

هو العليم

عامّ بدلی و عامّ شمولی (1)

و بررسی معارضه عام با انواع اطلاق

سلسله دروس خارج اصول فقه - باب عامّ و خاصّ - جلسه چہلم

استاد

آیة اللہ حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدّس اللہ سرّہ

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

بررسی نظر داخل نبودن عام بدلی در افراد عموم

عرض شد بین عام شمولی و عام بدلی اختلاف است، در اینکه آیا عام بدلی جزء مصادیق عموم است یا نیست؟ گفته شده که آنسب، این است که عام بدلی در بحث اطلاق داخل باشد تا عموم؛ به جهت اینکه حکم، روی فرد ما رفته است که منطبق علیه آن فرد ما، افراد خارجی هستند که داخل در تحت حقیقت نوعیه واحده هستند، ولی حکم روی تک تک افراد آن ماهیت نرفته است. بدین لحاظ، عمومی در کار نیست بلکه در اینجا آن ماهیت به عنوان طبیعت مطلقه در اینجا آمده است و صرف الوجود در اینجا لحاظ شده است، نه اینکه کل الوجودات. بنابراین اگر این صرف الوجود متحقق شد، دیگر حکمی باقی نمی ماند.^۱

اشکال بر عدم ورود عام بدلی در افراد عموم

و یرد علیه اینکه آنچه که در بحث عموم مورد نظر است، سریان حکم به جمیع مصادیق آن طبیعت مدخول بهای ادات عموم است؛ به نحوی که 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 نقطه نظر شمول، فرقی بین مصادیق عام نمی کند و هر کدام از این مصادیق، به عنوان اقسام برای طبیعت لابشرط مقسمی مورد لحاظ منشی و شارع قرار می گیرد.

کیفیت لحاظ انواع عام

در اینجا منظور از لابشرط مقسمی همان طبیعتی است که شارع و مولا آن را در نظر می گیرد و بعد حکم را روی آن می برد، که عرض شد اولاً بلا اول منشی باید آن طبیعت را با حدود و قیود لحاظ کند تا اینکه آن حکم را بر آن بار کند؛ نه اینکه اول، حکم را بار کند و به لحاظ خصوصیت حکم، آن طبیعت هم متعین بشود. این محال است.

بنابراین [در قسم اول] یک وقت منشی آن طبیعت را لحاظ می کند به لحاظ اینکه تک تک آن افراد، علاوه بر اینکه این حکم برای همه هست، یعنی حکم روی تک تک افراد رفته است، قید اضافه را لحاظ می کند؛ آن قید اضافه این است که امتثال، به اتیان تک تک افراد حاصل است و عصیان، به تخلف از تک تک افراد، متحقق است. این یک معنای اضافی بر آن معنای شمول است. یعنی وقتی که می گوید: حکم روی تک تک افراد رفته

۱. أجدد التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۳.

است، یک امر اضافه دیگری را هم در لحاظ می‌گیرد و آن این است که امثال، روی همه و تک تک می‌رود و عصیان، روی تخلف تک تک می‌رود. این می‌شود عام استغراقی.

توجه کنید همه اینها بشرطی است ولی این بشرط شیءها در این صورت بالنسبه به لای بشرط مقسمی، قسیم همدیگر هستند.

یک وقت [در قسم دوم] اضافه بر اینکه می‌گوید: حکم روی تک تک رفته است، یک مطلب دیگری را لحاظ می‌کند. آن مطلب این است که می‌گوید: بله، من حکم را روی تک تک افراد بردم ولی به لحاظ مجموع؛ یعنی وقتی که می‌خواهی إکرام کنی، همه را با هم إکرام کن. وجوب إکرام به تک تک علما تعلق گرفته است ولی منظور من تک تک علما **في مجلس واحد** است، نه جُداً. بنابراین این عام در اینجا می‌شود عام مجموعی؛ به نحوی که اگر یک نفر از اینها را تخلف کنی اصلاً امر مرا اتیان نکرده‌ای. پس باز در اینجا می‌بینیم حکم رفته روی تک تک افراد، و آن قید اضافه آن را بشرطی قسمی می‌کند در مقابل بشرطی اول.

