

بازنگری در خواستگاه تقدم «خاص و مقید منفصل»

بر «عام و مطلق»

علی عندلیب (نویسنده مسئول)^۱

یحیی گوهری بخشایش (مقرر)^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰



چکیده

تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» از امور مسلم در علم اصول است که از دیرباز مورد توجه علمای اصول قرار گرفته است و اندیشمندان اسلامی در مقام فتوی، طبق آن عمل کرده‌اند. اما خواستگاه و حیطه تقدم آن روشن نیست؛ مخصوصاً که در عصر حاضر، نظرات جدیدی از طرف برخی از متفکرین مطرح شده است که نظر اتفاقی قبلی را با تردید جدی مواجه کرده است. بررسی‌های صورت گرفته، نشان می‌دهد اصولیون گذشته، تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» را مثل تقدم «خاص و مقید متصل» در فضای محاورات عرفی دانسته‌اند، گرچه در وجه تقدم با همدیگر اختلاف دارند. ولی برخی از دانشمندان اسلامی معاصر، آن را منحصر در فضای قانون‌گذاری و برخی دیگر از اصولیون حاضر، آن را روش مخصوص شارع مقدس دانسته‌اند. هر کدام از این نظرات، می‌تواند در برخی دیگر از مباحث جمع عرفی در علم اصول؛ مثل بحث انقلاب نسبت، اثرات و پیامدهایی داشته باشد. لذا پرسش از خواستگاه و وجه تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» مسأله‌ای است که نیازمند تحقیق همه جانبه است. و تحقیق حاضر با هدف رسیدن به پاسخ این پرسش و شناخت حدود و ثغور آن، و بررسی آراء اندیشمندان بزرگ اسلامی انجام شده است. البته روشن است که نیل به این مقصود، در سایه توصیف و تحلیل گزاره‌های اصولی با گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای میسر است. و نتیجه آن تبیین و تحلیل گستره تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» است.

واژگان کلیدی

عام، مطلق، خاص منفصل، مقید، قرینیت عرفی، اظهر.

۱. استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم.

۲. استاد سطوح عالی حوزه.



۱. مقدمه

شکی نیست که اندیشمندان اسلامی از دیرباز، «خاص و مقید» را - اعم از متصل و منفصل - بر «عام و مطلق» مقدم کرده و در مقام عمل بر اساس آن فتوی داده‌اند، تا جایی که برخی از صاحب نظران این حیطه، تخصیص کتاب توسط خبر واحد معتبر را - که از حساسیت ویژه‌ای برخوردار است - سیره واضح اصحاب دانسته‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۳۵).

در اینکه تقدم «خاص و مقید منفصل» مربوط به کدام فضا و حیطه است، بین اصولیون گذشته، اختلافی وجود ندارد که در این مورد به تفصیل سخن گفته خواهد شد، ولی اجمالاً باید دانست که اصولیون گذشته، آن را بر اساس محاورات عرفی و عقلانی دانسته‌اند، اگرچه در وجه تقدیم آن با هم اختلاف دارند، برخی آن را از باب نص یا اظهر بر ظاهر و برخی دیگر، خود خاص و مقید را قرینه عرفی بر تقدم، دانسته‌اند. اما وجود نظرات جدید در این زمینه، از جانب برخی متفکرین عصر حاضر، خواستگاه و حیطه تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» را در هاله‌ای از ابهام قرار داده است؛ چرا که برخی این تقدم را منحصر در ظرف و فضای قانون‌گذاری می‌دانند و برخی پا را از این هم فراتر گذاشته و آن را صرفاً روش مخصوص شارع مقدس دانسته‌اند. به همین خاطر در نوشتار حاضر، بحث از تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» امری مفروغ عنه پنداشته شده و صرفاً به نقد و بررسی خواستگاه تقدم پرداخته خواهد شد.

اهمیت این بحث آنجا مشخص می‌شود که هر کدام از این نظرات، ممکن است در برخی دیگر از مباحث جمع عرفی؛ مثل انقلاب نسبت، تاثیرگذار باشد؛ چنانچه در قسمت پایانی تحقیق، به این مطلب پرداخته خواهد شد. به همین جهت بحث از آن امری ضروری است که نیاز به تحقیق یکپارچه در این زمینه دارد و تحقیق حاضر در چند بخش، با گردآوری گزاره‌های اصولی و داده‌های کتابخانه‌ای، به بررسی این مطلب خواهد پرداخت. در این تحقیق، علاوه بر تبیین مفاهیم اساسی، به بررسی اقوال و ادله هر قول پرداخته می‌شود و در نهایت بعد از ذکر چند ثمره، جمع بندی نهائی ارائه خواهد شد.

۲. مفاهیم اساسی تحقیق

در این قسمت به بررسی برخی از مفاهیم تحقیق پرداخته می‌شود:

۱-۲. عام

واژه «عام»، اسم از ریشه «عمم» است که در لغت به معنای شمول و فراگیری آمده است (فراهیدی، بی تا، ۱: ۹۴؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۸۵؛ ابن منظور، بی تا، ۱۲: ۴۲۶)؛ چنانچه عرب «عم المطر عموما فهو عام» را برای فراگیر بودن باران به کار می برد (فیومی، ۱۴۱۴، ۲: ۴۳۰). و کلمه «عمامه» به اعتبار شمولش به تمام سر، از این ریشه گرفته شده است (راغب، ۱۴۱۲: ۵۸۵). البته ابن فارس اعتقاد دارد این ماده، اصل واحد دارد که عبارت است که از «طول و کثرت و علو» (ابن فارس، بی تا، ۴: ۱۵) ولی مرحوم مصطفوی می گوید: اصل واحد عبارت است از مقابل خصوصیت. پس به معنای عدم تفرد و اختصاص است. و اگر عام، معنای شمول می دهد، به لحاظ عدم اختصاص به مورد معین است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۸: ۲۲۶).

اما در اصطلاح علم اصول، تعاریف متعددی از «عام» ارائه شده است (ر.ک به: محمد تقی اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳: ۱۴۴ تا ۱۵۲). شیخ انصاری (ره) با اشاره به تعاریف مذکور، نقد و بررسی آنها را بی فایده می داند (شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ۲: ۱۲۹)؛ البته محقق خراسانی (ره) تمام تعاریف مذکور را تعاریف لفظی می داند که صرفا برای شناسائی مصادیق ارائه شده اند؛ چرا که الفاظ عام و خاص، به لحاظ مفهوم و مصداق، از واضحتین کلمات در نزد عرف هستند، در حالی که در تعریف، معرف باید اجلی از معرف باشد. به همین خاطر ایشان نیازی به نقد و بررسی تعاریف نمی بینند و در نهایت خود ایشان، عام را به این صورت تعریف می کنند: «چیزی که بر شمول مفهوم، به تمام چیزهایی که صلاحیت انطباق بر آن دارد، دلالت دارد» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۱۵ و ۲۱۶).

