با تعریف لفظی حاصل می شود . و از طرف دیگر فهم تعریف حقیقی ، ثمره ی عملی ندارد . پس این تعاریف ، تعاریف لفظیه است .

توضیح :

از طرفی اول یعنی چی ؟ اول یک مثال بی ربط می زنم بعد در ما نحن فیه پیاده می کنم . مثال بی ربط : افراد انسان برای ما معلوم است . زید ، بکر ، خالد ، عمرو . حالا گاهی ما می خواهیم یک حکمی را بر این افراد بار بکنیم و مثلا بگوییم این افراد ضاحک هستند خب ما وقت نداریم که تک تک این افراد را نام ببریم . این جا چه کار می کنیم ؟ این جا می اییم از یک عنوانی استفاده می

^۲ استاد حیدری : مرحوم حکیم و فیروز آبادی هر کدام دو ، سه اشکال به این دلیل گرفته اند . مراجعه کنید . اشکالی که به این دلیل وارد است این است که چه کسی گفته است که تعریف حقیقی باید اجلی و اظهر باشد از معنای مرتکز . و این که می گویند تعریف حقیقی باید اجلی باشد از معنای مرتکز ، باید بدانید که از چه حیثی باید اجلی باشد . مراد علمای منطق این است که تعریف حقیقی در مقام بیان ماهیت شی اجلی باشد نه از حیث مفهوم . زیرا اگر منظور از اجلی بودن از حیث مفهوم باشد ، لازمه اش این است که الانسان حیوان ناطق هم تعریف حقیقی نباشد چون به هر کس که به گویی انسان می فهمد اما اگر بگویید حیوان ناطق نمی فهمد و ناراحت می شود .

کنیم که این عنوان ، تمامی افراد را می برد زیر پوشش خودش بعد ان عنوان را موضوع قرار می دهیم و محمول را بر آن حمل می کنیم و می گوییم الانسان ضاحک . به این الانسان می گویند عنوان مشیر یعنی یک عنوانی است که اشاره دارد به افراد . این جاست که می گویند عنوانی فانی در معنوی است .

حالا بیایید در بحث خودمان . این مصادیقی که برای عام است و در علم اصول از آنها بحث می شود و منظور ما از مصادیق یعنی کلمه ی کل ، نکره در سیاق نفی ، جمع محلی به ال . این افرادی از عام که در علم اصول مورد بحث و بررسی قرار می گیرند و یک احکامی بر آنها بار می شود (مثال برای احکام : العام اذا خصص فهو حجه فی الباقي ،) حالا ما می خواهیم یک عنوانی ارائه بدهیم که این عنوان تمامی افراد ی از عام را که در علم اصول مورد بحث و بررسی قرار می گیرند را شامل بشود . تا وقتی که می خواهیم احکامی را برای افراد عام اثبات کنیم ، تک تک افراد استفاده نشود . پس غرض از تعاریف ارائه یک عنوان مشیر است و منظور از مشیر یعنی اشاره کننده به افراد عام .

و این عنوان (عنوان مشیر) با تعریف لفظی هم حاصل می شود .
از طرف دیگر فهمیدن تعریف حقیقی ثمره ی عملی ندارد . چرا ثمره ی عملی ندارد ؟ بخاطر این که در هیچ آیه و روایتی کلمه ی عام به کار نرفته است که این عام با توجه به تعریف حقیقی اش حکم داشته باشد .

اقسام عام :

عام بر ۳ قسم است ۳ :

• عام استغراقی (انحلالی) :

عامی است که حکم برای همه ی افراد ثابت است به طوری که برای هر فردی یک اطاعت است و یک معصیت . مثل این که مولا بگوید اکرم کل عالم . اگر ۱۰۰ عالم وجود داشته باشد ، اکرام تمام این ها واجب است و به تعداد علما ، یک اطاعت و یک معصیت است .

• عام مجموعی :

عامی است که در آن حکم می رود روی تمام افراد بما هو مجموع . لذا این مجموع افراد یک اطاعت دارد و یک معصیت . لذا اگر همه ی افراد را انجام دادی ، یک اطاعت کردی و اگر همه را انجام ندادی (اعم از این که هیچکدام را انجام ندادی یا این که بعضی را انجام دادی و بعضی دیگر را انجام ندادی) یک معصیت کردی . مثل ایمان به ائمه (علیهم السلام) .

۳ استاد حیدری : مرحوم نائینی این حرف را قبول ندارد . میرزای نائینی عام بدلی را قبول ندارد .

• **عام بدلی :**

عامی است که در آن حکم برای یک فرد ثابت است ، اما این فرد لاعلی التعمین است و به آن می گویند علی البدل . که این فرد قابلیت اطلاق بر هر فردی را دارد .
مثل این که شخصی کفاره بر گردنش است و شارع می فرماید اعتق ای رقبه شئت .

درباره ی این تقسیم دو نظریه وجود دارد :

❖ **نظریه ی اول (شهید صدر^۴ و محقق مروج^۵) :** این تقسیم به لحاظ ، ذات عام است .

یعنی قبل از این که عام در دلیل قرار بگیرد و حکم بر آن بار بشود ، این ۳ قسم پیدا می شود . پس پیدا شدن این ۳ قسم قبل از این است که حکم بر عام بار بشود .

❖ **نظریه دوم (صاحب کفایه و علامه مظفر) :** این تقسیم به لحاظ تعلق حکم است . یعنی

قبل از این که عام را بیاورید در لسان دلیل و حکم بر آن بار بشود چیزی به نام عام مجموعی و استغراقی و بدلی نداریم . و این ۳ قسم وقتی پیدا می شود که عام بیاید وارد دلیل بشود و حکم بر آن بار بشود .

دلیل صاحب کفایه :

با قطع نظر از این ها ما یک الفاظ خاصه ای نداریم که بگوییم این الفاظ خاص ، مال عام بدلی است یا مجموعی یا استغراقی است .

^۴ استاد حیدری : نظریه استاد صدر در حلقات همین نظریه است .

^۵ ظاهر این است که تقسیم عام به ۳ قسمت قبل از عارض شدن حکم بر آن است . زیرا کلی دو حالت دارد :

اول : کلی به عنوان مرآتی برای افرادش ملاحظه نمی شود که در این صورت عام منطقی است .

دوم : کلی به عنوان مرآتی برای افرادش ملاحظه می شود که این حالت ۳ صورت دارد :

• صورت اول : آن چیزی که ملحوظ است ، هر یک از افراد است به نحو استقلال که این عام استغراقی

است . طبق این صورت ملحوظ عبارت است از متکثرات بما هو متکثرات و مستقلات

• صورت دوم : آن چیزی که ملحوظ است متکثرات است اما نه بما هو متکثرات بلکه بما هو واحده اعتبارا

که این عام مجموعی است .

• صورت سوم : آن چیزی که ملحوظ است ، یکی از افراد است علی البدل که این عام بدلی است

ان چیزی که مشخص است این است که لحاظ مفهوم به عنوان مرات برای افرادش به یکی از این ۳ نحوه و صورت

، متوقف بر این نیست که عام موضوع برای حکمی قرار گرفته باشد . منتهی الدرایه ، ج ۴ ، ص ۱۴

تطبيق :

قد عرف العام بتعاريف (تعريف شده است عام به تعاريفى) و قد وقع من الأعلام فيها (در اين تعاريف)
النقض بعدم الاطراد تارة (مانع الاغيار نيست) و الانعكاس أخرى ^٦ (جامع الافراد نبودن) بما لا يليق
بالمقام ^٧ (بما متعلق به النقض است و بدل است برای بعدم الاطراد تاره لذا اين طور معنى مى شود كه واقع
شده است از اعلام در اين تعريف اشكال ، به نقضى كه سزاوار نيست به مقام (تعريف عام)) فإنها (علت
برای لا يلىق) تعاريف لفظية ^٨ (چون اين تعريف لفظى هستند) تقع فى جواب السؤال عنه (عام) بما
الشارحة لا واقعة (اين تعاريف واقع نشده است در جواب سوال از عام به واسطه ي ماى حقيقه) فى جواب
السؤال عنه (عام) بما الحقيقية .

كيف (چگونه اين تعريفات حقيقه باشند) و (دليل اول بر اين كه اين تعاريف ، لفظى هستند) كان المعنى
المركوز منه فى الأذهان أوضح (و حال آنكه معنای مرتکز از عام در اذهان مردم) مما عرف به مفهومها و
مصادقا (روشن تر است از اين تعريفاتى كه تعريف شده است عام به واسطه ي اين تعريفات - مفهومها و
مصادقا تميز هستند برای اوضح) و لذا (بخاطر اين اوضح بودن - بيان شاهدهى بر اين كه معنای ارتكازى
روشن تر است) يجعل صدق ذاك المعنى (معنای مرتکز) على فرد (قرار داده مى شود ان معنای مرتکز
بر يك فرد و عدم صدق آن معنى بر فرد ديگر) و عدم صدقه المقياس فى الإشكال (معيار در اشكال بر
اين تعاريف) عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه (بدون اين كه شكى باشد در اين صدق و عدم
صدق) و لا شبهة يعتريه من أحد (بدون اين كه شبهه اى عارض بشود ان صدق و عدم صدق را از يك

^٦ يکى از تعاريفى كه برای عام ذکر شده است اين تعريف است : (انه لفظ المستغرق لجميع ما يصلح له) كه اين
تعريف شامل مثنى و جمع و اسماء عدد هم مى شود با اين كه عام نيستند (مانع اغيار نيست) و اين تعريف شامل
نكرده در سياق نفى نمى شود (جامع افراد نيست) منتهى الدرايه ، ج ٤ ص ٦
كسى كه مى خواهد اشكالات وارد بر تعريفات عام را پيدا كند و بفهمد رجوع كند به مطولات از جمله كتاب هدايه
المسترشددين و الفصول الغرويه .

^٧ منظور از مقام ، مقام تعريف موضوع مساله اصولى است زيرا عام از موضوعات مسائل علم اصول است نه خود
مسائل آن لذا تعريف عام از مبادى تصويريه برای علم اصول مى باشد نه خود مساله اصولى و ان چيزى كه جزء مسائل
اصولى است ، حجيت عام در عموم است و از ان جابى كه تعريف موضوع از مبادى تصويريه است ، اشكال و دفع
اشكال در آن مناسبتى با اصولى ندارد

^٨ ظاهر از تعريف كردن در هر مقامى كه باشد ، اين است كه تعريف ، تعريف حقيقى است و بر اساس همين ظاهر
است كه مستشكلاتن به اين تعاريف اشكال گرفته اند لذا حمل اين تعاريف بر تعريف لفظى و دفع اشكالات وارد بر
اين تعاريفات واقعا بعيد است .

و اين كه حمل كنند تعاريف را بر تعاريف لفظيه ، اين كار از صاحب كفايه تكرر شده است و ما قبلا بيان كرديم اين
طور نيست كه جوابى كه در جواب ماى شارحه مى آيد مساوق با تعريف لفظى باشد . منتهى الدرايه ، ج ٤ ، ص ٨

احدی) و التعریف (و حال آنکه تعریف حقیقی) لا بد أن يكون بالأجلی كما هو (تعریف باید به اجلی باشد) أوضح من أن يخفی.

فالظاهر^۹ (بیان دلیل دوم) أن الغرض من تعریفه (عام) إنما هو (غرض از تعریف) بیان ما (تعریفی است که) يكون بمفهومه (می باشد آن تعریف به واسطه ی معنایش) جامعا (غرض عبارت است از بیان کردن تعریفی است که آن تعریف به واسطه ی معنایش ، می باشد جامع بین افرادی که شبهه ای نیست در این که این افراد ، افراد عام هستند) بین ما (افرادی که) لا شبهة فی أنها أفراد العام لیشار به إليه (برای این که اشاره شود به وسیله ی آن تعاریف (مفهوم جامع) به ان افراد) فی مقام إثبات ما له من الأحكام^{۱۰} (در مقام اثبات احکامی که برای ان افراد است) لا بیان ما هو حقیقته و ماهیته (غرضشان بیان کردن چیزی که آن چیز حقیقت و ماهیت عام است ، نیست یعنی غرضشان از بیان این تعاریف ، بیان کردن ماهیت عام نیست) لعدم (دلیل برای این که غرض ، بیان حقیقت عام نیست) تعلق غرض به (زیرا تعلق نگرفته است غرض به آن چیزی که حقیقت عام است) بعد وضوح ما هو محل الکلام بحسب الأحكام من أفراد و مصادیقه (عام) حیث (دلیل برای عدم تعلق غرض به حقیقت عام) لا يكون (زیرا نمی باشد عام) بمفهومه العام (با مفهوم فراگیرش) محلا لحکم من الأحكام .

^۹ از انجائی که تعریف حقیقی انکار شد ممکن است این توهم ایجاد شود که دیگر پس نیازی به این تعاریف وجود ندارد . این عبارت صاحب کفایه برای دفع این توهم است . صاحب کفایه می فرماید غرض از تعریف عام بیان کردن یک مفهوم جامعی است که تمام افراد عام را که موضوع احکام قرار می گیرند را شامل بشود . منتهی الدرایه ، ج ۴ ، ص ۱۱

^{۱۰} اگر واقعا غرضی که سبب شده این تعاریف لفظی را ذکر کنند ، این باشد که یک مفهوم جامعی را بیان کنند که مشیر به افراد عام باشد ، پس لازمه ی این غرض این است که این تعاریف لفظی بر غیر افرادی که موضوع احکام نیستند صدق نکنند با این که بعضی از این تعاریف صدق می کنند بر افرادی که موضوع احکام نیستند . علاوه بر این که ، ادعای این که احکام برای نفس عام نیستند و فقط برای مصادیق عام ثابت هستند ، صحیح نیست زیرا بعضی از احکام بر خود عام مترتب می شوند مثل بحث از این که آیا عام صیغه ای دارد که مخصوص به عام باشد . یا این که عام قبل از فحص حجت است یا خیر ؟ و این که اشاره به مصادیق همان طور که به وسیله ی تعریف لفظی حاصل می شود با تعریف حقیقی هم حاصل می شود و مرجحی برای تعریف لفظی وجود ندارد اگر نگوئیم که تعریف حقیقی مرجح دارد . همان ص ۱۲

نوار ۸۴ : بیان نکته (اسما عدد جزء الفاظ عموم نیستند) ، وضع یا عدم

وضع الفاظ برای عموم

نکته :

مدعی : اسما عدد جزء الفاظ عموم نیستند .

مثلا در مقابل شما ده سیب قرار دارد . به همه ی این ده تا عشره می گویند و با این که عشره شامل ده سیب هست اما به عشره نمی گویند که از الفاظ عموم است . این حرف صاحب کفایه است .

دلیل :

❖ صغری : شرط عام بودن ، انطباق لفظ بر هر یک از افراد است .

❖ کبری : و انطباق لفظ بر هر یک از افراد در اسما عدد منتفی است .

❖ نتیجه : شرط عام بودن در اسما عدد منتفی است .

توضیح : صاحب کفایه می فرمایند اگر یک لفظ بخواهد بشود عام یک شرطی دارد و آن این است این لفظ باید به تک تک افراد اطلاق بشود مثل کلمه ی عالم که به تک تک علما ، عالم می گویند لذا العالم از الفاظ عام است . اما این اطلاق در اسما عدد نیست . اگر جلوی شما ۱۰ سیب بود به مجموع این دو سیب عشره می گویند اما دیگر حق ندارید انگشت بگذارید روی یکی از آنها و به او بگویند عشره ^{۱۱} . فافهم (این شرطی که من گفتم علی قول صحیح است اما علی قول آخر صحیح نیست)

تطبیق :

[أقسام العام]

ثم الظاهر (متبادر به ذهن این است که) أن ما ذکر له من الأقسام (ان اقسامی که برای عام ذکر شده است) من الاستغراقی و المجموعی و البدلی إنما هو (اقسام ذکر شده) باختلاف کیفیة تعلق الأحكام

^{۱۱} استاد حیدری : مرحوم بروجرودی یک اشکال گرفته است و فرموده اند که اگر ما حرف صاحب کفایه را قبول بکنیم و بگوییم شرط عام این است که لفظ عام به تک تک افراد هم اطلاق بشود ، این تعریف شامل جمع محلی به ال نمی شود مثل العلما زیرا العلما به مجموع علما اطلاق می شود اما به تک تک علما اطلاق نمی شود .
نکته : مرحوم محقق مروج در منتهی الدراییه ، این اشکال را در بیان معنای فافهم آورده است .
ولی این اشکال وارد نیست . اگر مطول یا مختصر در ذهن مرحوم بروجرودی بود این حرف را نمی زند . اکثر علمای نحو و اصول و تفسیر ، با قرآنی که در مطول آمده است می گویند العلما بر یک فرد هم اطلاق می شود .

به (به واسطه ی مختلف بودن کیفیت تعلق گرفتن احکام به عموم است یعنی اختلاف در تعلق گرفتن احکام سبب پیدایش اقسام در عام می شود) و إلا (اگر به واسطه ی اختلاف کیفیت تعلق احکام نباشد) فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد (پس عموم در تمام این اقسام به یک معنی است) و هو شمول المفهوم (معنای عام شامل می شود) لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه^{۱۲} (تمامی افرادی که صلاحیت دارد که منطبق بشود عموم بر افراد) غایه الأمر أن تعلق الحکم به (عموم) تارة بنحو یکون کل فرد موضوعا علی حدۀ للحکم (عام استغراقی و انحلالی) و آخری بنحو یکون الجمیع موضوعا واحدا بحيث لو أخل بآکرام واحد فی أکرم کل فقیه مثلا لما امتثل أصلا (عام مجموعی) بخلاف الصورة الأولى فإنه أطاع و عصی و ثالثة (عام بدلی) بنحو یکون کل واحد موضوعا علی البدل (لاعلی التعین) بحيث لو أکرم واحدا منهم (علما) لقد أطاع و امتثل كما یظهر لمن أمعن النظر و تأمل .

و قد انقدح^{۱۳} (از تعریف عام) أن مثل شمول عشرة و غیرها (عشره مثل خمسه) لآحادها (برای افرادی) المندرجة تحتها لیس من العموم (مثل این شمول ، از عموم نیست) لعدم صلاحيتها (عشره) بمفهومها للانطباق علی کل واحد منها فافهم .

بحث جدید : ایا ما در لغت عرب و یا هر لغت دیگری یک الفاظی داریم که برای عموم وضع شده باشد و مخصوص به عموم باشد ؟

در این مساله ۵ نظریه است :

❖ نظریه ی اول (صاحب کفایه) : ما چنین الفاظی داریم . مثلا در لغت عربی کلمه ی کل و در فارسی کلمه ی همه . یا در لغت عرب کلمه ی جمیع یا قاطبه . این جا یک اشکالی به این نظریه مطرح می شود که صاحب کفایه ان را مطرح و به آن دو جواب می دهد .

^{۱۲} تقسیم عام به این ۳ قسم ، به اعتبار حکم است زیرا عام در تمام این اقسام به یک معنا است و آن عبارت است از این که مفهوم شامل بشود هر فردی و هر چیزی را که صلاحیت دارد ، ان مفهوم بر آن منطبق بشود و این معنی در هر ۳ قسم به یک شکل موجود است بدون این که تفاوتی داشته باشند اما این شمول بخاطر حکمی که تعلق به آن می گیرد ، متفاوت می شود زیرا یکبار هر فردی ، می شود موضوع مستقلی برای حکم و گاهی مجموع افراد موضوع برای حکم واحد است به گونه ای که هر یک از افراد جزئی ار موضوع است . و گاهی یکی از افراد به نحو علی البدل موضوع است برای حکم . منتهی الدراییه ، ج ۴ ، ص ۱۳ الی ۱۶

^{۱۳} روشن می شود از این قول صاحب کفایه که فرمود (و الا فالعموم فی الجمیع معنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح)

• اشکال :

صغری : اگر کلمه ی کل و امثال کل ، مختص به عام باشد لازمه اش این است که در غیر عموم استعمال نشود .

کبری : و لکن کلمه ی کل و امثال کل ، در غیر عموم استعمال می شود .

نتیجه : پس کلمه ی کل و امثال کل مخصوص به عموم نیست . مثلاً یک نفر به نام زید می آید بعد شما می گوئید جانی کل الرجل . اگر کل مخصوص به عموم است نباید در بعض استعمال شود .

• جواب : صاحب کفایه به این اشکال دو جواب می دهند :

۱. اگر می بینید که این لفظی که مخصوص عموم است ، استعمال شده است در بعض افراد ، این استعمال از باب حقیقت ادعائیه سکاکی است یعنی اول ادعا می کنیم که این مردی که می آید یک طرف و بقیه مردها هم یک طرف بعد کل الرجل را بر او اطلاق می کنیم .

۲. حتی اگر حقیقت ادعائی نباشد ، استعمال این لفظ در بعض الافراد به نحو مجاز است . و علاقه هم وجود دارد و علاقه ی عموم و خصوص موجود است .

❖ **نظریه ی دوم :** تمامی الفاظی که شما ادعا می کنید برای عموم وضع شده است ، مختص به خصوص است و وضع شده برای خصوص و بعض الافراد در نتیجه ما در کلام عرب و هر لغت دیگری کلمه ای که وضع شده باشد برای عموم ، نداریم .

این نظریه دو دلیل دارد :

• **دلیل اول :** خصوص متیقن است و عموم محتمل است و وضع لفظ برای متیقن اولی از وضع لفظ برای محتمل است .

مولا می فرماید اکرم العلما . اگر مرادش از العلما تمام علما باشد ، مرادش خصوص هم هست زیرا خصوص و بعض الافراد در ضمن تمام هست . و اگر مرادش بعض الافراد باشد بازهم خصوص و بعض الافراد مراد است پس خصوص و بعض الافراد متیقن است .

• **دلیل دوم :** اکثر عام ها تخصیص خورده اند یعنی مراد از اکثر عام ها ، خصوص و بعض الافراد است به طوری که گفته شده است : ما من عام الا و قد خص . حالا که اکثر عام ها تخصیص خورده اند ، اگر شما گفته اید که الفاظ برای عموم وضع شده اند ، کثرت المجاز لازم می آید زیرا اکثر عام ها در خصوص استعمال شده اند . اما اگر گفتیم این الفاظ وضع شده اند برای خصوص و در خصوص استعمال شده اند ، قلت المجاز لازم می آید . و قلت المجاز اولی از اکثر المجاز است .

- ❖ **نظریه ی سوم** : تمامی این الفاظی که ادعا شده مختص به عموم اند و وضع شده اند برای عموم ، مشترک لفظی هستند لغتا و شرعا بین عموم و خصوص .
- ❖ **نظریه ی چهارم (سید مرتضی)** : این الفاظ از حیث لغت مشترک لفظی هستند یعنی کلمه ی کل در لغت دو وضع دارد یکبار وضع شده برای خصوص و یکبار وضع شده برای عموم . اما در شرع مقدس وضع شده برای عموم .
- ❖ **نظریه پنجم** : در مساله باید توقف کرد .

تطبيق :

فصل لا شبهة فی أن للعموم صیغة (مثل کل) تخصه (مخصوص می باشد عموم را) لغة و شرعا (معنای شرعا این است که شارع مقدس همان کار عرف را امضا کرده است) كالخصوص (همان طور که ما در هر لغتی الفاظی داریم که برای خصوص وضع شده اند مثل کلمه ی بعض) كما یکون (همان طور که می باشند الفاظی که مشترک است بین عموم و خصوص مثل مفرد محلی به ال مثل العالم یا مثل اسم جنس) ما (لفظی که) یشتک بینهما و یعمهما ضرورة (تعلیل لاشبهه - زیرا بدیهی می باشد) أن مثل لفظ کل و ما یرادفه (و لفظی که مرادف می باشد لفظ کل را مثل جمیع و همه) فی أي لغة کان (در هر لغتی که بوده باشد مرادف) تخصه (مختص می باشد عموم را) و لا یخص الخصوص و لا یعمه (شامل نمی شود امثال لفظ کل ان خصوص را) و (اشاره به اشکال بر نظریه ی اول) لا ینافی اختصاصه به و (منافات ندارد مخصوص بودن این کل و مرادف ان به عموم با استعمال کل و مرادف در خصوص) استعماله (کل و مرادف) فی الخصوص عنایة (مجازا) بادعاء أنه العموم أو بعلاقة العموم و الخصوص .

و معه (قیام ضرورت بر این که بعضی الفاظ مخصوص عموم هستند) لا یصغی (گوش داده نمی شود به قول دوم) إلى أن (دلیل اول قول دوم) إرادة الخصوص متیقنة و لو فی ضمنه (عموم) بخلافه (بر خلاف عموم که متیقن نیست) و جعل اللفظ حقيقة فی المتیقن (که متیقن خصوص است) أولى (از این که لفظ را حقیقه در عموم قرار بدهیم زیرا که عموم مشکوک است) و (عطف بر الی در لایصغی الی - بیان دلیل دوم قول دوم) لا إلى أن التخصیص قد اشتهر و شاع حتی قیل ما من عام إلا و قد خص و الظاهر یقتضی کونه (لفظ) حقيقة لما (خاصی که) هو الغالب تقلیلا للمجاز^{۱۴} .

^{۱۴} وجه عدم اصغاء به این دو دلیل ، این است که بدیهی است که کل و مرادف آن برای عموم وضع شده اند و به این وضع قطع داریم و با قطع به وضع برای عموم ، شکی در وجود ندارد تا صحیح باشد تمسک به این دو دلیل زیرا این دو دلیل در ظرف شک صلاحیت دارند که اثبات کنند وضع برای خصوص را . منتهی الدرایه ، ج ۴ ، ص ۲۳

نوار ۸۵: اشکالات نظریه ی دوم، الفاظی که مفید عموم هستند

اشکالات صاحب کفایه به نظریه ی دوم:

• اشکال به دلیل اول:

صغری: اگر متیقن بودن اراده ی بعض موجب وضع کل و مرادفاتش برای خصوص و بعض الافراد بشود لازمه اش وضع لفظ برای امر مردد (بعض الافراد بما هو استقلالی او ضمنی) است.
کبری: والازم باطل (یعنی وضع لفظ برای امر مردد باطل است زیرا همیشه واضع لفظ را برای یک امر معین وضع می کند)
نتیجه: فلملزوم مثله (متیقن بودن اراده ی بعض موجب وضع کل و مرادفاتش برای خصوص نیست)
توضیح:

کسانی که می گویند تمام الفاظی که حقیقت در عموم است، حقیقه در خصوص هست و دلیل این ها این بود که اراده ی بعض، متیقن است. حالا ما سوال می کنیم که وقتی از دهان یک نفر کلمه ی کل آمد بیرون، آیا بعض الافراد بما هو ضمنی مراد و متیقن است؟ خیر زیرا ممکن است کلمه ی کل برای خصوص و بعض الافراد وضع شده باشد. اگر کلمه ی کل برای خصوص و بعض الافراد وضع شده باشد، بعض الافراد بما هو استقلالی مراد است.

ایا بعض الافراد که شما می گوئید متیقن است، بما هو استقلالی متیقن است؟ خیر زیرا احتمال دارد که کلمه ی کل وضع شده باشد برای عموم. اگر کلمه ی کل برای عموم وضع شده باشد، بعض الافراد بما هو ضمنی مراد است.

پس این بعض الافراد به چه عنوانی متیقن است؟ بما هو مردد بین گونه استقلالی او ضمنیا یعنی می گوییم بعض الافراد مردد متیقن است.

حالا اگر متیقن بودن اراده ی بعض موجب وضع لفظ بشود باید بگوییم کلمه ی کل وضع شده برای بعض الافراد مرددد. و این باطل است بالضروره زیرا واضع وقتی می خواهد یک لفظی را وضع بکند برای یک معنایی، این معنا را به طور واضح و مشخص می آورد در ذهنش بعد لفظ را برای این معنی وضع می کند.

• اشکال به دلیل دوم: ایشان به این دلیل دو اشکال می گیرد

۱. تخصیص عام موجب مجازیت نیست پس کثرت تخصیص موجب کثرت مجاز نیست.
صاحب کفایه می فرماید اگر یک عامی تخصیص بخورد، این تخصیص خورد عام موجب مجازیت نیست. کلمه ی کل رجل، عام است بعد ان را تخصیص می زنیم می گوییم الا

الفساق یعنی می گوئیم اکرم کل رجل الا الفساق . الان شما با الا الفساق ، کل رجل را تخصیص زدید لکن این تخصیص زدن سبب مجازیت نیست ، نه باعث مجازیت کلمه ی کل است و نه باعث مجازیت کلمه ی رجل است . چون کلمه ی کل در معنای خودش که عموم باشد به کار رفته و کلمه ی رجل هم در معنای خودش به کار رفته است . ایشان بعدا می گوید که اگر عامی تخصیص خورد سبب مجازیت نیست بلکه از باب تعدد دال و مدلول است . در نتیجه کثرت تخصیص هم سبب کثرت مجاز نمی شود .

۲. سلما که تخصیص عام موجب مجازیت شود . خب کثرت المجاز چه اشکالی دارد ؟ کثرت المجاز دو حالت دارد یا با قرینه است یا بدون قرینه . اگر بدون قرینه به کار ببرد ، غلط است اما اگر با قرینه به کار می برد ، چه اشکالی دارد ؟ نه تنها اشکالی ندارد بلکه خوب هم هست زیرا در مجاز یک لطفی هست که در حقیقت نیست .

بحث جدید ۱۵ : الفاظی که مفید عموم است ۱۶

• نکره در سیاق نفی یا نهی :

یکی از اموری که گفته شده مفید عموم است ، نکره در سیاق نفی یا نهی است . مثلا یک نفر می گوید لارجل فی الدار . رجل قبلش نفی است و مفید عموم است . لکن نکره در سیاق نفی یا نهی ، دلالت بر عموم دارد اما دلالتش عقلیه است نه وضعیه . یعنی طبیعت بعد از نفی یا نهی قرار گرفته است ، این نفی یا نهی دلالت دارد بر انتفاء طبیعت ، عقل می گوید انتفاء طبیعت به انتفاء تمامی افراد است .

صاحب کفایه دو نکته بیان می کنند و بحث نکره در سیاق نفی و نهی تمام می شود .

❖ نکته ی اول : طبیعتی که بعد از نفی یا نهی قرار گرفته است ، ۳ صورت دارد :

۱. گاهی مطلقه بودن ان طبیعت احراز شده است . یعنی برای ما احراز شده که این طبیعت ، طبیعت مطلقه است . یعنی مراد از این طبیعت ، فرد خاصی از این طبیعت نیست . مثلا یک متکلمی می گوید لا رجل فی الدار . کلمه ی رجل ، طبیعت است و برای ما احراز می شود که طبیعت مطلقه است یعنی منظورش فرد خاصی از رجل نیست . اگر طبیعتی که بعد از نفی یا نهی قرار گرفته ، طبیعت مطلق باشد ، این وقوع نکره بعد از نفی یا نهی ، مفید عموم است عقلا .

۱۵ استاد حیدری : برای روشن شدن فرق این بحث با بحث قبلی رجوع کنید به مرحوم مشکینی

۱۶ بعد از این که در بحث قبلی صاحب کفایه ثابت کرد که برای عموم یک الفاظ خاصی وجود دارد حال در این جا

بحث می کند از الفاظی که شمرده شده اند از مصادیق الفاظ عام . منتهی الدرایه ، ج ۴ ، ص ۲۷

۲. گاهی برای ما احراز شده است که این طبیعتی که بعد از نفی یا نهی قرار گرفته است ، طبیعت مقیده است . یعنی منظور رجل خاصی است . مثلا متلکم می گوید لا رجل اجنبی فی الدار .

در این صورت هم نکره در سیاق نفی و نهی مفید عموم است اما افاده ی تمامی افراد این صنف را می کند . یعنی هیچ فردی از افراد رجل اجنبی در خانه نیست . بنابراین در این صورت هم افاده ی عموم می کند لکن دائره ی عموم این صورت از دائره ی عموم صورت قبلی ضیق تر است .

۳. گاهی طبیعتی که بعد از نفی یا نهی است ، مطلق بودن یا مقید بودنش برای ما احراز نشده است . در این صورت یحتمل مطلقه باشد و یحتمل مقید باشد .

مثلا متلکم می گوید لا رجل فی الدار و برای ما محرز نشده است که مراد از رجل طبیعت مطلقه یعنی طبیعت رجل است یا طبیعت مقیده یعنی رجل اجنبی است . حالا که احراز نشده است ، احتمال می دهیم مراد رجل مطلق باشد و احتمال می دهیم که رجل اجنبی باشد . (به چنین طبیعتی که مطلقه یا مقیده بودن ان احراز نشده است ، طبیعت مبهمه و مهمله می گویند که این طبیعت مبهمه همانی است که مقسم قرار می گیرد برای اطلاق یا تقييد - لا بشرط مقسمی)

صاحب کفایه می فرماید ، در این صورت هم نکره ی در سیاق نفی مفید عموم است و شامل تمامی افراد هست اما تمامی افراد متیقن و بین طبیعت مطلقه و مقیده ، طبیعت مقیده متیقن است . مثلا در مثال رجل اجنبی متیقن است . یعنی شما می توانید بگویند هیچ مرد اجنبی در خانه نیست .

❖ نکته ی دوم :

صاحب کفایه در این نکته یک مقایسه می کند بین کل و نکره در سیاق نفی . می فرماید این کل و نکره در سیاق نفی از یک جهت شبیه به هم هستند و از دو جهت با هم فرق دارند .

جهت شباهت :

هر دو مفید عموم هستند .

جهت افتراق :

فرق اول : کلمه ی کل مفید عموم است اما بالوضع اما نکره در سیاق نفی بالعقل مفید عموم است .

فرق دوم : اگر یک طبیعتی که برای ما محرز نشده بود که مطلق یا مقید است ، و این طبیعت بعد از کل قرار گرفت مثل این که متلکم به شما بگوید کل الرجل ، و نمی دانیم مراد

از رجل مطلق رجل است یا مراد رجل اجنبی است . این جا کلمه ی کل رافع ابهام است یعنی همین کلمه ی کل قرینه درست می کند که مراد از طبیعت ، طبیعت مطلق و رجل مطلقه است .

اما اگر نکره ای بعد از نفی یا نهی قرار گرفت و برای ما احراز اطلاق یا تقييد نشد ، وقوع نکره در سیاق نفی اثبات نمی کند که مراد از طبیعت ، طبیعت مطلقه است . لذا شما حق ندارید حمل کنید آن را بر تمامی افراد طبیعت مطلقه بلکه باید حمل کنید بر تمامی افراد متیقن (طبیعت مقیده) .

تطبيق :

مع (اشکال به دلیل اول نظریه ی دوم) **أن تيقن إرادته** (با این که متیقن بودن اراده ی خصوص و بعض الافراد) **لا يوجب اختصاص الوضع به** ^{۱۷} (خصوص و بعض الافراد) مع ^{۱۸} (صاحب کفایه می فرماید اگر استعمال کل و مرادفانش در خصوص زیاد بود و در عموم نادر بود به گونه ای که این نادر ملحق به عدم بشود ، بازهم حرف شما جا داشت و حرف شما مجالی داشت اما استعمال عام همان طور که در خصوص زیاد است در عموم هم زیاد است یعنی کثیرا عام گفته می شود و مراد متکلم هم عموم است) **كون العموم كثيرا ما يراد** (با این که عموم کثیرا چیزی است که اراده می شود) و (اشکال به دلیل دوم) **اشتہار التخصیص لا يوجب كثرة المجاز لعدم الملازمة بين التخصیص و المجازية كما يأتي توضیحه و لو سلم** (اگر قبول بشود کثرت المجاز یعنی قبول کنیم که تخصیص سبب مجازیت می شود) **فلا محذور فيه** (کثرت مجاز) **أصلا إذا كان بالقرينة كما لا يخفى** ^{۱۹} .

^{۱۷} تقریر محقق مروج از اشکال صاحب کفایه بر دلیل اول قول دوم :

ایشان می فرمایند که متیقن بودن اراده ی خصوص فقط یک صرف استحسان است که صلاحیت ندارد که ثابت کند صیغه برای خصوص وضع شده است زیرا وجوه استحسانیه ظن غیر معتبر هستند . منتهی الدرایه ، ج ۴ ، ص ۲۴ ^{۱۸} ظاهر عبارت این است که ، دلیل این که متیقن بودن خصوص سبب وضع برای خصوص نمی شود ، این است که اراده کردن عموم کثیر است و اراده ی عموم قلیل نیست تا وضع برای عموم ، قلیل الفائده باشد . اما این عبارت خالی از پیچیدگی نیست زیرا اراده کردن عموم با متیقن بودن اراده ی خصوص منافاتی ندارد . لذا اولی ابن بود که دلیل را این بیاورد که متیقن بودن خصوص یا بخاطر استعمال لفظ در خصوص است یا بخاطر این است که خاص ، بعضی از عام است . در صورتی که لفظ در خصوص استعمال شود ، این دلیل بر وضع نیست زیرا استعمال اعم از حقیقه و مجاز است و اگر بخاطر این باشد که خاص بعض عام است ، عدم کشف متیقن بودن خاص از وضع واضح تر است زیرا در این هنگام لفظ در عموم وضع شده است . منتهی الدرایه ، ج ۴ ، ص ۲۴ ^{۱۹} خلاصه ی اشکالات صاحب کفایه بر دو دلیل نظریه دوم این است که :

یک اشکال بر هر دو دلیل وارد است و آن این است که استدلال به این دو دلیل صحیح نیست مگر در هنگام شک در وضع برای خصوص یا عموم اما ما علم به وضع برای عموم داریم لذا تمسک به این دو دلیل وجهی ندارد . و به

فصل آفی بیان ما دل علی العموم

ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي^{٢٠} أو النهي^{٢١} و دلالتها عليه (و دلالت نکره بر عموم) لا ينبغي أن تنكر عقلا (قيد دلالت یعنی دلالت نکره بر عموم عقلی است) لضرورة (دلیل دلالت نکره بر عموم) أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة (نمی باشد طبیعتی معدومه) إلا إذا لم يكن فرد منها (طبیعت) بموجود و إلا (اگر فردی از طبیعت موجود بود) كانت موجودة (طبیعت موجود می شود - می خواهد بگوید خلف پیش می آید چون فرض این است که طبیعت معدوم است) لكن لا يخفى أنها (نکره در سیاق نفی) تفيدة (افاده می کند عموم را) إذا أخذت مرسله (مطلقه) لا مبهمه (یعنی غیر محرز الاطلاق و التقييد) قابلة للتقييد (طبیعت مبهمه قابلیت تقييد و اطلاق دارد) و إلا (اگر طبیعت مرسله نباشد بلکه مبهمه باشد) فسلبها (سلب نکره) لا يقتضى إلا استيعاب السلب (شامل شدن سلب) لما أريد منها يقينا (آن چیزی را که اراده شده است یقینا - یعنی متیقن را فقط شامل می شود که متیقن همان مقید باشد) لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه (نه شامل شدن آن چیزی که صلاحیت دارد انطباق نکره بر آن چیز که عبارت است از افراد نکرده) من أفرادها و هذا (استيعاب السلب لما أريد منها يقينا) لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية^{٢٢} (این حرف با این که دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم عقلی است ، منافاتی ندارد) فإنها (دلالت عقلیه بر عموم) بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها (به نسبت افرادی است که اراده می شود از نکره و در این قسم مراد از نکره ، متیقن است) لا الأفراد التي يصلح لانطباقها (نکره)

دلیل اول یک اشکال خاص خودش وارد می شود و به دلیل دوم دو اشکال مختص وارد می شود . منتهی الدرايه ، ج

٤ ، ص ٢٦

^{٢٠} مثل ايه ی شريفه : و الله اخر جكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا .

^{٢١} مثل این روایت : لاتلبس شيئا مما لا يوكل في الصلاه

^{٢٢} این عبارت رد یک اشکال و توهّم مقدر است .

توهّم مقدر : می دانیم که دلالت نکره در سیاق نفی یا نهی بر عموم یک دلالت عقلی است . و این منافات دارد با

این که اگر طبیعت مهمله باشد ، فقط شامل افراد متیقن می شود زیرا دلالت عقلیه ، سلب تمام افراد و عموم را

اقتضا دارد نه خصوص افراد متیقن را

جواب صاحب کفایه به این توهّم : دلالت عقلیه بر عموم به نسبت آن چیزی است که از نکره اراده شده است . لذا

اگر از نکره ، نکره ی مرسله و مطلقه اراده شده ، آن چیزی که سلب می شود تمام افراد طبیعت مطلقه است . اما

اگر مراد از نکره ؛ نکره مقیده به قیدی باشد ، آن چیزی که سلب می شود ، افراد ان طبیعت مقیده است نه تمام

افرادی که طبیعت مطلقه می تواند بر آنها منطبق شود .

خلاصه: سلب از جهت عمومیت و خصوصیت و ضيق بودن ، تابع وسعت و ضيق بودن طبیعت منفيه یا منهيه است .

منتهی الدرايه ، ج ٤ ، ص ٣٠

علیها (بر آن افراد تا بشود مثل قسم اول) **کما لا ینافی** ^{۲۳} **دلالة** مثل لفظ کل علی العموم وضعاً (همان طور که تنافی دارد با دلالت کردن امثال کل بر عموم ، این مطلب که عموم کل به حسی چیزی است که اراده می شود از مدخول کل) **کون** (فاعل لاینافی - می گویند کلمه ی کل مفید عموم است اما عموم هر چیزی که از مدخول اراده کرده اید) **عمومه** (کل) **بحسب ما یراد من مدخوله و لذا** (بخاطر این که عموم به حسب آن چیزی است که از مدخول اراده شده) **لا ینافیہ** (تنافی ندارد با عموم) **تقیید المدخول بقیود کثیره** (مثل لا تکرم رجلا فاسقا امویا) .

نوار ۸۶ : اسم محلی به ال ، حجیت عام در مابقی

بحث اول : دلالت اسم محلی به ال بر عموم

از جمله ی کلماتی که گفته شده دلالت بر عموم می کنند ، اسم محلی به ال است . یعنی اگر بر روی یک اسمی ، ال بیاید این اسم دلالت بر عموم می کند مثل الانسان که دلالت بر همه ی انسان ها دارد . العلما یعنی همه ی علما .

صاحب کفایه می فرمایند این اسمی که ال دارد ، دلالت بر عموم می کند اما دلالتش بالوضع نیست . ایشان می فرماید دلالت اسم محلی به ال بر عموم به واسطه ی قرینه است . اگر قرینه بود دال بر عموم هست اما اگر قرینه نبود دال بر عموم نیست . قرینه مثل استثناء . شما می گویند ان الانسان لفی خسر الا الذین ... ما در ادبیات خوانده ایم که همیشه استثناء از یک چیز عام می شود پس استثناء قرینه می شود که مستثنی منه عام است ^{۲۴} .

دلیل صاحب کفایه بر این که اسم محلی به ال دال بر عموم نیست بالوضع :

ایشان می فرماید اگر یک اسمی دارای ال بود ، در این جا ۳ چیز وجود دارد که باید این ۳ چیز را بررسی کنیم . این

اول : ال

دوم : کلمه ای که ال بر روی آن آمده است مثلاً در مثال العلما ، علما

سوم : مرکب ال و علما یعنی العلما .

^{۲۳} غرض از آوردن این عبارت ، تنبیه بر این است که سلب از جهت وسعت و ضیق تابع آن چیز و طبیعتی است که در حیز نفی یا نهی قرار گرفته است و در این مطلب فرقی نیست بین این که دلالت بر عموم عقلیه باشد مثل نکره

در سیاق نفی یا دلالت بر عموم وضعیه باشد مثل کلمه ی کل . منتهی الدراییه ، ج ۴ ، ص ۳۱

^{۲۴} استاد حیدری : حرفی که صاحب کفایه این جا می زند تنافی دارد با حرفی که مبحث مطلق و مقید می زند .

ایشان در بحث مطلق و مقید عقیده دارند که اسم محلی به ال ، مفید عموم هست

ایشان می فرمایند هر یک از این ها اگر بخواهیم بگوییم هر یک از این ۳ تا وضع شده برای عموم ، وضع هر یک از این ها برای عموم نیاز به دلیل داریم و دلیل منتفی است . نه تنها ما دلیلی نداریم که ثابت کند هر یک از این ۳ تا وضع شده برای عموم ، بلکه دلیل برای وضع نشدن داریم . مثلا ما دلیل داریم که ال وضع شده برای زینت .

بحث دوم^{۲۵} : حجیت عام در ما بقی

در بحث عام و خاص ما دو مساله داریم :

۱. اگر یک عامی به وسیله ی یک مخصصی تخصیص خورد ، حجت در باقی هست یا نیست . مثل این که مولا به شما می فرماید : اکرم العلماء الا زید . مراد از این زید هم کاملا معلوم است (چون این بحثی که مطرح کردیم در جائی است که مخصص کاملا معلوم باشد) حالا این زید از تحت عام حکما خارج شد . باید این بحث را مطرح کنیم که عام در غیر زید حجت هست یا نیست . این جا ۳ نظریه است :

- **نظریه ی مشهور و صاحب کفایه** : عام در مابقی حجت است .
 - **نظریه جماعتی از اهل سنت** : عام در مابقی حجت نیست .
 - **نظریه سوم** : اگر عام به واسطه ی مخصص متصل تخصیص بخورد ، عام در مابقی حجت است اما اگر به وسیله ی مخصص منفصل تخصیص بخورد ، عام در مابقی حجت نیست .
۲. برفرض که عام حجت در باقی باشد ، اگر عام به واسطه ی مخصص مجمل تخصیص خورد ، در این جا افراد عام ۳ صورت دارند :

مثلا مولا به شما می فرماید اکرم العلماء الا الفساق . این کلمه ی الا الفساق مخصص است و مجمل هم هست . ما نمی دانیم که فساق به مرتکب صغیره هم می گویند یا نمی گویند . این جا صاحب کفایه می فرماید افراد عام ۳ صورت دارند :

- **صورت اول** : بعضی از افراد مقطوع الخروج اند یعنی بعضی افراد یقین داریم از تحت مخصص خارج هستند . مثلا در مثال ما ، علمای عادل .
در این دسته ، عام حجت هست مطلقا (چه مخصص متصل باشد و چه منفصل) .
- **صورت دوم** : بعضی از افراد عام مقطوع الدخول هستند یعنی یقین داریم داخل در مخصص هستند . مثل علمای مرتکب کبیره . حکم این صورت هم این است که عام در این افراد حجت نیست .
- **صورت سوم** : بعضی افراد مشکوک الدخول و الخروج هستند . مثل مرتکب صغیره .

^{۲۵} استاد حیدری : مرحوم فیروزآبادی فرموده اند که صاحب کفایه این جا بین دو بحث خلط کرده است .

در این صورت ، عقیده ی صاحب کفایه تفصیل است و می فرمایند اگر این عام به واسطه ی مخصص منفصل تخصیص خورده باشد عام حجت در این ها هست اما اگر به واسطه ی مخصص متصل تخصیص خورده باشد عام در این افراد حجت نیست .

صاحب کفایه در عبارت این دو بحث را با هم خلط کرده زیرا بحث ما الان درباره ی مساله ی اول است یعنی جائی که عام به وسیله ی مخصص مبین تخصیص خورده است . حالا صاحب کفایه در این بحث ف افراد را ۳ نوع می کند در حالی که این ۳ نوع شدن افراد مال مساله ی دوم است .

تطبیق :

نعم (می خواهد جهت اختلاف دوم را بگوید ، اختلافی که بین کلمه ی کل با نکره در سیاق نفی است - استدراک از اشتراک بین کلمه ی کل با نکره در سیاق نفی است) **لا یبعد أن یکون ظاهرا عند إطلاقها** (بعید نیست این که بوده باشد کلمه ی کل ظهور داشته باشد هنگام مقید نبودن نکره (منظورش نکره در سیاق نفی نیست بلکه منظورش نکره ای است که مدخول کل است - مقید نبودن کل دو حال دارد یکی این که اطلاقش احراز بشود و یکی هم این که نه اطلاقش و نه مقید بودنش احراز شود . اگر اطلاقش احراز شود دیگر کاری به کل نداریم . لذا بحث ما در جائی است که مدخول کل مقید نیست لکن اطلاقش هم برای ما محرز نیست) **فی استیعاب جمیع أفرادها** (شامل شدن تمام افراد نکره که مدخول کل است) **و هذا** (عموم به حسب ما یراد است) **هو الحال فی المحلي باللام** (وضعیت می باشد در اسمی که زینت داده شده به ال یعنی اگر اسمی محلی به ال بود این هم مفید عموم است اما عموم مراد) **جمعا** (جمع باشد محلی به ال یا مفرد باشد) **کان أو مفردا بناء علی إفادته للعموم** (بنابر این که افاده کند محلی به ال ، عموم را) **و لذا** (بخاطر این که عموم به حسب ما یراد است) **لا ینافیة** (تنافی ندارد عموم را) **تقیید المدخول بالوصف** (مثلا بگو اکرم العلماء العدول) **و غیره** (اکرم العلماء اذا کانوا عدولا) **و إطلاق التخصیص علی تقییده** (تقیید مدخول ال - یعنی اگر شما مدخول ال را قید بزنی ، به این تقیید می گویند تخصیص ، این تخصیص به معنای این نیست که اول عام درست می شود و بعد تخصیص زده می شود بلکه به معنای این است که از اول ضیق آوردیم) **لیس إلا من قبیل ضیق فم الرکیة** (از باب تنگ بکن دهان چاه را است) **لکن دلالتہ علی العموم وضعاً محل منع** (اما دلالت محلی به ال بر عموم وضعاً ممنوع است) **بل إنما یفیده** (بلکه محلی به ال فائده می دهد عموم را) **فیما إذا اقتضته** (در جائی که اقتضا بکند عموم را) **الحکمة** (مقدمات حکمت) **أو قرینة أخرى** (مثل استثناء) **و ذلك** (ان منع) **لعدم اقتضائه** (زیرا اقتضا نمی کند عموم را) **وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمرکب منهما** (لام و مدخول) **کما لا یخفی و ربما یأتی فی المطلق و المقید بعض الکلام مما یناسب المقام** (محلی به ال) .

فصل [فی تحقیق العام المخصص]

لا شبهة في أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي ، فيما (این جا وارد مساله دوم شده است - در افرادی که) علم عدم دخوله (یقین پیدا شده به داخل نبودن این افراد - علمای عدول) فی المخصص مطلقا و لو كان (مخصص) متصلا و ما (افرادی که مشکوک الدخول و الخروج هستند) احتمال دخوله فيه (احتمال داده شده است دخول این افراد در مخصص) أيضا (عام در این افراد هم حجت است) إذا كان (مخصص) منفصلا كما هو (حجیت عام در باقی) المشهور بين الأصحاب بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف .

و ربما فصل بين المخصص المتصل فقیل بحجیته (عام) فيه (باقی) و بین المنفصل فقیل بعدم حجیته و (نظریه عدم حجیت عام مطلقا) احتج النافی (نافی حجیت مطلقا) بالإجمال (استدلال کرده است به واسطه ی مجمل بودن) لتعدد المجازات حسب مراتب (دسته های) الخصوصیات (منظور از خصوصیات یعنی افراد - یک دسته ۱۷ نفر ، یک دسته ۱۶ نفر ، یک دسته ۱۵ نفر) و تعیین الباقي من بينها بلا معین (بدون این که قرینه ی معنیه ای در کار باشد) ترجیح بلا مرجح .

نوار ۸۷ : دلیل قول به حجت نبود عام مخصص ، در مابقی و اشکال وارد

بر آن

اگر عام به واسطه ی مخصص مبین تخصیص بخورد ، آیا در باقی حجت هست یا نیست ؟ در این مساله ۳ نظریه ی معروف وجود دارد (در این مساله ۴ نظریه وجود دارد)

- نظریه ی اول : عام حجت است مطلقا .
- نظریه ی دوم : اگر مخصص متصل بود ، عام حجت است و اگر منفصل بود حجت نیست .
- نظریه سوم : عام حجت نیست مطلقا .

دلیل قول سوم :

مولا فرموده است اکرم العلما . بعد فرموده است لاتکرم زیدا العالم . این زید کاملا برای ما مشخص که کیست . حالا می خواهیم ببینیم این اکرم العلما بعد از تخصیص حجت در مابقی هست یا حجت نیست . نظریه سوم این است که عام حجت نیست .

- ❖ صغری : عام بعد از تخصیص مجمل است .
- ❖ کبری : مجمل حجت نیست .
- ❖ نتیجه : عام بعد از تخصیص حجت نیست

توضیح : چرا عام بعد از تخصیص مجمل است ؟ موقعی که عام تخصیص می خورد دیگر این عام حمل بر عموم نمی شود چون تخصیص خورده است . در این جا امر دائر است بین این که ما عام تخصیص خورده را حمل بکنیم بر تمام باقی یا بر بعض الباقی و هردو هم مجاز است و هیچکدام ترجیح بر دیگری ندارد و وقتی بر هم ترجیح نداشتند می شود مجمل .

مثلا مولا فرمود اکرم کل عالم الا زید . در عالم بیست تا عالم داریم . زید خارج شد . بعد از این که این عام تخصیص خورد دیگر شما حق ندارید اکرم کل عالم را حمل بر عموم بکنید چون فرض این است که تخصیص خورده است . لذا امر دائر است که این را حمل بکنیم بر تمامی باقی (۱۹ نفر) یا حمل کنیم بر بعض الباقی که خود این بعض الباقی هم مختلف است و هردو هم مجاز است و هیچکدام از این دو احتمال بر دیگری ترجیحی ندارد لذا کلام می شود مجمل .

اشکالات وارد بر دلیل قول سوم : بر این دلیل ۳ اشکال وارد شده است

❖ اشکال صاحب کفایه :

ایشان می فرماید تخصیص عام موجب مجازیت عام و مدخولش نیست در نتیجه تعدد مجاز پیدا نمی شود در نتیجه اجمالی در کار نیست .
صاحب کفایه می فرماید عام دو صورت دارد :

۱. گاهی عام به واسطه ی مخصص متصل تخصیص خورده است .
در این صورت ، هم عام در معنای خودش به کار رفته است و هم مدخول ادات عموم در معنای خودش به کار رفته است .
مثلا یک بار مولا می فرماید اکرم کل رجل . کل در معنای خودش که همه باشد به کار رفته است و مدخول کل هم در معنای خودش به کار رفته است . تا این جا قبل از تخصیص بود . بعد تخصیص خورد و مولا فرمود اکرم کل رجل عالم ، در این جا هم رجل در معنای خودش به کار رفته است و کل هم همین طور . اما فرق قبل از تخصیص و بعد از تخصیص در این است که قبل از تخصیص عموم ما یراد وسیع است اما بعد از تخصیص عموم ما یراد ضیق می شود .
لکن اگر شما مخصص متصل می آورید بهش نگوید تخصیص بلکه به ان تقیید بگوید زیرا تخصیص فرع بر عموم است و اگر مخصص متصل باشد مخصص متصل از همان اول نمی گذارد ظهوری در عموم داشته باشد یعنی عمومی نیست . لذا اگر به ان تخصیص می گویند در ان مسامحه است .

۲. گاهی عام به واسطه ی مخصص منفصل تخصیص خورده است .
مولا اول می فرماید اکرم کل عالم . بعد می فرماید لاتکرم الفساق منهم . در این جا صاحب کفایه می فرماید این عام قبل از این که مخصص منفصل بیاید دارای دو ویژگی

است و مخصص منفصل که امد ویژگی دوم را از بین می برد اما از بین رفتن ویژگی دوم سبب مجازیت عام و مدخولش نمی شود . این ویژگی ها عبارتند از :

الف : این عام ظهورش در عموم مستقر می شود و تثبیت می شود و حکم می شود که همین ظاهر (عموم) مستعمل فیه است لاصله کون اللفظ مستعملا فی المعنی الظاهر

ب : این استعمال عام در عموم می شود مطابق با اراده ی جدی متکلم لان الاصل فی کل کلام مستعمل فی معنی ، ان یکون معناه هو المطابق لاراده المتکلم . یعنی قبل از این که مخصص بیاید می توان قسم خورد که مراد جدی متکلم هم عموم است .

حالا مخصص منفصل می آید ، این مخصص منفصل ویژگی دوم را از بین می برد یعنی می گوید عام از همان اولی که از متکلم صادر شد ، مراد جدی متکلم از عام ، عموم نبوده است بلکه خاص و بعضی الافراد بوده . اما مخصص منفصل دیگر به ویژگی اول دست نمی زند یعنی عام در عمومش استعمال شد . حالا که کاری که به استعمال عام ندارد پس استعمال عام در عموم حقیقی است .

