### جلسه 1624

دوشنبه 16/07/97

أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در موارد تعارض بدوی و غیر مستقر بود. مورد اول حکومت بود که عرض کردیم حکمت گاهی حکومت تفسیریه است که دلیل حاکم ناظر است به دلیل محکوم بما هو دلیل وآن را تفسیر می کند. مثل این روایت که از امام علیه السلام پرسید أین ما روی أن الفقیه لا یعید الصلاة؟ حضرت فرمود: إنما ذلک فی الشک بین الثلاث و الاربع. إنما ذلک یعنی این حدیث مربوط است به شک بین سه وجهار. این دلیل حاکم ناظر است به این دلیل و این حدیث و آن را توضیح می دهد. حال چه مشتمل بر ادات تفسیر باشد چه نباشد، مهم این است که ناظر است به حیث دلیل این خطاب محکوم.

حکومت تنزیلیه که قسم دوم از حکومت است مفادش تنزیل یک شیئی است منزله موضوع در دلیل محکوم یا نفی آن. مثل الطواف بالبیت صلاة یا لاربا بین الوالد و الولد.

حکومت مضمونیه هم که ناظر است به حکم در دلیل محکوم وآن را تحدید وتضییق می کند یا توسعه می دهد. مثل خطاب لاضرر یا اینکه شارع بگوید لم اجعل وجوب الاکرام علی العالم الفاسق.

راجع به حکومت تنزیلیه یک بحثی مانده است عرض کنم:

در بحث حکومت تنزیلیه ما عرض کردیم ظاهر تنزیل اطلاق تنزیل هست. الفقاع خمر ظاهرش این است که خمرٌ فی جمیع احکامها لا فی بعض الاحکام.

در اینجا یک اشکالی مطرح است، وآن این است که گفته می شود که ما در اصول شنیده ایم موضوع انحلال دارد نسبت به جمیع افراد. اما محمول انحلال ندارد، اطلاق ندارد. مثلا اگر بگویند العالم نافع للبشریة، موضوع عالم است، عالم اطلاق دارد نسبت به جمیع افراد، چه فقیه باشد چه مفسّر باشد چه ادیب باشد. اما آن نافع للبشریة که محمول است اطلاق ندارد نسبت به جمیع افراد آن. یعنی نافع للبشریة معنایش این نیست که هر فردی از نفع را عالم دارد، هم نفع مادی دارد و هم نفع معنوی دارد. نخیر، صرف الوجود نافع بودن برای بشر در عالم هست، ولو به این لحاظ که عالم معنوی است. یا مثلا شما می گوئید افراد این مجلس عالم هستند. خب افراد این مجلس اطلاق دارد شامل هر فردی که در این مجلس هست می شود و انحلال دارد نسبت به همه اینها. اما اینکه می گوئید افراد این مجلس عالم هستند، عالم بودن اطلاق ندارد نسبت به جمیع افراد علم که این افرادی که در ین مجلس هستند هم فقیه هستند هم فیلسوف هستند. نخیر، صرف الوجود عالم بر اینها منطبق است نه جمیع حصص عالم که هم مفسّر باشد هم فقیه باشد و هم فیلسوف.

تعبیر می کنند که محمول اطلاق ندارد، یعنی صرف الوجود محمول ثابت می شود برای موضوع نه جمیع افراد آن. اگر بگویند التراب مطهّرٌ، معنایش این نیست که تراب هم مطهّر از خبث هست و هم مطهّر از حدث، بلکه صرف الوجود مطهّر است. اما «التراب» اطلاق دارد، هر ترابی. موضوع اطلاق دارد نسبت به جمیع افراد آن، اما محمول اطلاق ندارد بلکه صرف الوجود آن را اثبات می کنیم برای موضوع.

سؤال وجواب: التراب طهور هم خودش اطلاق ندارد که مطهّر من الحدث و من الخبث، و هم نسبت به متعلق هم اطلاق ندارد که التراب مطهّر لکل شیء یا الماء مطهّر لکل شیء. نخیر او هم اطلاق ندارد. صرف الوجود مطهّر بودن برای آب و تراب ثابت است.

