

1. نسخ در قرآن

مسألة 2: ¹ ألفاظ الإيجاب في هذا العقد «متعت» و «زوّجت» و «أنكحت» أيها حصلت وقع الإيجاب به، و لا ينعقد بمثل التملك و الهبة و الإجارة، و القبول كلّ لفظ دالّ على إنشاء الرضا بذلك، كقوله: «قبلت المتعة» أو «.. التزويج» و كفى «قبلت» و «رضيت» و لو بدأ بالقبول فقال: «تزوجتك» و ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ².

و عليه فكيف أجاز لنفسه أن يحرم ما حلّله الرسول من قبل الله، و لا معنى لثبوت النسخ بعد انقطاع الوحي، مع أنه قد خالف متعة الحج بعد ورودها في حجة الوداع، و صدور الأمر بأن من لم يسق الهدى يتبدّل حجة الافراد إلى حجّ التمتع. و قال له النبي (صلى الله عليه و آله): إنك لن تؤمن بهذا أبداً ³. و هو يدلّ على عدم الايمان بمتعة الحجّ حتى في عهد الرسول ⁴.

1.1. تعريف نسخ

نسخ⁵

و لا بأس بصرف [عنان] الكلام الى ما هو نخبة القول في النسخ، فاعلم: أن النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت اثباتا، الا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتا، و انما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم و استمراره أو أصل انشائه و اقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام و استمرار ⁶، و

¹ . تفصيل الشريعة - النكاح ؛ ص 327

² (1) سورة النجم: 53 / 3 و 4.

³ (2) الوسائل: 11 / 236 213، أبواب أقسام الحجّ ب 2 و 14 و 25 و 33.

⁴ فاضل موحدى لنكراني، محمد، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة-النكاح، 1 جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1421 ه.ق.

⁵ . إيضاح الكفاية ؛ ج 3؛ ص 511

⁶ (1) - فيكون مفاد دليل النسخ هو انتهاء مدة الحكم فيكون شارحا و مبينا للعام الظاهر في استيعاب حكمه لجميع الازمنة فالفرق بينه و بين التخصيص هو ان التخصيص بحسب افراد موضوع الحكم و هو بحسب الازمان او يكون مفاده عدم جعل الحكم من رأس فيكون شارحا و مبينا

ذلك لانّ النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم الصّادع للشرع ربّما^٧ يلهم أو يوحى اليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، و أنّه ينسخ فى الاستقبال، أو مع اطلاعه على ذلك، لعدم احاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارك و تعالى، و من هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح اسماعيل [1].

«نسخ»

[1] چون در بحث قبل گفتیم: گاهی امر، دائر بین نسخ و تخصیص می شود لذا به این مناسبت، مقداری هم درباره نسخ بحث می کنیم قبلا به ترجمه و توضیح مختصری درباره متن کتاب می پردازیم.^٨ ^٩

للدلیل الظاهر فى ارادة المولى مدلوله بالارادة الجديّة بمعنى انه يبين انه قد اريد بالارادة الاستعماليّة بمصلحة اقتضت ذلك لا الارادة الجديّة . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى 1/ 338.

⁷ . إيضاح الكفاية، ج 3، ص: 512

⁸ (2) - نسخ به حسب «ظاهر» و مقام اثبات «رفع» و برداشتن یک حکم ثابت است یعنی: تاکنون دلیل، مقتضى بقاء آن حکم بوده - چنانچه دلیل ناسخ نبود به همان حکم عمل می نمودیم - اما دلیل ناسخ، وارد شد، دوام و استمرار آن را از بین برد پس معلوم می شود یک امر ثابت و متحققی بوده لکن آن را رفع می نمایم اما باطن مسئله، به آن کیفیت نیست بلکه حقیقتش این است که: نسخ، «دفع» حکم است و اصلا آن حکم اول، ثابت نبوده و انسان خیال می کرده، ثابت است، آن حکم، تابع مصلحتی نبوده، تا دوام و استمرار داشته باشد و فقط ظاهر کلام، دال بر استمرار بوده به عبارت دیگر: مصلحت و حکمت اقتضا می نمود، اظهار، دوام و استمرار حکم را - یعنی: مقتضای حکمت، این بوده که حکم در دلیل اول به صورت «دوام» و استمرار اظهار شود - در صورتی که دلیل ناسخ، بعد از حضور وقت عمل، وارد شود - و یا اینکه اگر دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل، وارد شده، مصلحت اقتضا می نمود که «اصل» حکم، ابراز و انشا شود بدون اینکه حتی یک مرتبه خارجا طبق آن حکم، عمل شود.

سؤال: چگونه حکمت، مقتضى چنان امری بوده؟

جواب: پیامبران که مبین شریعت هستند گاهی یا چه بسا به این نحو به آن ها وحی یا الهام می شده که: فقط یک حکم و قانونی را اظهار نمایند یا استمرار آن را ابراز نمایند البته ممکن است خود آن پیامبر می دانسته که حکم مذکور، نسخ می شود و امکان دارد او هم نمی دانسته که آن حکم، نسخ خواهد شد - لعدم احاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارك و تعالى - و «لعل» داستان حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام از قسم اخیر بوده و او نمی دانسته که عاقبت قضیه به چه صورتی ختم می شود و ما در قسمت شرح کتاب، تفصیلا بیان کردیم که ندانستن او بیشتر مقام تسلیم او را اثبات می کند.

