
روش‌شناسی تمسک به عام در شبهه مفهومی در قرآن

محدثه معینی‌فر^۱

اعظم اسداللهی^۲

چکیده

درک درست از مفاد عام و خاص در قرآن، از ضروریات اجتهاد است. از همین رو، در مواجهه با اجمال خاص که دارای ابعاد مختلفی مانند لفظی یا لبی، منفصل یا متصل و دوران میان اقل و اکثر یا متباین است، وضعیت عام از دیدگاه اصولیان، متفاوت خواهد بود. این تفاوت دیدگاه، در خط استدلالی آن‌ها به آیات قرآن کریم قابل مشاهده است. بر همین اساس، سؤال اساسی در این پژوهش، آن است که خط استدلال فقها در موضوع سرایت اجمال مفهومی خاص به عام بر اساس آیات قرآن چگونه است؟

اصولیان با توجه به احوال گوناگون این موضوع، دارای نظرات مختلفی هستند. در لفظ مجمل دائر میان متباین و مخصص متصل، همه اصولیان قائل به عدم

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۶/۲۴ تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۱۱/۵

۱. استادیار فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره):
moeinifar@isr.ikiu.ac.ir

۲. طلبه سطح چهار مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه قم (نویسنده مسئول)
asadollahi.a.a@chmail.ir

تمسک به عام هستند؛ درحالی که در مجمل دائر میان اقل و اکثر و مخصص متصل، دو دیدگاه متفاوت دارند. در لفظ مجمل دائر میان متباین و مخصص منفصل، سه دیدگاه سرایت، عدم سرایت و سرایت حکمی وجود دارد و در لفظ مجمل دائر میان اقل و اکثر، دامنه این نظرات به شش نظر می‌رسد. اما نکته مهم در این باره، آن است که این اختلاف نظر در مرحله استدلال به قرآن و استخراج حکم شرعی موضوعات از آن، کاملاً قابل درک است.

واژگان کلیدی: عام، خاص، قرآن، تمسک، اجمال، سرایت.

مقدمه

مباحث اصولی به واسطه نقش آلی و ابزاری خود در استخراج حکم شرعی، دارای اهمیت وافری هستند. از مباحث مهم اصولی در بخش الفاظ، موضوع عام و خاص است. این موضوع علاوه بر فقه، در مباحث اخلاقی، معارفی و گزاره‌ها و قضایای توصیفی و اخباری نیز جریان دارد و از این رو، ارزش این بحث بسیار بالاست. در این میان، سرایت اجمال خاص به عام یا عدم آن، محل بحث و نزاع بسیاری از اصولیان بوده است. حاصل این بحث، که در قالب شبهه مفهومی و مصداقیه مطرح می‌شود، می‌تواند در قرآن کریم دارای جایگاه ویژه‌ای باشد؛ زیرا قرآن به عنوان نخستین و مهم‌ترین منبع استخراج احکام، همیشه با اصول فقه به عنوان منهج استدلال فقهی پیوند عمیقی داشته و الفاظ قرآن به عنوان دلیل اجتهادی و درک مفاهیم آن، اساس اجتهاد شیعی است. بنابراین، در میان شبهات لفظی و لبی، قطعاً و صرفاً می‌توان از شبهات لفظی سخن گفت. شبهات لفظی به دو دسته مفهومی و مصداقی تقسیم می‌شود که در این پژوهش، فقط از شبهه مفهومی بحث می‌شود و تلاش می‌گردد جایگاه آن‌ها در آیات قرآن بررسی شوند.

این پژوهش با هدف توصیف دیدگاه‌ها و تحلیل ادله آن‌ها، در پی پاسخ‌گویی به

این سؤال است که خط استدلال فقها در موضوع سرایت اجمال مفهومی خاص به عام بر اساس آیات قرآن چگونه است؟

این پژوهش از سه بخش اساسی تعریف شبهه مفهومیه یا مخصص لفظی مجمل مفهومی و انواع آن، انواع سرایت اجمال خاص به عام و نظرات درباره سرایت اجمال مفهومی خاص به عام تشکیل شده است که در بخش دوم، پس از طرح دیدگاه‌ها تلاش می‌شود تأثیر هریک از دیدگاه‌های اتخاذی از سوی اصولیان بر نحوه استدلال آن‌ها به قرآن مطرح شود.

۱. تعریف شبهه مفهومیه و انواع آن

شبهه مفهومیه یا مخصص لفظی مجمل مفهومی، ابهام و عدم وضوح معنا و مفهوم یک لفظ است (حیدری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴؛ صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۲۲۱)؛ به عبارت دیگر، در جایی است که مخصص، از نظر مفهوم دارای اجمال و تردید باشد (فاضل موحیدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۱۷). در چنین صورتی، به دلیل آن‌که مفهوم مخصص به طور دقیق برای ما مشخص نیست، در مورد برخی مصادیق و افراد آن نیز تردید ایجاد می‌شود. مجمل مفهومی، گاهی از تمام جهات اجمال دارد و گاهی از برخی جهات مجمل است (حیدری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴). منظور از مجمل همه‌جانبه، دلیل خاصی است که از جمیع جهات مجمل بوده و از هیچ نظر، وضوح و تبیینی در آن نیست و منظور از مجمل یک‌جانبه، آن است که معنای دلیل خاص از یک یا چند جهت روشن، و نیز از جهاتی مجمل باشد که دارای دو قسم دایر میان متباینین و دایر میان اقل و اکثر است (محمدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۱).

۲. انواع سرایت اجمال خاص به عام

سرایت اجمال خاص به عام و مجمل شدن عام را می‌توان بر اساس نظر آخوند

خراسانی، به دو صورت ملاحظه کرد:

الف) اجمال حقیقی: اجمال، به نحوی است که ظهور عام را نسبت به آن افراد از بین می‌برد؛ یعنی موضوعاً خارج شده و ظهور عام در خصوص خواهد شد.

ب) اجمال حکمی: اجمال، به نحوی است که ظهور عام را نسبت به آن افراد از بین نمی‌برد؛ بلکه عام، ظهور در عالم فاسق دارد؛ چنان‌که ظهور در عالم عادل دارد؛ ولی حجیت این ظهور نسبت به علمای فاسق از بین می‌رود. به عبارت دیگر، علمای فاسق، موضوعاً داخل در عام هستند؛ ولی حکماً خارج‌اند؛ یعنی حکم عام که «وجوب اکرام» بوده، شامل این افراد نمی‌شود (سید اشرفی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۸).

۳. نظرات درباره سرایت اجمال مفهومی خاص به عام

لفظ مجمل، گاه از تمام جهات، و گاه از برخی جهات، مجمل است:

الف) اجمال از تمام جهات

وقتی اجمال از تمام جهات باشد، در این صورت قطعاً به عموم عام نمی‌توان عمل کرد؛ زیرا مجمل است. برای نمونه، می‌توان به آیه ۱ سوره مائده اشاره کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ...﴾. در این آیه، مستثنی مجمل است و به هر فرد از افراد عام که تطبیق داده می‌شود، احتمال داده می‌شود که همین فرد تخصیص خورده باشد و مصداق خاص باشد؛ پس نمی‌توان به عموم عام عمل نمود (حیدری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴). به علاوه، اجمال از تمام جهات، یقیناً موجب سقوط حجیت عام از حجیت می‌شود؛ پس محل کلام نیست. به عبارت دیگر، در اینجا دیگر محلی برای تمسک به اصالة العموم باقی نمی‌ماند و از نظر فقهی هم چندان فایده‌ای برای آن متصور نیست.

ب) اجمال از برخی جهات

لفظ مجمل چندجانبه نیز دو قسم است: دائر میان متباینین و دائر میان اقل و اکثر. دوران امر بین اقل و اکثر، در جایی است که مخصص، دارای یک قدر متیقن است و زاید از آن قدر متیقن، مورد شک و تردید است. دوران امر بین متباینین، در جایی است که قدر متیقنی وجود ندارد؛ بلکه دو طرف احتمال مطرح هستند و قرینه‌ای بر هیچ‌یک از طرفین وجود ندارد و هر یک از دو صورت، مخصص متصل است یا منفصل (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۱۷).

