هو العلیم

عام و مطلق، آیا عام همیشه مقدم است؟

از شمول حکم تا حجیت قرائن و مقدمات حکمت

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ باب عامّ و خاصّ ـ

جلسه چهلم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشّيطان الرّجيم
بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

جایگاه عام بدلی در بحث عموم

عرض شد بین عامّ شمولی و عامّ بدلی اختلاف است در اینکه آیا عامّ بدلی جزء مصادیق عموم است یا نیست؟ گفته شده که أنسب، این است که عامّ بدلی در بحث اطلاق داخل باشد تا عموم؛ به‌جهت‌اینکه حکم، روی فردٌ مّا رفته است که منطبقٌ‌علیه آن فردٌ مّا، افراد خارجی هستند که داخل در تحتِ حقیقت نوعیّهٔ واحده هستند ولی حکم روی تک‌تک افراد آن ماهیّت نرفته است. بدین لحاظ، عمومی در کار نیست بلکه در اینجا آن ماهیّت به‌عنوان طبیعتِ مطلقه در اینجا آمده است و صرف‌الوجود در اینجا لحاظ شده است، نه‌اینکه کلّ الوجودات؛ بنابراین اگر این صرف‌الوجود متحقّق شد، دیگر حکمی باقی نمی‌ماند.[1]

شمول حکم نسبت به افراد طبیعت

---

۱ أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۳.

و یَرِد علیه اینکه آنچه در بحث عموم مورد نظر است، سریان حکم به جمیع مصادیق آن طبیعت مدخولٌ‌بهای ادات عموم است؛ به‌نحوی‌که حکم، شامل جمیع افراد بشود و صحبت در این است که ما هر طبیعتی را که لحاظ کنیم و ادات عموم را بر سر آن طبیعت در بیاوریم، از نقطه‌نظر شمول، فرقی بین مصادیق عامّ نمی‌کند و هر کدام از این مصادیق، به‌عنوان اقسام برای طبیعت لابشرط مقسمی مورد لحاظ مُنشئ و شارع قرار می‌گیرد.

لحاظ طبیعت پیش از تعلق حکم

در اینجا منظور از لابشرط مقسمی همان طبیعتی است که شارع و مولا آن را در نظر می‌گیرد و بعد حکم را روی آن می‌برد که عرض شد أوّلاً بلاأوّل مُنشئ باید آن طبیعت را با حدود و قیود لحاظ کند تا اینکه آن حکم را بر آن بار کند، نه‌اینکه اول، حکم را بار کند و به‌لحاظ خصوصیت حکم، آن طبیعت هم متعیّن بشود. این محال است.

امتثال و عصیان در عام استغراقی

بنابراین [در قسم اول] یک‌وقت مُنشئ آن

طبیعت را لحاظ می‌کند به‌لحاظ اینکه تک‌تک آن افراد، علاوهٔ بر اینکه این حکم برای همه هست، یعنی حکم روی تک‌تک افراد رفته است، قید اضافه را لحاظ می‌کند؛ آن قید اضافه این است که امتثال، به اتیان تک‌تک افراد حاصل است و عصیان، به تخلّف از تک‌تک افراد متحقّق است. این یک معنای اضافی بر آن معنای شمول است؛ یعنی وقتی که می‌گوید: «حکم روی تک‌تک افراد رفته است»، یک امر اضافهٔ دیگری را هم در لحاظ می‌گیرد و آن این است که امتثال، روی همه و تک‌تک می‌رود و عصیان، روی تخلف تک‌تک می‌رود. این می‌شود عامّ استغراقی. توجه کنید همهٔ اینها بشرط‌شیء است ولی این بشرط شیئ‌ها در این‌صورت بالنّسبه به لابشرط مقسمی، قسیم همدیگر هستند.

قید مجموع در عام مجموعی

یک‌وقت [در قسم دوم] اضافهٔ بر اینکه می‌گوید: «حکم روی تک‌تک رفته است»، یک مطلب دیگری را لحاظ می‌کند. آن مطلب این است که می‌گوید: «بله، من حکم را روی تک‌تک افراد بردم ولی به‌لحاظ مجموع؛ یعنی وقتی که می‌خواهی إکرام

کنی، همه را با هم إکرام کن. وجوب إکرام به تک‌تک علما تعلّق گرفته است ولی منظور من تک‌تک علما فی مجلسٍ واحدة است، نه جُداجُدا.»

بنابراین این عامّ در اینجا می‌شود عامّ مجموعی؛ به‌نحوی‌که اگر یک نفر از اینها را تخلّف کنی، اصلاً امرِ مَرا اتیان نکرده‌ای. پس باز در اینجا می‌بینیم حکم رفته روی تک‌تک افراد و آن قید اضافه آن را بشرط‌شیءِ قسمی می‌کند در مقابل بشرط‌شیءِ اول.