⁹ . إيضاح الكفاية، ج 3، ص: 513

تذکر: قبلاً گفتیم: مخصّص، هیچ‌گونه تعارضی با دلیل عام ندارد بلکه دلیل مخصّص، نسبت به عام، دارای عنوان شاریحیت و مفسریت است و لذا در مقام جعل قانون، این مسئله، متداول است که قانونی را به نحو عموم جعل می‌کنند سپس به عنوان تخصیص و تبصره، مواردی را از آن اخراج می‌نمایند بدون اینکه عنوان معارضه‌ای بین عام و مخصّص، مطرح باشد لکن در باب نسخ، این مسئله، مطرح شده که: در باب احکام شرعیّه، چگونه نسخ، امکان‌پذیر است معقول نیست که نسخ تحقق پیدا کند لذا ادله‌ای بر عدم معقولیت نسخ ذکر شده که مصنف، مهم‌ترین آن را در ضمن کلامشان بیان نمودند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

تغییر اراده در «ممکنات» مانند انسان به خاطر عدم احاطه علمی و جهات دیگر امکان دارد یعنی: ممکن است یک فعل با تمام خصوصیاتش در برهه‌ای از زمان، متعلق اراده و طلب واقع شود و همان فعل با تمام ویژگی‌هایش متعلق اراده واقع نشود پس در «ممکنات» تغییر اراده با حفظ خصوصیات و تمام جهات فعل، ممکن است اما درباره خداوند متعال، تغییر اراده، یک امر محال و ممتنع است زیرا: فرض کنید فعلی تا مدتی¹⁰ مأمور به بوده سپس همان فعل، منهی عنه واقع شده¹¹. در این صورت، سؤالی مطرح می‌شود که: به حسب واقع در آن فعل که دو جهت نبوده، یا مصلحت تام داشته یا واجد مفسده کامل بوده، اگر دارای مصلحت بوده پس معنای نسخ و نهی بعدی چیست و اگر واجد مفسده بوده پس آن امر قبلی چه بوده؟

به عبارت دیگر: مستشکل می‌گوید، درباره خداوند متعال نمی‌توان تصور نمود که:

اراده او به استناد مصلحت واقعی فعل و عدم مصلحت واقعی فعل، تغییرپذیر باشد، فعل با مصلحت، زمانی منهی عنه بشود و فعل بدون مصلحت و بلکه با مفسده مأمور به، بشود¹²، این یک امر ممتنعی هست و نتیجتاً نسخ در احکام شرعیّه، ممتنع می‌باشد.

¹⁰. إيضاح الکفایه، ج 3، ص: 514

¹¹ (1) - مثال مذکور، یکی از مصادیق ظاهر نسخ است

¹² (2) - البته در زمان گذشته، مأمور به بوده.

مصنّف رحمه الله: شما مستدل در باب نسخ به ظاهر و مقام «اثبات» بوجه نمودید درحالی که نسخ به مقام «ثبوت» مربوط است و با تقریبی که اکنون بیان می‌کنیم، هیچ اشکال و امتناعی در آن تصوّر نمی‌شود.

بیان ذلک: در همان فرض و مثال شما که شیء یا فعلی مأمور به است و سپس منهی عنه واقع می‌شود^{۱۳}، حقیقت امر، این است که: آن فعل «واقعا» تابع حکم دوّم است یعنی به حسب واقع، دارای مفسده کامل هست و هیچ‌گونه مصلحتی در آن نبوده و همان مفسده، باعث نهی از آن شده.

سؤال: چرا آن فعل را در برهه‌ای از زمان، مأمور به قرار دادند؟

جواب: علّتش وجود مصلحت در آن نبوده بلکه در اظهار امر در عنوان «مأمور به» بودن مصلحت وجود داشته، اگر در موردی «امری» تحقق پیدا کرد، همیشه دالّ بر این نیست که مصلحتی در نفس آن فعل وجود دارد بلکه گاهی وجود امر به خاطر رعایت^{۱۴} مصلحتی در نفس امر است یعنی: «نفس مأمور به» بودن به حسب ظاهر، دارای مصلحت و حکمت است نه به جهت اینکه مصلحت کاملی در فعل تحقق داشته باشد.

قوله: «... و من هذا القبيل لعله^{۱۵} يكون امر ابراهيم بذبح اسماعيل».

مثلا داستان حضرت ابراهيم عليه السلام در مورد ذبح اسماعيل عليه السلام كأن حقیقتش این است: بعد از امر خداوند متعال به ذبح اسماعيل شاید ابتداء چنین تصوّر می‌شده که مصلحتی در نفس ذبح و مذبحیت اسماعيل تحقق دارد لکن بعد از آنکه نهی، صادر شد، کشف می‌کنیم نفس امر به ذبح، دارای مصلحت بوده و چه بسا لازم نبوده که حتی حضرت ابراهيم عليه السلام از ابتدا نسبت به آن قضیه، آگاه باشد زیرا قبول داریم که انبیا دارای مقام رفیعی هستند اما چنین نیست که

¹³ (3) - که گفتیم: فرد ظاهر و آشکاری در باب نسخ است.

¹⁴ . إيضاح الكفایة، ج 3، ص: 515

¹⁵ (1) - اشار باداء الترجی الى المناقشات فی كونه من النسخ مثل ما قيل: ان المراد من الذبح مقدماته بقربنه قوله تعالى: «قد صدقت الرؤيا». ر.

ك: حقائق الاصول 1/ 543.