قسم سوم این است که می‌گوید: حکم روی تک تک افراد رفته است ولی یک قید اضافه دارد و آن قید اضافه این است که گرچه من حکم را روی تک تک افراد بردم، ولی اگر یکی از این افراد را اتیان کردی، به عنوان رفع موضوع است و به عنوان رفع موضوع از بقیه، حکم ساقط می‌شود. این قید اضافه آن را عام بدلی می‌کند. و نظیر این قضیه را ما می‌توانیم در واجب کفایی به حساب بیاوریم. در واجب کفایی، حکم روی تک تک افراد رفته است. تدفین و تکفین میّت بر تک تک افراد واجب است. یعنی بر زید واجب است، بر عمرو واجب است، بر بکر واجب است، بر جمیع افراد بالغ در قم، به تنهایی و به نحو شمول، تدفین و تکفین این میّت، واجب است؛ بر تک تک اینها. ولی یک قید اضافه دارد؛ آن قید اضافه این است که اگر یک نفر اتیان کرد، از باب تحقق صرف الوجود، دیگر رفع موضوع می‌شود. یعنی موضوع اصلاً منتفی می‌شود نه اینکه مستقلاً و مُنحاز از رفع موضوع، حکم برداشته شود.

وقتی که موضوع متحقق 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 مترتب بر تحقق موضوع است که وقوع موتی در این بلد [سرزمین] شود و وقتی که موت آمد موضوع برای وجوب تکفین و تدفین محقق می‌شود، و روی تک تک افراد می‌رود. وقتی که این صرف الوجود محقق شد موضوع برداشته می‌شود؛ وقتی که برداشته شد دیگر حکم هم به تبع آن برداشته می‌شود.

دلالت عام بدلی بر شمول

بنابراین ما باز در عام بدلی نیازی به استیعاب و شمول حکم برای تک تک 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 اهل بلد معاقب واقع می‌شوند. اگر حکم نرفته باشد روی تک‌تک آنها چرا بقیّه معاقب بشوند؟ چرا یک نفر فقط معاقب نمی‌شود؟ پس حکم وجوب رفته است روی آنها ولی در اینجا چون صرف‌الوجود محقق نشده است، همه در اینجا مشمول این عقاب قرار می‌گیرند.

پس اینکه می‌بینیم در اینجا بعضی‌ها فرموده‌اند که حکم رفته روی یک نفر ولی این یک نفر به نحو بدلیّت است، [باید بگوییم:] نه خیر! حکم رفته روی همه افراد، لذا همه افراد، معاقب هستند. در واجب کفایی همه افراد معاقب هستند.

وقتی که من باب مثال مولا می‌گوید: «قَدْ أَىَّ مُجْتَهِدٍ تَنْشَاءُ» حکم وجوب تقلید را عندالنفس و در عالم ثبوت برده روی جمیع مجتهدین فی‌البلد یا در خارج بلد. ولی از باب اینکه در عالم اثبات و در عالم تحقّق 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، نه خیر! چون صرف‌الوجود محقق شده است.

پس در وهله اول، حکم رفته است روی همه افراد، بعد وقتی که آن شخص ایتیان به یک نفر کرد، خودش رفع موضوع می‌شود و این جهتی است که باعث شده است که بعضی‌ها 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.^۱ گرچه آقاضیاء از این باب وارد نشدند، ایشان یک بیانی در اینجا دارند که آن بیان نشان خالی از اشکال نیست که آن را بعداً عرض می‌کنیم. پس از این نقطه نظر عامّ بدلی هم داخل در افراد عموم است.

