

تأثیر ماهیت مطلق در توقف اطلاق بر مقدمات حکمت با نقدی بر نظریه مرحوم حائری*

□ سعید احمدی فرد**

□ محمدرئوف باقری***

□ سیده زهرا سخایی****

چکیده

اخذ به ظهور اطلاق، یکی از منابع اساسی استنباط احکام شرعی است. در این مقاله به شیوه توصیفی و تحلیلی بر پایه رجوع به منابع کتابخانه‌ای، در صدد بررسی کیفیت وصول و دستیابی به ظهور اطلاق بودیم. از آنجا که کیفیت اخذ به ظهور اطلاق، متفرع بر اتخاذ مبنا در ماهیت لفظ مطلق است، لذا ابتداءً مبانی متعدد در رابطه با ماهیت مطلق را بررسی کرده و بیان کردیم، برخی از علما، ماهیت مطلق را ماهیت به شرط شیء می‌دانند یعنی ماهیت مطلقه مرسله به نحوی که اطلاق، ارسال و شیوع را جزء موضوع له مطلق قرار داده اند؛ بنابراین مبنا، کیفیت اخذ به ظهور اطلاق، همانند اخذ به ظهور عموم از راه دلالت وضعیه لفظیه می‌باشد و از این حیث تفاوتی با الفاظ عموم نخواهد داشت، اما برخی دیگر ماهیت مطلق را ماهیت لاشروط مقسمی دانسته‌اند یعنی ماهیت مبهمه مهمله به نحوی که اطلاق، جزء موضوع له نباشد؛ در این صورت برای وصول به اطلاق باید به مقدمات حکمت پناه ببریم. البته مرحوم حائری با اینکه ماهیت مطلق را ماهیت مبهمه مهمله می‌داند، ولی معتقد است برای وصول به اطلاق، هیچ احتیاجی به مقدمات حکمت نداریم بلکه صرف اینکه طبیعتی به نحو اصلی متعلق حکم قرار

* تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۵/۱۶ تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵.

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)
(s.ahmadi@umz.ac.ir).

*** طبله سطح ۳ حوزه علمیه روحیه بابل (raoofbagheri901174@gmail.com).

**** طبله سطح ۳ حوزه علمیه حضرت خدیجه علیها السلام بابل (szsszs1374@gmail.com).

گرفته، برای وصول به اطلاق کفایت می‌کند. لکن ما در این مقاله این مبنا را نقد کرده و ثابت کردیم تنها راه وصول به اطلاق در فرضی که از حیث مبنا، ماهیت مطلق را ماهیت مبهمه مهمله فرض کنیم، همان وجود مقدمات حکمت است و لاغیر.

کلیدواژه‌ها: تأثیر، توقف اطلاق، مقدمات حکمت، ماهیت مطلق.

مقدمه

فقهها در مقام استنباط احکام شرعی به چهار منبع؛ کتاب، سنت، عقل و اجماع مراجعه می‌کنند. البته منابع استنباطی مستقل همین چهار تاست و لکن منابع استنباطی غیر مستقلی وجود دارد که در عرض این چهار منبع نیست، بلکه در طولش است که یکی از آنها ظهورات است که از منابع مهم به شمار می‌آید.

آن علمی که متکفل بحث از ظهورات است، علم اصول است که در بخش مباحث الفاظ از ظهورات در دو بعد بحث می‌شود: صغروی و کبروی؛ بحث صغروی همان تعیین مصداق است مثل اینکه صیغه امر ظهور در وجوب و نهی ظهور در حرمت دارد. اما بحث کبروی، بحث از حجیت ظهورات است.

یکی از مباحث الفاظ، بحث مطلق و مقید است که در آن از ظهور مطلق و کیفیت وصول به اطلاق بحث می‌شود. از آنجایی که در کنار الفاظ مطلق، الفاظی به نام الفاظ عموم هستند که دلالت آن‌ها بر عموم به دلالت لفظیه وضعیه است یعنی برای ظهور، به چیزی جز وضع نیاز نیست، فلذا در بحث مطلق، بحث می‌کنیم که کیفیت وصول به مطلق و احراز اطلاق چگونه است؟ آیا مانند الفاظ عموم به دلالت لفظیه وضعیه است و صرف وضع کفایت می‌کند یا متفاوت با عموم است و نیاز به یک سری ابزار و مقدماتی برای وصول به اطلاق داریم؟

وقتی مباحث مطلق را بررسی کردیم، دیدیم در زمینه وصول به اطلاق، آراء متعددی بیان شد، برخی گفتند مثل عموم به دلالت لفظیه وضعیه است. یعنی وضعی وجود داشته با این تفاوت که در عموم برای شیوع استغراقی وضع شده است ولی در مطلق، طبق نظریه منسوب به مشهور، برای شیوع بدلی وضع شده است. همچنین مرحوم آخوند^{علیه السلام} می‌فرماید کیفیت وصول به اطلاق، به مقدمات حکمت است و بدون آن راهی برای دستیابی به ظهور نداریم.

برخی مثل مرحوم حائری رحمته الله نیز گفته‌اند: وصول به اطلاق، نه از راه وضع است و نه احتیاجی به مقدمات حکمت است، بلکه همین که یک طبیعت به نحو اصالی و استقلال متعلق حکم می‌شود کفایت می‌کند تا اخذ به ظهور اطلاقش کنیم.