رفع موضوع در عام بدلی

قسم سوم این است که می‌گوید: «حکم روی تک‌تک افراد رفته است ولی یک قید اضافه دارد و آن قید اضافه این است که گرچه من حکم را روی تک‌تک افراد بردم ولی اگر یکی از این افراد را اتیان کردی، به‌عنوان رفع موضوع است و به‌عنوان رفع موضوع از بقیّه، حکم ساقط می‌شود.» این قید اضافه آن را عامّ بدلی می‌کند.

واجب کفایی و تحقق صرف وجود

و نظیر این قضیه را ما می‌توانیم در واجب کفایی به‌حساب بیاوریم. در واجب کفایی، حکم روی

تک‌تک افراد رفته است. تدفین و تکفین میّت بر تک‌تک افراد واجب است؛ یعنی بر زید واجب است، بر عمرو واجب است، بر بکر واجب است، بر جمیع افراد بالغ در قم، به‌تنهایی و به‌نحو شمول، تدفین و تکفین این میّت واجب است؛ بر تک‌تک اینها. ولی یک قید اضافه دارد؛ آن قید اضافه این است که اگر یک نفر اتیان کرد، از باب تحقّق صرف‌الوجود، دیگر رفع موضوع می‌شود؛ یعنی موضوع اصلاً منتفی می‌شود، نه‌اینکه مستقلاً و مُنحاز از رفع موضوع، حکم برداشته شود.

سقوط وجوب دفن با انتفای موضوع

وقتی که موضوع متحقّق شد، وقتی که میّت دفن شد، دیگر اصلاً موضوعی برای وجوب دفن میّت نمی‌ماند؛ دیگر میّتی نیست تا اینکه شما بخواهید تکفین و تدفینش کنی. قضیه مثل اول می‌شود که اصلاً کسی فوت نکرده است. از اول که کسی فوت نکرده، وجوب تدفین و تکفین نمی‌آید. وجوب دفن و کفن مترتّب بر تحقّق موضوع است که وقوع موتی در این بَلَد [سرزمین] شود و وقتی که موت آمد، موضوع برای وجوب تکفین و تدفین محقّق می‌شود

و روی تک‌تک افراد می‌رود. وقتی که این صرف‌الوجود محقّق شد، موضوع برداشته می‌شود؛ وقتی که برداشته شد، دیگر حکم هم به تبع آن برداشته می‌شود.

عقاب همگانی و شمول حکم کفایی

بنابراین ما باز در عامّ بدلی نیازی به استیعاب و شمولِ حکم برای تک‌تک افراد داریم و دلیل این قضیه این است که اگر این میّت دفن نشد، حکم مخالفت و عصیان می‌رود روی تک‌تک افراد و جمیع افراد اهل‌بلد معاقَب واقع می‌شوند. اگر حکم نرفته باشد روی تک‌تک آنها، چرا بقیّه معاقَب بشوند؟ چرا یک نفر فقط معاقَب نمی‌شود؟ پس حکمِ وجوب رفته است روی آنها ولی در اینجا چون صرف‌الوجود محقّق نشده است، همه در اینجا مشمول این عقاب قرار می‌گیرند. پس اینکه می‌بینیم در اینجا بعضی فرموده‌اند که: «حکم رفته روی یک نفر ولی این یک نفر به‌نحو بدلیّت است»، [باید بگوییم:] «نه‌خیر! حکم رفته روی همهٔ افراد؛ لذا همهٔ افراد معاقَب هستند.» در واجب کفایی همهٔ افراد معاقَب هستند.

وجوب تقلید و رفع موضوع با انتخاب مجتهد

وقتی که من‌باب‌مثال مولا می‌گوید: «قَلِّد أیَّ مجتهدٍ تَشاء»، حکم وجوب تقلید را عندالنّفس و در عالَم ثبوت برده روی جمیع مجتهدین فی‌البلد یا در خارج بلد. ولی از باب اینکه در عالَم إثبات و در عالَم تحقّقِ خارجی، امکان تقلید از دو مجتهد وجود ندارد، از باب تحقّق صرف‌الوجود، دیگر اصلاً رفع موضوع می‌شود. وقتی که شما از یک نفر تقلید کردی، دیگر وجوب خودبه‌خود از باب رفع موضوع برداشته می‌شود، نه از باب اینکه مولا حکم را برداشته است؛ نه‌خیر! چون صرف‌الوجود محقق شده است.

