هو العلیم

عامّ بدلی و عامّ شمولی (1)

و بررسی معارضه عام با انواع اطلاق

سلسله دروس خارج اصول فقه – باب عامّ و خاصّ – جلسه چهلم

استاد

آیةالله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشّیطان الرّجیم

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

# بررسی نظر داخل نبودن عامّ بدلی در افراد 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 نوعیّۀ 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]](#footnote-1)

## اشکال بر عدم ورود عامّ بدلی در افراد عموم

و یَرِد علیه اینکه آنچه که 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.

## کیفیّت لحاظ انواع عامّ

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.

بنابراین [در قسم اول] یک وقت مُنشئ آن طبیعت را لحاظ می‌کند به لحاظ اینکه تک‌تک آن افراد، علاوۀ 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 اضافۀ دیگری را هم در لحاظ می‌گیرد و آن این است که امتثال، روی همه و تک‌تک می‌رود و عصیان، روی تخلّف تک‌تک می‌رود. این می‌شود عامّ استغراقی.

توجه کنید همۀ اینها بشرط‌شیء است ولی این بشرط شیئ‌ها در این‌صورت بالنّسبه به لابشرط مقسمی، قسیم همدیگر هستند.

یک وقت [در قسم دوم] اضافۀ 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 به لحاظ 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 في 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.

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.

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 مستقلاًّ و مُنحاز از رفع موضوع، حکم برداشته شود.

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.

## دلالت عامّ بدلی بر شمول

بنابراین ما باز در عامّ بدلی نیازی به استیعاب وشمولِ 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 بعضی‌ها فرموده‌اند که حکم رفته روی یک نفر ولی این یک نفر به‌نحو بدلیّت است، [باید بگوییم:] نه‌خیر! حکم رفته روی همۀ افراد، لذا همۀ افراد، معاقَب هستند. در واجب کفایی همۀ افراد معاقَب هستند.

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 محقّق شده است.

پس در وهلۀ اول، حکم رفته است روی همۀ افراد، بعد وقتی که آن شخص إتیان 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.[[2]](#footnote-2) 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 عامّ شمولی 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.

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 اینجا است دیگر! و با مطلق بدلی فرق می‌کند.

ولی در باب عامّ از بیان عدم قید، به استیعاب جمیع افراد این ماهیّت مدخولٌ‌بهای ادات عموم پی می‌بریم. یعنی بیان می‌کند قیدی نیست. وقتی که مولا می‌گوید: «أکرِم کُلَّ عالِمٍ» دلالت «کلّ» این است که این مدخولٌ‌بهای 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. یک وقت ما عدم العِلم 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 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.

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.

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 عالمٍ؛ 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 همۀ 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.

## عدم نیاز به مقدّمات حکمت در عامّ

و لذا اگر ما در عامّ هم نیاز به اجرای مقدّمات حکمت داشته باشیم ـ همان‌طوری‌که مرحوم نائینی می‌گویند ـ 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.[[3]](#footnote-3)

## اشکال بر عدم نیاز به مقدّمات حکمت در عامّ

و فیه نظرٌ به اینکه آنچه که ما در باب عامّ در صددش هستیم اثبات کلامی‌است 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 نوعیّۀ واحدۀ منظورٌ بِها، با این لفظ بیان می‌شود، به این می‌شود 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 را که 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.

[من‌باب‌مثال مولا] می‌گوید: «أکرِم کُلَّ عالمٍ تقیٍّ»، این تقیّ می‌گوید منظور از عالِم لابشرط، عالِم لابشرط بعض است که می‌شود بشرط‌شیء. عالِم تقیّ منظورِ مولا است. حالا در اینجا یا دلیل لفظی هست، یا دلیل لُبّی و یا قرینه،‌ قرینۀ خارجی است. 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». نکرۀ در سیاق نهی إفادۀ عموم می‌کند و استفادۀ از ادات عموم مانند «کلّ»، «جمیع»، «مجموع»، «لا غیر» و امثال‌ذلک، تمام اینها استفادۀ 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 استفادۀ یک‌هم‌چنین شمولی را می‌کنیم. اسم این را می‌گذاریم مطلق شمولی.

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».

# بررسی معارضه عامّ با انواع اطلاق

## انواع اطلاق

در مورد اطلاق، ما باید برویم جان بکّنیم، 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، دالّ بر استیعاب نیاورده، جمیع افراد است، این می‌شود مطلق شمولی؛ اگر ما از قرائن خارجیّه استفادۀ یک‌هم‌چنین 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 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.

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 استفادۀ اطلاق شمولی از آن بشود، حجیّت آن همچون حجیّت عامّ است و در اینجا بیان است نه‌اینکه عدم‌البیان است.

پس ما نمی‌توانیم همۀ مطلقات را در یک عرض به‌حساب بیاوریم. دلیل عامّ بر آن مطلقی حاکم است که با مقدّمات حکمت بیاید. وقتی که با مقدّمات حکمت استفادۀ اطلاق کردیم، در این‌صورت می‌گوییم که چون ناچار هستیم و دلیل در دست نداریم و نمی‌دانیم چه‌کار کنیم، به گُردۀ 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.

تلمیذ: آیا مساوی قرار دادن قرائن و شواهد با ادلّۀ لفظیّه صحیح است؟ لفظ دلالت بر معنا دارد و هیچ مئونه‌ای 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».

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.

## عدم امکان انفکاک دلالت الفاظ از قرائن

حالاکه مولا این لفظ را بیان کرده است، آیا روی معنای موضوعٌ‌له‌یِ 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 موضوعٌ‌له‌ی به‌کار برده است؟ آیا یک معنای موضوعٌ‌له داریم یا چند تا است؟ می‌بینیم بعضی‌ها چند تا دارند، در «رأیتُ عَینًا» کدام را به‌کار برده است؟ در اینجا قرینۀ 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. حالا آن قرینه، یا قرائن خارجیّه است؛ شما به حال مولا اطلاع دارید، از خصوصیّاتش خبر دارید ـ 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 ـ 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.

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؟ یک وقتی 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؟! 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 گردۀ او می‌گذارید که حتماً باید خودِ تو هم در ثبوت متحقِّق به همین 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.

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 به‌واسطۀ 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.

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 علما است، 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؟!

تلمیذ: آنجا 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 استفادۀ 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: 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 اوقات 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.

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.

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. 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 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 همۀ آقایان مبحث را در اطلاق به‌عنوان مقدّمات حکمت بیان کرده‌اند[[4]](#footnote-4) و اصطلاح ما در اینجا در اطلاق شمولی با آنها تفاوت پیدا می‌کند.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمّدٍ و آلِ محمّد

1. . أجود التقریرات، ج 1، ص 443. [↑](#footnote-ref-1)
2. . نهایة الأفکار، ج 2، ص 506. [↑](#footnote-ref-2)
3. . أجود التقریرات، ج 1، ص 440. [↑](#footnote-ref-3)
4. . أجود التقریرات، ج 1، ص 440؛ محاضرات فی أصول الفقه، ج 5، ص 151؛ نهایة الأفکار، ج 2، ص 567. [↑](#footnote-ref-4)