به هر حال به نظر می رسد، کلمه «عام» در علم اصول، اصطلاح خاصی ندارد و همانطور که مرحوم خوئی فرموده اند به معنای لغوی اش به کار رفته است که عبارت است از شمول نسبت به جمیع افراد (خوئی، ۱۴۲۲ [الف]، ۴: ۲۹۹).

۲-۲. خاص

واژه «خاص»، اسم از ریشه «خصص» است؛ چنانچه عرب می گوید: «خصّ الشیء خصوصاً فهو خاص». این لفظ در مقابل عام است (فیومی، ۱۴۱۴، ۲: ۱۷۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۱۶۸؛ زبیدی، بی تا، ۹: ۲۶۹) و به معنای اختصاص و انفراد آمده است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۸۴).





ابن منظور، بی تا، ۷: ۲۴). به اعتقاد ابن فارس ماده این لفظ، اصل شایعی دارد که عبارت است از فرجه و شکاف و اگر عرب می گوید: «خصصت فلانا بشیء» به این معنی است که بین او و دیگران شکاف ایجاد شده است و این به خلاف عموم است (ابن فارس، بی تا، ۲: ۱۵۲). «خصاص الاصابع» به معنای شکاف بین انگشتان نیز به این معنی آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۱۶۸). اما به اعتقاد مرحوم مصطفوی، این ماده اصل واحدی دارد که عبارت است از «انتساب به شیء و تفرد به آن» و بر فرجه و شکاف، فقط در صورتی که این مفهوم را برساند، اطلاق می شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۳: ۶۷).

با توجه با مطالبی که در مورد واژه «عام» گفته شد، روشن می شود واژه «خاص» نیز در علم اصول اصطلاح خاصی ندارد و مثل «عام» به همان معنای لغوی استعمال شده است؛ چرا که گفته شد این دو واژه از الفاظ واضح در نزد عرف هستند و و نیاز به تعریف ندارند. در هر صورت خاص، به چیزی گفته می شود که دایره شمول آن نسبت به افرادش، محدودتر از عام است. البته واژه «خاص» در علم اصول، گاهی به خود حکم و گاهی به دلالت کننده بر آن اطلاق می شود؛ چنانچه به اخراج برخی افراد از تحت عام - بعد از شمول عام نسبت به آنها - تخصیص گفته می شود (مظفر، ۱۳۸۷، ۱: ۱۳۹) که گاهی وقتها متصل است؛ یعنی مخصص آن مقترن به عام است، به نحوی که هر دوی آنها کلام واحد محسوب می شوند؛ مثل «اکرم العلماء الا الفساق منهم» و گاهی وقتها منفصل است؛ یعنی مخصص، مقترن به عام نیست، بلکه خودش به لحاظ عرفی کلام مستقلی محسوب می شود؛ مثل اینکه دلیل عامی مانند «اکرم العلماء» وارد شود، و در مجلسی دیگری دلیل مخصصی مانند «و لا تکرّم العلماء الفساق» صادر شود. اصولیون در این صورت عام را بر خاص حمل کرده و می گویند مراد از عام، «اکرام علماء عدول» است (ر.ک به: میرزای قمی، ۱۴۱۳، ۲: ۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۱۸؛ مظفر، ۱۳۸۷، ۱: ۱۴۲).

۲-۳. مطلق

واژه «مطلق» اسم مفعول باب «افعال» از ریشه «طلق» است که در لغت به معنای رهایی و آزاد گذاشتن آمده است (ازهری، بی تا، ۹: ۱۹؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۲۳)؛ چنانچه ابن فارس معتقد است ماده «ط-ل-ق» اصل واحد دارد که عبارت است از تخلیه و ارسال. (ابن فارس، بی تا، ۳: ۴۲۰). به همین جهت عرب، وقتی اسیری را آزاد کند، می گوید: «أُطْلِقْتُ الْأَسِيرَ»



إطلاقاً، فهو مُطلق و طليق»، یا وقتی عقل شتر را باز کند، می‌گوید: «اطلقت الناقة او البعير من عقالها» (ازهری، بی‌تا، ۹: ۱۹؛ جوهری، بی‌تا، ۴: ۱۵۱۸؛ ابن فارس، بی‌تا، ۳: ۴۲۰؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۲۳؛ فیومی، ۱۴۱۴، ۲: ۳۷۶). از همین باب، به شخصی که گشاده رو باشد، «طلق الوجه» یا «طليق الوجه» گفته می‌شود (ابن درید، بی‌تا، ۲: ۹۲۲؛ جوهری، بی‌تا، ۴: ۱۵۱۷؛ ابن فارس، بی‌تا، ۳: ۴۲۰)؛ چنانچه «طلق الیدین»، «طلق اللسان» از همین باب است. مطلق در احکام نیز به حکمی گفته می‌شود که استثناء نداشته باشد (راغب، ۱۴۱۲: ۵۲۳). البته مرحوم مصطفوی اعتقاد دارد، این ماده، فقط یک اصل دارد که عبارت است از «رفع حصر» و به عقیده ایشان، تمام موارد مذکور، به همین معنی بر می‌گردد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۷: ۱۱۱).

اما در علم اصول، تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. میرزای قمی (ره) تعریف مطلق به «ما دل علی شائع فی جنسه» را به اکثر اصولیون نسبت داده است (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ۲: ۱۷۸). اما صاحب فصول (ره) تعریف مذکور را جامع و مانع نمی‌داند، و مطلق را این چنین تعریف کرده است: «ما دل علی معنی شائع فی جنسه، شیوعاً حکمياً» (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۱۷ و ۲۱۸)؛ چنانچه امام خمینی «قدس سره» سه اشکال بر تعریف مشهور وارد کرده است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ۲: ۳۱۳ و ۳۱۴). ولی مرحوم آخوند خراسانی با توجه به اینکه تعاریف اصطلاحی را «شرح الاسمی» دانسته است، نقض و ابرام‌های آنها را نیز بی‌فایده می‌داند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۳).