نقد خروج عام بدلی از عموم

پس در وهلهٔ اول، حکم رفته است روی همهٔ افراد. بعد وقتی که آن شخص إتیان به یک نفر کرد، خودش رفع موضوع می‌شود و این جهتی است که باعث شده است که بعضی غافل بشوند از این نکته و عامّ بدلی را از باب اطلاق بگیرند، نه از باب عموم

و اعتراض مرحوم آقاضیاء بر آنها از این باب است.[1]

گرچه آقاضیاء از این باب وارد نشدند، ایشان یک بیانی در اینجا دارند که آن بیانشان خالی از اشکال نیست که آن را بعداً عرض می‌کنیم. پس از این نقطه‌نظر، عامّ بدلی هم داخل در افراد عموم است.

تفاوت عموم و اطلاق شمولی

فرقی که بین عموم شمولی و اطلاق شمولی ذکر کرده‌اند، این است که فرق را در دلالت لفظی با دلالت به مقدّمات حکمت قرار داده‌اند. می‌گویند: «در عموم، دلالت لفظ بر آن ماهیّتِ مدخولٌ‌بهای افراد ادات عموم به دلالت لفظی است و لفظ دلالت می‌کند.» در «کُلّ رَجلٍ»، «کلّ» به دلالت لفظیه دلالت می‌کند بر استیعابِ این لفظ بر جمیع افرادی که داخل در تحتِ این لفظ هستند ولی در مورد اطلاق، به مقدّمات حکمت است و خود لفظ دلالت ندارد. خود لفظ، دلالت بر جمیع افراد ندارد بلکه به مقدّمات حکمت دلالت دارد.

عدم بیان قید در اطلاق

---

۱ نهایة الأفکار، ج ۲، ص ۵۰۶.

به‌عبارت‌دیگر، در باب اطلاق ما از باب عدم بیان قید، خود لفظ را ماهیّت لابشرط قسمی می‌گیریم؛ مثلاً در «أکرِم العالِم» چون در اینجا قید نیامده است که: «أکرِم عالِمًا تقیًّا» یا «أکرِم عالِمًا نَحویًّا»، ما کشف می‌کنیم که منظور مولا در اینجا استیعاب افراد است. در مطلق شمولی اینجاست دیگر! و با مطلق بدلی فرق می‌کند.

بیان عدم قید در عام

ولی در باب عامّ از بیان عدم قید، به استیعاب جمیع افراد این ماهیّت مدخولُ‌بهای ادات عموم پی می‌بریم؛ یعنی بیان می‌کند قیدی نیست. وقتی که مولا می‌گوید: «أکرِم کُلَّ عالِمٍ»، دلالت «کلّ» این است که این مدخولُ‌بهای من، این عالِم به‌عنوان لابشرط قسمی بر جمیع علما دلالت دارد؛ أعمّ از تقیّ و غیر تقیّ و أعمّ از صالح و طالح. پس این دلالت «کلّ» و جمیع و ادات، دلالتش به‌عنوان بیان عدم قید است، نه همچون اطلاق که دلالتش به‌عنوان عدم بیان قید است. در اطلاق، بیانِ قید نشده است بلکه قیدی بیان نشده است، اما در اینجا [عامّ] بیانِ عدم قید است. یک‌وقت ما عدم العِلم داریم اما یک‌وقت

علم به عدم داریم و این، دو مسئله است.

مبنای تقدیم عام بر مطلق

لذا فرمودند: «در باب تعارض بین اطلاق و بین عامّ، عامّ همیشه بر مطلق مقدّم است؛ چون عامّ می‌شود بیان.» ما در مطلق با مقدّمات حکمت، اثبات لابشرط قسمی می‌کنیم که عالِم در اینجا قیدی نخورده است و لابشرط از قید است؛ صالح و طالح، هر دو را شامل می‌شود، نحوی و غیر نحوی را شامل می‌شود، زن و مرد، هر دو را شامل می‌شود. ولی در باب عامّ، خود لفظ به‌عنوان بیان، بر استیعاب جمیع افراد دلالت دارد. پس اگر ما در یک جا بیان و عدم‌البیان داشتیم، بیان مقدّم بر عدم بیان می‌شود؛ لذا در تعارض بین اطلاق و عموم، عامّ مقدّم می‌شود؛ همان‌طوری‌که در تعارض بین عامّ و خاصّ، خاصّ مقدّم می‌شود؛ خاصّ می‌گوید: «من بیان هستم.»

رابطه بیان با حکومت دلیل

در باب حکومت، در مورد دلیل حاکم و محکوم گفتیم: «دلیل محکوم در آنجایی نافذ است و حجّیّت دارد که بیانی نباشد.» وقتی که دلیلی به‌عنوان بیان و

به‌عنوان حجّیّت آمد، می‌گوید: «أنا البیان.» آن دلیلِ دیگر را محکوم می‌کند و خود را بر آن ترجیح می‌دهد.