حال سؤال این است که چرا در رابطه با مطلق در کیفیت وصول به اطلاق، اختلاف آرا پدید آمده است؟ منشاء این اختلاف آراء چیست؟ و کدام‌یک از این اقوال، قول صحیح است؟ لذا در این مقاله در صدد بر آمدیم که بحث کنیم اولاً منشاء اختلاف آرا در کیفیت وصول به اطلاق چیست و بعد از اینکه منشاء را پیدا کردیم بحث کنیم متفرع بر این منشاء، کدام‌یک از این اقوال صحیح است؟

بحث مطلق و مقید در کلام قدماء به طور مستقل مطرح نشده و علمائی همچون سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۷۵)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷: ۱/ ۳۲۹)، علامه (حلی، ۱۴۲۵: ۲/ ۳۷۸؛ حلی، ۱۴۰۴: ۱۵۶) و محقق حلی (حلی، ۱۴۲۳: ۱۳۴)، در ضمن مباحث باب عام و خاص به بیان نکاتی در رابطه با مطلق و مقید پرداخته‌اند. می‌توان گفت اولین کسانی که به طور خاص از مطلق و مقید در بابی مستقل بحث کرده و به بیان مفهوم و اقسام آن پرداخته‌اند، صاحب معالم و شیخ بهائی بوده‌اند (ابن شهید ثانی، بی‌تا: ۱۵۰؛ شیخ بهائی، ۱۴۲۳: ۱۴۳). در دوره‌های بعد، این بحث به طور مفصل در کتب اصولی مورد بررسی قرار گرفت و بسیاری از اصولیون متاخر از جمله مرحوم مظفر (مظفر، ۱۴۳۰: ۱/ ۲۲۴) میرزای قمی (میرزای قمی، ۱۴۳۰: ۲/ ۱۷۸)، شیخ انصاری (انصاری، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۴۱)، مرحوم آخوند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۳)، محقق نائینی (نائینی، ۱۳۷۶: ۲/ ۵۶۶)، میرزا هاشم آملی (آملی، ۱۳۹۵: ۲/ ۲۵۳)، مرحوم آقا ضیاء (عراقی، ۱۴۱۷: ۲/ ۵۵۹) و مرحوم خویی (خویی، ۱۴۲۲: ۴/ ۵۳۰) به صورت تفصیلی مسأله را مورد بررسی قرار داده‌اند.

بنابراین نقطه تمایز این مقاله نسبت به تلاش‌های پژوهشی پیشین این است که در این مقاله سعی کردیم از آنجایی که اقوال متعددی در مورد ماهیت مطلق وجود دارد و به تبع هر ماهیت، چگونگی اخذ به اطلاق متفاوت می‌شود، کیفیت اخذ به اطلاق را مبتنی بر اقوال متعدده ماهیت مطلق بررسی کنیم.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. مفهوم ماهیت

الف) ماهیت در لغت

ماهیت در لغت به معنای کنه و حقیقت شیء و منسوب از «ما هو» است (شرتونی، ۱۴۱۶: ۵/۲۸۸؛ یعقوب، ۱۴۲۵: ۱/۳۹۴). البته بعضی گفته‌اند که منسوب به «ما» است و در اصل «مائیت» بوده و همزه قلب به هاء شده است اما اظهر آن است که منسوب به «ما هو» است و دو کلمه به منزله یک کلمه قرار داده شدند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱/۸۴).

ب) ماهیت در اصطلاح

ماهیت در اصطلاح اصولیون عبارت است از «ما به الشیء هو هو». ماهیت من حیث هی هی نه موجود است نه معدوم، نه کلی است نه جزئی، نه خاص است و نه عام (هلال، ۱۴۲۴: ۱/۲۷۱). مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می‌کنند و بیان می‌کنند که اشیای خارجی چه چیزی هستند. از این رو اگر به شیء خاصی اشاره شود و سؤال شود که آن چیست؟ آنچه در پاسخ صحیح این سؤال گفته می‌شود، ماهیت آن شیء خواهد بود؛ از این رو برخی در تعریف ماهیت این طور گفته‌اند: «الماهية هی ما یقال فی جواب ما هو؟» (قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

۱-۲. مفهوم مطلق

الف) مطلق در لغت

مطلق در لغت به معنای رها شده است (ابن منظور، ۱۴۲۹: ۱۰/۲۲۹). مطلق در مقابل مقید، به چیزی که دلالت بر واحد غیر معین کند اطلاق می‌شود (شرتونی، ۱۴۱۶: ۳/۳۸۷).

ب) مطلق در اصطلاح

مطلق در اصطلاح اصولیون عبارت است از «اللفظ الدال علی مدلول شائع فی جنسه»

(هلال، ۱۴۲۴: ۳۰۲). بنابراین مطلق لفظی است که دلالت می‌کند بر معنایی که شایع است و توسعه دارد در جنس خودش؛ یعنی قابل صدق بر کثیری از افراد خودش است مانند کلمه «رجل» که مطلق است و قابل انطباق بر هر فرد از افراد «رجل» است (قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۸۳). همچنین بعضی تعاریف دیگری برای مطلق ذکر کرده‌اند از جمله: «ما دل علی الماهیه بلاقید»، «ما یدل علی واحد غیر معین» و «ما دل علی شیء باعتبار حقیقه شامله لجنسه» (عثمان، ۱۴۲۳: ۲۷۳).

۱-۳. مفهوم مقدمات حکمت

الف) مقدمه در لغت

مقدمه هر چیز، به اول آن چیز گفته می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۱۴: ۱۷/۵۵۶). مقدمه کتاب، به فصلی گفته می‌شود که در اول کتاب نوشته می‌شود (شرتونی، ۱۴۱۶: ۴/۲۹۰).

ب) حکمت در لغت

حکمت در لغت به معنای عدل، علم، حلم و نبوت است (فیروزآبادی، ۱۴۱۴: ۴/۴۰). همچنین بعضی معانی دیگری برای آن ذکر کرده‌اند از جمله: «آنچه مانع از جهل می‌شود»، «هر کلامی که موافق حق باشد» و «قرار دادن شیء در موضع خودش» (شرتونی، ۱۴۱۶: ۱/۶۹۸).