احاطه علمی آن‌ها مانند خداوند متعال باشد، مسلماً علومی هست که مختصّ ذات حق می‌باشد و هیچ‌کس را بر آن مطلع ننموده، ممکن است در مسأله ذبح اسماعیل، چنین بوده که حضرت ابراهیم علیه السلام هم واقعا پنداشته، امری از ناحیه خداوند، متوجّه او هست و مصلحتی در آن مأمور به، محقق می‌باشد، در این صورت اگر ابراهیم علیه السلام نسبت به آن مسئله آگاهی نداشته باشد، جهلش مقام کمال او را تثبیت می‌کند زیرا اگر او می‌دانست بعد از لحظاتی آن امر، منتفی و حکم خداوند متعال نسخ می‌شود و ذبح اسماعیل علیه السلام تحقق پیدا نمی‌کند، باتوجّه به سرانجام داستان نمی‌توانستیم آن مقام تسلیم ابراهیم را نزد خداوند و تسلیم اسماعیل را برای انجام فرمان الهی احراز نمائیم^{۱۶}. به عبارت دیگر: مقام تسلیم که یکی از مقامات رفیع انبیا و اولیا هست در این مورد با^{۱۷}

و حیث عرفت أنّ النسخ بحسب الحقیقه یکون دفعا و ان کان بحسب الظاهر رفعا، فلا بأس به مطلقا و لو کان قبل حضور وقت العمل، لعدم^{۱۸} لزوم البداء المحال فی حقّه تبارک و تعالی بالمعنی المستلزم لتغیر ارادته تعالی مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة، و الا لزم امتناع النسخ، أو الحكم المرسوخ، فإنّ الفعل ان کان مشتملا علی مصلحه موجبه للامر به امتنع النهی عنه، و الا امتنع الامر به، و ذلك^{۱۹} لانّ الفعل أو دوامه لم یکن متعلّقا

جهل به عاقبت قضیه تصور می‌شود پس به حسب واقع، مطلب چنین است که : مصلحتی^{۲۰} در

^{۱۶} (2) - و بدانیم او از نظر مقام تسلیم در مرتبه رفیعی قرار دارد.

^{۱۷} . إیضاح الکفایه، ج 3، ص: 516

^{۱۸} (1) - عبارت مذکور، دلیل بر عدم جواز نسخ است که ما ابتدای بحث، آن را بیان و رد نمودیم.

^{۱۹} (2) - علّه لعدم لزوم البداء المحال فی حقّه تبارک و تعالی ثم ان التردید فی قوله لان الفعل او دوامه اشاره الی النسخ قبل العمل و بعده ففی النسخ قبل العمل لم یکن الفعل متعلّقا لارادته و لم یکن الامر به من جهة اشتماله علی المصلحه و انما کان فی نفس الامر به حکمه و مصلحه و فی النسخ بعد الفعل لم یکن دوام الفعل متعلّقا لارادته و انما کان اظهار دوامه لحکمه و مصلحه ر. ک: عنایه الاصول 2/ 340-339.

^{۲۰} (3) - مثلا مشیت الهی بر این تعلق گرفته که حضرت ابراهیم را به مردم معرفی کند که او از نظر اطاعت و تسلیم، نسبت به امر خداوند تا آن درجه تکامل پیدا می‌کند، اگر مسأله امر به ذبح اسماعیل نبود ما از چه طریقی نسبت به مقام تسلیم او آگاه می‌شدیم لذا همین مطلب شاید

نفس امر و انشاء آن بوده بدون اینکه در مأمور به و مذبوحیت کمترین مصلحتی باشد بلکه تمامش مفسده بوده^{۲۱} پس اگر به حسب واقع، مسئله را ملاحظه نمائیم، هیچ گونه تغیر و تبدل اراده در باب نسخ، حاصل نمی شود یعنی: در ظاهر، تغیر و تبدل اراده هست اما واقعا چنین نیست «واقع»، تابع ناسخ است، «منسوخ»، تابع مصلحت در «اظهار»^{۲۲}

لارادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير ارادته، و لم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة، و إنما كان انشاء الامر به أو اظهار دوامه عن حكمه و مصلحة [1].^{۲۳}

و أما البداء في التكوينيات بغير ذاك المعنى، فهو مما دلّ عليه الروايات المتواترات كما لا يخفى، و مجمله: أن الله تبارك و تعالی اذا تعلقت مشيئته تعالی باظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمة داعية الى اظهاره ألهم أو أوحى الى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشير اليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى في علمه، و إنما يخبر به، لأنه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية، و اتصالها بعالم لوح المحو و الاثبات اطلع على ثبوته، و لم يطلع على كونه معلقا على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك و تعالی: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ الْآيَةَ.

نعم من شملته العناية الالهية، و اتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية و هو أم الكتاب يكشف [ينكشف] عنده الواقعات على ما هي عليها، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء، و لبعض الاوصياء كان عارفا على الكائنات كما كانت و تكون. نعم مع ذلك ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهرا في

است. اظهار اصل ثبوت حكم يا اظهار دوام حكم.

مهمترین مصلحتی است که اقتضا می نماید یک امر صوری و ظاهری با جهل ابراهیم تحقق پیدا کند و بعد هم حکم واقعی آن، عبارت از عدم مذبوحیت باشد.

²¹ (4) - زیرا بعدا نهی، وارد و مانع ذبح اسماعیل علیه السلام شد.