تفاوت عامّ شمولى و اطلاق شمولى

فرقی که بین عموم شمولى و اطلاق شمولى ذکر کرده‌اند این است که فرق را در دلالت لفظی با دلالت به مقدمات حکمت قرار داده‌اند. می‌گویند: در عموم، دلالت لفظ بر آن ماهیّت مدخول‌بهای افراد ادات عموم به دلالت لفظی است و لفظ دلالت می‌کند. در «كُلُّ رَجُلٍ»، «كُلٌّ» به دلالت لفظیه دلالت می‌کند بر استیعاب این لفظ بر جمیع افرادی که داخل در تحت این لفظ هستند، ولی در مورد اطلاق، به مقدمات حکمت است و خود لفظ دلالت ندارد. خود لفظ، دلالت بر جمیع افراد ندارد، بلکه به مقدمات حکمت دلالت دارد.

به عبارت دیگر در باب اطلاق ما از باب عدم بیان قید، خود لفظ را ماهیّت لابلشرط قسمی می‌گیریم. مثلاً در «أَكْرَمُ الْعَالِمِ» چون در اینجا قید نیامده است که «أَكْرَمُ عَالِمًا تَقِيًّا» یا «أَكْرَمُ عَالِمًا نَحْوِيًّا»، ما کشف

^۱ . نه‌ایة الافکار، ج ۲، ص ۵۰۶.

می‌کنیم که منظور مولا در اینجا استیجاب افراد است. در مطلق شمولی اینجا است دیگر! و با مطلق بدلی فرق می‌کند.

ولی در باب عامّ از بیان عدم قید، به استیجاب جمیع افراد این ماهیّت مدخول‌بهای ادات عموم بی می‌بریم. یعنی بیان می‌کند قیدی نیست. وقتی که مولا می‌گوید: «أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ» دلالت «كُلِّ» این است که این مدخول‌بهای من، این عالم به‌عنوان لابشرط قسمی بر جمیع علما دلالت دارد؛ اعمّ از تقیّ و غیر تقیّ و اعمّ از صالح و طالح. پس این دلالت «كُلِّ» و جمیع و ادات، دلالتش به‌عنوان بیان عدم قید است، نه همچون اطلاق که دلالتش به‌عنوان عدم بیان قید است.

در اطلاق، بیان قید نشده است، بلکه قیدی بیان نشده است، اما در اینجا [عامّ] بیان عدم قید است. یک وقت ما عدم العلم داریم اما یک وقت علم به عدم داریم و این، دو مسئله است. لذا فرمودند در باب تعارض بین اطلاق و بین عامّ، عامّ همیشه بر مطلق، مقدّم است، چون عامّ می‌شود بیان.

ما در مطلق با مقدمات حکمت، اثبات لابشرط قسمی می‌کنیم؛ که عالم 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 استیجاب 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؛ همان‌طوری که در تعارض بین عامّ و خاصّ، خاصّ مقدّم می‌شود؛ خاصّ می‌گوید: من بیان هستم.

در باب حکومت، در مورد دلیل حاکم و محکوم، گفتیم دلیل محکوم در آنجایی نافذ است و حجّیت دارد که بیانی نباشد، وقتی که دلیلی به‌عنوان بیان و به‌عنوان حجّیت آمد، می‌گوید: **أنا البیان**؛ آن دلیل دیگر را محکوم می‌کند و خود را بر آن ترجیح می‌دهد.

لذا در باب عامّ و مطلق، من‌باب‌مثال «لَا تُكْرِمَ عَالِمًا» مقدّم است بر دلیل مطلق که فرض کنید می‌گوید: «أَكْرِمَ الصَّالِحَ، أَكْرِمَ النَّقِيِّ». چون در **أَكْرِمَ النَّقِيِّ** و یا **أَكْرِمَ رَجُلًا صَالِحًا**، این دلیل، دلیل مطلق است. وقتی که دلیل مطلق شد، این دلالتش بر عالم و غیر عالم، به مقدمات حکمت می‌شود. چون نگفته است: **أَكْرِمَ رَجُلًا صَالِحًا سِوَاءَ كَانَ عَالِمًا أَوْ غَيْرَ عَالِمٍ**؛ ما با مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم که منظور مولا تمام افراد صالح است اعمّ از عالم و غیر عالم، اعمّ از سیاسی و غیر سیاسی، اما اگر دلیل دیگری آوردیم که «لَا تُكْرِمَ رَجُلًا سِیَاسِيًّا»؛ آدم‌های سیاسی را إکرامشان نکن، چون همه اینها کلک هستند. دیگر این دلیل عموم به‌عنوان بیان بر این مطلق، مقدّم می‌شود. این کلام بعضی از بزرگان است که در اینجا به این کیفیت ذکر کرده‌اند.