ج) مقدمات حکمت در اصطلاح

مقصود از مقدمات حکمت، قرینه عامه‌ای است که کلام را ظاهر در اراده اطلاق قرار می‌دهد و متوقف بر سه مقدمه است که اصطلاحاً به آن‌ها مقدمات حکمت می‌گویند. به عبارتی مقدمات حکمت، ظهور حال متکلم است در اینکه آنچه بیان نکرده را اراده نکرده است (حسینی، ۱۴۱۵: ۱۵۴). البته در تعداد این مقدمات که سه یا پنج است، اختلاف وجود دارد که در مجموع سه مقدمه قدر متیقن است (گرچه در اینکه مقدمه سوم کدام است بین علما اختلاف وجود دارد).

مقدمات حکمت عبارت‌اند از: «در مقام بیان بودن متکلم»، «عدم نصب قرینه بر تقیید» و «امکان اطلاق و تقیید یا انتفاء قدر متیقن در مقام تخاطب» (ولایی، ۱۳۸۷: ۳۰۹). در اجود التقریرات (نائینی، ۱۳۵۲: ۱/ ۵۲۸) و اصول الفقه (مظفر، ۱۴۳۰: ۱/ ۲۳۸)، «امکان اطلاق و تقیید» و در کفایة الاصول (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۷) و تهذیب الاصول (خمینی، ۱۳۸۲: ۲/ ۷۲)، «عدم قدر متیقن در مقام تخاطب» به‌عنوان مقدمه سوم ذکر شده است.

۲. انواع دلالت

۲-۱. دلالت بر سه نوع می‌باشد

الف) دلالت عقلی: میان دو شیء، ملازمه عقلیه باشد به نحوی که اگر در خارج، یکی از آن دو یافت شود، دیگری هم یافت شود. مانند آتش و حرارت.
ب) دلالت طبعی: ملازمه طبعی میان دو شیء باشد؛ ملازمه‌ای که طبع و مزاج انسان، عامل آن است. مانند حسرت خوردن و آه کشیدن.
ج) دلالت وضعی: میان دو شیء به خاطر قرارداد و وضع، ملازمه باشد (مظفر، ۱۳۸۶: ۴۳).

۲-۲. دلالت وضعی بر دو قسم است:

الف) غیر لفظی: دلالت قراردادی که در آن پای لفظ در میان نباشد بلکه علائمی دلالت بر معنا نمایند مانند علائم راهنمایی و رانندگی
ب) لفظی: دلالت قراردادی که پای لفظ در میان است مانند دلالت لفظ زید بر هیکل زید (مظفر، ۱۳۸۶: ۴۴).

۲-۳. دلالت وضعی لفظی بر سه قسم است

الف) مطابقی: دلالت لفظ بر تمام موضوع له را دلالت مطابقی گویند. مانند دلالت لفظ کتاب بر مجموع جلد و اوراق کتاب
ب) تضمنی: دلالت لفظ بر جزء موضوع له را دلالت تضمنی گویند. مانند دلالت لفظ

کتاب بر یک جزء آن مثلاً جلدش

(ج) التزامی: دلالت لفظ بر معنای خارج از موضوع له را دلالت التزامی گویند. مانند دلالت لفظ چای بر قند (مظفر، ۱۳۸۶، صص ۴۵-۴۶).

۲-۴. دلالت التزامی بر دو قسم است

(الف) التزامی لفظی: زمانی دلالت التزامی از نوع لفظی می باشد که دو شرط در آن رعایت شود.

شرط اول: تلازم ذهنی باشد. یعنی بین دو شیء در ذهن تلازم باشد به این که اگر یکی از آن ها در ذهن محقق شد دیگری هم محقق شود. مانند انسان و نوعیت، کلیت و...
شرط دوم: لزوم بین بالمعنی الاخص باشد. یعنی صرف تصور ملزوم به لازم را بیاورد. مانند اسد و شجاعت

(ب) التزامی عقلی: هرگاه دلالت از دو نوع غیر بین و بین بالمعنی الاعم باشد التزامی عقلی محسوب می شود که از آن تعبیر به دلالت سیاقیه نیز می شود (مظفر، ۱۴۳۰: ۱/۱۸۴؛ نائینی، ۱۳۷۶: ۲/۴۷۷؛ نائینی، ۱۳۷۶: ۱/۴۱۴).

۲-۵. دلالت التزامی عقلی بر سه نوع می باشد

(الف) دلالت ایماء یا تنبیه: دلالتی که مقصود گوینده است اما صحت کلام متوقف بر آن نمی باشد مانند اینکه شخصی حکم سر فرو بردن در آب را پرسید و امام فرمود: قضاء کن. این کلام، دلالت بر مبطل بودن سر فرو بردن سر در آب دارد.

(ب) دلالت اقتضاء: دلالتی که مقصود گوینده هست و صدق کلام هم متوقف بر آن است. مثل لاضرر که دلالت دارد بر اینکه حکم در تقدیر است یعنی لاحکم ضرری فی الاسلام.

(ج) دلالت اشاره: دلالت بر لازم غیر مقصود را گویند مانند «حمله و فصاله ثلاثون شهراً»، «والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین» که دلالت دارد بر اینکه اقل حمل شش ماه است (مظفر، ۱۴۳۰: ۱/۱۸۳-۱۹۰).

۳. انواع اطلاق

اطلاق بر دو نوع است:

الف) اطلاق مقامی

مولی در جایگاهی است که می‌خواهد تمام شرایط و خصوصیات دخیل در غرض را بیان فرماید اعم از آنکه امر لفظی در میان باشد و طبیعتی متعلق امر شده باشد یا خیر؟ چرا که در چنین مقامی اگر خصوصیتی در غرض دخیل باشد و بیان نکند اخلال به غرض ورزیده است مثل روایات وضوءات بیانیه که امام تصویر وضوء رسول خدا ﷺ را بیان می‌کند و در جایگاهی است که جمیع آنچه در غرض دخیل است را بیان نماید. لذا برخی خصوصیات که بیان نشد، با اطلاق، شرطیت و قیدیت آن‌ها را نفی می‌کنیم این را اطلاق مقامی گویند (حسینی، ۱۴۱۵: ۳۴-۳۵؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۲۴۸).