تطبیق :

و التحقیق فی الجواب أن یقال إنه لا یلزم من التخصیص ، کون العام مجازا (از تخصیص عام لازم نمی آید که عام بشود مجاز ، تا شبهه تعدد مجازات لازم بیاید) أما فی التخصیص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصیص أصلا و أن أدوات العموم قد استعملت فیه (استعمال شده اند در عموم) و إن کان دائرة سعة و ضیقا (اگر چه می باشد دائرة ی عموم از جهت سعه و ضیق مختلف ، به خاطر اختلاف صاحبات ادوات یعنی مدخول) تختلف باختلاف ذوی الأدوات (مدخول ادوات عموم) . فلفظة کل فی مثل کل رجل و کل رجل عالم قد استعملت فی العموم و إن کان أفراد أحدهما (کل رجل عالم) بالإضافة إلى الآخر (کل رجل) بل فی نفسها (یعنی بدون نسبت به دیگری) فی غایة القلة .

و أما فی المنفصل فلأن إرادة الخصوص واقعا (چون اگر مخصص منفصل بود این مخصص منفصل کاشف از این است که مراد جدی متکلم از اول خصوص بوده) لا تستلزم استعماله فیه (مستلزم نیست این اراده ، استعمال عام را در خصوص) و کون الخاص قرینة علیه (و مستلزم نمی باشد که خاص منفصل قرینه باشد بر استعمال در خصوص) بل من الممكن قطعا استعماله معه فی العموم (استعمال عام با وجود مخصص منفصل در عموم ، به عنوان یک قاعده – اگر اول عام از مولا صادر شود و بعد مخصص منفصل بیآورد ، این مخصص منفصل کاشف از این است که مراد جدی مولا از همان اول ، ماعدای خاص است . سوال : اگر مراد جدی متکلم از همان اول ، ماعدای خاص بوده چرا کلام را به طور عام فرموده است ؟ مرحوم فیروزآبادی می فرماید این کلمه ی قاعده اشاره به جواب این سوال دارد . می گوید مولا با گفتن عام می خواهد یک قانون

کلی بگوید که هر موقع انسان در افراد شک کرد ، رجوع کنند به آن قانون کلی و اصلا سیره ی عقلا این شکل است) قاعده و (عطف بر استعمال یعنی از اموری که ممکن است این است که) **کون الخاص مانعا عن حجیه ظهوره** (خاص منفصل مانع از حجیت ظهور عام است نه مانع از اصل ظهور) **تحکیما** (بخاطر مقدم کردن) **للنص أو^{۲۶} الأظهر علی الظاهر** (دلیل برای منع از حجیت - چون همیشه خاص بر عام مقدم است . چرا همیشه خاص بر عام مقدم است ؟ زیرا خاص یا نص و یا اظهر است و عام ظاهر است) **لا مصادما لأصل ظهوره** (مخصص منفصل ، نیست مانع از اصل ظهور عام) و **معه** (با این امکان) **لا مجال للمصیر** (مجالی نیست برای متمایل شدن به این که) **إلی أنه** (عام) **قد استعمل فیه** (خصوص) **مجازا کی یلزم الإجمال** .

نوار ۸۸: اشکالات وارد بر عدم حجیت عام مخصص در مابقی ، بیان اشکال

میرزای قمی

ما گفتیم عام استعمال در عموم شده است . یک نفر می گوید این که عام در عموم استعمال شده یک احتمال است و احتمال دیگری هم هست که عام در عموم استعمال نشده بلکه در خصوص استعمال شده است .

صاحب کفایه جواب می دهد که وقتی که عام صادر شد از متکلم ، ظهور در عموم پیدا می کند و ظهور هم مستقر می شود و لفظ در همین ظهور هم استعمال می شود و استعمالش هم حقیقی است و وقتی که مخصص منفصل آمد ، دیگر کاری به اصل ظهور ندارد و ظهور دیگر تثبیت شد و استعمال هم استعمال حقیقی بود و این مخصص فقط به حجیت ظهور کار دارد .

تطبیق :

لا یقال هذا (استعمال عام در عموم) **مجرد احتمال و لا یرتفع به** (مرتفع نمی شود به واسطه ی این احتمال) **الإجمال لاحتمال** (دلیل برای لایرتفع) **الاستعمال** (زیرا احتمال دارد استعمال بشود عام) **فی خصوص مرتبه من مراتبه** (باقی) .

فإنه یقال : **مجرد احتمال استعماله فیه** (مجرد این احتمال که ممکن است عام در خصوص استعمال شده باشد) **لا یوجب إجماله** (سبب اجمال عام نمی شود) **بعد استقرار ظهوره** (عام) **فی العموم و الثابت من مزاحمته** (عام) **بالخاص إنما هو بحسب الحجیه** (یعنی مخصص منفصل می گوید ظهور عام در عموم حجت نیست) **تحکیما** (تقدیما) **لما هو الأقوی** (خاص) **كما أشرنا إلیه آنفا** .

[الفرق بین المخصص المتصل و المنفصل]

^{۲۶} استاد حیدری : به عقیده ی من این او ، برای تردید نیست بلکه برای تقسیم است .

و بالجمله الفرق بين المتصل و المنفصل و إن كان (اگر چه می باشد فرق) بعدم انعقاد الظهور (منعقد نمی شود ظهور) فی الأول (متصل) إلا فی الخصوص (مضیق) و فی الثانی (منفصل) إلا فی العموم إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله (عام) مجازا فی واحد منهما أصلا (یعنی چه مخصص متصل باشد و چه منفصل ، استعمال عام مجازی نیست) و إنما اللازم الالتزام بحجیه الظهور فی الخصوص فی الأول و عدم حجیه ظهوره (عام) فی خصوص ما (افرادی که) كان الخاص حجةً فيه (مرتکب کبیره) فی الثانی فتفتن (در نتیجه عام در مورد افراد مشکوک نیز حجت است) .

اشکال میرزای قمی به دلیل قول سوم :

ایشان می فرماید حتما مراد تمام ما عدا است . زیرا

- صغری : تمام ماعدا اقرب به معنای حقیقی است
- کبری : و اقرب به معنای حقیقی اولی به اراده است
- نتیجه : لذا تمام ما عدا اولی به اراده است .

اشکال صاحب کفایه بر جواب میرزای قمی :

صاحب کفایه می فرماید این اقربیتی که شما می فرمائید و می فرمائید نزدیک به عموم است ، از چه جهت نزدیک به عموم است ؟ اگر مرادتان نزدیک بودن از جهت کمیت است ، بله ما هم قبول داریم لکن این اقربت سبب حمل بر تمام ما عدا نمی شود .

اگر مرادتان از اقربیت این است که همان طور که لفظ استعمال در عموم می شود ، این لفظ کثیرا هم در تمام باقی استعمال می شود یعنی تمام باقی نزدیک به عموم است از حیث کثرت استعمال ، اگر مرادتان این است ما این را قبول نداریم یعنی قبول نداریم که عام کثیرا در تمام الباقی استعمال شود اما در بعض الباقی استعمال نشود .

تطبیق :

و قد أجيب عن الاحتجاج (نافی) بأن الباقی (تمامی الباقی) أقرب المجازات .

و فيه لا اعتبار فی الأقربیه بحسب المقدار (اقربیت به حسب مقدار و کمیت ارزش و اعتباری ندارد) و إنما المدار علی الأقربیه بحسب زیاده الأئس الناشئه من كثرة الاستعمال

نوار ۸۹ : اشکال شیخ به دلیل قول سوم ،

اشکال مرحوم شیخ انصاری به دلیل قول سوم :

انها می گفتند که عام بعد از تخصیص مجمل است لذا حجت نیست .

شیخ می فرماید بر فرض استعمال عام در باقی مانده مجاز باشد ، اما اجمالی در کار نیست زیرا عام بعد از تخصیص باید حمل بشود بر تمام الباقی لذا اجمالی در کار نیست . مولا فرمود اکرم کل عالم . فرض کنید درعالم ۱۰ تا عالم داریم . بعد مولا فرمود لاتکرم زید العالم . شیخ می فرماید بر فرض که استعمال عام در باقی مانده که ۹ نفر باشند مجاز باشد با هم لازم است که عام حمل بشود بر تمام باقی لذا اجمالی در کار نیست . چرا باید حمل بشود بر تمام الباقی ؟ چون مقتضی برای حمل موجود است و مانع از حمل مفقود است .

چگونه مقتضی موجود است ؟ این عام قبل از این که تخصیص بخورد دلالت بر تمام الباقی (۹ نفر) می کرد ، چون دلالت بر عموم (۱۰ نفر) می کرد . بعد از این که تخصیص خورد دلالت عام بر یک نفر از بین رفت لکن دلالت عام بر تمام الباقی از بین نرفت و باقی است لذا مقتضی برای دلالت عام بر تمام الباقی موجود است . و مانع هم مفقود است یعنی مانعی از دلالت عام بر تمام الباقی نیست . چرا مانع مفقود است ؟ اگر چیزی بخواهد مانع باشد ، ان مانع عبارت است از وجود مخصصات دیگر است و مانع مفقود است چون مخصص دیگر یا یقین داریم نیست یا شک داریم مخصص دیگری هست یا نیست و اصل با عدم است .

جواب صاحب کفایه به اشکال شیخ :

مقتضی برای حمل بر تمام الباقی موجود نیست . صاحب کفایه می فرماید دلالتی که قبل از تخصیص بوده ، بعد از تخصیص نیست و دلالتی که بعد از تخصیص هست قبل از تخصیص نبوده است .

این عام قبل از این که تخصیص بخورد دلالت بر تمام الباقی داشت اما دلالتش بر تمام الباقی در ضمن دلالتش بر عموم بود . لذا دلالت عام قبل از تخصیص بر تمام الباقی می شود دلالت ضمنیه . به عبارت دیگر عام قبل از تخصیص دلالت بر تمام الباقی می کرد اما این دلالتش در ضمن استعمال عام در معنای حقیقش بود و معنای حقیقی عام ، عموم بود .

اما بعد از این که عام تخصیص خورد دیگر ان دلالت نیست زیرا اگر عام بعد از تخصیص بخواهد دلالت بر آن ۹ نفر بکند یعنی دلالت بر تمام الباقی بکند ، این دلالت دلالت استقلالی خواهد بود . چون فرض شیخ این است که استعمال عام در بقیه را مجاز گرفت اما صاحب کفایه استعمال را حقیقی می گیرد .

بعد می فرماید آقای شیخ ، اگر فرمودید استعمال عام در باقی مجاز است ، مجاز متعدد است . تمام الباقی که ۹ نفر باشند خودش یک مجاز است ، بعض الباقی یک مجاز است . و این دو مجاز هیچکدام بر دیگری ترجیحی ندارد لذا می شود ترجیح بدون مرجح .

تطبیق :

و (فی تقریرات بحث شیخنا الأستاذ قدس سره فی مقام الجواب عن الاحتجاج) استدلال نافی حجیت عام بعد از تخصیص در مابقی (ما) (کلامی است) هذا (عبارت بعدی) لفظه . و الأولى أن یجاب بعد

تسلیم مجازیة الباقي (یعنی عام بعد از این که تخصیص خورد می گوئیم استعمالش در مابقی مجازی است) بأن (متعلق به یجاب) دلالة العام (شیخ می فرماید اگر عام بخواهد دلالت کند بر هر فردی از افراد ، این متوقف بر این نیست که دلالت کند بر فرد دیگر چون اگر این را بگوئیم ، عام بعد از تخصیص نمی تواند دلالت کند بر تمام الباقي) علی کل فرد من أفراده (عام) غیر منوطه بدلالته علی فرد آخر من أفراده و لو كانت دلالة مجازیة (اگر چه بوده باشد دلالت عام بعد از تخصیص بر بقیه مجازی باشد) إذ (علت برای این که مجازیت مضر به دلالت عام بر تمام الباقي نیست - این اکرم کل عالم تخصیص خورد . دلالت عام بر تمام الباقي مجاز است . شیخ می فرماید ولو دلالت عام بر تمام الباقي مجازی است اما باز هم دلالت بر تمام الباقي می کند . چرا ؟ شیخ یک حرفی زده است که اشاره به یک قاعده دارد . حرف شیخ این است که اگر عام تخصیص خورد ، اگر می گویند عام مجاز است بررسی کنیم ببینیم علت این که می گویند مجاز است چیست ؟ علت مجاز بودن این است که یک فرد خارج شده است و علت مجاز بودن این نیست که عام بعد از تخصیص یک افرادی که قبل از تخصیص داخل در آن نبوده ، داخل در عام شده . تا شما بگوئید عام دلالت بر تمام الباقي ندارد .

یعنی شیخ می خواهد بگوید معنای مجازی دو حالت دارد : یکبار معنای مجازی کاملاً مابین با معنای حقیقی است و گاهی مابین با معنای حقیقی نیست و اقل و اکثر است . مثال برای مابین : حیوان مفترس و رجل شجاع در اسد .) هی (چون مجازیت) بواسطه عدم شموله (به واسطه ی شامل نشدن عام است ، آن افرادی را که تخصیص خورده شد) للأفراد المخصوصه لا بواسطه دخول غیرها (مجازیت به خاطر داخل شدن غیر افراد تخصیص خورده نیست و منظور از غیر ، غیر اجنبی ای است که اصلاً داخل نبوده است) فی مدلوله فالمقتضى للحمل (عام) علی الباقي (تمام الباقي) موجود و المانع مفقود لأن المانع فی مثل المقام (ما نحن فیه این خصوصیت را دارد که معنای مجازی با حقیقی مابین نیست بلکه اقل و اکثر هستند) إنما هو ما (مخصصی است که) یوجب صرف اللفظ (عام) عن مدلوله (معنای عام یعنی تمام الباقي) و المفروض انتفاؤه (ما یوجب - فرض این است که مخصص دیگری منتفی است و موجود نیست) بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره فلو شك (فی وجود مخصص آخر) فالأصل عدمه انتهى موضع الحاجة .)

قلت (جواب صاحب کفایه به اشکال شیخ) لا یخفی أن دلالتهم (عام - دلالت عام قبل از تخصیص) علی کل فرد إنما كانت (می باشد آن دلالت بر هر فردی) لأجل دلالتهم علی العموم و الشمول فإذا لم يستعمل فیه (پس هنگامی که استعمال نشد عام در عموم - بعد از تخصیص) و استعمل فی الخصوص (باقی) كما هو (استعمال در خصوص) المفروض مجازا و (عطف بر استعمال) كان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصیات (باقی و افراد) مما (از مراتبی که) جاز انتهاء التخصیص إلیه (به آن مراتب - تا وقتی می توانی تخصیص بزنی که تخصیص اکثر لازم نیاید) و (عطف بر انتها یعنی از آن دسته هایی که جایز است) استعمال العام فیه (در آن دسته ها) مجازا ممكنا (خبر کان اراده كل واحد من مراتب الخصوصیات

(کان (جواب اذا لم يستعمل) تعین بعضها (مراتب - منظور از بعض مراتب ، تمام الباقي است) بلا معین ترجیحا بلا مرجح

و لا مقتضى (بعد از تخصیص) لظهوره (عام) فيه (تمام الباقي) ضرورة أن الظهور إما بالوضع (یعنی بگویند عام وضع شده برای تمام الباقي) و إما بالقرينة و المفروض أنه (بعض و تمام الباقي) لیس بموضوع له و لم یکن هناک (درباره ی بعض و تمام الباقي) قرینة و لیس له موجب آخر .

و دلالت (و دلالت عام قبل از تخصیص) علی کل فرد علی حدة (جدای از دلالت عام بر فرد دیگر) حیث کانت (از انجایی که می باشد ان دلالت) فی ضمن دلالت (عام) علی العموم لا یوجب ظهوره (عام) فی تمام الباقي بعد عدم استعماله (عام) فی العموم إذا (قید برای لایوجب ظهوره یعنی موجب ظهور نمی شود البته زمانی که) لم تکن هناک (نبوده باشد در مورد تمام الباقي) قرینة علی تعیینه .

فالمانع عنه (ظهور در تمام الباقي) و إن کان مدفوعا (اگر چه مانع دفع می شود) بالأصل إلا أنه لا مقتضى له (ظهور در تمام الباقي) بعد رفع الید عن الوضع (موضوع له - عموم) .

نعم إنما یجدي (دفع مانع به واسطه ی اصل) إذا لم یکن (هنگامی که نباشد عام) مستعملا إلا فی العموم (یعنی اگر شما بگویند عام بعد از تخصیص ، استعمال در عموم شده که عقیده ی من صاحب کفایه هم همین است ، اگر شک در تخصیص دیگر پیدا کردید اصل عدم مخصص است) كما فیما حقنناه فی الجواب فتأمل جيدا .

نوار ۹۰: سرایت اجمال (مفهومی) مخصص لفظی به عام

مقدمه : مخصص دو صورت دارد :

۱. گاهی مخصص ، مخصص لفظی است . مثل این که شارع بفرماید اکرم العلماء بعد بفرماید لاتکرم الفساق منهم . این لاتکرم مخصص است و لفظی است .
در این صورت مخصص لفظی خودش دو حالت دارد :

• **حالت اول :** گاهی مخصص لفظی مبین است (یعنی معنای مخصص کاملا برای ما روشن است و افراد مخصص هم کاملا روشن است) مثلا شارع فرمود اکرم العلماء و بعد فرمود لا تکرم الفساق منهم . معنای فاسق کاملا برای ما روشن است و فاسق یعنی مرتکب گناه کبیره و ان وقت افراد فاسق هم برای ما روشن است یعنی می دانیم این فرد و اون فرد مرتکب کبیره هستند .

• **حالت دوم :** گاهی مخصص لفظی مجمل است . خود این دو صورت دارد :

- **صورت اول :** گاهی مجمل مفهومی است . مثل این که مولا فرموده است اکرم العلماء بعد فرموده لاتکرم الفساق منهم . اما معنای فاسق برای ما روشن نیست که معنای فاسق مرتکب کبیره است یا مرتکب کبیره و مصر علی الصغیره است .
- **صورت دوم :** گاهی مجمل مصداقی است . مثل این که شارع فرموده اکرم العلماء بعد می فرماید لاتکرم الفساق منهم و معنای فاسق کاملاً برای ما روشن است و فقط مرتکب کبیره است اما ما درباره ی این زید عالم شک داریم که آیا این زید عالم مرتکب کبیره هست یا مرتکب کبیره نیست .

۲. گاهی مخصص ، مخصص لبی است یعنی از مقوله ی لفظ نیست . مثل این که مولا می فرماید اکرم العلماء بعدا اجماع قائم می شود که اکرام عالم فاسق حرام است .

اگر مخصص لفظی مبین باشد که بحثش گذشت لذا بحث ما الان در باره ی مخصصی است لفظی ای است که مجمل باشد .

اصل مطلب :

سوال : اگر مخصص لفظی مجمل مفهومی باشد ، آیا اجمال مخصص سرایت به عام می کند یا خیر ؟ اگر بگوییم اجمال مخصص سرایت به عام می کند ، عام می شود مجمل و عام که مجمل شد ، در افراد مشکوکه حق تمسک به عام نداریم اما اگر گفتیم اجمال مخصص سرایت به عام نمی کند ، عام مجمل نمی شود لذا در افراد مشکوکه تمسک به عام می توان کرد .

شارع فرمود اکرم العلماء (این عام است - معنای این عام این است که اکرام تمام علما چه عادل و چه مرتکب کبیره و چه مصر علی الصغیره واجب است) بعد شارع فرمود لاتکرم الفساق منهم اما معنای فاسق برای ما روشن نیست که آیا فاسق به خصوص مرتکب کبیره گفته می شود یا این که فاسق هم به مرتکب کبیره و هم به مصر علی الصغیره گفته می شود . الان این جا مخصص لفظی ما مجمل مفهومی است . حالا آیا مجمل بودن این مخصص سرایت به عام می کند . اگر گفتیم که اجمال مخصص سرایت به عام می کند ، در این مثال در فرد مشکوک که مصر علی الصغیره باشد حق تمسک به عام یعنی اکرم العلماء را نداریم .

جواب :

ایشان اول اقسام را می فرمایند . ایشان می فرمایند مخصص دو صورت دارد :

- **صورت اول :** یکبار مخصص متصل است . در این جا دو حالت وجود دارد :
- **حالت اول :** یا مخصص لفظی دائر بین اقل و اکثر است .

مثلا شارع فرموده است اكرم العلما الا الفساق منهم . شك می کنیم که مراد از فاسق چیست ایا مراد خصوص مرتكب كبیره است یا علاوه بر مرتكب كبیره ، مصر علی الصغیره را هم می گیرد .

▪ **حالت دوم :** یا مخصص لفظی دائر بین المتباینین است . مثل این که مولا فرموده : اكرم العلما الا الفساق منهم . بعد شك می کنیم مراد از فاسق ، مرتكب كبیره است یا مصر علی الصغیره است .

در این دو صورت ایا اجمال مخصص به عام سرایت می کند یا نمی کند ؟ صاحب کفایه می فرماید در این دو صورت اجمال مخصص به عام سرایت می کند . چون همین که مخصص متصل به عام هست ، همین اتصال سبب می شود که از اول برای عام ظهوری در عموم منعقد نشود لذا این عام حجت در عموم نیست پس در فرد مشکوک حق تمسک به عام نداریم .

• **صورت دوم :** یکبار مخصص منفصل است . در این جا هم دو حالت دارد :

▪ **حالت اول :** یا مخصص لفظی دائر بین اقل و اکثر است .

مثلا شارع فرموده اكرم العلما بعد فرموده لاتكرم الفساق منهم . این مخصص ، مخصص لفظی منفصل است . ان وقت معنای فاسق برای ما روشن نیست که ایا معنای فاسق خصوص مرتكب كبیره است یا علاوه بر مرتكب كبیره ، مصر علی الصغیره را نیز شامل می شود . ایا این جا اجمال مخصص سرایت به عام می کند یا خیر ؟

صاحب کفایه می فرمایند در این صورت اجمال مخصص به عام سرایت نمی کند . در نتیجه در این صورت در فرد مشکوک (مصر علی الصغیره) می توان به عام تمسک کرد .

دلیل : موقعی که شارع می گوید اكرم العلما ، این عام است و حجت در عموم است و عموم یعنی هم اقل و هم زائد بر اقل ، که اقل در مثال ما مرتكب كبیر و زائد بر اقل ، مصر علی الصغیره است . بعد از این که خاص صادر شد ، این مخصص حجت در اقل است . این خاص مزاحمت ایجاد می کند برای عام و مزاحم حجیت عام در اقل می شود . یعنی بعد از این که خاص صادر شد ، خاص می گوید عام در اقل حجت نیست . اما این خاص ، حجت در زائد بر اقل نیست چون شك داریم که ایا زائد بر اقل در تحت خاص داخل هست یا نیست . و وقتی که خاص حجت در زائد بر اقل نبود ، دیگر مزاحم حجیت عام در زائد بر اقل نیست .

▪ **حالت دوم :** یا مخصص لفظی دائر بین متباینین است .

مثلا شارع فرموده اكرم العلما (عام) بعد فرمود لاتكرم الفساق منهم . اما نمی دانیم معنای فاسق خصوص مرتكب كبیره است یا خصوص مصر علی الصغیره است .

ایا اجمال این لاتکرم الفساق منهم ، سرایت به اکرم العلماء می کند یا نمی کند ؟ این جا فرد مشکوک هردو (مرتکب کبیره و مصر علی الصغیره) هستند .
 صاحب کفایه می فرماید در این صورت اجمال مخصص به عام سرایت می کند . یعنی عام هم مجمل می شود لذا در فرد مشکوک حق تمسک به عام نداریم .
دلیل : شارع فرموده است اکرم العلماء و ما یقین داریم این اکرم العلماء به واسطه ی احد المتباینین تخصیص خورده است یعنی علم اجمالی داریم که از تحت عام (اکرم العلماء) یا مرتکب کبیره خارج شده یا مصر علی الصغیره . و قدر متیقنی هم در کار نیست . و این متباینین هیچکدام بر دیگری ترجیحی ندارد که بگوییم این خارج شده و دیگری خارج نشده است . لذا شما نسبت به هیچ یک از این متباینین حق تمسک به عام را ندارید چون نسبت به هر کدام که به عام تمسک کردید ، دیگری می گوید که چرا نسبت به من تمسک به عام نمی کنید لذا برای این که ترجیح بدون مرجح لازم نیاید ، می گوییم در هردو تمسک به عام نمی شود . پس وظیفه ی ما رجوع به اصول عملیه می شود .

تطبیق :

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا (هنگامی که بوده باشد خاص ، مجمل از جهت مفهوم و معنی)
بأن (توضیح مجمل) **كان** (به این که بوده باشد خاص) **دائرا بين الأقل و الأكثر و كان** (و می باشد مخصص) **منفصلا فلا يسرى إجماله** (خاص) **إلى العام لا حقيقة و لا حکما** (حقیقتا سرایت نمی کند یعنی این که ظهور عام در عموم را از بین نمی برد ، چون فرض این است که خاص منفصل است ، و حکما هم سرایت به عام نمی کند یعنی حجیت عام در فرد مشکوک را از بین نمی برد) **بل كان العام متبعا** (بلکه می باشد عام تبعیت شده) **فيما لا يتبع فيه الخاص** (در افرادی که (مصر بر صغیره) تبعیت نمی شود در آن افراد ف خاص) **لوضوح** (دلیل برای کان العام متبعا) **أنه حجة فيه** (چون بدیهی است که عام حجت است در آن افراد) **بلا مزاحم** (یعنی عام در حجت بودنش مزاحمی ندارد) **أصلا ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه** (مزاحم می باشد عام را) **فيما هو حجة على خلافه** (در موردی که آن خاص حجت است بر خلاف عام – خاص فقط در مورد اقل حجت است بدلیل این که ما یقین داریم اقل تحت خاص است) **تحكيما** (بخاطر مقدم کردن) **للنص أو الأظهر على الظاهر لا** (یعنی خاص مزاحم با عام نیست در افرادی که) **فيما لا يكون كذلك** (نمی باشد خاص حجت در آن افراد) **كما لا يخفى** .

و إن لم يكن (اگر نباشد خاص) **كذلك** (منفصل و مردد بین اقل و اکثر – یعنی یا متصل بود یا اگر منفصل است مردد بین متباینین است – شامل ۳ صورت می شود) **بأن كان** (به این که بوده باشد خاص) **دائرا بين المتباینین مطلقا** (مخصص چه متصل باشد و چه منفصل) **أو بين الأقل و الأكثر فيما كان** (در موردی که بوده باشد خاص) **متصلا فيسرى إجماله إليه** (سرایت می کند اجمال خاص به عام) **حكما في**

المنفصل المردد بين المتباينين و حقيقة في غيره (خاص منفصل مردد بين متباينين يعنى خاص متصل است مطلقا) .

أما الأول (منفصل مردد بين متباينين) فلأن (دليل سرايت اجمال) العام على ما حققناه كان ظاهرا في عمومته (يعنى عام ظهور در عموم دارد) إلا أنه (مگر این که این عام در فرد مشکوک قابل تمسک نیست) لا يتبع ظهوره (تبعیت نمی شود ظهور عام) في واحد من المتباينين (در هیچیک از متباينين) اللذين علم (يقين داریم اجمالا) تخصيصه بأحدهما (که تخصیص خورده است ان عام به وسیله ی یکی از متباينين) .

و أما الثاني (متصل با هردو صورت) فلعدم (دليل سرايت اجمال) انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتمال (تعلیل عدم انعقاد - بخاطر این که پیچیده شده است کلام به مخصصی که ، موجب می شود آن مخصص ، که عام محتمل باشد هر یک از اقل و اکثر یا هر یک از متباينين را) الکلام بما (مخصصی که) يوجب (موجب می شود آن مخصص) احتمال له لكل واحد من الأقل و الأكثر أو لكل واحد من المتباينين لكنه (خاص) حجة في الأقل (مرتکب کبیره) لأنه المتيقن في البين .

فانقدح بذلك (حکم صور اربعه) الفرق بين المتصل و المنفصل (در متصل عام ظهوری در عموم ندارد اما در منفصل عام در عموم ظهور دارد) و كذا في المجمل بين المتباينين و الأكثر و الأقل فلا تغفل .

نوار ۹۱: سرايت اجمال (مصداقی) مخصص لفظی به عام

در بحث امروز یک سوال داریم و یک جواب .

سوال : اگر مخصص لفظی مجمل مصداقی باشد ، ایا اجمال مخصص سرايت به عام می کند یا خیر ؟ اگر گفتیم اجمال مخصص سرايت به عام می کند ، عام می شود مجمل و در نتیجه در فرد مشکوک تمسک به عام نمی شود اما اگر گفتیم که اجمال مخصص به عام سرايت نمی کند ، عام مجمل نمی شود در نتیجه در فرد مشکوک به عام تمسک می شود .

مثال : مولا فرمود : اکرم العلما . بعد فرمود لا تکرّم الفساق منهم . معنای فاسق کاملا برای ما روشن است و فاسق یعنی مرتکب کبیره . اما در زید عالم شک داریم که ایا فاسق هست یا نیست . این جا می گویند مخصص مجمل مصداقی است .

جواب :

صاحب کفایه می فرماید مخصص دو صورت دارد :

• **صورت اول : گاهی مخصص ، متصل است .**

مثل این که مولا فرمود اکرم العلماء الا الفساق منهم . صاحب کفایه می فرماید اگر مخصص متصل بود در فرد مشکوک تمسک به عام نمی شود . چرا ؟ صاحب کفایه می فرماید چون اگر مخصص متصل باشد ، این مخصص متصل سبب می شود که برای عام ، ظهوری در عموم منعقد نشود پس این عام ظهور پیدا می کند در ماعدای خاص . و ماعدا الخاص بودن این فرد مشکوک معلوم نیست در نتیجه نمی توان به عام تمسک کرد .
به عبارت دیگر :

صغری : شرط تمسک به عام ، احراز فردیت است .

کبری : احراز فردیت در این جا منتفی است .

نتیجه : شرط تمسک به عام در این جا منتفی است .

• **صورت دوم : گاهی مخصص منفصل است .**

در این مساله دو نظریه است :

۱. **مشهور قدما :** در این صورت در فرد مشکوک تمسک به عام می شود .

شارع فرمود اکرم العلماء . بعد فرمود لا تکرّم الفساق منهم . این مخصص لفظی منفصل است و معنای فاسق کاملا برای ما روشن است . اما در زید عالم شک داریم که فاسق هست یا نیست . آیا در این مورد تمسک به عام می شود یا نمی شود ؟ قدما می گویند تمسک به عام می شود .

مثال دیگر : علی الید ما اخذت حتی تودی . اگر شما دستت به یک مالی رسید و آن مال در تلف شد شما ضامنی . و این دلیل عام است یعنی هم شامل ید عدوانی است و هم شامل ید امانی هم می شود . بعد دلیل داریم که می گوید لیس علی الامین الا الیمین یعنی اگر انسان امین مال در دستش تلف شد ، ضامن نیست . حالا ما نسبت به این فرد که یک مالی دستش بوده ، شک می کنیم که امین هست یا نیست . این جا قدما می گویند ضامن است زیرا به عام تمسک می کنند .

دلیل برای تمسک به عام در فرد مشکوک :

❖ **مرحله ی اول :** انطباق عنوان عام بر فرد مشکوک معلوم است . مولا فرمود اکرم العلماء

(این عام) و بعد فرمود لا تکرّم الفساق منهم (این خاص) بعد در زید عالم شک داریم که فاسق هست یا نیست . این جا انطباق عنوان عام بر این فرد معلوم است یعنی قطعا این زید عالم است .

❖ **مرحله ی دوم :** پس عام حجت در این فرد مشکوک است تا وقتی که حجت قوی

تری در کار نباشد .

❖ **مرحله ی سوم :** انطباق عنوان خاص بر این فرد مشکوک ، معلوم نیست یعنی فاسق بودن زید برای ما معلوم نیست پس خاص حجت در فرد مشکوک نیست پس خاص مزاحم حجیت عام در فرد مشکوک نیست .

۲. صاحب کفایه :

در فرد مشکوک تمسک به عام نمی شود .

دلیل : الشامل لایفید و المفید لایشمل

یعنی عام (علما) بما هو عام ، شامل این فرد مشکوک هست یعنی این زید قطعا عالم است اما این ارزشی ندارد و آنی که مفید است یعنی عام بماهو حجه ، شامل این فرد نیست چون این خاص ، درست است که حجت در این فرد مشکوک نیست (چون فرد بودنش معلوم نیست) اما این خاص سبب می شود که این عام یک عنوانی پیدا بکند و ان عنوان ، عنوان غیر خاص است . یعنی اکرم العلما که عام است ، عنوان علمای غیر فاسق پیدا می کند و این عنوان معلوم نیست که شامل فرد مشکوک هم بشود و صادق باشد بر این فرد .

بیان دو نکته :

❖ **نکته ی اول :** بحثی که امروز شروع کردیم به آن شبهه مصداقیه می گویند . شبهه مصداقیه دو نوع است . یک شبهه مصداقیه ی مخصص داریم . و یک شبهه مصداقیه ی عام داریم . شبهه ی مصداقیه ی مخصص همین بحث امروز است که این زید عالم قطعا جزء علما هست اما شک داریم مصداق مخصص یعنی عالم فاسق هست یا نیست . اما یک بار شبهه مصداقیه عام است یعنی مثل این که شک می کنید زید اساسا عالم هست یا نیست به این می گویند شبهه مصداقیه ی عام .

❖ **نکته ی دوم :** در بحث دیروز ، که مخصص مجمل مفهومی باشد ما گفتیم مساله ۴ صورت دارد . اما امروز دیگر این شقوق را مطرح نمی کند و فقط متصل و منفصل را مطرح می کند زیرا در مخصص چه متباینین آن و چه اقل واکثر آن حکمشان یکی است و در منفصل هم همین طور است .

❖ **نکته ی سوم :** چه فرقی است بین مجمل مفهومی دائر بین اقل و اکثر (که در انجا تمسک به عام می شد) و بین مجمل مصداقی که تمسک به عام نمی شود . صاحب کفایه بعدا فرقی این دو را بیان می کند . مرحوم مظفر هم این فرق را بیان کرده اند .

تطبیق :

و أما إذا كان (هنگامی که بوده باشد خاص) مجملا بحسب المصداق (یعنی شک داریم این فرد مصداق مخصص هست یا نیست) بأن اشتبه فرد (به این که مشکوک می باشد فردی) و تردد (و مردد می باشد آن فرد) بین أن یکون فردا له (بین این که ان فرد ، فرد می باشد برای خاص) أو باقیا تحت العام فلا

کلام^{۲۷} فی عدم جواز التمسک بالعام (در فرد مشکوک) لو کان (خاص) متصلا به (عام) ضرورة (دلیل برای عدم تمسک به عام) عدم انعقاد ظهور للكلام إلا فی الخصوص (خصوص یعنی بعض الافراد م مراد از بعض الافراد ، ماعدا الخاص است یعنی عالم غیر فاسق) كما عرفت (در مجمل مفهومی) .

و أما إذا کان (خاص) منفصلا عنه (عام) ففي جواز التمسک به (عام) خلاف و التحقيق عدم جوازه (تمسک به عام) إذ غاية ما يمكن أن يقال فی وجه جوازه (تمسک به عام) أن الخاص إنما يزاحم العام (خاص مزاحم می شود عام را) فیما کان فعلا حجة (در افرادی که بوده است خاص بالفعل حجه در آن فرد یعنی خاص بالفعل در هر چیزی که بود در آن چیز مزاحم با حجیت عام است) و لا يكون حجة فیما اشتبه أنه من أفراده (و نمی باشد خاص حجه در فردی که مشتبه شده است که این فرد از افراد خاص است یا نه) فخطاب لا تکرّم فساق العلماء (مخصص منفصل) لا يكون دليلا على حرمة (نمی باشد دلیل بر حرمت افرادی که شک شده است در فسق آن افراد از بین علما) إکرام من شک فی فسقه من العلماء . فلا يزاحم (مزاحمت نمی کند خطاب لاتکرم فساق العلماء) مثل أکرم العلماء و لا يعارضه (و تعارض نمی کند خطاب لاتکرم فساق العلماء ، مثل اکرم العلماء را) فإنه (سبب برای لایعارضه) يكون (زیرا می باشد تعارض لاتکرم فساق العلماء یا اکرم العلماء) من قبيل مزاحمة الحجة (عام) بغير الحجة (خاص) و هو (و این وجه) فی غاية الفساد .

فإن الخاص و إن لم يكن دليلا فی الفرد المشتبه (هر چند خاص دلیل بالفعل در فرد مشکوک نیست) فعلا (قید برای دلیلا) إلا أنه (خاص) يوجب اختصاص حجية العام فی غير عنوانه (خاص) من الأفراد (در افرادی که عنوان خاص را ندارد یعنی مراد از اکرم العلماء می شود علمای غیر فاسق) فيكون أکرم العلماء دليلا و حجة فی العالم الغير الفاسق . فالمصداق المشتبه (زید عالم) و إن کان مصداقا للعام بلا کلام إلا أنه لم يعلم أنه (مصداق مشتبه) من مصدايقه (عام) بما هو حجة (معلوم نیست که مصداق مشتبه از مصادیق عام است به عنوان این که این عام حجت است) لاختصاص حجيته بغير الفاسق.

و (اگر یک عامی به وسیله ی مخصص منفصل تخصیص خورد ، این عام عین اون عامی است که تخصیص نخورده است ، در انعقاد ظهورش در عموم اما این عام مخصص به وسیله ی مخصص منفصل عین آن عامی است که به وسیله ی مخصص متصل تخصیص خورده البته در عدم الحجیت) بالجملة العام المخصص بالمنفصل و إن کان ظهوره (عام مخصص بالمنفصل) فی العموم كما إذا لم يكن مخصصا (همان طوری است که اگر نبوده باشد ان عام ، مخصص) بخلاف المخصص بالمتصل (برخلاف ان عامی که تخصیص خورده است به واسطه ی مخصص متصل) كما عرفت إلا أنه (عام مخصص بالمنفصل) فی عدم الحجية إلا فی غير عنوان الخاص مثله (عام تخصیص خورده بالمتصل – خبر انه) فحينئذ يكون الفرد المشتبه

^{۲۷} استاد حیدری : صاحب کفایه فرموده فلا کلام ، اتفاقا این جا بسیار کلام وجود دارد به تقریرات مرحوم شیخ مراجعه کنید .

(زید عالم) غیر معلوم الاندراج تحت إحدى الحجتين (عام و خاص) فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل (اصل عملی) فی البین هذا (این مطالب درباره ی شبهه مصداقیه) إذا كان المخصص لفظیا.

نوار ۹۲: سرایت اجمال (مصداقی) مخصص لبی به عام

سوال: اگر مخصص لبی مجمل مصداقی شد؛ آیا در فرد مشکوک تمسک به عام جایز است یا خیر؟ مخصص لبی به ان مخصصی گفته می شود که لفظ نیست. مثل حکم عقل و اجماع و سیره. حالا اگر یک مخصص لبی داشتیم که مجمل مصداقی است یعنی یک فردی داریم که شک داریم این فرد مصداق مخصص لبی هست یا نیست، آیا تمسک به عام در این فرد مشکوک جایز هست یا نیست. ت

مثال اول: یک مولا به عبدش می گوید اکرم جیرانی، همسایه هایم را اکرام کن. بعد عقل می گوید اکرام همسایه ی دشمن، واجب نیست یعنی عقل می گوید مولا اکرام آن همسایه ای که دشمنش است را نمی خواهد. الان عقل آمد یک افرادی را از تحت عام خارج کرد. حالا ما در یک همسایه شک می کنیم که آیا این همسایه دشمن مولا هست یا نیست. این جا می گویند مخصص لبی به حسب مصداق مجمل است. آیا می توان در رابطه با این همسایه ی مشکوک به عام تمسک کرد؟ اگر بگوییم تمسک به عام جایز است که می گوییم اکرام این همسایه هم واجب است و اگر گفتیم که تمسک به عام جایز نیست، نمی توان گفت اکرامش واجب است لذا باید رفت سراغ اصل عملی.

مثال دوم: ما دلیل داریم دفن میت واجب است. بعد اجماع قائم شده است که دفن میت کافر حرام است (مخصص لبی) این اجماع آمده است میت کافر را از عام خارج کرده است. بعد شما در یک میتی شک می کنید که آیا این میت کافر هست یا نیست (شبهه مصداقیه مخصص) آیا می توان در مورد این میت مشکوک به عام تمسک کرد یا خیر؟ اگر گفته شود می توان به عام تمسک کرد که دفن ان واجب است و اگر گفت نمی شود تمسک کرد، باید رجوع کنیم به اصل عملی.

جواب:

در مساله ۳ نظریه است.

۱. نظریه ی اول (منسوب به شیخ انصاری) : تمسک به عام مطلقا جایز است.
۲. نظریه ی دوم (جماعتی از متاخرین) : تمسک به عام مطلقا جایز نیست.
۳. نظریه ی سوم (صاحب کفایه) : ایشان می فرمایند که مخصص لبی دو صورت دارد :
 - صورت اول : گاهی مخصص لبی از قبیل حکم ضروری عقل است.حکم ضروری عقل یعنی چه؟ ضروری یعنی بدیهی یعنی حکم بدیهی عقل و حکم بدیهی عقل یعنی ان حکمی که عقل آن را بدون تفکر صادر می کند.

صاحب کفایه می فرماید در این صورت که مخصص از احکام ضروری عقل باشد ، در فرد مشکوک تمسک به عام نمی شود .

مثلا به مجرد این که مولا گفت اکرم جیرانی ، بلافاصله عقل می گوید مولا اکرام همسایه ی دشمنش را نمی خواهد . الان این جا مخصص لبی از حکم ضروری عقل است . یعنی عقل در این حکم هیچ درنگ و وقفی ندارد . این جا تمسک به عام در فرد مشکوک نمی شود .

چرا تمسک به عام نمی شود ؟ دلیل :

صاحب کفایه می فرماید اگر عام به واسطه ی مخصص لبی کذائی ، تخصیص خورد ، عین آنجائی است که عام تخصیص خورده به واسطه ی مخصص لفظی متصل . و چگونه اگر عام به واسطه ی مخصص لفظی متصل تخصیص بخورد دیگر ظهور در عموم پیدا نمی کند ، همان طور هم اگر عام به واسطه ی مخصص لبی کذائی تخصیص بخورد ، از اول برای عام ظهوری در عموم ایجاد نمی شود .

سوال : چرا صاحب کفایه می فرماید چنین مخصصی ، مثل مخصص لفظی متصل است ؟ چگونه مخصص لفظی متصل ، چسبیده ی به عام است (اکرم العلماء الا الفساق) ، این مخصص لبی کذائی هم عین متصل است و چسبیده است .

• **صورت دوم :** یک بار این مخصص لبی از قبیل حکم ضروری عقل نیست . یعنی مثلا حکم نظری عقل است ، یا اجماع است یا سیره ی عقلاء . مثل مثال دفن میت . که مخصص لبی اجماع است و اجماع از قبیل حکم ضروری عقل نیست . عبد وقتی دفن المیت واجب را شنید اگر بخواهد که بفهمد که ایا اجماع افرادی را از تحت عام خارج کرده یا نکرده ، باید تفحص کند که ایا اجماعی در کار هست یا نیست .

صاحب کفایه می فرماید در این صورت ، در فرد مشکوک تمسک به عام می شود .

بیان دو دلیل ۲۸ :

❖ **دلیل اول :**

در مخصص لبی ، از ناحیه ی مولا یک حجت القاء شده است به عبد . و ان یک

دلیل عام است . حالا که یک عدد دلیل دارد ، یک قیاس تشکیل می شود :

صغری : رفع ید از عام در فرد مشکوک ، رفع ید از حجت ملقاه است بدون حجه

اقوی .

^{۲۸} استاد حیدری : اگر یادتان باشد ، مرحوم علامه مظفر می فرمود که صاحب کفایه استشهاد کرده اند به یک چیز ، در حالی که صاحب کفایه استشهاد به دو چیز می کند و تازه استشهاد نیست بلکه دلیل می آورند .

مرحوم حکیم می فرماید در مخصص لبی حجت اقوی فقط قطع است که این قطع یا از حکم عقل یا اجماع یا سیره است .

در مخصص لبی از ناحیه ی مولا فقط یک حجت القاء شده است به عبد ، لذا اگر شما در فرد مشکوک شما رفع ید بکنید از عام ، رفع ید کرده اید از عام (حجه ملقاه) بدون حجه اقوی

کبری : و رفع ید از حجه ملقاه بدون حجه اقوی باطل است .

نتیجه : رفع ید از عام در فرد مشکوک باطل است .

ولی در مخصص لفظی منفصل ، از ناحیه ی مولا دو حجت القاء شده است به عبد . حجت اول عام و حجت دوم خاص است . خاص باشد مقدم بشود بر عام چون یا اظهر است یا نص است . بعد از این که خاص مقدم شد ، این سبب می شود که عام معنون بشود به عنوان غیر خاص . ان وقت این زید عالمی که مشخص نیست فاسق است یا نه ، نه فردیتش برای عام مشخص است نه فردیتش برای خاص مشخص است لذا در فرد مشکوک نه تمسک به عام می شود نه به خاص بلکه رجوع به اصول عملیه رجوع می شود .

❖ **دلیل دوم :** سیره ی عقلا . یعنی اگر به عقلای عالم یک عام و یک مخصص لبی و یک فرد مشکوک بدهید ، عقلای عالم در فرد مشکوک تمسک به عام می کنند . و چون این سیره مستمره است و وصل به زمان معصوم (علیهم السلام) است می شود حجت .

تطبیق :

المخصص اللبی المجمل مصداقا

و أما إذا كان لبيا (هنگامی که بوده باشد مخصص ، لبی) فإن كان (اگر بوده باشد مخصص - اگر مخصص از نوع حکم ضروری عقل بود ، مولا در مقام بیان می تواند به این مخصص تکیه بکند زیرا واضح است و مولا می داند که عبد می تواند خیلی سریع این مخصص را بفهمد) مما يصح أن يتكل عليه المتكلم (از اموری که صحیح است که متکلم تکیه کند و اعتماد بکند بر این امور) إذا كان بصدد البيان (هنگامی که متکلم در صدد بیان مرادش باشد) في مقام التخاطب (متعلق به يتكل) فهو (مخصص لبی کذائی) كالم متصل حيث (بیان وجه شباهت - حيث تعلیلیه) لا يكاد ينعقد معه (به جهت این که منعقد نمی شود با این مخصص لبی کذائی) ظهور للعام إلا في الخصوص (خصوص یعنی ماعدا الخاص) و إن لم يكن (اگر نبوده باشد مخصص لبی کذائی) كذلك (مما يصح أن يتكل عليه المتكلم - یعنی مخصص از یک اموری است که متکلم در مقام بیان نمی تواند به ان امور تکیه کند که این امور عبارتند از غیر حکم ضروری عقل) فالظاهر

بقاء العام فی المصداق المشتبه (میت مشکوک) علی حجیته (ظاهر این است که باقی می باشد عام بر حجیتش - متعلق بر بقاء) کظهوره فیه (همان طور که عام در عموم ظهور پیدا می کند چون مخصص بلافاصله نمی آید و تا بیاید طول می کشد (مثل مخصص منفصل) در نتیجه ظهور عام در عموم پا می گیرد .

الفرق بین المخصص اللفظی و اللبى

و السر (بیان دلیل اول) فی ذلك (بقاء عام در مصداق مشتبه بر حجیتش) أن الكلام الملقى من السيد (مولا) حجة (حال برای ضمیر در الملقى - ان کلامی که از مولا القاء شده در حالی که آن کلام حجت است) لیس (نیست آن کلام) إلا ما (کلامی که مشتمل بر عام است) اشتمل علی العام الکاشف بظهوره عن إرادته للعموم (عام که این صفت دارد کاشف می باشد به واسطه ی ظهورش ، از این که اراده کرده است مولا عموم را) فلا بد من اتباعه ما لم یقطع بخلافه (پس ناچاریم از تبعیت کردن این ظهور عام تا زمانی که قطع به خلاف این ظهور پیدا نشود) مثلاً إذا قال (سید) المولى أكرم جیرانى و قطع بأنه لا یرید إکرام من کان عدوا له منهم (مولا قصد ندارد اکرام کسانی که می باشند دشمن برای مولا از همسایه ها) کان (جواب اذا قال سید) أصالة العموم باقية علی الحجیة (یعنی اصاله العموم حجت است) بالنسبة إلی من (فرد مشکوک) لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام (نسبت به کسانی که یقین نداریم به خروج آن کسان از عموم کلام) للعلم بعداوته (متعلق به یعلم نه به لم یعلم ، چرا علم پیدا بشود به خروج بعضی افراد ؟ بخاطر علم به عداوت خارج) لعدم حجة أخرى (متعلق به باقیه) بدون ذلك (علم به خروج) علی خلافه (بر خلاف عموم) بخلاف ما (موردی که) إذا کان المخصص لفظیا فإن قضیة تقدیمه علیه (مقتضای مقدم کردن خاص بر عام) هو کون الملقى إلیه (می باشد آن عامی که ملقى شده است به عبد) كأنه کان من رأس لا یعم الخاص (انگار که این عام از ابتدا شامل نمی شود خاص را - چرا گفته کانه ؟ زیرا حقیقتا شامل ان هست ام حجت نیست در آن پس ارزشی ندارد) کما کان (همان طور که می باشد عام) كذلك (لایعم الخاص) حقیقة فیما کان الخاص متصلا.

و القطع بعدم إرادة العدو (قطع پیدا کردن عبد ، به این که مولا اراده نکرده است عدو را) لا یوجب انقطاع حجیته (حجیت عام قطع نمی شود) إلا فیما قطع أنه عدوه (مگر در افرادی که قطع پیدا شده که این افراد عدو مولا هستند) لا فیما (نه در افرادی که) شک فیه کما (بیان دلیل دوم) ینظر صدق هذا (حجیت عام در فرد مشکوک) من صحة مؤاخذة المولى لو لم یکرّم واحدا من جیرانه (اگر اکرام نکند عبد یکی از همسایه ی های مولا را) لاحتمال عداوته له (دلیل برای عدم اکرام جیران) و حسن عقوبته علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنه (صحیح نمی باشد عذر آورده از عدم اکرام) بمجرد احتمال العداوة کما لا یخفى علی من راجع الطريقة المعروفة و السیرة المستمرة (اگر مستمره نباشد حجت نیست) المألوفة بین العقلاء التی هی ملاک حجیة أصالة الظهور.

نوار ۹۳: بیان یک نکته ،

صاحب کفایه یک نکته بیان می کنند ، بعد از بیان این نکته ، پرونده ی مخصص لبی بسته می شود .

نکته : اگر عام به واسطه ی مخصص لبی که از قبیل حکم ضروری عقل نیست تخصیص خورد ، در فرد مشکوک تمسک به عام می شود . مثل مثال اکرم جیرانی . این تمسک به عام دارای دو فائده است :

- **فائده ی اول :** با تمسک به عام ، فرد مشکوک حکما از مخصص خارج می شود . مثلا درباره ی این همسایه که شک داریم دشمن مولا هست یا نیست ، عام ما اکرم جیرانی بود و مخصص ما ، حرما اکرام همسایه ی دشمن است ، اگر در این همسایه مشکوک تمسک به عام کردید ، سبب می شود از حکم خاص (حرمت اکرام) خارج بشود .

- **فائده ی دوم :** تمسک به عام در فرد مشکوک باعث می شود که فرد مشکوک موضوعا هم از مخصص خارج بشود یعنی این فرد مشکوک از افراد مخصص هم نیست .

مثال اول : اکرم جیرانی . این عام است . مخصص لبی این بود که اکرام همسایه ی دشمن حرام است . بعد در رابطه با این همسایه شک داریم که دشمن مولا هست یا نیست . حال اگر در مورد این همسایه تمسک به عام کردید یک قیاس چیده می شود و می گوییم این همسایه اصلا از افراد خاص هم نیست .

صغری : فرد مشکوک ، یجب اکرامه (این صغری به وسیله ی تمسک به عام بدست می آید)

کبری : کل من یجب اکرامه ، لیس عدوا للمولی

نتیجه : فرد مشکوک عدو مولی نیست .

مثال دوم : در زیارت ها می خوانیم لعن الله بنی امیه قاطبه . این عام است . این عام دلالت دارد که لعن بنی امیه جایز است چه بنی امیه مومن باشد چه غیر مومن و کافر . از آن طرف اجماع قائم شده است که لعن مومن جایز نیست . الان اجماع می آید آن بنی امیه هایی که مومن باشند را از عام خارج می کند . حالا ما در یک بنی امیه ای شک می کنیم که مومن هست یا نیست . صاحب کفایه این جا فرمودند که ما تمسک به عام می کنیم . اگر در این فرد مشکوک تمسک به عام کردید ، این تمسک به عام دو کار را انجام می دهد . اول می گوید این فرد مشکوک حکم خاص را ندارد یعنی حرمت لعن ندارد و دوم ثابت می کند این فرد مشکوک از افراد خاص نیست یعنی ثابت می کند مومن نیست .

مبحث جدید :

نکته : این بحثی که می خواهیم الان شروعش بکنیم جایش این جا نیست بلکه جایش بعد از مخصص لفظی است . بحث مل این است که اگر عام به وسیله ی مخصص لفظی تخصیص بخورد ، آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز هست یا نیست .

ما گفتیم که اگر عام به واسطه ی مخصص لفظی منفصل تخصیص خورد ، در فرد مشکوک تمسک به عام نمی شود . مولا فرمود اکرم العلما بعد فرمود لا تکرّم الفساق منهم . بعد در مورد زید عالم شک می کنیم که فاسق هست یا نیست . آیا در مورد زید عالم می توان تمسک به عام کرد یا خیر ؟ صاحب کفایه فرمود نمی شود تمسک کرد . دلیلش این بود که فرد بودن این فرد مشکوک برای عام احراز نمی شود . چون وقتی که خاص آمد ، می آید عام را معنون می کند به عنوان غیر خاص . یعنی اکرم العلما را تبدیل می کند به علمای غیر فاسق . بعد فرد مشکوک نه مصداقیتش برای عام ثابت شده و نه مصداقیتش برای خاص ثابت شده است . صاحب کفایه می فرماید این عدم تمسک به عام در صورتی است که به واسطه ی استصحاب عدم ازلی فردیت فرد مشکوک برای عام احراز نشود . یعنی گاهی به واسطه ی استصحاب عدم ازلی می توان اثبات کرد که این فرد مشکوک از افراد عام است که در این صورت ، در فرد مشکوک می توان به عام تمسک کرد .

توضیح : فرد مشکوک دو صورت دارد :

۱. گاهی فرد مشکوک به واسطه ی استصحاب عدم ازلی فردیتش برای عام احراز می شود که در این صورت در فرد مشکوک تمسک به عام می شود .

مثال : المراه تحیض الی خمسین . زن حائض می شود تا ۵۰ سالگی . این عام است و شامل زن قریشیه و زن نبطیه و غیر قریشیه و غیر نبطیه هم می شود . یک مخصص لفظی منفصل داریم که می گوید القریشیه تحیض الی الستین یعنی قریشیه تا ۶۰ سالگی حیض می شود . الان ما درباره ی یک زن شک داریم که قریشیه هست یا نیست . صاحب کفایه فرمود در این فرد مشکوک تمسک به عام نمی شود . دلیل ایشان این بود که این خاص می آید عام را معنون می کند به عنوان غیر خاص یعنی این جا ، خاص عام را تبدیل می کند به المراه الغیر القریشیه . پس موضوع تحیض الی خمسین ، مراه غیر قریشیه می شود . حالا می رویم سراغ این زن مشکوک . با استصحاب عدم ازلی اثبات می کنیم که این زن ، قریشیه نیست . زمانی که هنوز این زن متولد نشده بود ، این زن انتساب به قریش نداشت ، بعد از این که زن متولد شد ، شک می کنیم که انتساب به قریش پیدا کرد یا نه ، استصحاب عدم انتساب به قریش می کنیم . لذا اثبات می شود که این زن مشکوک از افراد عام است لذا می توان در این زن مشکوک به عام تمسک کرد .