مثال تعارض عموم و اطلاق در اکرام

لذا در باب عامّ و مطلق، من‌باب‌مثال «لا تُکرِم عالِمًا» مقدّم است بر دلیل مطلقی که فرض کنید می‌گوید: «أکرِم الصّالح، أکرِم التَّقیّ»؛ چون در «أکرِم التّقیّ» و یا «أکرِم رَجلاً صالحًا»، این دلیل، دلیل مطلق است. وقتی‌که دلیل مطلق شد، این دلالتش بر عالِم و غیر عالِم، به مقدّمات حکمت می‌شود؛ چون نگفته است: «أکرِم رجُلًا صالحًا سَواءٌ کانَ عالِمًا أو غیرَ عالِمٍ». ما با مقدّمات حکمت استفاده می‌کنیم که منظور مولا تمام افراد صالح است؛ أعمّ از عالِم و غیر عالِم، أعمّ از سیاسی و غیر سیاسی. اما اگر دلیل دیگری آوردیم که: «لا تُکرِم رَجلًا سیاسیّاً»؛ آدم‌های سیاسی را إکرامشان نکن، چون همهٔ اینها کَلَک هستند. دیگر این دلیلِ عموم به‌عنوان بیان بر این مطلق مقدّم می‌شود. این کلام بعضی از بزرگان است که در اینجا به این کیفیّت ذکر کرده‌اند.

دلالت ادات عموم و مقدمات حکمت

و لذا اگر ما در عامّ هم نیاز به اجرای مقدّمات حکمت داشته باشیم (همان‌طوری‌که مرحوم نائینی می‌گویند)، در این‌صورت دیگر دلالت ادات عموم، لغو خواهد بود؛ چون مگر ادات عموم برای استیعاب نمی‌آید؟! خود مقدّمات حکمت دلالت بر استیعاب می‌کند؛ پس شما دیگر ادات عموم را برای چه می‌آورید؟! بنابراین ما در عامّ اصلاً نیازی به مقدّمات حکمت نداریم. خود لفظ عامّ بدون اجرای مقدّمات دلالت دارد.[1]

نقد تمایز عام و مطلق بر پایه مراد مولا

و فیه نظرٌ به اینکه آنچه ما در باب عامّ در صددش هستیم، اثبات کلامی است که مراد و مفهوم کلام نفسیِ مُنشئ باشد؛ به‌عبارت‌دیگر یعنی در باب عامّ، مُنشئ، کلام خود را طوری بیان می‌کند که جمیع افراد در تحتِ حقیقت نوعیّهٔ واحدهٔ منظورٌ بِها، با این لفظ بیان می‌شود. به این می‌شود

---

۱ أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۰.

عامّ گفت. یا اینکه مُنشئ آن کلام را طوری اداء می‌کند که لفظی که بر استیعاب جمیع افراد این ماهیّت لابشرط دلالت بکند، وجود ندارد؛ ولکن منظور مولا به استیعاب از قرائن و از شواهد فهمیده می‌شود. این را می‌گوییم مطلق.

پس آنچه مخاطب در [صدد] بیان اثبات آن است، این است که منظور مولا از این کلام چیست؟ آیا منظور مولا، لابشرط به‌نحو استیعاب جمیع مصادیق است یا اینکه نه، منظور مولا، لابشرط به‌عنوان استیعاب جمیع مصادیق نیست بلکه به‌عنوان بعضی از مصادیق است؟ اگر به‌عنوان بعضی از مصادیق شد، این می‌شود خاصّ.

نقش قید در تعیین معنای خاص

[من‌باب‌مثال مولا] می‌گوید: «أکرِم کُلَّ عالِمٍ تقیٍّ». این تقیّ می‌گوید منظور از عالِم لابشرط، عالِم لابشرط بعض است که می‌شود بشرط‌شیء. عالِم تقیّ منظورِ مولاست. حالا در اینجا یا دلیل لفظی هست، یا دلیل لُبّی و یا قرینه، قرینهٔ خارجی است.

بیان شمول با لفظ و با قرینه

یا اینکه منظور مولا استیعاب جمیع افراد است

به‌نحو لابشرط قسمی. وقتی که استیعاب جمیع افراد است، به دو صورت می‌آورد: یا با الفاظی می‌آورد که آن الفاظ این معنا را إفاده می‌کنند که اسم این را عامّ می‌گذاریم؛ [مثلاً می‌گوید:] «أکرِم کُلَّ عالِمٍ»، یا «أکرِم کُلَّ رَجلٍ»، یا «لا تُکرِم کُلَّ فاسِقٍ»، یا «لا تُکرِم الفُسّاق». نکرهٔ در سیاق نهی إفادهٔ عموم می‌کند و استفادهٔ از ادات عموم مانند «کلّ»، «جمیع»، «مجموع»، «لا غیر» و امثال‌ذلک، تمام اینها استفادهٔ عمومی است که منظور مولا با دلالت لفظ بر این معنا افاده می‌شود.