عدم نیاز به مقدمات حکمت در عامّ

و لذا اگر ما در عامّ هم نیاز به اجرای مقدمات حکمت داشته باشیم - همان طوری که مرحوم نائینی می گویند - در این صورت دیگر دلالت ادات عموم، لغو خواهد بود. چون مگر ادات عموم برای استیعاب نمی آید؟! خود مقدمات حکمت دلالت بر استیعاب می کند، پس شما دیگر ادات عموم را برای چه می آورید؟! بنابراین ما در عامّ اصلاً نیازی به مقدمات حکمت نداریم. خود لفظ عامّ بدون اجرای مقدمات دلالت دارد.^۱

اشکال بر عدم نیاز به مقدمات حکمت در عامّ

و فیه نظرٌ به اینکه آنچه که ما در باب عامّ در صددش هستیم اثبات کلامی است که مراد و مفهوم کلام نفسی مُنشئ باشد. به عبارت دیگر یعنی در باب عامّ، مُنشئ، کلام خود را طوری بیان می کند که جمیع افراد در تحت حقیقت نوعیّه واحده منظور بها، با این لفظ بیان می شود، به این می شود عامّ گفت. یا اینکه مُنشئ، آن کلام را طوری اداء می کند که لفظی که بر استیعاب جمیع افراد این ماهیت لایشرط دلالت بکند، وجود ندارد، ولکن منظور مولا به استیعاب از قرائن و از شواهد فهمیده می شود. این را می گوئیم مطلق.

پس آنچه را که مخاطب در [صدد] بیان اثبات آن است این است که منظور مولا از این کلام چیست؟ آیا منظور مولا، لایشرط به نحو استیعاب جمیع مصادیق است یا اینکه نه، منظور مولا، لایشرط به عنوان استیعاب جمیع مصادیق نیست، بلکه به عنوان بعضی از مصادیق است. اگر به عنوان بعضی از مصادیق شد، این می شود خاصّ.

[من باب مثال مولا] می گوید: «أَكْرَمَ كُلِّ عَالِمٍ تَقِيٍّ»، این تقیّ می گوید منظور از عالم لایشرط، عالم لایشرط بعض است که می شود بشرط شیء. عالم تقیّ منظور مولا است. حالا در اینجا یا دلیل لفظی هست، یا دلیل لُبّی و یا قرینه، قرینه خارجی است. یا اینکه منظور مولا استیعاب جمیع افراد است به نحو لایشرط قسمی. وقتی که استیعاب جمیع افراد است، به دو صورت می آورد، یا با الفاظی می آورد که آن الفاظ این معنا را افاده می کنند که اسم این را عامّ می گذاریم، [مثلاً می گوید:] «أَكْرَمَ كُلِّ عَالِمٍ»، یا «أَكْرَمَ كُلِّ رَجُلٍ»، یا «لَا تُكْرَمُ كُلُّ فَاسِقٍ»، یا «لَا تُكْرَمُ الْفُسَّاقُ». نکره در سیاق نهی افاده عموم می کند و استفاده از ادات عموم مانند «كُلٌّ»، «جمیع»، «مجموع»، «لا غیر» و امثال ذلک، تمام اینها استفاده عمومی است که منظور مولا با دلالت لفظ بر این معنا افاده می شود. یا اینکه مولا آن معنای استیعاب را به نحو لایشرط قسمی، بدون لفظی که دلالت بر این معنا دارد می آورد، و ما از قرائن و شواهد خارجی استفاده یک هم چنین شمولی را می کنیم. اسم این را می گذاریم مطلق شمولی.