۲. در قلیلی از موارد به واسطه ی استصحاب عدم ازلی فردیت فرد مشکوک برای عام احراز نمی شود که در این صورت تمسک به عام نمی شود .

مثل بحث تبادل حالات . مثلا مولا فرمود اکرم العلما بعد فرمود لا تکرّم الفساق منہم بعد در زید عالم شک می کنید که فاسق هست یا نیست . خاص سبب می شود که عام معنون بشود به عنوان غیر خاص یعنی منظور از عام ، علمای غیر فاسق است . در این زید عالمی که شک داریم فاسق هست یا نیست ، عالم بودنش که محرز بالوجدان است لذا ما می مانیم و غیر قاسق بودنش ، ایا می توان با استصحاب عدم ازلی ثابت کنیم که فاسق نیست یعنی بگوییم یک زمانی که نبوده ، فاسق هم نبوده ، بعد از این که موجود شد شک می کنیم که فسق پیدا کرد یا خیر بعد استصحاب کنیم عدم فسق را ،

یک جا هست که نمی توان به وسیله ی استصحاب عدم ازلی فاسق نبودن را اثبات کرد و ان تبادل حالات است . مثلا قبل از این که متولد بشود ، غیر فاسق بوده اما بعد از این که متولد شد برای این فرد دو حالت پیدا شد ، در یک مدتی فاسق بود و در مدتی دیگر عادل بود ، اما نمی دانیم اول عادل بود بعد فاسق شد یا اول فاسق بود بعد عادل ، این جا دیگر استصحاب عدم ازلی ارزش ندارد زیرا یقین داریم آن عدم ازلی از بین رفته است . لذا به وسیله ی استصحاب عدم ازلی ثابت نمی شود که این فرد ، فرد عام است تا در این فرد مشکوک تمسک به عام بکنیم .

تطبیق :

و بالجمله کان بناء العقلاء علی حجیتها (اصالة الظهور – اصالة العموم) بالنسبة إلی المشتبه (فرد مشکوک) هاهنا (در مخصص لبی) بخلاف (اصالة العموم حجت نیست) هناک (مخصص لفظی منفصل) و لعله (بناء عقلا) لما أشرنا إلیه (بخاطر مطلبی است که ما به ان اشاره کردیم) من التفاوت بینهما (مخصص لبی و مخصص لفظی منفصل) بإلقاء حجتین (عام و خاص) هناک (مخصص لفظی منفصل) تكون قضیتهما (که می باشد مقتضای این دو حجت) بعد تحکیم الخاص و تقدیمه (خاص) علی العام کأنه (خبر تكون قضیتهما) لم یعمه حکما من رأس (انگار که عام شامل نشده است ان خاص را حکما)

و کأنه لم یکن بعام (انگار که این عام ، عام نبوده است تا شامل فاسق هم بشود) بخلاف هاهنا (مخصص لبی) فإن الحجة الملقاة لیست إلا واحدة (زیرا حجتی که از ناحیه ی مولی القاء شده است فقط یکی است که عام باشد) و القطع بعدم إرادة إکرام العدو فی أکرم جیرانی مثلا لا یوجب (این قطع سبب نمی شود) رفع الید عن عمومه (که از عموم عام دست برداریم) إلا فیما (مگر در آن افرادی که) قطع بخروجه (آن افراد) من تحته (عام) فإنه (علت برای لایوجب) علی الحکیم إلقاء کلامه علی وفق غرضه و مرآه فلا بد من اتباعه (کلام حکیم) ما لم تقم حجة (تا زمانی که اقامه نشده باشد حجتی) أقوى (حجه اقوی فقط قطع می باشد) علی خلافه (کلام حکیم) .

بل يمكن أن يقال إن قضية عمومه للمشكوك (مقتضای شامل شدن عام ، فرد مشکوک را) أنه (فرد مشکوک) ليس فردا لما (خاص - مومن) علم بخروجه من حكمه (نيست فرد مشکوک فردی برای خاص و مومنی که قطع چيدا شده است به خروج مومن از حكم عام) بمفهومه (متعلق به خروج - خارج شده است خاص به واسطه ی معنایی که دارد) فيقال في مثل لعن الله بني أمية قاطبة إن فلانا و إن شك في إيمانه يجوز لعنه (فلان) لمكان العموم و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج أنه (فلان) ليس بمؤمن فتأمل جيدا .

إيقاظ إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي]

لا يخفى أن الباقي تحت العام (آن چه که باقی می ماند تحت عام - همراه غير قریشيه) بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالأستثناء من المتصل (و مخصص های متصلی که مثل استثنا هستند - استثناء چه خصوصیتی دارد مگر ؟ استثناء می آید یک عنوان سلبی می دهد به عام) لما كان غير معنون بعنوان خاص (چون که می بوده باشد ان باقی ، غير معنون به عنوانی مخصوص یعنی همان عنوانی که قبل از تخصیص داشته بعد از تخصیص هم همان عنوان را دارد - قبل از تخصیصی عنوان همراه بود ، بعد از تخصیص هم همراه باقی است لکن یک قید سلبی به ان خورده و شده است همراه غير قریشيه) بل بكل عنوان (بلکه معنون شده ان باقی به هر عنوانی که نبوده است آن عنوان به عنوان خاص و مخصص) لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه (باقی - همراه غير قریشيه) بالأصل الموضوعي (استصحاب عدم ازلی) في غالب الموارد إلا ما شذ ممكنا فبذلك (پس به واسطه ی این اصل موضوعی) يحكم عليه بحكم العام و إن لم يجز التمسك به (عام) بلا كلام .

نوار ۹۴ : تمسک به عمومات در شک در فرد که شک از جهتی غير از تخصیص است .

مقدمه : دلیل بر دو نوع است :

• نوع اول : دلیل احکام اولیه .

به دلیلی گفته می شود که مشتمل بر احکام اولیه است . احکام اولیه به احکامی گفته می شود که برای اشیاء ثابت است بعنوانین الاولیه للاشیاء . یا به تعبیر مرحوم حکیم احکامی هستند که برای اشیاء ثابت هستند به نظر الی ذات آن اشیاء یعنی با قطع نظر از آن عنوانی که بر اشیاء عارض می شود . مثلا شارع فرموده الوضو واجب . این وجوب حکم اولی است .

• **نوع دوم : دلیل احکام ثانویه :**

به دلیلی گفته می شود که مشتمل بر احکام ثانویه است . و احکام ثانویه به احکامی گفته می شود که برای اشیا ثابت است لابعناوینه الاولیه بل بعناوینه الثانویه و به عبارت دیگر احکام ثانویه احکامی هستند که برای اشیا ثابت هستند لا بالنظر الی ذات اشیا بل بالنظر الی ما هو خارج عنها . مثل الوضوء الضروري حرام . حرمت حکم ثانوی است . یا الخمر المضطر الیه جائز .

اصل مطلب : گاهی در حکم یک فردی شک می شود . این شک دو صورت دارد :

- **صورت اول :** گاهی شک بخاطر احتمال تخصیص است . بحث این صورت گذشت .
مثال : شارع فرمود اکرم العلماء بعد فرمود لا تکرّم الفساق منهم . ما دربارہ ی زید عالم شک می کنیم که آیا اکرامش واجب هست یا نیست . چرا چنین شکی می کنیم ؟ چون ما احتمال می دهیم زید فاسق باشد در نتیجه آن عام تخصیص خورده باشد نسبت به زید .
- **صورت دوم :** گاهی شک بخاطر احتمال تخصیص نیست بلکه بخاطر جهات دیگری است . مثل اجمال نص .

مثال : شارع فرموده است ترضا یعنی بر تو واجب است وضو بگیری . سوال : وضو باید با چه آبی باشد ؟ این ترضا از حیث این که وضو را باید با چه آبی گرفت ، مجمل است یعنی در مقام بیان این نیست . یعنی این ترضا در مقام اصل تشریح وجوب وضو است .

حالا نص مجمل شد . حالا ما شک می کنیم که وضو گرفتن با آب مضاف مثل آب گلاب ، صحیح است یا نیست ؟ چرا شک می کنیم در صحت وضو ؟ بخاطر اجمال نص .

سوال : اگر فرد مشکوک (وضو با آب مضاف) متعلق حکم ثانوی قرار بگیرد ، آیا تمسک به عمومات ثانویه در فرد مشکوک جایز است یا جایز نیست .

ما شک می کنیم که وضو با آب مضاف صحیح است یا نیست . حالا اگر این وضوی با آب مضاف متعلق حکم ثانوی قرار بگیرد ، مثل وجوب وفای به نذر . نذر عنوان ثانوی است لذا وجوب وفا می شود حکم ثانوی حالا اگر این فرد مشکوک متعلق حکم ثانوی قرار بگیرد مثلا یک نفر نذر کند که اگر در امتحان قبول شدم ، وضو بگیرم با آب مضاف . آیا این جا می توان به عمومات ثانویه (در مثال ما اوفوا بالنذور) تمسک کرد و حکم فرد مشکوک را مشخص کرد یا جایز نیست تمسک به عمومات ثانویه ؟

در این مساله دو نظریه است :

❖ **نظریه ی بعضی از علما :** تمسک به عمومات ثانویه جایز است .

صغری : الوضوء بالماء المضاف ، کان الاتیان به واجبا (وضو با آب مضاف واجب است چون متعلق نذر قرار گرفته است)

کبری : و کل ما کان الاتیان به واجبا ، کان صحیحا (چون عمل باطل اتیانش واجب نیست)

نتیجه : الوضوء بالماء المضاف ، کان صحیحا .

در نتیجه حکم فرد مشکوک بدست می آید و آن صحت است .

❖ نظریه ی صاحب کفایه :

موضوع حکم ثانوی دو صورت دارد :

۱. گاهی مقید به حکمی از احکام عناوین اولیه است . در این صورت تمسک به

عام جایز نیست .

گاهی می گویند این فعل بما هو فعل اگر فلان حکم را داشته باشد ، متعلق نذر قرار می گیرد مثلا می گویند اگر فعل بما هو فعل راجح باشد متعلق نذر قرار می گیرد زیرا متعلق نذر باید راجح باشد . این راجح بودن باید به عنوان اولیه باشد یعنی یک فعل به عنوان اولی باید راجح باشد تا متعلق نذر قرار گیرد . مثلا وضو با آب مضاف صحیح است یا نیست ؟ اگر شما نذر بکنید با وضو بگیریید با آب مضاف . متعلق نذر باید یک فعلی باشد که به همان عنوان اولی ای که دارد ، رجحان داشته باشد ، بعد شما نذر بکنید و بخواهید با نذر کردن اون رجحان وضوی با آب مضاف را درست بکنید .

صاحب کفایه می فرماید این کار صحیح نیست چون منجر به دور می شود .

مثلا اطاعت والد واجب است اما طاعت والد در افعالی صحیح و واجب است که آن افعال به همان عنوان اولیه ای که دارند ، جایز باشند . یعنی اگر یک فعلی به همان عنوان اولیه ای که دارد جایز باشد بعد متعلق اطاعت والد قرار گرفت ، انجام آن فعل واجب می شود . اما اگر پدر امر بکند که مثلا سیگار بکش ، این جا سیگار کشیدن به عنوان اطاعت والد (عنوان ثانوی) واجب نیست چون سیگار کشیدن مشتبه است یعنی شک داریم جایز هست یا نیست (به عنوان اولی مشتبه است) لذا نمی توانی تمسک بکنید به ادله ای که می گویند پدرت را اطاعت کن و بگویند کشیدن سیگار جایز است .

دلیل عدم جواز تمسک به عام در این صورت :

دلیل این است که تمسک به عام ثانوی ، مستلزم دور است . مثلا ما شک داریم که وضو گرفتن با آب مضاف صحیح هست یا نیست . یک نفر نذر می کند که با آب مضاف وضو می بگیرد بعد ما تمسک کنیم به اوفوا بالنذور و ثابت کنیم که وضو گرفتن با آب مضاف رجحان دارد در نتیجه صحیح است . این کار صحیح نیست زیرا مستلزم دور است .

از طرفی تمسک کردن به اوفوا بالندور متوقف بر این است که این عمل ، رجحان داشته باشد و از طرفی اگر رجحان این عمل را بخواهید به وسیله ی تمسک به اوفوا بالندور اثبات کنید ، پس رجحان این عمل هم متوقف است بر تمسک به اوفوا بالندور و این می شود دور .

یا در مثال اطاعت والد ، مثلا من شک داریم که شرب تثن جایز هست یا نیست بعد پدر امر کرده است که شرب تثن بکن . آیا می توان تمسک کرد به عام (اطع اباک) و بعد ثابت کنیم که شرب تثن جایز است ؟ خیر نمی شود .

چون تمسک به اطع اباک ، متوقف بر جایز بودن این عمل است و اگر بخواهیم به واسطه ی اطع اباک اثبات جواز عمل بکنیم یعنی جایز بودن عمل متوقف است بر تمسک به اطع اباک و این دور است .

۲. گاهی مقید به حکمی از احکام عناوین اولیه نیست .

مثل عسر و حرج و ضرر . هر فعلی با عنوان اولیه اش می خواهد هر حکمی که داشته باشد ، اگر ضرری شد حکمش عوض می شود اگر واجب بود می شود جایز یا حرام و اگر حرام بود می شود جائز . در این صورت تمسک به عمومات ثانویه در فرد مشکوک به خاطر روشن کردن حکم آن جایز است .

فرض کنید در نذر لازم نباشد که متعلقش راجح باشد ، ما شک می کنیم که وضو گرفتن با آب مضاف صحیح هست یا نیست . بعد نذر کرده که وضو بگیرد با آب مضاف . آیا می توان به عموم اوفوا بالندور تمسک کرد و این وضو را صحیح کرد ؟ بله می شود . زیرا دیگر با در صدد اثبات رجحان این وضو نیستیم تا دچار مشکل بشویم .

ما شک داریم شرب تثن جایز هست یا نیست . یک نفر نکشیدن سیگار برایش سخت و حرج است . آیا شما می توانید تمسک کنید به عمومات ثانویه (لاعسر و لا حرج فی الدین) و اثبات جواز شرب تثن بکنید ؟ بله می شود تمسک کرد .

تطبیق :

ضروره (علت برای کان احراز المشتبه) **أنه** (صاحب کفایه این جا می خواهد بفرماید که عام غالبا یک عنوانی دارد که ما به وسیله ی استصحاب عدم ازلی می توانیم فردیت فرد مشکوک را برای آن عنوان ثابت کنیم) **قلما لا یوجد** (کم است ، که یافت نشود عنوان عامی که) **عنوان یجری فیه أصل** (جاری می شود در رابطه با آن عنوان اصلی که) **ینقح به** (مشخص می شود به واسطه ی آن اصل) **أنه** (این که فرد مشتبه) **مما بقی تحتہ** (از افرادی است که می باشد تحت عنوان عام) **مثلا إذا شک أن امرأة تكون قرشیة او غیرها** (ما در رابطه با یک زنی شک می کنیم که قریشیه است یا غیر قریشیه) **فهی** (پس این امره) **و إن کانت وجدت إما قرشیة أو غیرها** (می خواهد بگوید وقتی زن وجود پیدا کرد دیگر حالت سابقه ندارد اما

زن قبل از وجود حالت سابقه دارد (فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها) پس نیست اصلی که احراز بشود به وسیله ی این اصل ، این که امراه قریشیه است یا غیر آن (إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها) امراه) و بین قریش تجدی (نافع می باشد این اصاله عدم تحقق انتساب) فی تنقیح (در روشن کردن این که) أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين لأن (علت برای تجدی - چرا اصاله عدم تحقق انتساب نافع است ؟) المرأة التي لا يكون بينها (امراه) و بین قریش انتساب أيضا (مثل امراه مقطوعه به عدم انتساب) باقیه تحت ما (کلامی که) دل علی أن المرأة إنما تری الحمرة إلى خمسين (یعنی ما به وسیله ی استصحاب عدم ازلی این زن مشکوک را می اندازیم داخل عام) و الخارج عن تحته (عام) هی القرشیه فتأمل تعرف .

وهم وإزاحة التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص

ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات (عمومات ثانویه - در مثال ما اوفوا بالنذور) فيما إذا شك في فرد (در موردی که شک می شود در یک فردی - در مثال ما ان فرد ، وضوی با آب مضاف است) لا من جهة احتمال التخصيص (اما این شک از جهت احتمال تخصیص خوردن عام نیست) بل من جهة أخرى كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته (پس کشف می شود صحت این وضو یا غسل) بعموم مثل اوفوا بالنذور (عمومات ثانویه) فيما إذا وقع (در موردی که واقع شود این وضو یا غسل با آب مضاف) متعلقا للنذر بأن (بیان یستکشف است) يقال وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم (صغری) و (کبری) كل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به وربما يؤيد ذلك (تمسك به عموم ثانوی) بما ورد من صحة الإحرام (احرام قبل از میقات باطل است . اما اگر کسی نذر کرد که قبل از میقات احرام ببندد ، احرامش صحیح است پس این جا به طریق اولی ما نحن فيه صحیح است) و الصيام قبل الميقات و في السفر إذا تعلق بهما (احرام و صيام) النذر.

نوار ۹۵:

نکته : حکم اولی و ثانوی دو صورت دارند :

- صورت اول : گاهی این دو حکم با هم موافق هستند . اگر این دو موافق با هم بودند هیچ مشکلی نداریم . مثل این که وقتی که اذان می گویند وضو واجب است و از آن طرف هم پدر امر می کند که وضو بگیر . الان این وضو بما هو وضو واجب است و بما هو اطاعت الوالد هم واجب است .
- صورت دوم : گاهی حکم اولی و ثانوی با هم مخالف هستند . مثل وضوی ضرری که حکم اولیش وجوب و حکم ثانویش حرام است .

این جا مجمع یعنی وضوی ضرری داخل باب تزاحم می شود . و وقتی داخل تزاحم شد باید مقتضی این دو حکم را بررسی کنیم . مقتضی وجوب همان مصلحت است و مقتضی حرمت ، مفسده است . باید مصلحت و مفسده را سبک و سنگین کنیم . در زمان سبک و سنگینی دو حالت پیدا می شود :

❖ **حالت اول :** یک مرتبه مقتضی یکی اقوی و اهم از مقتضی دیگری است مثلا مقتضی وجوب اقوی از مقتضی حرمت است یا بالعکس . در این صورت حکم فعلی تابع آن مقتضی اقوی و اهم است . یعنی اگر مصلحت وضو بیشتر و اهم بود ، وضو می شود واجب اما اگر مفسده ی وضو اقوی و اهم بود ، وضو بالفعل می شود حرام .

❖ **حالت دوم :** یک مرتبه این دو هیچکدام اقوی از دیگری نیستند و هر دو مساوی با هم هستند . این جا حکم تخییر است ^{۲۹} .

حالا برویم سراغ دو مویدی که ان اقا آورده بود .

موید اول : می گفت احرام قبل از میقات قطعاً باطل است اما با این که قطعاً باطل است اما اگر نذر به آن تعلق بگیرد می شود صحیح (روایت داریم) . چگونه چیزی را که قطع داریم به بطلانش ، با تمسک به عمومات ثانوی صحیح می شود ، خب وضو گرفتن با آب مضاف مشکوک است لذا اگر متعلق نذر قرار بگیرد به طرق اولی می شود صحیح !!

صاحب کفایه ۳ جواب می دهد :

۱. صحیح بودن صوم در سفر و احرام قبل از میقات بخاطر دلیل خاص است . ما روایت داریم . و این دلیل خاص در فرد مشکوک وجود ندارد .

سوال : این روایتی که می گوید نذر که به این دو تعلق (صوم در سفر و احرام قبل از میقات) می گیرد ، نذر باید متعلقش راجح باشد پس با رجحان چه باید کرد ؟
جواب : روایتی که می گوید این دو صحیح اند ، کاشف از این است که این دو قبل از نذر رجحان داشته اند .

سوال : اگر این دو قبل از نذر رجحان داشته اند پس چرا به آنها امر نشده است ؟
جواب : امر به آنها نشده چون قبل از نذر مانع داشته اند . درست است که رجحان داشته اند قبلاً از نذر یعنی مقتضی برای امر داشته اند لکن مانع از امر داشته اند و نذر مانع را از بین می برد .

^{۲۹} استاد حیدری : صاحب کفایه در اواخر جلد دوم ، در بحث قاعده ی لاضرر می فرماید مقتضای جمع عرفی بین حکم اولی و حکم ثانوی ، تقدیم حکم ثانوی است و این جمع عرفی است لذا حرف این جای صاحب کفایه با اون جا تنافی دارد .

تطبيق :

[عدم جواز التمسك بالعام في غير مقام التخصيص]

و التحقيق (دفع توهّم است) أن يقال إنه لا مجال لتوهّم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية (مثل اوفوا بالنذور) فيما (در فردی که - وضوی با آب مضاف) شک من غیر جهة تخصیصها (در فردی که مشکوک می باشد آن فرد ، از غیر از جهت تخصیص آن عمومات - یک بار ما شک می کنیم ایا وفا کردن به این وضو واجب هست یا نیست ، این شک ما دو حالت دارد ، یکبار این شک ما بخاطر این است که ایا این نذر ما از تحت اوفوا بالنذور خارج هست یا نیست یعنی شک ما از ناحیه ی تخصیص عمومات است و یکبار شک ما از جهت تخصیص عمومات اوفوا بالنذور نیست بلکه از این جهت است که ایا این وضوی با آب مضاف رجحان دارد یا ندارد) إذا أخذ فی موضوعاتها (احکام عناوین ثانویه) أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال (یکی از احکامی که مربوط می باشد به افعال از جهت عنوان اولیه ی افعال) بعناوینها الأولیة كما هو (این اخذ ، اخذ حکم اولی در موضوع حکم ثانوی) الحال فی وجوب إطاعة الوالد (موضوع این وجوب اطاعت والد عملی است که به عنوان اولی جایز باشد) و الوفاء بالنذر و شبهه (مثل قسم و عهد) فی الأمور المباحة أو الراجعة ضرورة (دلیل برای لا مجال) أنه معه (با این اخذ) لا یکاد یتوهم عاقل (عاقلی توهّم نمی کند) إذا شک فی رجحان شیء (شرب تتن) أو حلیته جواز التمسک بعموم دلیل وجوب الإطاعة أو الوفاء فی رجحانه أو حلیته .

نعم لا بأس بالتمسک به (عموم) فی جوازہ (فرد مشکوک - شرب تتن) بعد إحراز التمكن منه (فرد مشکوک) و القدرة علیه فيما لم يؤخذ فی موضوعاتها حکم أصلا (در موردی که اخذ نشده است در موضوعات احکام ثانویه ، هیچ حکمی) فإذا شک فی جوازہ (فرد مشکوک - شرب تتن) صح التمسک بعموم دلیلها (احکام ثانویه) فی الحكم بجوازہ (فرد مشکوک)

و (بیان مطلب جدید) إذا كانت (هنگامی که بوده باشد موضوعات - وضو) محکومة بعناوینها الأولیة بغير حکمها بعناوینها الثانویة (وضوی ضرری به عنوان اولی واجب و به عنوان ثانوی حرام است) وقع المزامنة بین المقتضیین (مصلحت و مفسده) و يؤثر الأقوی منهما (مقتضیین) لو كان (اگر بوده باشد اقوی) فی البین و إلا (اگر اقوی در بین نبود) لم يؤثر أحدهما (هیچ یک از این دو مقتضی تاثیر نمی گذارد) و إلا (اگر احدهما تاثیر بگذارد در حالی که اقوی وجود ندارد) لزم الترجیح بلا مرجح فلیحکم علیه (فرد مشکوک - وضوی ضرری) حینئذ بحکم آخر کالإباحة (اباحه عقلیه - تخییر) إذا كان أحدهما مقتضیا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا (این مثلا یعنی مصادیق دیگری هم برای تخییر عقلی وجود دارد) .

و أما صحة الصوم في السفر بنذره (صوم) فيه (سفر) بناء على عدم صحته فيه بدون (بنا بر این مبنی که روزه در سفر بدون نذر صحیح نیست) و کذا الإحرام قبل الميقات فإنما هو (آن صحت) لدلیل خاص کاشف (که دلیل خاص کاشف از این است که) عن رجحانهما ذاتا (قبل از نذر) فی السفر و قبل الميقات و إنما لم يأمر بهما (صوم در سفر و احرام قبل از میقاتی که دارای رجحان ذاتی هستند) استحباباً أو وجوباً لمانع (متعلق به لم یامر یعنی امر نشدن به این دو بخاطر وجود یک مانعی است) یرتفع مع النذر .

نوار ۹۶: جواب های صاحب کفایه به دو موید

جواب صاحب کفایه به دو موید ۳۰:

صاحب کفایه به این دو موید ۳ جواب می دهد که در هر جوابی یک بحث حاشیه ای هم مطرح می کند که همین بحث حاشیه ای سبب شده است که این ۳ جواب بشود ۳ جواب و فرق با هم داشته باشند یعنی اگر صاحب کفایه این بحث های حاشیه ای را مطرح نمی کردند محتوای هر ۳ دلیل یک چیز بود . دلیل اول را جلسه ی قبل توضیح دادیم .

۲. اگر صوم در سفر و احرام قبل از میقات ، با نذر صحیح شده اند ، بخاطر دلیل خاص است و دلیل خاص در فرد مشکوک منتفی است .

سوال : چگونه روایت می گوید این دو با نذر می شوند صحیح و حال آنکه متعلق نذر باید راجح باشد ؟

جواب : دلیل خاص کاشف از این است که همزمان با تعلق گرفتن نذر به این دو ، این دو می شوند راجح . و همین رجحان کافی است برای این که متعلق نذر قرار بگیرند .

اشکال : احرام قبل از میقات و صوم در سفر ، قطعاً عبادت هستند ولی منشائی برای عبادت این دو نیست .

اگر کسی نذر می کند که صوم را در سفر انجام دهد یا احرام را قبل از میقات انجام دهد ، این صوم در سفر و احرام قبل از میقات عبادت می شوند و باید آنها را با قصد قربت انجام دهد و حال آنکه منشائی برای عبادت این دو نیست .

خب منشا همین رجحان باشد ؟ می گوید رجحان فقط سبب وجوب وفای به نذر می شود و سبب عبادت نیست زیرا وجوب وفای به نذر یک وجوب توصیلی است نه تعبدی لذا عبادت ساز نیست .

جواب : روایت می گوید صوم در سفر و احرام قبل از میقات با نذر صحیح است . صاحب کفایه می فرماید این کسانی که این جواب دوم را داده اند منظورشان این است که زمانی که

۳۰ استاد حیدری : تمام جواب های صاحب کفایه دارای اشکال است .

مكلف نذر کرد ، همزمان با نذر این صوم در سفر و احرام قبل از میقات یک عنوانی پیدا می کنند که این عنوان اولاً راجح است پس مشکل رجحان متعلق نذر بر طرف می شود و ثانیاً این عنوان یک عنوان عبادی است و عبادت ساز است . لذا مشکلی دیگر وجود ندارد . لذا این چیزی که باعث عبادیت این دو شده است رجحان و اوفوا بالنذور نیست تا مشکل پیدا بشود بلکه عامل عبادیت این دو ، آن عنوان است که این عنوان همزمان با نذر می آید .

۳. صحت این دو بخاطر دلیل خاص است و دلیل خاص در فرد مشکوک منتفی است .
ما دو دسته دلیل داریم :

- **دسته ی اول ادله :** می گویند متعلق نذر باید راجح باشد قبل از نذر .
 - **دسته ی دوم ادله :** می گویند صوم در سفر و احرام قبل از میقات صحیح اند .
- دسته ی دوم مخصوص دسته ی اول هستند . یعنی در تمام موارد باید متعلق نذر راجح باشد مگر در این دو مورد و در این مورد لازم نیست که متعلق نذر قبل از نذر راجح باشند زیرا این دو قبل از نذر مرجوح و باطل بودند .
- اگر کسی این جواب را انتخاب بکند خیلی راحت می تواند به اشکال عبادیت جواب بدهد . به این صورت که نذر نرفته است روی صوم در سفر بلکه رفته روی صوم در سفر عبادی یعنی طرف این گونه نذر می کند که اگر من در امتحان قبول شدم ، یک صوم در سفر با قصد قربت انجام بدهم .

فرق بین این ۳ جواب :

در جواب اول می گفت ، رجحان ، رجحان ذاتی است اما در جواب دوم می گفت رجحان ، رجحان عرضی است و این رجحان از عنوان آمده است و طبق جواب سوم ، رجحان عرضی است اما از خود نذر آمده است .

تطبیق :

و إما (جواب دوم به دو موید) **لصیوررتهمما** (صحت بخاطر گردیدن این دو راجح - یعنی صوم در سفر و احرام قبل از میقات - است) **راجحین بتعلق النذر بهما** (همراه با تعلق گرفتن نذر به این دو) **بعد ما لم یکونا کذلک** (بعد از این که نبوده اند این دو راجحین - یعنی رجحان ذاتی نداشته اند) (آن طوری که در جواب اول آمده بود) (**کما**) (این کما یک روایتی می آورد که این روایت می گوید این جواب دوم از جواب اول بهتر است چون جواب اول می گفت این دو رجحان ذاتی دارند اما جواب دوم می گویند رجحان ذاتی ندارند بلکه رجحانشان عرضی است . روایت داریم که الاحرام قبل از میقات مثل صلاه قبل از وقت است . صلاه قبل از وقت رجحان ندارد پس احرام قبل از میقات هم رجحان ندارد - موید برای جواب دوم) **ربما** (چرا گفته ربما ؟ محشین جواب داده اند) **یدل علیه** (چه بسا دلالت می کند بر جواب دوم) **ما فی الخبر من کون** (: الإحرام قبل المیقات کالصلاة قبل الوقت) .

لا يقال : لا يجدي صيرورتهم راجحين (نافع نمی باشد که این دو راجح بشوند) بذلك (به وسیله ی تعلق گرفتن نذر به این دو) فی عبادیتهم (نافع نمی باشد در عبادیت این دو) ضروره^{۳۱} (علت برای لایجدی) كون وجوب الوفاء توصیلا (زیرا بدیهی است که وجوب وفاء به نذر توصیلی است) لا يعتبر فی سقوطه (تفسیر توصیلی بودن است - معتبر نمی باشد در سقوط وجوب وفاء) إلا الإتیان بالمنذور بأی داع کان.

فإنه يقال (جواب اشکال) عبادیتهم (صوم در سفر و احرام قبی از میقات) إنما تكون (عبادیت می باشد) لأجل كشف دلیل صحتهم عن عروض عنوان راجح علیهم (بخاطر این است که كشف می کند دلیل صحت این دو (روایت) از عارض شدن یک عنوانی (عنوان عبادی) راجحی که بر این دو عارض شده) ملازم لتعلق النذر بهما (که این عنوان ملازم و همراه می باشد با تعلق نذر به این دو)

هذا لو لم نقل (جواب سوم به دو موید) بتخصیص عموم دلیل اعتبار الرجحان فی متعلق النذر بهذا الدلیل (دلیل بر صحت صوم در سفر و احرام قبل از میقات) و إلا (اگر قائل به تخصیص شدیم) أمکن أن يقال (ممکن است که گفته شود که رجحانی که از قبل نذر بر این دو عارض شده برای تصحیح عبادیت این دو کافی است) بكفاية الرجحان الطارئ علیهم من قبل النذر فی عبادیتهم بعد تعلق النذر بإتیانهم عبادیا و متقربا بهما منه تعالی .

نوار ۹۷: نکته ، اثبات خروج تخصیصی فرد مشکوک از عام به وسیله ی اصاله

عدم تخصیص ، تمسک به عام قبل از فحص

نکته : یک اشکال و جواب .

ما در جواب سوم عرض کردیم که نذر نمی رود روی صوم در سفر ، بلکه می روی روی صوم در سفر عبادی . اشکال این است که متعلق نذر قبل از نذر مقدور مکلف نیست . چون شما نذر کرده ای در سفر عبادی را و اگر نذر نمی کردی نمی توانستی صوم در سفر عبادی را انجام بدهی چون باطل است .

^{۳۱} استاد حیدری : تمام محشین می گویند این علت با این مدعی سازگاری ندارد زیرا قبل از ضرورت می گوید راجح شدن این دو مصحح عبادیت نیست . بعد وقتی دلیل می آورد می گوید چون اوفوا بالمنذور توصیلی است . اگر می خواست دلیل خوبی بیاورد باید این گونه می گفت که رجحان باعث عبادیت نیست چون رجحان نمی گوید حتما باید این دو را به قصد قربت انجام بدهی .

اما به نظر ما این دلیل خیلی خوب سازگاری دارد چون یک چیزی در این جا حذف شده است . می گوییم با تعلق نذر رجحان می آید . این منشا برای عبادیت نیست زیرا با این رجحان ، وجوب وفاء می آید و وجوب وفاء توصیلی است و توصیلی عبادیت ساز نیست .

جواب : صاحب کفایه می فرماید لازم نیست متعلق نذر قبل از نذر مقدور مکلف باشد . مهم این است که نذر کننده در حین وفای به نذرش ، متعلق نذر برایش مقدور باشد .

فإنه (بخاطر این که نذر کننده) **و إن لم يتمکن من إتيانهما** (اگر چه قادر نیست از اتیان این دو) **کذلک** (عبادیا) **قبله** (نذر) **إلا أنه يتمکن منه بعده** (الا این که نذر کننده قادر می باشد از انجام داده این دو به صورت عبادی بعد از نذر- چگونه قادر است ؟ همین که نذر کرد ، روایت می گوید صحیح است و این روایت کاشف از رجحان این دو عمل است و در حین وفای به نذر ، صوم در سفر را به قصد رجحان انجام می دهد لذا می شود عبادت) **و لا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء و لو بسببه** (و لو به سبب نذر) **فتأمل جيدا** .

مطلب جدید : اثبات خروج تخصصی فرد مشکوک از عام به وسیله ی اصاله عدم تخصیص

سوال : گاهی یک عام از مولا صادر می شود . بعد ما یقین داریم یک فردی حکم عام را ندارد سپس شک می کنیم که آیا این فرد که حکم عام را ندارد ، تخصصی از عام خارج شده است یا تخصصا ؟ سوال این است که آیا به واسطه ی اصاله عدم تخصیص عام (اصل این است که عام تخصیص نخورده است) می توان ثابت کرد که پس تخصصا خارج است پس این فرد از افراد عام نیست .

مثال : مولا فرمود اکرم العلماء . ما یقین داریم که اکرام زید حرام است . این جا شک می کنیم که زید تخصصی از عام خارج شده است (یعنی این زید عالم است اما حکم عام را ندارد) یا تخصصا خارج شده است یعنی این زید عالم نیست . آیا می توان در آن عام ، اصاله عدم تخصیص پیدا بکنیم و بگوییم اصل این است که عام تخصیص نخورده است یعنی یک فردی حکما از تحت عام خارج نشده پس ثابت می شود که زید تخصصا از عام خارج است در نتیجه زید عالم نیست .

جواب :

صاحب کفایه می فرماید خیر ، نمی شود به واسطه ی اصاله عدم تخصیص ثابت کرد که این فرد ، از افراد عام نیست .

دلیل :

- **صغری :** شرط اجرای اصاله عدم تخصیص ، شک در حکم فرد است .
- **کبری :** شک در حکم فرد ، در مورد شک مورد بحث ، منتفی است چون ما درباره ی حکم این فرد هیچ شکی نداریم .
- **نتیجه :** شرط اجرای اصاله عدم تخصیص در شک مورد بحث منتفی است .

چرا شرط اجرای اصله عدم تخصیص ، شک در حکم فرد است ؟ می فرماید دلیلش بنای عقلاست . این اصله عدم تخصیص یک اصل است و اصل دلیل می خواهد و بدون دلیل که نمی شود آن را اجرا کرد . دلیلش بنای عقلا است و بنای عقلا این اصل را زمانی جاری می کنند که شک در حکم فرد باشد . و حال آنکه در مورد بحث ما ، ما شک در حکم نداریم . لذا این اصل جاری نمی شود .

تطبيق :

بقی شیء [فی إحرار عدم فردیه شیء للعالم بأصالة العموم]

و هو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص (اصل این است که عام تخصیص نخورده است) فی إحرار (متعلق به تمسک) عدم کون (احراز کنیم که نمی باشد) ما (چیزی که -زید) شک فی أنه من مصادیق العام (شک شده است که آن چیز از مصادیق عام هست یا نیست) مع العلم بعدم کونه محکوما بحکمه (با این که علم داریم آن چیز محکوم به حکم عام نیست) مصداقا له (مصداق برای عام - خبر عدم کون ما شک) مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه و شك في أنه عالم او ليس بعالم فيحكم عليه (زید) بأصالة عدم تخصیص أكرم العلماء أنه (زید - فاعل يحكم) ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما (احکامی که) لغير العالم (جهال) من الأحكام .

فيه (جواز تمسک) إشكال لاحتمال اختصاص حجيتها (احتمال دارد حجیت اصله عدم تخصیص ، مخصوص باشد به) بما (موردی که) إذا شك في كون فرد العام محکوما بحکمه (ایا محکوم به حکم عام هست یا نیست) كما هو (فرد عام محکوک باشد به حکم عام) قضية عمومه و المثبت من الأصول اللفظية و إن كان حجة إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما (موردی که - شک در حکم فرد عام) يساعد عليه (بر آن مورد) الدليل و لا دليل هاهنا (اصله عدم تخصیص) إلا السيرة و بناء العقلاء و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك (احراز) فلا تغفل .

مطلب جدید : ایا تمسک به عام قبل از فحص از مخصص جایز هست یا نیست ؟

یعنی ایا به مجرد این که به عام رسیدی می توانی بدون این که فحص بکنی که ایا این عام مخصصی دارد یا ندارد ، می توانی به عام تمسک بکنی یا نمی توانی .

در این مساله ۳ نظریه وجود دارد :

۱. بعض علما (ظاهر شیخ طوسی در تهذیب) : تمسک به عام جایز است .

۲. میرزای قمی و بعض دیگر از علما : تمسک به عام جایز نیست .

دلیل این نظریه :

❖ دلیل اول (میرزای قمی) :

می گوید که اصاله العموم از باب ظن خاص حجت نیست بلکه از باب ظن مطلق حجت است . یعنی دلیلی مخصوصی بر حجیت اصاله العموم قائم نشده است یعنی دلیل انسداد بر حجیت اصاله العموم قائم شده است . و قدر متیقن از دلیل انسداد ، اصاله العموم بعد از فحص است .

❖ دلیل دوم (محقق کلباسی و مرحوم شیخ بهائی در زبده الاصول) :

اصاله العموم از باب ظن شخصی حجت است نه از باب ظن نوعی . و برای چه کسی ظن پیدا می شود که مراد از این عام ، عموم است ؟ برای کسی که فحص کرده است .

❖ دلیل سوم (میرزای قمی) :

این عموماتی که از طرف معصومین (علیهم السلام) به مخاطبانشان القاء شده است برای مخاطبین و مشافهینشان بدون فحص حجت است اما برای غیر این ها (اگر بگوییم حجت است چون نظر ایشان این است که چنین عموماتی برای غیر مخاطبین حجت نیست) در صورت بعد از فحص حجت است .

❖ دلیل چهارم (شیخ انصاری) :

ما علم اجمالی داریم که کثیری از عمومات ، تخصیص خورده است . لذا به هر عامی که برخورد می کنیم احتمال می دهیم که این عام از آن عموماتی است که تخصیص خورده است لذا در اطراف علم اجمالی حق تمسک به اصاله العموم را ندارید .

اما بعد از فحص ، ۳ حالت برای شما پیدا می شود :

- **حالت اول** : یقین داری بعض عمومات تخصیص نخورده ، طبق عموم عمل می کنید.
- **حالت دوم** : یقین داری بعض عمومات تخصیص خورده که بر طبق عموم عمل نمی شود .

- **حالت سوم** : شک داری که تخصیص خورده یا نخورده است . این شک شک بدوی است لذا به اصاله العموم تمسک می شود .

۳. نظریه ی صاحب کفایه : ایشان قائل به تفصیل شده است

ایشان می فرماید عامی که صادر شده است بر دو نوع است :

- **نوع اول** : یک مرتبه عامی است که در معرض تخصیص است مثل عمومات کتاب و سنت . در این مورد فحص لازم است و تمسک به اصاله العموم قبل از فحص جایز نیست بخاطر بناء عقلا .

- نوع دوم : یک مرتبه عامی است که در معرض تخصیص نیست مثل عموماتی که در محاورات عرف و مکتوبات عرف است . در این جا احتیاجی به فحص نیست بخاطر بناء عقلا.

تطبيق :

فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

فیه (در این جواز) خلاف و ربما نفی الخلاف (چه بسا نفی شده است اختلاف) عن عدم جوازه بل ادعی (علامه حلی) الإجماع علیه (عدم جواز) و الذی ینبغی أن یکون محل الکلام فی المقام أنه هل یکون أصالة العموم متبعة (ایا می باشد اصله العموم ، تبعیت شده مطلقا و لو قبل از فحص) مطلقا أو بعد الفحص عن المخصص و الیأس عن الظفر به (مخصص) بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص (بعد از این که حجت است اصله العموم بالخصوص یعنی دلیل خاص بر حجیت ان قائم شده است - این جمله رد بر میرزای قمی است) فی الجملة (یعنی باقطع نظر از این که مطلقا حجت است یا بعد از فحص حجت است) من باب الظن النوعی (نه از باب ظن شخصی) للمشافه (مخاطب) و غیره ما لم یعلم بتخصیصه تفصیلا (تا زمانی که علم تفصیلی به تخصیص خوردن عام پیدا نشود) و لم یکن (نبوده باشد عام) من أطراف ما علم تخصیصه إجمالاً (از اطراف عموماتی که علم اجمالی پیدا شده است به تخصیص آن عمومات) و علیه فلا مجال لغير واحد مما استدل به علی عدم جواز العمل به قبل الفحص و الیأس .

نوار ۹۸ : ادامه ی بحث تمسک به عام قبل از فحص

در این مساله که تمسک به عام قبل از فحص جایز هست یا نیست ، دو بحث وجود دارد :

- بحث اول : تمسک به عام قبل از فحص جایز هست یا نیست . این بحث گذشت .
 - بحث دوم : بر فرض که برای عمل کردن به عام ، فحص از مخصص لازم است ، چه مقدار از فحص لازم است . چه مقدار جست و جو کردن لازم است . صاحب کفایه می فرماید برای لزوم فحص ادله ای ذکر شد که به اختلاف آن ادله مقدار فحص هم مختلف می شود .
- مثلا صاحب کفایه فرمودند که فحص در عمومات کتاب و سنت لازم است زیرا بناء عقلا بر این است که این عام ها در معرض تخصیص است و روش عقلا این است که اگر یک عام هایی باشد که در معرض تخصیص هستند می گویند اول باید فحص بشود بعد به عام عمل بشود . این دلیل صاحب کفایه بود . حالا طبق این دلیل چه مقدار باید فحص بشود ؟ باید به مقداری فحص شود که این عام مورد نظر ما از معرض در تخصیص بودن خارج بشود .

سوال : چه مقدار باید فحص کرد تا عام از در معرض تخصیص بودن خارج شود ؟

جواب : باید آن جاهایی که محل گمان مخصص این عام است را باید گشت مثلا اگر عام ما درباره ی طهارت است ، محل گمان مخصص این عام ، باب طهارت است و لذا باید باب طهارت را گشت . لذا اگر این جاها را گشتیم و مخصصی پیدا نکردیم عقلای عالم می گویند در صورت پیدا نکردن مخصص در این جاها ، ظن و اطمینان پیدا می شود که مخصصی در کار نیست و عقلا می گویند در این صورت عمل کردن به عام اشکالی ندارد .

یا مثلا محقق کلباسی می فرمود عمومات از باب ظن شخصی حجت است و ظن شخصی بعد از فحص پیدا می شود . بنابر این عقیده چه مقدار باید فحص کرد ؟ باید آن مقدار فحص بکنید تا ظن پیدا کنید به عدم مخصص .

یا مثلا شیخ می فرماید چون هر عامی از اطراف علم اجمالی است لذا تمسک به عام قبل از فحص جایز نیست . طبق این نظریه چه مقدار باید فحص کرد ؟ باید به مقداری فحص کرد که این عام از اطراف علم اجمالی خارج بشود .

بیان دو نکته :

• نکته ی اول :

اصل این بحث که می گویند تمسک به عام قبل از فحص جایز است یا نیست ، در مخصص منفصل است .

• نکته ی دوم :

اصولی که در علم اصول مورد بحث قرار می گیرد ، دو نوع اصول است :

❖ نوع اول : اصول لفظیه

❖ نوع دوم : اصول عملیه و این اصول عملیه هم دو نوع است عقلیه و شرعیه .

در تمامی اصول فحص لازم است یعنی اگر به شما خواستید به اصلی از اصول لفظیه عمل بکنید مثل اصاله العموم ، یا به اصلی از اصول عملیه عمل بکنید اول باید فحص کنید بعد به این اصول عمل کنید. اما فحص ها با هم فرق دارد یعنی فحصی که در اصول لفظیه است با فحصی که در اصول عملیه است تفاوت دارند .

فحصی که در اصول لفظیه است ، فحص از مانع است . یعنی اگر فحص نکنید مقتضی برای حجیت این اصول هست . اما فحص می کنید که آیا حجیت این اصول مانع دارد یا ندارد .

مثلا شما یک عام را دیدید . این عام ظهور در عموم دارد (ظهور در عموم هم حجت است) این جا اصاله العموم مقتضی برای حجیت را دارد . اما شما فحص می کنید که آیا این حجت (عام) مانعی

دارد یا ندارد . اگر مخصص باشد ، مخصص حجت است و عام هم حجت است لکن چون حجیت مخصص اقوی است ، لذا مخصص مقدم می شود بر عام .

اما در اصول عملیه این گونه نیست .

اول برویم سراغ اصول عملیه ی عقلیه . یکی از این اصول عقلیه ، براءت است . براءت عقلیه این است که عقاب بلا بیان قبیح است . موضوع براءت عقلیه ، عدم البیان است . اگر شما خواستید نسبت به یک مساله ای براءت عقلیه جاری کنید ، اول باید فحص کنید ، زیرا اگر فحص نکنید اصلاً مقتضی برای حجیت اصول عملیه ی عقلیه نیست زیرا موضوع اصول عملیه عقلیه مثل براءت عقلیه ، عدم البیان است و وقتی این موضوع محقق می شود که شما جست و جو بکنید و ببینید بیانی نیست .

حالا برویم سراغ اصول عملیه ی شرعیه . یکی از این اصول براءت شرعیه است . دلیل ان رفع ما لایعلمون است . صاحب کفایه می فرماید این دلیل اطلاق دارد و مقید به فحص نشده است . صاحب کفایه می فرماید لکن اجماع داریم هم از نوع محصل و هم از نوع منقول که در اصول عملیه ی شرعیه هم فحص لازم داریم . لذا این اجماع مخصص ادله ی براءت شرعیه است . فافهم^{۳۲} .

تطبیق :

فالتحقیق عدم جواز التمسک به (عام) قبل الفحص (از مخصص) فیما إذا کان فی معرض التخصیص (در موردی که بوده باشد عام در معرض تخصیص) كما هو (بودن عام در معرض تخصیص) الحال فی عمومات الكتاب و السنة (یعنی وضعیت عمومات کتاب و سنت این است که در معرض تخصیص هستند) و ذلك (عدم جواز تمسک) لأجل أنه لولا القطع (اگر نباشد قطع یعنی قطع داریم) باستقرار سیره العلاء علی عدم العمل به (عام) قبله (فحص از مخصص) فلا أقل من الشك (در استقرار سیره بر عمل به تمسک به عام قبل از فحص) کیف (چگونه عمل به عام قبل از فحص جایز است) و قد ادعی الإجماع علی عدم جوازه (در حالی که ادعا شده اجماع بر عدم جواز عمل به عام قبل از فحص) فضلا عن نفی الخلاف عنه (عدم جواز) و هو (شك) كاف فی عدم الجواز كما لا یخفی .

و أما إذا لم یکن العام كذلك (در معرض تخصیص) كما هو (عدم کون العام كذلك - یعنی نبودن عام در معرض تخصیص) الحال فی غالب العمومات الواقعة فی السنة أهل المحاورات (اهل عرف) فلا شبهة فی أن السیره (سیره ی عقلا) علی العمل به (عام) بلا فحص عن مخصص

و قد ظهر لك بذلك (کون العالم فی معرض التخصیص) أن مقدار الفحص اللازم (صفت برای مقدار) ما به ینخرج عن المعرضیه له (مقداری است که به واسطه ی آن مقدار خارج می شود عام از معرضیت برای

^{۳۲} استاد حیدری : رجوع کنید به فیروزآبادی و حکیم .

تخصیص) كما أن مقداره اللازم منه (همان طوری که مقداری که لازم است از فحص) ، بحسب سائر الوجوه (ادله) التي استدلت بها من العلم الإجمالي به (تخصیص - اشاره به دلیل شیخ انصاری) أو حصول الظن (ظن شخصی) بما هو التكليف أو غير ذلك (غیر این دو دلیل) رعایتها فتختلف مقداره (فحص) بحسبها (وجوه) كما لا يخفى .

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال (متعلق به لزوم - به چه علت لازم است فحص از مخصص متصل - یعنی این کسانی که می گویند فحص از مخصص متصل لازم است دلیلشان چیست ؟ دلیلشان این است که می گویند ممکن است که مخصص متصلی در کار بوده اما به دست ما نرسیده) أنه (مخصص متصل) كان و لم يصل بل حاله (مخصص متصل) حال احتمال قرینه المجاز و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به (احتمال قرینه) مطلقا و لو قبل الفحص عنها (قرینه) كما لا يخفى .

إيقاظ الفرق في الفحص بين الأصول اللفظية والعملية

لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا (اصول لفظیه) و بينه في الأصول العملية حيث إنه (فحص) هاهنا (در اصول لفظیه) عما يزاحم الحجّة (در اصول لفظیه فحص از چیزی است که مانع از حجیت است) بخلافه هناك (در اصول عملیه) فإنه بدونه (فحص در اصول عملیه) لا حجة ضرورة أن العقل بدونه (فحص) مستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة فلا يكون العقاب بدونه (فحص) بلا بيان و المؤاخذة عليها (مخالفت) من غير برهان و النقل و إن دل على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقا (بدون تقيید به فحص - ولو قبل از فحص) إلا أن الإجماع بقسميه (محصل و منقول) على تقييده به فافهم .

نوار ۹۹: خطابات شفاهیه

سوال : ایا خطابات شفاهیه شامل غائبین و معدومین می شود یا خیر ؟

به چه خطباتی ، خطابات شفاهیه می گویند ؟ به خطباتی گفته می شود که در انها ادات خطاب به کار رفته است . ادات خطاب مثل حروف ندا یا ضمیر مخاطب یا حروف استفهام . حالا اگر در یک خطابی یکی از این ها استفاده شده بود ، به این خطاب ، خطاب شفاهیه می گویند . مثلا یا ایها الذین امنوا ، اقیموا الصلاه ، به این جمله خطاب شفاهیه گفته می شود چون اولش یا آمده است .

مثال : مثلا فرض کنید ۱۴۰۰ سال پیش رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دارند با ۵ ، ۶ نفر صحبت می کنند . ناگهان صدای اذان می آید بعد پیامبر به انها می فرمایند : اقیموا الصلاه . این اقیموا الصلاه قطعا شامل این ۵ ، ۶ نفر هست اما ما می خواهیم ببینیم این خطاب ایا شامل غائبین (کسانی که در زمان پیامبر

وجود دارند اما در آن جلسه حضور ندارند) و معدومین (کسانی که در زمان پیامبر موجود نیستند مثل ماها) می شود یا خیر.

قدما وقتی این مساله را مطرح کردند می گویند در مساله ۵ قول است و تک تک اقوال را بیان می کردند و بعد بررسی می کردند. اما صاحب کفایه این گونه مطرح نمی کند

نکته : بحث ما درباره ی خطاب بماهو خطاب است یعنی شما از چیزی دیگری (مثل ادله اشتراک احکام) کمک نگیرید . بحث ما درباره ی خود خطاب .

جواب سوال : صاحب کفایه در ضمن دو مرحله جواب می دهد :

• **مرحله ی اول :** در این که نزاع ما در این مساله در چیست ، ۳ احتمال است :

۱. **احتمال اول :** یحتمل نزاع علما در این باشد که آیا تکلیفی که مستفاد از این خطابات (بعث

به صلاه) است تعلق آن به غائبین و معدوم ممکن هست یا نیست ؟

۲. **احتمال دوم :** یحتمل نزاع علما در این باشد که آیا مخاطبه غائبین و معدومین به واسطه

ی این خطابات ممکن هست یا نیست ؟

مخاطبه یعنی خطاب کردن یعنی این که نزاع دارند علما ، در واقع نزاع دارند در این که آیا

به واسطه ی این خطابات (اقیموا الصلاه) امکان دارد که غائبین و معدومین مورد خطاب

قرار بگیرند .

در احتمال اول کلام روی خطاب نبود بلکه روی آن تکلیفی بود کلام مشتمل بر آن است اما

در احتمال دوم کلام روی اصل خطاب است . یعنی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم

(به وسیله ی اقیموا الصلاه ، به معدومین و غائبین خطاب کرده باشند . آیا این امکان دارد

یا ندارد ؟

۳. **احتمال سوم :** یحتمل نزاع علما در این باشد که آیا الفاظ واقعه بعد از ادات خطاب ، شامل

غائبین و معدومین می شود یا خیر ؟

مثلا رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به ان ۵ ، ۶ نفر فرمود یا ایها الذین آمنوا

اقیموت الصلاه . ادات خطاب ، یا است و ما بعد ادات خطاب ، الذین است . بگوییم نزاع علما

که بحث می کنند خطابات شفاهیه شامل معدومین و غائبین هست ، یعنی بحث می کنند

که آیا الذین که بعد از یا قرار گرفته است ، شامل معدومین و غائبین می شود یا نمی شود ؟

فرق بین این ۳ احتمال :

اگر احتمال اول و دوم را بگیریم ، بحث می شود یک بحث عقلی یعنی تکلیف یا مخاطبه

تعلقش به غائبین و معدومین امکان دارد یا ندارد و امکان یا عدم امکان یک بحث عقلی است

اما اگر احتمال سوم را گرفتیم ، بحث یک بحث لغوی می شود .

• مرحله ی دوم :

اما طبق احتمال اول ، در این که مراد از تکلیف چیست ، دو احتمال است :

❖ **احتمال اول** : یحتمل مراد از تکلیف ، تکلیف فعلی باشد یعنی بعث و زجر فعلی باشد . اگر

مراد از تکلیف ، این باشد ، شامل غائبین و معدومین نمی شود . چرا شامل نمی شود ؟

صغری : چون شرط تکلیف فعلی ، وجود حضوری موضوع است

کبری : و وجود حضوری موضوع منتهی است

نتیجه : پس شرط تکلیف فعلی منتهی است .

❖ **احتمال دوم** : یحتمل مراد از تکلیف ، تکلیف انشائی باشد . در این صورت امکان دارد که

شامل غائبین و معدومین شود .

شارع مقدس می تواند به صورت قضیه ی حقیقیه نه خارجی ، طلب انشائی بکند . لکن ان

کسانی که در آن لحظه واجد شرایط هستند ، این تکلیف انشائی برای آنها تکلیف فعلی می

شود و کسانی که غائب و معدوم هستند ، بعد از این که واجد شرایط شدند ، تکلیف برای

انها فعلی می شود . و نیازی به خطاب دیگری وجود ندارد .

تطبیق :

فصل

هل الخطابات الشفاهیه مثل یا ایها المؤمنون تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غیره (حاضر را) من الغائبین بل المعدومین .

فیه (اختصاص یا عمومیت) خلاف و لا بد قبل الخوض فی تحقیق المقام (مورد بحث) من بیان ما (مطلبی که) یمكن أن یكون (ممکن است که باشد این مطلب) محلا للنقض و الإبرام بین الأعلام .