ب) اطلاق لفظی

در اطلاق لفظی پای لفظ در میان است. عنوانی متعلق امر شده است مثل «اعتق رقبة». در چنین موردی اگر مقدمات حکمت فراهم بود با تمسک به اطلاق کلام می‌گوییم فلان خصوصیت مثل «ایمان در رقبة مومنة»، در غرض مولی دخیل نیست (بدری، ۱۴۲۸: ۷۸).

وجه اشتراک و اختلاف اطلاق مقامی با اطلاق لفظی

اشتراک

در هر دو برای تمسک به اطلاق و نفی قیدیت و شرطیت از در مقام بیان بودن مولی استفاده می‌کنیم. در اطلاق لفظی برای نفی قیدیت از مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم که اولین آن در مقام بیان بودن مولی است لذا از عدم تقیید به مومنه، اطلاق فهمیده می‌شود. در اطلاق مقامی نیز چنین است، امام در وضوئات بیانیه در مقام بیان تمام خصوصیات وضوی رسول الله ﷺ بود لذا با تمسک به اطلاق نفی قیود خصوصیات مشکوک می‌شود.

اما اختلاف و تمایز

در اطلاق لفظی یک امری از طرف مولی صادر شده که موضوع آن بدون هیچ قیدی بیان شده است مثل «صلّ» و «اعتق رقبه» که در این صورت از عدم ذکر شرایط و خصوصیات، شمولیت حکم و نفی قیدیت جزء مشکوک را استفاده می‌کنیم.

به خلاف اطلاق مقامی که در آن امری از طرف مولی صادر نشده تا بخواهیم در نفی قیدیت جزء مشکوک، به اطلاق آن تمسک کنیم؛ بلکه مثلاً امام گفته است: «رسول الله به این صورت نماز میخواند» یا «نماز صحیح به این صورت است» و ما از مقدمات و قرائن لفظی یا لّبی متوجه شدیم امام در مقام بیان جمیع شرایط است پس عمل به هر آنچه ذکر نشده لازم نیست.

پس در اطلاق مقامی، نفی قید و شرط وجود دارد اما وصف برای یک لفظ خاصی نیست تا به آن نسبت داده شود بلکه مقام، مقامی است که ما را به نتیجه نفی قید و شرط می‌رساند. بنابراین واضح می‌شود که تعریف «ما دلّ علی شائع فی جنسه» در مورد اطلاق مقامی صادق نیست چون لفظی در کار نیست تا گفته شود «ما دلّ» بلکه در اینجا مقامی هست که نفی قید و شرط می‌کند. به همین دلیل، نظریه دوم می‌گوید این دو اطلاق هیچ وجه مشترکی ندارند مگر اینکه بگوییم اطلاق یعنی نفی قیود که در این صورت هر دو در اصل نفی قید مشترک خواهند بود.

۴. اعتبارات ماهیت

ماهیات به پنج صورت ملحوظ واقع می‌شوند

الف) گاهی ملحوظ نفس ماهیت من حیث هی می‌باشد، در این صورت این ذات ماهیت است که بدون لحاظ شیء ای خارج از ذات مورد ملاحظه واقع شد. در این لحاظ فقط ذات مثل «الانسان حیوان ناطق» و ذاتیات مثل «الانسان ناطق یا الانسان حیوان» بر ماهیت قابل حمل می‌باشند. این ماهیت را ماهیت مبهمه مهمله یا لابلشروط مقسمی گویند.

ب) گاهی به همراه ماهیت شیء ای خارج از ذات ماهیت نیز با او لحاظ می‌شود که خود بر سه قسم است:

قسم اول: ماهیت بشرط شیء: هرگاه ماهیت مقترن به وجود شیء ای که خارج از ذات ماهیت است لحاظ شود از آن تعبیر به ماهیت بشرط شیء می شود. مثل لحاظ ماهیت رقبه مقترن به وجود ایمان.

قسم دوم: ماهیت بشرط لا: هرگاه ماهیت مقترن به عدم شیء ای که خارج از ذات ماهیت است لحاظ شود از آن تعبیر به ماهیت بشرط لا می شود مثل لحاظ ماهیت رقبه مقترن به عدم کفر.

قسم سوم: ماهیت لابشرط قسمی: هرگاه ماهیت غیر مقترن به وجود یا عدم شیء دیگر که خارج از ذات ماهیت است لحاظ شود از آن تعبیر به لابشرط قسمی می شود. مثل اینکه ماهیت صلاة غیر مقترن به وجود یا عدم سفید پوست بودن لحاظ شود به نحوی که خود عدم اقتران در کنار ماهیت لحاظ شود.

قسم چهارم: هرگاه ماهیت مقترن به وجود شیء ای که از سنخ ماهیت و غیر مغایر با اوست لحاظ شود که این خود بر دو نوع است:

نوع اول: ماهیت ساریه: هرگاه ماهیت مقترن به وجود شیوع استیعابی و شمولی که از سنخ ماهیت است باشد.

نوع دوم: ماهیت علی البدل: هرگاه ماهیت مقترن به وجود شیوع بدلی که از سنخ ماهیت است باشد (جزایری، ۱۴۱۵: ۳/۶۸۱-۶۸۲).