یک. امر دائر میان متباینین

در این مجال می‌توان میان مخصص منفصل و متصل، تفاوت گذاشت و حکم هریک را جداگانه بیان کرد.

اول. دوران حکم بین متباینین و مخصص منفصل

در این صورت، سه قول مطرح است:

نظر نخست: مشهور بر این اعتقادند که اجمال خاص، به عام سرایت می‌کند (مکی عاملی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۲؛ نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴۵۵؛ آل فقیه عاملی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۰۴؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۷؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۳۲۷؛ روحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۷؛ مدرسی یزدی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۳۴؛ عراقی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۴۰؛ صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۳۵؛ حائری قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۰؛ حجت کوه‌کمری تبریزی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۰۹؛ حائری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۷۰؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۳۰). برای تعیین تکلیف افراد مورد شک، نمی‌توان به عمومات عام تمسک کرد؛ زیرا یکی از متباینین، یقیناً از شمول عام خارج شده است و نه به یکی از متباینین؛ زیرا ترجیح بدون مرجع، لازم می‌آید و در این حکم،

تفاوتی میان مخصص متصل یا منفصل نیست (حیدری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵؛ روحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۷) و باید دنبال راهکار دیگری بود. به علاوه، تخصیص نشان دهنده مضیق شدن دایره حجیت عام و محدود شدن آن نسبت به زید برای مثال است؛ پس عام حجت در غیر زید است و بر این اساس، این شک وجود دارد که هر یک از متباینین بر عام تطبیق می‌کند یا خیر (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۷)؛ یعنی برای عام ظهوری منعقد نمی‌شود؛ مگر پس از اتمام کلام متکلم و قدر مسلم در انعقاد ظهور، در غیر مورد تخصیص است (حجت کوه‌کمری تبریزی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۰۹). به عبارت دیگر، علم اجمالی اجازه جریان اصل را نمی‌دهد.

همچنین برخی در توضیح دلیل سقوط حجیت عام نسبت به یکی از متباینین، تفصیلی را بیان می‌کنند که اگر حکم عام، حکم طلبی و محل ابتلا باشد، ظاهر آن است که نمی‌توان اصالة‌الظهور را نسبت به هر یک از دو طرف مردد و زائد بر مقدار مخصص اجرا نمود و در نتیجه، این اصل منتهی به علم اجمالی می‌شود و باید به حکم عقل، درباره آن احتیاط نمود؛ اما اگر حکم طلبی نباشد، در این صورت، حکم عقل منتهی به احتیاط نمی‌شود (مدرسی یزدی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۳۶)؛ یعنی این گروه، برخلاف برخی دیگر از تابعان این نظر که همیشه عام را نسبت به دو فرد مردد، فاقد حجیت می‌دانند، آن را در برخی موارد دارای حجیت می‌دانند.

نظر دوم: اجمال خاص به عام سرایت نمی‌کند (بروجردی، ۱۴۱۷، ص ۱۷۱؛ فاضل موحیدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۲۳؛ عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۴۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۳). بنابراین، حکمی که در عام آمده یا حکمی که در خاص آمده، دو حالت دارند: اگر هر دو الزام‌آور و مقابل همدیگر باشند، در این صورت دوران امر بین محذورین است و در نتیجه، تخییر است؛ اما اگر یک طرف الزام‌آور، و یک طرف غیرالزام‌آور باشد، حکم آن، احتیاط است. البته یک اشکال به

اجرای اصالة الاحتیاط در اینجا وارد است که در صورت اجرای احتیاط، برای تخصیص دیگر فایده‌ای قابل تصور نخواهد بود.

نظر سوم: اجمال خاص، حکماً و نه حقیقتاً سرایت به عام می‌کند (سید اشرفی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۹؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۵۰؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۷۶؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۳؛ بادکوبه‌ای، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ایروانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۱۸). دلیل مرحوم آخوند چنین است: «اجمال خاص به عام، حقیقتاً سرایت نمی‌کند؛ زیرا ظهور عام در عمومش ثابت بوده و شامل تمام افراد می‌شود حتی این دو متباین و دلیل خاص، تنها جلوی حجیت ظهور عام نسبت به یکی از این دو متباین را می‌گیرد که علم داریم یکی از این دو با خاص، تخصیص خورده است. به عبارت دیگر، خاص موجب می‌شود که از ظهور عام نسبت به یکی از دو متباینین الآن و بعد از آمدن خاص تبعیت نشود که قبل از آمدن خاص، ظهور در آن داشت» (همان، ص ۲۹۰). به عبارت دیگر، عام خطاب جدایی دارد و ظهورش منعقد شده؛ ولی اجمال حکمی پیدا می‌کند؛ یعنی به منزله مجمل است و احکام مجمل بر او اجرا می‌شود. بنابراین، در اینجا باید به اصول عملیه (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۵۰) رجوع کرد. در این مرحله، اگر خطاب عام دال بر وجوب اکرام، و خطاب خاص دال بر تحریم باشد، نتیجه آن است که نسبت به هریک از آن‌ها، احتمال وجوب و حرمت اکرام داده می‌شود و دوران بین المحذورین، و نتیجه تخییر است و اگر خطاب عام دال بر وجوب اکرام، و خطاب خاص عدم وجوب اکرام یکی از آن‌ها باشد، احتیاط بر این است که هر دو فرد، اکرام شوند تا یقین کنیم که آن فردی هم که واجب‌الاکرام بوده، اکرام شد.

اگر خطاب عام، تحریم همه افراد باشد و خاص، عدم حرمت اکرام یکی از افراد باشد، احتیاط است که اکرام هر دو فرد ترک شود تا با واقع موافقت شود (محمدی،

۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۴۶). بنابراین، نتیجه هر دو نظر دوم و سوم، یکی است.

پس از بیان نظرات فقها، خط استدلال آنان در قرآن بررسی می شود. برای این امر، به موضوع حکم قتل پسر به دست پدر اشاره می شود. حکم قتل پسر به دست پدر، در فرض محارب بودن پدر، می تواند بر اساس استدلال زیر، یکی از موارد دوران حکم بین متباینین و مخصص منفصل باشد. آیه زیر حکم مجازات محارب را بیان می کند که مجازات آن قتل است:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَعُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾؛ جزای کسانی که با خدا و پیامبرش جنگ می کنند و در زمین به فساد می کوشند، آن است که کشته شوند، یا بردار گردند یا دست ها و پاهایشان یکی از چپ و یکی از راست بریده شود یا از سرزمین خود تبعید شوند. این ها رسوایی شان در این جهان است و در آخرت نیز به عذابی بزرگ گرفتار آیند (مائده، آیه ۳۳).

درعین حال، روایتی از امام صادق (ع) در تخصیص آیه آمده است: «لَا يُقَتَّلُ الْوَالِدُ بَوْلَدِهِ وَ يُقَتَّلُ الْوَلَدُ بِوَالِدِهِ...» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱۴، ص ۳۴۷). در این روایت، حکم قتل پسر به دست پدر، قصاص نیست. پس در حکم پدر، اجمال و ابهام وجود دارد؛ زیرا از باب محاربه و طبق آیه، حکم او قتل است و از باب قصاص، حکم او قتل نیست؛ پس دوران میان متباینین است.