فاعلم أنه (مرحله ی اول) یمكن أن یكون النزاع (بیان احتمال اول) فی أن التکلیف المتکفل له الخطاب (ایا تکلیفی که خطاب متکفل این تکلیف است) هل یصح تعلقه (ایا صحیح است تعلق گرفتن این تکلیف) بالمعدومین كما صح تعلقه بالموجودین أم لا (صحیح نمی باشد تعلق گرفتن تکلیف به معدومین) أو (احتمال دوم) فی صحة المخاطبة معهم (ایا صحیح می باشد مخاطبه با معدومین) بل مع الغائبین عن مجلس الخطاب بالألفاظ (متعلق به مخاطبه - به واسطه ی الفاظی که وضع شده اند برای خطاب کردن) الموضوعه للخطاب أو (عطف بر بالالفاظ) بنفس (یعنی بدون این که در کلام الفاظ خطاب

وجود داشته باشد) توجیه الکلام (ایا صحیح می باشد خطاب کردن به واسطه ی خود (یعنی بدون اشتغال به الفاظ خطاب) القاء کلام به معدومین) إليهم و عدم صحتها .

أو (احتمال سوم) فی عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداءة الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها) الفاظ واقعه عقيب ادات خطاب) لهما (غائبين و معدومين را) بقرينة (علت برای عدم عموم) تلك الأداة.

و لا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقليا (چون حاکم به امکان یا عدم امکان عقل است) و على الوجه الأخير لغويا .

إذا عرفت (بیان مرحله ی دوم) هذا (ما يمكن ان يكون محلا للنقض و الابرام) فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم (و الغائب) عقلا بمعنى بعته أو زجره فعلا (یعنی تکلیف کردن معدوم و غائب به تکلیفی که به معنای بعث و زجر فعلی است صحیح نیست) ضرورة أنه (تکلیف) بهذا المعنى (به معنای بعث و زجر فعلی) يستلزم الطلب منه (معدوم) حقيقة (لازمه اش این است که رسول اکرم از معدوم و غائب طلب حقیقی داشته باشد) و لا يكاد يكون الطلب كذلك (حقیقتا - و نمی باشد طلب حقیقی) إلا من الموجود ضرورة

نعم هو (تکلیف) بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحالة فيه (محالیتی در آن نیست) أصلا فإن الإنشاء خفيف المئونة (خفیف المونه یعنی متوقف بر وجود مکلف نیست) فالحكيم تبارك و تعالی ينشئ على وفق الحكمة و المصلحة طلب شيء (طلب چیزی را ، مفعول ینشی) قانونا (به نحو قضیه ی حقیقیه) من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير (تا بگردد طلب شی) فعليا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر فتدبر .

نوار ۱۰۰ : ادامه ی بحث خطابات شفاهیه

صاحب کفایه یک نظیر بیان می کند و بعد یک نکته مطرح می کند بعد می رود سراغ احتمال دوم و سوم .

بیان نظیر : انشاء طلب ، نظیر انشاء ملکیت در باب وقف بر بطون است .

موقعی که یک شخصی می آید یک سری از اموالش را وقف اولادش می کند آن هم به صورت نسل بعد از نسل . با این وقف در واقع انشاء ملکیت می کند یعنی قبل از گفتن وقف ، این ملکیت موجود نبود . و با گفتن این وقف ، ملکیت انشاء می شود لکن این ملکیت برای موجودین می شود ملکیت فعلیه یعنی آنها بالفعل مالک می شوند . اما برای معدومین فعلی نمی شود و در حد انشاء باقی می ماند اما بعد از این که نسل های بعدی موجود شدند ، ملکیت برای آنها هم فعلی می شود بدون این که به وقف جدیدی نیاز باشد .

نکته :

طلب دو صورت دارد :

۱. گاهی طلب مطلق است یعنی مقید به وجود مکلف نشده است . مثل این که شارع ۱۴۰۰ سال قبل فرمود المستطیع يجب علیه الحج . این طلب و وجوب مقید نشده به وجود مکلف یعنی فرموده است المستطیع ان وجد . این جا می گویند طلب مطلق است . تمامی مباحثی که تا الان داشتیم که گفتیم اگر مراد از تکلیف ، تکلیف فعلی باشد ممتنع است و اگر مراد تکلیف انشائی باشد ممکن است ، در این صورت بود .

۲. گاهی طلب مقید به وجود مکلف شده است . مثل این که شارع فرموده است ، ان وجود المكلف المستطیع يجب علیه الحج. در این صورت ما هیچ بحثی نداریم . زیرا امری ممکن است . احتمال اول تمام شد .

اما طبق احتمال دوم (مورد خطاب قرار دادن غائب و معدوم به وسیله ی این خطابات ممکن هست یا نیست ؟) . صاحب کفایه می فرماید خطاب حقیقی با معدوم و با غائب و حتی با حاضر غیر ملتفت صحیح نیست . چرا صحیح نیست ؟ دلیل :

❖ **صغری :** خطاب حقیقی توجیه الکلام نحو الغیر لیسمعه و یفهم معناه مع الادات او بدونها است .

خطاب حقیقی این است . توجیه الکلام نحو الغیر یعنی انداختن کلام به سمت غیر . چرا کلام را به سمت غیر می اندازی ؟ لیسمعه و یفهم تا کلام را بشنود و معنای کلام را بفهمد . حالا این انداختن یا با ادات خطاب است یا بدون ادات است .

❖ **کبری :** این توجیه ، در حق این ۳ دسته محقق نیست . زیرا اصلا نمی شنوند .

❖ **نتیجه :** خطاب حقیقی در حق این ۳ دسته محقق نیست .

اما می توان خطاب مجازی کرد .

اما طبق احتمال سوم (ایا الفاظی که بعد از ادات خطاب است ، مراد از این الفاظ خصوص حاضرین است یا اعم از حاضرین و غائبین و معدومین است) صاحب کفایه می فرماید درباره ی ادوات خطاب دو نظریه وجود دارد :

❖ **نظریه ی اول (مشهور) :** می فرمایند ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده اند که این خطاب حقیقی ، حاضر ملتفت را می طلبد یعنی مخاطبش حاضر ملتفت است . طبق این نظریه امر دائر بین دو مجاز است :

▪ **مجاز اول :** یا مجازیت در ادات خطاب .

▪ **مجاز دوم :** یا مجازیت در مدخول

یا ایه الذین امنوا اقیموا الصلاه . ادات خطاب این جا (یا) است و مدخول الذین است . طبق نظریه مشهور باید در یکی از این دو قائل به مجاز بشوید . اگر گفتید یا در معنای حقیقی به کار رفته است ، باید بگویید الذین در معنای حقیقی به کار نرفته است زیرا معنای حقیقی الذین عام است و شامل حاضرین و غائبین و معدومین نیز هست . و اگر گفتید الذین در معنای حقیقی اش به کار رفته ، باید بگویید ، یا در معنای حقیقی اش به کار نرفته است یعنی در خطاب حقیقی به کار نرفته بلکه در خطاب مجازی به کار رفته است .

❖ **نظریه ی دوم (صاحب کفایه) :** ایشان می فرمایند ادات خطاب ، وضع شده اند برای خطاب انشائی . خطاب انشائی یعنی آن خطابی که با گفتن یا انشاء و موجود می شود .

طبق این نظریه ، ادوات خطاب در معنای حقیقی خودشان به کار رفته اند اما انگیزه ها مختلف است . گاهی انگیزه برای خطاب انشائی ، خطاب حقیقی است و این در صورتی است که مخاطب حاضر ملتفت باشد . ولی گاهی انگیزه خطاب انشائی ، خطاب حقیقی نیست بلکه چیزهای دیگری است مثل حسرت خوردن یا اظهار حزن .

حالا آیا خطاب کردن به معدومین و غائبین ممکن هست یا نیست ؟

ممکن است زیرا ادات خطاب و مدخول آنها هر دو در معنای حقیقی خود به کار رفته اند .

نکته : اگر کسی وضع را قبول نکند و بگوید این ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع نشده است ، دیگر انصراف را نمی تواند قبول نکند و اصلا ادوات خطاب ظهور دارند در خطاب حقیقی و این ظهور ، ظهور انصرافی است . چون ۹۹ درصد از مواردی که انسان از ادوات خطاب استفاده می کند به انگیزه ی خطاب حقیقی است .

تطبیق :

و نظیره (انشاء طلب) من غیر الطلب (و مثل انشاء طلب از غیر طلب) انشاء التملیک فی الوقف علی البطون (انشاء کردن تملیک است در وقف بر نسل اندر نسل) فإن (بیان نظیر) المعدوم منهم (زیرا معدوم از بطون) یصیر مالکا للعين الموقوفة (می گردند مالک عین موقوفه) بعد وجوده (معدوم) بانشائه (متعلق به یصیر - می گردد معدوم مالک ، به وسیله ی انشاء تملیک واقف) و یتلقى لها (و می گیرد معدوم عین موقوفه را) من الواقف بعقده (به واسطه ی عقد تملیک) فیؤثر (پس عقد تاثیر می گذارد) فی حق الموجود منهم (بطون) الملكية الفعلية (مفعول یوثر) و لا یؤثر فی حق المعدوم فعلا (تاثیر نمی گذارد

عقد در حق معدوم فعلی یعنی کسی که الان معدوم است (إلا استعدادها) مگر قابل بودن عین موقوفه (لأن تصیر ملکا له) برای این که بگردد ان عین موقوفه ملک برای معدوم (بعد وجوده) معدوم

هذا (تمام این مباحث - امتناع تکلیف فعلی و امکان تکلیف انشائی در احتمال اول) إذا أنشئ الطلب مطلقا (غیر مقید به وجود مکلف) . و أما إذا أنشئ (هنگامی که انشا بشود طلب) مقیدا بوجود المكلف و وجدانه الشرائط (و مقید به واجد بودن مکلف شرایط را) فإمكانه (انشاء) بمكان من الإمكان.

عدم صحة خطاب المعدوم و الغائب

و كذلك (حکم نزاع بنابر احتمال دوم - مثل تکلیف فعلی است در عدم صحت) لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة (قید خطاب یعنی خطاب حقیقی به معدوم و غائب صحیح نیست قطعا) و عدم إمكانية (و امکان ندارد خطاب حقیقی) ضرورة عدم تحقق (زیرا تحقق پیدا نمی کند) توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان (هنگامی که بوده باشد ان غیر موجود) موجودا و كان بحيث يتوجه إلى الكلام (و آن غیر به گونه ای باشد که متوجه کلام باشد) و يلتفت إليه.

أوضاع أدوات النداء للخطاب الإنشائي

و منه (عدم صحت خطاب معدوم و غائب) قد انقذ (حکم نزاع بنابر احتمال سوم) أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء (مثل یا) لو كان (اگر آن چیزی که وضع شده برای خطاب ، وضع شده باشد برای خطاب حقیقی) موضوعا للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله (فاعل لوجب) فيه (موجب می شود استعمال ماوضع للخطاب در خطاب حقیقی) تخصيص (مفعول لوجب) ما يقع في تلوه (مثل ادوات نداء) بالحاضرين (این استعمال موجب منحصر شدن آن چه واقع شده است بعد از مثل ادوات ندا به حاضرین به عبارت دیگر اگر ماوضع للخطاب استعمال شود در خطاب حقیقی لازمه اش این است که آن چیزی که بعد از ادوات نداء قرار می گیرد (مثل الذین) مختص به حاضرین باشد و فقط شامل حاضرین باشد) كما أن قضية إرادة العموم منه (همان طور که مقتضای اراده کردن ، عموم از ما يقع فی تلوه (الذین)) لغيرهم (برای غیر حاضرین - یعنی اگر گفتیم الذین معنای عام دارد و مختص به حاضرین نیست و شامل غائبین و معدومین هم می شود) استعماله (مثل ادوات نداء) فی غيره (خطاب حقیقی) .

لكن الظاهر (بیان نظریه ی صاحب کفایه) أن مثل أدوات النداء (چرا گفته مثل ادوات ندا ؟ زیرا ادوات خطاب منحصر به ادوات ندا نیست) لم يكن موضوعا لذلك (خطاب حقیقی) بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي . فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها (متکلم چه بسا ایجاد می کند خطاب را به وسیله ی این ادوات) تحسرا و تأسفا و حزنا مثل.

أو شوقا و نحو ذلك (تحسر و شوق) كما يوقعه (همان طور که ایجاد می کند خطاب را) مخاطبا لمن يناديه حقيقة (در حالی که متکلم خطاب می کند به کسی که ان را حقیقتا ندا می کند یعنی این جا انگیزه ی خطاب انشائی ، خطاب حقیقی است) فلا يوجب استعماله (پس موجب نمی شود استعمال مثل ادوات نداء) فی معناه الحقيقي حينئذ (در این هنگام که معنای ان خطاب انشائی است) التخصيص بمن يصح مخاطبته (یعنی اگر در یا ایها الذین امنوا ، یا در معنای حقیقی اش به کار رفت ، لازمه اش این نیست که الذین را مخصوص کنید به حاضرین ملتفت بلکه الذین به معنای عام خودش باقی است)

نوار ۱۰۱ : شاهد بر این که ادوات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده اند

، اشکال بر شاهد و جواب به اشکال

صاحب کفایه می خواهد یک شاهدهی بیاورد که بگوید این ادوات خطاب وضع شده اند برای خطاب انشائی نه خطاب حقیقی . بعد یک نفر به این شاهد اشکال می گیرد و بعد صاحب کفایه به این اشکال جواب می دهد . بعد صاحب کفایه نتیجه ی مطلب را بیان می کند . این مطلب که تمام شد می رویم سراغ دو دلیل که علما ذکر کرده اند برای این که خطابات شفاهیه شامل معدومین و غائبین هم می شوند . صاحب کفایه این دو دلیل را بیان می کنند و بعد هر دو دلیل را رد می کنند .

شاهد بر این که ادوات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده اند نه خطاب حقیقی :

- صغری : اگر ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده باشد لازمه اش این است که اراده ی عموم از مدخول ادوات بدون تنزیل صحیح نباشد .
 - کبری : والایم باطل (این که اراده ی عموم از مدخول ادوات بدون تنزیل صحیح نیست ، باطل است یعنی می توان بدون تنزیل هم از مدخول ادوات اراده ی عموم کرد)
 - نتیجه : فلملزم مثله (وضع شدن ادوات خطاب برای خطاب حقیقی باطل است)
- توضیح :

تقریبا ۱۴۰۰ سال پیش رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) حضرت کنار ۵ نفر نشسته بودند و به این ۵ نفر گفتند که یا ایها الذین آمنوا ، اقیموا الصلاه . ما در این خطاب یک ادوات خطاب داریم که یا است و یک مدخول که الذین است . اول الذین را بررسی می کنیم بعد می رویم سراغ یا .

کلمه ی الذین شامل حاضرین هست ، شامل غائبین و معدومین هم هست . یعنی از این مدخول اراده ی عموم شده است .

سوال این است که این کلمه ی الذین که شامل همه می شود آیا با تنزیل شامل همه می شود یا بدون تنزیل ؟

یعنی اگر می گوییم این الذین شامل غائبین و معدومین می شود یعنی اول این غائبین و معدومین به منزله ی حاضرین قرار گرفته و بعد مشمولیت هست یا بدون تنزیل شامل این دو می شود ؟ می گوییم بدون تنزیل .

حال برویم یا را بررسی کنیم .

اگر این کلمه ی یا برای خطاب حقیقی وضع شده باشد ، خطاب حقیقی مخاطب حقیقی را می طلبد و مخاطب حقیقی یعنی حاضر ملتفت .

اگر این کلمه ی یا برای خطاب حقیقی وضع شده باشد ، شما باید بگویید مراد از الذین عموم است با تنزیل یا بدون تنزیل ؟ قطعاً با تنزیل .

زیرا اگر گفتیم یا وضع شده است برای خطاب حقیقی ، خطاب حقیقی مخاطب حقیقی می طلبد و مخاطب حقیقی یعنی مخاطبی که حاضر و ملتفت است و فرض این است که ما در مدخول هم غائب داریم و هم معدوم و این ها که مخاطب حاضر ملتفت نیستند . لذا باید این دو را به منزله ی حاضر ملتفت قرار بدهیم .

اما اگر کلمه ی یا وضع شده باشد برای خطاب انشائی (نظر صاحب کفایه) به مجرد این که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود ، خطاب انشائی موجود شد حال چه کسی حاضر باشد یا حاضر نباشد . و در این صورت مراد از الذین عموم که هست و دیگر هم احتیاجی به تنزیل نیست زیرا خطاب انشائی احتیاجی به مخاطب حاضر ملتفت ندارد .

در نتیجه اول ما مدخول را بررسی کردیم که مراد از تنزیل عموم است انهم بدون تنزیل . لذا همین که مراد از مدخول عموم بدون تنزیل است شاهد بر این است که کلمه ی یا ، وضع شده برای خطاب انشائی نه حقیقی .

اشکال بر شاهد :

شاهد می آید دو احتمال درست می کند و می گوید مراد از مدخول عموم است اما در این عموم دو احتمال است بعد می گوید اذا جاء الاحتمال بطل الاستشهاد .

مستشکل می گوید از مدخول اراده ی عموم شده است ولی در این اراده ی عموم دو احتمال وجود دارد :

• **احتمال اول :** یحتمل اراده ی عموم بخاطر وضع ادوات خطاب ، برای خطاب انشائی باشد .

اگر ادوات خطاب وضع شده باشند برای خطاب انشائی ، این ادوات در معنای خودش به کار رفته اند و مدخول هم در معنای خودشان به کار رفته اند یعنی الذین در معنای خودش که همه و عموم است به کار رفته است .

• **احتمال دوم :** یحتمل اراده ی عموم بخاطر ارتکازی بودن تنزیل باشد با وضع ادوات خطاب برای خطاب حقیقی .

مراد از مدخول عموم است یعنی مراد از الذین عموم است یعنی هم شامل حاضر و هم شامل معدوم و غائب می شود . یحتمل این عموم بخاطر تنزیل ارتکازی باشد . و بعد بگوییم ادوات خطاب هم وضع شده اند برای خطاب حقیقی .

تنزیل ارتکازی یعنی در ذهن تک تک غائبان و معدومان ، این مطلب ریشه گرفته است که اول تنزیل شده بعد ، بعد از این که فکر می کند تنزیل شده ، خودش را مشمول الذین می داند .

یعنی از غائب ها بپرسید شما به چه علت خودتان را مورد خطاب الذین می دانید ؟ می گویند چون من بمنزله ی حاضر قرار داده شده ام بعد من خودم را مشمول می دانم . چرا بمنزله ی حاضر قرار داده شده ام ؟ چون حاضر در این حکم خصوصیتی ندارد . اگر این احتمال صحیح باشد دیگر ثابت نمی شود که ادوات خطاب وضع شده اند برای خطاب انشائی .

اذا جاء الاحتمال بطل الاستشهاد .

جواب صاحب کفایه به اشکال :

امر ارتکازی یعنی امری که در ذهن مردم ریشه گرفته است و لو در حال حاضر توجهی به او ندارد .

مثلا مسجد اعظم . در ذهن همه بود اما در حال حاضر توجهی به آن نداشتند همین که گفتم مسجد اعظم به آن توجه پیدا کردید . این خصوصیت امر ارتکازی است که با کمی تلنگر روشن می شود .

صاحب کفایه جوابش این است که احتمال دوم باطل است لذا تعیین الاحتمال الاول و هو مطلوب .

دلیل بطلان احتمال دوم :

❖ **صغری :** اگر تنزیل ارتکازی می بود ، لازمه اش این بود که با تامل روشن شود .

❖ **کبری :** فالازم باطل (تنزیل با تامل روشن نمی شود)

❖ نتیجه : فلملزوم مثله (تنزیل ارتکازی نیست)

نتیجه ی نهائی : اگر قاطعانه و مستدلانه گفته شود که ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده پس خطابات شفاهیه مختص به حاضرین است .

تطبیق :

نعم لا یبعد دعوی الظهور (مثل ادوات نداء) انصرافا فی الخطاب الحقیقی كما هو (ظهور انصرافی) الحال فی حروف الاستفهام و الترجی و التمنی و غیرها علی ما حققناه (طبق آن مطلبی که تحقیقی کردیم ان مطلب را) فی بعض المباحث السابقة من کونها (حروف استفهام و ترجی و تمنی) موضوعه للإیقاعی (انشائی) منها (استفهام و ترجی و تمنی) بدواع مختلفه (لکن به انگیزه های مختلف) مع ظهورها (با این که ظهور دارند این حروف) فی الواقعی منها (استفهام و ترجی و تمنی) انصرافا إذا لم یکن هناک (در این حروف) ما یمنع عنه (تا زمانی که نبوده باشد در این حروف مانعی که از ظهور در استفهام و ترجی و تمنی حقیقی منع کند) . كما یمکن دعوی وجوده (مانع از انصراف به معنای حقیقی) غالبا فی کلام الشارع ضروره وضوح عدم اختصاص الحکم فی مثل یا أیها الناس اتقوا و یا أیها المؤمنون ، بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه و لا اریاب .

و یشهد لما ذکرنا (وضع ادوات برای خطاب انشائی) صحه النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها (با اراده ی عموم از ان عامی که واقع شده است بعد از ادوات) بلا عنایه (متعلق به اراده ، یعنی اراده ی عموم شده بدون تصرف و تنزیل) و لا للتنزیل و العلاقه رعايه .

و توهّم کونه (این تنزیل) ارتکازیا یدفعه (دفع می کند این توهّم را) عدم العلم به (تنزیل) مع الالتفات إلیه (تنزیل) و التفتیش عن حاله (تنزیل) مع حصوله بذلک (به وسیله ی التفات) لو کان (اگر بوده باشد تنزیل ارتکازی) مرتکزا و إلا (اگر علم حاصل نشود) فمن أین یعلم بثبوتہ (از کجا علم پیدا می کنیم به ثبوت تنزیل ارتکازی) کذلک كما هو واضح .

و إن أبيت (اگر از این حرف که ادوات برای خطاب انشائی وضع شده اند ابا کردی و گفتی قطعا برای خطاب حقیقی وضع شده اند) إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقیقی فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهیه بأداة الخطاب أو بنفس توجیه الکلام بدون الأداة کغیرها بالمشافهین فیما لم یکن هناک (در جائی که نبوده باشد در ان خطابات) قرینه علی التعمیم .

نوار ۱۰۲: بیان دو قول در مساله ، نکته ، ثمره ی خطابات شفاهیه

صاحب کفایه اول دو قول را که در مساله هست مطرح می کند بعد این دو قول را رد می کند و بعد یک نکته بیان می کند بعد ثمرات خطابات شفاهیه را بیان می فرماید .

بیان دو قول در مساله :

• قول اول (این قول منسوب به ملا صالح مازندرانی است) :

نکته : این قول کلامش فقط مربوط به معدومین است و شامل غائبین نیست .
خطابات بر دو نوع است :

۱. خطابات غیر خدا . این خطابات شامل معدومین نیست .

مثل این که شما نشستید و ۵ نفر از دوستانتان هم جلوی شما نشسته اند . بعد خطاب می کنید به این ها و می گوئید یا ایها القوم ، کباب را بخورید . الان خطاب ، شما خطاب غیر خداست لذا شامل معدومین نمی شود .

۲. خطابات خداوند متعال : مثل این خداوند فرموده است یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه . این گونه خطابات شامل معدومین می شوند .

دلیل این قول :

چرا خطابات خداوند شامل معدومین هست ؟ ملا صالح می فرماید چون تمامی موجودات در نزد خداوند حاضر هستند پس خطاب به تمامی آنها صحیح است .

برای ماها هست که انسان ها دو دسته هستند . دسته ی اول انسان هایی که حاضر اند پیش ما و انسان هایی که معدوم هستند . چون ما محدود هستیم و بر همه چیز احاطه نداریم لذا برای ما حاضر و معدوم معنا پیدا می کند . اما خداوند محیط است و احاطه دارد لذا تمامی موجودات هم کسانی که در حین خطاب موجود هستند و هم کسانی که در حین خطاب معدوم هستند ، همگی در نزد خداوند حاضر هستند اما این کسانی که در حین خطاب موجود هستند ، بوجوده الجسمانی حاضرند نزد خداوند متعال اما معدومین بوجوده المثالی و یا عقلی حاضرند .

اشکال بر دلیل :

صاحب کفایه می فرماید خطاب به معدومین حین خطاب ، بوجوده الجسمانی صحیح و ممکن نیست . زیرا در حین خطاب وجود جسمانی آنها محقق نیست و در واقع آنها قابلیت خطاب را ندارند .

• **قول دوم :** خطابات بر دو نوع است :

۱. خطابات غیر خدا . این خطابات شامل غائبین نیست
 ۲. خطابات خدا . این خطابات شامل غائبین هست .
- نکته :** این قول کلام را برده فقط روی غائبین .
دلیل این قول هم مثل همان دلیل قول اول است .

جواب صاحب کفایه :

صغری : ایشان می فرمایند خطابات خداوند متعال امر متصرم الوجود است

کبری : امر متصرم الوجود قابل بقاء نیست .

نتیجه : پس خطابات خداوند متعال قابل بقاء نیست .

و وقتی که قابل بقاء نبودند ، وقتی که خطاب هست غائبین نیستند تا آنها را شامل شوند و زمانی که غائبین می آیند حاضر می شوند خطابی نیست تا آنها را شامل شود . پس خطاب قاصر است .

نکته : مخاطب در خطابات الهیه

در این که مخاطب در خطابات الهیه چه کسی هست ، دو نظریه وجود دارد . الان خداوند متعال به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمایند که یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه ، الان این عبارت خطاب خداوند است ، در این که مخاطب این خطاب کیست ، دو نظریه وجود دارد :

❖ **نظریه ی اول :** مخاطب غیر پیامبر است . پس چرا به پیامبر گفته شد ؟ ایشان واسطه ی در تبلیغ هستند .

صاحب کفایه می فرمایند تمامی مباحثی که تا الان داشتیم طبق این نظریه بود . یعنی اگر بگوییم مخاطب غیر پیامبر هست این جا بحث می کنیم که اگر ادوات خطاب وضع شده باشند برای خطاب انشائی ، این خطابات شامل همه هست زیرا مدخول ادوات عام است اما اگر گفتیم وضع شده اند برای خطاب حقیقی ، خطاب مختص به حاضرین است .

❖ **نظریه ی دوم :** مخاطب حقیقی پیامبر اکرم است .

طبق این نظریه :

✓ **اولا :** این ادوات خطاب در خطاب انشائی استعمال شده اند نه در خطاب حقیقی . چون شرط حقیقی بودن خطاب این است که ، آن مخاطب حقیقی همانی باشد که کلام به ان القا شده است و فرض این است که مخاطب حقیقی ، الموجه الیه الکلام نیست و الموجه الیه الکلام

همان مخاطب حقیقی نیست . چون مخاطب حقیقی پیامبر است اما کلام به مردم القاء شده است .

✓ **ثانیا :** این حکم داخل خطاب شامل همه می شود یعنی هم شامل حاضرین است و هم شامل معدومین و غائبین . چون ان عاملی که سبب می شود حکم را مختص به حاضرین بدانیم این است که ادوات خطاب در خطاب حقیقی استعمال شده باشند که فرض این است که این جا در خطاب انشائی استعمال شده اند .

مطلب جدید : ثمره خطابات شفاهیه

در رابطه با این مساله ، دو ثمره بیان شده است که صاحب کفایه هردو را رد می کند

• **ثمره ی اول (میرزای قمی) :** اگر بگوییم خطابات شفاهیه شامل معدومین هست ، این ظهوراتی که در این خطابات وجود دارد در حق معدومین حجت می شوند اما اگر گفتیم خطابات شامل معدومین نیست این ظهورات در حق معدومین حجت نیستند .

مثال : یا ایها الذین آمنوا اقیمو الصلاه . اگر این خطاب شامل معدومین هم باشد ، این جا ظهوری که در این خطاب هست (اقیمو الصلاه) در حق معدومین می شود حجت .

اشکال صاحب کفایه بر این ثمره :

ایشان می فرمایند این ثمره ای که میرزای قمی بیان کرده اند مبتنی بر دو مقدمه است که هردو مقدمه باطل است .

ما اول باید دو مقدمه را بیان کنیم بعد باید مشخص کنیم که چگونه این ثمره مبتنی بر این دو مقدمه است بعد این دو مقدمه را رد کنیم .

بیان دو مقدمه :

❖ **مقدمه ی اول :** باید بگوییم ظواهر در حق مقصودین بالافهام (کسانی که قصد شده اند از

ناحیه ی متکلم که ، به این که متکلم مطلبش را به این ها بفهماند) حجت است .

چگونه این ثمره بر این مقدمه مبتنی است ؟

چون اگر شما بگویید ظواهر مطلقا حجت است هم برای مقصودین بالافهام و هم غیر مقصودین بالافهام . خب این ظواهر برای معدومین هم که غیر مقصودین بالافهام هستند می شوند حجت چه خطاب شامل آنها بشود یا نشود .

❖ **مقدمه ی دوم :** باید بگوییم غیر حاضرین (مثل معدومین و غائبین) ، مقصودین بالافهام

نیستند . چون اگر بگویید غیر حاضرین مقصودین بالافهام هستند ، یعنی معدومین هم مقصودین بالافهام هستند لذا ظواهر در حق آنها هم می شود حجت چه خطاب شامل آنها بشود یا نشود یعنی حجیت ظواهر نسبت به معدومین بخاطر شمول خطاب نیست .

صاحب کفایه می فرمایند هر دو مقدمه باطل است .

✓ **اولا** ظواهر در حق همه حجت است نه فقط مقصودین بالافهام .

✓ **ثانیا** این که می گوئید غیر حاضرین مقصودین بالافهام نیستند باطل است بلکه مقصودین بالافهام هستند . بخاطر روایات کثیره . روایات زیادی داریم که اگر دچار مشکل تعارضین خبرین شدید ، این خبرین را عرضه کنید به قرآن ، خب ما ها در ان زمان معدوم بودیم و روایات شامل ما ها هست پس اگر ما دچار خبرین متعارضین شدیم می توانیم این دوخبر متعارضین را عرضه کنیم به قرآن لذا معلوم می شود قرآن در حق ما حجت است و ما مقصود بالافهام نسبت به قرآن هستیم .

تطبیق :

و توهّم (اشاره به کلام ملاصالح مازندرانی) **صحّة التزام التعميم** (تعمیم به موجود و معدوم) **فی خطاباتہ تعالی لغیر الموجودین** (معدومین) **فضلا عن الغائبین** (این فضلا عن الغائبین را خود صاحب کفایه فرموده است و در کلام ملا صالح نیست) **لإحاطتہ** (باری تعالی) **بالموجود فی الحال و الموجود فی الاستقبال فاسد** (خبر توهّم) **ضرورۃ** (صاحب کفایه می گوید شما از طریق احاطه وارد شدید در حالی که مشکل ما در واجب الوجود نیست تا بخواهید با احاطه ، مشکل در واجب الوجود را حل بکنید بلکه مشکل ما در مخاطب معدوم است که این مخاطب بوجوده الجسمانی قابلیت تعلق گرفتن به خطاب را ندارد و با احاطه ی واجب الوجود این مشکل درست نمی شود) **أن إحاطتہ** (باری تعالی) **لا توجب صلاحیۃ المعدوم بل الغائب للخطاب و عدم صحۃ المخاطبۃ معہما** (و صحیح نبودن خطاب کردن با معدوم و غائب بخاطر قاصر بودن معدوم و غائب) **لقصورہما لا یوجب** (خبر عدم - سبب نمی شود این صحیح نبودن نقصی را) **نقصا فی ناحیتہ تعالی کما لا یخفی** .

کما (اشاره به توهّم دوم) **أن خطابه اللفظی** (همان طور که خطاب لفظی واجب الوجود) **لکونه تدریجیا و متصرم الوجود** (بدلیل این که این خطاب لفظی متصرم الوجود است) **کان قاصرا عن أن یكون موجها نحو غیر** (می باشد قاصر از این که متوجه به غیر حاضر بشود) **من کان بمسمع منه** (غیر من کان بمسمع منه یعنی غیر حاضر) **ضرورۃ** .

هذا (بیان نکته - اختصاص یا عدم اختصاص خطاب به حاضرین) **لو قلنا بأن اخطاب بمثل** (**یا أیہا الناس اتّقوا**) **فی کتاب حقیقۃ الی غیر النبی صلی اللہ علیہ و آلہ بلسانہ** (یعنی بگوئید در امثال یا ایها الناس ، مخاطب حقیقی غیر پیامبر اکرم (صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) است) .

و أما إذا قيل بأنه (پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)) المخاطب و الموجه إليه الكلام حقيقة و حيا أو إلهاما فلا محيص إلا عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي (ادات در مثل یا ایها الناس برای خطاب انشائی است) و لو مجازا (اشاره به مشهور است - زیرا صاحب کفایه می گوید ادوات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده و این مشهور هستند که می گویند ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده اند لذا اگر در خطاب انشائی استعمال بشود ، استعمال مجازی است) و علیه (بنا بر این که ادات در خطاب انشائی استعمال شده باشند) لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب (که خطاب متکفل بیان این حکم می باشد) بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين .

فصل

ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان .

. الأولى (ثمره ی میرزای قمی) (حجية ظهور خطابات الكتاب لهم (معدومين) كالمشاهين.)

و فيه أنه (این ثمره) مبني على (مبتنی بر این است که) اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص (مختص نیست حجیت ظواهر) بهم (مقصودين بالافهام) و لو سلم (اگر اختصاص حجیت ظواهر را به مقصودين بالافهام بپذیریم) فاختصاص المشاهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك (مقصودين بالافهام) و إن لم يعمهم الخطاب كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

الثانية (صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية)

بناء على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين و إن لم يكن متحدا مع المشاهين في الصنف و عدم صحته على عدمه لعدم كونها حينئذ متكفلة لأحكام غير المشاهين فلا بد من إثبات اتحادهم في الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشاهين في الأحكام و حيث لا دليل عليه حينئذ إلا الإجماع و لا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى.

نوار ۱۰۳ : ثمره ی دوم خطابات شفاهیه ،

• ثمره ی دوم (منسوب به وحید بهبهانی) :

مرحوم وحید می فرماید درباره ی خطابات دو نظریه وجود دارد :

۱. نظریه ی اول : خطابات شامل معدومین است . طبق این نظریه در حق معدومین تمسک به

اطلاق خطاب صحیح است

یعنی مثلاً ۱۴۰۰ سال قبل پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) کنار ۵ نفر نشسته بودند و به این ۵ نفر فرمودند اقیموا الصلاه . اگر بگوییم این اقیموا الصلاه شامل معدومین هست ، معدومین بعد از این که موجود شدند اگر شک بکنند که آیا حکمی که در این خطاب هست ، آیا شامل آنها هم می شود یا نمی شود ، می توانند به اطلاق خطاب تمسک بکنند . یعنی معدومین اگر بعد از موجود شدن شک بکنند که حکمی که در این خطابات هست ، مقید به قید معاصریت با نبی هست یا مقید به چنین قیدی نیست ، می توانند به اطلاق خطاب تمسک کنند و بگویند خطاب اطلاق دارد یعنی قید معاصریت با نبی ندارد و حضرت که فرمودند اقیموا الصلاه ان کنتم معاصرین .

۲. نظریه ی دوم : خطابات شامل معدومین نیست . طبق این نظریه تمسک به اطلاق خطاب در حق معدومین صحیح نیست .

چون تمسک به خطاب شرطی دارد و شرط آن شمول است یعنی اول باید اثبات کنید که شامل آن خطاب هستید بعداً اگر شک کردید تمسک کنید به اطلاق خطاب .

سوال : آیا در صورت دوم (خطاب شامل معدومین نیست) آیا ار ادله اشتراک احکام می توان استفاده کرد یا خیر ؟

جواب : مرحوم وحید می فرمایند خیر از ادله اشتراک احکام نمی شود استفاده کرد .

سوال می کنیم چرا ؟

می فرمایند چون ادله اشتراک احکام دلیل لیبی است (اجماع و ضرورت) و در دلیل لیبی به قدر متیقن اخذ می شود و قدر متیقن کسانی هستند که با حاضرین اتحاد در صنف داشته باشند . حاضرین از صنف معاصرین با پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) هستند . حالا اجماع قائم شده است که احکام مشترک بین همه است . اجماع دلیل لیبی است و در دلیل لیبی به قدر متیقن اخذ می شود و قدر متیقن آن کسانی هستند که هم صنف با حاضرین باشند و هم صنف با حاضرین ، غائبین هستند نه معدومین .

پس از ادله اشتراک احکام نمی توان استفاده کرد و اثبات آن حکمی که در خطاب هست کرد برای معدومین .

تطبیق :

الثانیة (ثمره ی دوم) ^{۳۳} : صَحَّةُ التَّمَسُّكِ بِإِطْلَاقَاتِ الْخُطَبَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ (صحیح می باشد تمسک کردن به اطلاق خطابات قرآنیه) **بناء على التعميم** (شامل شدن خطاب ، معدومین را) **لثبوت الأحكام** (برای

^{۳۳} استاد حیدری : مرحوم حکیم آمده است این ثمره را به گونه ای بیان کرده است که از اطلاق می باشد تمسک کردن وحید است اصلاً استفاده نکرده است در حالی که اصلاً تکیه ی کلام مرحوم وحید روی اطلاق است .

ثبوت احکام) لمن وجد و بلغ (برای کسی که موجود می شود و بالغ می شود) من المعدومین و إن لم یکن متحدا مع المشافهین فی الصنف (و لو که معدومین نمی باشند با حاضرین متحد در صنف - حاضرین از صنف معاصرین با نبی هستند اما معدومین معاصر با نبی نیستند) و عدم صحتہ (صحت تمسک به اطلاق خطابات قرآنیه) علی عدمه (بنابر عدم تعمیم - شامل نشدن خطاب معدومین را یعنی اگر خطاب شامل معدومین نشود ، معدومین نمی توانند بعد از موجود شدن به اطلاق خطاب تمسک کنند) لعدم کونها (بخاطر این که نیست این اطلاقات) حینئذ (هنگام عدم تعمیم) متکفلة لأحكام غیر المشافهین (یعنی فقط احکام مشافهین را بیان می کند) فلا بد من إثبات اتحادہ (پس ناچاریم از اثبات اتحاد غیر مشافهین) معهم (مشافهین) فی الصنف حتی یحکم بالاشتراک (اشتراک غیر) مع المشافهین فی الأحکام حیث لا دلیل علیه (چون نیست دلیلی بر اشتراک) حینئذ (حین عدم تعمیم) إلا الإجماع و لا إجماع علیه (اشتراک) إلا فیما اتحد الصنف (مگر در مواردی که صنف متحد باشد) كما لا یخفی .

اشکال صاحب کفایه بر ثمره ی دوم :

بنابر عدم تعمیم (یعنی بگوییم خطابات شامل معدومین نیست) در حق معدومین تمسک به اطلاق خطاب صحیح نیست اما در حق موجودین که تمسک به اطلاق خطاب صحیح است .

این مطلب چگونه رد ثمره دوم محسوب می شود ؟

تمسک به اطلاق خطاب در حق موجودین ، اثبات اتحاد در صنف ، استفاده از ادله اشتراک

مرحوم وحید می فرمودند که اگر خطابات شامل معدومین نشود ما نمی توانیم از ادله اشتراک احکام استفاده بکنیم . صاحب کفایه می فرماید ما می توانیم از ادله اشتراک احکام استفاده کنیم .

رکن اول : در حق معدومین درست است که نمی توان به اطلاق خطاب تمسک کرد ، اما در حق موجودین که می شود تمسک کرد . مثلاً ۱۴۰۰ سال قبل که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به ۵ نفری که دور ایشان نشسته بودند فرمودند اقیموا الصلاه . اگر این حاضرین شک بکنند که آیا حکمی که در این خطاب هست آیا مقید به قید معاصریت با نبی هست یا مقید نیست ، این حاضرین می توانند به اطلاق خطاب تمسک بکنند و بگویند مقید به معاصریت با نبی نیست .

سوال : این تمسک به چه درد موجودین می خورد ؟ وقتی که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رحلت فرمودند ، این ۵ نفر زنده هستند ، این ۵ نفر دیگر معاصر با رسول اکرم نیستند . در این زمان بدرشان می خورد یعنی می توانند تمسک بکنند به اطلاق خطاب و بگویند وجوب صلاه مطلق است و مقید به قید معاصر بودن با نبی نیست .

رکن دوم: این آقای موجودین می شوند هم صنف با معدومین بخاطر این که موجودین معاصر با رسول اکرم نیستند و این معدومین هم معاصر نیستند .

مرحوم وحید فرمودند طبق نظریه ی دوم خطاب شامل معدومین نیست و از ادله اشتراک احکام استفاده نمی شود کرد . صاحب کفایه می فرماید از ادله اشتراک احکام استفاده می شود اما اول کمک می گیریم یعنی این که اول در حق موجودین تمسک به اطلاق می شود بعد اثبات می شود که موجودین با معدومین هم صنف هستند بعد از ادله اشتراک استفاده می شود .

این جا ۳ اشکال مطرح می شود :

• **اشکال اول:** یحتمل خطاب در واقع مقید باشد ولی مطلق بودن خطاب بخاطر این است که حاضرین واجد قید هستند . یعنی این اقیموا الصلاه که پیامبر به این ۵ نفر گفتند ، در واقع مقید است به آن کنتم معاصرین . سوال می کنیم که اگر مقید است پس چرا قیدش نیامده است ؟ جواب می دهد که احتیاجی به آوردن قید نبوده چون حاضرین واجد قید بودند . لذا پیامبر اعتماد کرده اند به حصول این قید برای حاضرین و اسم قید را نیاورده است . در این صورت دیگر تمسک به اطلاق خطاب نمی شود .

جواب صاحب کفایه :

❖ **صغری:** قید معاصریت با نبی از قیودی است که فقدان در آن راه دارد .
❖ **کبری:** هر قیدی که در آن فقدان راه دارد ، از اطلاق خطاب عدم دخل آن قید کشف می شود.
❖ **نتیجه:** قید معاصریت با نبی ، از اطلاق خطاب ، عدم دخلش کشف می شود .

توضیح: صاحب کفایه می فرماید این قید معاصریت با نبی یک قیدی است که فقدان در آن راه دارد یعنی یک قیدی نیست که ماندنی باشد بلکه از بین رفتنی است . کی از بین می رود ؟ وقتی که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رحلت فرمودند . اگر قید از این چنین قیودی بود که فقدان در آن راه دارد و از بین می رود ، حتما متکلم حکیم باید این قید را بیاورد . اگر این قید را نیاورد ، ما حکم می کنیم که این خطاب مطلق است نه مقید و از اطلاق خطاب این قید را از بین می بریم .

• **اشکال دوم:** چگونه با اطلاق اثبات اتحاد در صنف می شود و حال آنکه حاضرین در مقابل پیامبر اکرم با معدومین خیلی با هم اختلاف دارند !؟

جواب صاحب کفایه: ایشان می فرماید مراد ما از اتحاد در صنف ، اتحاد در هر خصوصیتی نیست بلکه مراد اثبات اتحاد در یک خصوصیت است و آن معاصریت است .

• **اشکال سوم :** چرا شما اول می روید سراغ اطلاق . خب مستقیماً برویم سراغ ادله اشتراک احکام بین حاضر و معدوم لذا حکم در حق معدوم هم ثابت می شود .

جواب صاحب کفایه : ایشان می فرماید دلیل اشتراک احکام ، دلیل لبی است و در دلیل لبی اخذ به قدر متیقن می شود . لذا تا اثبات اتحاد در صنف نشود حق تمسک به دلیل اشتراک را نداریم .

تطبیق :

و لا (اشکال بر ثمره ی دوم) **یذهب علیک أنه یمكن إثبات الاتحاد (اتحاد در صنف) و عدم دخل ما (و ممکن است اثبات بکنیم ، این را که دخالت ندارد چیزی که (معاصریت با نبی)) کان البالغ الآن فاقدا له (کسی که در این زمان بالغ است فاقد آن چیز است - ما الان فاقد معاصریت با نبی هستیم) مما کان المشافهون واجدین له (از اموری که مشافهین واجد این امور هستند - مشافهین معاصر با نبی بودند) بإطلاق (ممکن است اثبات اتحاد کنیم با چی ؟ با اطلاق خطاب) الخطاب إلیهم (مشافهین) من دون التقیید به (ضمیر به ما می خورد- بدون تقیید اطلاق به معاصریت با نبی) و (جواب اشکال اول) **کونهم کذلک (واجدین له - این که مشافهین واجد معاصریت هستند) لا یوجب صحه الإطلاق (سبب نمی شود که صحیح باشد اطلاق یعنی پیامبر خطاب را مطلق بیاورد اما اراده ی مقید از آن بکند) مع إرادة المقید معه فیما (در اوصافی که) یمكن أن یتطرق الفقدان (ممکن است راه پیدا بکند فقدان در این اوصاف - یعنی اوصافی که از بین می روند) و إن صح (اگر چه صحیح می باشد اطلاق مع اراده المقید) فیما لا یتطرق إلیه ذلک (در اوصافی که راه پیدا نمی کند در این اوصاف ، فقدان) و (جواب اشکال دوم) لیس المراد بالاتحاد فی الصنف إلا الاتحاد فیما (معاصریت با نبی) اعتبر قیدا فی الأحكام لا الاتحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بین الأنام (مردم) بل فی شخص واحد بمرور الدهور و الأيام و إلا (اگر مراد از اتحاد ، اتحاد فیما کثر باشد) لما ثبت (ثابت نمی شود) بقاعده الاشتراک (به وسیله ی قاعده ی اشتراک در احکام) للغائبین فضلا عن المعدومین حکم من الأحکام .****

نوار ۱۰۴ : فصل تعقب عام بضمیر یرجع الی بعض افراده

اشکال سوم : برای تسری حکم از حاضرین به معدومین ، فقط دلیل اشتراک ، کافی است . یعنی برای این که حکم حاضرین را به معدومین سرایت بدهیم صرف وجود دلیل اشتراک کافی است . و این ادله می گویند همان حکمی که برای حاضرین است برای معدومین هم هست .

جواب صاحب کفایه :

دلیل اشتراک دلیل لبی است . و در دلیل لبی به قدر متیقن اخذ می شود و قدر متیقن آن افرادی هستند که با حاضرین اتحاد در صنف دارند و متحدین در صنف غائبین هستند نه معدومین .

صاحب کفایه می فرمایند این ثمره ی دوم هم باطل است . بله ثمره اول به شرط این که دو مقدمه را قبول کنیم ، صحیح است لکن ما این دو مقدمه را قبول نداریم . لذا این بحث بی ثمر است .

تطبیق :

و (جواب به اشکال سوم) **دلیل الاشتراک** (صاحب کفایه می فرماید بله دلیل اشتراک اثبات اشتراک می کند و می گوید که معدومین با حاضرین در حکم اشتراک دارند لکن در چه صورتی اثبات اشتراک می کند ؟ در صورتی که حاضرین یک خصوصیتی نداشته باشد که احتمال دخالت آن خصوصیت در حکم می رود یعنی می خواهد بگوید در دلیل اشتراک به قدر متیقن اخذ می شود والا اگر حاضرین یک خصوصیتی دارند که معدومین این خصوصیت را ندارند ، و ما احتمال می دهیم این خصوصیت در حکم دخالت دارد ، این جا ادله اشتراک نمی گویند که معدومین با حاضرین در حکم مشترک هستند . سوال : حاضرین چه خصوصیتی دارد که معدومین این خصوصیت را ندارد و ما احتمال می دهیم این خصوصیت در حکم دخالت دارد ؟ این خصوصیت عبارت است از معاصریت با نبی - دلیل اشتراک یعنی دلیلی که می گوید حکم بین حاضر و معدوم مشترک است) **إنما یجدی** (دلیل اشتراک نافع می باشد) **فی عدم اختصاص التکالیف بأشخاص المشافهین** (عدم اختصاص تکالیف به مشافهین (حاضرین) را یعنی نافع می باشد اشتراک را) **فیما لم یكونوا** (در جائی که مشافهین و حاضرین نبوده باشند) **مختصین بخصوص عنوان** (مختص به خصوص یک عنوانی که یعنی یک عنوان خاصی نداشته باشند - ان عنوان معاصریت با نبی است) **لو [لم] یكونوا معنونین به** (اگر نبودند مشافهین و حاضرین ، معنون به ان عنوان یعنی اگر ان عنوان را نداشتند) **لشک فی شمولها لهم** (شک می شد در شمول تکالیف برای آن مشافهین) **أیضا** (مثل شک در ثبوت تکالیف برای معدومین) **فلولا الإطلاق** (اطلاق خطاب نسبت به حاضرین) **و إثبات عدم دخل ذاک العنوان** (معاصریت با نبی) **فی الحکم لما أفاد دلیل الاشتراک** (دلیل اشتراک مفید نیست) **و معه** (با وجود این اطلاق) **کان الحکم یعم غیر المشافهین** (حکم شامل می شود غیر حاضرین یعنی معدومین را - چون اثبات اتحاد در صنف می شود) **و لو قیل باختصاص الخطابات بهم** (مشافهین) **فتأمل جيدا**.

فتلخص أنه (اشاره به ثمره ی اول) **لا یکاد تظهر الثمره إلا علی القول باختصاص حجیه الظواهر لمن قصد إفهامه مع کون غیر المشافهین غیر مقصودین بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص** (اختصاص ندارد حجیت ظواهر) **به** (من قصد افهامه) **فی غیر المقام و أشیر إلی منع کونهم** (غیر مشافهین) **غیر مقصودین به فی خطاباتہ تبارک و تعالی فی المقام** (ما نحن فیه - رد ثمره ی اول) .

فصل : تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض افراده

گاهی مولا اول یک عام می گوید بعد یک حکمی را برای این عام اثبات می کند . بعد یک ضمیر می آید که با قرائن خارجییه برای ما معلوم شده است که برگشت می کند به بعضی از افراد عام نه تمام افراد . بعد از این ضمیر هم یک حکم می آید . این جا بحث این است که آیا بازگشت ضمیر به بعضی الافراد موجب تخصیص عام می شود یا نمی شود ؟

در این مساله ۳ نظریه است . بعضی می گویند موجب تخصیص می شود و بعضی دیگر می گویند موجب تخصیص نمی شود و بعضی دیگر قائل به توقف هستند . اما صاحب کفایه به گونه ی دیگری بیان می کند مساله را .

مثال : والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء و بعولتهن احق بردهن فی ذالک .

اول یک عامی آمد (المطلقات ، جمع محلی به ال مفید عموم است یعنی تمامی زنانی که طلاق داده شده اند چه طلاق رجعی و چه طلاق بائن) بعد یک حکمی آمده است (یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء یعنی باید عده نگه بدارند . ۳ قروء که قرء این جا به معنای طهارت است) بعد فرموده است بعولتهن (شوهران ان مطلقات) احق بردهن فی ذالک یعنی سزاوار است که در ایام عده بگردند . ضمیر هن در بعولتهن با قرائن خارجییه معلوم شده که به تمام مطلقات بر نمی گیرد بلکه به طلاق رجعی بر می گردد .

الان این ضمیر هن عود کرده است به بعضی از مطلقات ایا باعث تخصیص مطلقات می شود یا نمی شود ؟ اگر بگوییم سبب تخصیص مطلقات می شود ، می گوییم که همان اول که فرموده المطلقات منظورش الرجعیات بوده است لذا این حکمی هم که بعد از ان آمده است که باید عده نگه دارند ، این حکم هم مخصوص رجعیات می شود .

صاحب کفایه می فرماید این جا امر دائر مدار دو تصرف است یعنی شما باید یکی از این دو تصرف را انجام بدهید :

- **تصرف اول :** شما باید تصرف بکنید در ظهور عام در عموم . یعنی بگویید مراد از عام ، عموم نیست . این جا ضمیر دقیقا به مرجع خودش رجوع کرده است .
- **تصرف دوم :** تصرف کنید در ضمیر یعنی عام در عمومش باقی است . تصرف کنید در ضمیر بعولتهن به یکی از این دو تصرف :

▪ **مجاز در کلمه (استخدام) :** یعنی بگویید مراد از المطلقات همه است اما ضمیر بعولتهن به تمام معنای مرجعش بر نمی گردد بلکه می خورد به قسمتی از مرجعش (رجعیات)

▪ مجاز در اسناد: یعنی بگوئیم ضمیر بر می گردد به المطلقات یعنی به همه اما اسناد احق به بعولتین مجاز عقلی است مثل اسناد جری به المیزاب یعنی در واقع احق مال بعولتین نیست بلکه مال شوهران زنان رجعیه است.

تطبیق:

فصل هل تعقب العام (ایا عقب آوردن عام به وسیله ی ضمیر) بضمیر يرجع إلى بعض أفراده یوجب (ایا این تعقب موجب می شود) تخصیصه به أو لا

. فیه (ایجاب تخصیص) خلاف بین الأعلام . و لیکن محل الخلاف (باید بوده باشد محل اختلاف) ما إذا وقعا فی کلامین (موردی که واقع شوند عام و ضمیر در دو کلام) أو فی کلام واحد (اکرم العلماء و خدامهم از خارج می دانیم که هم در خدامهم به تمام علما بر نمی گردد زیرا می دانیم اکرام تمام خدام علما واجب نیست) مع استقلال العام (با مستقل بودن عام) بما حکم علیه (به حکمی که حکم شده است به آن حکم یعنی عام تمام الموضوع برای حکم باشد و آن ضمیر دخالتی در موضوعیت عام نداشته باشد) فی الکلام كما فی قوله تبارک و تعالی و الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ إلی قوله وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ .

و أما ما إذا کان (اما زمانی که بوده باشد وضع ضمیر بعد از عام) مثل و المطلقات أزواجهن أحق بردهن (این جا ما فقط یک حکم داریم - این جا المطلقات با قطع نظر از ازواجهن حکم احق بردهن برایشان ثابت نیست پس ضمیر ازواجهن دخالت دارد در موضوعیت المطلقات) فلا شبهة فی تخصیصه به.

و التحقیق أن یقال إنه حیث دار الأمر بین التصرف فی العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمیر الراجع إلیه (عام) أو التصرف فی ناحية الضمیر إما یارجاعه (ضمیر) إلی بعض ما هو المراد من مرجعه (به بعض آن چیزی که از مرجع ضمیر اراده شده است - بعض در مثال ما المرجمات است) أو إلی تمامه (ما هو المراد من مرجعه) . مع التوسع فی الإسناد بإسناد الحکم المسند إلی البعض حقیقه و إلی الكل توسعا و تجوزا

نوار ۱۰۵: عمل به اصاله الظهور در طرف عام و رفع ید از آن در طرف

ضمیر ، جواز تخصیص عام به وسیله ی مفهوم

در بحث امروز یک سوال داریم و جواب .

سوال : از بین این دو اصل (اصاله الظهور در جانب عام و اصاله الظهور در جانب ضمیر) به کدام عمل می شود و از کدام رفع ید می شود ؟

شما این ایه ی المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء و بعولتهن احق بردهن فی ذالک در ذهنتان باشد . ما این جا دو اصل داریم :

۱. **اصاله الظهور در جانب عام** . عام المطلقات است . اصاله اظهور یعنی عام ظهور در عموم دارد . یعنی مراد از مطلقات تمام مطلقات است یعنی همه ی زنانی که طلاق داده شده اند اعم از این که طلاق به نحو رجعی باشد یا غیر رجعی .

۲. **اصاله الظهور در جانب ضمیر** . ضمیر ظهور دارد در تمامی افرادی که از مرجعش اراده شده است یعنی اگر ما یک ضمیر داشتیم و این ضمیر یک مرجعی داشت ف این ضمیر ظهور دارد در این که برگردد به تمامی افرادی که از مرجع اراده شده نه این که برگردد به قسمتی از افراد .

حالا شما در آیه ی مبارکه حق ندارید به این دو اصل عمل بکنید چون ما قرینه داریم که ضمیر در بعولتهن به تمام مطلقات نمی خورد بلکه به بعضی از مطلقات می خورد . حالا که به این دو اصل نمی توان عمل کرد این سوال پیدا می شود که از بین این دو اصل به کدام عمل می شود و از کدام رفع ید می شود ؟

جواب : جواب در ضمن دو مرحله است :

❖ **مرحله ی اول :** اصاله الظهور در جانب عام جاری می شود . یعنی مراد از المطلقات را همه می گیریم و در ضمیر تصرف می کنیم یعنی ضمیر به تمام از مرجع بر نمی گردد بلکه به قسمتی از مرجع بر می گردد (رجعیات)

دلیل :

صغری : شرط اجرای اصاله الظهور شک در مراد است .