۵. بیان مبانی در ماهیت مطلق

نظر آخوند: مرحوم آخوند^{علیه السلام} ماهیت مطلق را لابشرط مقسمی می داند یعنی می فرمایند در اسماء اجناس مثل «رجل»، به عنوان یکی از الفاظ مطلق، واضع حین وضع صرفاً طبیعت بما هی را لحاظ نمود و هیچ خصوصیتی حتی همین عدم ملاحظه خصوصیت را لحاظ نکرده است. لذا موضوع له «رجل» صرف طبیعت رجولیت است، خالی از هر قیدی که از آن تعبیر به طبیعت یا ماهیت لیسیده می شود (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۳ و ۲۴۷).

نظر مشهور: مشهور به حسب آنچه میرزای قمی به آنها نسبت داده است، معتقدند ماهیت مطلق از جمله اسم جنس و سایر الفاظ مطلق، ماهیت بشرط شیء (شیء ای که از سنخ

ماهیت مطلق و غیر مغایر با آن است) است. البته از نوع ماهیت ساریه می باشد. بنابراین مشهور مطلق را ماهیت مطلقه مرسله می دانند و می گویند موضوع له در اسماء اجناس، طبیعت مقید به قید ارسال است، به نحوی که ارسال و شیوع جزء موضوع له است (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۶؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۶۳).

۶. تفاوت اطلاق با عموم

تفاوت های متعددی بین اطلاق و عموم ذکر شده است که اقتضارا به دو مورد آن اشاره می شود: الف) مشهور معتقدند دلالت عام بر عموم، دلالت وضعی می باشد یعنی دلالت بر عموم به کمک الفاظی مثل (کل و جمع محلی به الف و لام) می باشد که برای شمول و استغراق وضع شده اند اما دلالت مطلق بر اطلاق با کمک مقدمات حکمت می باشد.

ب) الفاظ عموم دلالت بر شمول استغراقی دارند مثل «اکرم العالم» که دلالت بر استغراق و جوب اکرام نسبت به همه آحاد عالم دارد بر خلاف اطلاق که دلالت بر شمول بدلی دارد مثل «اکرم عالما» که به صورت علی البدل و طولی قابل انطباق بر هر فرد عالم است به صورتی که با اتیان به هر فرد آن امثال صورت می گیرد.

ثمره این تفاوت ها این است که در فرض تعارض میان دلیل عام و دلیل مطلق خطاب عام مقدم می گردد زیرا اطلاق مبتنی بر مقدمات حکمت است یعنی در جایی می توان تمسک به اطلاق کرد که قرینه بر خلاف آن نباشد و خطاب عام خود قرینه محسوب می شود، مضافا بر اینکه به تعبیر شهید صدر شمول استغراقی اقوی از شمول بدلی است (صدر، ۱۴۱۸: ۲/۲۷۷).

۷. کیفیت دلالت مطلق بر شیوع و سریان (اطلاق)

از آنجا که دلالت الفاظ عموم مانند «کل» بر عموم و شمول، دلالت وضعی است یعنی واضع از ابتدا آنها را برای شمول و استغراق وضع نمود لذا دلالت الفاظ عموم بر شمول به سبب وضع و دلالت وضعیه لفظیه است لکن در کیفیت دلالت الفاظ مطلق بر اطلاق و چگونگی رسیدن به اطلاق اختلاف است. از آنجا که در ماهیت مطلق اختلاف مبنا موجود

است این اختلاف موجب اختلاف در کیفیت وصول به اطلاق می شود یعنی کیفیت وصول به اطلاق به حسب مبانی موجود در ماهیت مطلق متعدد می شود لذا باید طبق مبانی متفاوت در ماهیت مطلق آن را مورد بررسی قرار داد.

مبنای اول: مسلک منسوب به مشهور

بنابر آنچه به مشهور نسبت داده شد آنان معتقدند مطلق ماهیت به شرط شیء است یعنی مطلق را ماهیت مطلقه مرسله یعنی همان ماهیت ساریه می دانند به نحوی که اطلاق و ارسال جزء موضوع له مطلق است. در این صورت ارسال و شیوع در موضوع له مطلق داخل است لذا دلالت الفاظ مطلق بر اطلاق به دلالت وضعی تضمینی خواهد بود چون اطلاق و ارسال جزء موضوع له است مثلاً دلالت اسم جنس همانند «رجل» در شیوع و سریان بالوضع می باشد چون واضع «رجل» را برای ماهیت رجولیت با قید شیوع و سریان وضع کرد. بنابراین دقیقاً مثل الفاظ عموم، دلالتشان وضعی می شود و از این جهت با الفاظ عموم تفاوتی نخواهند داشت.

مبنای دوم: مسلک مرحوم آخوند

ایشان مطلق را لابشرط مقسمی میدانند. مطلق را ماهیت مبهمه مهمله می دانند. معتقدند مطلق یا همان اسم جنس برای خود جنس و طبیعت بماهی همی وضع شد و قید اطلاق و ارسال از دایره موضوع له بیرون است. لفظ مطلق (اسم جنس و...) به دلالت وضعی بر شیوع و ارسال (اطلاق) دلالت ندارد. لذا برای دستیابی به اطلاق باید از قرینه استفاده کرد حال یا از قرینه خاصه یا قرینه عامه که از آن تعبیر به مقدمات حکمت می شود.

اما قرینه خاصه

همان طور که از اسمش پیداست ضابطه کلی ندارد تا تحت عنوان یک قاعده کلی ساری در همه خطابات باشد. قرینه خاصه مثل قرینه حالیه یعنی از حال متکلم و مولی پیداست که مرادش مطلق است. مثلاً وقتی لقمه‌ای در گلویش گیر کرد و می گوید «اسقنی ماء»، از این تقاضای آب در این حالت، روشن است که به دنبال آب خنک نیست بلکه به دنبال مایعی

است که غذا را فرو ببرد. گاهی هم قرینه خاصه لفظیه یا مقالیه است مثل اینکه خودش صراحتاً اعلام می‌کند: «اعتق رقبة سواء كان مومنة أم كافرة».