حال شک بر این است که حکم عدم قتل پدر، اختصاص به باب قصاص دارد یا باب محاربه را نیز در بر می گیرد؟ در این مثال، حکم عدم قتل پدر از باب قصاص ثابت است؛ ولی حکم نسبت به محاربه و افساد، معلوم نیست. در این حالت، با توجه به اقوال فوق، باید به اصول عملیه رجوع نمود. البته رجوع به اصول عملیه در قول اول و سوم با رجوع به اصول عملیه در قول دوم، متفاوت است. در قول دوم، به دلیل عدم سرایت در واقع تعارض دو دلیل است که با توجه به وضعیت هر دو دلیل،

گاه تخییر باید کرد و گاه احتیاط یا برائت باید جاری کرد. در قول اول و سوم، وضعیت، اجمال دلیل است که در این صورت نیز مطابق با وضعیت مذکور، باید برائت را برگزید.

دوم. دوران حکم بین متباینین و مخصص متصل

اگر دوران حکم بین متباینین باشد و مخصص نیز متصل باشد، از نظر تمام اصولیان، عام را حقیقتاً مجمل می‌سازد و نمی‌توان به اصالة العموم تمسک کرد تا فرد مشکوک را داخل در حکم عام نمود (مکی عاملی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۲؛ مظفر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۰؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۱۹؛ سید اشرفی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۹؛ آل فقیه عاملی، ۱۴۲۱، ج ۶؛ ص ۱۰۴؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴۸؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۴؛ عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۴۴؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۳۲۷؛ روحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۷؛ مدرسی یزدی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۳۴؛ عراقی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۳۹؛ صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۳۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۲۶؛ انصاری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۴؛ حائری قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۰؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۷۷؛ حجت کوه کمری تبریزی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۰۹؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۱؛ حائری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۷۰؛ بادکوبه‌ای، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۹۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۳۰؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ایروانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۱۸) و در نتیجه، باید به اصول عملیه رجوع کرد (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴۸). برخی در توجیه این نظر، معتقدند مخصص متصل، از نوع قرینه متصل کلام است که سبب می‌شود عام فقط در غیر خاص ظهور پیدا کند. بنابراین، اگر مخصص، مجمل باشد، اجمال آن به عام سرایت می‌کند؛ زیرا غیر خاص، معلوم و واضح نیست؛ بلکه مشکوک است. در نتیجه، در هر امری که خارج شدن آن از عنوان خاص معلوم نباشد، برای عام

ظهوری در آن منعقد نمی‌شود و حکم عام نخواهد توانست آن مورد غیر معلوم (مشکوک) را داخل حکم کند؛ بلکه باید حکم آن را از دلیل دیگری غیر از عام به دست آورد. البته حجیت عام نسبت به غیر فرد مشکوک، در سایر افراد تحت عام باقی است (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ سید اشرفی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۹۰).

برخی دیگر نیز در این باره بیان می‌کنند که تا وقتی متکلم از کلام خودش فارغ نشده و مشغول تکلم است، ظهوری برای کلام او منعقد نشده و نمی‌توان به کلام او استناد کرد (فاضل موحیدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۱۹). بر همین اساس، به هیچ وجه مخصص متصل را نباید مخصص نامید. عناوین «عام» و «خاص» در مورد مخصص متصل، یک تعبیر غیر حقیقی است. بنابراین، در دوران امر بین اقل و اکثر در مخصص متصل، امری به نام «اصالة العموم» وجود ندارد تا بتوان مورد مشکوک را مشمول آن عموم دانست. پس مرجع در چنین جایی، اصالة البرائه خواهد بود (همان، ص ۲۲۱).

برای بررسی سیر استدلال فقها به آیات قرآن، به شبهه مفهومیه موجود در حکم پرداخت نصف مهریه در این آیه اشاره می‌شود:

﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاجِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

اگر برای شان مهری معین کرده‌اید و پیش از نزدیکی طلاقشان می‌گویید، نصف آنچه مقرر کرده‌اید، پردازید؛ مگر آن که ایشان، خود یا کسی که عقد نکاح به دست اوست، آن را ببخشد و بخشیدن شما به پرهیزکاری نزدیک‌تر است و فضیلت را میان خود فراموش نکنید، که خدا به کارهایی که می‌کنید، بیناست (بقره، آیه ۲۳۷).

اگر شارع چنین حکمی داشته باشد و شک شود در این که مفهوم شخصی که عقد

نکاح به دست اوست، مبتنی بر زوجه است یا پدر او (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۷۳۳)، علامه طباطبائی در تفسیر آیه می‌گوید:

اگر طلاق را قبل از ادخال به ایشان واقع ساختید؛ ولی در آغاز که عقدشان می‌کردید و مهریه‌ای برای‌شان معین کردید، واجب است که نصف آن مهر معین شده را به ایشان بدهید؛ مگر این‌که خود آن زن یا ولی آنان نصف مهر را ببخشند که در این صورت، همه مهر ساقط می‌شود و اگر زن آن را قبلاً گرفته بوده، باید برگرداند یا آن‌که شوهر که تمام مهر را قبلاً داده، نصف مهری که از آن زن طلب دارد، به وی ببخشد. این مسئله را به این جهت می‌گوییم که آیه شریفه می‌فرماید: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ و در مسئله نکاح، سه نفر عقده را به دست دارند: یکی زن و دوم ولی زن و سوم شوهر، و هر یک از این سه طائفه، می‌توانند نصف مهر را ببخشند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۶۸).

در این آیه حکم پرداخت مهریه، عام است؛ ولی با مخصص متصل ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ تخصیص خورده که دارای اجمال است. بنابراین، در این آیه شبهه مفهومی وجود دارد؛ زیرا سه نفر ممکن است عقده نکاح را به دست داشته باشند: خود زن، همسر و ولی دختر. بنا بر حکم اجمال مخصص متصل در شبهه مفهومی دوران متباینین، اجمال مخصص به عام سرایت می‌کند و عام را از عمومیت ساقط می‌کند. بنابراین، اگر دلیل دیگری برای رسیدن به حکم وجود نداشته باشد، باید طبق این قول به اصول عملیه مراجعه کرد و برائت جاری کرد؛ اما در بررسی متون فقهی، نظر مشهور بر این است که وقتی زوجه، تمام مهر را بخشیده، باید معادل نصف آن را به زوج برگرداند و مستند آن نیز روایتی است که آیت‌الله مکارم شیرازی در ذیل آن می‌فرمایند:

آیا بخشش، مقید به این نبود که با هم زندگی کنند؟ وقتی با هم زندگی نکرده‌اند، چگونه بخشش این مورد را شامل می‌شود؟ پس بخشش مقید بوده و ذیل روایت را نمی‌توان پذیرفت؛ چون مرثه چیزی که به دست نیاورده، چیزی هم از دست

می‌دهد؛ درحالی‌که طلاق خلعی هم نیست. در بخشش اگر ذی رحم نباشد و عین خارجی باشد، عدول جایز است؛ ولی اگر دین باشد و ابراء کرده، قابل بازگشت نیست. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۵۴).

دو. امر دائر میان اقل و اکثر

در جایی است که مخصص، دارای یک قدر متیقن و زاید از آن قدر متیقن مورد شک و تردید است، می‌تواند مخصص منفصل یا متصل باشد.