یا اینکه مولا آن معنای استیعاب را به‌نحو لابشرط قسمی، بدون لفظی که دلالت بر این معنا دارد، می‌آورد و ما از قرائن و شواهد خارجی استفادهٔ چنین شمولی را می‌کنیم. اسم این را می‌گذاریم مطلق شمولی.

برابری عام و مطلق در بیان شمول

پس فرق بین اطلاق شمولی و بین عامّ شمولی فقط در این است که آن [عامّ] در مقام اثبات، لفظی که حکایت از استیعاب کند، دارد ولی مطلق شمولی،

لفظی که حکایت از استیعاب کند، ندارد ولی هر دو علی‌السّواء منظور و مراد مولا را به‌نحو استیعاب بیان می‌کنند. در مورد عامّ، ما نیازی به جان کندن نداریم؛ خود لفظ عامّ دلالت بر این استیعاب می‌کند، مانند «أکرِم کُلَّ عالِم».

جایگاه مقدمات حکمت در نبود قرینه

در مورد اطلاق، ما باید برویم جان بکنیم و از قرائن و شواهد خارجی ببینیم که آیا منظور مولا جمیع افراد است یا نیست؟ اگر ما از قرائن خارجی استفاده کردیم که منظور مولا از این لفظی که [در آن] لفظ، دال بر استیعاب نیاورده، جمیع افراد است، این می‌شود مطلق شمولی؛ اگر ما از قرائن خارجیّه استفادهٔ چنین قرینه‌ای که دلالت بر استیعاب کند، پیدا نکردیم، آن‌موقع می‌شود جایگاه مقدّمات حکمت.

پس مقدّمات حکمت در جایی آورده می‌شود که آن مقدّمه از باب عدم بیانِ قید، کشف کند که منظور مولا استیعاب جمیع افراد این ماهیّت و طبیعت محکومٌ‌علیها است؛ یعنی مقدّمات حکمت از باب ناچاری که چون دلیلی بر استیعاب نداریم، ناچار

کشف می‌کنیم که منظور مولا استیعاب جمیع افراد است و در آنجا دلالت بر اطلاق می‌کند.

تعارض عام با انواع اطلاق

وقتی که قضیه به این کیفیّت شد، آن‌موقع فرق است بین اینکه ما اطلاق را از قرائن و از شواهد استفاده کنیم یا اطلاق را از مقدّمات حکمت استفاده کنیم. اگر اطلاق را از قرائن استفاده کردیم، عامّ دیگر نمی‌تواند با آن معارضه کند و حاکم شود. اما اگر اطلاق از مقدّمات حکمت استفاده شد، در این‌صورت دیگر عامّ می‌شود بیان. در اینجا ما کشف می‌کنیم که این اطلاق، اطلاق نبوده بلکه اجمال بوده است.

کشف اجمال مطلق با ورود دلیل حاکم

پس اطلاقی که ما از مقدّمات حکمت استفاده می‌کنیم، تا چه موقع حکم اطلاق بر آن می‌کنیم؟ تا وقتی‌که دلیل حاکم نیاید. اما اگر دلیل حاکم آمد، کشف می‌کند که منظور مولا در اینجا اطلاق نبوده است بلکه در اینجا إهمال یا إجمال بوده است، مانند مطلق و مقیَّد و مبیَّن؛ مگر در مجمَل و مبیّن

نمی‌گوییم که مبیِّن، آن مجمل را بیان می‌کند؟! در اینجا هم همین‌طور است؛ ولکن اطلاقی که از روی قرائن و شواهد خارجی استفادهٔ اطلاق شمولی از آن بشود، حجیّت آن همچون حجیّت عامّ است و در اینجا بیان است، نه‌اینکه عدم‌البیان است.

محدودیت مقدمات حکمت در موارد شک

پس ما نمی‌توانیم همهٔ مطلقات را در یک عرض به‌حساب بیاوریم. دلیل عامّ بر آن مطلقی حاکم است که با مقدّمات حکمت بیاید. وقتی که با مقدّمات حکمت استفادهٔ اطلاق کردیم، در این‌صورت می‌گوییم که: «چون ناچار هستیم و دلیل در دست نداریم و نمی‌دانیم چه‌کار کنیم، به گُردهٔ مولا می‌گذاریم که پس منظور تو، استیعاب است؛ اگر منظورت استیعاب نبود، بیان می‌کردی.» و لذا همان‌طور که قبلاً گفتیم و بعداً خواهد آمد، اگر در موردی شک کردیم، لذا این مقدّمات حکمت چاره‌ساز نیست و باید به قدرمتیقّن عمل کرد.