²² . إيضاح الكفاية، ج 3، ص: 517

²³ فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية، 6 جلد، نوح - قم، چاپ: پنجم، 1385 ه.ش. إيضاح الكفاية؛ ج 3؛ ص 517

[1] باتوجه به بیان^{۲۴} ما مشخص شد که: لازم نیست نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه ممکن است قبل از حضور وقت عمل باشد یعنی: امکان دارد مصلحتی اقتضا نماید که حکمی اظهار و ابراز شود اما قبل از اینکه وقت عمل، فرارسد، آن حکم را نسخ نمایند و حکم واقعی که تابع مصلحت و مفسده در متعلق باشد، تحقق پیدا کند. و^{۲۵}

الاستمرار و الدوام، مع أنه في الواقع له غاية و أمد يعينها بخطاب آخر، و آخرى بما يكون ظاهرا في الجدة، مع أنه لا يكون واقعا بجد، بل لمجرد الابتلاء و الاختبار. كما أنه يؤمر و حيا أو الهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع، لاجل حكمه في هذا الاخبار أو ذاك الاظهار، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم اظهاره أولا^{۲۶}، و يبدي ما خفي ثانيا^{۲۷} [1].

در هیچ یک از دو صورتش تغییر اراده محقق نمی شود.

«بدا»

[1] در تکوینات نه احکام شرعیّه از نسخ به «بدا» تعبیر می کنند. لغتا ظهور بعد از خفا را «بدا» گویند.^{۲۸}

کلمه «بدا» در تکوینات کثیرا استعمال می شود، در مواردی که به حسب تکوین بنا بوده امری واقع شود و چیزی تحقق پیدا کند اما بعدا محقق نشده از آن به بدا تعبیر می نمایند مانند قضیه

²⁴ (1) - که گفتیم: حقیقت نسخ «دفع» است - نه رفع - گرچه به حسب ظاهر، حکم ثابتی را برمی دارد.

²⁵ . إيضاح الكفایة، ج 3، ص: 518

²⁶ (1) - به حسب ظاهر، کلمه «اولا» قید «یظهر» و «ثانیا» قید «یبدي» می باشد اما در این صورت، معنای عبارت، صحیح نیست بلکه کلمه «اولا» مربوط به «عدم اظهار» می باشد یعنی: آنچه را که اول، نبی یا وصی، مأمور بود، اظهار نکند، اکنون خداوند متعال اظهار می نماید.

²⁷ (2) - کلمه «ثانیا» قید «یبدي» و «یظهر» می باشد - ای یظهر الله ثانیا و یبدي ما خفی - پس کلمه «ثانیا» در مقابل چیزی است که اولاً اظهار نشده.

²⁸ (3) - در فقه هم گاهی آن کلمه استعمال می شود مثلا فردی مشغول خواندن نماز شد اما در اثناء صلات برایش مش خص شد که لباسش متنجس است در این صورت، جمله «بدا له» را استعمال می نمایند.

عذاب در جریان قوم حضرت یونس علیه السّلام که او به مردم اخطار نمود، عذاب الهی با فلان خصوصیات بر شما نازل می شود اما در وقت موعود،^{۲۹} عذابی نازل نشد لذا آن پیامبر، ناراحت شد^{۳۰}، به کشتی پناه برد و^{۳۱} ...

عذاب، یک امر تکوینی است، گاهی پیغمبری مأمور می شود نسبت به عذاب الهی اخبار نماید اما در موعد مقرر، عذابی واقع نمی شود در این صورت کلمه «بدا» را استعمال می نمایند.

تحقیق در مسئله^{۳۲}: بدا در تکوینات مانند نسخ در احکام شرعیّه به این کیفیت است که : گاهی مشیّت الهی بر این تعلق می گیرد: مطلبی را که او می داند در آینده محو خواهد شد به صورت الهام یا وحی به پیامبری ابلاغ نماید که او هم ثبوت آن مطلب را به امت خود «اخبار»^{۳۳} یا «اظهار»^{۳۴} نماید مانند اخبار به تحقق عذاب الهی در داستان یونس علیه السّلام^{۳۵}.

لازم به تذکر است که در آن اخبار یا اظهار، مصلحت و حکمتی وجود دارد و «واقع» تابع عدم تحقق آن شیء است.

29. إيضاح الكفایة، ج 3، ص: 519

30 (1) - «إِوَاذَ النَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ...» E - سورة انبیا، آیه 87.

31 (2) - مثال دیگر: طبق بعضی از روایات، حضرت عیسی علیه السّلام نسبت به موت زنی در زمان خاصی اخبار نمود اما بعد از فرا رسیدن زمان موعود، آن فرد در حال حیات بود زیرا با دادن صدقه مرگ را از خود دفع نموده بود - مضمون روایتی است که در امالی شیخ صدوق، در مجلس هفتاد و پنج، نقل شده.

32 (3) - (اما اصل وقوع البداء) فلروایات متواترات - مثل قوله علیه السّلام: ما عبد الله بشيء مثل البداء «او» ما بعث الله نبيا قط حتى يقر له بالبذاء «او» ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر و ان يقر لله بالبذاء «او» لو علم الناس ما في القول في البداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه «او» ان الله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء و علمه ملائكته و رسله و انبيائه فنحن نعلمه ر. ك: عناية الاصول 2/ 340 و «وافى»: 1/ 112 - 114 باب بدا.

33 (4) - در تکوینات.

34 (5) - در شرعیات.

35 (6) - یا اخبار حضرت عیسی علیه السّلام به موت آن فرد در زمان مشخص.