اول. دوران میان اقل و اکثر و مخصص منفصل

در دوران میان اقل و اکثر و مخصص منفصل، می‌توان به چند نظریه دست یافت: گروه نخست، معتقد به عدم سرایت اجمال مخصص منفصل به عام هستند؛ پس تمسک به عام صحیح است (حیدری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶؛ آل فقیه عاملی، ۱۴۲۱؛ ج ۶؛ ص ۱۰۴؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۵؛ عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۴۴؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۳۲۷؛ روحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۷؛ عراقی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۴۰؛ انصاری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۵؛ موسوی خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۶۹؛ حائری قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۱؛ حجت کوه کمری تبریزی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۰؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۲؛ حائری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۷۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۳). دلیل خاص، فقط در اقل اجرا می‌گردد؛ اما در مورد اکثر، در ابتدای امر در لفظ عام داخل است و از آن خارج نیست؛ زیرا یقین نداریم که تحت خاص داخل شده باشد تا این‌که از تحت عام خارج شود. پس ظاهراً برای ظهور عام در آن، معارض و مزاحمی وجود ندارد (حیدری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶)؛ یعنی خاص غیرمحرز است؛ درحالی‌که دلالت عام محرز است و در صورتی می‌توان از عام دست برداشت که دلیل قوی ظهور کند (آل فقیه عاملی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۰۵). دلیل این امر، آن است که پیش از آمدن مخصص منفصل برای عام،

ظهور در جمیع افراد منعقد می‌شود و مخصص منفصل در مثال «اکرم العلماء ولا تکرّم الفساق من العلماء»، فقط مرتکب کبیره را از تحت عام خارج می‌سازد و زاید بر آن را که «مرتکب صغیره» باشد، نمی‌تواند خارج کند و نسبت به زاید حجیت ندارد. بنابراین، حجیت خاص منحصر در فرد متیقن (مرتکب کبیره) است و مرتکب صغیره تحت عام باقی می‌ماند و برای اثبات وجوب اکرام برای مرتکب صغیره، می‌توان به ظهور عام تمسک کرد و ظهور عام در زاید از قدر متیقن مزاحم ندارد و حجیت آن در مورد مرتکب صغیره، محرز است (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۵؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴۹؛ روحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۷؛ حجت کوه کمری تبریزی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۰). برخی نیز بیان می‌کنند که برخلاف مخصص متصل، که موجب عدم انعقاد ظهور عام از ابتدای امر می‌شود، مگر در عنوان مرکب (عام غیر فاسق) که در اینجا دلیل واحدی وجود ندارد که ظهور واحدی داشته باشد؛ ظهور عام منعقد می‌شود و سپس مخصص منفصل به آن ملحق می‌شود که مزاحمتی با ظهور عام ندارد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۴ - ۲۰۵).

برخی دیگر به نحوی متفاوت نظر خویش را توجیه می‌کنند. آنان معتقدند در اینجا مقتضی موجود است و مانع مفقود و در نتیجه، عام فرد مشکوک را دربرمی‌گیرد (آل فقیه عاملی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۱۰۵). برخی نیز در این باره معتقدند در دوران میان اقل و اکثر، علم به خروج یکی از این دو به واسطه علم تفصیلی منحل است و شک بدوی نیز به واسطه اصل منتفی است؛ پس عام در دیگری، حجت است (حائری قمی، بی تا، ج ۱، ص ۷۱).

گروه دوم معتقدند اجمال این مخصص، به هیچ نوعی نه حقیقتاً و نه حکماً به عام سرایت نمی‌کند (مکی عاملی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۲؛ سید اشرفی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۸؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۵۰۸؛ صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴، ج ۲،

ص ۲۳۶؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۷۶؛ بادکوبه‌ای، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۹۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۲۹؛ ایروانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۱۷؛ یعنی دلیل عام نه واقعاً مجمل می‌شود و نه محکوم به حکم مجمل می‌گردد؛ بلکه کماکان بر ظهورش باقی است (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۴۵). منظور از حقیقی، ظهور عام است که منعقد شده و منظور از حکمی، آن است که عام حجیت دارد (بادکوبه‌ای، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۹۸)؛ زیرا فرض این است که عام جلوتر آمده و ظهور در عموم پیدا کرده و علی‌القاعده به دنبال ظهور حجیت در عموم هم پیدا می‌کند. بعد که دلیل خاص می‌آید، با اصل ظهور دلیل عام تصادمی ندارد تا سبب اجمال گردد؛ بلکه با حجیت دلیل عام مزاحمت می‌کند و از آنجا که دلیل خاص حجت قوی‌تر است (چون نص یا اظهر است و هریک که باشد، قوی‌تر از ظاهر می‌باشند)، بر دلیل عام مقدم می‌شود و چون دلیل خاص و حجت اقوی مجمل است، خطاب مجمل در قدر متیقن حجت است و آن، مرتکب کبیره است و در زاید و اکثر دلیل خاص در سایه اجمالش، حجت نمی‌شود و دلیل عام، که ظهورش محفوظ است، حجت بلامزاحم می‌گردد و به اصطلاح، مقتضی موجود و مانع هم مفقود است. پس به عموم عام عمل می‌شود (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۴۵-۲۴۶).

همچنین برخی بیان می‌کنند که ظهور عام به واسطه خاص منفصل از بین نمی‌رود؛ بلکه ظهور آن منعقد می‌شود؛ پس شامل جمیع افراد متعلق می‌شود و قضیه اصالت تطابق میان دو اراده استعمالی و جدی، نسبت به تمام افراد حجیت دارد؛ مگر آن‌که دلیلی اقامه شود که حجیت قوی‌تر داشته باشد تا بتوان از عام دست برداشته و در دوران میان اقل و اکثر، دلیل و حجت فقط بر اقل اقامه می‌شود، پس غیر خاص تحت عام باقی می‌ماند و حکم عام برای آن اجرا می‌شود (صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۳۶).

برخی نیز با نقد نظر بیشتر اصولیان (نظر نخست)، بیان می‌کنند که این نظر، قابل مناقشه است و در اثبات نظر خود چنین استدلال می‌کنند: اگر قائل به این امر باشیم که خاص حجت، و دلیل بر این است که در مدلول تصدیقی حجت است، در این صورت، قول مشهور حق و درست است؛ زیرا خاص در اقل فقط حجت است؛ زیرا قدر متیقن از مدلول تصدیقی است؛ پس عام به مقدار اقل فقط اختصاص می‌یابد. اگر قائل به این امر باشیم که خاص حجت بر ثبوت حکم به عنوان واقعی برای واقع است؛ هر چند فعلاً در این امر ظاهر نیست؛ در این صورت، حق آن است که عام در مورد مشکوک مجمل می‌شود؛ زیرا خاص مستلزم تضییق دایره حجیت عام به غیر از عنوان واقعی است. پس در شمول مراد واقعی عام نسبت به مشکوک تردید وجود دارد (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۸).

گروه سوم، قائل به سرایت اجمال مخصص منفصل به عام هستند؛ زیرا عموم عام به تحقیق تمام شده و ظهورش در تمام افراد یا با قطع به نبود مخصص متصل یا به واسطه اصل استقرار یافته، به گونه‌ای که اگر در اصل وجودش شک کند، پس فی نفسه حجت است و از آن رفع ید نمی‌شود؛ مگر با حجتی دیگر که قوی‌تر است. مخصص مجمل مردد بین اقل و اکثر، به حسب مفهوم حجت نیست؛ مگر در مقدار متیقن و در این مقدار، قطعاً از ظهور عام رفع ید می‌شود و اما در اضافه مخصص، حجت نیست. پس رفع ید از عموم در آن کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا حجت مستقر شده، بلامعارض است (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ص ۲۱۵؛ حسینی میلانی، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۲۶۴؛ مدرسی یزدی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۲۸). دلیل آن، این است که همین‌که متکلم از کلام خود فارغ شد و قرینه‌ای بر خلاف ظاهر کلام اقامه نکرد، کلام در معنای حقیقی خودش ظهور پیدا می‌کند و این، کشف می‌کند که انعقاد ظهور برای کلام، متوقف بر عدم قرینه متصله است، نه این‌که متوقف بر عدم مطلق قرینه

(متصل یا منفصل) باشد (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۲۳). این غیر از صورت دوران حکم بین متباینین و مخصص متصل است که اصلاً ظهوری برای کلام منعقد نشده بود. اینجا ظهور منعقد شده؛ ولی دلیل ظاهر اقوی نتوانسته است این مورد مشکوک را شامل شود؛ لذا اصاله العموم حاکم است (همان)؛ یعنی در دوران حکم بین متباینین و مخصص متصل، اساساً تعبیر به سرایت، تعبیر درستی نیست. گروه چهارم معتقدند باید در سرایت اجمال مخصص منفصل به عام در اینجا تأمل کرد؛ زیرا بعد از این که عادت متکلم بر ذکر تخصیص منفصل از کلامش جاری شد، در اینجا حال مخصص منفصل در کلام او، حال مخصص متصل در کلام غیر است. پس همان طور که در کلام سایر متکلمان، تمسک به عموم، نیاز به احراز عدم مخصص متصل یا به واسطه قطع یا به واسطه اصل دارد، در اینجا هم در تمسک به عموم کلام متکلم مورد نظر، به احراز عدم مخصص منفصل نیاز است. پس وقتی عمل به عام به احراز عدم تخصیص منفصل نیاز دارد، پس لازمه آن اجمال ما نحن فیه است، به خاطر عدم احراز فقدان مخصص، نه به واسطه قطع نه به واسطه اصل؛ اما مورد اول (احراز عدم مخصص به صورت قطع) واضح است و اما مورد دوم، مربوط به زمانی است که آنچه صلاحیت دارد مخصص باشد، یافت نشود و این مسئله، نیاز به تأمل دارد (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ص ۲۱۵).