کبری : شک در مراد ، در طرف عام موجود است .

نتیجه : شرط اجرای اصاله الظهور در طرف عام موجود است .

❖ **مرحله ی دوم :** اصاله الظهور در جانب ضمیر جاری نمی شود . اگر اصاله الظهور را در جانب ضمیر جاری کردید باید المطلقات را حمل بر بعض بکنید تا این ضمیر دقیقا بخورد به تمام مرجع . حالا می گوئیم که اصاله الظهور در جانب ضمیر جاری نمی شود .

دلیل :

صغری : شرط اجرای اصاله الظهور ، شک در مراد است .

کبری : شک در مراد در طرف ضمیر منتفی است .

نتیجه : پس شرط اجرای اصاله الظهور در طرف ضمیر منتفی است .

توضیح: گفتیم که اصله الظهور جائی جاری می شود که شک در مراد داشته باشیم . و ما نسبت به ضمیر بعولتهن ایا ما شک داریم که مراد از ان چیست یا شک نداریم ؟ شکی نداریم زیرا اجماع قائم شده است که چه شوهرانی در ایام عده می توانند برگردند به زنانشان که عبارتند از شوهرهای زنان رجعی . پس در این که مراد واجب الوجود از این ضمیر در بعولتهن ، چیست ما هیچ شکی نداریم . اما شک ما در کیفیت اراده است یعنی واجب الوجود که این رجعیات را اراده کرده است ایا به نحو حقیقت اراده کرده است (در صورتی که مراد از عام ، بعض باشد) یا به نحو مجاز اراده کرده است (در صورتی که مراد از عام (المطلقات) عموم یعنی تمام افراد باشد)

نکته :

عام و ضمیری که بعد از ان قرار گرفته است ، دو صورت دارند :

۱. گاهی این عام و ضمیر در دو کلام واقع شده اند .

مثل ایه ی مبارکه المطلقات یتربصن . در این صورت :

✓ **اولا:** برای عام ظهوری در عموم منعقد می شود . بخاطر این که ضمیر با فاصله می آید

✓ **ثانیا:** اصله الظهور در ناحیه ی عام مقدم می شود بر اصله الظهور در ناحیه ی ضمیر به بیانی که گفته شد .

۲. گاهی عام و ضمیر هردو در یک کلام هستند به طوری که ضمیر مایصلح للقرینه علی عدم العموم است یعنی از اموری است که صلاحیت دارد که قرینه بشود بر این که از عام اراده ی عموم نشده است .

مثال : مثل باب علت و معلول . مولا می فرماید اکرم العلما لانک تصلی خلفهم . ضمیر خلفهم به عدول علما می خورد . چون پشت سر تمام علما که نمی توان نماز خواند بلکه پشت سر علمای عادل می توان نماز خواند . حالا در العلما دو احتمال است :

▪ **احتمال اول:** یحتمل مراد از العلما ، عموم باشد ، یعنی اکرام بکن تمام علما را اما در ضمیر قائل به مجاز شده باشیم .

▪ **احتمال دوم:** یحتمل مراد از العلما ، خصوص و بعض العلما باشد . به قرینه ی ضمیر .

در این صورت :

✓ **اولا:** برای عام ظهوری در عموم منعقد نمی شود زیرا ما یصلح للقرینه وجود دارد

✓ **ثانیا :** کلام مجمل می شود لذا درباره ی افراد غیر مراد (فاسق ها) از ضمیر ، تمسک به اصول عملیه می شود .

مگر این که کسی اصاله الحقیقه را تعبدا حجت بداند نه از باب اصاله الظهور .
اصاله الحقیقه یعنی حمل لفظ بر معنای حقیقی . در اصاله الحقیقه دو نظریه است :

• **نظریه ی اول :** بعضی می گویند اصاله الحقیقه حجت است تعبدا یعنی لفظ باید حمل بر معنای حقیقی بشود حال چه ظهور در معنای حقیقی داشته باشد و چه ظهور نداشته باشد .

• **نظریه دوم :** بعض دیگر می گویند اصاله الحقیقه حجت است از باب اصاله الظهور . یعنی اصاله الحقیقه یکی از مصادیق اصاله الظهور است .

حالا اگر کسی اصاله الحقیقه حجت بداند تعبدا نه به ملاک اصاله الظهور در همین صورت دوم هم می تواند عام را حمل بر عموم بکند . زیرا این عام معنای حقیقی اش عموم است . و طبق این مبنا (حجیت اصاله الحقیقه تعبدا) کاری به ظهور در معنای حقیقی نداریم . **فافهم**^{۳۴}

فصل : جواز تخصیص به وسیله ی مفهوم

مفهوم بر دو نوع است :

- **نوع اول :** مفهوم موافق .
این مفهوم بالاتفاق می تواند عام را تخصیص بزند .
مثل این که مولا فرموده است : **أَهْنِ الْفَسَاقِ** یعنی فساق را توهین کن . این فساق عام است یعنی شامل پدر و مادر فاسق می شود و شامل غیر پدر و مادر فاسق هم می شود و از آن طرف مولا فرمودن و لا تقل لهما اف . مفهوم موافقش این است که اهانت به پدر و مادر به طریق اولی حرام است . این مفهوم موافق آن **اهن الفساق** را تخصیص می زند و این گونه می شود که : **اهن الفساق الا پدر و مادر** .
- **نوع دوم :** مفهوم مخالف .
ایا مفهوم مخالف می تواند عام را تخصیص بزند یا نمی تواند . این جا اختلاف است .
مثال : اکرم العلماء (اکرام تمام علما چه عادل و چه فاسق واجب است) . بعد مولا فرمود ان عدل العلماء فاکرمه یعنی اگر علما عادل بودند اکرامشان واجب است . مفهومش این است که اگر عادل

^{۳۴} استاد حیدری : حجیت اصاله الحقیقه تعبدا صحیح نیست

نبودند و فاسق بودند اکرامشان واجب نیست . حالا ایا این مفهوم می تواند اکرم العلماء را تخصیص بزند و بگوید مراد از العلماء ، علمای عدول است . این جا اختلاف شده است .

تطبیق :

كانت (جواب حيث) أصالة الظهور في طرف العام سالمة (یعنی مقدم است بر) عنها (اصاله الظهور) في جانب الضمير و ذلك (و این سلامت) لأن المتيقن من بناء العقلاء (بناء عقلا دليل بر اصاله الظهور است) هو (ان متيقن) اتباع الظهور في تعيين المراد لا في تعيين كيفية الاستعمال و (عطف بر کیفیت) أنه (نه در تعیین این که این استعمال به نحو حقیقت است یا مجاز در کلمه است یا مجاز در اسناد است) على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد (یعنی ما در این که مراد از ضمیر چیست ، قطع داریم) كما هو (قطع به ما يراد و شك در کیفیت اراده) الحال في ناحية الضمير.

و بالجملة أصالة الظهور إنما يكون حجة فيما إذا شك فيما أريد (اصاله الظهور در موردی حجت است که شك بشود در انچیزی که اراده شده است) لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد (نه در موردی که شك بشود در این که مراد ، چگونه اراده شده است یعنی در موردی که شك ، در کیفیت اراده است اصاله الظهور حجت نیست) فافهم (رجوع کنید به مرحوم حکیم) .

لكنه (جریان اصاله الظهور در طرف عام) إذا انعقد للكلام ظهور في العموم (زمانی است که برای کلام ، ظهور در عموم منعقد شود – در جایی است که هر دو در یک کلام باشند یا اگر در یک کلام هستند آن عام تام الموضوع برای حکم باشد) بأن لا يعد (به این که شمرده نشود عرفا) ما اشتمل على الضمير (کلامی که مشتمل بر ضمیر است) مما يكتنف به (از اموری که پیچیده شده به ضمیر یعنی ضمیر صلاحیت قرینیت نداشته باشد) عرفا (قید لایعد) و إلا (و ان عد) فيحكم عليه (کلام) بالإجمال و يرجع إلى ما يقتضيه الأصول إلا (مگر این که کسی اصاله الحقیقه را تعبدا حجت بداند) أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبدا حتى فيما إذا احتف بالكلام (حتی در موردی که پیچیده شده باشد به کلام) ما لا يكون ظاهرا معه في معناه الحقيقي (چیزی که نمی باشد کلام با وجود ان چیز ، ظاهر در معنای حقیقی اش) كما عن بعض الفحول.

فصل :

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز (تخصیص) بالمفهوم الموافق على قولين و قد استدل لكل منهما (دو قول) بما (استدلالی که) لا يخلو عن قصور.

نوار ۱۰۶: جواز تخصیص عام با مفهوم

بحث ما در این مورد بود که مفهوم بر دو نوع است، موافق و مخالف. مفهوم موافق بالاجماع می تواند عام را تخصیص بزند. اما گاهی مفهوم مخالف است. آیا این مفهوم مخالف عام را تخصیص می زند یا خیر؟ در مساله اختلاف است اما صاحب کفایه اقوال را مطرح نمی کند و به گونه ی دیگری وارد مساله می شود.

عام و ما له المفهوم (عبارتی که مفهوم دارد) ۳ صورت دارند:

• صورت اول: این دو در یک کلام هستند.

مثال: مثل آیه ی نبا (ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهاله) الان ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا، ما له المفهوم است یعنی عبارتی است که دارای مفهوم است (هرچند صاحب کفایه می فرماید مفهوم ندارد این جمله) و مفهومش این است که خبر عادل حجت است.

و عبارت ان تصیبوا قوما بجهاله عام است (چگونه عام است؟ ان تصیبوا تاویل به مصدر می رود و می شود اصابه القوم بجهاله، می شود مفرد مضاف و مفرد مضاف مفید عموم است) و معنای این عام این است که برخورد کردن با یک قوم با جهالت صحیح نیست اعم از این که برخورد کردن با جهالت از طریق خبر عادل باشد یا از طریق خبر فاسق یعنی نه خبر عادل ارزش دارد نه خبر فاسق.

• صورت دوم: این دو هر دو کلام هستند که بین این دو کلام فصل طویل نیست به طوری که عند العرف هر یک از این دو صلاحیت دارد که قرینه ی متصله بر دیگری باشد.

مثال: مولا می فرماید اکرم العلما. این عام است (شامل علمای عادل و فاسق است). بعد بلافاصله می فرماید اکرم زید العالم ان کان عادلا. این ما له المفهوم، مفهومش این است که زید فاسق اکرامش واجب نیست لذا بین این دو تنافی ایجاد می شود.

این دو هرچند در دو کلام هستند اما بین این دو کلام فاصله ای وجود ندارد لذا اگر این دو کلام را بدهید دست عرف، عرف می گوید هر یک از این دو می تواند قرینه ی متصله باشد بر دیگری.

این دو صورت ۳ حالت دارند:

❖ حالت اول: دلالت عام بر عموم و دلالت ما له المفهوم بر مفهوم، به واسطه ی مقدمات حکمت

است (یعنی بالوضع نباشد) مثل مفرد محلی به ال (مولا فرموده اکرم العالم، بعد فرمود اکرم زید العالم ان کان عادلا. عام دلالتش بر عموم به وسیله ی مقدمات حکمت است چون مفرد محلی به ال، برا عموم وضع نشده و به وسیله ی مقدمات حکمت دال بر عموم است. به این صورت که مولا در مقام بیان است و کلام قابلیت تقييد را دارد و قرینه یا مایصلح للقرینه برای تقييد وجود ندارد و قدر متیقنی هم در مقام تخاطب نیست پس مراد متکلم عموم است) و جمله ی شرطیه علی قول.

❖ **حالت دوم:** دلالت عام بر عموم و دلالت ما له المفهوم بر مفهوم بالوضع است مثل کلمه ی کل و جمله ی شرطیه علی قول .

مولا فرمود اکرم کل عالم (این عام است) و بعد فرمود اکرم زید العالم ان کان عدلا (این ما له المفهوم است) . الان عام ما دلالتش بر عموم بالوضع است زیرا کلمه ی کل برای عموم وضع شده است اما ان ما له المفهوم (که به صورت جمله ی شرطیه است) علی قول می گویند دلالتش بر مفهوم بالوضع است .

حکم این دو حالت :

این دو حالت ، خودشان دو حالت دارند :

▪ **حالت اول:** احدهما اظهر از دیگری نیست . در این صورت لا عموم و لا مفهوم بلکه این دو مجمل می شوند و لذا نسبت به افراد مشکوکه به اصل عملی رجوع می شود .
مثلا عام داریم اکرم العالم بعد آمده اکرم زید العالم ان کان عدلا . الان دلالت این دو به مقدمات حکمت است و هیچکدام هم بر دیگری اظهر نیست . این جا باید چه کار کنیم ؟ ایا باید عام را بگیریم و با عام تصرف کنیم در ما له المفهوم و بگوییم این جمله ای که می گویند مفهوم دارد ، در جاهای دیگر مفهوم دارد و در این جا مفهوم ندارد یا ما له المفهوم را بگیریم و تصرف بکنیم در عام و بگوییم مراد از عام ، بعضی الافراد است .

صاحب کفایه می فرماید این جا نه عمومی در کار است و نه مفهومی لذا نسبت به افراد مشکوکه می شود مجمل .

سوال : چرا عمومی در کار نیست ؟ چرا مفهومی در کار نیست ؟

فرض این است که دلالت اکرم العلما بر عموم ، به وسیله ی مقدمات حکمت است یعنی مولا در مقام بیان است و کلام قابلیت تقیید دارد و قرینه یا ما یصلح لقیید عالم به عادل وجود ندارد . صاحب کفایه همین جا انگشت می گذارد و می گوید این مقدمه ی سوم که قرینه ای بر تقیید عالم به عادل نیست را نمی توانید بگویید زیرا ممکن است آن مفهوم قرینه یا ما یصلح للقرینه بر تقیید باشد . پس عموم رفت کنار .

شما وقتی مفهوم گیری می کردید ، با مقدمات حکمت مفهوم گیری می کردید . مولا در مقام بیان است و کلام قابلیت تقیید را دارد و قرینه بر تقیید دیگر نیست پس جمله مفهوم دارد . صاحب کفایه می فرماید این را نمی توانید بیان کنید زیرا ممکن است این عام قرینه یا حداقل ما یصلح للقرینه باشد برای این که این جمله مفهوم ندارد . در نتیجه نه عمومی در کار است و نه مفهومی پس نسبت به افراد مشکوک (زید فاسق) می شود مجمل لذا باید تمسک کرد به اصل عملی .

عین همین حرف را می توان در جایی زد که دلالت هردو بالوضع باشد .

▪ **حالت دوم :** احدهما اظهر از دیگری است که در این صورت اظهر بر دیگری مقدم می شود .

مولا فرمود اکرم العالم و بعد مولا فرمود اکرم زید العالم ان کان عدلا . این جا احدهما اظهر است نسبت به دیگری . چگونه احدهما اظهر بر دیگری است ؟ اظهر مثل این که ، عادت مولا دست ما آمده است و می دانیم که مولا کثیرا دربارہ ی عالم های عادل می گوید اکرم العالم چون مولا عالم فاسق را اصلا عالم نمی داند . حالا که مولا کثیرا چنین بیانی دارد ، اکرم زید العالم ان کان عدلا می شود اظهر . یعنی مفهوم می شود اظهر .

❖ **حالت سوم (این حالت در کتاب نیست اما ان را از مرحوم فیروز آبادی بیان می کنیم تا تقسیمات کامل شوند) :** دلالت عام بر عموم و دلالت ما له المفهوم بر مفهوم مختلف است یعنی یک بالوضع و دیگری با مقدمات حکمت است که خود این حالت هم خودش دو حالت دارد . حکم این صورت : در این صورت الدال بالوضع مقدم است بر الدال بمقدمات حکمت .

• **صورت سوم :** این دو در دو کلام هستند ولی بین این دو کلام فصل طویل است به طوری که عند العرف احدهما قرینه متصل بر دیگری محسوب نمی شود . این صورت نیز دو حالت دارد :

▪ **حالت اول :** احدهما اظهر بر دیگری نیست . در این صورت مجمل می شوند و نسبت به افراد مشکوک به اصل عملی مراجعه می شود

▪ **حالت دوم :** احدهما اظهر بر دیگری است . در این صورت اظهر مقدم می شود .

بحث جدید :

گاهی مولا چند عام می آورد و در آخر یک استثناء (مقید و مخصص) می آورد . سوال این است که این استثناء می خورد به همه یا می خورد به عام آخری فقط ؟

مولا فرمود اکرم العلماء و اعط الفقرا الا الفساق . ایا این الا الفساق به همه می خورد و همه را تخصیص می زند یا فقط به فقرا می خورد و علما به عمومیت خودش باقی است .

صاحب کفایه می فرماید دو نکته مسلم است :

۱. به اخری قطعا می خورد (از باب قدر متیقن نه از باب ظهور)

۲. ایا ممکن دارد که به همه بخورد ؟ صاحب کفایه می فرماید بله امکان دارد که به همه بخورد.

تطبيق :

و تحقیق المقام أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم (و چیزی که برای آن چیز است مفهوم) فی کلام (صورت اول) أو کلامین (صورت دوم) و لکن (قید کلامین) علی نحو یصلح (صلاحیت عرفیه) أن یکون کل منهما قرینة متصلة للتصرف فی الآخر و دار الأمر بین تخصیص العموم أو إلغاء المفهوم . فالدلالة (می خواهد ۳ حالت ، صورت اول و دوم را بیان کند) علی کل منهما (پس دلالت بر هر یک از عموم و مفهوم) إن كانت (اگر بوده باشد ان دلالت) بالإطلاق (به وسیله ی مطلق بودن یعنی بی قید بودن) بمعونة مقدمات الحکمة أو بالوضع . فلا یکون (می خواهد حالت اول را در این دو صورت بگوید که احدهما اظهر از دیگری نیست) هناك (پس نمی باشد در دلالت هر یک بالاطلاق و بالوضع) عموم و لا مفهوم لعدم این لعدم مال انجائی است که دلالت هر دو به وسیله ی مقدمات حکمت باشد) تمامية مقدمات الحکمة فی واحد منهما (عام و ما له المفهوم) لأجل المزاحمة (مزاحمت بین عموم و مفهوم) كما (این مال جائی است که دلالت هر دو به وسیله ی وضع باشد) فی مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً (همان طور که در مزاحمت ظهور وضعی یکی از این با با ظهور وضعی دیگری است) لظهور الآخر كذلك (وضعاً) فلا بد من العمل بالأصول العملية فیما (در فردی که - زید فاسق) دار فیه بین العموم و المفهوم إذا لم یکن مع ذلك (هنگامی که نبوده باشد با این دوران) أحدهما أظهر و إلا (بیان حکم حالت دوم در دو صورت - احدهما اظهر باشد) کان (می باشد اظهر) مانعا عن انعقاد الظهور (در جائی است که هر دو در یک کلام باشند) أو استقراره فی الآخر (در جائی است که در دو کلام باشند) .

و (بیان حالت سوم) منه (ما ذکرنا) قد انقده الحال فی ما إذا لم یکن بین ما دل علی العموم و ما له المفهوم ذاک الارتباط و الاتصال و أنه لا بد أن یعامل مع کل منهما معاملة المجمل لو لم یکن فی البین أظهر و إلا (اگر در بین اظهري باشد) فهو (اظهر) المعول و القرینة علی التصرف فی الآخر بما (به تصرفی که) لا یخالفه (مخالف نباشد ان اظهر را) بحسب العمل .

نوار ۱۰۷ : الاستثناء المتعقب لجمل متعاطفه

درباره ی استثنائی که بعد از جمله های متعدده واقع می شود ، دو بحث وجود دارد :

- بحث اول : همان طوری که رجوع استثناء به جمله ی اخیره ممکن است ، آیا رجوع استثناء به تمامی جملات نیز امکان دارد ؟
جواب : در این مورد دو نظریه وجود دارد :
❖ نظریه ی اول : رجوع استثناء به تمامی جمل امکان ندارد .

یعنی بعضی از علما (مثل مرحوم بروجردی) اعتقاد دارند که استثناء نمی تواند به تمامی
جمل رجوع کند و هم جمله ی اول و هم جمله ی دوم و هم جمله ی سوم و.... را تخصیص
بزنند .

دلیل :

صغری : رجوع استثناء به تمامی جمل لازمه اش استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی است.

کبری : والایم باطل (استعمال لفظ در بیش از یک معنی باطل است .)

نتیجه : فلملزوم مثله (رجوع استثناء به تمامی جمل باطل است)

توضیح :

مولا می فرماید اکرم العلماء و اعط الفقراء الا زیدا . اگر الا زید به همه بخورد ، اگر الا زید به
علما بخورد ، این الا یک خارج را صورت داده است یعنی زید را از تحت اکرم العلماء خارج
کرده است . حالا اگر الا زیدا به اعط الفقرا هم بر گردد ، معنایش این است که این الا در
یک اخراج دومی هم به کار رفته است یعنی کلمه ی الا در دو اخراج به کار رفته است و این
یعنی یک لفظ در بیش از یک معنی به کار رفته است .

اشکال صاحب کفایه به این دلیل :

ایشان می فرمایند صغری باطل است یعنی رجوع استثناء به تمامی جمل سبب استعمال
لفظ در بیش از معنی نیست . دلیل :

صغری : معنای ادات استثناء اخراج است .

کبری : اخراج به خاطر خصوصیت طرفین (مستثنی و مستثنی منه) از حیث وحدت و
تعدد ، متعدد نمی شود .

نتیجه : معنای ادات استثناء ، به واسطه ی خصوصیت طرفین از حیث وحدت و تعدد ،
متعدد نمی شود در نتیجه استعمال لفظ فی اکثر معنی لازم نمی آید .

توضیح :

صاحب کفایه می فرماید اگر استثناء به تمامی جمل رجوع کند لازمه اش استعمال لفظ فی
اکثر من معنی نیست .

ضرب یعنی زدن . یکبار من یک سنگی برمی دارم و به زید می زنم . الان این زدن قوامش
به من و زید و سنگ است . یکبار سنگ را بر می دارم و به زید و بکر می زنم . این جا کار
من بازهم زدن است و این جا هم زدن قوامش به من و سنگ و دو نفر است .

یک بار دو نفر یک سنگ را بر می دارند و به دو نفر دیگر می زنند ، در این صورت هم کار
این دو نفر ، زدن است . تمام این کارها ، زدن است یعنی این طور نیست که اگر شما یک

سنگ برداری و یک نفر را بزنی اسم کارت زدن باشد و اگر دو سنگ برداری و بزنی به دو نفر اسم کارت خوردن باشد .

حالا عین همین حرف را صاحب کفایه این جا می زند .

ایشان می فرماید معنای ادات استثناء ، اخراج است . لکن این اخراج گاهی طرفینش یعنی مستثنی و مستثنی منه اش یکی هستند مثل این مثال ؛ اکرم العلما الا زیدا . و گاهی طرفینش متعدد است مثل اکرم العلما و اعط الفقرا الا زیدا و بکرا . و گاهی مختلف هستند یعنی یکی متعدد و دیگری واحد است .

کلمه ی الا یعنی اخراج . و در هر صورت به معنای اخراج است . این طور نیست اگر مستثنی منه متعدد بود (همان طور که در ما نحن فیه این طور است) بگوییم کلمه ی الا در دو معنی به کار رفته است خیر کلمه ی الا در معنای خودش یعنی اخراج به کار رفته است . اما یک طرف متعدد است اما متعدد بودن یک طرف سبب نمی شود اخراج هم متعدد شود

❖ **نظریه ی دوم (صاحب کفایه) :** رجوع استثناء به تمامی جملات امکان دارد به بیانی که گذشت .

• **بحث دوم :** استثناء ظهور در کدام یک دارد ؟ رجوع استثناء به تمامی جمل امکان دارد و رجوع به جمله ی اخر هم امکان دارد حالا می خواهیم ببینیم از بین این دو ، استثناء ظهور در کدام یک دارد؟ صاحب کفایه می فرماید ظهور در هیچکدام ندارد . البته این استثناء قطعا جمله ی اخری را تخصیص می زند قطعا اما این از باب قدر متیقن است نه از باب ظهور . و قدر متیقن هم ظهور ساز نیست^{۳۵}

نکته : این استثناء رجوع به جمله ی اخری می کند و قطعا جمله ی اخری را تخصیص می زند . اما جملات غیر اخری ، می شوند مجمل بخاطر این که در این کلام یک چیزی است که صلاحیت دارد قرینه باشد بر جملات غیر اخیره . یعنی احتمال دارد به همه برگردد و احتمال هم دارد به همه بر نگردد لذا جملات غیر اخیره مجمل می شوند .

البته در یک صورت مجمل نیستند و آن صورتی است که عموماًتی که در جملات غیر اخیره استفاده شده از عموماًتی وضعی باشد یعنی از الفاظی باشند که برای عموم وضع شده باشند و شما اصاله الحقیقه را تعبداً حجت بدانید . در این صورت جملات غیر اخیره هم ظهور پیدا می کند .

^{۳۵} استاد حیدری : در رابطه با این بحث به معالم الاصول مراجعه کنید .

مثال : اکرم العلما (عام اول) و اعط الفقرا (عام دوم) الا زيدا . اين الا زيدا قطعا به اعط الفقرا می خورد و ان را تخصیص می زند . اما اکرم العلما چی ؟ ایا ظهور در عموم دارد یا ندارد ؟ میشود مجمل زیرا احتمال دارد که الا زيدا به ان هم برگردد . احتمال دارد برگردد و این احتمال هم هست که بر نگردد لذا می شود مجمل .

اما اگر این عام اول از الفاظی باشد که برای عموم وضع شده باشد مثل اکرم کل عالم و اعط الفقرا و شما هم اصله الحقیقه را تعبدا حجت بدانید یعنی نه به ملاک ظهور ، این جا می توانید بگویید مراد از جمله ی اول ، عموم است زیرا ما شک داریم مراد از کل معنای حقیقی است یا مجازی است ، اصله الحقیقه می گوید معنای حقیقی است . فتامل

تطبيق :

فصل الاستثناء المتعقب لجمل متعدده

هل الظاهر هو رجوعه (استثناء) إلى الكل أو خصوص الأخيرة (یا رجوع می کند به جمله ی اخر یعنی فقط جمله ی آخری را تخصیص می زند) أو لا ظهور له (استثناء) فی واحد منهما (کل و اخیره) بل لا بد فی التعیین من قرینه ، أقوال (خمسہ) .

و الظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال فی رجوعه (استثناء) إلى الأخيرة على أي حال (چه بگویید استثناء به همه می خورد و چه بگویید استثناء فقط به جمله ی اخر می خورد و چه بگویید ظهوری ندارد و کلام مجمل است ، قطعا به اخری می خورد زیرا اگر به اخری نخورد پس برای چه آورده شده است یعنی وجودش لغو می شود) ضرورة أن رجوعه (استثناء) إلى غيرها (غیر اخری یعنی به اول بزنیم یا به وسطی) بلا قرینه خارج عن طريقة أهل المحاوره (اهل سخن) و كذا (لا اشكال) فی صحه (امکان) رجوعه إلى الكل (تمام جملات) و إن كان المتراعى من كلام صاحب المعالم (رحمه الله) حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه (بدلیل این که آماده کرده است مقدمه ای را برای صحت رجوع استثناء به تمام جملات) أنه (رجوع استثناء به تمام جملات) محل الإشكال و التأمل.

و ذلك (صاحب کفایه می فرماید رجوع به تمام جملات امکان دارد زیرا اگر رجوع به کل جملات کند لازمه اش استعمال لفظ فی اکثر من معنی نیست چون کلمه ی الا در معنای خودش به کار رفته است و ان هم اخراج است . حالا این که طرفینش گاهی یکی است و گاهی متعدد و گاهی مختلف این سبب نمی شود که اخراج بشود متعدد - صحت رجوع به کل) ضرورة أن تعدد المستثنى منه (متعدد بودن مستثنی منه) كتعدد المستثنى لا یوجب (تعدد مستثنی منه موجب تفاوت در معنای ادات استثناء نمی شود) تفاوتاً أصلا فی ناحية الأداة بحسب المعنى . (کلمه ی الا حرف است . درباره ی کیفیت وضع حروف ۳ نظریه است . مشهور می گویند عام ، خاص ، خاص . صاحب کفایه می فرماید عام ، عام ، عام و تفتازانی می گوید

عام ، عام ، خاص . حالا می گوید شما درباره ی کیفیت وضع حروف هر کدام را که می خواهید قبول کنید ، کلمه ی الا در اخراج به کار رفته است و با تعدد طرفین معنایش متعدد نمی شود (**كان الموضوع له في الحروف عاما**) اشاره به نظریه ی صاحب کفایه و تفتازانی (**أو خاصا**) اشاره به مشهور) و **كان المستعمل فيه الأداة** (و می باشد آن معنایی که ادات در آن استعمال شده است) **فيما كان المستثنى منه متعددا** (در موردی که بوده باشد مستثنی منه متعدد) **هو** (ان معنای مستعمل فيه) **المستعمل فيه فيما كان واحدا** (همان معنایی است که ادات در آن معنا استعمال شده در موردی که مستثنی منه واحد باشد یعنی مستثنی منه یکی باشد یا متعدد ، ادوات در یک معنی استعمال می شود) **كما هو** (وحدت مستعمل فيه) **الحال في المستثنى** (یعنی مستثنی یکی باشد یا متعدد ، در هر صورت ادات در یک معنی به کار رفته است) **بلا ريب و لا إشكال** .

و **تعدد المخرج** (مستثنی) **أو المخرج عنه** (مستثنی منه) **خارجا لا يوجب تعدد ما** (معنایی که) **استعمل فيه أداة الإخراج مفهوما** (قید تعدد) .

و **بذلك** (بحث دوم – استثنا ظهور در کدام دارد رجوع به کل جملات یا به جمله ی آخر – به وسیله ی صحت رجوع به همه) **يظهر أنه لا ظهور لها** (استثناء) **في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة و إن كان الرجوع إليها** (اخیره) **متيقنا على كل تقدير** .

نعم غير الأخيرة أيضا (مثل اخیره) **من الجمل لا يكون ظاهرا في العموم لاكتنافه** (بخاطر پیچیده شدن غیر اخیره) **بما لا يكون معه** (به چیزی که نمی باشد غیر اخیره با وجود ان چیز – مراد از ما ، ادات استثناء است) **ظاهرا فيه** (ظاهر در عموم) **فلا بد في مورد الاستثناء فيه** (غیر اخیر) **من الرجوع إلى الأصول** .

اللهم إلا (استدراک از نعم است – می خواهد بگوید اگر جملات غیر اخیره ، عمومشان بالوضع باشد و اصله الحقیقه را تعبدا حجت بدانیم در این صورت غیر اخیره حمل بر عموم می شود) **أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبدا لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه** (بنابر حجت بودن اصله الحقیقه تعبدا) **أصالة العموم إذا كان** (عموم) **وضعا لا ما إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمة** (نه هنگامی که عموم به وسیله ی مقدمات حکمت باشد) **فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع فتأمل** ^{۳۶} .

^{۳۶} استاد حیدری :

صاحب کفایه این جا حاشیه زده است که یکی از مقدمات حکمت عدم قرینه است نه عدم ما يصلح للقرینه . بعد خودشان در همین حاشیه فرموده اند فافهم که ما يصلح للقرینه هم جزء مقدمات حکمت است .

نوار ۱۰۸: تخصیص کتاب بخبر الواحد

در ۳ مطلب هیچ شکی نیست :

- **مطلب اول :** عام قرآنی به واسطه ی خاص قرآنی تخصیص می خورد .
مثال : احل لكم ما فی الارض جميعا . این عام قرآن است و می گوید هرچیزی که در زمین است برای شما حلال است . بعد فرموده حرم علیکم المیتة و این خاص است و می آید ان عام را تخصیص می زند .
- **مطلب دوم :** عام قرآنی به واسطه ی خبر خاصی که متواتر است قطعا تخصیص می خورد .
مثال : احل لكم ما فی الارض جميع بعد خبر متواتر آمده که میتة حرام است لذا این خبر واحد ، عام قرآنی را تخصیص می زند .
- **مطلب سوم :** عام قرآنی به واسطه ی خبر واحد محفوف به قرینه ی قطعیه تخصیص می خورد .
سوال : آیا عام قرآنی به واسطه ی خبر واحد معمولی (خبر واحدی که محفوف به قرینه ی قطعیه نیست) تخصیص می خورد یا خیر ؟
در این مساله دو نظریه وجود دارد :

۱. **نظریه ی اول :** خبر واحد می تواند عام قرآنی را تخصیص بزند .

دلیل : (این دسته ادله ی زیادی دارند لکن صاحب کفایه دو دلیل آنها را ذکر کرده است)

❖ دلیل اول : سیره ی مستمره

تمام علمای زمان ما و علمای زمان قبل از ما تا زمان معصومین (علیهم السلام) عام های قرآنی را توسط خبر واحد تخصیص می زده اند .

اشکال : یحتمل آن خبر واحد ، خبر واحدی بوده که محفوف به قرینه ی قطعیه بوده است . یعنی می خواهد بگوید سیره در رابطه با خبر واحد محفوف به قرائن است نه خبر واحد معمولی .

جواب صاحب کفایه :

قرینه ی قطعیه لوکانت لبانت . شما می گوئید این همه عام قرآنی که به وسیله ی خبر واحد ، اصحاب ائمه (علیهم السلام) آنها را تخصیص می زده اند ، شما می گوئید به وسیله ی قرینه ی قطعیه است ؟ خب اگر باشد لبانت یعنی باید روشن باشد و از انجائی که روشن نیست این قرینه ی قطعیه ، پس نیست .

یکی از جاهایی که عدم الوجدان دال بر عدم الوجود است همین جاست .

❖ دلیل دوم :

صغری : اگر عام قرآنی به واسطه ی خبر واحد معمولی تخصیص نخورد لازمه اش این است که خبر واحد به طور کلی حجت نباشد .

کبری : و الازم باطل (خبر واحد حجت است)

نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح : چرا اگر عام قرآنی به وسیله ی خبر واحد معمولی تخصیص نخورد لازمه اش این است که خبر واحد به طور کلی حجت نباشد ؟

چون ما در بین روایات ما خبر واحدی نداریم مگر این که مخالف با یکی از عمومات قرآن هست چون عمومات قرآن خیلی وسیع است مثلا یکی از عمومات قرآن همین ایه ای بود که بیان کردیم (احل لکم ما فی الارض جمیعا) خب پس باید تمام خبر های واحدی که می گویند فلان چیز حلال است یا فلان چیز نجس است باید حجت نباشند . چون اگر حجت باشد باید قدرت تخصیص عام قرآنی را داشته باشد و وقتی شما می گویند قدرت بر تخصیص عام قرآنی را ندارد معلوم می شود که حجت نیست .

۲. **نظریه ی دوم :** تخصیص عام قرآنی به وسیله ی خبر واحد معمولی جایز نیست .

دلیل : (این دسته هم ادله ی زیادی دارند که در کفایه ۳ دلیل آنها بیان شده است)

❖ دلیل اول :

عام قرآنی قطعی الصدور است و خبر واحد معمولی ظنی الصدور است و ظنی الصدور نمی تواند مخصص قطعی الصدور باشد .

اشکالات صاحب کفایه به دلیل اول :

▪ اشکال اول :

صغری : اگر قطعی الصدور به واسطه ی ظنی الصدور تخصیص نخورد لازمه اش این است که خبر متواتر به واسطه ی خبر واحد تخصیص نخورد .

کبری : و الازم باطل (اتفاقی است که خبر متواتر به وسیله ی خبر واحد تخصیص می خورد)

نتیجه : فلملزوم مثله (قطعی الصدور به واسطه ی ظنی الصدور تخصیص می خورد)

▪ اشکال دوم :

ما به واسطه ی خبر واحد نمی خواهیم از صدور رفع ید بکنیم (یعنی نمی خواهیم بگوییم این عام قرآنی صادر نشده است و این عام اصلا قرآن نیست) بلکه می خواهیم تصرف کنیم در ظاهر قرآن و ظاهر قرآن ظنی است . یعنی با ظن رفع ید می کنیم از ظن .

خب حالا که رفع ید از ظن به وسیله ی ظن شد ، چرا ما از عموم عام رفع ید می کنیم و چرا از حجیت این خبر رفع ید نمی کنیم ؟ دلیل این است که اصله العموم زمانی جاری می شود که قرینه ای در کار نباشد و حال آنکه در کار است و قرینه موجود است و قرینه خود این خبر واحد است .

❖ دلیل دوم :

دلیل بر حجیت خبر واحد اجماع است و اجماع دلیل لبی است و در دلیل لبی به قدر متیقن اخذ می شود و اجماع آن خبری را قطعاً حجت می کند که مخالف با قرآن نباشد. پس اگر خبر واحد مخالف با قرآن بود اصلاً حجت نیست تا نوبت به این بحث برسد که خبر واحد عام قرآنی را تخصیص می زند یا نه .

اشکال صاحب کفایه بر دلیل دوم :

▪ دلیل بر حجیت خبر واحد همه چیز هست الا اجماع . زیرا ما اجماع را رد کردیم .

❖ دلیل سوم :

ما روایات زیادی داریم که می گویند اگر خبری مخالف با قرآن بود ، فضربه علی الجدار یا گفته اند یجب طرحه . یا زخرف است . لذا نوبت به تخصیص نمی رسد .

اشکالات صاحب کفایه بر دلیل سوم :

▪ **اشکال اول :** مخالفت عام و خاص را مخالفت نمی گویند زیرا عرف راحت این دو را جمع می کند و اصلاً یکی از مصادیق کامل جمع عرفی ، عام و خاص و مطلق و مقید است .

▪ **اشکال دوم :** بر فرض که مخالفت از حیث عموم و خصوص ، مخالفت محسوب بشود ، مراد از روایات که می گویند روایات مخالف با قرآن را بریزید دور ، مرادش این نوع مخالفت (عام و خاص) نیست . چون از اول تا آخر وسائل الشیعه شاید ۹۹ درصدش مخالفت با قرآن است و طبق این روایات باید همه این روایات را بریزیم دور و این بعید است .

▪ **اشکال سوم :** صاحب کفایه می آید یک دسته از این روایات را توضیح می دهد . ان روایاتی که ائمه (علیهم السلام) گفته اند که اگر روایتی مخالف با قرآن بود آن را ما نگفته ایم ف صاحب کفایه می فرماید مراد از این روایات این است که اگر خبری مخالف با حکم واقعی قرآن بود نه با حکم ظاهری و عام حکم ظاهری است .

❖ دلیل چهارم :

صغری : اگر تخصیص قرآن به واسطه ی خبر واحد معمولی جایز باشد لازمه اش این است که نسخ قرآن هم به واسطه ی خبر واحد معمولی جایز باشد .

کبری : و الازم باطل (نسخ قرآن به واسطه ی خبر واحد معمولی باطل است بالاجماع)

نتیجه : فلملزوم مثله (تخصیص قرآن به واسطه ی خبر واحد معمولی جایز نیست)

توضیح : سوال : چرا اگر تخصیص جایز شد ، نسخ هم جایز می شود ؟ این دو چه ربطی به هم دارند ؟

جواب : می فرماید اصلا نسخ هم تخصیص است لکن تخصیص اصطلاحی تخصیص در افراد است اما نسخ ، تخصیص در ازمان است .

اگر مولا می فرماید اکرم العلما بعد شما می گویند این اکرم العلما تخصیص خورده ، تخصیص یعنی یک تعدادی از افراد از تحت حکم اکرم العلما خارج شده اند . اما نسخ ، تخصیص در ازمان است یعنی تا این جا و این زمان حکم بود ، از الان به بعد دیگر این حکم نیست یعنی زمان را از تحت حکم خارج می کنید .

اشکالات صاحب کفایه به دلیل چهارم :

▪ **اشکال اول :** بله علی القاعده اگر ما دلیل خارجی نداشتیم ، می گفتیم همان طوری

که تخصیص قرآن به وسیله ی خبر واحد جایز است همان طور هم می گفتیم نسخ قرآن به وسیله ی خبر واحد جایز است لکن درباره ی نسخ اجماع قائم شده است که خبر واحد نمی تواند نسخ قرآن باشد . این اجماع درباره ی نسخ هست اما درباره ی تخصیص نیست لذا مجبوریم دست از قاعده برداریم .

▪ **اشکال دوم :** ایشان می فرمایند اصلا قیاس نسخ به تخصیص ، قیاس مع الفارق است

چون انگیزه های اصحاب ائمه (علیهم السلام) برای ضبط نسخ زیاد بوده است یعنی تا می شنیدند فلان آیه ی قرآن نسخ شده است ، بلا فاصله همه می نوشتند و ضبط می کردند . چون قبول کردن نسخ سخت است لذا به همین دلیل تا می شنیدند که سکه حکمی نسخ شده ، همه آن را ضبط می کردند تا همه با هم به آیندگان بگویند تا آیندگان دچار مشکل نشوند لذا اثبات نسخ به وسیله ی خبر واحد موهون است چون همیشه نسخ با متواترات ثابت می شده است .

اما نسبت به تخصیص انگیزه برای ضبط تخصیص به آن صورت نبوده است زیرا تخصیص زدن عام به وسیله ی خبر واحد خیلی معمول بوده است یعنی اصلا تخصیص زدن مطابق با طریقه ی عقلاست یعنی عقلای عالم اول یک عام می گویند بعد خاص را می گویند (مصلحت تدرج احکام) .

تطبيق :

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص^{٣٧} (حجت می باشد بالخصوص یعنی از باب ظن خاص یعنی خبر واحد دلیل خاص بر حجیتش قائم شده باشد نه دلیل انسداد - چون اگر خبر واحد به وسیله ی دلیل انسداد حجت شده باشد دیگر قدرت ندارد که عام قرانی را تخصیص بزند چون در این صورت خبر واحد از باب احتیاط حجت می شود لذا حکم احتیاط را پیدا می کند در نتیجه اصل دلیل حیث لا دلیل و با وجود عام قرانی سراغ خبر واحدی که در حکم احتیاط است نمی رویم) **كما جاز بالكتاب** (همان طور که جایز است تخصیص کتاب به کتاب) **أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا ارباب لما** (دلیل برای جواز تخصیص کتاب به وسیله ی خبر واحد) **هو الواضح من** (دلیل اول) **سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام و** (اشاره به اشکال بر سیره) **احتمال أن يكون ذلك** (عمل به خبر واحد در قبال عمومات) **بواسطة القرينة واضح البطلان** (زیرا قرینه ی قطعیه لوکانت لبانت) .

مع (دلیل دوم بر جواز تخصیص) **أنه لولاه** (اگر نبود این عمل به خبر واحد در قبال عمومات) **لزم إلغاء الخبر بالمره** (یعنی به طور کلی) **أو ما بحكمه** (یا چیزی که در حکم الغاء الخبر بالمره است - ان چیز این است که اکثر احادیث و روایات ملغی می شوند) **ضرورة** (علت برای ما بحکم - چرا باید ۹۹ درصد روایات را بگذاریم کنار ؟) **ندره خبر** (زیرا نادر است خبری که) **لم یکن علی خلافه عموم الكتاب** (نبوده باشد بر خلاف این خبر ، عمومی از کتاب) **لو سلم وجود ما** (خبری که) **لم یکن كذلك** (بر خلافش عموم کتابی نباشد یعنی تمام روایات بر خلافشان عمومی از کتاب هست) .

و (دلیل اول قول به عدم جواز تخصیص) **كون العام الكتابی قطعياً صدورا و خبر الواحد ظنیا سندا لا یمنع عن التصرف فی دلالتہ** (عام کتابی) **الغیر القطعیة** (صفت دلالت - دلالتی که قطعی نیست و ظنی است) **قطعا و إلا** (اگر مانع بشود) **لما جاز تخصيص المتواتر به** (خبر واحد ظنی السند) **أیضا** (مثل تخصیص کتاب به وسیله ی خبر واحد) **مع أنه** (تخصیص خبر متواتر با خبر ظنی السند) **جائز جزما** .

و السر (چرا خبر بر قرآن مقدم می شود ؟ - سر در تقدیم خبر بر قرآن - می گوید تعارض بین سند قرآن و خبر نیست تا بگویید سند قرآن قطعی و سند خبر ظنی است . بلکه تعارض بین ظاهر این دو نیست تا بگویید قرآن ظاهر و خبر اظهر است در نتیجه خیلی راحت خبر مقدم می شود ، بلکه تعارض بین ظاهر قرآن و سند خبر است لذا امر دائر می شود که این ظن را مقدم کنید یا ان ظن را و ما ظن خبری را مقدم کردیم زیرا ظهور قرآن یعنی اصاله العموم و اصاله العموم زمانی حجت است که قرینه بر خلاف نباشد اما قرینه بر خلاف موجود است یعنی می خواهد بگوید خبر بر اصاله العموم یا حاکم است یا وارد) **أن الدوران فی الحقیقة**

^{٣٧} استاد حیدری : مراجعه به شرح مرحوم رشتی

بین أصالة العموم و دلیل (بدون واسطه) سند الخبر مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينية علی التصرف فيها (اصاله العموم) بخلافها (اصاله العموم) فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دلیل اعتباره (دلیل حجیت خبر)

و لا (اشکال بر دلیل دوم) ينحصر الدليل على الخبر (دلیل بر حجیت خبر واحد) بالإجماع كى يقال بأنه (اجماع) فيما (در خبری است که - یعنی خبری را حجت می کند که) لا يوجد على خلافه دلالة (یافت نشود بر خلاف آن خبر دلالتی - منظور دلالت کتاب است) و مع وجود الدلالة القرآنية (بر خلاف خبر) يسقط وجوب العمل به (خبر) .

کیف (چگونه دلیل منحصر به اجماع است) و قد (ممکن است کسی بگوید سیره هم دلیل لبی است و باید به قدر متیقن آن اخذ شود و قدر متیقن خبری است که مخالف قرآن نباشد . صاحب کفایه می فرماید این حرف را در مورد سیره نمی توان زد . این که می گویند در دلیل لبی به قدر متیقن اخذ می شود این حرف به نحو مطلق صحیح نیست . بلکه این در صورتی است که شک وجود داشته باشد و ما در مورد سیره هیچ شکی نداریم) عرفت أن سیرتهم مستمرة على العمل به (خبر) فی قبال العمومات الكتابية .

و (دلیل سوم به عدم جواز تخصیص) الأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها (خبر مخالف با قرآن) أو ضربها على الجدار أو أنها زخرف أو أنها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام و إن كانت كثيرة جدا و صريحة الدلالة على طرح المخالف إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة فى هذه الأخبار (اخباری که می گویند خبر مخالف را طرح کنید) غير مخالفة العموم إن لم نقل (اشکال اول به دلیل سوم) بأنها (مخالفت عموم و خصوص) ليست من المخالفة عرفا (اگر دو دلیلی که از حیث عام و خاص مختلف اند را بدهید دست عرف ، عرف نمی گوید این ها با هم مخالف هستند) كيف (اشکال دوم بر دلیل سوم - چگونه مخالفت عموم و خصوصى ، مخالفت هست) و صدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة (مخالفه عموم و خصوص) منهم عليهم السلام كثيرة جدا (در نتیجه باید بگویند تمام این اخبار کثیره طرح می شود و این بعید و باطل است) . (اشکال سوم بر دلیل سوم) مع قوة احتمال أن يكون المراد (مراد ائمه (عليهم السلام) از اخبار داله) أنهم (اهل بیت عليهم السلام) لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك و تعالى واقعا (نمی گویند ، غیر چیزی که آن چیز واقعا قول واجب الوجود است) و إن كان هو (اگر چه می باشد ، قول ائمه (عليهم السلام)) على خلافه (بر خلاف قول واجب الوجود در ظاهر) ظاهرا شرحا (مفعول له - چرا قول ائمه ظاهرا با قول واجب الوجود مخالف است ؟ بخاطر شرح کردن مقصود واجب الوجود) لمرامه تعالى و بيانا لمراده من كلامه فافهم^{۳۸} .

^{۳۸} استاد حیدری : اشاره به این است که این جواب سوم دقیق نیست .

و (اشاره به دلیل چهارم) الملازمة بين جواز التخصيص و جواز النسخ به (خبر واحد) ممنوعه و إن كان مقتضى القاعدة و جوازهما (تخصيص و نسخ به وسیله ی خبر واحد) لاختصاص (علت برای ممنوعه - چون اختصاص دارد نسخ به اجماع بر منع) النسخ بالاجماع على المنع (منع از فسح به وسیله ی خبر واحد) مع وضوح الفرق بتوافر الدواعی (زیاد بودن انگیزه ها) إلى ضبطه (نسخ) و لذا (بخاطر همین که انگیزه ها برای ضبط نسخ زیاد بوده) قل الخلاف فی تعیین موارد (کم می باشد اختلاف در تعیین موارد نسخ) بخلاف التخصيص .

نوار ۱۰۹: ادامه بحث جواز تخصیص کتاب به خبر واحد (دلیل چهارم عدم

جواز) ، عام و خاص متخالفان

نکته : دلیل چهارم عدم جواز تخصیص کتاب به وسیله خبر واحد و عبارتش را در ضمن جلسه ی قبل آورده ایم . تا دقیقه ۴۴ مربوط به این بحث بود .

عام و خاص دو صورت داند :

- **صورت اول :** گاهی در حکم متوافقان هستند . یعنی هر دو موجه هستند یا هر دو سالبه هستند . مثل این که مولا می گوید اکرم العلما بعد می فرماید اکرم زید العالم . یا مولا می فرماید لاتکرم الفساق بعد می فرماید لاتکرم زید الفاسق . در این صورت هیچ بحثی وجود ندارد و تخصیصی در کار نیست . زیرا اگر مولا خاص را آورده است بخاطر یک علتی بوده مثلا بخاطر تاکید یا امثال تاکید بوده است ^{۳۹} .
- **صورت دوم :** گاهی در حکم متخالفان هستند . مثلا مولا فرموده است اکرم العلما و بعد فرموده لاتکرم الفساق منهم . این صورت خودش ۵ صورت دارند :

- ❖ **صورت اول :** گاهی تاریخ صدور هر دو معلوم است . این صورت نیز خودش ۳ حالت دارد :
 ۱. این عام و خاص ، مقارن ^{۴۰} با هم صادر شده اند مثل این که امام (علیه السلام) در یک مجلس هم عام و هم خاص را بیان فرمودند . در این صورت به واسطه ی خاص ، عام را تخصیص می زنیم .
 ۲. این عام و خاص مقارن با هم صادر نشده اند یعنی اول عام صادر شده اما تا هنوز وقت عمل به عام نرسیده ، خاص صادر شد .

^{۳۹} استاد حیدری : همیشه این در ذهن شما باشد که هیچ وقت مثبتین با هم تعارض ندارند . سالبین هم همین طور هستند لکن سالبین در شرع کم است . البته اگر قائل به مفهوم وصف بشوید تعارض پیدا می شود .
^{۴۰} استاد حیدری : این مقارن به معنای مخصص متصل نیست و این بحث هیچ ربطی به مخصص متصل ندارد

مثلا روز شنبه مولا به عبدش می فرماید اکرم العلما یوم الخمیش . عام را شنبه فرموده و وقت عمل به عام ، ۵ شنبه است . بعد روز یکشنبه می فرماید لاتکرم الفساق منهم . در این صورت هم بحثی نیست و خیلی راحت به وسیله ی خاص ، عام را تخصیص می زنیم .

۳. عام و خاص مقارن با هم صادر نشده اند و اول عام را فرموده و زمان عمل به عام هم رسیده است و بعد از زمان عمل به عام ، خاص بیان شده است .

مثال : مولا به عبدش در روز شنبه می گوید : اکرم العلما یوم الخمیس . لکن روز جمعه مولا می فرماید لاتکرم الفساق منهم . در این صورت خاص فقط ناسخ است یعنی از روز جمعه به بعد حکم عوض می شود و می شود حرمت اکرام فاسق ها . چرا این خاص ، ناسخ است و مخصص نیست؟

زیرا اگر خاص را مخصص گرفتید ، لازمه اش تاخیر بیان عن وقت الحاجه است . زیرا این عام ، بیانش این خاص است و اگر ما این خاص را مخصص بگیریم ، چه موقع ما نیاز به این مخصص داشتیم ؟ قبل از وقت عمل به عام یعنی باید توضیح بدهد مولا تا ما افراد الکی را اکرام نکنیم تا ما در تفویت مصلحت و جلب مفسده نیافتیم . موارد این صورت در شرع کم است .

خود این صورت دو حالت دارد :

• **حالت اول :** عام برای بیان حکم واقعی وارد شده است . در این حالت خاص ناسخ است . **دلیل ۴۱ :**

صغری : اگر خاص مخصص باشد لازمه اش خلف است .

کبری : والازم باطل

نتیجه : فلملزوم مثله

در این حالت ، چنین خاص هرگز نمی تواند مخصص باشد زیرا مخصص یعنی یک دلیلی که کاشف از این است که مراد واقعی مولا از عام ، عموم نیست . اما فرض این است که در این حالت مراد واقعی مولا از عام عموم است . پس اگر این خاص بشود مخصص می شود خلاف فرض .

• **حالت دوم :** عام برای بیان حکم ظاهری وارد شده است .

چرا این عام برای بیان حکم ظاهری بیان شده ؟ لمصلحه اقتضت کتمان الحق . یعنی حکم واقعی خصوص است اما شارع عام آورده بخاطر این که یک مصلحتی در کار بوده که اقتضا می کرده است حق مشخص نشود و لو مصلحه

۴۱ استاد حیدری : این دلیل در کتاب نیست .

التدرج یعنی و لو این مصلحت ، تدرج در احکام باشد . در این حالت خاص ،
مخصص است .

دلیل :

صغری : اگر خاص ناسخ باشد ف لازمه اش خلف است .

کبری : والایم باطل

نتیجه : فللملزم مثله

اگر این خاص بخواهد ناسخ باشد ، ناسخ بودن یک شرطی دارد . شرط ناسخ
بودن این است که دلیل قبلی در مقام بیان حکم واقعی باشد و فرض این است
که دلیل در مقام بیان حکم ظاهری است پس اگر بخواهید بگویید این خاص ،
ناسخ است باید از فرض دست بکشید و بگویید عام در مقام بیان حکم واقعی
است و این خلف است .

۴. عام بعد از خاص است (یعنی اول خاص صادر می شود) و بعد از حضور وقت عمل به
خاص . یعنی اول خاص صادر می شود و وقت عمل به خاص هم می آید و بعد عام
صادر می شود .

در این صورت دو احتمال وجود دارد :

- **احتمال اول :** خاص مخصص عام باشد .
- **احتمال دوم :** عام ناسخ خاص باشد .

مثال : مولا فرمود لا تکرّم الفساق من العلماء . این خاص است و زمان عمل
کردن به این خاص هم رسید بعد مولا می فرماید اکرم العلماء . در این جا دو
احتمال است . یحتمل خاص عام را تخصیص بزند یعنی می گوید منظور از
علما در اکرم العلماء ، علمای عادل هستند و یحتمل هم آن عام ناسخ خاص
است .

علت پیدایش این دو احتمال :

خاص یک ظهوری دارد و عام هم یک ظهوری . اگر ظهور خاص را مقدم بکنید
، خاص می شود مخصص و اگر ظهور عام را مقدم کنید ، عام می شود ناسخ .
حالا آن ظهور چیست ؟ اول خاص صادر شده است (لا تکرّم الفساق من العلماء
(این ظهور در این چی دارد ؟ این ظهور دارد در این که اکرام عالم فاسق تا
ابد حرام است چون نگفته که حرمت مال یک زمان خاصی است . این یک
ظهور . این اکرم العلماء که عام است هم یک ظهوری دارد ، ظهور دارد در عموم

افرادی یعنی ظهور دارد در این که وجوب اکرام برای کلیه ی افراد علما است هم علمای عادل و هم علمای فاسق .

اگر شما ظهور خاص (حرمت ابدی اکرام عالم فاسق) را ترجیح بدهید ، یعنی ان وقتی که عام هم صادر می شود باز هم اکرام عالم فاسق حرام است و این معنای تخصیص است .

اما اگر گفتید ظهور عام (وجوب اکرامی تمامی افراد علما چه عادل و چه فاسق) اقوی هست ، این عام راحت خاص را بگذارید کنار یعنی عام می گوید تا قبل از صدور من این خاص بود اما بعد از صدور من ، دیگر نوبت به خاص نمی رسد .