این مطلب که واضح شد، گفته می شود الفقاع خمر این خمر محمول است، یعنی الفقاع خمر تنزیلیٌّ. اما اطلاق ندارد که خمر تنزیلی است در جمیع احکام. کافی است در خمر تنزیلی بودن فقاع که حرام باشد ولو نجس نباشد.

و اوضح من ذلک اینکه گفته بشود که الفقاع مثل الخمر، الفقاع کالخمر، الفقاع شبیه الخمر، کافی است در شباهت یک چیزی با چیز دیگر اینکه در بعض وجوده شبیه آن باشد. زید شبیه عمرو است همینکه شکل او شبیه عمرو باشد کافی است ولو اخلاق او، دین او با عمرو فرق می کند. پس گفته می شود که محمول اطلاق ندارد.

اقول: ما این اشکال را (که تنزیل چون مربوط به محمول می شود ولذا اشکال می شود که اطلاق ندارد) اینجور جواب داده ایم، گفته ایم: درست است که محمول اطلاق ندارد ولی گاهی محمولِ به قول مطلق صادق نیست.

مثال بزنم: کسی که یک مسأله بلد است، به قول مطلق صادق نیست که این شخص عالم است، بلکه باید بگوئید عالم بهذه المسألة. چطور آب مضاف صادق نیست که به قول مطلق آب هست، باید بگوئید آب انار، آب انگور، آب مضاف. گاهی محمولِ به قول مطلق صادق نیست بر یک موضوع. اینجا اگر محمول را به قول مطلق تطبیق کنند بر یک موضوعی، ما می فهمیم که این محمول به نحوی بر این موضوع حمل شده است که عرفا بر آن صادق است به قول مطلق.

در حدیث داریم علیٌّ وصیّی. اطلاق وصی که به قول مطلق بگویند هذا وصیّی بر کسی که فقط وصی میت است در تجهیز او، این عرفی نیست. باید بگویند هو وصیّی فی تجهیزی. اما اگر به قول مطلق بگویند هو وصیّی، وصی به قول مطلق باید در عامه شئون میت وصی باشد. پدر ولی طفل است، والد الطفل ولیه. این هم محمول است. ولکن ولی به قول مطلق صادق نیست بر کسی که ولی فی بعض الشئون است. باید به نحوی باشد که به قول مطلق صادق باشد که هذا وصیه، هذا ولیه.

اینجا هم همین است. درست است که در الفقاع خمرٌ اینجا خمر محمول است، ولکن به قول مطلق اگر بگوئید فقاع خمر است این با تنزیل فقاع منزلة الخمر فی بعض الاحکام سازگار نیست. یا حتی اگر بگوئید الفقاع مثل الخمر، در برخی از موارد روایات این تعبیر آمده است که غسل المیت کغسل الجنابة یا الحائض مثل ذلک سواء که اشاره به نفساء هست یعنی الحائض مثل النفساء، اطلاق مثلیت و شبیه بودن اقتضاء می کند این شیء شبیه آن شیء دیگر باشد فی جمیع شئونه. والا نمی شود به قول مطلق گفت الفقاع مثل الخمر. مثلیت به قول مطلق بر او صادق نیست اگر فقط فقاع حرام باشد و نجس نباشد. در زید کالاسد هیچ فرقی نمی کند با اینکه بگویند زید اسد، آن اصلا اثر ظاهر اسد را نظر می کنند که شجاعت است، نه ابخر الفم بودن، نه چهار دست و پا راه رفتن. هذا اولا.