اما قرینه عامه

یک ضابطه کلی است، قرینه‌ای است که در عموم مطلقات جاری است. مختص به یک خطاب و مطلق خاص نیست بلکه به برکت وجود قرائن عامه می‌توان اطلاق را در همه خطابات مطلقیه که آن قرائن عامه را دارد ثابت کرد. آن قرینه، قرینه حکمت است که قرینه عقلی است و از مقدماتی چون در مقان بیان بودن مولی، عدم تقيید علی رغم تمکن از تقيید و عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب تشکیل شده است.

بنابراین روشن شد اگر ما مسلک مشهور را که ماهیت مطلق را ماهیت ساریه می‌دانند اتخاذ نماییم، اطلاق و ارسال بالوضع است و مطلق به دلالت وضعیه لفظیه دلالت بر شیوع و سریان (اطلاق) دارد اما اگر طبق مسلک مرحوم آخوند ماهیت مطلق را ماهیت مبهمه مهمله دانستیم و مسلک مشهور را نپذیرفتیم از چه راهی باید به اطلاق دست یابیم؟

این مسأله خود محل اختلاف است. مرحوم آخوند^{علیه السلام} فرمودند از قرائن عامه یعنی مقدمات حکمت استکشاف اطلاق می‌شود (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۷).

اما مرحوم حائری^{علیه السلام} علی رغم قول به اینکه مطلق ماهیت مبهمه مهمله است و در نتیجه دلالت الفاظ مطلق بر اطلاق بالوضع نیست می‌فرمایند برای وصول به اطلاق نیاز به قرائن عامه یا همان مقدمات حکمت نداریم بلکه راهی غیر از مقدمات حکمت موجود است.

ایشان معتقدند در «اکرم العالم» یا «اعتق رقبة»، دو ظهور موجود است، ظهور اول اینکه طبیعت «رقبة» یا طبیعت «عالم»، موضوع است و حکم بر روی آن دو طبیعت رفته است لذا طبیعت رقبة و عالم موضوع و در ترتب حکم، مدخلیت دارد.

ظهور دوم اینکه طبیعت بالاصالة و بالاستقلال موضوع و دخیل در ترتب حکم است. اگر قیدی دخیل باشد مثلاً «العالم العادل» مراد باشد لکن در کلام ذکر نشده باشد، در این صورت «عالم» بالاصالة و الاستقلال دخیل در حکم نمی‌باشد؛ بلکه «العالم العادل» دخیل

در حکم است. یعنی موضوع مرکب است و جزء مرکب همیشه تابعی از کلّ است لذا «عالم» به نحو بسیط، استقلالاً و اصالتاً در ترتب حکم دخالت ندارد بلکه چون به نحو مرکب است دخالتش در حکم بالتبعیة و التضمن است.

بنابراین «اکرم العالم»، ظهورش در این است که همین طبیعت «عالم» هم موضوع است و هم اصالت دارد، اگر قید «عادل» کنارش باشد، دخالت «عالم» اصالی نخواهد بود.

به عبارت اخری: مرحوم حائری رحمته الله می فرماید: خطاب «اکرم العالم»، محتمل الوجهین است:

۱. «عالم» مستقلاً و اصالتاً دخیل در وجوب اکرام باشد یعنی موضوع ذات «عالم» باشد

بدون هیچ قیدی.

۲. «عالم» مرکباً و تبعاً دخیل در وجوب اکرام باشد یعنی موضوع «عالم عادل» باشد و

«عالم» جزء الموضوع باشد. عموم «عالم» به نحو تضمینی و تبعیت دخیل در حکم باشد.

لکن ظاهر اسناد و حکم به طبیعت «عالم»، احتمال اول است یعنی طبیعت «عالم» مستقلاً و اصالتاً موضوع حکم باشد. این نفس شمول و سریان است یعنی هر عالمی را اعم از عادل و فاسق در بر می گیرد لذا برای وصول به شمول و اطلاق، نیازی به مقدمات حکمت نداریم.

بنابراین خود لفظ بدون احتیاج به مقدمات حکمت و در مقام بیان بودن مولی ظهور در شمول و سریان (اطلاق) دارد. البته این ظهور وضعی نیست. زیرا ظهور کلام در این است که طبیعت بالاصاله و مستقل، موضوع حکم باشد و این نفی جمیع قیود را به دنبال دارد، چرا که اگر قیودی در کنار عالم باشد، در آن صورت عالم بالاصاله و الاستقلال دخیل در ترتب حکم نخواهد بود بلکه مجموع مرکب عالم عادل، موضوع ترتب حکم خواهد بود. بله احتمال اراده مقید از مطلق داده می شود لکن خلاف ظاهر است و در این موارد از باب اصل ظهور اخذ به ظاهر می کنیم نه خلاف ظاهر. بنابراین اصل ظهور به بیانی که مطرح شد کافی برای اخذ به اطلاق است و نیازی به مقدمات حکمت نیست (حائری، ۱۴۲۴: ۱/۶۶۲).