در هر صورت، فارغ از نقض و ابرام‌های صورت گرفته، به نظر می‌رسد، مراد از مطلق در اصول، همانطور که برخی بزرگان گفته‌اند، عبارت است از تمام موضوع بودن طبیعتی که موضوع واقع شده است، به این معنی که هیچ قیدی در حکم، موضوعیت ندارد (سید بروجردی، ۱۴۱۵، ۳۷۰؛ امام خمینی، ۱۴۱۵، ۲: ۳۲۵). و به عبارت دیگر گاهی تمام حصه‌های طبیعت، موضوع واقع شده است؛ مثل «اعتق رقبة» و گاهی برخی از حصه‌های طبیعت خارج شده است و طبیعت دارای قید است؛ مثل «اعتق رقبة مومنة». اولی را در اصطلاح علم اصول، «مطلق» و دومی را «مقید» می‌گویند.

۲-۴. مقید

واژه «مقید» اسم مفعول باب «تفعیل» از ریشه «قید» است که در لغت به معنای بستن آمده



است. و از این باب «المُقَيَّدُ من الساقين» به محل بستن خلخال، به پای زن گفته می‌شود (فراهیدی، بی‌تا، ۵: ۱۹۶؛ جوهری، بی‌تا، ۲: ۵۲۹)؛ چنانچه به لثه‌ها از آن جهت که دندان‌ها را به هم متصل کرده و بسته است، «قیود الاسنان» گفته می‌شود. (ازهری، بی‌تا، ۹: ۱۹۳؛ ابن منظور، بی‌تا، ۳: ۳۷۳؛ فیروز آبادی، بی‌تا، ۱: ۴۵۹). ابن درید بعد از اینکه معنای این واژه را معروف دانسته است، به نقل از برخی از اهل لغت می‌گوید: اصل «تقیید» عبارت است از «مانع شدن شیء از حرکت» و از همین باب برای حفظ علم توسط کتابت، گفته می‌شود: «قیدت العلم بالکتاب» (ابن درید، بی‌تا، ۲: ۶۷۸). ولی ابن فارس می‌گوید ماده «ق-ی-د» اصل واحدی دارد که معروف است و در حبس و نگهداری شیء به صورت استعاری استعمال می‌شود (ابن فارس، بی‌تا، ۵: ۴۴)؛ چنانچه ازهری و ابن منظور نیز معنای آن را معروف می‌دانند (ازهری، بی‌تا، ۹: ۱۹۳؛ ابن منظور، بی‌تا، ۳: ۳۷۳).

اما این کلمه در اصطلاح علم اصول، در مقابل «مطلق» است. گرچه از مطالب مذکور در تعریف اصطلاحی «مطلق»، تعریف «مقید» هم روشن شد، ولی به صورت خلاصه می‌توان گفت اگر طبیعتی که موضوع واقع شده است، دارای قید باشد، مقید نام دارد؛ مثل «اعتق رقبة مؤمنة». البته ذکر این نکته ضروری است که «مقید» نیز مثل «عام» گاهی متصل است؛ مثل «اکرم العالم العادل» و گاهی منفصل است؛ مثلاً دلیل مطلقى مانند «اکرم العالم» وارد شده است و در مجلسی دیگر دلیل مقیدی به این صورت وارد شود: «ولا تکرّم العالم الفاسق». علماء اصول در این صورت، مطلق را حمل بر مقید می‌کنند و می‌گویند مراد مطلق «اکرام عالم عادل» است.

۳. بررسی اقوال و ادله

در اینکه خواستگاه تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» چیست؟ و آیا اختصاص به محیط و وعاء خاصی دارد یا در تمام فضاها و محیط‌ها جاری است، سه قول مطرح شده است:

۳-۱. محیط عرف

غالب قریب به اتفاق اصولیون، تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» را اختصاص به محیط خاصی ندانسته‌اند، بلکه آن را مربوط به محاورات عرفی می‌دانند، به این

معنی که عرف در مواجهه با دو دلیلی که یکی عام یا مطلق و دیگری خاص یا مقید است، متحیر نمی‌ماند، بلکه از ضمیمه کردن خاص به عام و مقید به مطلق، حکم عام و مطلق را مربوط به غیر خاص و مقید دانسته و از این طریق تعارض بدوی را از بین می‌برد. از آنجائی که این عملیات مربوط به عرف و محاورات عرفی است، در علم اصول از آن تعبیر به «جمع عرفی» (نائینی، ۱۳۷۶، ۴: ۷۲۷؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳: ۳۴۹ و ۳۹۱؛ خوئی، ۱۴۱۹، ۴: ۳۸۶؛ شهید صدر، ۱۴۱۸، ۲: ۵۳۹ و ۵۴۶) یا «توفیق عرفی» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۴۹؛ نائینی، ۱۳۷۶، ۳: ۲۵۵؛ امام خمینی، ۱۴۱۰، ۲: ۱۷) شده است.

طبق این نظر، اساس جمع مذکور، عرف است و به تعبیر مرحوم شهید صدر اساس جمع عرفی، ارتکازات عرفی است (شهید صدر، ۱۴۱۷، ۵: ۱۶۷)، به این معنی که عرف و عقلای عالم، در محاورات خود از این روش استفاده می‌کنند و آن را می‌پسندند. ولی اگر جمعی باشد که عرف و عقلای عالم آن را نپسندند و در محاورات خود از آن بهره نگیرند، به آن «جمع تبرعی» گفته می‌شود که مورد قبول اصولیون نیست؛ مثلاً اگر دلیلی بگوید: «اکرم العلماء» و دلیل دیگر بگوید «لا تکرّم الفساق»، در این مورد عقل می‌تواند بین این دو جمع کند؛ مثل اینکه دلیل اول را حمل بر علمای عدول و دلیل دوم را حمل بر علمای غیر عدول کند، ولی از آنجائی که عرف، چنین جمعی را نمی‌پسندد، مورد قبول نخواهد بود. این مطلب چنان در علم اصول مسلم فرض شده است که حتی برخی از بزرگان گفته‌اند، مراد از جمع در جمله معروف «الجمع مهما ممکن، اولی من الطرح»، جمع عرفی است نه هر جمعی که شامل جمع تبرعی نیز بشود (ر.ک به: محمد کاظم یزدی، ۱۴۲۶، ۱۱۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۵: ۵۹)، اگرچه برخی دیگر مراد از جمع در این جمله را اعم از جمع عرفی و تبرعی پنداشته و به این سبب کلیت آن را قبول نکرده‌اند (ر.ک به: وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۲۳۳؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳، ۲: ۱۵۱؛ شهید صدر، ۱۴۱۷، ۷: ۲۳۰).