از بین این دو کدام مقدم می شود ؟

ما یک قاعده داریم که ظهور خاص را ترجیح می دهد . این قاعده چیست ؟ قاعده ی شیوع . یعنی تخصیص فراوان است و اینقدر فراوان است که می گویند ما من عام الا و قد خص . اما نسخ در نهایت قلت است . این قاعده ی شیوع تخصیص و قلت نسخ می آید ظهور خاص را ترجیح می دهد . لذا منجر به تخصیص می شود .

۵. عام بعد از خاص است (یعنی اول خاص صادر شده است) اما قبل از حاضر شدن زمان عمل به خاص صادر می شود . در این صورت خاص ، مخصص است .

❖ **صورت دوم :** گاهی تاریخ صدور هر دو مجهول است . یعنی نمی دانیم این دو مقارن با هم صادر شده اند یا اول عام صادر شده بعد خاص یا اول خاص صادر شده و بعد عام . در این صورت هر دو مجمل و به اصل عملی رجوع می شود .

بیان دو نکته :

✓ **نکته ی اول :** یک عامی و یک خاص از مولا صادر شده است و تاریخ صدور هر دو برای ما معلوم نیست . نکته ی اول این که خب این جا هم از قاعده ی شیوع استفاده بشود ؟ تخصیص شیوع دارد و نسخ نادر بعد بگوییم این خاص مخصص ان عام است .

جواب این است که قاعده ی شیوع موجب ظن می شود نه قطع و ظن حجت نیست .

✓ **نکته ی دوم :** اگر از قاعده ی شیوع این جا استفاده نمی کنید پس چرا در مساله ی قبل از ان استفاده کردید ؟

ایشان می فرمایند قاعده ی شیوع می تواند مرجح ظهور بر ظهور باشد(همان طور که در مساله قبل این گونه بود و از شیوع برای ترجیح یک ظهور بر ظهور دیگر استفاده شد) اما ظهور ساز نیست (همان طور که در این جا اصلا ظهوری وجود ندارد) .

❖ **صورت سوم** : گاهی مختلف هستند یعنی یکی تاریخش معلوم و دیگری مجهول است .
مثلا می دانیم عام را امام صادق (علیه السلام) فرموده است اما نمی دانیم خاص را امام باقی
یا امام صادق و یا امام کاظم (علیهم السلام) فرموده اند . یا بلعکس یعنی خاص را می دانیم
یک صادر شده اما عام را نمی دانیم .
صاحب کفایه این صورت را مطرح نکرده است زیرا حکم این صورت عین صورت دوم است .

مطلب جدید :

در دو صورت زیر ، خاص مخصص است .

- **صورت اول** : صورت دوم (عام ، خاص ، وقت عمل به عام) از صورت های معلوم تاریخ .
- **صورت دوم** : صورت پنجم (خاص ، عام ، وقت عمل به خاص) از صورت های معلوم تاریخ .
مخصص بودن مبتنی بر این است که شرط نسخ بعد از عمل باشد .
صاحب کفایه می فرماید اگر در این دو صورت گفتیم که خاص ، مخصص است ، این مبتنی بر یک
نظریه است که در نسخ است . مشهور عقیده اش این است که زمانی یک دلیل ناسخ دلیل دیگر می
شود که زمان عمل به دلیل رسیده باشد . طبق این نظریه ، دلیل دوم هیچ وقت نمی تواند ناسخ دلیل
اول باشد زیرا هنوز زمان عمل به دلیل اول نرسیده است .
اما اگر بر طبق مبنای مشهور نباشید ، بگویید دلیل دوم هم می تواند ناسخ باشد و هم می تواند
مخصص باشد ، چه زمان عمل به دلیل اول رسیده باشد و چه نرسیده باشد لذا این جا می شود مجمل

تطبیق : فصل

لا یخفی أن الخاص و العام المتخالفین (یکی موجه است و دیگری سالبه است) یختلف حالهما ناسخا
(گاهی عام ناسخ خاص است و گاهی خاص ناسخ عام است) و مخصصا (این فقط قید خاص است یعنی
فقط خاص مخصص عام است و این طور نیست که عام مخصص خاص باشد) و منسوخا (مال هردو است)
فیکون الخاص مخصصا تارةً و ناسخا مرةً و منسوخا أخرى و ذلك (و این اختلاف حال عام و خاص)
لأن الخاص إن كان مقارنا مع العام (صورت یک - یک) أو (صورت دو - یک) واردا بعده قبل حضور
وقت العمل به (یا این که خاص وارد شده است بعد از عام و قبل از حاضر شدن زمان عمل له عام) فلا
محیص (در این دو صورت چاره ای نیست) عن كونه (خاص) مخصصا و بیانا له .

و إن (صورت سه - یک) كان بعد حضوره (اگر خاص وارد شده باشد بعد از عام و بعد از حاضر شدن وقت
عمل به عام) كان ناسخا (خاص ، ناسخ می باشد) لا مخصصا لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة
فیما (بیان صورت یک ، از صورت سه) آمدن عام ، زمان عمل به عام ، آمدن خاص) ، از صورت یک (تاریخ

هر دو معلوم است) - در موردی که (إذا كان (عام بود باشد برای بیان حکم واقعی) وارد لبیان حکم الواقعی و إلا (اگر عام برای بیان حکم واقعی نیست) لکان الخاص أيضا (مثل دو صورت اول) مخصوصا له كما هو (ورود عام برای بیان حکم ظاهری) الحال فی غالب العمومات و الخصوصات فی الآیات و الروایات . (بیان صورت چهارم) إن كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص (یعنی اول خاص بعد وقت عمل به خاص و بعد عام ، در این صورت دو احتمال است) فکما یحتمل أن یكون الخاص مخصوصا للعام یحتمل أن یكون العام ناسخا له (خاص) . و (بیان منشا پیدایش این دو احتمال) إن كان الأظهر أن یكون الخاص مخصوصا (هر چند که اظهر این است که خاص ، مخصص باشد بدلیل قاعده ی اشتهاً) لكثرة (دلیل برای این که خاص مخصص است نه ناسخ) التخصیص حتی اشتهاً ما من عام إلا و قد خص مع قلّة النسخ فی الأحكام جدا

و بذلك (بخاطر کثرت تخصیص و قلت نسخ در احکام) یصیر ظهور الخاص فی الدوام (ظهور خاص می گردد در دوام حکم) و لو كان بالإطلاق (اگر چه می باشد این دوام به وسیله ی اطلاق - یعنی مولا فرموده لاتکرم الفساق من العلما و قید نزده است که حرمت تا کی است پس ظهور دارد در این که حرمت تا ابد است) أقوى (خبر یصیر - ظهور خاص در دوام اقوی می گردد از ظهور عام در عموم افرادی) من ظهور العام و لو كان (اگر چه بوده باشد ظهور عام در عموم افرادی) بالوضع كما لا یخفی هذا فیما علم تاریخهما (تا این جا صاحب کفایه ۴ صورت را بیان کردند و صورت پنجم را بعدا بیان می کنند) .

احکم الجهل بتاریخ العام و الخاص

أما لو جهل (تاریخ هر دو) و تردد بین أن (ناظر به صورت دو وسه معلوم التاریخ ها است) یكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام (این صورت سوم بود) و قبل حضوره (وقت عمل به عام - صورت دوم) فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية .

و (بیان نکته ی اول - چرا در صورت جهل به تاریخ هر دو از قاعده ی کثرت تخصیص استفاده نمی شود ؟ چون قاعده موجب ظن و ظن حجت نیست) كثرة التخصیص و ندره النسخ هاهنا (در صورت جهل به تاریخ هر دو) و إن كانا یوجبان (اگر چه کثرت تخصیص و ندرت نسخ موجب می شوند) الظن بالتخصیص أيضا (مثل صورت چهارم) و أنه (تخصیص) واجد لشرطه (و موجب می شوند که تخصیص واجد باشد شرط تخصیص را - شرط تخصیص این است که خاص قبل از عمل به عام آمده باشد) إلحاقا له (خاص در صورت جهل) بالغالب إلا أنه لا دلیل علی اعتباره (حجیت ظن) و (بیان نکته ی دوم - پس چرا از این قاعده یعنی حمل بر اغلب در صورت چهارم استفاده کردید ؟ می گوید بین صورت چهارم و این صورت فرق هست) إنما یوجبان الحمل علیه (تخصیص را) فیما (در موردی که - منظور صورت چهارم است) اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص (بخاطر این که خاص می گردد در دوام اظهر

یعنی قبلا ظهور داشته اما این ظن ظهورش را تبدیل به اظهر می کند (لذلک) به سبب ظن حاصل از کثرت (فی الدوام أظهر من العام كما أشير إليه فتدبر جيدا.

[دوران الخاص بین کونه مخصصا و ناسخا]

ثم (مطلب جدید) إن تعین الخاص للتخصیص إذا (بیان صورت دوم) ورد (هنگامی که وارد شود خاص) قبل حضور وقت العمل بالعام أو (صورت پنجم) ورد العام قبل حضور وقت العمل به (خاص) إنما یکون (می باشد تعین خاص برای تخصیص) مبنیا علی عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل .

نوار ۱۱۰ : مطالب این نوار ، در نوار قبل پیاده شده است .

نوار ۱۱۱ : بحثی پیرامون نسخ (معنای نسخ ، محال یا عدم محال بودن نسخ)

صاحب کفایه به مناسبت این که بحث از نسخ به میان آمد ، یک تحقیق مختصری در رابطه با نسخ دارند .
نسخ دو معنی دارد :

- **معنای اول (معنای عرفی) :** عبارت است از ؛ رفع ثبوتی و اثباتی حکم .
ثبوت یعنی عالم واقع و اثبات یعنی مقام ظاهر و دلالت . یعنی یک حکمی در ظاهر استمرار دارد و در واقع هم استمرار دارد ، ان وقت این حکم برداشته شود .
مثل احکامی که عقلا دارند (غیر از شارع) . عقلای عالم چون همه جانبه فکر نمی کنند ، درباره ی حکمی فکر می کنند و ان وقت این حکم را اظهار می کنند . در ظاهر این حکم را به گونه ای اظهار می کنند که استمرار دارد و در عالم واقع خودشان هم استمرار دارد لکن بعدا که ذهنشان بیشتر باز شد می بینند که اصلا این حکم به صلاح نیست لذا ان را برمی دارند .
- **معنای دوم (معنای شرعی) :** عبارت است از ؛ رفع اثباتی و دفع ثبوتی حکم .
یعنی یک حکمی در ظاهر استمرار دارد یعنی دلیل این حکم به گونه ای است که می گوید این حکم ظاهرا استمرار دارد لکن در عالم واقع این حکم مستمر نیست بلکه این حکم تا یک زمان خاصی است . اگر چنین حکمی برداشته شود به ان نسخ می گویند .
دفع ثبوتی یعنی این که در عالم واقع مقتضی برای استمرار حکم وجود ندارد .

اشکال :

مستشکل می گوید نسخ بر دو نوع است :

۱. **نسخ بعد از عمل** . یعنی شارع یک حکمی را جعل می کند و بعد یک مدتی به این حکم عمل می شود و بعد این حکم نسخ می شود مثل نماز خواندن به سمن بیت المقدس .
 ۲. **نسخ قبل از عمل** . یعنی شارع یک حکمی را انشاء می کند و هنوز زمان عمل به این حکم نرسیده ، این حکم انشائی نسخ می شود . مثل وجوب روزانه ۵۰ رکعت نماز خواندن .
- مستشکل می گوید در صورت اول چرا اظهار استمرار حکم شده است ؟؟ چرا این حکم به گونه ای بیان شده که دال بر استمرار است با این که حکم مستمر نیست ؟؟
- شارع فرموده است : اقيموا الصلاه الى بيت المقدس . این دلیل ظهور دارد که این حکم استمرار دارد چون نگفته که اقيموا الصلاه الى بيت المقدس تا ۱۰۰ سال . و حال آنکه این حکم در واقع استمرار ندارد !!
- و در صورت دوم ، اصلا چرا انشاء اظهار حکم شده است ؟؟ با این که در واقع این حکم اصلا مراد جدی شارع نیست ؟؟

جواب صاحب کفایه :

ایشان می فرمایند در صورت اول ، یک مصلحتی بوده است در اظهار استمرار و در صورت دوم هم یک مصلحتی بوده در انشاء حکم .

حالا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) زمانی که حکم اول به گوش ایشان می رسد ، حضرت دو حالت دارند :

۱. گاهی حضرت علم دارد که این حکم در آینده نسخ می شود .
۲. گاهی حضرت علم ندارند که حکم در آینده نسخ می شود .

مطلب جدید : محال یا عدم محال بودن نسخ

درباره ی نسخ دو نظریه وجود دارد :

- **نظریه ی اول** : نسخ محال است . پس تمامی مواردی که ما به این آقایان نشان می دهیم و می گوئیم این ها مصداق برای نسخ است می گویند این ها نسخ نیستند . ادله ی این گروه زیاد است لکن در کفایه دو دلیل ذکر شده است : دلیل :

❖ دلیل اول :

صغری : النسخ مستلزم المحال

کبری : و مستلزم المحال ، محال

نتیجه : نسخ محال است .

توضیح: این ها می گویند نسخ مستلزم بده است . بده یعنی ظهور امر خفی یعنی یعنی یک امری برای حاکم پنهان بوده است بعدا این امر برای او آشکار شده است . حالا کسانی که می گویند نسخ محال است می گویند نسخ مستلزم بده است زیرا زمانی که اولین حکم را صادر می کند و بعد می آیند آن حکم را نسخ می کند معلوم می شود که در حین حکم اول یک مطالبی برایش مخفی بوده است که این حکم را جعل کرده است ، بعد آن مطلب پنهان برایش روشن شده این روشن شدن سبب شده است که حکم اول را که جعل کرده بود نسخ بکند. زیرا اگر تمام مطالب برای حاکم روشن بوده دیگر نیازی به نسخ نیست و از همان اول حکم را به گونه ای بیان می کرد که دیگر نیازی به نسخ نباشد .

❖ دلیل دوم :

می گویند احکام تابع ملاک است یعنی تابع مصالح و مفاسد است . یعنی وقتی شارع یک عمل را واجب می کند معلوم می شود که در این عمل مصلحت بوده است .
با حفظ این نکته می گوئیم که :
آن حکم اول یا ملاک دارد یا ندارد .
اگر ملاک دارد پس نسخ محال است . و اگر ملاک ندارد پس جعل آن محال است .

جواب صاحب کفایه به هر دو دلیل :

صغری: اگر نسخ رفع ثبوتی و اثباتی حکم (یعنی حکم هم در ظاهر و هم در واقع استمرار داشته باشد) باشد ، این دو اشکال وارد است
کبری: ولی نسخ رفع ثبوتی و اثباتی حکم نیست یعنی معنای نسخ این است که حکم فقط در ظاهر استمرار دارد اما در واقع موقت است . لذا لازمه ی این معنی و این نسخ دیگر بده نیست .

نتیجه: این دو اشکال وارد نیست .

نکته: بده بر دو نوع است :

۱. بده تشریحی که توضیح دادیم که عبارت است از ظهور امر الخفی المستلزم لتغییر

ارادته تبارک و تعالی

۲. بده در تکوینیات که در این جا ۵ نظریه وجود دارد .

• **نظریه ی دوم:** نسخ محال نیست .

تطبیق :

والا (اگر نسخ قبل از حضور وقت عمل جایز باشد یعنی بگوئیم شرط نسخ این نیست که حتما باید بعد از عمل باشد ، حالا طبق این نظریه می خواهیم این دو صورت را بررسی کنیم چون ما در ثم دو صورت را مطرح

کردیم) فلا يتعين له (پس متعین نمی باشد خاص برای تخصیص) بل يدور بين كونه (خاص) مخصصا و ناسخا في الأول و مخصصا و منسوخا في الثاني إلا أن الأظهر كونه (خاص) مخصصا و إن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى (بخاطر این که ظهور عام بالوضع است) من ظهور الخاص في الدوام [الخصوص] لما (دلیل برای اظهریت خاص در خصوص) أشير إليه من تعارف التخصص و شيوعه و ندره النسخ جدا في الأحكام .

و لا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول (خلاصه ی سخن) في النسخ .

فاعلم أن النسخ و إن كان رفع الحكم الثابت إثباتا (قید رفع - اگر چه می باشد نسخ برداشتن اثباتی حکمی است که ثابت شده است یعنی حکمی که دلیل دلالت بر استمرار آن دارد بر داشته می شود اما واقع دلالت بر استمرار آن ندارد) إلا أنه (نسخ) في الحقيقة دفع الحكم ثبوتا (دفع یعنی پیشگیری یعنی از همان اول پیشگیری بودت از ادامه ی حکم از اول تا آخر یعنی این حکم مقتضی برای استمرار نداشته است بلکه مقتضی داشته تا این زمان و از این زمان به بعد مقتضی برای استمرار نداشته و پیشگیری داشته است - دفع ثبوتی یعنی پیشگیری واقعی و پیشگیری واقعی یعنی حکم از این زمان به بعد ازش پیشگیری شده یعنی مقتضی دیگر ندارد) و إنما (جواب اشکال مقدر) اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم و استمراره أو (عطف بر دوام) أصل إنشائه و إقراره مع أنه بحسب الواقع ليس له (حکم) قرار (نیست برای حکم ثبوتی) أو ليس له دوام و استمرار .

و ذلك (اقتضاء حکمت) لأن النبي (صلى الله عليه و آله) الصادر للشرع (روشن کننده است شرع مقدس را) ربما يلهم (چه نسا مورد الهام قرار می گیرد) أو يوحى إليه أن يظهر الحكم (به نبی وحی می شود که حکم را روشن کن) أو استمراره (اظهار کند استمرار حکم را) مع اطلاعه (نبی) على حقيقة الحال و (تفسیر اطلاع پیامبر بر حقیقه حال است - و می داند نبی که حکم در آینده نسخ می شود) أنه ينسخ في الاستقبال أو مع عدم اطلاعه (نبی) على ذلك (نسخ) لعدم إحاطته (زیرا احاطه ندارد نبی) بتمام ما جرى في علمه تبارك و تعالى . و من هذا القبيل (از همین قبیل است - عدم اطلاع بر نسخ) لعله^{۴۲} يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل (زیرا اگر حضرت ابراهیم (علیه السلام) می دانست که قرار است این حکم و امر الهی نسخ بشود که دیگر فضیلتی برای ایشان نبود) .

و حيث (بیان ادله ی محال بودن نسخ) عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة (ثبوت و در عالم واقع) يكون دفعا (نه رفع) و إن كان (اگر چه می باشد نسخ) بحسب الظاهر (و ادله) رفعا فلا بأس به (نسخ) مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل (یعنی نسخ قبل از حضور وقت عمل و نسخ بعد از حضور وقت عمل

^{۴۲} استاد حیدری : چرا فرموده لعله ؟ زیرا بعضی علما (مثل صاحب معالم) معتقدند که قضیه ی حضرت ابراهیم (علیه السلام) انسخ نبوده است .

در هر دو صورت اشکالی ندارد (لعدم) علت برای لباس به نسخ (لزوم البداء المحال في حقه تبارک و تعالی بالمعنی) لازم نمی آید بداء به معنایی که - که این معنی عبارت است از ظهور امر خفی که سبب می شود اراده ی واجب تعالی تغییر کند (المستلزم لتغیر إرادته تعالی مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة و) دلیل دوم محال بودن نسخ (لا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ فإن الفعل إن كان مشتملا علی مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهی عنه و إلا) (و اگر فعل مشتمل بر مصلحت نبوده است) امتنع الأمر به .

و ذلك (عدم لزوم بداء و عدم لزوم امتناع یعنی با نسخ بداء و امر ممتنعی لازم نمی آید) لأن الفعل (اشاره به نسخ قبل از عمل دارد - ۵۰ رکعت نماز) أو دوامه (اشاره به نسخ بعد از عمل - نماز خواندن به سمت بیت المقدس) لم یکن متعلقا لإرادته (آن فعل یا دوامش متعلق اراده ی جدی واجب تعالی نبوده است) فلا یستلزم نسخ أمره بالنهی تغییر إرادته و (عطف بر لم یکن متعلقا) لم یکن الأمر بالفعل (و نبوده است امر به فعل هم اصل فعل و هم دوام آن) من جهة كونه (فعل یا دوام آن) مشتملا علی مصلحة و إنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حکمة و مصلحة (یعنی این انشاء یا اظهار دوام است که مصلحت دارد) .

نوار ۱۱۲: بداء

بداء بر دو نوع است :

۱. بداء در احکام و تشریعیات .

این همان نسخ است . نسخ هم که دو نوع است زیرا گاهی نسخ بعد از عمل است و گاهی قبل از عمل است .

نسخ بعد از عمل یعنی شارع یک حکمی را جعل می کند و یک زمانی به این حکم عمل می شود بعد شارع این حکم را بر می دارد . نسخ قبل از عمل مثل این که شارع یک حکمی را جعل می کند اما هنوز زمان عمل به این حکم فرا نرسیده ، این حکم را نسخ می کند . در نسخ قبل از عمل ، وقتی که شارع یک حکمی را می برد روی یک عملی ، خود آن عمل مصلحت ندارد اما انشاء مصلحت دارد مثل این که در سب معراج واجب تعالی وجوب خواندن ۵۰ رکعت نماز در شبانه روز را جعل می کند و انشاء می کند به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) . این جا خود ۵۰ رکعت مصلحت ندارد بلکه این انشاء و جعل است که دارای مصلحت است .

۲. بداء در حوادث خارجی و تکوینیات .

صاحب کفایه در رابطه با بدای در تکوینیات دو مدعی دارد . یک مدعی سلبی دارد و یک مدعی اثباتی

• **مدعی اول (مدعی سلبی)** : بداء در تکوینات و حوادث خارجی به معنای ظهور امر خفی نیست .

این کلمه ی ظهور امر خفی را توضیح بدهیم بعد دلیل بیاوریم برای این مدعی .
ظهور یعنی آشکار شدن و خفی یعنی امر پنهان . یعنی نعوذ بالله بر واجب تعالی یک اموری مخفی بوده و بعد برایش روشن شده است . به این می گویند ظهور امر خفی .

دلیل :

صغری : بداء به این معنی (ظهور امر خفی) مستلزم محال است .

کبری : مستلزم المحال ، محال .

نتیجه : بداء به این معنی ، محال است .

توضیح : بداء به این معنی مستلزم چه محالی است ؟ مستلزم جهل واجب تعالی و تغییر اراده ی اوست و این ها در حق او محال است .

چگونه بداء به این معنی مستلزم این دو امر است ؟

اگر بگوییم بداء در تکوینات به معنی ظهور امر خفی است معنایش این است که یک عملی ، یک نکاتی درباره ی این عمل پیش واجب تعالی پنهان است و این سبب می شود که واجب تعالی نسبت به این عمل یک اراده ای بکند مثلاً اراده می کند این عمل در خارج انجام بگیرد . بعد همان نکاتی که در رابطه با این عمل برای واجب تعالی مخفی بود ، آشکار می شوند و بعد از روشن شدن این نکات ، اراده ی واجب تعالی تغییر می کند .

• **مدعی دوم (اثباتی)** : بداء در تکوینات به معنای اظهار مصلحتی خلاف آن چیزی است که در واقع صادر می شود ، است . یعنی شارع اظهار بکند چیزی را که در عالم واقع صادر نمی شود و اتفاق نمی افتد . لکن در این اظهار یک مصلحتی وجود دارد .

توضیح : گاهی اراده ی واجب تعالی تعلق می گیرد به این که نبی یا ولی اظهار یک عملی بکند . یعنی آقای نبی اظهار کن که فلان عمل در خارج واقع می شود . اما این عمل در خارج واقع نمی شود . چرا ؟ بخاطر این که در این اظهار مصلحت است نه در آن عمل .

مثال اول : حضرت یونس (علیه السلام) از واجب تعالی درخواست کرد که بر قومش عذاب جاری شود . واجب تعالی فرمود که عذاب می آید . حضرت هم این را به قومش خبر داد . اما عذاب نیامد . الان اراده ی واجب تعالی به این تعلق گرفت که حضرت اظهار آمدن عذاب بکند در حالی عذاب واقع نشد .

مثال دوم : در مورد ، حضرت عیسی (علیه السلام) ، یک عروسی را داشتند می بردند ، حضرت فرمودند این عروس امشب می میرد . اما عروس نمرد . الان اراده ی واجب تعالی تعلق گرفته است به این که حضرت اظهار کند به وقوع این عمل خارجی ای که واقع نمی شود .

مثال سوم : امام صادق (علیه السلام) فرزندی داشتند به نام اسماعیل ، خبر داده شد به امام که اظهار بکنند که بعد از من ، اسماعیل امام است . اما امامت اسماعیل رخ نداد و اسماعیل رحلت کرد و اقا موسی بن جعفر (علیه السلام) امام شد .

سوال : چرا نبی یا ولی اظهار یک عملی می کند که در واقع رخ نمی دهد ؟ علتش چیست ؟
جواب : واجب الوجود تعالی الواح زیادی دارد ، یکی از لوح های که دارد اسمش لوح محو و اثبات است . این لوح در یک عالمی است که اسم این عالم هم ، عالم محو و اثبات است . یک لوح دیگری هم دارد که اسمش لوح محفوظ یا ام الکتاب است . این لوح محفوظ در یک عالمی است که ان عالم اسمش لوح محفوظ است .

در لوح محو و اثبات ، فقط وقوع یا عدم وقوع فعل نوشته شده است بدون قیود و شرایط و موانعش . در این لوح نوشته شده است که عروس می میرد اما دیگر این مردن عروس با چه شرایطی است ، مانع دارد یا ندارد ، این ها را دیگر بیان نکرده است و در این لوح نیامده است . یا مثلا نوشته شده است که عذاب بر قوم یونس واقع می شود اما شرایط و موانعش در آن ذکر نشده است . اما در لوح محفوظ ، هر چیزی که بوده و نبوده ، در آن نوشته شده است لذا به همین دلیل به ان ام الکتاب می گویند . مثلا در آن نوشته شده است که عروس می میرد اگر صدقه ندهد . یا نوشته شده که عذاب بر قوم یونس واقع می شود اگر تضرع و توبه نکنند .

حالا غیر از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آل و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و بعضی از انبیای دیگر در زمانی که وحی بر آنها می شود به عالم محو و اثبات متصل می شوند لذا یک قسمتی از واقع را می بینند اما پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و بعضی از انبیاء گاهی اوقات در هنگام وحی به عالم لوح محفوظ متصل می شوند لذا هر چیزی که بوده و نبوده را می بینند و تمام واقعه را می دانند .

چرا ربما ؟ یعنی چرا بعضی اوقات ؟ چون دائما متصل نیستند و روایت هم داریم و آیه هم داریم (لایحیطون بشی من علمه الا بما شاء)

تطبیق :

و أما (از این عبارت اما البداء در تکوینیات معلوم می شود که ما یک بداء دیگر را هم مطرح کردیم که ان بداء در تشریعیات است که همان نسخ است) **البداء فی التکوینیات بغیر ذاک المعنی فهو** (بداء غیر ان معنی) **مما دل علیه الروایات المتواترات كما لا یخفی .**

و **مجمله** (بداء به غیر ان معنی) **أن الله تبارک و تعالی إذا تعلق مشیته** (اراده ی او) **تعالی یاظهار** (اظهار کند حضرت یونس) **ثبوت ما** (چیزی که محو می کند واجب تعالی ان چیز را - ما یعنی عذاب و واجب تعالی عذاب را محو کرد) **یمحوه لحکمة** (دلیل برای اظهار - بخاطر یک مصلحتی که دعوت می کند

این (داعیهٔ **إلى إظهاره ألهم**) (جواب اذا تعلق مشيته) **أو أوحى إلى نبيه أو وليه** ، **أن يخبر به**) که خبر بدهد نبی یا ولی ، ثبوت ما یمحوه را) **مع علمه** (نبی یا ولی) **بأنه یمحوه أو مع عدم علمه به** (محو) **لما** (تعلیل عدم علم نبی یا ولی) **أشیر إليه مع عدم الإحاطة** (بخاطر این که احاطه ندارد نبی یا ولی) **بتمام ما جرى في علمه و إنما يخبر به** (ثبوت) **لأنه حال الوحي أو الإلهام** (در حالی که به انها وحی و الهمام می شود) **لارتقاء نفسه الزكية** (بدلیل متعالی بودن روح نبی یا ولی) **و اتصاله** (نبی و ولی) **بعالم لوح المحو و الإثبات اطلع على ثبوته** (ما یمحوه) **و لم يطلع على كونه** (ثبوت ما یمحوه) **معلقا على [أمر] غير واقع** (یعنی این امر وقتی به وقوع پیدا می کند که یک امری واقع نشود ، عروس به شرطی می میرد که صدقه ندهد) **أو عدم الموانع قال الله تبارك و تعالی يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ الْآيَةَ .**

نعم من شملته (کسی که شامل شده است ان کس را) **العناية الإلهية و اتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي [هو] من أعظم العوالم الربوبية و هو أم الكتاب يكشف عنده الواقعات على ما هي عليها** (به همان صورتی که واقعات روی آن صورت هستند) **كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء و لبعض الأوصياء و كان عارفا بالكائنات كما كانت و تكون .**

نعم مع ذلك ربما يوحى إليه (چه بسا وحی می شود به نبی یا ولی) **حكم من الأحكام تارة بما يكون ظاهرا في الاستمرار و الدوام مع أنه في الواقع له غاية و أمد يعينها بخطاب آخر و** (نسخ قبل از عمل) **أخرى بما يكون ظاهرا في الجدمع أنه لا يكون واقعا بجد بل لمجرد الابتلاء و الاختبار كما أنه يؤمر و حيا أو إلهاما بالإخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع لأجل حكمه في هذا الإخبار أو ذاك الإظهار فبدا له تعالی بمعنى** (بدا برای واجب تعالی به معنای این است که) **أنه يظهر** (اظهار می کند) **ما** (چیزی را - مانع بودن صدقه) **أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولا** (که امر کرده بود واجب تعالی به نبیش یا و لیش ، به اظهار نکردن ان چیز در مرحله ی اول ، حضرت عیسی در مرحله ی اول مانع بودن صدقه را اظهار نکرد) **و يبدي** (آشکار می کند واجب تعالی) **ما خفي** (چیزی که بر مردم مخفی بود) **ثانيا .**

و إنما (بداء در واجب تعالی به معنای ابداء و اظهار است . سوال این است که پس چرا در مورد واجب تعالی از کلمه ی بداء استفاده شده است ؟ می فرماید چون بداء در واجب تعالی شبیه به بدا در غیر واجب تعالی است . و به دلیل این شباهت از این کلمه ی بداء استفاده شده است . سوال : این شباهت چیست ؟ بدا در غیر واجب تعالی به معنای ظهور بعد از خفی است و در واجب تعالی یعنی الابداء بعد از الاخفاء ، و در این جا هم برای مردم ظهور بعد از خفی است) **نسب إليه تعالی البداء مع أنه** (بدا در واجب تعالی) **في الحقيقة الإبداء لكمال شباهة إبدائه تعالی كذلك** (ابداء این چنینی یعنی ابداء بعد الاخفاء) **بالبداء في غيره و فيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ و لا داعي بذكر تمام ما ذكره في ذاك الباب** (نسخ) **كما لا يخفى على أولى الألباب .**

نوار ۱۱۳: ثمره دوران بین نسخ و تخصیص، شروع فصل مطلق و مقید

سوال: در بعضی از موارد، امر دائر بین تخصیص و نسخ است، این دوران چه ثمره ای دارد؟

اگر اول خاص بیاید (لاتکرم الفساق من العلماء) بعدا عام بیاید (اکرم العلما). این خاص چه کاره است؟ اگر این عام بعد از عمل به خاص آمده باشد، عام ناسخ است اما اگر قبل از عمل به خاص آمده باشد، خاص می شود مخصص. این جا امر دائر بین نسخ و تخصیص است.

اول یک عام آمده است (اکرم العلما) و یک مدتی هم به این عام عمل شده است. بعد خاص آمده است. این خاص مخصص است یا نسخ؟ امر دائر بین مخصص و ناسخ بودن است.

این دوران چه ثمره ای دارد؟

جواب: در دو مورد زیر دوران امر بین نسخ و تخصیص است و در این موارد ثمره وجود دارد:

۱. اول یک عامی صادر شده (اکرم العلما) و بعد یک خاص (لاتکرم الفساق منهم) صادر شده است. این خاص نمی دانیم که قبل از عمل به عام آمده یا بعد از عمل به عام. اگر قبل از عمل به عام آمده باشد، می شود مخصص و اگر بعد از عمل به عام آمده باشد می شود ناسخ. اگر مخصص باشد معنایش این است که این عالم فاسق، از همان لحظه ای که عام صادر شد، اکرانش مصلحت ندارد چون مخصص کاشف از مراد جدی مولا است و مراد جدی مولا از همان لحظه ای که فرمود اکرم العلما، این است که اکرام علمای عادل واجب است. اما اگر ناسخ باشد معنایش این است که از همان لحظه ای که اکرم العلما صادر شد، اکرام عالم فاسق مصلحت دارد و این مصلحت داشتن تا زمانی ادامه دارد که خاص نیامده باشد و وقتی که خاص آمد دیگر مصلحت ندارد.

۲. اول خاص صادر شده است (لاتکرم الفساق من العلماء) بعد عام صادر شده است (اکرم العلما) آیا این خاص اول مخصص آن عام بعدی است یا عام بعدی ناسخ خاص اول است؟ اگر خاص را مخصص گرفتیم، این عالم فاسق از همان لحظه ای که خاص صادر شده است، اکرانش واجب نیست و مصلحت ندارد تا ابد حتی بعد از ورود عام. اما اگر عام را ناسخ گرفتیم، اکرام عالم فاسق از آن لحظه ای که خاص صادر شد، مفسده دارد تا ظهور عام و بعد از صدور عام اکرانش دیگر مفسده ندارد بلکه مصلحت دارد.

تطبیق:

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص و النسخ ضرورة أنه (صورت یک - اول عام بعد خاص) علی التخصيص یبنی علی خروج الخاص (عالم فاسق) عن حکم العام رأساً (از حین صدور عام) و علی

النسخ (ناسخ بودن خاص) علی ارتفاع حکمه (عام) عنه (خاص - عالم فاسق) من حینه (نسخ) فیما دار الأمر بینهما (نسخ و تخصیص) فی المخصص و أما (مورد دوم - اول خاص بعد عام) إذا دار بینهما فی الخاص و العام فالخاص علی التخصیص غیر محکوم بحکم العام أصلا (حتی بعد از ورود عام) و علی النسخ کان (خاص - عالم فاسق) محکوما به (حکم عام) من حین صدور دلیله (عام) كما لا یخفی.

اتمام بحث عام و خاص (دقیقه ۲۱)

فصل : مطلق و مقید

تعریف مطلق : ما دل علی شایع فی جنسه ، یعنی لفظی است که دلالت می کند بر یک معنایی که این معنای شیوع دارد در دایره ی صنف خود یعنی این معنی بر هر فردی از افراد صنف خود دلالت می کند .

و به تعبیر آقای خوئی به مطلق به لفظی گفته می شود که دلالت دارد بر حصه ی محتمله . محتمله یعنی این حصه قابلیت انطباق بر هر حصه ای از حصه ها را دارد اما در دایره ی صنف خودش .

مثال اول : مولا می فرماید اکرم عالما . عالما یعنی یک دونه عالم . این یک عالم شیوع دارد در دایره ی صنف خودش یعنی بر هر فردی از افراد علما قابل انطباق هست .

مثال دوم : اکرم انسانا . این انسانا یک لفظی است و یک معنی دارد و معنایش یک انسان است . و این یک انسان قابلیت انطباق بر هر فردی از افراد انسان است .

حالا صاحب فصول آمده است بر این تعریف اشکال گرفته است که :

- **اولا** این تعریف مانع اغیار نیست . زیرا شامل من استفهامیه می شود ، شامل ای می شود . در حالی که این ها عام بدلی هستند .
- **ثانیا** این تعریف جامع افراد نیست . چون اسم مفرد معرف به ال را شامل نمی شود با این که ما این را مطلق می دانیم . چرا شامل مرد محلی به ال نمی شود ؟ چون اگر مفرد محلی به ال به کمک مقدمات حکمت دال بر معنی باشد ، گاهی دال بر عموم شمولی است مثل (احل الله البیع) این البیع مفرد محلی به ال است ، اگر مقدمات حکمت به ان اضافه بشود ، مراد از البیع تمامی بیع ها خواهد بود .

عقیده ی صاحب فصول این است که مفرد محلی به ال مطلق است و حال آنکه تعریف شامل مفرد محلی به ال نمی شود . چون این تعریف می گوید مطلق لفظی است که دال بر معنایی است که

قابلیت انطباق بر هر فردی از افراد را داشته باشد نه این که بالفعل شامل همه بشود و حال آنکه البیع اگر بخواهد به کمک مقدمات حکمت بخواهد دال بر معنی باشد ، دال بر همه است .

جواب صاحب کفایه به اشکالات صاحب فصول :

ایشان می فرماید این تعریف ، تعریف لفظی است نه حقیقی و در تعریف لفظی این اشکالات وارد نیست .

تطبیق :

المقصد الخامس فی المطلق و المقید و المجمل و المبين

فصل [تعريف المطلق]

عرف المطلق بأنه ما (لفظی است که) دل (دل ظهور دارد در دلالت لفظیه) علی شائع (معنا و حصه ای که شیوع دارد) فی جنسه (صنفه) و قد أشکل علیه بعض الأعلام (صاحب فصول) بعدم الاطراد (مانع اغیار نیست) أو الانعکاس (جامع افراد نیست) و أطال الکلام فی النقض و الإبرام و قد نبهنا فی غیر مقام علی أن مثله (مثل این تعریف) شرح الاسم و هو (و تعریف شرح الاسمی) مما (از تعاریفی است که) يجوز أن لا يكون بمطرد و لا بمنعكس . فالأولى الإعراض عن ذلك (نقض و ابرام) ببيان ما وضع له (اولی بیان کردن معنا و موضوع له) بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق (بعض الفاظی است که به انها مطلق گفته می شود) أو من غيرها (این الفاظ) مما يناسب المقام .

نوار ۱۱۴ : بررسی الفاظ مطلق ۱ (اسم جنس)

قرار شد که صاحب کفایه الفاظی را که علما به انها الفاظ مطلق می گویند را مورد بررسی قرار دهد .

• **اسم جنس :** در رابطه با اسم جنس صاحب کفایه دو نکته را بیان می کند .

✓ **نکته ی اول :** تعریف اسم جنس :

اسم جنس به اسمی گفته می شود که دلالت می کند بر طبیعت کلیه اعم از این که این طبیعت کلیه جوهر باشد یا عرض باشد یا عرضی باشد .

مثال اول : کلمه ی انسان ، اسم جنس است زیرا این لفظ دال بر یک طبیعت کلیه است و دال بر یک امر جزئی نیست و جوهر است .

مثال دوم : عرض (عرض که صاحب کفایه می گوید غیر عرض ای است که حکما می گویند . اهل معقول به مبدا و بیاض می گویند عرض و به مشتق می گویند عرضی) اما صاحب کفایه به امر اصیل و امری که در خارج وجود دارد می گوید عرض مثل سواد و به این سواد می گویند اسم جنس .

مثال سوم : عرضی و مراد صاحب کفایه از عرضی امر اعتباری و انتزاعی است . مثل فوقیت که به آن اسم جنس می گویند زیرا یک لفظی است که دلالت بر یک طبیعت کلی دارد و فوقیت یک امر اعتباری یا انتزاعی است .

✓ **نکته ی دوم :** صاحب کفایه در رابطه با اسم جنس ۳ مدعی (یک مدعی ایجابی و دو مدعی سلبی) دارد :

❖ **مدعی اول (ایجابی) :** موضوع له اسم جنس ، ماهیت مهمله است . یعنی معنای

اسم جنس ماهیت مهمله است و برای ماهیت مهمله وضع شده است .
صاحب کفایه از کسانی است که ماهیت مهمله را با ماهیت لابشرط مقسمی یک چیز می داند . که اگر یادتان باشد در بحث مطلق و مقید مرحوم مظفر اثبات کرد که این دو غیر از همدیگر هستند .

ماهیت مهمله یعنی چه ؟

اگر انسان یک ماهیتی را در نظر بگیرد و قطع نظر بکند از تمامی امور خارج از ماهیت ، یعنی تمام توجه را بدوزد فقط به ماهیت ، به چنین ماهیتی می گویند ماهیت مهمله . صاحب کفایه ماهیت لابشرط مقسمی را همین می داند .

اگر می گوییم موضوع له اسم جنس ماهیت مهمله است این یعنی موضوع له انسان خود حیوان ناطق است با قطع نظر از هر امری که از حیوان ناطق خارج است .

❖ **مدعی دوم (سلبی) :** موضوع له اسم جنس ، ماهیت به شرط شی نیست . مراد از

شی ، ارسال در ماهیت مرسله و عموم بدلی در ماهیت بدلیه است .

ماهیت به شرط شی یعنی چی ؟

اگر شما یک ماهیتی را با یک امر خارج از خودش در نظر می گیرید و آن ماهیت مشروط به آن امر خارج است . این جا این ماهیت نسبت به امر خارج ، ماهیت به شرط شی می شود .

مثل این که مولا می فرماید اعتق رقبه مومنه . اگر شما رقبه را بیاورید در ذهن ، ماهیت رقبه ، بنده و رقبه بودن است و ایمان داخل در ماهیت رقبه نیست . بعد این رقبه را با یک امر خارج از خودش که ایمان باشد مقایسه می کنید و می بینید که رقبه مشروط به این شی است .

حالا در ما نحن فیه ، صاحب کفایه می فرماید موضوع له اسم جنس ، ماهیت به شرط شی نیست . نظر تمام علما تا زمان مرحوم سلطان العلماء نظرشان همین بود که موضوع له اسم جنس ، ماهیت به شرط شی است و این که این شی چیست بستگی دارد که مطلق چه نوع مطلق باشد .

مثال اول: احل الله البيع . اگر گفتیم این البیع موضوع له ان ماهیت به شرط شی است . این یعنی کلمه ی البیع وضع شده است برای خرید و فروشی که شامل تمامی خرید و فروش ها هست به طوری که این شمول جزء معنی است . در این صورت موضوع له البیع از دو جزء تشکیل شده است : خرید و فروش ، شمول .

مثال دوم: مولا می فرماید جنئی بعالم . این عالم اسم جنس است و اگر این عالم موضوع له اش ماهیت به شرط شی باشد ، معنای عالم ، دانشمند نیست بلکه معنایش دانشمندی است که قابل انطباق بر هر فردی از افراد هست به طوری که این قابلیت هم جزء معنی است . به بیان دیگر موضوع له مرکب از دو جزء است : دانشمند و قابلیت انطباق .

چرا دوتا مثال زدم ؟

ما گفتیم که صاحب کفایه می گوید موضوع له اسم جنس ، ماهیت به شرط شی نیست و مراد از شی ، ارسال در ماهیت مرسله (مثل مثال اول – ارسال یعنی رها به طوری که شامل همه بشود) و عموم بدلی در ماهیت بدلیه (در مثال دوم) است . یعنی صاحب کفایه می خواهد بگوید موضوع له مرکب نیست و معنای البیع ، خرید و فروش است .

دلیل :

صغری: اگر موضوع له اسم جنس ، ماهیت به شرط شی باشد لازمه اش این است که اسم جنس بر افراد بدون تجرید صادق نباشد .

کبری: والایم باطل است (یعنی بدون تجرید هم اسم جنس بر افرادش صادق است)

نتیجه: فلملزوم مثله .

توضیح:

اگر ما بگوییم موضوع له اسم جنس ، ماهیت به شرط شی است ، اگر شما بیابید این اسم جنس را بر یکی از افرادش حمل کنید ، این حمل صحیح نیست مگر این که این اسم جنس را از جزء من تجرید بکنید یعنی بگویید این اسم جنس فقط در ماهیت به کار رفته است نه در ان ماهیتی که شامل تمام افراد است و نه در ان ماهیتی که قابل انطباق بر هر فردی از افراد است .

اگر شما این اسم جنس را با تمام معنایش حمل بر یک فردی بکنید این غلط است . باید معنایش را تجرید بکنید .

مثلا شما اشاره می کنید به یک خرید و فروش . ایا می توانید بگویید هذا البیع . این البیع وضع شده است برای خرید و فروشی که شامل تمامی خرید و فروش ها هست . حالا ایا شما می توانید اشاره کنید به این خرید و فروش و بگویید این خرید و فروشی است که شامل تمام خرید و فروش ها هست .

در حالی که حمل اسم جنس بر افرادش بدون تجرید صحیح است بالوجدان . اگر شما بگویید معنای عالم ، ماهیت به شرط شی است یعنی معنایش دانشمندی است که قابل انطباق بر هر فرد از علما است . ایا می توانید این عالم را حمل بر زید عالم بکنید ؟ اگر حمل کردید این گونه می شود : زید عالم یعنی این اقای زید دانشمندی است که قابلیت انطباق بر هر فردی از افراد است و این صحیح نیست زیرا زید فقط دانشمند است .

❖ **مدعی سوم (سلبی) :** موضوع له اسم جنس ، ماهیت لابشرط قسمی نیست .

ماهیت لابشرط قسمی یعنی چه ؟

صاحب کفایه یک معنی می کند از ماهیت لابشرط قسم که مرحوم مظفر در اصول در بحث مطلق و مقید ان را به شدت رد کرده بود .

زمانی که شما یک ماهیتی و یک طبیعت کلی را با یک امر خارج از خودش مقایسه می کنید و می بینید این ماهیت نه مشروط به وجود این امر است و نه مشروط به عدم است ، به این ماهیت ، ماهیت لابشرط قسمی می گویند .

شارع فرموده است صل یعنی نماز واجب است . این وجوب نماز نسبت به سیاه یا سفید بودن مکلف چه حالتی دارد ؟ مکلف را در ذهن خودتان بیاورید این مکلف چه نسبتی به سیاهی و سفیدی دارد ؟ مکلف لابشرط است . یعنی سفید باشد یا سیاه ، وجوب صلاه به گردن مکلف می آید .

حالا صاحب کفایه می فرماید موضوع له اسم جنس ، ماهیت لابشرط قسمی نیست . این یعنی چه ؟

شماها زمانی که کلمه ی انسان از دهانتان می آید بیرون ، قبل از این که این کلمه از دهانتان خارج بشود ، حیوان ناطق را تصور می کنید . حالا این حیوان ناطق متصور نسبت به یک امر خارج از خودش مقایسه بکن ، که این حیوان ناطق را نسبت به آن امر لابشرط بدانید ، بعد بگوییم واضح آمده است کلمه ی انسان را وضع کرده برای حیوان ناطقی که تصور شده بود با یک امر خارجی که نسبت به این امر خارجی ، لابشرط بوده است .

اما صاحب کفایه یک معنای دیگه می کند و می گوید منظور از ماهیت لابشرط قسمی این است که یعنی ماهیت متصور ، ان وقت این ماهیت متصوره را به چه چیزی مقایسه

کردیم که ماهیت متصوره نسبت به این چیز ، شد لایشرط ؟ صاحب کفایه می فرماید
ما ماهیت متصوره را با تصور یا عدم تصور شی خارجی مقایسه کرده ایم .
ما تا قبل می گفتیم ماهیت متصوره را با خود شی خارجی می سنجیم اما صاحب
کفایه می فرماید ما ماهیت متصوره را با تصور یا عدم تصور شی خارجی می سنجیم
۴۳ .

به چه دلیل موضوع له اسم جنس ، ماهیت لایشرط قسمی نیست ؟ به ۳ دلیل لکن
صاحب کفایه یک دلیل را بیان کرده است .

دلیل :

صغری : اگر موضوع له اسم جنس ماهیت لایشرط قسمی باشد ، لازمه اش این است
که حمل اسم جنس بر افراد آن بدون تجرید صحیح نباشد .

کبری : فلازم باطل

نتیجه : فلملزوم مثله

• **علم جنس :** در آن دو نظریه است .

❖ **نظریه ی مشهور ادباء :** علم جنس وضع شده برای ماهیت متصور . کلمه ی اسامه برای شیر

متصور وضع شده است . و احکام معرفه را دارد یعنی صفت برای معرفه قرار می گیرد .

❖ **نظریه ی صاحب کفایه :** ایشان می فرماید موضوع له اسم جنس با علم جنس یک چیز است

یعنی علم جنس هم برای ماهیت مهمله وضع شده است . اسد اسم جنس است و اسامه علم
جنس است و معنای هردو شیر است . نه این که معنای یکی شیر باشد و معنای دیگری شیر
متصور باشد.

سوال : اگر برای شیر متصور وضع نشده است پس چرا احکام معارف را دارد ؟

جواب : می فرماید این تعریف ، تعریف لفظی است و احکام معارف در لفظش پیاده می شود .

تطبیق :

فمنها (الفاضلی که علما به آن مطلق می گویند) **اسم الجنس کائنات** (بدون تنوین) **و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض** **إلی غیر ذلک من أسماء الکلیات** (اسم جنس به آن اسمی می گویند که دلالت بر طبیعت کلیه دارد) **من الجواهر و الأعراض** (امر اصیل مثل سوا و بیاض) **بل العرضیات** (امر اعتباری و انتزاعی) **و لا ریب أنها** (اسم جنس) **موضوعه لمفاهیمها** (وضع شده اند برای معانی شان) **بما هی هی** (به عنوان ایت که این مفاهیم ، این مفاهیم هستند یعنی با قطع نظر از امور خارج از این مفاهیم) **مبهمه** (

۴۳ استاد حیدری: این عبارت غلط است زیرا اگر این را بگیریم ، تمامی اقسام ماهیت ها ، می شوند ماهیت متصوره
لایشرط قسمی .

یعنی به واسطه ی چیزی تعیین و تشخیص پیدا نکرده اند (مهمله) یعنی اهمال شده از امور خارج از مفاهیم (بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها) حال برای شرط - بدون این که شرطی تصور شده باشد با مفاهیم به طوری که این تصور بشود جزء معنی (حتی لحاظ آنها کذلک) حتی تصور این که این مفاهیم ، بما هی هی هستند یعنی می خواهد بگوید حتی تصور بماهی هی بودن هم جزء معنی نیست)

و بالجمله الموضوع له (معنای) اسم الجنس هو نفس المعنى و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً (تصور نشده است با آن مفهوم چیزی اصلاً) الذى (صفت ملحوظ) هو المعنى بشرط شيء (یعنی موضوع له اسم جنس ، ماهیت به شرط شی نیست) و لو كان ذاك الشيء (شی ملحوظ با معنی) هو الإرسال (اگر چه بوده باشد ان شی ، ارسال - در ماهیت مرسله) و العموم البدلى

و (بیان مدعی سوم) لا الملحوظ (عطف بر الملحوظ است یعنی کلمه ی غیر روی این هم می آید - موضوع له اسم جنس صرف المفهومى است که تصور نشده است با آن صرف المفهوم ، عدم تصور چیزی با آن مفهوم - صاحب کفایه با این عبارت می خواهد بگوید موضوع له اسم جنس ، ماهیت لابشرط قسمی نیست . ان وقت این ماهیت لابشرط قسمی را صاحب کفایه چگونه تعریف کرده است ؟ می گوید ماهیت متصوره (حیوان ناطق متصوره) که نسبت به عدم تصور شی ای با آن ، لابشرط در نظر گرفته شده است^{۴۴}) معه (با آن صرف المفهوم) عدم لحاظ شيء معه (ان مفهوم) الذى (صفت برای ملحوظ) هو الماهية اللابشرط القسمی و ذلك (وضع اسم جنس برای نفس المعنى - می خواهد دلیل بیاورد برای این که اسم جنس برای ماهیت به شرط شی و ماهیت لابشرط قسمی وضع نشده است) لوضوح صدقها (زیرا صدق می کنند اسماء اجناس) بما لها من المعنى (با آنچه که می باشد برای این اسماء اجناس از معنی یعنی اسماء اجناس با همان معنایی که دارند صدق می کنند بر افراد بدون تجرید) بلا عنایة التجرید (بدون تصرف تجریدی - تجرید از جزء معنی که جزء معنی در مدعی دوم شی (شمول ، عموم بدلی) است و در مدعی سوم تصور است) عما (متعلق به تجرید ، تجرید از چیزی که آن چیز مقتضای اشتراط به شمول و عموم بدلی است و مقتضای تقیید به تصور است) هو قضیة الاشتراط (به شمول و عموم بدلی در مدعی دوم) و التقیید (به تصور در مدعی سوم) فیها (اسماء اجناس) كما لا یخفى (مخفی نیست این صدق) .

مع (دلیل مدعی دوم) بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم (معنای به شرط عموم و منظور از عموم دو چیز است یکی شمول و یکی هم عموم بدلی) على فرد من الأفراد (بر یک فرد از افراد) و إن كان (هر چند که ان معنی) یعم کل واحد منها (شامل می شود هر یک از افراد را) بدلاً أو استیعاباً

^{۴۴} استاد حیدری : این جا همه به صاحب کفایه اشکال گرفته اند که این تعریف صاحب کفایه که تعریف ماهیت لابشرط قسمی نیست . و ایشان در واقع خروج از اصطلاح کرده است . ماهیت لابشرط قسمی ، این است که طبیعت متصوره را نسبت به شی خارجی مقایسه می کنند اگر لابشرط بود می شود ماهیت لابشرط قسمی نه این که ماهیت متصوره را به نسبت به عدم تصور شی بسنجند .

و کذا (رد مدعی سوم - صدق نمی کند بر فردی از افراد) المفهوم اللابشرط القسمی فإنه (زیرا مفهوم لابشرط قسمی) کلی عقلی (موجود ذهنی است ، منظور کلی عقلی در منطق نیست) لا موطن له إلا الذهن لا یکاد یمکن صدقه (و ممکن نیست صدق این کلی عقلی) و انطباقه علیها (افراد) بداهة (این جا می فرماید شرط حمل و انطباق اتحاد است و خارج و ذهن که با هم اتحاد ندارند) أن مناطه (ملاک صدق و انطباق) الاتحاد بحسب الوجود خارجا فکیف یمکن أن یتحد معها (با ان افراد خارجی) ما (مفهوم لابشرط قسمی) لا وجود له إلا ذهنا (چگونه ممکن است یکی بشود با افراد خارجی ، چیزی که نیست وجودی برای این چیز مگر در ذهن) .

نوار ۱۱۵: بررسی الفاظ مطلق ۲ (علم جنس)

دومین از کلماتی که علما اصول به ان مطلق می گویند ، علم جنس است مثل اسامه و صعاله . حالا می خواهیم بررسی کنیم که موضوع له علم جنس چیست ؟ در باره ی علم جنس دو نظریه ی معروف است (در مساله ۳ نظریه است) :

- نظریه ی اول (مشهور نجاه) : موضوع له علم جنس ، طبیعت به قید حضور تمیزی ان در ذهن است .

ما که واضع نیستیم وقتی می خواهیم به طرف مقابلمان بگوییم اسامه ، اول این حیوان مفترس را در ذهنمان می آوریم . بعد این حیوان مفترس را از سایر اجناس ممتاز می دانیم یعنی یک طبیعتی می دانیم غیر از طبایع دیگر مثلا حیوان مفترس یک طبیعتی است غیر از حیوان ساهل . حالا واضع می گوید من کلمه ی اسامه را وضع کردم برای ان حیوان مفترس حاضر در ذهن ممتاز . پس موضوع له اسامه می شود حیوان مفترس حاضر در ذهن ممتاز . یعنی این حضور در ذهن هم قید معنی است . یا صعاله وضع شده برای روباه حاضر در ذهن ممتاز .

اشکالات صاحب کفایه بر مشهور نجاه :

صاحب کفایه می فرماید این نظریه به دو دلیل باطل است :

❖ اشکال اول :

صغری : اگر موضوع له علم جنس این باشد پس باید بر فرد خارجی حمل نشود .

کبری : والازم باطل .

نتیجه : فلملزوم مثله .

توضیح : می روید به باغ وحش بعد اشاره می کنید به یک شیر (فرد خارجی) و می گوئید هذا اسامه . این حمل صحیح نیست . چون اگر موضوع له اسامه اینی باشد که شما می گوئید

می شود یک امر ذهنی و شیر خارجی که امر ذهنی که نیست . پس اگر شما می آئید به شیر خارجی می گوئید اسامه باید در این اسامه تجرید بکنید و بگوئید اسامه در طبیعت به کار رفته است نه به قید حضور ممتازیش . و تجرید باطل است زیرا از هر کسی که این لفظ اسامه را به کار می برد ، اگر بپرسید که آیا تجرید کرده ای یا خیر ؟ می گوید خیر .