36. إيضاح الكفایة، ج 3، ص: 520

مصنّف رحمه الله برای توضیح مطلب فرموده‌اند: از آیات شریفه استفاده می‌کنیم که خداوند متعال، عوالم متعددی دارد که درجات آن عوالم هم مختلف است:

الف: یکی عالم «محو و اثبات» است که از صدر آیه شریفه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»³⁷ استفاده می‌شود، خداوند متعال، هرچه را اراده نماید، محو و هرچه را بخواهد اثبات می‌کند از عالم مذکور به عالم محو و اثبات تعبیر می‌نمائیم.

ب: از عالم دیگری که از اعظم عوالم ربوبی است به عالم «لوح محفوظ» تعبیر می‌نمائیم و به نظر مصنف رحمه الله کلمه «أُمُّ الْكِتَابِ» که در ذیل آیه آمده، ناظر به همان عالم لوح محفوظ است.

تفاوت آن دو عالم، طبق بیان مصنف رحمه الله این است که : تمام حوادث با جمیع خصوصیات در عالم لوح محفوظ، ثابت است بدون اینکه تعلیق یا ابهامی در آن باشد.

اما عالم محو و اثبات: کأنّ بیانگر حوادث می‌باشد اما نه با تمام خصوصیات، فرضا مسأله عذاب قوم حضرت یونس علیه السلام را بیان می‌کند اما بیانگر این مسئله نیست که آن عذاب در صورتی است که قوم یونس، توبه و انابه نمایند و اگر توبه کردند، عذاب الهی منتفی می‌شود.

³⁷ (1) - قيل في المحو و الاثبات اقوال:

« احدها»: ان ذلك في الاحكام من الناسخ و المنسوخ.

« الثاني»: انه يمحو من كتاب الحفظه المباحات و ما لاجزاء فيه و يثبت ما فيه الجزاء من الطاعات و المعاصي.

« الثالث»: انه يمحو ما يشاء من ذنوب المؤمنين فضلا فيسقط عقابها و يثبت ذنوب من يريد عقابه عدلا.

الرابع: انه عام في كل شيء فيمحو من الرزق و يزيد فيه و من الاجل و يمحو السعادة و الشقاوة و يثبتهما.

الخامس: انه في مثل تفتير الارزاق و المحن و المصائب يثبت في ام الكتاب ثم يزيله بالدعاء و الصدقة و فيه حث على الانقطاع اليه سبحانه.

السادس: انه يمحو بالتوبه جميع الذنوب و يثبت بدل الذنوب حسنات يبينه قوله الامن تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ... ر. ك: تفسير مجمع البيان ذيل آيه 39 سوره رعد.

³⁸ . إيضاح الكفایه، ج 3، ص: 521

اگر نفس زکیّه پیامبری فقط به عالم محو و اثبات، متصل شود چه بسا او هم به حسب اعتقاد خودش تخیل نماید، عذاب الهی واقع می شود همان طور که از ناراحتی حضرت یونس از ذهاب مغاضبا ... چنان استفاده ای می شود که او عذاب را حتمی و محقق می دانسته و به نظرش هیچ گونه تعلیق و اشتراطی در عذاب نبوده اما بعد از آنکه عذاب الهی واقع نشد، حالت غضب و ناراحتی برایش پیدا شد. نتیجتاً اگر نبی یا وصیی با آن عالم ارتباط پیدا کند که نوعاً انبیا با آن عالم، مرتبط بودند آنچه را که مشاهده نمودند در ذهنشان کأنّ به صورت حتمی نمایان می شود اما اگر پیامبری مقام بالاتری داشت^{۳۹} و نفسش با عالم لوح محفوظ، اتصال پیدا کرد کما ربما یتفق لخاتم الانبیاء و لبعض الاوصیاء تمام واقعیات را کما هی ملاحظه می کند^{۴۰} و ابهام و تعلیقی در حوادث^{۴۱}

و انما نسب الیه تعالی البداء مع أنّه فی الحقیقه الابداء، لکمال شباهه ابدائه تعالی کذلک با لبداء فی غیره. و فیما ذکرنا کفایه فیما هو المهمّ فی باب النسخ، و لا داعی الی ذکر تمام ما ذکره فی ذاک الباب، کما لا یخفی علی اولی الالباب [1].

و تکوینیات به نظرش نمی رسد اما درعین حال اگر او از آن عالم، مطلع شد، لزومی ندا رد تمام خصوصیات را نقل نماید^{۴۲} زیرا همان پیامبری که از عالم لوح محفوظ، مطلع شده گاهی به

³⁹ (1) - درجات انبیا با یکدیگر متفاوت است.

⁴⁰ (2) - مع ذلک گاهی در شرعیات، حکمی به پیامبری به صورت وحی، ابلاغ می شود که در دوام و استمرار، ظهور دارد درحالی که به حسب واقع، محدود است و خطاب دیگری - یعنی: دلیل ناسخ - غایت آن را بیان می کند - در صورتی که نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد. با توجه به اینکه گفتیم نسخ، قبل از حضور وقت عمل هم ممکن است، صورت دیگری هم برای نسخ هست که: گاهی حکمی به پیامبری وحی می شود که در «جدّه» ظهور دارد یعنی: مطلوب خداوند است - مع آنکه لا یكون واقعا بجدّه بل لمجرد الاختبار و الابتلاء ... در باب تکوینیات که «حکمی» مطرح نیست گاهی نبی یا وصیی از طریق وحی یا الهام مأموریت پیدا می کند، مسأله ای مانند وقوع عذاب - یا چیز دیگری را - اخبار نماید درحالی که آن امر، تحقق پیدا نمی کند.