برخی مانند آیت الله حائری نیز قول به تفصیل را برگزیده اند و در کتاب *درر الفوائد* درباره اصاله العموم، بیان می کند که «درست است رجوع به اصاله العموم در ما نحن فیه مطابق با قاعده است، یک صورت را باید از اینجا خارج کرد و آن در جایی است که بدانیم عادت این مولای متکلم، بر این است که مخصصات عموماتش را به صورت منفصل بیان می کند. این گونه مخصص منفصل، در حکم مخصص متصل و مانع از تمسک به اصاله العموم است». سپس می فرماید: «اتفاقاً در شرع مقدس اسلام،

مسئله به همین صورت است؛ زیرا نوع مخصصات، به لسان مبارک ائمه علیهم‌السلام در طول زمان‌های دور بیان می‌شود؛ مثلاً عام، در لسان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و مخصص آن در روایت امام صادق علیه‌السلام است. در نتیجه، نه در آیات قرآن و نه در روایات نمی‌توان به اصالة العموم عمل کرد» (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ص ۲۱۵).

در پاسخ باید اذعان کرد که لازمه سخن ایشان، آن است که اصحاب ائمه علیهم‌السلام نباید به عموم عام عمل کنند؛ زیرا ممکن است مخصصی برای این عام در زمان‌های دورتر بیان شود؛ درحالی‌که این امر، خلاف سیره اصحاب بوده است. همچنین، معطل نگه داشتن مکلف درباره انجام تکلیف نیز از سوی شارع، قبیح است. به علاوه، تصویری که ایشان توصیف می‌کند، تصویری است که برای مسلمان عصر کنونی قابل رؤیت است، نه برای اصحابی که در زمان یک امام علیه‌السلام می‌زیسته‌اند و نسبت به زمان امام دیگر، اطلاعی چندانی ندارند.

گروه ششم، معتقدند عام در اینجا در حکم مجمل است؛ هر چند حقیقتاً مجمل نیست (موسوی خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۷۳).

دلیل اختلاف درباره مخصص منفصل، اختلاف در مسالک است؛ زیرا گاه گفته می‌شود که عام معنون به عنوان ضد خاص است و همچنین مخصص، گاه منهدم‌کننده ظهور تلقی می‌شود و گاه منهدم‌کننده حجیت فقط. بر اساس مسلک تحقیق، عام معنون به عنوان خاص است و منهدم‌کننده حجیت لفظ است و بر همین اساس، اجمال مخصص به عام سرایت نمی‌کند (مدرسی یزدی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۳۱).

در نهایت باید گفت هرچند بیشتر اصولی‌ها در اینجا قائل به جریان اصالة العموم هستند و در عمل نیز در فقه چنین عمل می‌کنند، آن عده از اصولیانی که در اینجا قائل به عدم جریان اصالة العموم و تمسک به عام هستند، به اصول عملیه رجوع می‌کنند و معتقدند در شبهه مفهومی دوران میان اقل و اکثر، قدر متیقن را باید گرفت؛ یعنی پیروی

از مجملات جایز نیست و نسبت مازاد را و مشکوک؛ یعنی پیروی از ظواهر، اصل برائت از حرمت اتباع جاری می‌شود و اخذ به آن‌ها بلامانع است (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۸). البته برخی دقیق‌تر، میان تراحم دو حکم الزامی با یک حکم الزامی و غیر الزامی تفاوت گذاشته‌اند و در اولی یعنی دوران میان محذورین، قائل به تخییر و در دومی، قائل به برائت شده‌اند (موسوی خوئی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۱۷۹-۱۸۰).

از موضوعاتی که می‌توان در آن سیر استدلال فقها را در این موضوع مشاهده کرد، حکم صابئان است. در سوره توبه، به صراحت حکم مشرکان بیان شده و فرموده است:

﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾.

همچنان که مشرکان همگی به جنگ شما برخاستند، همگی به جنگ ایشان برخیزید و بدانید که خدا با پرهیزکاران است (توبه، آیه ۳۶).

در همان سوره در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

با کسانی از اهل کتاب، که به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند و چیزهایی را که خدا و پیامبرش حرام کرده است، بر خود حرام نمی‌کنند و دین حق را نمی‌پذیرند، جنگ کنید تا آن‌گاه به دست خود در عین مذلت جزیه بدهند (توبه، آیه ۲۹).

آن‌گونه که از آیه برمی‌آید، در این سوره حکم ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (توبه، آیه ۵) با آیه شریفه ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ تخصیص خورده است (گرجی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۳). آیه ۲۹ توبه، اهل کتاب را مصداق کسانی دانسته است که جزیه به آن‌ها تعلق می‌گیرد؛ ولی با توجه به ظاهر اهل کتاب، که مجمل است، مفهوم آن بین پیروان ادیان سه‌گانه و پیروان کتاب‌های شریعت آور و غیر ایشان ابهام دارد.

همچنین در آیات دیگر مثل آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾؛

کسانی که ایمان آوردند و کسانی که آیین یهودان، ترسایان و صابئان را برگزیدند، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان داشته باشند و کاری شایسته کنند، خدا به آن‌ها پاداش نیک می‌دهد و نه بیمناک می‌شوند و نه محزون» (بقره، آیه ۶۲) و آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾؛ خدا میان آنان که ایمان آورده‌اند و آنان که کیش یهود یا صابئان یا نصاری یا مجوس برگزیده‌اند و آنان که مشرک شده‌اند، در روز قیامت حکم می‌کند، زیرا او بر هر کاری ناظر است» (حج، آیه ۱۷)، صابئان نیز در کنار نصارا و مجوس قرار گرفته‌اند. این سؤال مطرح می‌شود که آیا صابئان هم جزو مصادیق افرادی می‌شوند که مشمول جزیه هستند یا این‌که باید با آن‌ها جنگ شود؟

به علاوه، در تفسیر بیان السعاده در تعریف صابئان چنین آمده است: «آنان که از دین خارج شدند و ستارگان را عبادت می‌کنند» (گنابادی، بی‌تا، ص ۵۹)؛ اما علامه طباطبائی معتقد است:

مراد از صابئان، پرستندگان کواکب نیست؛ زیرا آیه میان صابئان و مشرکان مقابله انداخته است؛ بلکه صابئان عبارت‌اند از معتقدان به کیشی که حد وسط میان یهودیت و مجوسیت است و کتابی دارند که آن را به حضرت یحیی بن زکریا نسبت داده‌اند و امروز عامه مردم ایشان را «صابئی» می‌گویند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۰۵).

طبری نیز در جامع البیان می‌گوید: «صابئی در زبان عربی، به معنای خارج شده از دینی به دین دیگر است که در اسلام، مصداق مرتدان هستند» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۵۳).