پس فرق بین اطلاق شمولی و بین عامّ شمولی فقط در این است که آن [عامّ] در مقام اثبات، لفظی که

^۱. أجدود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۰.

حکایت از استیعاب کند، دارد ولی مطلق شمولی، لفظی که حکایت از استیعاب کند، ندارد، ولی هر دو علی السواء منظور و مراد مولا را به نحو استیعاب بیان می کنند. در مورد عام، ما نیازی به جان کندن نداریم، خود لفظ عام دلالت بر این استیعاب می کند؛ مانند «اَکْرَمَ کُلِّ عَالِمٍ».

بررسی معارضه عام با انواع اطلاق

انواع اطلاق

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 می شود مطلق شمولی؛ اگر ما از قرائن خارجی استفاده یک هم چنین قرینه ای که دلالت بر استیعاب کند پیدا نکردیم، آن موقع می شود جایگاه مقدمات حکمت.

پس مقدمات حکمت در جایی آورده می شود که آن مقدمه از باب عدم بیان قید، کشف کند که منظور مولا استیعاب جمیع افراد این ماهیت و طبیعت محکوم علیها است. یعنی مقدمات حکمت از باب ناچاری که چون دلیلی بر استیعاب نداریم، ناچار کشف می کنیم که منظور مولا استیعاب جمیع افراد است و در آنجا دلالت بر اطلاق می کند.

تعارض عام با اطلاق

وقتی که قضیه به این کیفیت شد، آن موقع فرق است بین اینکه ما اطلاق را از قرائن و از شواهد استفاده کنیم یا اطلاق را از مقدمات حکمت استفاده کنیم. اگر اطلاق را از قرائن استفاده کردیم، عام دیگر نمی تواند با آن معارضه کند و حاکم شود. اما اگر اطلاق از مقدمات حکمت استفاده شد، در این صورت دیگر عام می شود بیان. در اینجا ما کشف می کنیم که این اطلاق، اطلاق نبوده، بلکه اجمال بوده است.

پس اطلاقی که ما از مقدمات حکمت استفاده می کنیم تا چه موقع حکم اطلاق بر آن می کنیم؟ تا وقتی که دلیل حاکم نیاید. اما اگر دلیل حاکم آمد کشف می کند که منظور مولا در اینجا اطلاق نبوده است، بلکه در اینجا اجمال یا اجمال بوده است، مانند مطلق و مقید و مبین؛ مگر در مجمل و مبین نمی گوئیم که مبین، آن مجمل را بیان می کند؟! در اینجا هم همین طور است. ولکن اطلاقی که از روی قرائن و شواهد خارجی استفاده اطلاق شمولی از آن بشود، حجیت آن همچون حجیت عام است و در اینجا بیان است نه اینکه عدم البیان است.

پس ما نمی توانیم همه مطلقات را در یک عرض به حساب بیاوریم. دلیل عام بر آن مطلق حاکم است که با مقدمات حکمت بیاید. وقتی که با مقدمات حکمت استفاده اطلاق کردیم، در این صورت می گوئیم که چون ناچار هستیم و دلیل در دست نداریم و نمی دانیم چه کار کنیم، به گرده مولا می گذاریم که پس منظور تو، استیعاب است؛ اگر منظورت استیعاب نبود، بیان می کردی، و لذا همان طور که قبلاً گفتیم و بعداً خواهد آمد

اگر در موردی شک کردیم لذا این مقدمات حکمت چاره‌ساز نیست و باید به قدرمتیقن عمل کرد.

تلمیذ: آیا مساوی قرار دادن قرائن و شواهد با ادله لفظیه صحیح است؟ لفظ دلالت بر معنا دارد و هیچ نمونه‌ای هم نمی‌برد، آن وقت چگونه آن را در ردیف قرائن و شواهد قرار بدهیم و عندالتعارض 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 حجت نیست؟

تلمیذ: بله، ظهور حجت 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 «يَجِبُ الْعَمَلُ بِأَصَالَةِ الظُّهُورِ».

پس همان‌طوری که 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 به عنوان مراد تفهیمی نیاز داریم.