در هر صورت اکثر قریب به اتفاق اصولیون، تقدم «خاص و مطلق منفصل» بر «عام و مطلق» را از باب روش عقلاء در محاوراتشان دانسته و آن را اختصاص به ظرف خاصی ندانسته‌اند، گرچه در وجه این تقدم، با هم اختلاف دارند و به دو گروه تقسیم شده‌اند:

۱-۳. تقدیم نص یا اظهر بر ظاهر

گروهی از اصولیون تقدم مذکور را از باب اقوی ظهورین دانسته و گفته‌اند؛ چون ظهور





خاص و مقید در نزد عرف، قوی‌تر از ظهور عام و مطلق است، عرف، خاص را قرینه بر تصرف در عام می‌داند (شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ۴: ۲۶؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۳۸ و ۴۳۹؛ آقا ضیاء عراقی، ۴: ۱۳۷ و ۱۳۸؛ سید بروجردی، ۱۳۱۲، ۲: ۴۶۲ و ۴۶۳). البته برخی از اصولیون؛ مثل موسس حوزة، حاج شیخ عبد الکریم یزدی (ره) تقدم خاص را در صورتی قطعی می‌دانند که نص در دلالت باشد، ولی اگر دلالتش اظهر از عام باشد، تقدم آن را دارای اشکال دانسته‌اند، گرچه در نهایت اشکالات را جواب گفته و بالاخره به تقدم خاص و مقید حکم داده‌اند. (شیخ عبد الکریم حائری، ۱۴۱۸: ۶۴۰ و ۶۴۱)

طبق این وجه، «عام و خاص» و «مطلق و مقید» از مصادیق کبرای کلی دیگر، یعنی تقدیم نص یا اظهر بر ظاهر محسوب می‌شود و لذا اگر در جایی فرض شود ظهور خاص، مساوی یا اضعف از ظهور عام باشد، ظهور عام در حجیت خود باقی خواهد ماند و خاص کنار گذاشته خواهد شد (نائینی، ۱۳۷۶، ۴: ۷۲۰؛ سید بروجردی، ۱۳۱۲، ۲: ۴۶۳)؛ چنانچه فقها در جاهای دیگر ظهور اقوی را - حتی اگر خاص یا مقید نباشد - مقدم بر ظهور دیگر دانسته‌اند، به همین جهت در استدلال‌های فقهی، دلیلی را که نص بر جواز است، بر دلیل دال بر نهی، مقدم می‌کنند؛ همان‌گونه که شهید ثانی (ره) اخبار دال بر نهی از اخذ لقطه حیوان را حمل بر کراهت کرده است. (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۲: ۲۴۲)؛ چرا که روایات ناهیه از اخذ، ظهور در حرمت دارد ولی برخی از روایات این باب نص در جواز اخذ دارد. پس دست از ظهور نهی برداشته و حمل بر کراهت می‌شود.

۲-۱-۳. قرینیت عرفی خاص و مقید

گروهی دیگر از اصولیون، اظهریت خاص و مقید را ملاک ندانسته‌اند. آنها خاص و مقید را از آن جهت که خاص و مقید است، مقدم می‌دانند. از نظر این گروه، عرف در محاورات خود، خاص بما هو خاص و مقید بما هو مقید را - اگرچه اظهر نباشند - قرینه برای تصرف در عام و مطلق می‌داند (نائینی، ۱۳۷۶، ۴: ۷۲۰؛ خونی، ۱۴۲۲ [ب]، ۲: ۴۲۴ و ۴۲۵؛ شهید صدر، ۱۴۱۷، ۷: ۱۷).

طبق این وجه، حتی اگر فرض شود در جایی ظهور خاص یا مقید، مساوی یا اضعف از ظهور عام و مطلق باشد، باز در این فرض، خاص و مقید مقدم خواهد شد. و به تعبیر محقق

نائینی (ره) نسبت خاص به عام، نسبت «یرمی» به «اسد» در جمله «رایت اسدا یرمی» است. در این جمله با اینکه ظهور کلمه «اسد» در حیوان مفترس اقوی از ظهور کلمه «یرمی» در تیراندازی است؛ چرا که ظهور «اسد» در حیوان مفترس، به وضع است و ظهور «یرمی» در تیراندازی، به اطلاق، ولی با این حال کلمه «یرمی» قرینیت بر «اسد» دارد. تقدم خاص بر عام هم از این چنین است و لذا حتی اگر مساوی یا اضعف از عام باشد، باز بر او مقدم خواهد شد (نائینی، ۱۳۷۶، ۴: ۷۲۱).

۳-۲. محیط تقنین

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» قائل است تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» مربوط به فضای تقنین و قانونگذاری است با این توضیح که روش عرف در محاورات عادی خود، این چنین نیست که ابتداء «کلیات و مطلقات» را القاء و سپس «مخصصات و مقیدات منفصل» آن را بیان کنند. به همین خاطر اگر یک فیلسوف یا اصولی، در فصلی از کتاب خود، قاعده کلی را ذکر کند و سپس در فصل بعدی مخصص آن را بیاورد، عرف بین آن دو جمع نمی‌کند، بلکه می‌گوید: «در گفتارش تناقض وجود دارد»، مگر اینکه خود شخص به این مطلب تصریح کرده باشد.

اما القاء کلیات و مطلقات و ذکر مخصصات و مقیدات در محیط تشریع و فضای تقنین امری شایع است و لذا قانونگذاران - اعم از عرف و شرع - ابتداء قانون را به صورت کلی بیان می‌کنند و در مراحل بعدی تبصره و ماده‌های آن را ذکر می‌کنند. به همین جهت عرف، بر خلاف کتب علمی و محاورات عرفی، «عام و خاص» و «مطلق و مقید» را در ظرف تقنین متناقض نمی‌داند، با اینکه بین ایجاب کلی و سلب جزئی رابطه تناقض وجود دارد (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۳۲ و ۳۳).