با توجه به مفهوم صابئان، اهل کتاب بودن ایشان دچار تردید است که تعیین حکم آن‌ها را با مشکل روبه‌رو می‌کند. صاحب جواهر در این باره می‌فرماید:

کسی که در کتابی بودن او شک است، نپذیرفتن جزیه از او موجه است؛ زیرا عموماً آیات فرمان می‌دهد که باید با مشرکان قتال کرد و تنها «اهل کتاب» از

عمومات خارج شده‌اند و شرط پذیرش جزیه هم، کتابی بودن است (نجفی، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۲۳۱).

با توجه به قواعد اصولی، این مثالی از شبهه مفهومیه دوران اقل و اکثر است. مفهوم دلیل مخصص (آیه جزیه) مجمل است؛ یعنی محتمل است که فقط پیروان مذاهب سه‌گانه مراد باشد یا پیروان کتاب‌های شریعت‌آور یا ایشان و غیر ایشان. در این صورت، دلالت دلیل مخصص مجمل در مورد چگونگی حکم غیر پیروان ادیان سه‌گانه معلوم نیست؛ ولی دلالت عام در مورد مصداق اقل ثابت است که مربوط به کفار است و در نتیجه، تعارض میان فراگیری این دو دلیل نسبت به فرد مشکوک از باب تعارض میان حجت و لا حجت است. در نتیجه، باید به مقتضای دلیل عام در مورد آنان حکم شود. پس باید با صابئان نیز جنگ شود و حکم جزیه در مورد آنان اعمال نمی‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ص ۳ - ۳۳). این حکم بنا بر نظری است که بر اساس آن، اجمال مخصص در عام سرایت نمی‌کند و باید به عموم عام عمل شود؛ ولی از نظر گروهی که قائل‌اند اجمال مخصص به عام سرایت می‌کند و آن را از عمومیت حکم ساقط می‌کند، دیگر نمی‌توان در فرد مشکوک به عموم عام عمل کرد؛ بنابراین صابئان از حکم قتال خارج می‌شوند و در مورد ایشان باید به اصول عملیه مراجعه، و با احتیاط رفتار کرد.

موضوع دیگر، حکم مرتدان است. در برخی آیات قرآن کریم به پذیرفته نشدن توبه مرتدان و محکومیت به ورود به جهنم اشاره شده است:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

تو را از جنگ کردن در ماه حرام می‌پرسند. بگو: جنگ کردن در آن ماه، گناهی

بزرگ است؛ اما بازداشتن مردم از راه حق و کافر شدن به او و مسجد الحرام و بیرون راندن مردمش از آنجا نزد خداوند گناهی بزرگ‌تر است و شرک از قتل بزرگ‌تر است. آن‌ها با شما می‌جنگند تا اگر بتوانند شما را از دینتان بازگردانند. از میان شما، آن‌ها که از دین خود بازگردند و کافر بمیرند، اعمالشان در دنیا و آخرت تباه شده، جاودانه در جهنم باشند (بقره، آیه ۲۱۷).

آیه بعدی ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾؛ توبه کسانی که پس از ایمان آوردن کافر شدند و بر کفر خود افزودند، پذیرفته نخواهد شد؛ اینان گمراهان‌اند» (آل عمران، ۹۰) است و آیه دیگر، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾؛ هرآینه خداوند آنان را که ایمان آوردند، سپس کافر شدند و باز ایمان آوردند، سپس کافر شدند و به کفر خویش افزودند، نخواهد آمرزید و به راه راست هدایت نخواهد کرد» (نساء، آیه ۱۳۷) است.

در مقابل آیات یادشده، آیه ذیل دلالت بر ارتداد و پذیرش توبه مرتدان دارد:

﴿يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكْ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾.

به خدا سوگند می‌خورند که نگفته‌اند؛ ولی کلمه کفر را بر زبان رانده‌اند و پس از آن‌که اسلام آورده بودند، کافر شده‌اند و قصد کاری کردند؛ اما بدان نایل نشدند. عیبجویی‌شان از آن‌روست که خدا و پیامبرش از غنایم بی‌نیازشان کردند. پس اگر توبه کنند، خیرشان در آن است و اگر روی‌گردان شوند، خدا به عذاب دردناکی در دنیا و آخرت معذبشان خواهد کرد و آن‌ها را در زمین، نه دوستداری خواهد بود و نه مددکاری (توبه، آیه ۷۴).

روایت محمد بن مسلم از امام صادق (ع): «مَنْ جَحَدَ نَبِيًّا مُرْسَلًا نُبُوَّتُهُ وَكَذَّبَهُ فَدَمُهُ

مُبَاحُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۰۴) و روایت عمار سبابطی از امام صادق (ع): «كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمَيْنِ اَزْدَدَ عَنِ الْاِسْلَامِ وَ جَحَدَ رَسُوْلَ اللهِ نُبُوَّتُهُ وَ كَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۱۷۴) نیز حکم مرتد را بیان کرده‌اند.

جرجانی نیز در آیات الاحکام می‌نویسد:

بعضی فقیهان، به این آیه استدلال کرده‌اند کسی که ترک نماز را حلال داند، مرتد فطری و واجب‌القتل است؛ زیرا خدای تعالی ترک قتل کافران را بر توبه از ادای نماز و زکات معلق گردانیده است و شک نیست که مراد از ادای نماز و زکات برای کافران، اعتقاد به وجوب نماز و زکات است. پس لازم می‌آید بر حسب مفهوم شرط، که هرگاه یکی از امور مذکور وجود نداشته باشند، ترک قتل ایشان جایز نباشد، پس ثابت می‌شود که عدم اعتقاد به وجوب نماز و حلال دانستن ترک آن، موجب قتل است (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ص ۲۱۲).

در اطبیب البیان فی تفسیر القرآن آورده شده است که «مرتد، کسی را گویند که پس از اسلام، کافر شود و بر دو قسم است: مرتد فطری و مرتد ملی. اما فطری، کسی را گویند که نطفه او در اسلام منعقد شده باشد که حکم او قتل است؛ اما ملی آن‌که کافر بوده، ایمان آورد و پس از ایمان کافر شد. در احکام مشترک است جز در قتل که او را باید حبس کنند تا آن‌که در حبس بمیرد یا توبه کند و نجات یابد» (طبیب، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۱۹۲). حال سؤال این است که اگر کسی بدون قصد عناد و به جهت عروض شبهه به نحو قصور مرتد شد، آیا حکم او قتل است؟

در مورد مرتد ملی، بحثی نیست؛ ولی در جهت مرتد فطری، شبهه وارد است؛ زیرا دوران امر در مفهوم مرتد فطری، مرتد جاحد است یا اعم از مرتد جاحد و مرتد غیر جاحد. هرچند در اینجا تمسک به عام جایز است، ظاهراً با توجه به اهمیت عرض، آبرو و جان افراد در اسلام، این نمونه یکی از مواردی است که در مورد آن باید به اصول

عملیه مراجعه کرد و تمسک به عام جایز نیست. دلیل این موضوع در این بحث، با توجه به آیاتی که دلالت بر پذیرش توبه بندگان حتی مرتدان دارد، آن است که ظاهراً اگر عامدانه مبادرت به ارتداد نموده، حکم این است که بر اساس آیات قرآن توبه او مقبول نیست و باید اعدام شود؛ ولی در موارد مشکوک که نمی‌دانیم عامدانه بوده یا نه، طبق روایات ذیل، حق آن است که احتیاط شود (ادیبی مهر، ۱۳۸۲، ص ۸۱-۱۰۲).
دلیل آن روایتی از امام صادق علیه السلام است: «الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۰۴).

همچنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند:

«ادِرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فَإِنَّ الإمامَ لَأَنْ يَخْطِيَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَخْطِيَ فِي الْعُقُوبَةِ؛ تا آنجا که می‌توانید مجازات‌ها را از مسلمانان بردارید؛ زیرا اگر پیشوایی در بخشش خطا کند، بهتر از آن است که در مجازات خطا کند (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶).