نقد مبنای مرحوم حائری

به نظر نویسندگان، کلام مرحوم حائری محل اشکال است:

اشکال اول: علامه حائری رحمته الله معتقد است برای وصول به اطلاق نیازی به مقدمات حکمت نداریم. لکن واقعیت این است که برای وصول به اطلاق به مقدمه اول از مقدمات حکمت یعنی در مقام بیان بودن مولی نیاز است و دستیابی به اطلاق از غیر آن امکان پذیر نمی‌باشد بنابراین این کلام علامه حائری رحمته الله صحیح نمی‌باشد؛ زیرا ظهور اراده در اصالت، از باب ظهورات لفظیه نیست بلکه از باب بناء عقلا است پس متکلمی که در صدد تحدید موضوع حکمش است، زمانی که حکم را معلق بر موضوع می‌کند، عرف و عقلاء از آن می‌فهمند که او تمام الموضوع برای حکم است و اراده اصالتاً به نفس آنچه به عنوان موضوع اخذ شد تعلق گرفته است و معلوم است که این تعلق اراده به نفس عنوان موضوع، متوقف بر عدم بودن متکلم در مقام اجمال و اهمال است زیرا بدیهی است اگر متکلم در مقام بیان حکم دیگری باشد و خطاب این چنینی را استطراداً بیان نموده باشد، یا به صدد تشریح اصل حکم یا به صدد بیان بعض ما له دخل فی الحکم باشد، عقلاء احتجاج به کلام او نمی‌کنند و استفاده اطلاق ممکن نیست.

پس ظهور اراده در استقلال عبارت اخری از این است که آنچه را موضوع و متعلق حکم قرار داد، تمام الموضوع برای حکم است بنابراین چاره‌ای نیست جز احراز اینکه متکلم در مقام بیان تمام ما له دخل فی الحکم است و این همان مقدمه اول از مقدمات حکمت است. بنابراین راه وصول به اطلاق، منحصرًا مقدمات حکمت است.

به عبارت دیگر مولی با بیان خطاب «اکرم العالم» یا «اعتق رقبة»، اگر در مقام بیان تمام مراد نباشد بلکه در صدد بیان اصل خواسته به نحو فی الجملة باشد آیا این بیان مرحوم حائری تمام است؟ خیر؛ زیرا ظهور خطاب در اینکه طبیعت عالم اصالتاً و استقلالاً موضوع حکم است، خود، تابع ظهور دیگری می‌باشد و آن در مقام بیان تمام مراد بودن مولی باشد؛ زیرا شما زمانی می‌توانید از آن خطاب ظهور بگیرید و بگویید «عالم» مستقلاً و اصالتاً دخیل در ترتب حکم است که مولی در مقام بیان تمام مراد باشد و قیدی هم نیآورده باشد؛ اینجاست که پی می‌برید آن موضوع مستقلاً تأثیرگذار است. اما اگر متکلم در مقام اجمال یا

اهمال باشد اخذ به چنین ظهوری ممکن نمی‌باشد. لذا برای وصول به اطلاق مقدمه‌ای به نام «در مقام بیان بودن مولی» نیاز است (خمینی، ۱۳۷۶: ۴/۵۳۸).

اشکال دوم: برای شناخت معنای لفظ دو مقام داریم: یکی مقام وضع لفظ است که هر لفظی برای یک موضوع له خاصی وضع شده است مثل لفظ «اسد» که برای حیوان مفترس وضع شده و ظهور در آن هم دارد. و مقام دوم، مقام استعمال و اراده متکلم است که آیا همان موضوع له لفظ که دارای ظهور بود را اراده هم کرده است یا خیر؟ مقام اول مربوط به ظهور لفظی و مقام دوم مربوط به اراده متکلم است که صرف اثبات ظهور لفظی کافی برای کشف اراده نیست. بنابراین اخذ به ظهور اطلاق کلام و خلاف ظاهر بودن تقیید که مدعی مرحوم حائری رحمته‌الله بود، صرفاً با دلالت و ظهور لفظی قابل اثبات نیست و چون مربوط به اراده متکلم است، عقلاء برای کشف آن از مقدمات حکمت که یکی از آن‌ها در مقام بیان بودن است بهره می‌گیرند.

مرحوم روحانی رحمته‌الله و نقد اشکال اول:

مرحوم روحانی رحمته‌الله می‌فرمایند:

برای کشف اطلاق نیازی به مقدمه اول یعنی در مقام بیان بودن نداریم بلکه در مقام بیان بودن برای تشخیص تمام ظهورات وضعیه لازم است، لذا اگر متکلم برای آزمایش صدا و صوت، الفاظ را بیان کند یا قرینه منافی با معنای موضوع له بیان کند، نمی‌توان گفت معانی الفاظ را اراده کرده است. بنابراین مقدمه حکمتی مختص کشف اطلاق نداریم و در مقام بیان بودن باید در تمام ابواب اعم از باب اطلاق و عموم بلکه در تمامی ظهورات وضعیه احراز شود (روحانی: ۳/۴۳۳).

به نظر نویسندگان، این اشکال وارد نیست؛ در جایی که ظهور مستند به لفظ باشد مثل الفاظ عموم که دلالتشان بر عموم، وضعی است، همین که متکلم لفظ را استعمال کند به ظاهرش اخذ می‌کنیم و نیازی به احراز در مقام بیان بودن متکلم نیست، مثل «اکرم کل عالم» که به ظاهر «کل عالم» اخذ می‌کنیم و می‌گوییم همه «علماء» مراد هستند و تخصیصی صورت نگرفته است. اما در مورد مطلق که ظهورش در اطلاق مستند به لفظ نیست و بعد از بناء و سیره عملی عقلاء شکل می‌گیرد، باید در مقام بیان بودن متکلم احراز شود. بنابراین عقلاء وقتی می‌بینند طبیعتی بیان شده

و متکلم هم در مقام بیان مراد است نه اینکه صدایش را امتحان کند و با این حال قیدی نیاورده، نتیجه می‌گیرند که متکلم مطلق را اراده کرده است، پس ظهور اطلاقی بعد از این حکم عقلی که خودش محتاج به در مقام بیان بودن است شکل گرفته.