لازم به تذکر است که آن اظهار - در شرعیات - یا اخبار - در تکوینیات - واجد مصلحت و حکمتی بوده.

⁴¹ . ایضاح الکفایه، ج 3، ص: 522

⁴² (1) - آیا آنچه را انسان می داند مصلحت اقتضا می کند که بیان نماید؟

خیر! بعضی از مطالب و مسائل را انسان می داند لکن هیچ گونه مصلحتی اقتضا نمی کند که آن را ابراز و اظهار نماید.

واسطه الهام یا وحی، فرمانی را اخذ می نماید که باید یک قسمت از آن بیان شود فرضاً باید مسأله عذاب گفته شود اما مصلحت اقتضا نمی کند که تعلیق و شرح آن هم اخبار شود نتیجتاً اطلاع از آن عالم، یک مطلب است و اخبار یا اظهارش مسأله دیگری است اخبار یا اظهار، تابع مصلحت در نفس اخبار یا اظهار است.

جمع بندی: «بدا» در تکوینیات، مانند «نسخ» در شریعیات می باشد و اساسش بر این است که: واقع و حقیقت، تابع دلیل ناسخ و امر بعدی می باشد نتیجتاً امری که قبلاً واقع شده چه بیان حکم باشد چه اخبار به یک امر تکوینی، در نفس آن اخبار یا اظهار، مصلحت است بدون اینکه واقعیت و حقیقت به جریان قبل، ارتباط پیدا کند.

[1] سؤال: چرا در مورد خداوند متعال، کلمه «بدا» استعمال می شود در حالی که باید کلمه «ابداء» به معنای اظهار را استعمال نمود؟⁴³

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص و النسخ، ضرورة أنه على التخصيص بينى على خروج الخاصّ عن حكم العامّ رأساً، و على النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الامر بينهما فى المخصص.

و اما اذا دار بينهما فى الخاصّ و العامّ، فالخاصّ على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، و على النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى [1].

جواب: «لكمال شباهة ابدائه تعالى كذلك بالبداء فى غيره».

تذکر: اسناد کلمه «بدا» به خداوند متعال با اسناد آن به افراد، متفاوت است.

گاهی انسان می‌گوید: ابتدا، مصمم بودم، فلان کار را انجام دهم سپس برایم مشخص شد^{۴۴} که آن کار، صلاح نیست لذا از انجام آن منصرف شدم، یعنی ابتدا مسئله برای من مخفی بود اما بعداً برایم ظاهر شد.

وقتی کلمه «بدا» را در مورد ذات حضرت حق استعمال می‌نمائیم، نباید از آن به ظهور و خفا تعبیر و ترجمه نمود بلکه باید به «اخفا» و «اظهار» ترجمه و تعبیر نمود «فبدا له» ای: «فاظهره» یعنی: خداوند متعال، مطلبی را که بنا بر مصلحتی از ما مخفی کرده بود به واسطه دلیل ناسخ یا جریان بعد اظهار نمود پس در «ما نحن فیه» اخفا و اظهار، مطرح است نه ظهور و خفا^{۴۵}.

ثمره بین نسخ و تخصیص

[1] اخیراً در بحث تعارض عام و خاص مواردی را بیان کردیم که امر، دائر بین تخصیص و نسخ بود، اکنون باید ملاحظه نمود که چه ثمره‌ای بین نسخ و تخصیص، مطرح است.^{۴۶}

1 اگر ابتدا عام و سپس خاص قبل از حضور وقت عمل وارد شود^{۴۷}، آن «خاص» بین نسخ و تخصیص، مردّد است و ثمره‌اش این است که:

الف: اگر «خاص» عنوان مخصصیت داشته باشد، معلوم می‌شود که فرضاً زید از ابتدا تحت عام و «اکرم العلماء» نبوده زیرا خاص، دارای عنوان مبینیت هست و می‌گوید از ابتدا «زید» مراد جدی مولانا نبوده.

ب: اگر «خاص» عنوان ناسخیت داشته باشد، معنایش این است که فرضاً زید تاکنون «صورتاً» واجب‌الاکرام بوده اما از اکنون^{۴۸} وجوب اکرامش مرتفع و منتفی می‌شود.

⁴⁴ (1) - «بدا لی»

⁴⁵ (2) - ظهور و خفا به ما مربوط است و اظهار و اخفا به خداوند متعال.

⁴⁶ . ایضاح الکفایه، ج 3، ص: 524

⁴⁷ (1) - قبلاً بیان کردیم که لزومی ندارد، نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه قبل از حضور وقت عمل هم «نسخ» متصور است.

2 اگر ابتدا خاص و سپس عامی وارد شد، مثلاً ابتدا مولا فرموده: «لا تكرم زيدا العالم» سپس گفت «اکرم العلماء»، در این صورت، امر، دائر بین این است که: خاصّ قبلی، مخصّص عام باشد یا اینکه عامّ بعدی، ناسخ خاصّ قبلی باشد یعنی: عنوان مخصّصیت و ناسخیت در هر دو طرف، مطرح است به عبارت دیگر: اگر عنوان مخصّصیت، مطرح باشد، مربوط به «لا تکرّم زیدا» است و اگر عنوان ناسخیت مطرح باشد، مربوط به عام است چون عام از خاص، متأخر است.