ثانیا: در الفقاع خمرٌ ما می گوئیم که تنزیل مفاد محمول نیست بلکه مفاد حمل است. حمل اطلاق دارد. فقاع خمر است، خب خمر که بحث اطلاقش نیست، خمر مشخص است، خمرِ متخذ از عنب. بحث در این نیست که بگوئیم همه افراد خمر است یا همه افراد خمر نیست. در زید عالمٌ بحث این بود که آیا زید همه افراد عالم است یعنی هم فقیه است و هم فیلسوف است، جواب می شنیدم که نخیر صرف الوجود عالم است. اما در الفقاع خمر که این بحث مطرح نیست، همین صرف الوجود وطبیعی خمر را حمل می کنید بر فقاع. حملتان مطلق است. می گوئید فقاع خمر است. خب فقاع خمر است ما نمی گوئیم که هم خمر متخذ از عنب و هم خمر متخذ از تمر تا اگر یک حکمی خمر متخذ از تمر داشت او را هم بار کنیم. نخیر، طبیعی از خمر اگر حکمی داشت بار می کنیم نه حصه از خمر که خمر متخذ از عنب است یا خمر متخذ از تمر است. اما اطلاق حمل و اینکه می آیید به طور مطلق حمل می کنید می گوئید فقاع خمر است، حمل به قول مطلق این اقتضاء می کند که این حمل به لحاظ بعض جهات و بعض احکام نباشد، بلکه به لحاظ جمیع احکام باشد.

ولذا اگر ما جواب اول را هم نادیده بگیرم، اما طبق جواب دوم الفقاع خمر اطلاق حمل دارد.

 ولی این جواب دوم در مثل الفقاع مثل الخمر و الفقاع شبیه الخمر نمی آید. چون آنجا محمول خود مثل الخمر و خود شبیه الخمر است. در الفقاع مثل الخمر فقط جواب اول را می دهیم که: اطلاق مثلیت و اطلاق شبیه بودن (نه شبیه بودن فی بعض الجهات) اقتضاء می کند که فقاع شبیه خمر باشد در عامه احکام آن.

ولکن جواب دوم در مثال الفقاع خمر پیاده می شود که آقا محمول خمر است. اگر ما خواستیم حکم حصه ای از خمر را که خرم متخذ از عنب است را بار کنیم برای فقاع، مثل این می شد که بگوئید زید عالم و می خواهیم اثبات کنیم زید فیلسوف است، می گویند محمول اطلاق ندارد. اما طبیعی خمر احکامی دارد، ما می خواهیم بگوئیم فقاع طبیعی خمر است. اطلاق حمل اقتضاء می کند که این حمل من جمیع الجهات باشد نه حمل من بعض الاجهات. عرض کردیم زید اسد یک اثر بارز عرفی بیشتر ندارد و او شجاع بودن است. والا کسی که نمی گوید زید اسد یعنی یمشی علی اربع یا یعنی هو ابخر الفم. نمی شود مثال زید اسد را معیار قرار بدهید بگوئید فقط در بعض الآثار ما گفتیم زید اسدٌ. اصلا آثار دیگر اسد اثر اسد عرفا نیست و مغفول عنه است عرفا.

اما الطواف بالبیت صلاة، یک وقت می گفتیم الطواف بالبیت صلاة می خواهیم احکام صلاة فریضه را بار کنیم برای طواف، خب جواب می دادید که الطواف بالبیت صلاةٌ محمول صلاةٌ است نه صلاة فریضة. طواف حکم نماز را دارد نه حکم نماز فریضه را. بله.

اما اگر یک احکام عامه ای باست برای طبیعی نماز، ما آمدیم گفتیم طواف نماز است طبیعی نماز را حمل کردیم بر طواف، اطلاق حمل اقتضاء می کند که در جمیع احکام ما حمل کنیم نماز بودن را بر طواف. والا اگر فقط طواف یک اثر داشت که از نماز به او سرایت بدهیم وآن شرطیت طهارت از حدث است، خب این دیگر الطواف بالبیت صلاةٌ بقولٍ مطلق صحیح نبود، نباید حمل به قول مطلق بکنیم که الطواف بالبیت صلاة، بلکه می گفتیم الطواف بالبیت صلاة فی شرطیة الطهارة من الحدث لا فی سائر الاحکام. خلاف اطلاق الطواف بالبیت صلاة هست.