با توجه به مطالب مذکور، قول دوم نیز مثل قول قبلی، تقدم «خاص و مقید منفصل» بر «عام و مطلق» را مربوط به عرف می‌داند، با این تفاوت که طبق قول اول، عرف در محاورات خود نیز بین «خاص و عام» و «مقید و مطلق» تناقضی نمی‌بیند ولی طبق قول دوم، فقط در محیط تقنین و تشریع، بین آن دو تناقض نمی‌بیند. امام خمینی «قدس سره» برای اثبات عدم تناقض بین «عام و خاص» و «مطلق و مقید» در محیط تقنین و تشریع، به آیه شریفه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۳) استناد کرده



است. خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید اگر قرآن از جانب غیر خدایتعالی بود، اختلاف زیاد در آن پیدا می‌شد، و با وجود اینکه در قرآن «مخصصات و مقیدات منفصل» فراوان وجود دارد، اما اعتراضی بر آن نشده است و وجود فراوان آنها مصداقی برای «اختلافاً کثیراً» قلمداد نشده است (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۳۳).

طبق این قول، جمع بین «عام و خاص منفصل» و «مطلق و مقید منفصل» اگرچه مختص محیط تقنین و تشریع است، ولی باز می‌توان گفت، جمع مذکور، جمع عرفی و عقلایی است؛ چنانچه امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» می‌فرماید:

«و لكن العرف و العقلاء لا يرون تناقضاً - في محيط التقنين و التشريع - بين العام و الخاص، و المطلق و المقيد، مع ضرورة التناقض بين الإيجاب الكلي و السلب الجزئي، و كذا العكس، لكن لما شاع و تعارف في وعاء التقنين و محيط التشريع ذلك، لا يعدونه تناقضاً» (همان).

اما به هر حال جای این سوال باقی است که وجه تقدم خاص و مقید در همین محیط چیست؟ و چرا قانونگذاران «خاص و مقید منفصل» را مقدم بر «عام و مطلق» می‌دانند؟ امام خمینی «قدس سره» در جواب این سوال می‌فرماید متعارف محیط قانونگذاری این است که کلیات و مطلقات را جدا از هم بیان کنند و وقتی روش این چنین شد، عرف بین «خاص و مقید منفصل» با «عام و مطلق» هیچ تنافی نخواهد دید و جمع بین آنها، جمع عرفی عقلایی خواهد بود و به عبارت دیگر خاص منفصل سه حالت می‌تواند داشته باشد: ۱- مثل عام، دلالتش ظنی است و ظهور دارد؛ ۲- دلالتش قطعی است و به لحاظ سندی ظنی است ۳- اینکه به لحاظ دلالت و جهت و سند، قطعی است.

نسبت به حالت اول باید گفت: در محیط قانونگذاری بر خلاف محاورات عرفی، اصالة الجسد در عام ضعیف است و به همین جهت نمی‌تواند در مقابل اصالة الجسد در خاص، مقابله کند. نسبت به حالت دوم باید گفت دلالت ظنی عام با دلالت قطعی خاص، در مقام جمع و دلالت، تخالفی ندارند و با وجود عدم تخالف، روشن است که مقدم بر آن خواهد شد. اما نسبت به حالت سوم باید گفت خاص از باب تخصص مقدم می‌شود؛ زیرا بناء عقلاء در عمل به اصول، در غیر مورد علم به خلاف است (همان: ۳۵ و ۳۶).

۳-۳. محیط شرع مقدس

قول سوم این است که «خاص و مقید منفصل» و تکیه بر آنها، نه در محاورات عرفی وجود دارد و نه در محیط تقنین جاری است، بلکه القاء «کلیات و مطلقات» و ذکر «مخصصات و مقیدات منفصل» روش ابداعی شارع مقدس است. پس در مجموع سه ادعا در این خصوص وجود دارد که باید ثابت شود:

اولاً عرف در محاورات خود تکیه بر «مخصص و مقید منفصل» نمی‌کند.

ثانیاً در محیط تقنین نیز «مخصص و مقید منفصل» وجود ندارد.

ثالثاً تکیه بر «مخصص و مقید منفصل» روش خاص شارع مقدس است.

اثبات ادعای اول: در این مورد باید گفت بهترین شاهد بر عدم وجود «عام و خاص» و «مطلق و مقید» در عرف، مراجعه به محاورات عرف و عقلاء است. وقتی به محاورات عرف مراجعه شود، متوجه این نکته خواهیم شد که مردم در گفتار خود اگر مخصص یا مخصصاتی برای عام دارند، همه آنها را در مجلس واحدی بیان می‌کنند و این چنین نیست که بعد از اتمام سخن در آن موضوع و اتمام جلسه، مطالبی را به صورت خاص یا مقید منفصل بیان کنند. البته اگر مجلس واحد گفته شد، مراد این نیست که فقط در یک مجلس بیان شود، بلکه امکان دارد چندین جلسه در حکم مجلس واحد باشد؛ مثل فضای تدریس که امکان دارد استاد، قاعده کلی را القاء کند و هر روز به بیان یک استثناء بپردازد ولی همه این جلسات، در حکم مجلس واحد است.

ولی اگر ذکر مخصص در مجلس واحدی نباشد، عرف گفتار شخص را متناقض تلقی می‌کند؛ مثلاً شخص اگر امروز بگوید «تمام محصولات باغ فلانی را خریدم» و چند روز بعد بگوید «یک چهارم محصولات آن باغ را نخریده‌ام» عرف نمی‌گوید مرادش از جمله اول «خرید سه چهارم محصولات باغ» بوده است، بلکه در خطاب به آن شخص می‌گوید چرا متناقض حرف زده‌اید؟ مگر شما چند روز پیش نگفتید که تمام محصولات فلان باغ را خریده‌اید؟ چنانچه امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» در این مورد می‌فرماید:

«و لهذا ترى: أنَّ فيلسوفاً أو أصولياً لو ادعى قاعدة كلية في فصل، ثم ادعى خلافها

في بعض الموارد، يقال: «تناقض في المقال» اللهم إلا أن ينبّه على انتقاضها في

بعض الموارد». (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۳۳).





اثبات ادعای دوم: ادعای دوم این است که تکیه بر «خاص و مقید منفصل» نه تنها در محاورات عرفی وجود ندارد، بلکه در محیط تقنین نیز جاری نیست؛ زیرا ذکر مخصصات منفصل در محیط تقنین دو صورت دارد: یا اینکه صرفاً کلیات تصویب شده است و تبصره و ماده‌هایش هنوز بررسی نشده‌اند، در این صورت تمام این جلساتی که برای بررسی و اضافه شدن تبصره‌ها و ماده‌ها برگزار می‌شود، در حکم جلسه واحد است؛ مثل جلسات متعدد تدریس در موضوع واحد. و لذا همه این ماده‌ها و تبصره‌ها، در حکم مخصص متصل است. و یا اینکه ذکر مخصصات بعد از بررسی کلیات و تبصره و ماده و به اصطلاح بعد از تبدیل شدنش به قانون است که به مخاطبین ابلاغ شده است. در این صورت اگر تبصره یا ماده‌ای در خصوص آن قانون، تصویب شود، خاص برای عام محسوب نمی‌شود، بلکه در حقیقت نسخ عام در برخی از حصص صورت گرفته است؛ چرا که قانونگذار موقع ابلاغ قانون، یا توجهی به این مطلب نداشت که در آینده چنین خاصی را ابلاغ خواهند کرد و یا اینکه نمی‌دانست، برای عام مذکور، چه مخصص‌هایی ذکر خواهد شد.