ثمره بین نسخ و تخصیص هم این است که: اگر خاص، مخصّص «اکرم العلماء» باشد، معنایش این است که زید از ابتدا، وجوب اکرام نداشته، اکنون هم که عام، وارد شده، واجب الاکرام نیست بعداً هم وجوب اکرام ندارد.

اما اگر مسأله ناسخیت، مطرح باشد، ثمره اش این است که: زید تاکنون واجب الاکرام نبوده، فعلاً از زمان صدور دلیل ناسخ او هم مانند سائر علما، واجب الاکرام است.⁴⁹

1.2. شرایط نسخ

1.3. حقیقت نسخ

1.4. انواع متصور نسخ در قرآن

1.4.1. نسخ التلاوه

الف) متن اول

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 412

⁴⁸ (2) - از زمانی که دلیل ناسخ، وارد شده.

⁴⁹ فاضل موحّدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه، 6 جلد، نوح - قم، چاپ: پنجم، 1385 ه.ش.

الثانی من أقسام حدود الزنا: الرجم

[الثانی: الرجم فقط، فيجب على المحصن إذا زنى ببالغۀ عاقلۀ، وعلى المحصنة إذا زنت ببالغ عاقل إن كانا شابّين. وفي قول معروف يجمع في الشابّ والشابّة بين الجلد والرجم والأقرب الرجم فقط.]

دوّمین حدّ زنا: رجم

در این مسأله دو فرع مطرح است:

1 ثبوت رجم فقط بر مرد یا زن محصن و جوانی که با بالغ و عاقلی زنا کنند.

2 قول معروف به ثبوت جلد و رجم در این مورد، و ردّ آن.

در این مسأله جهاتی وجود دارد که باید مورد توجّه قرار گیرند:

ثبوت حدّ رجم

در قرآن کریم که در دست مسلمانان است حدّی که برای زنا معین شده تازیانه است؛ می فرماید: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ؛⁵⁰ و هیچ اشاره‌ای به رجم نشده است. با این حال، عمر ادعا کرده از جمله آیاتی که خداوند بر رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نازل کرده، آیه‌ی رجم است. این مطلب با تعبیرات مختلف، لیکن شبیه به هم از او نقل شده است؛ و یکی از تعبیر معروف این عبارت است که: «الشيخ والشيخة فارجموهما بما قضيا من الشهوة»⁵¹ پیرمرد و پیرزن را به سبب این شهوتی که انجام دادند، باید رجم کرد. او مدّعی بوده چنین آیه‌ی در قرآن وجود داشته است. در برخی روایات نیز که از طریق امامیه رسیده، به این مطلب اشاره‌ای دارد.

⁵⁰ (1). سوره‌ی نور، 2.

⁵¹ (2). الموطأ، ج 2، ص 824، ح 108؛ سنن البیهقی، ج 8، ص 213؛ مسند احمد بن حنبل، ج 1، ص 55 و 56.

بحثی پیرامون تحریف قرآن

با تحقیقات و بحث‌های دقیق که محققان حول تحریف قرآن کرده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که قرآنی که در دست ما مسلمانان است، به تمام معنا مصون و محفوظ از تحریف

(1). سوره‌ی نور، 2.

(2). الموطأ، ج 2، ص 824، ح 108؛ سنن البیهقی، ج 8، ص 213؛ مسند احمد بن حنبل، ج 1، ص 55 و 56.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 413

بوده و هیچ‌گونه زیاده و نقیصه در آن راه نیافته است؛ بلکه آن چه به عنوان قرآن بر رسول خدا صلی الله علیه و آله نازل شده، بدون کم و زیاد حتی یک واو، تا چه رسد به آیه و سوره، به دست ما رسیده؛ و این معجزه‌ی جاویدان رسول اکرم صلی الله علیه و آله تا روز قیامت است.

ما در بحث‌هایی که روزهای پنجشنبه و جمعه حول علوم قرآنی داشتیم، به طور مفصل و با ادله‌ی قطعی عدم تحریف قرآن را اثبات کرده‌ایم؛ و همان بحث‌ها به صورت کتاب و به نام مدخل التفسیر به چاپ رسیده است.

از اموری که مورد تأسف است، بی انصافی علمای اهل سنت نسبت به شیعه و علمای شیعه است؛ آنان بدون توجه به واقعیات، شیعه را متهم می‌کنند که اعتقاد به تحریف قرآن دارند؛ و می‌گویند: شیعه قرآن را محرف دانسته و کتابی که تحریف شده، قابلیت برای استدلال ندارد؛ زیرا، حجیت و اعتباری ندارد تا بتوان به آن استدلال کرد.

در صورتی که علمای شیعه چنین اعتقادی ندارند؛ بلکه چند نفری از محدثان مانند:

مرحوم کلینی و علی بن ابراهیم، روایات تحریف را به عنوان روایت بدون این که اظهار نظری کرده، یا مطلبی که بر اعتقادشان به تحریف اشعار داشته باشد در کتب روایی آورده‌اند.

افرادی مانند سید مرتضی رحمه الله که مسأله‌ی تحریف را متعرض شده‌اند، با کمال صراحت آن را انکار کرده، و اثبات کرده‌اند این قرآن، همان قرآنی است که بر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نازل شده و به آن هیچ کلمه‌ای اضافه یا کم نشده است.

البته نکته‌ی غیر قابل انکار این است که یکی از محدثان بزرگ در اعصار اخیر کتابی در این موضوع نوشته است؛ لکن بر حسب تحقیقاتی که به عمل آمده، بعضی از سفارت خانه های کشورهای استعمارگر نقشه‌ای خائنانانه کشیدند و این عالم بزرگوار بدون اطلاع از واقعیات و حیل‌های دشمنان دین و شیعه، به تألیف این کتاب دست زد.