سؤال وجواب: الفقاع خمرٌ من حیث الحرمة، این من حیث الحرمة یک وقت قید خمر است، این خلاف ظاهر است، این من حیث الحرمة قید آن نسبت حملیه است، مثل اینکه شما می گوئید زید نائم فی اللیل، این فی اللیل قید نائم نیست. این فی اللیل قید نسبت حملیه است یعنی زید فی اللیل نائم. فی اللیل قید نسبت حملیه و حمل است. اطلاق زید نائم اقتضاء می کند که زید نومش اختصاص به شب ندارد. حالا بگوئیم زید عادل، خب اگر می گفتید زید عادل فی شهر رمضان، خب این می شد تقیید حمل، اما وقتی می گوئید زید عادل اطلاق حمل اقتضاء می کند که همیشه عادل است نه در خصوص ماه رمضان.

سؤال وجواب: چرا اطلاق حمل مراد نیست؟ فرض این است که قرینه داریم که حمل حقیقی نیست. الطواف بالبیت صلاة که وجدانا طواف نماز نیست حمل حقیقی نیست. پس حمل ادعائی است. حمل ادعائی وقتی مطلق بود ظاهرش اطلاق تنزیل است.

سؤال وجواب: الفقاع خمر بنابر نظر مشهور این مفادش حکومت تنزیلیه است. و الا اگر بگوئیم خمر دو معنا دارد، یک معنای مسکر، ویک معنای همان خمر متخذ از عنب یا تمر که موضوع نجاست است. اگر شارع می گفت الفقاع خمر یعنی الفقاع ذلک الخمر المتخذ من العنب، خب یقینا فقاع خمر متخذ از عنب نیست. پس می شد تنزیل، که مشهور اینجور فهمیده اند و می گویند خمر اسم است برای همان مایع مسکر متخذ از عنب یا تمر. ولی اگر احتمال دادیم کما ذکر فی البحوث فی شرح العروة الوثقی که خمر در الفقاع خمر به معنای اوسع خمر باشد که گاهی خمر در ان استعمال می شود که عبارت است از کل مسکرٍ. و قرینه هم ذکر می کند، می گوید الفقاع خمر مجهول که تنزیل نیست. خمر مجهول یعنی واقعا خمر است مردم نمی دانند. خب واقعا که خمر به معنای اخص نیست، بلکه خمر به معنای مسکر است. این دیگر تنزیل نیست، خمر متخذ از عنب و تمر که قدر متیقن از خمر نجس است، الفقاع خمر هم أی مسکر، مسکرٌ مجهول. فقط حرام شد. بنابر این نظر که الفقاع خمر ادعاء است فقاع مایع مسکر متخذ از عنب است، چون این واقعا که نیست، لذا می شود ادعاء و تنزیل. اطلاق تنزیل اقتضاء می کند تنزیل را به لحاظ جمیع آثار.

فی التخصیص بمخصص المنفصل

مشهور بین متأخرین این است که عرف عام را با مخصص منفصل جمع می کند و حمل می کند عام را بر ماعدای مورد تخصیص. و این کأنه از مسلمات بین متأخرین قرار گرفته است.

اما وقتی به کلمات قدماء مراجعه می کنیم می بینیم بحث، بحث مشکلی است، و برای قدماء این جمع عرفی واضح نبوده است.

من عبارت سید مرتضی، شیخ طوسی و علامه حلی را بخوانم ببینید این چیزی که الان حداقل در مدرسه مشهوره و مکتب رائج فقهاء جمع عرفی تلقی می شود و بدون تأمل می گویند آن عام است و این خاص است و تخصیص می زنیم آن عام را به این خاص و بعد هم یک چیز مسلمی را کنارش می گذارند می گویند ما من عام الا و قد خص، نه، اینقدر مسأله واضح نیست.