❖ اشکال دوم :

صغری : اگر موضوع له علم جنس این (طبیعت حاضره ممتازه) باشد ، لازمه اش این است که وضع لغو بشود .

کبری : والازم باطل

نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح :

واضع چرا وضع می کند ؟ تا ما یعنی کسانی که می خواهیم از الفاظ استفاده کنیم و این معنی را می خواهیم به مخاطبمان برسینیم از این الفاظ استفاده بکنیم . حکمت وضع تفهیم و تفهم است . واضع می آید الفاظ را برای یک معنایی وضع می کنند تا مستعمل ها و متکلمین از این الفاظ استفاده بکنند و ان معنای موضوع له را به مخاطبین خود بفهمانند .
خب ما می بینیم که ۹۹ درصد استعمالات و حتی بیشتر از ان ، محمول بر افراد خارجی می شود زیرا قضایای متعارفه بین مردم و علوم ، در مقام بیان حمل یک چیزی هستند بر فرد خارجی و فقط در زمانی که می خواهند یک چیزی را تعریف بکنند ، یک چیزی را بر فرد خارجی حمل نمی کنند . پس در ۹۹ درصد موارد این علم جنس برای یک معنایی وضع شده است که مردم به واسطه ی این علم جنس نمی خواهند ان معنی را بفهمانند بلکه می خواهند یک چیزی دیگری را بفهمانند که ان جزء المعنی باشد و این همان خلاف حکمت وضع است .

• **نظریه ی دوم (صاحب کفایه) :** علم جنس با اسم جنس ، از حیث معنا و موضوع له ، هیچ فرقی ندارد یعنی همان طور که اسم جنس برای طبیعت وضع شده ، علم جنس هم برای طبیعت وضع شده است .

اسد که اسم جنس است معنایش حیوان مفترس است و اسامه هم که علم جنس است معنایش حیوان مفترس است .

لکن این دو از حیث لفظی با هم فرق دارند :

فرق در این است که بر علم جنس احکام معرفه بار می شود (مثلا مبتدا قرار می گیرد ، صفت برای معرفه قرار می گیرد) اما اسم جنس احکام نکره بر آن بار می شود .

تطبيق :

و منها علم الجنس كإسماء و المشهور بين أهل العربية أنه (علم جنس) موضوع للطبيعة لا بما هي هي (نه به عنوان این که طبیعت ، طبیعت است) بل بما هي متعينة بالتعین الذهني (بلکه به عنوان این که این طبیعت متعین و ممتاز می باشد به امتیاز ذهنی از طبایع دیگر) و لذا (بخاطر همین امتیاز ذهنی) يعامل معه (علم جنس) معاملة المعرفة بدون أداة التعريف .

لكن التحقيق أنه (علم جنس) موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ (تصور و حضور) شيء (امتیاز) معه (بدون این که بوده باشد حضور شی ای با آن معنی - یعنی کلمه ی اسامه برای حیوان مفترس وضع شده است و دیگر همراه این حیوان مفترس ، قید حضور تمیزی نیست تا موضوع له اسامه بشود حیوان مفترس حاضر ممتاز) أصلا كاسم الجنس .

و (سوال می کنیم که احکام معرفه بر آن بار می شود ؟ می فرماید فقط در لفظ احکام معرفه بر آن بار می شود اما حقیقتا معرفه نیست) التعريف فيه (علم جنس) لفظی كما هو (لفظی بودن) الحال في التأنيث اللفظی (غرفه در لفظ مونث است اما در حقیقت معرفه است) و (بیان اشکال اول) إلا (اگر علم جنس وضع شده باشد برای طبیعت حاضره ممتازه ، حملش بر افراد بدون تجرید صحیح نیست در حالی که قطعا صحیح است) لما صح حملة (علم جنس) على الأفراد بلا تصرف و تأويل (تجرید) لأنه على المشهور كلي عقلي (امر ذهنی) و قد عرفت أنه لا يكاد صدقه (صدق نمی کند کلی عقلی) عليها (بر افراد) مع صحة حملة عليها (در حالی که بالوجدان حمل علم جنس بر افراد بدون تصرف و تجرید صحیح است) بدون ذلك (تصرف و تاویل) كما لا يخفى ضرورة (علت برای صحه حمل بر افراد بدون تاویل) أن التصرف في المحمول (شما اشاره می کنید به شیر خارجی می گوید هذا اسامه ، هذا موضوع و اسامه محمول است - محمول همان علم جنس است) بإرادة نفس المعنى (حیوان مفترس) بدون قیده (قید ان معنی - که قید عبارت بود از حضور امتیازی) تعسف (سخت است) لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه (بر این تصرف)

مع (اشکال دوم) أن وضعه (علم جنس) لخصوص معنی (برای یک معنایی ، منظور از معنی طبیعت حاضره ممتازه است) يحتاج إلى تجریده (معنی) عن خصوصيته (حضور تمیزی) عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم.

نوار ۱۱۶: بررسی الفاظ مطلق ۳ (مفرد معرف به ال)

از جمله کلماتی که علمای اصول به آن مطلق می گویند مفرد معرف به ال می باشد مثل الرجل . العالم . (لام یا همان ال ، بر ۳ نوع است :

۱. ال موصوله
 ۲. ال زائده که خودش بر دو نوع است :
 - نوع اول : زائده ی لازمه مثل الان
 - نوع دوم : زائده ی غیرلازمه مثل الحسن و الحسین
 ۳. ال تعریف که بر دو نوع است :
 - نوع اول : ال عهد که این خودش ۳ نوع است : عهد ذکری (دو نوع است صریحی و کنائی) ، ذهنی و حضوری
 - نوع دوم : ال جنس که ۳ نوع است (استغراق افراد (استغراق عرفی و حقیقی) و استغراق صفات و ال ماهیت) از بین این افراد صاحب کفایه فقط ۵ قسم را مطرح می کند .
- مفرد معرف به ال ، دارای ۵ قسم است (پراگماتیکی که ما بیان کردیم رد بر این حرف است) :

- مفرد معرف به لام استغراق مثل الانسان . تمامی انسان ها
 - مفرد معرف به لام جنس مثل الرجل یعنی جنس مرد .
 - مفرد معرف به لام عهد ذکری (مدخولش قبلا ذکر شده است)
 - مفرد معرف به لام عهد ذهنی (مدخولش در ذهن مخاطب است) .
 - مفرد معرف به لام عهد حضور (مدخولش حاضر است – الیوم اکملت لکم دینکم)
- درباره ی این اقسام ۴ نظریه ی معروف است :

❖ **نظریه ی اول :** این خصوصیات (استغراق ، جنس ، عهد ذکری و ذهنی و حضوری) از لام به نحو اشتراک لفظی استفاده می شود .
یعنی کلمه ی لام یا ال ، ۵ وضع دارد یکبار وضع شده برای جنس و یک بار برای استغراق وضع شده و

طبق این نظریه ، این خصوصیات از لام استفاده می شود از باب تعدد دال و مدلول .
ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا . این ال ، استغراق است و این کلمه ی ال برای استغراق وضع شده است . و این خصوصیت استغراق از لام استفاده می شود به نحو تعدد دال و مدلول یعنی ما دوتا دال داریم و دو تا مدلول . دال اول لام و دال دوم مدخول لام (انسان) است . لام دال بر استغراق است و انسان هم دال بر معنایش است .

❖ **نظریه ی دوم** : این خصوصیات از لام استفاده می شود به نحو اشتراک معنوی . یعنی این که کلمه ی لام وضع شده برای یک چیز که این یک چیز قدر جامع این خصوصیات است . لام وضع شده برای تعریف و تعیین یعنی مشخص کردن . لکن ایت تعریف و تعیین قدر جامع این پنج قسم است یعنی گاهی تعریف ، تعریف استغراقی است یعنی استغراق را مشخص می کند و گاهی تعریف جنسی است یعنی جنس را مشخص می کند و

اشکالات صاحب کفایه بر این نظریه : ایشان می فرماید این نظریه باطل است

• **اشکال اول :**

صغری : اگر ال ، در مفرد معرف به لام جنس برای تعریف و تعیین وضع شده باشد لازمه اش این است که برای تعریف و تعیین ذهنی وضع شده باشد .

کبری : والازم باطل .

نتیجه : فلملزوم مثله .

توضیح : صاحب کفایه برای رد این نظریه انگشتش را می گذارد روی یک قسم و انهم مفرد معرف به لام جنس است .

ایشان می فرمایند اسمی که مفرد است و معرف به ال جنس است مثل الانسان (بر فرض که ال ان جنس باشد) و شما هم می گوئید که ال وضع شده برای تعیین و مشخص کردن ، در اسم مفرد معرف به ال جنس ، این ال می آید برای تعیین و مشخص کردن ذهنی یعنی قطعاً برای تعیین خارجی نمی آید . چون جنس بما هو جنس در خارج وجود ندارد . پس قهراً شما که می گوئید ال برای تعیین است باید برای تعیین ذهنی است یعنی این ال که آمده است روی مفرد معرف به ال ، در عالم ذهن می آید این جنس را از سایر اجناس جدا می کند در نتیجه معنای الرجل ، می شود مرد حاضر در ذهن متمایز از سایر اجناس و وقتی این معنایش شد ، همان دو اشکالی که بر علم جنس وارد بود ، بر این هم وارد می شود .

یعنی اگر شما به زید خارجی اشاره می کنید و می گوئید زید الرجل ، غلط است زیرا زید الرجل نیست که چون الرجل یعنی مرد حاضر در ذهن متمایز از بقیه ی اجناس و زید که این نیست .

• **اشکال دوم :**

صغری : اگر لام برای تعریف و تعیین وضع شده باشد لازمه اش لغویت وضع است .

کبری : والازم باطل .

نتیجه : فلملزوم مثله .

توضیح : چگونه اگر لام برای تعیین وضع شده باشد ، لازمه اش این است که وضع لغو باشد ؟ اگر ال برای تعیین و تعریف وضع شده باشد ، این خصوصیت ها (مثلاً استغراق ، جنس ،

عهدها (از کجا استفاده می شود؟ جواب این است که این ها از قرینه استفاده می شوند .
خب با وجود قرینه دیگر احتیاج نیست که بگوییم ال برای چیزی و معنایی وضع شده است.

❖ **نظریه ی سوم :** این خصوصیات از مدخول لام به نحو مشترک لفظی استفاده می شود .

این نظریه را صاحب کفایه رد نمی کند اما ردش واضح است زیرا تبادل این نظریه را رد می کند .

❖ **نظریه ی چهارم (نظریه ی مرحوم رضی و صاحب کفایه) :** ال همیشه برای تزیین و زینت

کلام است . و خصوصیت ها از قرائن فهمیده می شوند .

فعضی فرعون الرسول . ال برای عهد ذکری است . می گوییم که از کجا می فهمید که عهد ذکری

است ؟ می گوید قرینه وجود دارد و رسول قبلا ذکر شده بود .

تطبیق :

و منها المفرد المعرف باللام .

و المشهور أنه (مفرد معرف به لام) على أقسام المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه
على نحو (بیان نظریه ی اول) الاشتراك بينها لفظاً أو (نظریه ی دوم) معنى و الظاهر أن الخصوصية
(جنس و استغراق و عهد ذکری و ذهنی و حضوری) فى كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام (طبق
نظریه ی اول) أو من قبل قرائن المقام (بنابر نظریه ی دوم) من باب تعدد الدال و المدلول (هم
بر طبق نظریه ی اول و هم دوم ، تعدد دال و مدلول در کار است . طبق نظریه ی اول تعدد در کار است یعنی
لام دال بر یک چیز است و مدخول هم دال بر یک چیز دیگر است اما طبق نظریه دوم هم تعدد در کار است
یعنی قرائن دال بر یک چیز است و مدخول هم دال بر یک چیز دیگر است) لا (نظریه ی سوم – خصوصیت
ها از مدخول استفاده می شوند) باستعمال (عطف بر من قبل) المدخول (هر یک از این اقسام از خصوصیت
بخاط استعمال مدخول در این خصوصیات استفاده می شود) ليلزم فيه (مدخول) المجاز أو الاشتراك
فكان المدخول على كل حال (چه ال بر آن داخل شود چه نشود) مستعملاً فيما (صرف الطبیعت)
يستعمل فيه الغير المدخول (استعمال شده بود در ان صرف الطبیعت ، غیر مدخول) .

و المعروف^{۴۵} أن اللام تكون موضوعاً للتعريف و مفيدةً للتعيين فى غير العهد الذهنى و أنت خبير
بأنه لا تعين فى تعريف الجنس (در تعريف جنس يعنى مفرد معرف به جنس ، هیچ تعريف كردنى) إلا
الإشارة إلى (تعيين ذهنى) المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى (اجناس) ذهناً (قيد اشاره) و

^{۴۵} استاد حیدری : صاحب کفایه با این والمعروف می خواهد یک نظریه ی دیگری را بیان کند که ما این نظریه را از
خارج بیان نکردیم . چرا بیان نکردیم ؟ بخاطر این که این نظریه اصلاً وجود ندارد و این که صاحب کفایه این نظریه
را از کجا آورده است برای ما معلوم نیست . لذا ما در این عبارت تصرف می کنیم و می گوییم این جا می خواهد
نظریه ی دوم را بیان کند اما صاحب کفایه یک استثناء زده است لذا هم مرحوم حکیم و هم مرحوم فیروزآبادی
اشکال گرفته اند و گفته اند حتى فى عهد الذهنى .

لازمه (اشکال اول) أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد (یعنی نمی توانی اشاره کنی به زید خارجی و بگوید زید الرجل) لما عرفت من امتناع الاتحاد (اتحاد افراد خارجی) مع ما (با چیزی که - رجل حاضر ممتاز در ذهن) لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد (تجريد از قيد ذهنی) و معه (با تجريد از قيد ذهنی) لا فائدة في التقييد (اگر شما می آييد از قيد ذهنيش تجريد می کنید پس اساسا چه فايده ای دارد که بگويد کلمه ی الرجل یعنی رجل حاضر در ذهن ممتاز ، شما که آخر تجريدش می کنید خب از همان اول اين قيد را نگو) مع أن التأويل و التصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف .

هذا مضافا (اشکال دوم - لغويت - یعنی ۹۹ در صد استعمالات مفرد معرف به ال جنس ، استعمال در افراد خارجيه هستند و اگر این ال وضع شده باشد برای تعيين ذهني شما مجبورید این ۹۹ درصد را الغا بکنید از قيد ذهني و این خلاف حکمت وضع است) إلى أن الوضع (وضع ال) لما (برای چیزی که - تعيين ذهني) لا حاجة إليه (که احتیاجی به این تعيين ذهني نیست) بل لا بد من التجريد عنه و إغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه (معرف به لام - الرجل زید) كان لغوا كما أشرنا إليه فالظاهر (نظريه ی چهارم) أن اللام مطلقا (در تمامی اقسام) يكون للتزيين كما في الحسن و الحسين و استفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها (قرائن) لتعينها (برای تعيين آن خصوصيات) على كل حال (بر طبق تمامی اقوال) .

و (می خواهد بگوید حتی بنابر قول دوم ، این خصوصیت ها احتیاج به قرينه دارند و در این صورت دیگر احتیاج نداریم که بگوئیم لام برای یک معنی وضع شده و این رد بر قول دوم است) لو قيل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى (تعريف و تعيين) و مع الدلالة عليه (معنی) بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة (اشاره لام به این معنی) لو لم تكن (اشاره لام به معنی) مخلة و قد عرفت (چون که ما ثابت کردیم که لام نمی تواند بر تعيين وضع شده باشد) إخلالها (اشاره) فتأمل جيدا.

نوار ۱۱۷: بررسی الفاظ مطلق ۴ (مفرد معرف به ال)

صاحب كفايه اول يك ردی می زند به قول دوم (لام به نحو اشتراك معنوی دال بر خصوصيات است و ال برای تعيين و تعريف وضع شده است) که این رد را در جلسه ی قبل و در ادامه اشکالات بر نظر دوم بیان کردیم .

مطلب دوم : کلام صاحب فصول

صاحب فصول يك اشکال دارد که این اشکال ، اشکال بر صاحب كفايه است .

اشکال : ال برای زينت نیست بلکه دال بر تعريف و تعيين است . دليل :

جمع معرف به ال دال بر عموم ، این دلالت جمع بر عموم کاشف از این است که ال برای تعیین و تعریف وضع شده است . چگونه ؟ این ها چه ربطی به هم دارند ؟

وضع ال برای تعریف و تعیین + تعین ذهنی مرتبه ی علیا از بین مراتب جمع = عموم . صاحب فصول این دو وصله ی ناجور را به هم می چسباند و بعد اثبات می کند که جمع محلی به ال مفید عموم است . این که جمع محلی به ال مفید عموم است را همه قبول دارند . صاحب فصول می گوید این که همه قبولش دارند ، پس شما باید این دو چیز را به هم بچسبانید تا برسید به او .

رکن اول : می فرماید اولاً می گوئیم ال برای تعیین و تعریف (مشخص کردن) وضع شده است .

رکن دوم : جمع مراتبی دارد . مرتبه ی علیا دارد . مرتبه ی سفلی دارد و مرتبه ی وسطی هم دارد . سوال : مرتبه ی علیی جمع چیست ؟ عبارت است از تمامی افراد . یعنی اگر مثلاً ما در عالم فقط ۱۰۰ عالم داشته باشیم مرتبه ی علیای جمع ۱۰۰ تا است . مرتبه ی سفلی هم دارد که آن ۳ است . حالا از بین این مراتب ، اونی که تعیین ذهنی دارد مرتبه ی علیا است .

یعنی چی تعیین ذهنی دارد ؟ یعنی اونی که در ذهنش شنونده حاضر است ، تمامی افراد است یعنی وقتی که می گویند العلماء ، تمامی افراد علما در ذهن شنونده حاضر می شود .

حالا این دو رکن را به هم بچسبانید ، مفید عموم می شود زیرا اگر ال برای تعیین باشد و آن مرتبه ی علیی هم متعین ذهنی باشد ، و این دو به هم بچسبند نتیجه شان عموم است .

اشکال صاحب کفایه به صاحب فصول :

• اشکال اول :

مرتبه ی سفلی هم تعیین ذهنی دارد یعنی در ذهن شنونده مرتبه ی سفلی هم حضور دارد یعنی ذهن شنونده پذیرش این را دارد که ما به وسیله ی جمع محلی به ال ، مرتبه ی سفلی را به شنونده بفهمانیم البته ما مرتبه ی وسطی را نمی توانیم بفهمانیم بدون قرینه . لکن مرتبه ی سفلی را بفهمانیم .

صاحب کفایه با این مطلب ، رکن دوم را خراب کرد و فرمود علاوه بر مرتبه ی علیی ، مرتبه ی سفلی هم تعیین ذهنی دارد . صاحب کفایه می خواهد بفرماید پس دلالت جمع محلی به ال بر عموم ، مبتنی دلالت ال بر تعیین و تعریف و تعیین مرتبه ی علیا نیست . معلوم می شود پای یک چیز دیگری در کار است که افاده ی عموم دارد .

اون چیز دیگر این است که مجموع ال و مدخولش وضع شده است برای عموم . این جواب بر خلاف مبنای خودش است زیرا صاحب کفایه در بحث عام و خاص فرمود که جمع محلی به ال ، نه ال برای عموم وضع شده و نه مدخولش و نه هر دو لکن در مقام رد بر صاحب فصول است .

• اشکال دوم :

بر فرض که عموم مستند به ال باشد ، دیگر احتیاجی نیست که این ال دال بر عموم باشد مع الواسطه
خب بدون واسطه بگو دال بر عموم است . و ان واسطه تعیین است چون ایشان گفت ال دال بر تعیین
است بعد دال بر عموم می شود . اگر شما عموم را مستند به ال می کنید دیگر نیاز نیست بگویید
ال برای تعیین وضع شده بعد در نتیجه دال بر عموم است خب همان اول بگویید ال وضع شده برای
عموم .

مطلب جدید :

یکی از الفاظ دیگری که علما به آن ، مطلق می گویند نکره است . اسم نکره همان اسم جنس است لکن با
تنوین . لذا رجل می شود اسم جنس و رجلٌ می شود نکره .
نکره دو صورت معروفه دارد :

• **صورت اول :** گاهی نکره برای متکلم معلوم و برای مخاطب مجهول است . مثلاً واجب تعالی می
فرماید (جاء رجل من اقصی المدینه یسعی) . در این صورت مفاد نکره ، مفرد معین برای متکلم و
مجهول برای مخاطب .

• **صورت دوم :** نکره هم برای مخاطب و هم برای متکلم مجهول است مثل این که متکلم نمی داند
چه مردی آمده و مخاطب هم نمی داند بعد متکلم می گوید جئنی برجل . این جا می گویند موضوع
له نکره ، حصه ی محتمله است . حصه ی محتمله یعنی طبیعت مقید به قید وحدت یعنی ذات ثبت
له الرجولیت که این قید وحدت دارد یعنی یک عدد ذات ثبت له الرجولیت . که این ذات ثبت له
الرجولیت قابلیت انطباق بر هر فردی از افراد را دارد .

تطبیق :

و (اشاره به کلام صاحب فصول و رد بر آن) **أما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة
المدخول عليه فلا دلالة فيها** (نیست دلیلیتی در این دلالت جمع معرف به لام بر عموم) **على أنها** (بر
این که ان دلالت جمع) **تكون لأجل دلالة اللام على التعین** (می باشد بخاطر دلالت لام بر تعیین) **حيث**
(بیان علت توهم صاحب فصول – چرا صاحب فصول توهم کرده است که اگر جمع محلی به لام دال بر عموم
بود این کاشف از این است که لام برای تعیین وضع شده است) **لا تعین** (چون که نمی باشد حضوری) **إلا**
للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد (مرتبه ی علیی و عموم) **و ذلك** (بیان فلا دلالة فیها – بیان رد صاحب
کفایه – اشکال اول) **لتعین المرتبة الأخری** (مرتبه ی سفلی) **و هي أقل مراتب الجمع كما لا يخفى .**

فلا بد أن يكون دلالتة (جمع معرف به لام) عليه (عموم) مستندة إلى وضعه (مستند می باشد به وضع جمع با لا برای عموم) كذلك (معرف با لا) لذلك (برای عموم) لا (مستند نیست به) إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به (تا این که بوده باشد به واسطه ی لام) التعريف

و (اشكال دوم) إن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه إليه (مستند می باشد دلالت بر عموم به وسیله ی لام) فلا محيص عن دلالتة (لام) على الاستغراق (عموم) بلا توسيط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه (لام) تعريف إلا لفظا فتأمل جيدا .

نوار ۱۱۸: بررسی الفاظ مطلق ۵ (نکره)

یکی از الفاظی که علمای اصول به آن مطلق می گویند نکره است . اسم نکره یعنی همان اسم جنس لکن تنوین دارد .

حالا درباره ی معنای نکره دو نظریه است :

۱. نظریه ی صاحب کفایه : نکره دارای دو معنی است :

• **معنای اول :** در بعضی از امثله ، معنای آن ، فرد معین در واقع است اعم از این که نزد متکلم معلوم و نزد مخاطب مجهول باشد یا بالعکس باشد .

یعنی در بعضی از مثال ها معنای نکره ، فرد معین در واقع است . یعنی یک فرد که این یک فرد در واقع معلوم است .

مثال اول (فرد در واقع معین است ، و برای متکلم معلوم و برای مخاطب مجهول است) :
مثل این ایه ی شریفه (و جاء رجل من اقصى المدینه یسعی) معنای کلمه ی رجل ، فرد معین فی الواقع است یعنی مراد از رجل یک فرد است که این فرد در عالم واقع مشخص است که کیست لکن این رجل برای متکلم (واجب تعالی) معلوم و برای مخاطب مجهول است .

مثال دوم : یک متکلمی از مخاطبش می پرسد که ای رجل جاءک . در این جا معنای رجل ، فرد معین در واقع است یعنی یک فردی است که این فرد در واقع مشخص است که کیست اما این رجل برای متکلم معلوم نیست و برای مخاطب معلوم است .

• **معنای دوم :** در بعضی از امثله ، معنای نکره ف طبیعت مقیده به قید وحدت است و به عبارت دیگر حصه ی محتمله .

طبیعت با قید وحدت یعنی یک طبیعت . به عبارت دیگر معنای نکره حصه ی محتمله است و حصه ی محتمله یعنی آن حصه ای از طبیعت که قابل انطباق بر هر فرد از طبیعت می باشد پس نه تمام طبیعت .

مثلا یک مولا می فرماید جئنی برجل . این جا معنای رجل ، فرد معین در واقع نیست بلکه طبیعت مقیده به قید وحدت است یعنی معنای رجل این است ، ذات ثبت له الرجولیت اما با قید وحدت یعنی یک ذاتی که ثبت له الرجولیت و به عبارت دیگری حصه ی محتمله .

فرق بین این دو معنی :

در معنای اول ، معنا فرد معین در واقع است اما در معنای دوم معین در واقع نیست بلکه طبیعت مقید به قید وحدت است .

۲. نظریه ی صاحب فصول :

معنای نکره ، فرد مردد بین افراد است . معنای نکره یک فرد است که این فرد مردد بین سایر افراد است .

اشکال صاحب کفایه به این نظریه :

صغری : اگر معنای نکره ، فرد مردد بین افراد باشد لازمه اش این است که با اتیان یک فرد خارجی ، جئنی برجل امثال نشود .

کبری : والازم باطل

نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح :

صاحب کفایه می فرماید اگر معنای نکره فرد مردد باشد ، اگر عبد برود یک فرد خارجی مثلا زید را بیاورد ، لازمه اش این است که اطاعت جئنی برجل نکرده باشد چون کلمه ی رجل ، صاحب فصول می گوید معنایش فرد مردد بین افراد است . خب شما در چه صورتی مطیع هستید نسبت به جئنی برجل ؟ در صورتی مطیع هستید که فرد مردد را بیاورید . و فرد مردد اصلا مصداق ندارد .

سوال : ایا گفتن مطلق (یعنی کلمه ی مطلق را به کار ببریم) درباره ی الفاظ اربعه صحیح است یا نیست ؟

ما تا الان ۴ لفظ را نام بردیم که علمای اصول به انها مطلق می گفتند (اسم جنس ، علم جنس ، مفرد معرف به ال جنس ، نکره به معنای دوم) حال می خواهیم ببینیم که گفتن مطلق به این ۴ لفظ صحیح است یا نیست ؟

جواب :

کلمه ی مطلق دو معنی دارد :

- **معنای لغوی :** کلمه ی مطلق در لغت به معنای رها شده ، است . طبق این معنا گفتن مطلق به هر ۴ لفظ صحیح است .

مطلق یک معنای لغوی و یک معنای اصولی دارد که کلمه ی مطلق با معنای لغویش به هر ۴ لفظ گفته می شود چون مطلق در لغت یعنی رها شده و کلمه ی مطلق با این معنی به هر ۴ کلمه گفته می شود یعنی اسم جنس مطلق و رها شده است یعنی قیدی ندارد . علم جنس و ... هم همین طور است

• **معنای اصطلاحی :** کلمه ی مطلق در علم اصول دارای دو معنی است (یک معنی را قدما گفته اند و یک معنی را متاخرین) :

❖ **معنای متاخرین :** مطلق در علم اصول همان معنای لغوی را دارد یعنی اصطلاح جدید ندارد و همان معنای رها شده را دارد . طبق این معنی بیان شد که به هر ۴ لفظ کلمه ی مطلق گفته می شود .

❖ **معنای قدما (تا زمان مرحوم سلطان العلماء) :** لفظی که معنایش طبیعت مقید به قید شمول یا عموم بدلی است . به طوری که این شمول یا عموم بدلی جزء معنی است . یعنی مثلا کلمه انسان وضع شده برای طبیعت انسان اما نه طبیعت انسان خالی بلکه برای طبیعت انسانی که شامل است ، به گونه ای که این شمول هم جزء معنای انسان است . طبق این معنا ، به این ۴ لفظ کلمه ی مطلق گفته نمی شود . چون عقیده ی صاحب کفایه این است که ، ۳ لفظ اول معنایشان طبیعت است نه طبیعت به شرط شمول . و لفظ نکره به معنای دوم هم معنایش طبیعت به قید وحدت بود ^{۴۶} .

تطبیق :

و منها النکره ، مثل رجل فی و جاء رجل من أقصى المدینة أو فی جنئی برجل و لا إشکال أن المفهوم منها (معنای نکره) فی الأول (مثال اول) و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو (مفهوم و معنی) الفرد المعین فی الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل (در نزد مخاطب) الانطباق علی غیر واحد من أفراد الرجل .

كما أنه (همان طور که معنای نکره) فی الثانی (در مثال دوم) هی الطبیعة المأخوذة مع قید الوحدة فیکون (پس می باشد مطلوب در ثانی) حصه (بخشی از طبیعت رجل) من الرجل و یکون (می باشد معنای نکره) کلیا ینطبق علی کثیرین لا (رد بر صاحب فصول) فردا مرددا بین الأفراد .

^{۴۶} استاد حیدری : این حرفی که صاحب کفایه زد که فرمود شمول شامل این الفاظ نمی شود در اسم جنس و علم جنس و مفد معرف به ال جنس صحیح است اما حرفش در نکره به معنای دوم صحیح نیست زیرا شامل ان نمی شود و این قید وحدت تنافی با این شمول ندارد .

و بالجمله النكرة أى ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم (یعنی افراد نکره) إما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب أو حصه كلیه (یا معنای نکره حصه ی کلیه است) لا (رد بر صاحب فصول) الفرد المردد بین الأفراد و ذلك (این که فرد مردد معنای نکره نیست) لبدهاه کون لفظ رجل فى جئنى برجل نكرة مع أنه (رجل) یصدق على كل من جىء به من الأفراد و لا یکاد یکون واحد منها (و نمى باشد یکی از افراد مثلا زید) هذا أو غیره (فرد مردد) كما هو قضیه الفرد المردد لو كان (اگر بوده باشد فرد مردد) هو المراد منها (مراد از نکره) ضرورة (علت برای لایکاد یکون) أن كل واحد (هر فردی) هو (ان فرد خودش است) لا هو أو غیره (نه این که هر فردی ، ان فرد است یا غیر آن فرد یعنی مردد نیست) فلا بد (نتیجه باطل بودن فرد مردد) أن تكون النكرة الواقعة فى متعلق الأمر هو الطبیعی المقید بمثل مفهوم الوحده فیکون (پس می باشد ان طبیعی مقید) کلیا قابلا للانطباق فتأمل جيدا.

إذا عرفت ذلك (الفاظ مذکور را) فالظاهر صحة إطلاق (گفتن کلمه ی مطلق) المطلق عندهم (علمای اصول) حقیقه على اسم الجنس و النكرة بالمعنى الثانى ^{۴۷} كما یصح لغة و غیر بعيد أن یکون جریهم (بعيد نیست که بوده باشد مشی متاخرین اصولیون) فى هذا الإطلاق (در این گفتن یعنی این که متاخرین به این الفاظ مطلق می گویند) على وفق اللغة من دون أن یکون لهم (برای اصولیون) فیه (در لفظ مطلق) اصطلاح على خلافها (لغت) كما لا یخفى .

نعم (بیان قول قدما) لو صح ما نسب إلى المشهور من کون المطلق عندهم (مشهور و قدما) موضوعا لما (برای طبیعتی که) قید بالإرسال و الشمول البدلی لما (جواب لو صح) كان (نمی بوده باشد) ما (لفظی که) أريد منه الجنس (اشاره به اسم جنس) أو الحصه (اشاره به نکره به معنی دوم) عندهم بمطلق إلا أن الکلام فى صدق النسبة .

نوار ۱۱۹ : بیان دو نکته ، مقدمات حکمت

بیان دو نکته :

- نکته ی اول : درباره ی مطلق دو نظریه وجود دارد :

۱. نظریه ی قدما : می گویند مطلق به لفظی گفته می شود که برای یک معنایی وضع شده است به قید شمول به طوری که این شمول هم جزء معنی است .
مثلا احل الله البيع . به عقیده ی قدما این البیع وضع شده است برای خرید و فروشی که شامل تمامی خرید و فروش ها هست . یعنی به عقیده ی قدما معنای البیع مرکب از دو جزء است یکی خرید و فروش و دیگری شمول .

^{۴۷} استاد حیدری : پس چرا اسمی از علم جنس و معرف به لام جنس نبرده است ؟ زیرا عقیده ی صاحب کفایه این است که معنای این دو عین معنای اسم جنس است .

طبق این نظریه ، تقیید مطلق جایز نیست مگر مجازا چون تقیید منافی موضوع له است .
احل الله البیع . این جا قدما می گویند معنای البیع خرید و فروشی است که شامل تمامی خرید و فروش ها می باشد . موضوع له این است . حالا این البیع را قید بزن و مراد را بگیر خرید و فروش با لغت عربی . این جایز نیست . بنابر عقیده ی قدما ، معنای مطلق ، معنی با قید شمول است به طوری که شمول هم جزء معنی است . خب این قید تنافی دارد با شمول پس این قید زدن جایز نیست مگر این که قائل به مجاز بشوید .

۲. **نظریه ی متاخرین :** مطلق برای اصل معنی و اصل الطبیعت . یعنی کلمه ی البیع برای خرید و فروش وضع شده است . طبق این نظریه تقیید مطلق جایز است حقیقتا . زیرا مطلق را بعد از این که قید زدید ، مطلق بازهم در معنای خودش به کار رفته است .
می خواهد بگوید بنابر عقیده ی متاخرین ، تقیید تنافی با موضوع له ندارد زیرا قید بیاید یا نیاید مطلق در معنای خودش به کار رفته است پس تقیید حقیقتا جایز است .

• نکته ی دوم :

اگر مراد از مطلق ، مقید باشد و قید قرینه ی بر مراد باشد ، استعمال مطلق مجاز است مطلقا (هم بنابر عقیده ی متاخرین و هم بنابر عقیده ی قدما) .
مولا می فرماید اعتق رقبه . بعد یک قرینه می آورد که مرادش رقبه مومنه است (و فرض این است که تعدد دال و مدلولی هم در کار نیست) . الان این جا استعمال رقبه ، در رقبه ی مومنه می شود مجاز هم بنابر قدما و هم بنا بر متاخرین . بنابر قدما که واضح است زیرا طبق قدما ، رقبه وضع شده بود برای رقبه ی شامله ، و حال آنکه این جا در رقبه ی شامله استعمال نشده است .
اما بنابر اعتقاد متاخرین دیگر چرا مجاز است ؟ چون متاخرین برای مجاز نشدن از باب تعدد دال و مدلول استفاده می کردند اما این جا فرض این است که ما نمی خواهیم از باب تعدد دال و مدلول استفاده کنیم . یعنی از خود رقبه ، رقبه ی مومنه را بفهمانیم . و بعد آن قرینه ، قرینه بر مراد است یعنی قرینه است بر این که مراد شما رقبه ی مومنه است . در این صورت هم می شود مجاز زیرا بر طبق متاخرین ، کلمه ی رقبه وضع شده بود برای طبیعت و اصل رقبه و این جا در طبیعت و رقبه به کار رفته بلکه در طبیعت با یک قیدی به کار رفته است .

مطلب جدید : مقدمات حکمت

اطلاق بنابر عقیده ی متاخرین احتیاج به قرینه دارد یعنی اگر یک لفظی از مولا صادر می شود ، اگر شما خواستید بگویید این لفظ مطلق است بنابر عقیده ی قدما احتیاجی به قرینه نیست چون خودش برای اطلاق وضع شده است اما بنابر نظر متاخرین ، احتیاج به قرینه هست .

با توجه به این نکته ، قرینه دو صورت دارد :

- **صورت اول:** گاهی قرینه خاصه است. قرینه ی خاصه مثل این که مولا بگوید اعتق رقبه. بعد بگوید سوا کانت مومنه او کافره. این قید می آید رقبه را اطلاق می دهد.
 - **صورت دوم:** گاهی قرینه عامه است. قرینه ی عامه یعنی قرینه ای که همه جا کاربرد دارد. اسم دیگر قرینه ی عامه، مقدمات حکمت است.
- بنابر عقیده ی متاخرین اگر یک لفظی از مولا صادر شد، شما اگر بخواهید بگویید این لفظ مطلق است باید مقدمات حکمت را پیاده کنید بعد آن لفظ می شود مطلق.
- مقدمات حکمت ۳ تا است (البته در حقیقت صاحب کفایه می گوید ۴ تا است و یکی را نگفته است بخاطر این که مسلم گرفته است. چون دیده خیلی بدیهی است بیان نکرده است)
- مقدمات حکمت عبارتند از
۱. مولا در مقام بیان باشد. یعنی مولا در مقام بیان تمام مرادش باشد یعنی مولا در مقام بیان این است که هر چیزی را که می خواهد، بگوید. مولا نباید در مقام اهمال و اجمال باشد چون اگر در مقام اهمال یا اجمال^{۴۸} بود نمی توان گفت که این کلام مولا اطلاق دارد.
 ۲. قرینه ی داله بر این که مراد مولا از مطلق، مقید است، موجود نباشد. یعنی یک قرینه ی وجود نداشته باشد که بر این که مولا می خواهد بگوید مراد من از این مطلق، مقید است.
 ۳. اطلاق در صورتی درست می شود که چنین قرینه ای در کار نباشد.
 ۴. قدر متیقن در مقام تخاطب در کار نباشد.
- تخاطب یعنی صحبت کردن.
- قدر متیقن بر دو نوع است:

▪ الف: قدر متیقن خارجی:

هر مطلق برای خودش در عالم خارج، یک افرادی دارد که این افراد قطعاً مراد مولا هستند. مثلاً زمانی که مولا می فرماید اکرم العالم، در عالم خارج مصداق اکمل عالم^{۴۹}، یک فقیه جامع الشرایط است. یعنی اگر این فقیه جامع الشرایط را اکرام کردید، قطعاً آن اکرم العالم را اطاعت کردید.

^{۴۸} استاد حیدری: فرق بین اهمال و اجمال

اهمال نه غرض تعلق گرفته به بیان و نه غرض تعلق گرفته به اخفاء ولی در اجمال غرض تعلق گرفته است به اخفاء. به عبارت دیگر در اهمال نمی خواهد بگوید اما در اجمال می خواهد نگوید.

تمام آیات و روایات اولاً در مقام اصل تشریح حکم هستند یعنی زمانی که ایه می گوید اقیموا الصلاه، در مقام بیان وجوب صلاه است. همین. یعنی در مقام بیان تمام خصوصیت ها نیست. این جا می گویند در مقام اهمال است.

^{۴۹} استاد حیدری: این جا بعض محشین گفته اند مصداق اکمل عالم، فیلسوف نیست بلکه فقیه است

به این افراد می گویند قدر متیقن خارجی . و قدر متیقن خارجی مضر به اطلاق نیست چون اگر قدر متیقن خارجی مضر به اطلاق باشد ، دست ما از اطلاق کوتاه می شود زیرا ما هیچ مطلقى نداریم مگر این که قدر متیقن خارجی دارد.

▪ ب : قدر متیقن در مقام مخاطب :

فرض کنید یک مولائی دارد با عبدش حرف می زند . مثلا دارد درباره ی گوشت گوسفند حرف می زند که مثلا گوشت این طور است . اون طور است . با ارزش است . بعد بلافاصله مولا بگوید اشتر اللحم . قدر متیقن از این گوشت ، گوشت گوسفند است . به این می گویند قدر متیقن در مقام مخاطب که این مضر به اطلاق است یعنی اگر قدر متیقن در مقام مخاطب بود ، برای کلام اطلاق درست نمی شود چون ان لحم منصرف می شود به گوشت گوسفند .

اگر این ۳ مقدمه تکمیل شد (یعنی مولا در مقام بیان بود و قرینه ای بر تقييد نیاورد و قدر متیقنى در مقام مخاطب وجود نداشت) کلام مولا می شود مطلق .

تطبيق :

و لا يخفى أن المطلق بهذا المعنى (مشهور عند القدماء) لطوء القيد (برای عارض شدن تقييد) غير قابل (قابل نیست - زیرا قدما می گویند این شمول جزئى از معنى است و تقييد با شمول سازگارى ندارد) فإن ما له (چیزی که و خصوصیتی که (ارسال و عموم بدلی) برای مطلق است) من الخصوصية ينافيه و يعانده (منافات دارد و معاند دارد تقييد را) بل و هذا (مطلق به معنای مشهور) بخلافه (مطلق - مراد از مطلق این جا اسم جنس و نکره به معنای دوم است) مطلق بالمعنيين (معنای اسم جنس طبیعت و معنای نکره حصه ی محتمله بود) فإن كلا منهما (هر یک از این دو معنى یعنی طبیعت و حصه ی محتمله) له قابل (هر یک از این دو معنى برای تقييد قابلیت دارد) لعدم اثلامهما (بخاطر شکسته نشدن این دو معنى به وسیله ی تقييد - یعنی اگر شما قید هم زدید باز اسم جنس و نکره در معنای خودشان به کار رفته اند) بسببه أصلا كما لا يخفى .

و عليه (و بنابر هر یک از این دو معنى - معنای متاخرين و معنایی که ما گفتیم) لا يستلزم التقييد تجوزا فى المطلق لإمكان إرادة معنى لفظه منه (زیرا ممکن است که از لفظ مطلق ، معنای مطلق را اراده کنی) و إرادة قیده (و اراده کنید قید آن مطلق را از طریق قرینه ی حالیه یا مقالیه و لفظیه) من قرينه حال أو مقال و إنما استلزمه (مستلزم می باشد تقييد ، تجوز را) لو كان (اگر بوده باشد مطلق) بذاك المعنى (به معنای مشهور عند القدماء) نعم (استدراک از این که تقييد موجب مجازیت نمی شود) لو أريد من لفظه (مطلق) المعنى المقيد (نه این که از لفظ مطلق معنای خودش اراده شود و از قید هم یک معنای

دیگر اراده شود و بشود از باب تعدد دال و مدلول (کان (می باشد این استعمال) مجازا مطلقا کان التقييد بمتصل أو منفصل .

فصل [فی مقدمات الحکمة]

قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل إلا على الماهية المبهمة (طبيعت بما هي هي) وضعا (قيد دلالت) و أن الشيع (به نحو شمول یا بدل) و السريان كسائر الطوائ (مثل تقييد) يكون خارجا عما وضع له (خارج می باشند از آن چیزی که مثل رجل برای ان وضع شده است) فلا بد في الدلالة عليه (شيع و اطلاق) من قرينة حال أو مقال أو حكمة (مقدمات حکمت) و هي تتوقف على مقدمات .

إحداها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها انتفاء ما يوجب التعيين .

ثالثتها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب .

و لو كان المتيقن بملاحظة الخارج (خارج از مقام خطاب) عن ذاك المقام في البين فإنه (می خواهد بفرماید که اگر مراد و غرض متکلم قدر متيقن خارجي باشد اما کلام را مطلق بیاورد اخلال کرده به غرض چون قرينه ای برای غرضش نیاورده است . سوال می کنیم که آیا وجود قدر متيقن خارجي ایا می تواند خودش قرينه باشد ؟ خير نمی تواند چون اگر قدر متيقن خارجي قرينه باشد ما دیگر اصلا مطلقى نخواهیم داشت – متيقن خارجي) غير مؤثر (تاثیر نمی گذارد) في رفع الإخلال بالغرض (در برداشتن اخلال به غرض – یعنی اخلال به غرض به حال خودش باقی است) لو كان بصدد البيان (اگر بوده باشد متکلم در صدد بیان مراد) كما هو (در مقام بیان مراد بودن) الفرض .

فإنه (می خواهد بگوید اگر تمام مقدمات حکمت موجود باشند در حالی که متکلم اراده ی مقید کرده باشد ، در این جا متکلم به غرضش اخلال کرده است چون قرينه ای برای مرادش نیاورده است) فيما تحققت (در موردی که تحقق پیدا کند مقدمات حکمت) لو لم يرد الشيع (اگر اراده نکند متکلم شيع را یعنی اطلاق را) لأخل بغرضه (خلل وارد کرده است به غرضش) حيث إنه لم ينبه (بدلیل این که متکلم آگاهی نداده است بر غرض) مع أنه بصدده (با این که متکلم در صدد بیان غرضش است)

و (می خواهد بگوید اگر مقدمات حکمت تمام نبود و متکلم هم اراده ی مقید کرده بود در این جا متکلم به غرضش اخلال نکرده است) بدونها (بدون مقدمات – صحبت در جائی است که کلام را به طور مطلق می آورند اما اراده ی مقید دارند) لا يكاد يكون هناك (در موردی که مقدمات حکمت تمام نیست) إخلال به (نمی باشد در این جا ، اخلالی به غرض) حيث لم يكن مع انتفاء الأولى (مقدمه ی اول – متکلم در

مقام بیان باشد) **إلا في مقام الإهمال أو الإجمال** (چرا این جا اخلاص به غرض نیست؟ چون اگر در مقام بیان نبود، مخاطب حق ندارد استفاده ی اطلاق بکند تا با غرض متکلم که مقید است منافات داشته باشد) **و مع انتفاء الثانية** (عدم قرینه بر تقیید) **كان البيان** (بیان غرض) **بالقرينة و مع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض** (چون به ان قدر متیقن تکیه کرده است) **لو كان المتيقن تمام مراده . فإن الفرض أنه** (متکلم) **بصدد بیان تمامه** (مراد) **و قد بينه** (قطعا بیان کرده است مراد را - مرادش قدر متیقن در مقام تخاطب است) **و** (گاهی متکلم در مقام بیان تمام مراد است به وصف تمامیت. این عبارت یعنی چی؟ یعنی گاهی متکلم در مقام بیان این است که بگوید قدر متیقن در مقام تخاطب مراد من هست به وصف این که تمام مراد من هست. یعنی این قدر متیقن در مقام تخاطب مراد من هست و غیر این قدر متیقن مراد من نیست. این مراد من هست و غیر این مراد من نیست. تا الان صحبت ما درباره ی ایجابی بود. یعنی گاهی متکلم می آید مرادش را به وسیله ی قدر متیقن در مقام تخاطب می فهماند. گفتیم می شود که به وسیله ی قدر متیقن در مقام تخاطب، می شود اثبات کرد که مراد متکلم این است. اما ایا می تواند اثبات کند که تمام مراد متکلم این است و غیر این نیست؟ صاحب کفایه می فرماید دیگر این را نمی تواند ثابت کند که غیر این نیست.) **لا بصدد بیان أنه** (متیقن) **تمامه** (تمام مراد است) **کی أخل** (تا خلل وارد کرده باشد متکلم به واسطه ی مطلق گفتن) **ببیانه** (انه مراده). **فافهم** ۵۰.

نوار ۱۲۰: مقدمات حکمت ۲

مطلب اول:

بیان بر دو نوع است:

- **نوع اول:** بیان مراد جدی و واقعی، یعنی متکلم مراد جدی و واقعی اش را بیان کند.
- **نوع دوم:** بیان قانونی

بیان قانونی یعنی چی؟ گاهی مولا در مقام جعل قانون است و در مقام این است که یک قانونی را قرار بدهد تا زمانی که مکلفین هر موقع که دچار شک شدند تا وقتی که حجت قوی تر پیدا نکرده اند به ان قانون رجوع کنند. به این بیان قانونی می گویند. چه بسا ان قانون مراد جدی و واقعی متکلم نباشد و صرفا هدف او این است که این قانون را بدهد به دست مخاطبین و مکلفین تا هنگام شک و عدم دست رسی به حجت قوی تر به این قانون عمل کنند.

۵۰ استاد حیدری: خود صاحب کفایه در این فافهم یک حاشیه دارد که در خود حاشیه هم فافهم دارد. می خواهد بگوید اگر قدر متیقن در مقام تخاطب این قدر هنر داشت و می توانست مدعای ایجابی را ثابت کند قطعا ان مقدار را (مدعی سلبی) هم می تواند اثبات کند.

مثال : مولا می فرماید اکرم العلما و مراد واقعی مولا اکرام تمامی علما نیست اما در عین حال عام می گویند . دلیلش این است که وقتی که مکلفین شک کردند و حجت قوی تری هم پیدا نکردند به این عام عمل کنند .

با حفظ این مقدمه : مراد از بیان در مقدمه ی اول (متکلم در مقام بیان باشد) چیست ؟

در این مساله دو نظریه است :

❖ **نظریه ی شیخ انصاری :** مراد از بیان ، بیان مراد جدی و واقعی است . یعنی شما باید احراز کنید که متکلم در مقام بیان مراد جدی و واقعی اش است .

طبق این نظریه ، اگر مقید بعدی پیدا بشود روشن می شود که آن مطلق در مقام بیان نبوده است چون اگر این مطلق در مقام بیان مراد جدی و واقعی بود ، نباید مقید بیاید . لذا این مطلق ساقط می شود و در هیچ فردی تمسک به مطلق نمی شود .

❖ **نظریه ی صاحب کفایه :** مراد از بیان ، بیان قانونی است .

طبق این نظریه اگر مقید بعدی پیدا شد ، روشن نمی کند که مطلق در مقام بیان نبوده بلکه در مقام بیان قانون بوده بعد با این مقید یک فرد را خارج کرد . لذا ان مطلق ساقط نمی شود و در افراد مشکوکه هم می توان به اطلاق تمسک کرد .

تطبیق :

ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه (به بودن متکلم و مقصود متکلم) فی مقام بیان تمام مراده (در مقام بیان تمام مرادش است - همان طور که در مقدمه ی اول مقدمات حکمت گفته شد) مجرد بیان ذلک (مراد مجرد بیان تمام المراد است) و إظهاره و إفهامه و لو لم يكن (اگر چه نبوده باشد بیان تمام مراد) عن جد بل قاعدة و قانونا لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه (برای این که باشد ان قاعده ، حجت در موردی که نبوده باشد حجتی (مقید) اقوی از مطلق) لا البیان فی قاعدة قبح تأخير البیان عن وقت الحاجة فلا يكون الظفر بالمقيد (پس نمی باشد دست پیدا کردن به مقید) و لو كان مخالفا (اگر چه نبوده باشد مقید مخالف با مطلق از حیث اثبات و نفی) كاشفا (خبر لایکون) عن عدم كون المتكلم فی مقام البیان و لذا (بخاطر این کاشف نبودن) لا ينثلم به (شکسته نمی شود به واسطه ی این ظفر) إطلاقه و صحة التمسك به (اطلاق) أصلا فتأمل جيدا.

نوار ۱۲۱: مقدمات حکمت ۳، بیان ۳ نکته

مطلب اول: اگر نکره به معنای دوم بخواهد دلالت بر اطلاق بکند باید قرینه بر اطلاق وجود داشته باشد و قرینه ی بر اطلاق دو صورت دارد:

- **صورت اول:** یک بار قرینه، قرینه ی خاصه است.
 - **صورت دوم:** یک بار قرینه، قرینه ی عامه است.
- موقعی که یک متکلم به شما می گوید جئنی برجل. این کلمه ی رجل، نکره به معنای دوم است. این کلمه ی رجل صلاحیت دارد مطلق باشد یعنی قابلیت انطباق بر هر فردی از افراد را داشته باشد و قابلیت دارد که مقید باشد. در این جا برای این که نکره بخواهد دلالت بر اطلاق بکند احتیاج به قرینه دارد. **فلاتغفل**^{۵۱}.

مطلب دوم: متکلم دو صورت دارد:

- **صورت اول:** گاهی برای مخاطب، احراز شده است که متکلم در مقام بیان تمام مراد است. از کجا احراز شده است؟ به دلیل حرفی که خود متکلم زده است.
- **صورت دوم:** گاهی برای مخاطب احراز نشده است که متکلم در مقام بیان است و شک دارد که در مقام بیان هست یا نیست. در این صورت، یک اصلی عقلای عالم دارند و آن اصل این است که، اصل این است که متکلم در مقام بیان باشد مگر این که خلافش ثابت بشود. چنانکه اصل این است که متکلم در مقام تقیه نیست، در مقام شوخی کردن نیست.

مطلب سوم:

صاحب کفایه اول یک مقدمه می گوید بعد حرف اصلیش را بیان می کند.

مقدمه: انصراف مطلق به بعض الافراد یا بعض الاصناف، ۵ صورت معروف دارد:

- **صورت اول:** گاهی منشا انصراف ظهور است. و منشا ظهور هم این جا کثرت استعمال است.
- مثال:** می گویند استصحاب و همراه داشتن اجزاء ما لایوکل لحمه مبطل صلاه است. این ما لا یوکل لحمه اطلاق دارد و شامل انسان و غیر انسان می شود. لکن انصراف دارد به غیر انسان لذا هیچ فقهی فتوی نداده است که اگر موی شما بیافتد روی عبایتان نمازت باطل است.

^{۵۱} استاد حیدری: فلا تغفل اشاره به این دارد که اطلاق نیازمند به قرینه ی بر اطلاق نیست. بلکه نیازمند عدم قرینه به تقیید است.

- **صورت دوم:** گاهی منشا انصراف، قدر متیقن بودن بعض الافراد و بعض الاصناف است (مراد از این قدر متیقن، نه قدر متیقن خارجی است و نه قدر متیقن در مقام مخاطب بلکه مراد قدر متیقنی است که در حکم قدر متیقن در مقام مخاطب است).
- مثال:** امام جماعت باید عادل باشد. عادل اطلاق دارد شامل آن عادل که ولد الزنا بوده می شود و شامل عادل که ولد الزنا هم نبوده است می شود. اما این عادل انصراف دارد به آن عادل که ولد الزنا نباشد چون قدر متیقن این فرد است.
- **صورت سوم:** گاهی انصراف، انصراف بدوی و ابتدائی است. اما با دقت از بین می رود. مثلا می گویند هتک حرمت به حرم، حرام است. تا این سخن را می شنوید ذهنتان از حرم به حرم حضرت معصومه (سلام الله علیها) منصرف می شود اما این یک انصراف بدوی است زیرا این حرم شامل هر حرمی نیست.
- **صورت چهارم:** گاهی انصراف موجب اشتراک لفظی است. یعنی مطلق به مقداری انصراف دارد به بعض الافراد که این بعض الافراد می شود معنای دوم برای مطلق به طوری که مطلق می شود مشترک لفظی.
- مثلا کلمه ی صعيد که به معنای مطلق وجه الارض (هر چیزی که عنوان زمین بر آن صادق است) است و این معنی شامل سنگ و کلوخ و ... می شود. لکن این مطلق وجه الارض زیاد در خاک به کار رفته است به گونه ای که خاک معنای دوم شده است برای صعيد.
- **صورت پنجم:** گاهی انصراف موجب نقل می شود. یعنی مطلق انصراف دارد به بعض الافراد به طوری که باعث می شود که این مطلق نقل پیدا بکند به این بعض الافراد و بعض الاصناف یعنی مطلق بشود منقول.

سوال: حالا از بین این ۵ قسم، کدام مضر به اطلاق هست و کدام مضر به اطلاق نیست؟

جواب: انصراف بدوی مضر به اطلاق نیست و بقیه مضر به اطلاق هست.

تطبیق:

و قد انقدح بما ذکرنا (به واسطه ی مطالبی که آن را ذکر کردیم - احتیاج اطلاق به مقدمات حکمت) أن النکره (به معنای دوم) فی دلالتها علی الشیاع و السریان (اطلاق) أيضا (مثل اسم جنس) تحتاح فیما لا یکون هناک (در موردی که نمی باشد در آن مورد) دلالة (قرینه) حال أو مقال الی مقدمات (متعلق به تحتاح) الحکمة (عبارت می خواهد بگوید اگر قرینه ی خاصه بر اطلاق نبود، حداقل باید قرینه عامه یا مقدمات حکمت موجود باشد) فلا تغفل.