مضافاً به اینکه مقام بیانی که مرحوم روحانی رحمته می‌فرماید، غیر از مقام بیان مورد نظر ما است؛ آنچه منظور ایشان است بر می‌گردد به اراده استعمالی که مسلم است برای رساندن معنای موضوع له، شخص نباید خواب، غافل یا در مقام هزل و شوخی باشد. و پر واضح است که در مقام بیان بودن به این معنا در تمام ظهورات وضعیه ضروری و غیر قابل انکار است. اما آنچه ما در مقدمات حکمت به دنبال اثبات آن هستیم، در مقام بیان تمام «ما له دخل فی الحکم» بودن است. یعنی همین شخصی که اراده استعمالی داشته و از روی شوخی و غفلت تکلم نکرده، ممکن است در مقام بیان تمام مرادش بوده باشد و ممکن است صرفاً در مقام بیان اصل تشریح حکم بوده باشد و ما می‌گوییم برای اطلاق گیری باید شخص در مقام بیان تمام مراد باشد.

پس ایشان بین در مقام بیان بودن که برای شکل گیری اراده استعمالی لازم است و در مقام بیان تمام «ما له دخل فی الحکم» بودن خلط کرده است، لذا آنجا که گفته «فانه لا یمكن الاستناد الی کلام متکلم فی تشخیص مراده ما لم یحرز انه فی مقام البیان»، صحیح این است که این مقام بیانی که گفته در تمام ظهورات وضعیه لازم است، همان هازل و غافل نبودن است.

نتیجه

آنچه در این مقاله به آن دست یافتیم، این است که اگر ماهیت مطلق را ماهیت به شرط شیء یعنی ماهیت مطلقه مرسله دانستیم به نحوی که شیوع و ارسال را جزو موضوع له قرار دادیم، در این صورت کیفیت وصول به اطلاق، همانند کیفیت وصول به عموم، به دلالت وضعیه لفظیه می‌باشد. اما اگر ماهیت مطلق را ماهیت لابشرط مقسمی یعنی ماهیت مبهمه مرسله قرار دادیم به نحوی که شیوع و اطلاق و سریان را جزو موضوع له ندانستیم، در این صورت کیفیت وصول به اطلاق، متمایز از کیفیت وصول به عموم است چرا که در این صورت برای وصول به اطلاق، منحصرماً محتاج به مقدمات حکمت می‌باشیم.

کتابنامه

- آملی، میرزا هاشم، **مجمع الأفكار و مطرح الأنظار**، قم، المطبعة العلمية، ۱۳۹۵ق.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، چاپ نهم، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۹ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، **مطرح الأنظار**، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
- بدری، تحسین، **معجم مفردات اصول الفقه المقارن**، تهران، المشرق للثقافة و النشر، ۱۴۲۸ق.
- جرجانی، علی بن محمد، **التعريفات**، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
- جزایری، محمد جعفر، **منتهی الدراییه فی توضیح الکفایه**، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۵ق.
- حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم، **الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة**، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
- حائری، مرتضی، **مبانی الاحکام فی اصول شرایع الاسلام**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، ۱۴۲۴ق.
- حسینی، محمد، **معجم المصطلحات الاصولیة**، بیروت، مؤسسه العارف للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
- حلی، حسن بن یوسف، **نهایه الوصول**، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۵ق.
- _____، **مبادئ الوصول**، قم، المطبعة العلمية، ۱۴۰۴ق.
- حلی، جعفر بن حسن، **معارج الأصول**، لندن، مؤسسه امام علی علیه السلام، ۱۴۲۳ق.
- خراسانی، محمدکاظم، **کفایه الأصول**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- خمینی، روح الله، **جواهر الاصول**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۶.
- _____، **تهذیب الاصول**، قم، دارالفکر، ۱۳۸۲.
- خوئی، ابوالقاسم، **محاضرات فی اصول الفقه**، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی علیه السلام، ۱۴۲۲ق.
- روحانی، محمد، **منتقى الاصول**، قم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
- سید مرتضی، علی بن حسین، **الذریعه الی اصول الشیعه**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ش.
- شرتونی، سعید، **اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد**، تهران، منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریة- دار الأسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۶ق.

- شيخ بهائى، محمد بن حسين، زبدة الاصول، قم، مرصاد، ۱۴۲۳ق.
- صدر، محمداقبر، دروس فى علم الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، چاپ پنجم، ۱۴۱۸ق.
- طوسى، محمد بن حسن، عدة الأصول، قم، (بى نا)، ۱۴۱۷ق.
- عثمان، محمود حامد، القاموس المبين فى اصطلاحات الاصوليين، رياض، دارالزاحم، ۱۴۲۳ق.
- عراقى، ضياء الدين، نهاية الافكار، قم، مؤسسه النشر الاسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- فيروزآبادى، محمد بن يعقوب، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۴ق.
- قلی زاده، احمد، واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه، تهران، بنياد پژوهش های علمى فرهنگى نورالاصفياء، ۱۳۷۹.
- مشكينى اردبيلی، على، اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها، قم، الهادى، چاپ ششم، ۱۳۷۴.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، مؤسسه النشر الاسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم، چاپ پنجم، ۱۴۳۰ق.
- _____ المنطق، قم، دارالعلم، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.
- ميرزاى قمى، ابوالقاسم بن محمدحسن، القوانين المحكمه فى الأصول، قم، احياء الكتب الاسلاميه، ۱۴۳۰ق.
- نائينى، محمدحسين، فوائد الاصول، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۳۷۶.
- _____ اجود التقريرات، قم، مطبعه العرفان، ۱۳۵۲.
- ولايبى، عيسى، فرهنگ تشريحي اصطلاحات اصول فقه، تهران، نشر نى، چاپ ششم، ۱۳۸۷.
- هلال، ميثم، معجم مصطلح الاصول، بيروت، دارالجيل، ۱۴۲۴ق.
- يعقوب، اميل، المعجم المفصل فى الجموع، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۲۵ق.