قبل از اینکه کلمات این بزرگان را نقل کنم یک نکته ای در این بحث بگویم در نظرتان باشد: برخی از بزرگان مثل مرحوم نائینی احساس کرده اند این مقدار مخصص های منفصل که در روایات ما هست این عرفی نیست. ولذا گفته اند بعید نیست که این مخصص های منفصل کشف بکند از اینکه آن عمومات متصل بوده به قرائنی که آن قرائن مانع از عمومش بوده است. منتهی آن قرائن متصله بر ما مخفی مانده است وبا آن روایات منفصله ما کشف می کنیم آن قرائن متصله را بر عدم اراده عموم در آن عمومات. این مطلب را مرحوم نائینی در فوائد الاصول 4/737 بیان کرده است وفرموده است که احتمال این مطلب قریب است. این در عمومات.

در اطلاقات هم اضافه می شود که گاهی این مقیدهای منفصل کشف می کند که اصلا مولا در آن مطلقات در مقام بیان نبوده است، ما خیال می کردیم در مقام بیان بوده است. ولذا تنافی بین دو کلام امام نیست.

در عمومات از آن مخصص منفصل چه بسا کشف می کنیم که یک مخصص متصلی بوده، منتهی یا راوی فراموش کرده بگوید یا متوجه نشده یا سقط شده است. در اطلاقات احتمال اضافه این است که شاید اصلا آن اطلاقات در مقام بیان نبوده است. این مقید منفصل ها کشف می کند که آن اطلاقات در مقام بیان نبوده است.

سؤال وجواب: اگر کسی در عام هم گفت مدخول ادات عموم مقدمات حکمت می خواهد، آنجا ممکن است بگوید از این جهت کشف می کنیم در مقام بیان نبوده است. اکرم کل عالم بعد از اینکه لاتکرم العالم الفاسق آمد کشف می کنیم از حیث عادل و فاسق بودن در مقام بیان نبوده است. اکرم کل عالم می خواسته بگوید فرق نمی کند چه عالم عرب، چه عالم عجم، چه عالم فقیه، چه عالم مفسِّر، نه اینکه چه عالم عادل و چه عالم فاسق. این را هم ممکن است کسی بگوید.

سؤال وجواب: نسبت به اطلاقات کتاب که صاحب کفایه گفته اکثر اطلاقات کتاب در مقام بیان نیست.

اقول: این مطلب که مرحوم نائینی فرمود وآقای زنجانی هم یک زمانی همین مطلب را تقویت می کرد، اگر درست هم باشد این تحلیل منشأ اختلاف روایات است. جمع عرفی درست نمی کند. بالاخره ظاهر آن عام این است که مخصص متصل نداشت والا راوی سکوت نمی کرد. با این مخصص منفصل تعارض می کند.

شما می گوئید در مقام ثبوت اگر مخصص منفصل از امام صادر شده است کشف می کنیم که حتما در کنار آن عام یک قرینه متصله ای هم بوده است، اما اصالة العموم نفی می کند وجود قرینه متصله را و با این مخصص منفصل درگیر است. یک آقایی به شما بگوید من هر روز ساعت 8 صبح در مدرسه هستم. یک شخص دیگری از او نقل کند که گفته من روزهای چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه تا ساعت 12 در مسجد مشغول عبادت هستم. خب عرف می گوید اینها با هم تنافی دارد. حالا اگر شما واقعا یقین کنید که این مطلب از آن آقا صادر شده است که من روزهای چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه تا ساعت 12 در مسجد مشغول عبادت هستم، می گوئید لابد آنوقتی هم که می گفت هر روز تا ساعت 8 در مدرسه هستم، یک قرینه ای بود که می فهماند یعنی هر روز تا روز سه شنبه. اما حالا که یقین نکردید که این مخصص منفصل صادر شده است بلکه خبر ثقه است. خب این مخصص منفصل با آن عام که راوی نقل می کند و مخصص متصلی هم در کنارش نیست بحث این است که جمع عرفی دارد یا ندارد. ولذا این فرمایش مرحوم نائینی مشکل جمع عرفی را حل نمی کند، بلکه یک تحلیلی است که چرا اینقدر در روایات ما عام و مخصص منفصل مخالف عام داریم. این را در نظر داشته باشید.