حجیت ظهور حاصل از قرائن

تلمیذ: آیا مساوی قرار دادن قرائن و شواهد با ادلّهٔ لفظیّه صحیح است؟ لفظ دلالت بر معنا دارد و

هیچ مؤونه‌ای هم نمی‌برد. آن‌وقت چگونه آن را در ردیف قرائن و شواهد قرار بدهیم و عندالتّعارض هم بگوییم که اینها در تعارض هستند؟

استاد: در عمل به ظواهر، مگر با قرائن و شواهد برای شما ظهور پیدا نمی‌شود؟

تلمیذ: ظهور پیدا می‌شود.

استاد: مگر ظهور حجّت نیست؟

تلمیذ: بله، ظهور حجّت است.

استاد: تمام شد.

ما همین را می‌خواهیم بگوییم. ما می‌خواهیم بگوییم قرائن و شواهد به یک لفظ ظهور می‌دهند؛ وقتی که ظهور پیدا شد، پس «یجِبُ العَملُ بأصالةِ الظُّهور».

دلالت استعمالی و مراد تفهیمی

پس همان‌طوری‌که ما در تفهّم و در تحمّل یک لفظ از مولا، به وضع نیاز داریم و آن وضع دلالت استعمالی را برای ما بیان می‌کند، برای تفهّم معنای مراد مولا هم به دلالت لفظ به‌عنوان مراد تفهیمی نیاز داریم. به این می‌گویند: مراد و دلالت تفهیمی.

قرینه تعیین معنا در محاوره

حالاکه مولا این لفظ را بیان کرده است، آیا روی معنای موضوعٌ‌لهٔ‌یِ خودش استعمال کرده یا مجازی؟ در اینجا قرینه می‌خواهیم؛ آن قرینه یا لفظیّه است و یا حالیّه. من‌باب‌مثال مولا لفظی را بیان کرده است. باید ببینیم این را در کدام معنای موضوعٌ‌لهٔ‌ی به‌کار برده است؟ آیا یک معنای موضوعٌ‌له داریم یا چند تاست؟ می‌بینیم بعضی چند تا دارند. در «رأیتُ عَینًا» کدام را به‌کار برده است؟ در اینجا قرینهٔ معیّنه می‌خواهیم. تمام محاوره، همه براساس قرائن و ظهورات می‌گردد. امکان ندارد شما دلالت یک لفظ را از قرائن جدا کنید. اگر جدا کنید، در تفهّم بیان و مراد مولا، تنها می‌مانید که مولا چه گفته است؛ گیر می‌کنید. پس باید قرینه باشد.

شناخت خواست مولا از قرائن خارجی

حالا آن قرینه، یا قرائن خارجیّه است؛ شما به حال مولا اطلاع دارید، از خصوصیّاتش خبر دارید که اینها همه بعداً در بحث ظهور در باب مطلق و مقیّد می‌آید که ما در آنجا در عین ظهور نوعی قائل به ظهور شخصی هستیم که حالا در آنجا می‌گوییم

که چه باید کرد که مولا چه دوست دارد و چه دوست ندارد، از کدام نانوایی نان می‌خرد و از کدام نمی‌خرد. تمام اینها قرائن است. اگر مولا بگوید: «اِشتَرِ الخُبز» و شما می‌دانید که مولا همیشه از یک جا می‌خرد، آیا شما می‌توانید یک نان دیگر را بخرید یا همین قرینه می‌شود؟! همین می‌شود قرینه. وقتی که قرینه شد، به این کلام مولا در آن نانوایی خاص ظهور می‌دهد.

مثال خرید نان بدون شناخت خواست مولا

حالا ما در اینجا می‌گوییم این کلامِ مولا که گفته است: «إشترِ الخُبز»، منظور مولا از خُبز، به چه نحو بوده است و به چه نحو خواسته آن را بیان کند؟ یک‌وقتی شما بر حالات او اطّلاع ندارید و برّانیِ برّانی هستید. در اولین ملاقات که می‌آیید در می‌زنید، تا مولا در را باز می‌کند، می‌گوید: «آقا، به‌جای‌اینکه بیایی داخل، برو نان بخر!» شما می‌آیید بیرون و گیر می‌کنید که این مولا نان سنگک می‌خواهد؟ نان تافتون می‌خواهد؟ نان لواش می‌خواهد یا بربری می‌خواهد؟ هیچ‌چیز نمی‌دانید و

گیر می‌کنید؛ [می‌گویید]: «من نمی‌دانم، این مولا چه نانی دوست دارد؟!»