بنابراین، در مسئله مرتد فطری غیر جاحد، دیدگاه افرادی که به سرایت اجمال مخصص به عام قائل‌اند، با واقع و نظر معصومان علیهم السلام در احتیاط نزدیک‌تر است. البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که در اینجا از ادله خارجی و غیر از روش تمسک به عام یا عدم تمسک به آن، می‌توان فهمید که حکم مسئله چیست؛ یعنی اگر دلیل خارجی نباشد، نمی‌توان از صحت هریک از نظرات در این موضوع مطمئن شد.

دوم. دوران میان اقل و اکثر و مخصص متصل

در این باره چند دیدگاه از سوی اصولیان مطرح شده است:

بر اساس دیدگاه نخست، باید به میان انواع مخصص متصل، تفاوت گذاشت. اگر مخصص از نوع غیر از استثنا از قبیل وصف یا مضاف‌الیه باشد، حکم آن است که در موردی که اجمال وجود دارد. در این صورت، به عموم عام نمی‌توان عمل کرد؛ زیرا دلیل

عام، بعد از آمدن قید، ظهور در معنایی پیدا می‌کند. چنین موردی درحقیقت، به منزله محدود کردن دایره عام است؛ پس معلوم نیست که عام فرد مجمل را شامل شده باشد. در این صورت، از اصل عدم استفاده کرده و حکم می‌شود عام، شامل فرد مجمل نشده است و فقط به قدر مسلّم و یقینی بسنده می‌شود.

اما در صورتی که مخصص متصل، استثنا باشد، به عموم عام عمل می‌شود؛ زیرا لفظ عام در تمام افراد خود به کار رفته و برخی افراد عام، که به وسیله استثنا از حکم عام خارج شده‌اند، نه از معنای عموم، لذا ظاهر آن است که در موردی که اجمال وجود دارد، به عموم عام عمل می‌شود. پس لفظ عام در ابتدا مورد اجمال را با بقیه افراد آن شامل می‌شد، سپس موردی که خارج شدن آن یقینی بود، از عنوان عام خارج می‌شود و موردی که مشکوک است، داخل عنوان عام باقی می‌ماند و خارج نمی‌شود (حیدری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶-۱۵۸).

بر اساس دیدگاه دوم و نظر مشهور، نمی‌توان به اصالة العموم تمسک کرد تا فرد مشکوک را داخل در حکم عام نمود (مکی عاملی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۲؛ مظفر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ سید اشرفی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۸۹؛ آل فقیه عاملی، ۱۴۲۱؛ ج ۶؛ ص ۱۰۴؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴۸؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۵۰۶؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۳؛ عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۴۴؛ بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۳۲۷؛ روحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۷؛ مدرسی یزدی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۲۸؛ عراقی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۳۹؛ صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۳۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۲۶؛ انصاری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۵؛ موسوی خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۷۱؛ حائری قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۰؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۷۷؛ حجت کوه کمری تبریزی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۰۹؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۱؛ حائری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۷۰؛ بادکوبه‌ای، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۹۷؛ حسینی

شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۳۰؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ایروانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۱۸؛ زیرا مخصص متصل، از نوع قرینه متصله کلام است که سبب می‌شود عام، فقط در غیر خاص ظهور پیدا کند. بنابراین، اگر مخصص مجمل باشد، اجمال آن به عام سرایت می‌کند؛ زیرا غیر خاص، معلوم و واضح نیست؛ بلکه مشکوک است. در نتیجه، در هر امری که خارج شدن آن از عنوان خاص معلوم نباشد، برای عام ظهوری در آن منعقد نمی‌شود و حکم عام نخواهد توانست آن مورد غیر معلوم (مشکوک) را داخل حکم کند؛ بلکه باید حکم آن را از دلیل دیگری غیر از عام به دست آورد. البته حجیت عام نسبت به غیر فرد مشکوک، در سایر افراد تحت عام باقی است (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ موسوی خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۶۹؛ حجت کوه کمری تبریزی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۰۹).

برخی در توجیه نظر خود، چنین استدلال می‌کنند که تخصیص متصل، شبهه شیء مقید است؛ طوری که موضوع از عام و عنوان غیر فاسق تشکیل شده است؛ پس به ناچار برای امتثال حکم وجوب اکرام (حکم عام)، باید هریک از این دو جزء احراز شوند؛ یعنی باید احراز شود که اولاً عالم است و ثانیاً غیر فاسق است و مورد اول با وجدان احراز می‌شود؛ اما دوم (غیر فاسق) غیر محرز است؛ زیرا اگر فاسق موضوع برای مرتکب کبیره باشد، پس موضوع محرز است؛ زیرا مرتکب صغیره غیر فاسق است و اگر موضوع برای اعم باشد، پس او فاسق است و عنوان عام تخصیص خورده (عالم غیر فاسق) بر آن منطبق است و در نتیجه، جزو آخر نزد ما محرز نیست (غیر فاسق)؛ پس تمسک به عام جایز نیست (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۳).

از نظر اصول عملیه، استصحاب در شبهات مفهومی، اجرا نخواهد شد؛ زیرا متیقن سابق وجود ندارد (نجفی دولت‌آبادی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۶۸؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۷۱). در این وضعیت، یکی از عام و خاص، متکفل حکم الزامی، و دیگری

متکفل حکم ترخیصی است. پس مرجع در اینجا اصالة الاحتیاط است؛ چون علم اجمالی به وجوب یکی از عام و خاص و حرمت دیگری وجود دارد و مقتضی این علم اجمالی، احتیاط است؛ اما اگر یکی از آن دو متکفل حکم الزامی باشد، به گونه ای که اجمالاً بدانیم یکی از آن ها واجب، و دیگری حرام است، دیگر امکان رجوع به احتیاط و برائت فراهم نیست؛ زیرا اولی که امکان ندارد و دومی نیز مستلزم مخالفت قطعی است؛ پس مرجع اصل تخییر است. پس آن ها در اصل لفظی مشترک هستند؛ ولی در اجرای اصل عملی با هم تفاوت دارند (موسوی خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۷۲).

موضوع غنیمت، می تواند خط استدلال فقیهان را در اینجا نشان دهد. در آیه ذیل آمده است:

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمْنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

و اگر به خدا و آنچه بر بنده خود در روز فرقان که دو گروه به هم رسیدند، نازل کرده ایم، ایمان آورده اید، بدانید که هرگاه چیزی به غنیمت گرفتید، خمس آن از آن خدا و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان است و خدا به هر چیز تواناست (انفال، آیه ۴۱).

این آیه در رابطه با غنائم جنگ بدر نازل شده است؛ ولی دارای یک حکم کلی است. بنابراین، خمس فقط به غنائم جنگی اختصاص نمی یابد؛ زیرا کلمه غنیمت به معنای هر فایده ای است اعم از غنائم جنگی یا غیر آن. از آیه ۹۴ سوره نساء می توان دریافت غنائم به معنای فایده هاست. در مفردات راغب، آن را هر دستاوردی معنا کرده و در اقرب الموارد، منظور از آن، غنائم جنگی است و هر شیء به دست آمده را غنیمت گویند. طبرسی فرموده است: «در عرف اهل لغت، هر فایده را غنم و غنیمت گویند».

در کافی از سماعه منقول است از ابوالحسن (علیه السلام) از خمس پرسیدم. فرمود: «آن در هر

چیزی است که مردم فایده برده‌اند، کم باشد یا زیاد». از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: «فِي كُلِّ مَا أَقَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ» (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۵۴۵). از روایات اهل بیت (ع) به دست می‌آید که خمس در هفت چیز واجب است: غنایم جنگی، ارباح مکاسب، زمینی که ذمی از مسلمان خریده باشد، معدن، گنج، مال مختلط به حرام و آنچه با غواصی به دست آید که همه مصداق فایده هستند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۳۴).

اهل سنت آن را مخصوص غنایم جنگی دانسته‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۵۵)؛ اما از نظر شیعه، این نظر پذیرفتنی نیست. پس اجمال مخصص به عام، سرایت نمی‌کند و باید به عمومات عام تمسک کرد.