بقی شیء [الأصل کون المتکلم فی مقام البیان]

و هو أنه لا یبعد أن یکون الأصل (قانون) فیما إذا شک (در موردی که شک می شود در این که) فی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد (یا در مقام بیان تمام مراد نیست) هو کونه (متکلم) بصدد بیانه (در صدد بیان تمام مراد است) و ذلك (این اصل) لما جرت علیه سیره أهل المحاورات (عرف) من التمسک بالإطلاقات فیما إذا لم یکن هناك (در موردی که نبوده باشد در ان مورد) ما یوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة (چیزی که موجب بشود برگرداندن وجه و صورت اطلاقات به جهت خاصی) و لذا (بخاطر همین سیره) تری أن المشهور لا یزالون یتمسکون بها (تمسک می کنند دائما به این اطلاقات) مع عدم إحراز کون مطلقها بصدد البیان (با این که احراز نکرده اند مطلق این اطلاقات) (متکلم) در صدد بیان است) و (این عبارت جواب سوال مقدر است . سوال این است که یحتمل این که علما تمسک به اطلاق می کردند بدون این که احراز کنند در مقام بیان است ، بخاطر این باشد که این اطلاق را جزء موضوع له می گیرند که در این صورت احتیاجی به تمسک به مقدمات حکمت نیست ؟ جواب می دهد که بعید است که جزء موضوع له بدانند) بعد (با این که بعید می باشد که ان تمسک) کونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشیاع و السریان و إن کان ربما نسب ذلك (وضع مطلق برای شیاع و سریان را) إلیهم و (عده ای آمده اند به مشهور نسبت داده اند که این اطلاق جزء موضوع له است مثلا گفته اند معنای انسان ، انسان شامل است به طوری که شمول هم جزء معنی است . خب علتش چیست ؟ چرا چنین نسبتی داده اند به مشهور ؟ جواب این است که این ها دیده اند که مشهور تمسک کرده اند به اطلاقات با این که احراز نکرده اند که متکلم در مقام بیان است پس حتما باید قائل به این باشند که اطلاق و شمول جزء موضوع له است . صاحب کفایه می گوید این اقایات توجه نکرده اند که علت تمسک مشهور به اطلاقات چیست ؟ علت تمسک به اطلاقات ، اصل عقلائی است نه بخاطر این که اطلاق را جزء معنی می دانند) لعل وجه النسبة ملاحظه أنه لا وجه للتمسک بها (اطلاقات) بدون الإحراز (این که در مقام بیان است) و الغفلة عن وجهه فتأمل جيدا.

ثم إنه قد انقح بما عرفت من توقف حمل المطلق على الإطلاق (توقف دارد حمل مطلق بر اطلاق) فیما لم یکن هناك قرینه حالیه أو مقالیه (در موردی که قرینه ی حالیه یا لفظیه بر اطلاق نیست) علی قرینه الحکمة (متعلق به توقف) المتوقفة علی المقدمات المذكورة أنه (فاعل قد انقح) لا إطلاق له (مطلق) فیما کان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره (مطلق) فیہ (بعض الافراد) أو کونه (بعض الافراد) متیقنا منه (مطلق) و لو لم یکن ظاهرا (اگر چه ظهور نداشته باشد مطلق) فیہ (بعض الافراد) بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف (یعنی بعضی از انصراف ها موجب ظهور است مثل قسم اول و بعض دیگر موجب ظهور نیست) كما أنه (همان طور که می باشد از مراتب انصراف)

منها ما (انصرافی که) لا یوجب ذا و لا ذاک بل یکون بدویا زائلا بالتأمل كما أنه منها ما یوجب الاشتراک أو النقل .

نوار ۱۲۲ : مقدمات حکمت ۴ – اشکال به صاحب کفایه و جواب به ان ، یک

نکته ، مطلق و مقید متخالفان و متوافقان

اشکال : انصراف موجب اشتراک لفظی یا نقل نمی شود .

دلیل :

- صغری : اگر انصراف موجب اشتراک لفظی یا نقل بخواهد بشود لازمه اش این است که دو مرحله طی شود :
- ❖ مرحله ی اول : استعمال مطلق در مقید مجاز باشد
- ❖ مرحله ی دوم : این استعمال به حد کثرت برسد .
- کبری : والایم باطل
- نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح : مستشکل می گوید که انصراف موجب اشتراک لفظی نیست ، موجب نقل نیست . سوال می کنیم چرا ؟ می گوید اگر انصراف بخواهد باعث اشتراک لفظی بشود یا باعث نقل شود باید دو مرحله طی بشود و وقتی این دو مرحله طی شد ، انصراف سبب اشتراک لفظی و یا نقل می شود .

مرحله ی اول : استعمال مطلق در مقید (مراد از مقید یعنی همان بعض الافراد و بعض الاصناف) باید مجاز باشد

مرحله ی دوم : مطلق باید کثیرا در این معنای مقید استعمال شود .

چرا مستشکل این حرف را می زند ؟ چون اگر استعمال مطلق در بعض الافراد مجاز نباشد و حقیقت باشد ، در صورتی حقیقت می باشد که مطلق در معنای خودش استعمال شده باشد و بعد ان وقت این قید از قرینه ی خارجی استفاده بشود از باب تعدد دال و مدلول و این سبب اشتراک لفظی نمی شود .

در حالی که شما می گوئید استعمال مطلق در مقید مجاز نیست . در نتیجه انصراف موجب مجازیت نمی شود .

جواب های صاحب کفایه به این اشکال :

• جواب اول :

عقیده ی ما این است که تقييد مطلق موجب مجازيت نيست ، مراد ما عدم الاستلزام است نه عدم الامکان .

صاحب کفایه می فرماید که اگر شما یک مطلقى را قيد زديد مثلا رقبه مطلق است بعد امدید رقبه را قيد زديد و گفتید که مراد ما رقبه ی مومنه است . صاحب کفایه می فرماید عقیده ی ما این است که تقييد مطلق موجب مجازيت نيست يعنى اگر شما مطلق را در مقيد به کار ببريد ، مقلا رقبه که مطلق است به کار ببريدش در رقبه ی مومنه ، اين سبب مجازيت نيست .

اما مراد ما چي هست و چي نيست ؟ مراد ما عدم الاستلزام است نه عدم الامکان .

مراد ما عدم الاستلزام است يعنى چه : يعنى اگر مطلق را قيد زديد و مطلق را در یک مقيدى استعمال کردید ، اين لازمه ش مجازيت نيست يعنى اين طور نيست که به مجرد اين که اين مطلق قيد خورد حتما اين مطلق می شود مجاز . يعنى تقييد مساوى با مجازيت نيست . مراد ما اين است .

مراد ما عدم الامکان نيست يعنى مراد ما اين نيست که اگر یک مطلقى تقييد خورد ، اصلا مجازيت امکان ندارد . چون شما وقتى که یک مطلقى را قيد می زنيد و می گوييد مراد از رقبه ، رقبه ی مومنه است ، اين خودش دو حالت دارد:

يکبار خود رقبه را استعمال می کنيد در رقبه ی مومنه که اين استعمال می شود مجازى . اما یک مرتبه هست که رقبه را در معنای خودش استعمال می کنيد و بعد ان مومنه را از یک دال ديگرى می فهميد ، اين جا ديگر مجازى در کار نيست .

• جواب دوم :

اگر مطلق کثيرا در مقيد به کار برود و لو به صورت تعدد دال و مدلول ، موجب کثرت انس می شود و موجب اشتراک لفظى يا نقل می شود . فافهم^{۵۲}

صاحب کفایه می فرماید اگر مطلق در مقيد به کار برود مثلا کلمه ی رقبه در رقبه ی مومنه به کار برود آنهم به صورت تعدد دال و مدلول ، اين موجب کثرت انس می شود يعنى موجب می شود که

^{۵۲} استاد حيدرى : فافهم اشاره به اين دارد که اين جواب دوم باطل است زيرا صاحب کفایه در جواب دوم می گويد مراد از رقبه ، رقبه ی مومنه است لکن رقبه در معنای خودش به کار رفته و مومنه را از دال ديگرى می فهميم . خب اين که سبب نمی شود رقبه بشود مشترک لفظى چون اگر یک لفظى کثيرا در معنای خودش به کار برود (رقبه در رقبه کثيرا به کار می رود) اين سبب نمی شود اين لفظ حقيقت بشود در معنای ديگرى (رقبه مومنه) حال چه به نحو مشترک لفظى و چه نه نحو نقل .

بین این لفظ (رقبه) و این مقید (رقبه ی مومنه) انس زیادی پیدا بشود و این دو با هم مانوس بشوند و این زیادی انس سبب می شود که رقبه مشترک لفظی بشود یا نقل بشود . پس شما گفتید که اگر بخواهد انصراف موجب اشتراک لفظی یا نقل بشود احتیاج به دو مرحله است که مرحله ی اول این بود که مطلق در مقید مجازا استعمال شود و حال آنکه با این استدلال ما ثابت می شود که برای مشترک لفظی شدن یا نقل شدن احتیاجی به مجاز نیست .

مطلب جدید :

گاهی مطلق از یک جهت در مقام بیان است و از جهت دیگر در مقام بیان نیست که در این صورت تمسک به اطلاق از همان جهتی که مطلق از آن جهت در مقام بیان است ، صحیح است نه از آن جهتی که مطلق از آن جهت در مقام بیان نیست .

مثال : کلوا مما امسکن (ضمیر می خورد به کلاب معلم) یعنی بر شما جایز است که بخورید از آن حیوانی که کلاب معلمه آن حیوان را گرفته اند . این ایه از جهت حلال بودن آن شکار در مقام بیان است . لذا از این حیث دچار هر شکی که شدید می توانید به اطلاق تمسک کنید .

مثلا ما شک می کنیم ایا حلال بودن این شکار مقید به این است که حلقوم شکار را بگیرد یا هر جایش را که بگیرد حلال است . تمسک به اطلاق می کنیم و می گوئیم نگفته است که کلو البته به شرطی که این سگ حلقوم شکار را گرفته باشد .

اما این ایه از جهت طهارت و نجاست مواضع امساک در مقام بیان نیست یعنی اونجایی از شکار که این کلب ، انجا را گاز زده است ، آنجا طاهر است یا نیست ؟ ایه از این جهت در مقام بیان نیست . لذا از این جهت دچار هر شکی که شدید تمسک به اطلاق نمی شود .

مثلا ما شک می کنیم ایا حلیت این شکار ، مقید به این است که مواضع امساک هم طاهر بشود یا مقید به طهارت مواضع امساک نیست ؟ ایا می توان تمسک به اطلاق کرد ؟ خیر .

نکته : ولی گاهی بین این دو جهت (جهتی که از آن جهت در مقام بیان هست و جهتی که از آن جهت در مقام بیان نیست) ملازمه است . در این صورت می توان به اطلاق تمسک کرد در هر دو جهت . مثلا ما در روایت داری که (ان سافرت فقصر – اگر مسافرت کردی قصر بر شما واجب است) این روایت از جهت قصر و اتمام نماز در مقام بیان است اما از جهت افطار یا عدم افطار روزه در مقام بیان نیست لکن بین قصر نماز با افطار روزه ملازمه است . یعنی کما قصرت الصلاه ، قصر الصوم . لذا می توان درباره ی هر شکی که درباره ی افطار روزه بکنیم می توانیم به اطلاق ان سافرت فقصر تمسک کنیم .

مطلب جدید :

مطلق و مقید دو صورت دارند :

- **صورت اول :** گاهی مختلفان (یکی مثبت و دیگری منفی) هستند . در این جا حکم تقييد است . مثلاً مولا می گوید اعتق رقبه (این مثبت است) بعد می فرماید لاتعتق رقبه کافره .
- **صورت دوم :** گاهی متوافقان هستند . در این جا دو نظریه است :
 ۱. **نظریه ی مشهور :** حکم تقييد است .

دلیل :

صغری : حمل مطلق بر مقید ، جمع بین الدلیلین (یعنی به هر دو دلیل عمل کردیم) است .

کبری : جمع بین الدلیلین اولی من الطرح (چه طرح هر دو دلیل و چه طرح احد) است .

نتیجه : حمل مطلق بر مقید اولی من الطرح است .

اشکال :

جمع بین دو دلیل ؛ راه دیگری نیز دارد و آن حمل مقید بر استحباب است . مولا فرموده است اعتق رقبه و بعد فرموده اعتق رقبه مومنه . برای این گه جمع بین دو دلیل بکنیم ، می آییم اعتق رقبه مومنه را حمل بر استحباب می کنیم یعنی مطلق واجب است و اعتق رقبه مومنه می گوید از بین افراد رقبه ، رقبه ی مومنه بهتر است در نتیجه تنافی از بین رفت .

جواب شیخ انصاری به این اشکال :

جمع مشهور بهتر از جمع این اشکال است .

دلیل :

حمل مستشکل (حمل مقید بر استحباب) تصرف در معنای مقید است و مجاز است . و حمل مشهور تصرف در معنای مطلق نیست بلکه تصرف در عنوان خیالی معنی است و این مجاز نیست .

توضیح :

شیخ می فرماید حمل مستشکل تصرف در معنای مقید است . مولا فرمود اعتق رقبه ، این مطلق است . بعد فرمود اعتق رقبه مومنه و این مقید است . این اعتق صیغه ی امر است و صیغه ی امر ظهور در وجوب دارد و حقیقت در وجوب است . مستشکل آمد این صیغه امر را که ظهور در وجوب دارد ، حمل بر استحباب کرد پس در حمل مستشکل تصرف شده در معنای مقید و این می شود مجاز . چون مستشکل آمده است صیغه ی امر را از موضوع له خودش (وجوب) تصرف کرده و می خواهد آن را در غیر موضوع له (استحباب) استعمال کند و این می شود مجاز .

حالا برویم سراغ حمل مشهور ، شیخ می فرماید که این حمل تصرفی در معنای مطلق نیست . مولا فرمود اعتق رقبه (این مطلق است) و بعد فرمود اعتق رقبه مومنه (این مقید است) در این اعتق رقبه ، معنای رقبه ، نفس الطبیعت است چون نکره است و نکره طبق مبنای صاحب کفایه برای نفس طبیعت وضع شده است .

رقبه اگر تقييد نخورد در معنای خودش به کار رفته است و اگر تقييد بخورد بازهم در معنای خودش به کار رفته است اما از باب تعدد دال و مدلول یعنی کلمه ی رقبه در معنای خودش که طبیعت رقبه است استعمال شده است و آن قید از یک دال دیگر استفاده می شود نه از خود رقبه .

مشهور می آیند مطلق را حمل بر مقید می کنند ، در این حمل تصرف در معنای خود مطلق نشده است زیرا شما چه مطلق را حمل بر مقید بکنید یا بکنید ، مطلق در معنای خودش به کار رفته است . پس تصرف در معنای مطلق نشده است .

بلکه تصرف شده است در یک عنوان خیالی معنی . این یعنی چه ؟ یعنی زمانی که مولا فرمود اعتق رقبه (مطلق از او صادر شد در حالی که هنوز قیدی نیامده) ، نه که قرینه ای همراه آن نیست ، نه که قیدی همراه آن نیست ، انسان خیال می کند مولا در مقام بیان است . این دو را که کنار هم بگذاریم سبب می شود که برای آن معنی یعنی معنای رقبه که معنایش نفس الطبیعت بود ، یک عنوانی پیدا بشود که آن عنوان اطلاق است . بعدا مقید که آمد یکشف که مولا زمانی که مطلق می گفته است ، در مقام بیان نبوده است و آن اطلاقی که فرض کردیم برای معنی ، اطلاق واقعی نبوده است بلکه اطلاق خیالی بوده است . و این مجاز نیست .

تطبيق :

لا يقال كيف يكون ذلك (چگونه می باشد انصراف ، یوجب الاشتراك او النقل) و (در حالی که) قد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلا (انصراف در صورتی موجب اشتراك و نقل می شود که اول

استعمال مطلق در مقید مجاز و ثانياً کثیر باشد در حالی که شما می گوید استعمال مطلق در مقید سبب مجاز نمی شود) .

فإنه يقال مضافاً إلى أنه (عدم ایجاب تجوز) إنما قيل (همانا گفته شده است یعنی قبلاً بیان کردیم که تقیید موجب تجوز نیست اما مراد ما این است) لعدم استلزامه له (بخاطر این که تقیید مستلزم تجوز و مجاز نیست) لا عدم إمكانه (مراد ما این نیست که تجوز امکان ندارد) فإن استعمال (مجازی) المطلق في المقيد بمكان من الإمكان (در صورتی که این استعمال بدون تعدد دال و مدلول باشد) إن (جواب دوم) كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق (یعنی کثیراً مطلق را بگویند ولی مرادتان مقید باشد) و لو بدال آخر (اگر چه این اراده به وسیله ی دال دیگر باشد) ربما تبلغ (چه بسا می رسد این کثرت) بمثابة (به درجه ای که) تجب له (موجب می شود ان درجه برای مطلق) مزية أنس (زیادی انس را - انس مطلق به مقید) كما في المجاز المشهور أو تعينا و اختصاصاً به (اختصاص پیدا کردن مطلق به مقید) كما في المنقول بالغلبة فافهم^{۵۳}.

تنبيه [أنواع الانصراف]

و هو أنه يمكن أن يكون للمطلق (ممکن است که بوده باشد برای مطلق) جهات عديدة كان واردا في مقام البيان من جهة منها و في مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى فلا بد في حمله (مطلق) على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة و لا يكفي كونه بصدد من جهة أخرى إلا إذا كان بينهما (دو جهت) ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة كما لا يخفى.

فصل :

إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين (منظور از تنافی ، تنافی بدوی است زیرا حمل مطلق بر مقید از مصادیق جمع عرفی است) فإما يكونان مختلفين في الإثبات و النفي و إما يكونان (مطلق و مقید) متوافقين فإن كانا مختلفين مثل أعتق رقبة و لا تعتق رقبة كافرة فلا إشكال في التقیید و إن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل (مطلق بر مقید) و التقیید و قد استدل (برای تقیید) بأنه جمع بين الدليلين و هو أولى.

و قد أورد عليه (استدلال) بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

و أورد (شيخ انصاری) عليه (ایراد) بأن التقیید ليس تصرفاً في معنى اللفظ (مطلق) و إنما هو (تقیید) تصرف في وجه (تصرف می باشد در یک عنوانی - این عنوان اطلاق است) من وجوه المعنى (

^{۵۳} رجوع کنید به عنایه الاصول

از عناوین معنی - نفس الطبیعت (اقتضاه تجرده عن القید) اقتضا کرده است این وجه را ، این عنوان را ، این اطلاق را مجرد بودن لفظ از قید به همراه خیال کردن وارد شدن آن لفظ در مقام بیان تمام مراد (مع تخیل وروده) لفظ - رقبه) فی مقام بیان تمام المراد و بعد الاطلاع علی ما (اعتق رقبه مومنه) یصلح للتقید (چرا شیخ انصاری به اعتق رقبه مومنه نگفت تقید بلکه گفت ما یصلح للتقید ؟ چون در این جا دو احتمال است یک این که یحتمل اعتق رقبه مومنه ، مقید باشد و یحتمل اعتق رقبه مومنه استحبابی باشد (نعلم وجوده) علم پیدا می کنیم وجود قید را (علی وجه الإجمال) چون در این قید دو احتمال است که طبق یک احتمال قید است و طبق احتمال دیگر قید نیست (فلا إطلاق فیه) در آن لفظ (حتی یستلزم تصرفاً) تا این که مستلزم باشد آن تقید ، تصرفی را - تصرف در اطلاق (فلا یعارض ذلك) پس مورد معارضه قرار نمی گیرد ، تقید و حمل مشهور (بالتصرف فی المقید بحمل أمره علی الاستحباب) حمل مستشکل) .

نوار ۱۲۳ : مطلق و مقید متخالفان و متوافقان ۲

صاحب کفایه می خواهد یک اشکالی بگیرد بر شیخ انصاری . محشین گفته اند که صاحب کفایه دو اشکال دارد اما به عقیده ی ما صاحب کفایه یک اشکال دارد . قضاوت با شماست . صاحب کفایه می خواهد حمل مشهور را مساوی کند با حمل مستشکل . لذا هیچکدام بر دیگری ترجیحی ندارد

اشکال صاحب کفایه به شیخ انصاری :

• مرحله ی اول :

حمل مشهور (حمل مطلق بر مقید و تقید) تصرف در مطلق است . شیخ انصاری می فرماید حمل مشهور تصرف در مطلق نیست اما صاحب کفایه می گوید تصرف در مطلق است اما چگونه تصرف در مطلق است ؟ از همان مبنای خودش استفاده می کند ، صاحب کفایه قبلاً می گفت اولین مقدمه از مقدمات حکمت این است که باید مولا در مقام بیان باشد و مراد از بیان ، بیان قانونی است . مطلق از مولا صادر شد (اعتق رقبه) ثم مقید از مولا صادر شد (اعتق رقبه مومنه) . این مقید بعد از این که صادر شد ، لایکشف از این که مولا در مقام بیان نبوده است یعنی در مقام بیان بوده اما بیان قانونی . در نتیجه پس برای آن اعتق رقبه ، اطلاق پیدا می شود و این اطلاق ، اطلاق حقیقی خواهد بود زیرا مولا می خواهد یک قانون به شما بدهد که هر موقع در هر موردی شک کردید و حجتی اقوی پیدا نکردید به این قانون مراجعه کنید . پس این مقید حقیقتاً در آن اطلاق تصرف می کند .

• **مرحله ی دوم** ^{۵۴} : حمل مستشکل (امر در مقید حمل بر استحباب می شود) موجب مجازیت نیست .

شیخ فرمود این حمل مجاز است . صاحب کفایه می فرماید موجب مجازیت نیست .
مثال : مولا می فرماید صل . این صلاه یک افراد عرضیه دارد یعنی افرادی که در عرض هم هستند مثل صلاه در خانه ، در حمام ، در مسجد . افراد عرضیه یعنی وقتی که مولا به شما می گوید صل شما بین انتخاب این افراد مخیر هستید .

بعدا مولا می فرماید صل فی المسجد . علما می گویند این صل دال بر استحباب است . صاحب کفایه مرا علما از این که می گویند این صل دال بر استحباب است ، استحباب اصطلاحی نیست بلکه مراد وجوب است . وقتی مولا فرمود صل . ما ۳ فرد عرضی برایش درست کردیم ، در خانه ، در حمام و در مسجد . این ها واجب هستند به وجوب تخییری . حالا شارع که می گوید صل فی المسجد ، الان این جا شارع انگشتش را گذاشته است بر روی یک فرد از وجوب لکن فرق این با بقیه ی افراد این است که افضل الافراد است چون دو ملاک دارد یعنی هم ملاک وجوب را دارد و هم ملاک استحباب را . ملاک وجوب را دارد چون یکی از افراد واجب است و ملاک استحباب را دارد چون در مسجد است . این دو ملاک ضمیمه به هم می شوند لذا می شود افضل افراد .

حالا در ما نحن فیه ،

مولا فرمود اعق رقبه . این رقبه چند تا فرد عرضی دارد ؟ مثلا دو تا یکی رقبه ی مومنه و یکی رقبه ی کافره . ایا این دو فرد واجب هستن یا خیر ؟ بله اما وجوب تخییری . حالا مولا فرمود اعق رقبه مومنه . مستشکل آمد مومنه را حمل بر استحباب کرد ، صاحب کفایه می گوید مرادش از استحباب ، استحباب اصطلاحی نیست که بگویند اعق رقبه مومنه ظهور در وجوب داشته و معنایش وجوب بوده بعد مستشکل دست از معنایش کشیده پس موجب مجازیت است .

مراد مستشکل از استحباب ، استحباب اصطلاحی نیست بلکه مرادش وجوب است . یعنی مولا می خواهد بگوید اعق رقبه واجب است و لکن از بین رقبه ها ، رقبه ی مومنه افضل الافراد است چون دو ملاک را دارد هم ملاک وجوب را دارد و هم ملاک استحباب .
و در این صورت مستلزم مجاز نیست .

نتیجه : حمل مستشکل مساوی است با حمل مشهور = تصرف در معنی + عدم المجازیت .
طبق مشهور تصرف در معنی شد اما مجاز نشد اما طبق مستشکل مجاز نشد و تصرف در معنی هم نشد پس حمل مستشکل بهتر شد .

^{۵۴} استاد حیدری : محشین این مرحله ی دوم را به عنوان اشکال دوم مطرح کرده اند .

تطبيق :

و أنت خبير بأن التقييد (حمل مشهور) أيضا (مثل حمل مقيد بر استحباب - حمل مستشكل) يكون تصرفا في المطلق (اطلاق واقعي) لما عرفت من أن الظفر بالمقيد (دست پیدا کردن به مقيد) لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان (كاشف از این نیست که متكلم در مقام بیان نیست) بل عن عدم كون الإطلاق الذي هو (اطلاقى که ان اطلاق ، ظاهر مطلق است به کمک مقدمات حکمت) ظاهره بمعونه الحكمة بمراد جدی (بلکه این ظفر كاشف از این است که اطلاق مراد جدی نیست) غاية الأمر أن التصرف فيه (تصرف در مطلق) بذلك (به واسطه ی این تقييد) لا يوجب التجوز فيه (مطلق مع) (بیان مرحله ی دوم نه اشكال دوم) أن حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزا فيه (این حمل سبب تجوز در امر نمی شود) فإنه (امر) في الحقيقة مستعمل في الإيجاب (چون مولا که نمی تواند بگوید اعتق رقبه مومنه واجب نیست بلکه حتما واجب است زیرا یکی از افراد عرضیه ی رقبه است) فإن المقيد إذا كان فيه (مقيد) ملاك الاستحباب (ايمان) كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبا (نه این که رقبه مومنه بشود مستحب فعلى) فعلا ضرورة أن ملاك (استحباب - ايمان) لا يقتضى استحبابه (اقتضى نمی کند استحباب فعلى مقيد را) إذا اجتمع (هنگامی که جمع بشود این مقيد مع ما يقتضى وجوبه .

نوار ۱۲۴ : نکته ، دلیل حمل مشهور طبق عقیده ی صاحب کفایه ، یک اشكال

و جواب صاحب کفایه به اشكال

در درس امروز ۴ مطلب داریم .

مطلب اول : متكلم دو صورت دارد :

۱. گاهی برای ما احراز شده است متكلم در مقام بیان است لكن این احراز به وسیله ی اصل عقلائی نیست .

مثلا متكلم می گوید اعتق رقبه و قطع داریم که در مقام بیان است . الان برای ما احراز شده است که در مقام بیان است اما با قطع احراز شده است نه با اصل عقلائی (هر زمانی که شما شک کردید متكلم در مقام بیان هست یا نیست ، اصل این است که متكلم در مقام بیان است) .
در این صورت برای رفع تنافی بین مطلق و مقيد به یکی از دو نحوه عمل می شود

▪ **نحوه ی اول :** حمل مطلق بر مقيد (کار مشهور)

▪ **نحوه ی دوم :** حمل امری که در مقيد آمده است بر استحباب (کار مستشكل)

۲. گاهی برای ما احراز شده است که متكلم در مقام بیان است اما این احراز به وسیله ی اصل عقلائی است .

مولا می فرماید اعتق رقبه . ما شک می کنیم که مولا در مقام بیان تمام مرادش هست یا نیست ؟ این جا اصل عقلائی داریم و آن این است که اصل این است که متکلم در مقام بیان است . پس این جا احراز در مقام بیان بودن متکلم به وسیله ی اصل عقلائی است . در این صورت برای رفع تنافی بین مطلق و مقید یکی از ۳ کار می وشد :

- **کار اول :** حمل مطلق بر مقید .
 - **کار دوم :** حمل امر مقید بر استحباب
 - **کار سوم :** می گوییم مطلق در مقام بیان نیست بلکه در مقام اهمال یا اجمال است . این جا وظیفه عمل کردن بر طبق مقید است . اگر این کار را انجام دادیم ، تنافی برداشته می شود چون با این کار در واقع مطلق در کار نیست . چرا این کار سوم را انجام دهیم ؟
- ما در این صورت به وسیله ی اصل عقلائی گفتیم که متکلم در مقام بیان است . بعد ما می گوییم اصل با ارزش است زمانی که قرینه ای بر خلاف این قانون نیاید . و حال آنکه فرض این است قرینه بر خلاف این قانون آمده و این قرینه همان مقید است . **فافهم**^{۵۵}

مطلب دوم : دلیل مشهور بر حمل

سوال : دلیل مشهور بر این حمل چیست ؟

اگر یک مطلق از مولا صادر شد مثلا فرمود اعتق رقبه . یک مقید صادر شد و فرمود اعتق رقبه مومنه . مشهور می آیند مطلق را حمل بر مقید می کنند . یعنی می گویند مراد از اعتق رقبه ، اعتق رقبه مومنه است . دلیل مشهور برای این حمل چی بود ؟ دلیل این مشهور این بود که می گفتند حمل مطلق بر مقید ، جمع بین دلیلین است و جمع بین دلیلین اولی از طرح است پس حمل مطلق بر مقید اولی از طرح است . صاحب کفایه آمد به این دلیل مشهور اشکال گرفت و ان را از بین برد .

حالا جای این سوال است که آقای صاحب کفایه شما امید دلیلی را که مشهور برای حمل مطلق بر مقید ذکر کرده بودند را خراب کردید ، پس دلیل حمل مشهور چیست ؟

جواب : دلیل مشهور ترجیح ظهور مقید بر ظهور مطلق است .

مولا می فرماید اعتق رقبه . بعد فرمود اعتق رقبه مومنه . مطلق یک ظهور دارد و مقید هم یک ظهور . این دو ظهور با هم تنافی پیدا می کنند بعد ما ظهور مقید را بر ظهور مطلق مقدم می کنیم .

^{۵۵} استاد حیدری : (هر چیزی که گفتیم صحیح نیست ، چون قرینه ی بعدی مخل به قانون نیست . رجوع به حاشیه ی مشکینی)

مولا می فرماید اعتق رقبه . این ظهور در اطلاق دارد . یعنی تمامی افراد رقبه مساوی هستند یعنی اعتق رقبه کافره هم مجزی است . بعد مولا می فرماید اعتق رقبه مومنه . کلمه ی اعتق صیغه ی امر است و ظهور دارد در وجوب تعیینی . و ظهور در وجوب تعیین که داشت معنایش این است که متعینا بر تو اعتق رقبه ی مومنه واجب است پس اعتق رقبه ی کافره مجزی نیست . لذا این دو ظهور با هم تعارض می کنند و وقتی که تعارض کردند ظهور مقید را مقدم می کنیم بر ظهور مطلق . این دلیل است برای حمل مشهور .

سوال (این در کفایه نیست) : چرا ظهور مقید را بر ظهور مطلق ترجیح می دهیم ؟

▪ **جواب اول** : بخاطر غلبه . یک مطلق و مقیدی را بدهید دست مردم ، مردم در ۹۹ درصد موارد ظهور مقید را بر ظهور مطلق مقدم می کنند .

▪ **جواب دوم** : این حالت می شود از مصادیق دوران امر بین تعیین (مقید) و تخییر (مطلق) و در این جا احتیاط می گوید تعیین را انتخاب کن .

اشکال : این اشکال بر جواب صاحب کفایه است .

❖ **صغری** : اگر دلیل حمل مشهور ، این ترجیح (ترجیح ظهور مقید بر ظهور مطلق) لازمه اش

این است که در باب مستحبات هم مطلق بر مقید (یعنی مستحب مطلق بر مستحب مقید حمل می شود) حمل شود .

مثلا روایت فرموده زر سید الشهداء (علیه السلام) حضرت را زیارت کند . این مطلق است . بعد مقید وارد شده است و فرموده اند : زر سید الشهداء فی یوم الجمعة . دلیلی که صاحب کفایه برای حمل مطلق بر مقید آورد (ترجیح ظهور مقید بر ظهور مطلق) این جا هم هست ، زیرا :

زر سید الشهداء ، ظهور در اطلاق دارد یعنی تمامی زیارت های سید الشهداء مساوی هستند . بعد فرموده زر سید الشهداء فی یوم الجمعة که ظهور دارد در استحباب تعیینی یعنی متعینا زیارت ایشان در روز جمعه مستحب است و در غیر این مستحب نیست .

❖ **کبری** : والازم باطل .

یعنی مشهور هیچ وقت در باب مستحبات مطلق را بر مقید حمل نمی کنند . بلکه مشهور می گویند آن مطلق مستحب است و این مقید مستحب موکد است .

❖ **نتیجه** : فلملزوم مثله .

جواب های صاحب کفایه به این اشکال :

❖ **جواب اول** :

مقدمه : غالبا مستحبات به حسب مراتب محبوبیت متفاوتند .

یعنی گاهی یک عمل مستحبی محبوب است و یک عمل مستحب دیگر محبوب تر است و عمل دیگر مستحبی محبوب تر از همه است .

مثلا زیارت سید الشهداء مستحب و محبوب است . زیارت سید الشهداء در شب جمعه مستحب تر و محبوب تر است و زیارت سید الشهداء در شب جمعه با حال خضوع و خشوع و حال بکاء مستحب و محبوب تر از همه است .

با حفظ این نکته ؛

همین غلبه قرینه است بر عدم حمل و تاکد . یعنی اگر ما باشیم و یک مستحب مطلق و یک مستحب مقید ، قانون حمل مطلق بر مقید است یعنی ما از حرفمان دست نمی کشیم و ملتزم به لوازم حرفمان هستیم لکن در مستحبات یک قرینه ای داریم که این قرینه سبب می شود که ما مطلق را بر مقید حمل نکنیم . یک قرینه ای داریم که سبب می شود بگوییم مطلق به حال خودش باقی است و مستحب است و مقید مستحب موکد است و این قرینه همان غلبه است .

فتامل^{۵۶} .

❖ جواب دوم :

عدم حمل (مطلق مستحب بر مقید مستحب) بخاطر قاعده ی تسامح در ادله سنن است . اگر می بینید مشهور در واجبات ، مطلق را بر مقید حمل می کنند اما این کار را در مستحباب انجام نمی دهند بخاطر یک نکته ای است که در مستحبات است و در واجبات نیست و آن نکته قاعده ی تسامح در ادله سنن است .

مطلق از مولا صادر شد ، زرسیدالشهدا (علیه السلام) بعد مقید صادر شد (زر سید الشهداء فی ليله الجمعة) . در این حالت مقید اقوی است و مطلق ضعیف است و در این جا قانون حمل مطلق بر مقید است . پس چرا مشهور این کار را انجام نمی دهد ؟
بخاطر تسامح در ادله سنن . یعنی ما درباره ی مستحبات موشکافی نمی کنیم و سهل انگاری می کنیم در ادله مستحبات .

تطبیق :

نعم (استدراک از ارجحیت حمل مستشکل – صاحب کفایه تا قبل از این نعم گفت حمل مستشکل (حمل امر مقید بر استحباب) خوب و ارجح است – حالا ما با نعم می خواهیم بگوییم در بعضی از موارد این حمل مستشکل خوب نیست و ان جائی است که ما به وسیله ی اصل عقلائی احراز کنیم متکلم در مقام بیان است ، در این صورت حمل مستشکل صحیح نیست زیرا حمل مستشکل این بود که ما به مطلق عمل می کنیم در حالی که در این صور اصلا مطلق وجود ندارد) فیما إذا كان (در موردی که بوده باشد) إحرار کون المطلق

^{۵۶} استاد حیدری : این قانون غلبه ارزشی ندارد .

(کسی که اطلاق را بیان کرده است) **فی مقام البیان بالأصل** (احراز در مقام بیان بودن مطلق به وسیله ی اصل عقلائی بوده باشد) **کان من التوفیق** (جمع) **بینهما** (مطلق و مقید) **حمله علی أنه سیق فی مقام الإهمال** (حمل مطلق بر این که مطلق در مقام اهمال است) **علی خلاف مقتضی الأصل فافهم** . و (علت حمل مشهور چیست ؟ ترجیح ظهور مقید بر ظهور مطلق) **لعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصیغۃ فی الإيجاب التعیننی** (در مقید) **أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق** .

و ربما (بیان اشکال – با توجه به این دلیل باید مشهور همین کار را در مستحبات انجام دهند) **یشکل بأنه** (آن دلیل) **یقتضی التقييد فی باب المستحبات** (یعنی مطلق مستحب را باید حمل کنید بر مقید مستحب) **مع أن بناء المشهور علی حمل الأمر بالمقيد فیها** (در مستحبات) **علی تأكد الاستحباب** .

اللهم (جواب اول) **إلا أن يكون الغالب فی هذا الباب** (مستحبات) **هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة فتأمل** .

أو أنه (جواب دوم – این عدم حمل در باب مستحبات) **كان بملاحظة التسامح فی أدلة المستحبات و كان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق** (زر سید الشهدا علیه السلام) **بعد مجيء دليل المقيد** (زر سید الشهدا علیه السلام فی ليله الجمعه) **و حمله** (دلیل مقید) **علی تأكد استحبابه من** (خبر کان عدم رفع اليد) **التسامح فیها** .

ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا (حمل) **بين المثبتين و المنفيين بعد فرض كونهما** (مطلق و مقید) **متنافيين كما لا يتفاوتان فی استظهار التنافی بینهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب** (وحدت سبب ، اقتضی دارد وحدت مسبب را – اعتق رقبه ، اعتق رقبه مومنه) **و غیره من قرینة حال أو مقال حسب ما يقتضيه النظر فليتدبر** .

نوار ۱۲۵ :

مطلب اول : مطلق و مقید دو صورت دارند :

- **صورت اول :** هر دو در مقام بیان حکم تکلیفی هستند .
مثال این که مولا می فرماید اعتق رقبه . بعد می فرماید اعتق رقبه مومنه . این جا هم مطلق و هم مقید در مقام بیان وجوب هستند و وجوب هم از احکام تکلیفیه است .
- **صورت دوم :** هر دو در مقام بیان حکم وضعی هستند .
مثال : **البيع سبب لنقل** . و بعد مولا فرموده **البيع الكذائي** (مثلاً بیع با فعل ماضی) **سبب للنقل** . صاحب کفایه می فرماید در هر دو صورت قانون حمل مطلق بر مقید است .

مطلب دوم: مقضای مقدمات حکمت به ضمیمه ی بعضی از امور ، یکی از ۳ چیز است .

۱. اطلاق شمولی .

یعنی گاهی شما مقدمات حکمت را به ضمیمه ی بعضی از امور پیاده می کنید ، نتیجه اش شمول است . اطلاق شمولی یعنی شامل کلیه ی افراد می شود .

مثال : احل الله البیع . واجب تعالی بیع را حلال کرده است . شما مقدمات حکمت را که پیاده بکنید (مولا در مقام بیان است و قرینه ای بیان نکرده است و قدر متیقن در مقام مخاطب هم نیست) و یک امور دیگر هم که ضمیمه شد ، نتیجه ی این مقدمات حکمت با ضمیمه ی این امور ، این است که مراد از بیع ، کلیه ی بیوع است .

واجب تعالی می فرماید احل الله البیع . می گوئیم مراد از بیع ، بیع بماهیهی نیست چون ماهیت من حیث هی لیست الا هی . ماهیت من حیث هی یعنی ماهیت با قطع نظر از تمام امور خارج از ماهیت و اگر شما بیع را این گونه در نظر گرفتید فقط حق دارید بگوئید البیع ، بیع .

مراد از البیع یک بیع خاصی هم نیست زیرا این تنافی دارد با مقام امتنان . واجب تعالی در این ایه در مقام امتنان است یعنی در مقام گشایش قرار دادن برای مکلف است . و مقام امتنان اقتضای دارد منظور یک بیع خاصی نباشد .

مراد از البیع ، این بیعی که مکلف انتخاب می کند هم نیست زیرا اگر مراد این باشد ، لازمه اش این است که احکام واجب تعالی تابع اختیار مکلف باشد . این بیعی را که تو انتخاب کردی ، واجب تعالی این را حلال کرده است و بیع دیگری حلال نکرده است .

می گوئیم مراد از بیع ، کلیه ی خرید و فروش هاست . این جا مقدمات حکمت را پیاده بکنید و یک اموری دیگر را که من بیان کردم (مثل این که در مقام بیان است ، مراد از بیع ، ماهیت بیع بما هی نیست و ...) ضمیمه بکنید ، نتیجه اش می شود اطلاق شمولی .

۲. عموم بدلی و شمول بدلی

یعنی منظور از مطلق ، نفس الطبیعت است اما طبیعت مقیده به قید وحدت که قابل انطباق بر هر فردی از افراد هست .

مثل این که یک نفر کفاره بر گردنش آمده است بعد شارع می فرماید اعتق رقبه . مقدمات حکمت پیاده می شود پس مراد از رقبه ، می شود طبیعت رقبه و این طبیعت رقبه قابل انطباق بر هر فردی از افراد است . حالا چرا شمول نباشد و چرا مراد همه ی رقبه ها نباشد ؟ بخاطر لازمه اش تکلیف بما لایطاق است . این که می گوئیم مقدمات حکمت + بعض امور یعنی این . در این مثال بعض امور ، تکلیف بمالایطاق است .

۳. نوع خاصی از مطلق . یعنی نه اطلاق شمولی که شامل تمام افراد بشود و نه شمول بدلی که شامل

هر فردی از افراد علی البدل شود . مثل صیغه ی امر . وقتی که مولا صیغه ی امر را می گوید مثلاً

می گوید اعتق رقبه ، شک می کنیم که واجب تعیینی است یا واجب تخییری است . قبل این بحث را داشتیم که مقتضای اطلاق صیغه چیست ؟ واجب تعیینی است یا تخییری ؟ این جا مقدمات حکمت را پیاده می کنیم و می گوییم مراد واجب تعیینی است نه تخییری . چون وجوب تخییری احتیاج به موونه ی زائده دارد ، احتیاج به بیان زائد دارد و ان بیان زائد کلمه ی او یا اما یا ام ، است . لذا مقتضای اطلاق وجوب تعیینی است . یا شک می کنیم که مراد وجوب نفسی است یا گیری ؟ مقدمات حکمت را پیاده می کنیم ، مقتضای مقدمات حکمت می شود وجوب نفسی زیرا وجوب گیری احتیاج به قرینه دارد .

نکته : میرزای نائینی می فرماید این مقدمات حکمت را که جاری می کنید یا در مفرد جاری می کنید یا در جمله . مقتضای مقدمات حکمت در مفرد توسعه هست و مقتضای مقدمات حکمت در جمله ، تضییق است . اگر شما در احل الله البیع (چون البیع مطلق است و اگر به کل جمله مطلق می گویند از باب نام گذاری کل به اسم جزء است) مقدمات حکمت را جاری کردید ، نتیجه اش توسعه است .

تطبیق :

تنبيه [عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي]

لا فرق فيما ذكر من الحمل (حمل مطلق بر مقید) **فی المتنافيين** (مراد از تنافی ، تنافی بدوی است نه تنافی مستقر) **بین کونهما** (مطلق و مقید بوده باشند) **فی بیان الحكم التكليفي و فی بیان الحكم الوضعي فاذا ورد** (مثال حکم وضعی) **مثلاً أن البیع سبب و أن البیع الكذائي** (مثلاً بیع با فعل ماضی) **سبب** (سبب حکم وضعی است) **و علم أن مراده** (متکلم) **إما البیع علی إطلاقه أو البیع الخاص فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله** (تقييد) **فی دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه** (اطلاق) **كما هو** (اقوی بودن ظهور دلیل تقييد از ظهور دلیل اطلاق) **ليس ببعيد ضرورة تعارف ذكر المطلق و إرادة المقيد بخلاف العكس** (یعنی متعارف بین مردم نیست که مقید را بگوید اما مرادشان مطلق باشد) **بالغاء القيد و حمله** (قید) **علی أنه غالبی** (و دخالتی در حکم ندارد) **أو علی وجه آخر فإنه** (عکس و الغاء قید) **علی خلاف المتعارف .**

تبصرة لا تخلو من تذكرة [اختلاف نتیجه مقدمات الحکمة]

و هي أن قضية مقدمات الحکمة فی المطلقات (اسم جنس ، علم جنس ، نکره به معنای دوم ، مفرد معرف به لام جنس) **تختلف حسب اختلاف المقامات** (یک بار مولا در مقام بیان حکم وضعی است که این اقتضای اطلاق شمولی را دارد و یک بار در مقام بیان حکم تکلیفی است که حکم تکلیفی در بعضی موارد اقتضای اطلاق شمولی دارد و در بعض موارد دیگر اقتضای اطلاق بدلی دارد) **فإنها** (مقتضای مقدمات حکمت

(تارةً يكون حملها (مطلقاً) على العموم البدلي و أخرى على العموم الاستيعابي (شمولي) و ثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه (از ان نوعی که منطبق می شود مطلق بر ان نوع - نوع خاص مثل وجوب تعیینی و وجوب نفسی) حسب (متعلق به اختلاف المقامات) اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار (احکام وضعیه) و الأحكام (احکام تکلیفیه) كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام .

فالحكمة (مقدمات حکمت) في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي فإن إرادة غيره (غير هر یک از این ۳ یعنی تخییری و غیري و کفائي) تحتاج إلى مزيد بيان و لا معنى لإرادة الشیاع فيه (وجوب - یعنی بگوئیم مراد مطلق الوجوب است به تمام اقسامش تعییني و تخییری و عینی و غیري و کفائي و نفسی ، می فرماید چنین حرفی معنا ندارد و باطل است چون این ها با هم تضاد دارند) فلا محيص عن الحمل عليه (هر یک از این معانی یعنی تعییني و عینی و نفسی) فيما إذا كان بصدد البيان .

كما أنها (مقدمات حکمت) قد تقتضي العموم الاستيعابي (اطلاق شمولي) كما في أحلَّ اللهُ البَيْعَ ، إذ إرادة البيع مهملًا أو مجملًا ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان و إرادة العموم البدلي (یعنی مراد از بیع ، طبیعت بیع باشد که قابل انطباق بر یک فرد از افراد بیع است) لا يناسب المقام (مقام امتنان) و لا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف أي بيع كان مع أنها (با این که اراده ی بیعی که ان را مکلف اختیار کرده) تحتاج إلى نصب دلالة (قرینه ای) علیها (اراده) لا يكاد يفهم بدونها (که فهمیده نمی شود این اراده بدون دلالت و قرینه) من الإطلاق و لا يصح قياسه (احل الله البيع) علی ما (با مطلقی که) إذا أخذ في متعلق الأمر (هنگامی که اخذ شود ان مطلق در متعلق امر مثلاً مولا بفرماید اعتق رقبه ، یا بفرماید بیع) فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته (چون ممکن نیست اراده کردن عموم استيعابي) و إرادة غير العموم البدلي و إن كانت ممكنة (هرچند اراده ی غیر عموم بدلی ممکن است) إلا أنها (اراده ی غیر عموم بدلی) منافية للحكمة و كون المطلق بصدد البيان .

نوار ۱۲۶ : مجمل و مبين

صاحب کفایه در این جا ۳ مطلب بیان می کنند .

مطلب اول : در این که ملاک در مبين بودن و مجمل بودن چیست ، دو نظریه است :

- نظریه ی صاحب کفایه : ملاک کلام است (مراد صاحب کفایه از کلام ، کلمه هم هست)

کلام دو صورت دارد :

۱. گاهی این کلام ظهور در یک معنایی دارد که در این صورت به این کلام ، مبين می گویند

مطلقاً (چه بدانید این ظاهر اراده شده است و چه ندانید)

مثل صیغه ی امر ، که ظهور در وجوب دارد یعنی اگر صیغه ی امر را بدهید دست عرف ، عرف از این صیغه وجوب می فهمد ، به این صیغه ی امر می گویند مبین .

۲. گاهی این کلام ظهور در یک معنایی ندارد که در این صورت کلام مجمل است مطلقا (چه شما مراد از این کلام را بدانید و چه ندانید ، دانستن یا ندانستن مراد نه نافع است و نه مضر) مثل کلمه ی عین که ظهور در یک معنایی ندارد لذا مجمل است .

• **نظریه ی شیخ انصاری : ملاک مراد و مقصود متکلم است .**

اگر مراد و مقصود متکلم از یک کلامی برای ما روشن بود (حالا به هر وسیله ای از وسائل) پس این کلام مبین است مطلقا (چه این کلام ظهور در معنایی داشته باشد یا نداشته باشد) اما اگر مراد و مقصود متکلم از کلام برای ما روشن نبود ، این کلام مجمل است مطلقا (چه این کلام ظهور در معنایی داشته باشد یا نداشته باشد . طبق این نظریه ملاک مراد و مقصود است .

کلمه ی عین از متکلم صادر شده و متکلمی به شما می گوید جئنی به عین ، شما از قرائن خارجی فهمیدید که مراد از عین ، طلا است . این جا جئنی به عین می شود مبین ولو کلمه ی عین ظهور در معنایی نداشته باشد .

نکته : منظور از ملاک یعنی موصوف یعنی می خواهیم ببینیم مبین و مجمل بودن صفت چیست . آیا صفت کلام است یا صفت مراد است .

مطلب دوم :

کلام دو صورت دارد :

۱. بعضی از کلام ها در مبین بودنشان یا مجمل بودنشان اختلافی نیست . مثلا همه می گویند این کلام مبین است یا همه می گویند مجمل است .

۲. بعض از کلام ها در مبین بودنشان یا مجمل بودنشان اختلاف است . یعنی یک عده ای می گویند مبین است و عده ی دیگری می گویند مجمل است .
مثل این کلام ها :

• **کلام اول : آیه ی سرقت (السارق و السارقه فاقطعوا ایدهما)**

در این آیه دو نظریه است :

❖ **نظریه ی اول (مثل مرحوم سید مرتضی) :** این آیه مجمل است . ایشان می فرماید یا

از حیث کلمه ی قطع مجمل است یا از حیث کلمه ی ید مجمل است .

چرا از حیث کلمه ی قطع مجمل است ؟ مرحوم سید می فرماید کلمه ی قطع دارای دو معنی است :

۱. جدا کردن

۲. زخمی کردن

و ما نمی دانیم که مراد از قطع در این ایه چیست . ایا جدا کردن است یا زخمی کردن است .

چرا از حیث کلمه ی ید مجمل است ؟ چون ید به سر انگشتان گفته می شود ، به کل انگشتان هم ید گفته می شود ، از انگشت تا میچ هم گفته می شود ، از انگشت تا آرنج هم گفته می شود ، از انگشت تا کتف هم گفته می شود لکن معلوم نیست که مراد از ید کدام یک از این معانی می باشد .

❖ **نظریه ی دوم :** آیه مبین است . مراد از ید و قطع کاملاً برای ما روشن است .

• **کلام دوم :** کلام هایی که در آنها احکام شرعیه به عین ها تعلق گرفته است . مثل این ایه ی شریفه (حرمت علیکم امهاتکم) در این گونه کلام ها هم اختلاف وجود دارد و دو نظریه وجود دارد :

۱. **نظریه ی اول :** این کلام ها ، مجمل هستند . چون هیچ وقت حکم به عین خارجی تعلق نمی گیرد ، مادر حرام است ، خمر حرام است . این ها یعنی چه ؟ لذا می گویند در چنین جملاتی باید فعلی در تقدیر گرفت که آن فعل بشود حرام اما معلوم نیست این فعل چه فعلی است . لذا می شود مجمل .

۲. **نظریه ی دوم :** این کلام ها مبین هستند . به تناسب هر عین خارجی ، یک فعلی که متناسب با آن عین خارجی است در تقدیر گرفته می شود (تناسب حکم و موضوع ^{۵۷}) آمده است که حرمت علیکم الخمر ، متناسب با خمر که ساختن خونه که نیست ، رنگ کردن خونه که نیست ، بلکه متناسب با خمر نوشیدن آن است .

• **کلام سوم :** بعض جملاتی که با لای نفی جنس شروع شده است . مثل لا صلاه الا بطهور . در این جا اختلاف است و دو نظریه وجود دارد :

۱. **نظریه ی اول :** این کلام مجمل است . چون در این روایت آمده است از عملی که فاقد طهارت است نفی ماهیت صلاه کرده است ، و حال آنکه یک عملی انجام بگیرد و تمامی اجزاء و شرایط را داشته باشد به جز طهارت ، این حقیقتاً و ماهیتاً صلاه است لذا باید یک چیزی در تقدیر بگیریم که آن نفی شده باشد نه ماهیت صلاه . و آن مقدر معلوم نیست که چیست .

^{۵۷} استاد حیدری : این جا یعنی در بحث مجمل و مبین ، مرحوم شیخ بحث تناسب موضوع و حکم را مفصلاً توضیح داده است . اگر خواستید روی این کلام ها خوب کار کنید رجوع کنید به فصول و مطراح .

۲. نظریه ی دوم : این کلام مبین است . چون اگر صحیحی باشید نفی ماهیت شده است و اگر اعمی باشید نفی کمال شده است پس اجمالی در کار نیست .

مطلب سوم :

مجمل بودن و مبین بودن یک امر نسبی است نه یک امر حقیقی یعنی یک جمله پیش یک نفر ممکن است مبین باشد و پیش نفر دیگر مجمل باشد .

نکته : چه اموری سبب می شود که کلام مجمل شود . صاحب کفایه دو تا را نام می برد و بقیه را در اصول فقه علامه مظفر خوانده اید .

۱. شناختن وضع و نفهمیدن موضوع له .
۲. معنای لفظ را می دانیم اما در کلام ما یصلح للقرینه وجود دارد .
۳. مشترک لفظی بودن
۴. مغالطه ی ممارات (امرنی معاویه ان اسب علیا الا فالعنوه) (صاحب کفایه فقط مورد یک و دو را ذکر کرده است)

تطبیق :

فصل فی المجمل و المبین

و الظاهر أن المراد من المبین فی موارد إطلاقه (استعمالات مبین) الکلام الذی له ظاهر (کلامی که ظهور در یک معنایی دارد) و یكون (و کلامی است که) بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنی (قالب می باشد برای یک معنی) و المجمل بخلافه (مبین) فما (کلامی که) لیس له ظهور مجمل و إن علم بقرینه خارجیة ما أرید منه (هرچند دانسته شود به وسیله ی قرینه ی خارجیة ، چیزی که اراده شده است از کلام یعنی مقصود متکلم) كما أن ما له الظهور (کلامی که برای ان کلام ظهور هست) مبین و إن علم بالقرینه خارجیة أنه ما أرید ظهوره (دانسته شود به وسیله ی قرینه ی خارجی که ظاهر کلام اراده نشده است) و أنه (ما له الظهور) مؤول و لكل منهما (مبین و مجمل) فی الآیات و الروایات و إن کان أفراد كثيرة لا تکاد تخفی إلا (بیان مطلب دوم) أن لهما أفراد مشتبهة وقعت (واقع شده اند این افراد مشتبه) محل البحث و الکلام للأعلام فی أنها من أفراد آیة السرقة و مثل حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ و أَحِلَّتْ لَكُمْ بِهِيْمَةُ الْأَنْعَامِ مما أضيف التحليل إلى الأعيان و مثل (: لا صلاة إلا بطهور)

و لا يذهب عليك (مطلب سوم) أن إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان لما عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور و يكون (بوده باشد كلام قالب برای یک معنایی) قالباً لمعنى و هو (ملاك - ظهور داشتن) مما يظهر بمراجعة الوجدان فتأمل^{۵۸}.

ثم لا يخفى أنهما (مبین بودن و مجمل بودن) وصفان إضافيان ربما يكون (چه بسا کلامی می باشد مجمل نزد شخصی) مجملاً عند واحد لعدم (بیان عوامل مجمل شدن کلام) معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره (کلام یک ظهوری دارید اما به شرط نبودن ما يصلح للقربنه لذا اگر ما يصلح للقربنه باشد ما دیگر نمی فهمیم که کلام ظهور در همان معنی دارد یا ندارد - یا بخاطر این که تصادم دارد معنی آن کلام) بما حف به لدیه (به آن قرینه ای که پیچیده شده است کلام به آن قرینه در نزد ان احد) و مبينا لدى الآخر لمعرفة (چون این دیگری به وضع شناخت دارد) و عدم التصادم بنظره .

فلا يهمننا (نتیجه ی يظهر بمراجعه الوجدان است) التعرض لموارد الخلاف و الكلام و النقص و الإبرام في المقام و على الله التوكل و به الاعتصام.

^{۵۸} استاد حیدری : این حرف دقیق نیست زیرا اگر ملاک در مبین و مجمل ، ظهور باشد و ظهور هم یک امر وجدانی است دیگر معنی ندارد علما یک آیه را بگیرند و مفصل اختلاف بکنند و عده ای بگویند این مجمل است و عده ی دیگری بگویند مبین است . اگر قضیه وجدانی باشد دیگر طرف مقابل نیم تواند رد بزند . پس ملاک امر وجدانی نیست .