کارکرد مقدمات حکمت در نبود بیان

در اینجا مقدّمات حکمت برای شما کارساز می‌شود. مولا که بیان نیاورده است، مولا که قیدی نیاورده است، من هم که به حالات مولا اطلاعی ندارم، مولا هم که می‌داند من خبری از او ندارم؛ پس اگر یک نان خاصّی را می‌خواست، باید به من می‌گفت. مولا که به آن نوکرش [که خبر دارد] نگفته است، به من گفته است و من که [تا به‌حال] نوکرش نبودم، من که اطّلاع ندارم. با توجه به تمام این خصوصیّات، مولا گفته است: «اِشتَرِ الخُبز» و قیدی را هم نیاورده است؛ پس مقدّمات حکمت اقتضاء می‌کند که نان خاصّی منظور مولا نبوده است.

یعنی اگر هم مولا یک نان خاصّی منظورش باشد، شما بر گردهٔ او می‌گذارید که: «حتماً باید خودِ تو هم در ثبوت متحقِّق به‌همین معنایی که من قصد کردم باشی؛ بنابراین اگر نان خاصّی می‌خواهی، دنده‌ات نرم، دو کلمه حرف بزن! بگو که: "نان سنگک، یا نان تافتون می‌خواهم." من نان بخرم، بعداً

تو من را عقاب کنی که چرا این را خریدی؟! تو که [فقط] گفتی: "اِشتَرِ الخُبز"؛ پس مثلاً بگو: "اِشتر الخُبز السّنگک!"» این می‌شود مقدّمات حکمت.

شناخت نوع نان و تحقق قرینه

پس مقدّمات حکمت از باب عدم بیان قید است؛ یعنی از باب عدم بیان قید و عدم قرائن خارجیّه، در اینجا ناچاراً مقدّمات حکمت کارساز می‌شود و برای شما ظهور درست می‌کند؛ یعنی عدم بیان قید به‌واسطهٔ مقدّمات حکمت کشف می‌کند از بیانِ عدم قید که منظور مولا قیدی نبوده است و کم فرقًا بینَه و بین اینکه مولا می‌گوید: «اِشتَرِ الخُبز» و شما در اینجا نوکر مولا هستید و می‌دانید که مولا فقط نانِ سنگک می‌خورد. آیا این [علم شما] برای‌اینکه شما بروید نان سنگک بخرید، قرینه نمی‌شود؟! اگر آمدید نان تافتون خریدید، آیا او حقّ عقاب ندارد؟! حقّ عقاب دارد.

برابری بیان لفظی و بیان حاصل از قرائن

بنابراین در باب اطلاق، اگر مولا گفت: «أکرِم العالِمَ؛ آقا، برو عالم را دعوت کن، می‌خواهیم شام

بدهیم!» و شما از خارج و از قرائن متوجه شدید که منظور مولا جمیع علماست، بحَیث لا یَشذُّ عن هَذا الإکرامِ أحدٌ مِنَ العُلماء، آیا اینکه از خارج فهمیدید، خودش بیان نیست؟! این قرائن خودش بیان نیست؟! این بیان برای شما مطلق شمولی درست می‌کند. حالا اگر در اینجا یک عامّی آمد با این تعارض کرد، هر دو تا می‌شوند عام و هر دو بیان است ولی آن بیان با دلیل لفظیّه است و این بیان با قرائن خارجیّه است؛ چه فرقی می‌کند؟!

قوت قرائن در برابر دلالت لفظ

تلمیذ: انجا که بیان لفظیّه است، قوّت و قدرت بیشتری دارد.

استاد: ابداً! چه‌بسا قرائن خارجیّه از این بیان لفظیّه خیلی قوی‌تر هستند. شما که الآن یقیناً و صد در صد با قرائن خارجیّه می‌دانید که نظر مولا این است و مولا بر این علمِ شما اعتماد کرده است، حالا در یک مورد دیگری یک عامّ دیگری گفته است؛ چه فرقی می‌کند؟! قرینه، قرینه است.

همان‌طور که قبلاً در باب مفاهیم عرض کردیم، لفظ غیر از اینکه از مراد مولا حکایت می‌کند، دیگر

چه کاری انجام می‌دهد؟! هیچ کاری انجام نمی‌دهد! چه‌بسا قرائن خارجیّه از دلالت خود لفظ در اینجا قوی‌تر باشد و شما به یقین برسید. تازه لفظ دلالت می‌کند بر اینکه فرض کنید که من‌باب‌مثال شاید مولا در اینجا عوضی گفته است. چه‌بسا اتّفاق می‌افتد که مولا یک حرفی را می‌زند، مثلاً یک کلمه‌ای را زیاد می‌کند و... و شما به‌اشتباه استفادهٔ قیدیّت از آن می‌کنید و این غیر از این است که شما بیست سال صبح و روز و شب با این مولا بوده‌اید؛ تمام این موارد برای شما یقین می‌آورد که امکان ندارد اصلاً نظر مولا غیر از این باشد.