به این می‌گویند: مراد و دلالت تفهیمی.

عدم امکان انفکاک دلالت الفاظ از قرائن

حالا که مولا این لفظ را بیان کرده است، آیا روی معنای موضوع‌له‌ی خودش استعمال کرده یا مجازی؟

در اینجا قرینه می‌خواهیم، آن قرینه یا لفظیه است و یا حالیه.

من باب مثال مولا لفظی را بیان کرده است. باید ببینیم این را در کدام معنای موضوع‌له‌ی به کار برده است؟

آیا یک معنای موضوع‌له داریم یا چند تا است؟ می‌بینیم بعضی‌ها چند تا دارند، در «رَأَيْتُ عَيْنًا» کدام را به کار

برده است؟ در اینجا قرینه معینه 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. حالا آن قرینه، یا قرائن خارجیه است؛ شما به حال مولا اطلاع دارید، از خصوصیاتش خبر دارید - که

اینها همه بعداً در بحث ظهور در باب مطلق و مقید 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 نانواپی نان می‌خرد و از کدام نمی‌خرد. تمام اینها قرائن است. اگر مولا بگوید: «إِشْتَرِ الخُبْزَ» 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 نانواپی خاص ظهور می‌دهد.

حالا ما در اینجا می‌گوییم این کلام مولا که گفته است: «إِشْتَرِ الخُبْزَ؛ منظور مولا از خُبْز، به چه نحو بوده

است و به چه نحو خواسته آن را بیان کند؟ یک وقتی شما بر حالات او اطلاع ندارید و برآنی برآنی هستید. در اولین ملاقات که می‌آیید در می‌زنید، تا مولا در را باز می‌کند می‌گوید: آقا به جای اینکه 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؟ هیچ چیز نمی‌دانید و گیر می‌کنید، [می‌گویید]: من نمی‌دانم، این مولا چه نانی دوست دارد؟! در اینجا مقدمات 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 خاصی را می‌خواست باید به من می‌گفت. مولا که به آن نوکرش [که خبر دارد] نگفته است، به من گفته است و من که [تا به حال] نوکرش نبودم، من که اطلاع ندارم.

با توجه به تمام این خصوصیات، مولا گفته است: **اِسْتَرِ الْخُبْزِ** و قیدی را هم نیاورده است، پس مقدمات حکمت اقتضاء می‌کند که نان خاصی منظور مولا نبوده است. یعنی اگر هم مولا یک نان خاصی منظورش باشد شما بر گرده او می‌گذارید که حتماً باید خود تو هم در ثبوت متحقق به همین معنایی که من قصد کردم باشی، بنابراین اگر نان خاصی 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: **اِسْتَرِ الْخُبْزِ**؛ پس مثلاً بگو: **اِسْتَرِ الْخُبْزِ السَّنْكَ!** این می‌شود مقدمات حکمت.

پس مقدمات حکمت از باب عدم بیان قید است، یعنی از باب عدم بیان قید و عدم قرائن خارجیّه در اینجا ناچاراً مقدمات حکمت کارساز می‌شود و برای شما ظهور درست می‌کند. یعنی عدم بیان قید به واسطه مقدمات حکمت کشف می‌کند از بیان عدم قید، که منظور مولا قیدی نبوده است و کم فرقا بینّه و بین اینکه مولا می‌گوید: **اِسْتَرِ الْخُبْزِ** و شما در اینجا نوکر مولا هستید، و می‌دانید که مولا فقط نان سنگک می‌خورد. آیا این [علم شما] برای اینکه شما بروید نان سنگک بخرید قرینه نمی‌شود؟! اگر آمدید نان تافتون خریدید آیا او حقّ عقاب ندارد؟! حقّ عقاب دارد.