بله اینکه ما کشف بکنیم اطلاق در مقام بیان نیست مشکل حل می شود، منتهی باید آنوقت باید ببینیم این مقید منفصل که آمد وشما می گوئید اطلاق در مقام بیان نیست به لحاظ سائر جهات چکار می کنید. در مقام بیان نیست ولی باز به اطلاقش تمسک می کنید به لحاظ سائر جهات، این را چکار می کنید؟ حالا ما می خواهیم کلمات بزرگان را نقل کنیم مدخلی است برای این بحث مهم و مشکل. آنقدر این بحث مشکل است که بزرگانی از معاصرین جمع عرفی بین عام و خاص منفصل را منکر شده اند. و بزرگانی مثل امام قده فرموده اند ما روایاتی که امام علیه السلام در مقام بیان تعلیم و تدریس هست به اصحابش آنها را جمع عرفی می کنیم. و الا کلمات ائمه علیهم السلام را که خطاب به مردم عادی است، مثلا راوی عامی آمده سؤال می کند امام علیه السلام به طور مطلق یک حکمی را بگوید و بعد مخص ومقیدش را جای دیگر بگوید، امام قده فرموده اند ما اینجا جمع عرفی را قبول نداریم. اینها مطالبی است که باید آرام آرام به آن بپردازیم.

سید مرتضی در کتاب الذریعة ص 315 صریحا می گوید: اگر ما یک عامی داشتیم و یک خاصی. شافعی و اصحابش، اهل ظاهر و بعض اصحاب ابی حنیفه، گفته اند یحمل العام علی الخاص، باید تخصیص بزنیم عام را به آن خاص.

بعد می گوید: والذی یقوی فی نفوسنا التوقف، ما به نظرمان باید توقف کرد نمی توانیم تخصیص بزنیم عام را به خاص. والذی یدل علی صحة ما اخترناه أنّ حمل العام علی الخاص له شرط و هو أن یکونا واردین معا. ایشان می گوید در صورتی ما حمل عام بر خاص می کنیم و تخصیص می زنیم عام را، که عام و خاص مقارن یکدیگر صادر شده باشند. والا اگر عام و خاص در دو زمان صادر شدند، آن خطاب متأخر ناسخ خطاب متقدم است. اگر خاص متقدم است و عام متأخر، عام ناسخ خاص است، نه اینکه تخصیص بزنیم این عام متأخر را به آن خاص متقدم. و ما در این خطابهای عام و خاص در روایات چه می دانیم آیا اینها مقارن با هم صادر شده اند تا بتوانیم تخصیص بزنیم عام را به این خاص، یا در دو زمان صادر شده اند که باید به آن خطاب متأخر اخذ کنیم و او را ناسخ خطاب متقدم بدانیم. وقتی نمی دانیم باید توقف کنیم.

باز شیخ طوسی هم اینجور فرموده: إعلم أنه إذا ورد عام و خاص نظر فی تاریخهما، فإن کان احدهما سابقا للآخر کان المتأخر ناسخا. اگر این عام و خاص در دو زمان صادر شده است، خطاب متأخر ناسخ خطاب متقدم است. خطاب متأخر اگر عام هم هست ناسخ خطاب متقدم است ولو خاص باشد.

بعد فرموده اگر ندانیم کدام متأخر است و کدام متقدم، من شیخ طوسی نظرم این است که در اینجا از باب وجوب عمل به احادیث مجبوریم کاری کنیم که به هر دو حدیث عمل کنیم. راهش این است که عام را اخذ کنیم و آن را تخصیص بزنیم به وسیله آن خاص که نمی دانیم متأخر است یا متقدم. چون اگر این کار را نکنیم خلاف وجوب عمل به احادیث است. نمی گوید جمع عرفی است، می گوید خلاف وجوب عمل به احادیث است. وقتی نمی دانیم مقارنند یا متقدم و متأخر یا نمی دانیم کدام متقدم است وکدام متأخر، راهش این است که تخصیص بزنیم عام را به خاص از باب وجوب عمل به احادیث. بحث جمع عرفی را هم مطرح نمی کند. تأمل بفرمائید انشاءالله بقیه کلمات را فردا عرض می کنیم.