عمل به مرجحات در تعارض ادله

تلمیذ: به‌هرصورت، شما بحث تقییدات لفظی را برگرداندید به اطلاق؛ چون عند تعارض بین شواهد و قرائن و بیان لفظی، اگر ما بگوییم که مولا ممکن است در اینجا قیودی در ذهنش بوده ولی نگفته است، در اینجا ما باز به اطلاق تمسّک کردیم که در اینجا قیودی نبوده یا ممکن است بوده باشد و احتمال قیود را بدهیم و نفی کنیم.

استاد: ما در اینجا تمسّک به اطلاق نمی‌کنیم. در اینجا از باب تعارض بین دو دلیل، ما به مرجّحات عمل می‌کنیم.

تلمیذ: وقتی لفظ تعارض پیدا کرد، لفظ به‌عنوان اطلاق است.

استاد: نه‌خیر، ما در اینجا به تعارض عمل می‌کنیم؛ گاهی آن قرائن بر اینجا قوّت دارد. با قرائن خارجیّه ما می‌فهمیم که مولا عوضی گفته است. اصلاً قرینه دلیلش از دلیل لفظی بالاتر است؛ ما در اینجا طبق قرینه می‌فهمیم مولا که اینجا این حرف را زده است، عوضی گفته است. اصلاً جایی برای این حرف نبوده که این حرف را زده و اصلاً نمی‌شود به این حرف عمل کرد.

مثال ترجیح قرینه بر فرمان خرید

من‌باب‌مثال مولا می‌گوید: «داشتم از فلان‌جا می‌گذشتم، دیدم فلان چیز را دارد، بروید بخرید!» ولی شما از راه قرائن و... متوجّه شدید که نه بابا! اصلاً نظر مولا خرید از آنجا نیست؛ اصلاً نمی‌شود گرفت. بعد هم من‌باب‌مثال می‌روید می‌بینید آنجا اصلاً درش بسته است و اصلاً نمی‌توانید بخرید.

ما هزار تا قرینه داریم که از دلیل لفظی دلیلش قوی‌تر است؛ لذا شما در باب تعارض بین دو خاصّ چه‌کار می‌کنید؟ در باب تعارض بین دو عامّ چه‌کار می‌کنید؟ در آنجا به مرجّحات عمل می‌کنید که کدام‌یک از این دو به‌حسب قرائن و شواهد و... بر دیگری ترجیح دارد. در تعارض بین روایات و امثال‌ذلک، شما به قرائن عمل می‌کنید، به شواهد عمل می‌کنید، به مرجّحات عمل می‌کنید؛ در اینجا هم همین‌طور است. بله، در یک جا دلیل لفظی بر قرائن مقدّم است، در یک جا قرائن بر آن مقدّم است.

محدوده تقدم عام بر مطلق

ما نمی‌توانیم مثل آقایان بگوییم که: «عامّ چون بیان است، همیشه بر مطلق مقدّم است.» آقایان مطلق را از باب مقدّمات حکمت می‌گیرند و در آنجا می‌گذاریم روی سرمان. بله، اگر اطلاق مطلق از باب مقدّمات حکمت تحقّق پیدا کرد، عامّ بیان است و بیان، عدم بیان را بیان می‌کند. در مطلق، عدم‌البیان است، اجمال است، ابهام است، هیچ‌چیز نگفته

است. ما کشف می‌کنیم از اینکه مولا چیزی نگفته، منظورش این است.

نتیجه برابری عام و مطلق شمولی

ولی در باب مطلق شمولی ما بیان را بر گردن مولا می‌گذاریم که: «شما بیان آوردی.» بیان چیست؟ بیان، قرائن است. قرائن خارجیّه و شواهد خارجیّه خودش بیان است. یک‌وقت بیان، لفظی است؛ یک‌وقت بیان، فعل است؛ یک‌وقت بیان، تقریر است؛ یک‌وقتی خود ارتباط بین انسان و بین آن مسائل خارجی می‌شود بیان؛ بنابراین هیچ فرقی بین مطلق شمولی و بین عامّ از نقطه‌نظر قوّت و قدرت نیست و تعارض بین اینها و حکومت عامّ بر این مطلق معنا ندارد.

البته باز بحث دیگرش می‌ماند برای باب اطلاق. ولیکن فقط منظور همین کلامی بود که ما در اینجا به مرحوم آقا ضیاء، نائینی و آقای خویی و امثال‌ذلک داشتیم که همهٔ آقایان مبحث را در اطلاق به‌عنوان مقدّمات حکمت بیان کرده‌اند[1] و اصطلاح ما در اینجا

---

۱ أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۰؛ محاضرات فی أصول الفقه، ج ۵، ص

در اطلاق شمولی با آنها تفاوت پیدا می‌کند.

اللَهمّ صلّ علىٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

۱۵۱؛ نهاية الأفكار، ج ۲، ص ۵۶۷.