بنابراین در باب اطلاق اگر مولا گفت: **«اَكْرَمِ الْعَالَمِ؛ آقا برو عالم را دعوت کن، می‌خواهیم شام بدهیم!»** و شما از خارج و از قرائن متوجه شدید که منظور مولا جمیع علما است، **بَحِيْثٌ لَا يَشُدُّ عَنْ هَذَا الْاِكْرَامِ اَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ**. 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 عامی آمد با این تعارض کرد هر دو تا می‌شوند عام، و هر دو بیان است، ولی آن بیان با دلیل لفظیه است و این بیان با قرائن خارجیّه است، چه فرقی می‌کند؟! **تلمیذ: آنجا که بیان لفظیه است قوّت و قدرت بیشتری دارد.**

استاد: ابداً! چه بسا قرائن خارجیّه از این بیان لفظیه خیلی قوی‌تر هستند، شما که الآن یقیناً و صد در صد با قرائن خارجیّه می‌دانید که نظر مولا این است، و مولا بر این علم شما اعتماد کرده است، حالا در یک مورد

دیگری یک عام 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! چه بسا قرائن خارجیّه از دلالت خود لفظ در اینجا قوی‌تر باشد و شما به یقین برسید. تازه لفظ دلالت می‌کند بر اینکه فرض کنید که من باب‌مثال، شاید مولا در اینجا عوضی گفته است، چه بسا اتفاق می‌افتد که مولا یک حرفی را می‌زند، مثلاً یک کلمه‌ای را زیاد می‌کند و... و شما به اشتباه استفاده 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.

تلمیذ: به هر صورت شما بحث تقییدات لفظی را برگردانید 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 تمسک کردیم که در اینجا قیودی نبوده یا ممکن است بوده باشد و احتمال قیود را بدهیم و نفی کنیم.

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

تلمیذ: وقتی لفظ تعارض پیدا کرد، لفظ، به عنوان اطلاق است.

استاد: نه خیر، ما در اینجا به تعارض عمل می‌کنیم؛ گاهی اوقات آن قرائن بر اینجا قوت دارد، با قرائن خارجیّه ما می‌فهمیم که مولا عوضی گفته است. اصلاً قرینه دلش 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.

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

ما هزار تا قرینه داریم که از دلیل لفظی دلش قوی‌تر است، لذا شما در باب تعارض بین دو خاصّ چه کار می‌کنید؟ در باب تعارض بین دو عامّ چه کار می‌کنید؟ در آنجا به مرجحات عمل می‌کنید که کدام یک از این دو به حسب قرائن و شواهد و... بر دیگری ترجیح دارد. در تعارض بین روایات و امثال ذلک شما به قرائن عمل می‌کنید، به شواهد عمل می‌کنید، به مرجحات عمل می‌کنید، در اینجا هم همین‌طور است. بله، در یک جا دلیل لفظی بر قرائن مقدم است، در یک جا قرائن بر آن مقدم است.

ما نمی‌توانیم مثل آقایان بگوییم که عامّ چون بیان است همیشه بر مطلق مقدم است؛ آقایان مطلق را از باب مقدمات حکمت می‌گیرند و در آنجا می‌گذاریم روی سرمان. بله، اگر اطلاق مطلق از باب مقدمات حکمت تحقق پیدا کرد، عامّ بیان است و بیان، عدم بیان را بیان می‌کند. در مطلق، عدم‌البیان است، اجمال است، ابهام

است، هیچ چیز نگفته است. ما کشف می‌کنیم از اینکه مولا چیزی نگفته، منظورش این است. 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. یک وقت بیان، لفظی است؛ یک وقت بیان، فعل است؛ یک وقت بیان، تقریر است؛ یک وقتی خود ارتباط بین انسان و بین آن مسائل خارجی می‌شود بیان. بنابراین هیچ فرقی بین مطلق شمولی و بین عامّ از نقطه نظر 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 امثال ذلک داشتیم؛ که همه آقایان مبحث را در اطلاق به عنوان مقدمات حکمت بیان کرده‌اند^۱ و اصطلاح ما در اینجا در اطلاق شمولی با آنها تفاوت پیدا می‌کند.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

۱. أجدود التقریرات، ج ۱، ص ۴۴۰؛ محاضرات فی أصول الفقه، ج ۵، ص ۱۵۱؛ نهاییة الأفکار، ج ۲، ص ۵۶۷.