البته تبیین و اثبات این ادعا، در گرو پاسخ به سه سوال اساسی است: سوال اول اینکه در قوانین و حقوق عقلاء عبارت «تبصره» و «ماده» وجود دارد. چرا نمی‌توان گفت این تعابیر، در حقیقت عبارت دیگری از تخصیص و تقیید است؟ چرا اسم آن «نسخ» گذشته می‌شود، نه «تخصیص و تقیید». شاید کسی بگوید این امر شاهدی قوی، بر وجود تخصیص و تقیید در محیط تقنین است؛ چنانچه امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» این چنین تبیین کرده‌اند. (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۳۵).

سوال دوم اینکه که اگر «خاص و مقید منفصل»، در محیط تقنین جاری نیست؛ پس چرا کلماتی مثل «عام و خاص» و «مطلق و مقید» بارها از نمایندگان مجلس شورای اسلامی و یا از دیگران شنیده می‌شود؟ این مطلب نیز شاهدی دیگر بر وجود تخصیص و تقیید در محیط تقنین می‌تواند باشد.

و سوال سوم اینکه اگر «عام و خاص» و «مطلق و مقید» مربوط به محیط عرف نیست، پس چرا در تقدم «خاص بر عام» و «مقید بر مطلق» ملاک، عرف و ارتکازات عرفی است؟ در جواب از سوال اول باید گفت صدق «تخصیص و تقیید» متفرع بر این است که متکلم موقع بیان عام یا مطلق، توجه به خاص‌ها و مقیدهای منفصل داشته باشد، در حالی که در قوانین



و حقوق عقلاء، چنین چیزی منتفی است؛ زیرا آن چیزی که در محیط‌های تقنین اتفاق می‌افتد، این است که قانونگذار تمام جوانب مساله را می‌سنجد، و قانون را با تمام تبصره و ماده‌ها ابلاغ می‌کند. و بعد از مدتی با توجه به اشکالات قانون در مرحله عمل و یا بعد از پی بردن قانونگذار به ضعف قسمتی از قانون و یا به هر دلیل دیگر، آن را اصلاح یا تغییر می‌دهد. پس خود قانونگذار نیز نمی‌دانست که در آینده، خاصی را بر آن ذکر خواهد کرد یا نه؟ و حتی اگر می‌دانست که قرار است خاصی برای آن ذکر شود، نمی‌داند چه خاصی را برای آن ذکر خواهد کرد. پس نمی‌توان اصطلاح عام را بر قانون کلی ابتدائی و خاص منفصل را بر تبصره‌ها و ماده‌های بعدی گذاشت. به همین جهت اگر از اصطلاحات اصولی قرار باشد چیزی بر آن منطبق باشد، نسخ است که در صورت تغییر کلی، نسخ کلی و در صورت تغییر در حصه‌ای خاص، نسخ در آن حصه صورت گرفته است. در جواب از سوال دوم نیز باید گفت بعد از اثبات عدم وجود «تخصیص و تقیید» در محیط تقنین، جواب از این سوال تا حدودی راحت‌تر است؛ چرا که می‌توان گفت این اصطلاحات، از طرف افرادی که آشنا به اصطلاح «عام و خاص» در شریعت اسلامی بوده‌اند؛ مانند افراد حوزوی، به مجلس شورای اسلامی راه پیدا کرده است و چون این بزرگواران آشنا به اصطلاح «عام و خاص» و «مطلق و مقید» بوده‌اند، بدون توجه به لوازم و معنای دقیق این کلمات، آنها را در مورد برخی از قانون‌ها یا تبصره و ماده‌ها استفاده کرده‌اند. پس صرف استعمال این کلمات از طرف افرادی؛ مانند نمایندگان مجلس، دالالتی بر وجود «تخصیص و تقیید» در محیط تقنین ندارد.

و در جواب از سوال سوم باید گفت عرف و ارتکازات عرفی در جمع بین ادله، طبق قول اول و دوم ملاک است ولی طبق قول سوم، عرف و ارتکازات عرفی، اگرچه در فهم کلمات و الفاظ ملاک است ولی در اصل جمع و کیفیت آن، ملاک نیست.

اثبات ادعای سوم: ادعای سوم این است که تکیه بر «خاص و مقید منفصل» روش ابداعی شارع مقدس است؛ زیرا از طرفی ثابت شد چنین روشی نه در محیط محاورات عرفی وجود دارد و نه در محیط تقنین، و از طرفی دیگر وقتی به روش فقها مراجعه شود، می‌بینیم بدون تردید، «خاص و مقید منفصل» را بر «عام و مطلق» مقدم می‌کنند؛ چنانچه محقق خراسانی (ره) در این مورد می‌فرماید:



كان منفصلا كما هو المشهور بين الأصحاب بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۱۸).

پس باید گفت فقهاء، این روش و سیره مسلم را از خود شارع مقدس گرفته‌اند و تکیه بر «مخصصات و مقیدات منفصل» روشی است که شارع مقدس برای بیان اغراض خود آن را ابداع کرده است.