نتیجه‌گیری

دستیابی به حکم شرعی، وظیفه فقیه است و او برای انجام این وظیفه، از ابزارهای اصولی خود در منابع فقهی بهره می‌برد که مهم‌ترین منبع، قرآن کریم است. از مباحث مهم در این حوزه، تمسک به عام در شبهه مفهومی است. شبهه مفهومی، ابهام و عدم وضوح معنا و مفهوم یک لفظ است که در مجال عام و خاص ظاهر می‌شود و این سؤال را پیش روی مجتهد قرار می‌دهد که آیا اجمال خاص به عام سرایت می‌کند یا خیر. این اجمال می‌تواند از تمام جهات باشد یا از برخی جهات. لفظ مجمل چندجانبه دو حالت دارند: دایره میان متباینین و دایره میان اقل و اکثر. درباره لفظ مجمل دایره میان متباینین، درحالی که مخصص منفصل است، سه نظر مطرح است: عدم سرایت اجمال خاص به عام؛ سرایت اجمال آن به عام؛ و سرایت حکمی و نه حقیقی اجمال خاص به عام. عمده دلیل اصولیان بر محور انعقاد ظهور عام در عمومش یا عدم آن می‌چرخد.

درباره لفظ مجمل دائر میان متباینین، درحالی که متصل است، همه اصولیان قائل به سرایت اجمال خاص به عام، و در نتیجه، عدم تمسک به عام هستند و درنهایت، برای خروج از تردید، تمسک به اصول عملیه را پیشنهاد می کنند. علت آن هم اتفاق اصولیان بر عدم انعقاد ظهور عام در عمومش است.

اصولیان درباره لفظ مجمل دائر میان اقل و اکثر، درحالی که مخصص منفصل است، دارای دامنه مختلفی از نظرات هستند: عدم سرایت اجمال مخصص منفصل به عام؛ سرایت اجمال مخصص منفصل به عام؛ تأمل در مسئله، تفصیل، عدم سرایت اجمال مخصص منفصل به عام (اعم از حقیقی و حکمی) و سرایت اجمال مخصص منفصل به عام (حکمی). محور استدلال در این نظرات نیز ظهور یا عدم ظهور عام است.

بیشتر اصولیان درباره لفظ مجمل دائر میان اقل و اکثر، درحالی که مخصص متصل است، معتقدند اجمال خاص به عام سرایت می کند؛ درحالی که برخی میان مخصص از نوع استثنا و غیر از آن تفاوت می گذارند و در مورد نخست، معتقدند می توان به عموم عام تمسک کرد؛ اما در مورد دوم، چنین حکمی جاری نیست. با توجه به تفاوت های نظری میان اصولیان، خط استدلالی آن ها نیز متفاوت خواهد بود که در نمونه های قرآنی این امر، به خوبی در دستیابی به احکام شرعی مشهود است.

منابع

۱. آل فقیه عاملی، ناجی طالب (۱۴۲۱)، *دروس فی علم الأصول*، بیروت، مجمع الفکر الاسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن عربی، محمد بن عبد الله (۱۴۰۸)، *احکام القرآن*، بیروت، دارالجلیل.
۴. ادیبی مهر، محمد (۱۳۸۲)، *بررسی فلسفه حکم ارتداد و قلمرو آن در حقوق جزای اسلام*، فصلنامه اندیشه‌های حقوقی، سال اول، شماره چهارم، ص ۸۱-۱۰۲.
۵. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۲۸)، *فرائد الأصول*، بیروت، مجمع الفکر الاسلامی.
۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۰۴)، *مطارح الأنظار*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۷. بادکوبه‌ای، صدرا (۱۴۱۸)، *هدایة الأصول فی محمدی*، قم، المطبعة العلمیه.
۸. بروجرودی، حسین (۱۴۱۷)، *تقریرات فی اصول الفقه اشتهاردی*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۹. _____ (۱۴۱۵)، *نهایه الأصول*، تهران، تفکر.
۱۰. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، *نهج الفصاحه* (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)، تهران، دنیای دانش.
۱۱. حائری، مرتضی (۱۴۲۴)، *مبانی الأحکام فی أصول شرائع الإسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. حائری قمی، محمد علی (بی‌تا)، *المختارات فی الأصول*، تهران، مطبعة علمی.
۱۳. حائری یزدی، عبدالکریم (۱۴۱۸)، *دررالفوائد*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. حجت کوه کمری تبریزی، سید محمد (۱۴۲۱)، *المحجّه فی تقریرات الحجّه*، قم، مؤسسه السیده المعصومه.
۱۵. حسینی جرجانی، ابوالفتوح (۱۴۰۴)، *آیات الاحکام*، تحقیق میرزا ولی الله اشراقی سرابی، تهران، انتشارات نوید.
۱۶. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۶)، «کاوشی در حکم فقهی صابثان»، *فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام*، شماره ۹، از ۳ تا ۳۳.

۱۷. حسینی میلانی، علی (۱۴۲۸)، *تحقیق الاصول*، قم، الحقائق.
۱۸. حیدری، علی نقی (۱۳۸۲)، *اصول الاستنباط*، قم، حقوق اسلامی.
۱۹. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹)، *کفایه الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۰. روحانی، محمد (۱۴۱۳)، *منتقى الأصول*، قم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۸)، *الوسیط فی أصول الفقه*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۲. _____ (۱۴۱۴)، *المحصل فی علم الأصول*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۳. _____ (۱۴۲۴)، *إرشاد العقول الی مباحث الأصول*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۴. شاکری، بلال (۱۳۹۵)، *مقاله بازخوانی نقش اجمال خاص در تمسک به عام*، فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، سال دوم، شماره ۵، ص ۳۳ - ۴۴.
۲۵. صالحی مازندرانی (۱۴۲۴)، اسماعیل، *مفتاح الأصول*، قم، صالحان.
۲۶. طباطبایی قمی، تقی (۱۳۷۱)، *آراؤنا فی أصول الفقه*، قم، محلاتی.
۲۷. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین قم.
۲۸. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام.
۲۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه.
۳۰. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۲۰)، *مقالات الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۳۱. _____ (۱۴۱۷)، *نهایه الافکار*، قم، دفتر نشر اسلامی.
۳۲. فاضل موحّدی لنکرانی، محمد (۱۳۸۱)، *اصول فقه شیعه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۳. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷)، *احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۹)، *الکافی*، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی.
۳۵. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، *ادوار اصول الفقه*، تهران، میزان.
۳۶. گنابادی، سلطان محمد (بی تا)، *بیان السعاده فی مقامات العباد*، ترجمه حشمت الله ریاضی خانی رضا، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.

۳۷. محمدی، علی (۱۳۸۵)، *شرح کفایه الاصول*، قم، الامام الحسن ابن علی علیه السلام.
۳۸. مدرسی یزدی، عباس (۱۳۸۳)، *نماذج الاصول في شرح عراقی*، قم، داوری.
۳۹. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷)، *اصول الفقه*، قم، بوستان کتاب.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴)، *کتاب النکاح*، قم، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۱. مکی عاملی، حسین یوسف (۱۳۹۱)، *قواعد استنباط الأحکام*، قم، مؤلف.
۴۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۱۵)، *انوار الهدایه في التعلیقہ علی الکفایا*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۳. _____ (۱۴۲۰)، *معتمد الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۴. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷)، *محاضرات في أصول الفقه*، قم، دار الهادی.
۴۵. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۹)، *تسدید الاصول*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۶. نائینی، محمد حسین (۱۳۵۲)، *اجود التقريرات*، قم، مطبعه العرفان.
۴۷. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۹)، *جواهر الکلام*، تهران، الاسلامیه.
۴۸. نجفی دولت آبادی، محمد حسین (بی تا)، *شرح فارسی کفایه الاصول*، قم، علمیه.