لازم به ذکر است که طبق نظر سوم، مراد از «جمع عرفی»، جمعی است که عرف در کلمات فرد یا افراد خاصی انجام می‌دهد؛ مثلاً اگر یک مولای عرفی به عبید خود بگوید «من از این به بعد، تکیه بر منفصلات خواهم کرد» یا حاکمی به مردم خود چنین سخنی بگوید، عرف در خصوص سخنان این شخص، بدون اینکه بین «عام و خاص» یا «مطلق و مقید» تنافی ببیند، خاص را بر عام و مقید را بر مطلق، مقدم می‌کند؛ چه «خاص و مقید» متصل باشند و چه منفصل. با توجه به این توضیحات، اطلاق «جمع عرفی» طبق هر سه قول، صحیح خواهد بود. صحیح بودن «جمع عرفی» طبق نظر اول که روشن است. طبق نظر دوم نیز گفته شد که جمع مذکور، باز مربوط به عرف است، با این تفاوت که عرف آن را فقط در فضای تقنین و تشریع اجرا می‌کند و طبق نظر سوم نیز اطلاق مذکور صحیح خواهد بود؛ چرا که گفته شد عرف اگر از چنین روش و سیره شخص یا اشخاص، خبر داشته باشد، سخنان او را بدین صورت جمع می‌کند. پس در هر صورت جمع بین «عام و خاص» و «مطلق و مقید» جمع عرفی خواهد بود، لکن محیط و فضای این جمع فرق دارد. عرف، طبق نظر اول در تمام محاورات و طبق نظر دوم فقط در محیط تشریع و تقنین آن را اجرا می‌کند و طبق نظر سوم، فقط در سخنان کسی اجرا می‌کند که می‌داند روش او تکیه بر منفصلات است.

۴. ثمره بحث

بحث مذکور، تقریباً در تمام موارد جمع عرفی، ثمره دارد ولی در اینجا به صورت اختصار به دو مورد از آنها اشاره می‌شود:

۴-۱. انقلاب نسبت

یکی از مباحثی که این مساله، بر آن اثر مستقیم دارد، بحث «انقلاب نسبت» در راه حل

معارضه بین برخی از ادله است. اگر دو دلیل وارد شده باشد که رابطه بین آنها تباین یا عموم و خصوص من وجه و یا عموم و خصوص مطلق باشد ولی به ملاحظه دلیل سوم، این نسبت تبدیل به نسبت دیگر شود، «انقلاب نسبت» نامیده می شود. نتیجه انقلاب نسبت، گاهی تبدیل نسبت از عموم و خصوص مطلق، به تباین یا عموم و خصوص من وجه است که در این صورت موضوع تعارض ایجاد می شود و گاهی تبدیل نسبت از تباین یا عموم و خصوص من وجه، به عموم و خصوص مطلق است که این صورت از اقسام جمع عرفی خواهد بود؛ چرا که محقق موضوع «عام و خاص» یا «مطلق و مقید» است.

به عنوان مثال در مورد «ارث زوجه از زمین» سه دسته روایات وارد شده است. دسته اول روایاتی هستند که می گوید زوجه مطلقا ارث نمی برد؛ مثل روایت احول از امام صادق (ع) که می فرماید: «لَا يَرِثُنَّ النِّسَاءُ مِنَ الْعَقَارِ شَيْئًا» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۱: ۲۱۱). دسته دوم روایاتی هستند که می گوید زوجه مطلقا ارث می برد؛ مثل روایتی که ابن ابی یعفور می گوید از امام صادق (ع) پرسیدم آیا زن و شوهر از زمین ارث می برند؟ و آن حضرت در جواب فرمود: «يَرِثُهَا وَ تَرِثُهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ تَرَكَ وَ تَرَكَتْ» (همان، ۲۱۳). و دسته سوم روایاتی هستند که می گوید اگر زوجه، فرزند داشته باشد، از زمین ارث می برد و اگر نداشته باشد، ارث نمی برد؛ مثل روایت ابن اذینه: «فِي النِّسَاءِ إِذَا كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ أُعْطِينَ مِنَ الرِّبَاعِ» (همان).

روشن است که رابطه بین دو دسته اول، تباین است و با هم تعارض دارند ولی رابطه دسته اول با دسته سوم، عموم و خصوص مطلق است و می توان روایت اول را توسط روایت سوم تخصیص زد و نتیجه می شود زوجه، در صورتی از زمین ارث نمی برد که فرزند نداشته باشد. حال باید گفت بعد از این تخصیص، نسبت بین روایت اول و دوم، از تباین به عموم و خصوص مطلق تبدیل می شود؛ زیرا روایت اول بعد از تخصیص می گوید: «زوجه در صورتی از زمین ارث نمی برد که فرزند نداشته باشد» و روایت دوم می گوید «زوجه مطلقا از زمین ارث می برد». پس روایت دوم، توسط روایت اول تخصیص می خورد و نتیجه می شود: «زوجه در صورتی از زمین ارث می برد که فرزند داشته باشد».

علمای اصول در پذیرش یا عدم پذیرش «انقلاب نسبت» اختلاف جدی دارند. اما فارغ از ادله طرفین، امکان پذیرش «انقلاب نسبت»، در صورتی است که خواستگاه تقدم «خاص و مقید منفصل»، محیط عرف یا تقنین باشد، ولی اگر خواستگاه تقدم، اختصاص به شرع مقدس





داشته باشد، پذیرش آن ممکن نخواهد بود؛ چرا که طبق نظر اول و دوم، ملاک معارضه بین ادله، در هر صورت فهم عرفی است و شاید کسی ادعا کند، عرف چنین چیزی را قبول دارد. و لذا قائلین نظر اول، دو گروه شده‌اند و بسیاری از آنها، «انقلاب نسبت» را پذیرفته‌اند (نائینی، ۱۳۷۶، ۴: ۷۴۵ تا ۷۴۸؛ شیخ عبد الکریم حائری، ۱۴۱۸، ۶۸۳؛ خوئی، ۱۴۲۲ [ب]، ۲: ۴۶۴)؛ چنانچه این مطلب از طرف امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» نیز مورد قبول واقع شده است (امام خمینی، ۱۴۱۰، ۲: ۳۵ و ۳۶). ولی طبق نظر سوم، عرف تابع روش خاص است و تا راه حل مذکور، از طریق شرع مقدس اثبات نشود، حجیتی نخواهد داشت. و از آنجائی که چنین راه حلی، از جانب شرع اثبات نشده است و اثری از آن در سیره فقها و متشرعه، وجود ندارد، نمی‌توان آن را پذیرفت (ر.ک به: عندلیب، ۱۴۲۳، ۴۹۵ تا ۴۹۷).

۴-۲. تقدیم عام بر مطلق

گاهی وقتها در مورد موضوعی، دو دلیل وارد شده است که یکی عام و دیگری مطلق است و رابطه بین آنها تباین یا عموم و خصوص من وجه می‌باشد؛ به عنوان مثال اگر یک دلیل عام؛ مثل «اکرم کل عالم» و یک دلیل مطلق؛ مثل «لا تکرّم الفاسق»، وارد شده باشد، در این صورت گروهی از اصولیون قائلند در ماده اجتماع، عام مقدم بر مطلق خواهد شد. پس دلیل دوم در مثال مذکور، حمل بر فاسق غیر عالم می‌شود؛ زیرا ظهور عام در عموم، وضعی تنجیزی است ولی ظهور مطلق در اطلاق، مبتنی بر تمامیه مقدمات حکمت است که عدم ورود قرینه یا چیزی که صلاحیت قرینه دارد، از جمله از مقدمات حکمت است. پس عام صلاحیت بیان برای تقیید مطلق دارد و به همین خاطر ظهوری برای مطلق در ماده اجتماع ایجاد نمی‌شود تا با ظهور عام، تعارض کند (شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ۴: ۹۷ و ۹۸؛ نائینی، ۱۳۷۶، ۴: ۷۳۰؛ خوئی، ۱۴۱۷، ۲: ۳۷۷). و در مقابل گروه دیگری از علمای اصول گفته‌اند عدم ورود قرینه یا چیزی که صلاحیت قرینه دارد، مربوط به بیان متصل است، و در صورت عدم بیان متصل، ظهور اطلاق شکل می‌گیرد. پس دو دلیل مذکور با هم تعارض خواهند کرد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۵۰؛ آقا ضیاء عراقی، ۱۴۸: ۴؛ شیخ عبد الکریم حائری، ۱۴۱۸: ۶۸۰ و ۶۸۱).

لکن مفروض این اختلاف در جائی است که خواستگاه تقدم «خاص و مقید منفصل»، محیط عرف یا تقنین باشد. در این فرض است که گروهی اظهاریت عام را پذیرفته و گروهی

دیگر آن را انکار کرده‌اند؛ چنانچه امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» آن را پذیرفته است (امام خمینی، ۱۴۱۰، ۲: ۲۳). ولی اگر نظر سوم پذیرفته شود، تقدم عام بر مطلق، فقط در صورتی قابل قبول خواهد بود که شارع مقدس آن را جایز دانسته باشد و سیره فقهاء بر چنین تقدیمی باشد، در حالی که چنین سیره‌ای ثابت نیست.

۵. نتیجه

در این نوشتار اقوال مختلف در مورد خواستگاه «عام و خاص» و «مطلق و مقید» بیان شد. بررسی‌های صورت گرفته نشان داد بر خلاف ادعای اکثر قریب به اتفاق علمای اصول، عرف هیچ‌گاه در محاورات خود بر «مخصص یا مقید منفصل» تکیه نمی‌کند و تمام «مخصصات و مقیدات» را در یک مجلس بیان می‌کند. هم چنین روشن شد بر خلاف ادعای امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، تکیه بر «مخصص و مقید منفصل» در محیط تقنین نیز وجود ندارد. آن چیزی که در محیط تقنین به اسم «خاص منفصل» نام برده می‌شود، در حقیقت نسخ است. و در نهایت روشن شد این روش، روش اختصاصی شارع مقدس است که برای تفهیم اغراض خود این روش را ابداع کرده است.



فهرست منابع

* قرآن مجید

۱. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، چاپ اول، دار العلم، بیروت، بی تا.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، چاپ: اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، بی تا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، بی تا.
۴. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۵. اصفهانی، محمد تقی، هدایة المسترشدين، چاپ دوم، موسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۹ ه.ق.
۶. اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية فی شرح الکفاية، چاپ دوم، موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۹ ه.ق.
۷. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، چاپ نهم، مجمع الفكر الاسلامی، قم، ۱۴۲۸ ه.ق.
۸. _____، مطارح الانظار، چاپ دوم، مجمع الفكر الاسلامی، قم، ۱۳۸۳ ه.ش.
۹. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، چاپ اول، موسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۹ ه.ق.
۱۰. بروجردي، حسین، الحاشية على کفاية الاصول، چاپ اول، انصاریان، قم، ۱۴۱۲ ه.ق.
۱۱. _____، نهاية الاصول (تقریرات آیت الله منتظری)، چاپ اول، نشر تفکر، تهران، ۱۴۱۵ ه.ق.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، چاپ اول، دار العلم، بیروت، بی تا.
۱۳. حائری اصفهانی، محمد حسین، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، چاپ اول، دار احیاء العلوم، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
۱۴. حائری، شیخ عبد الکریم، درر الفوائد، چاپ ششم، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۸ ه.ق.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، چاپ اول، موسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، قم، ۱۴۰۹ ه.ق.
۱۶. خوئی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، چاپ اول، موسسه دائره المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ اول، قم، ۱۴۱۹ ه.ق. [الف]



رسول نور محمد

دوفصلنامه علمی - پژوهشی، شماره پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



۱۷. _____، محاضرات فی اصول الفقه، چاپ اول، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی قدس سره، قم، ۱۴۲۲ ه.ق. [ب]
۱۸. _____، مصباح الأصول، چاپ: اول، مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی، قم، ۱۴۲۲ ه.ق.
۱۹. راغب أصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ ه.ق.
۲۰. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، چاپ اول، دار الفكر، بیروت، بی تا.
۲۱. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، چاپ سوم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۷ ه.ق.
۲۲. _____، دروس فی علم الاصول، چاپ پنجم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۸ ه.ق.
۲۳. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.
۲۴. عاملی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، چاپ اول، کتابفروشی داوری، قم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۲۵. عراقی، ضیاء الدین، نهاية الافکار فی مباحث الالفاظ، چاپ سوم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ه.ق.
۲۶. عندلیب همدانی، علی، قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیة، چاپ اول، مجمع عالمی اهل البيت (ع)، قم، ۱۴۲۳ ه.ق.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، نشر هجرت، قم، بی تا.
۲۸. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
۲۹. فیومی، أحمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ دوم، مؤسسه دار الهجرة، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.
۳۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ه.ش.

۳۱. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، محقق: زارعی سبزواری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۷ ه.ش.
۳۲. موسوی خمینی، روح الله، التعادل و الترجیح، چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.
۳۳. _____، روح الله، الرسائل، چاپ اول، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۳۴. _____، روح الله، مناهج الوصول، چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.
۳۵. میرزای قمی، ابوالقاسم، القوانين المحکمه فی الأصول (قوانین الاصول)، چاپ اول، احیاء الکتب الاسلامیه، قم، ۱۴۳۰ ه.ق.
۳۶. نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، چاپ اول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۶ ه.ش.
۳۷. وحید بهبهانی، محمد باقر، الفوائد الحائریة، چاپ اول، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.
۳۸. یزدی، محمد کاظم، التعارض، چاپ اول، موسسه انتشارات مدین، قم، ۱۴۲۶ ه.ق.