متأسفانه تدوین این کتاب برای شیعه خیلی گران تمام شد؛ به گونه ای که تا امروز، اساس و ریشه‌ی هر چه درباره‌ی شیعه مطرح می‌شود، به این کتاب برمی‌گردد؛ با این حال، ایشان نیز به عنوان یک محدث وارد این بحث شده است، و نه به عنوان یک فقیه و عالم.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 414

مسأله‌ی تحریف در اهل سنت

علمای سنی که تهمت و افترای تحریف را به شیعه زدند، خودشان مواجه شدند با این روایتی که از عمر نقل کرده‌اند؛ او گفته: آیه‌ی رجم یکی از آیات قرآن است، و آن را این گونه بیان کرده است: «الشیخ والشیخه فارجموهما بما قضا من اللذّه أو من الشهوّه».^{۵۲} سخن با اهل سنت در این است که آیه‌ی رجم کجا رفت و چه شد؟ و به دست چه کسی از قرآن جدا و کنار گذاشته شد؟

⁵² (1). الموطأ، ج 2، ص 824، ح 108؛ مسند احمد، ج 1، ص 55 و 56.

نه تنها آیه‌ی رجم، بلکه روایات آنان بر حذف آیاتی از چند سوره‌ی دیگر قوآن نیز دلالت دارد؛ بنابراین، باید به تحریف قرآن معتقد باشند.

در جواب این اشکال، مسأله‌ی نسخ تلاوت را به میان آورده، و گفتند: آیاتی در قرآن تلاوت می‌شد؛ لیکن پس از آن، دستور آمد که آن‌ها را تلاوت نکنید؛ از این رو، ما به تحریف معتقد نیستیم، و بلکه نسخ تلاوت را باور داریم.

در نقد این جواب می‌گوییم: نزاع ما بر سر کلمه‌ی تحریف نیست تا این عنوان را بردارید و عنوان دیگری جایگزین آن کنید. سؤال ما این است که چه کسی دستور داد تا فلان زمان بخوانید و پس از آن تلاوت نکنید؟ آیا از رسول خدا صلی الله علیه و آله در این رابطه روایتی رسیده است؛ و آیا این حدیث خبر واحد است، یا خبر متواتر؟

اگر خبر واحد است، صلاحیت اثبات نسخ را ندارد؛ و خودتان در اصول می‌گویید:

خبر واحد نمی‌تواند عنوان ناسخیت پیدا کند. و اگر خبر متواتر رسیده، و کدام کتاب چنین چیزی به طور متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله حکایت شده است؟! بنابراین، چاره‌ای ندارند جز آن که مطلب را به غیر رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت دهند.

در این صورت، اگر آیه‌ای در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله تلاوت می‌شده، و پس از آن حضرت، فردی فرمان دهد این آیه را بردارید یا تلاوت نکنید، آیا جز تحریف چیز دیگری است؟

تحریف یعنی کسی که با قرآن هیچ ارتباطی ندارد، در قرآن دخل و تصرف کند؛ لذا، بازگشت نسخ تلاوت به تحریف است.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 415

پس، آن‌چه که آلوسی از مفسران بزرگ اهل سنت در مقدمه‌ی تفسیر روح المعانی⁵³ گفته و بر آن تکیه می‌کند، مبنی بر آن که ما به نسخ تلاوت معتقدیم و نه به تحریف قرآن، صحیح نیست؛ چرا که واقعیتی برای نسخ تلاوت جز تحریف نیست.

مناقشه در روایت رجم

آیه‌ای که به عنوان آیه‌ی رجم از عمر بن خطاب روایت شده علاوه بر این که اعتقاد به ثبوت آن مستلزم اعتقاد به تحریف قرآن است، از نظر مضمون نیز مبتلا به اشکالات ادبی است. معروف‌ترین نقل آن «الشیخ والشیخه فارجموهما» است.

اوّل آن که: معنای این عبارت چیست؟ شیخ و شیخه را سنگسار کنید. علت رجم‌شان چیست؟ آیا به سبب شیخوخت باید مجازات شوند؟

دوم: «فاء» در «فارجموهما» چه نقشی را ایفا کرده، و برای چه آمده است؟ اگر گفته شود «فاء» جزا است، پس شرط آن چیست؟

به نظر می‌رسد جاعل این آیه‌ی دروغین می‌خواسته از قرآن اقتباس کند، دیده در آیه ی زنا می‌فرماید: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...⁵⁴ بر سر امر «فاء» در آمده، او نیز بر سر امر «فاء» آورده است، غافل از این که کلمه‌ی الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي معنای شرط می‌دهد؛ یعنی: «إِذَا تَحَقَّقَ الزَّانَا يَجِبُ الْجَلْدُ» آیا در آیه‌ی ساختگی نیز چنین شرطی هست؟ یعنی «إِذَا تَحَقَّقَ الشَّيْخُوخِيَّةُ يَجِبُ الرَّجْمُ»؟!

سوم: اگر علت و سبب رجم قضای شهوت است، این معنا فقط به جماع محقق نمی‌گردد؛ ممکن است قضای شهوت به مقدمات زنا باشد؛ کما این که متناسب با شیخ و شیخه همین معنا است. از

⁵³ (1). روح المعانی، ج 1، ص 25.

⁵⁴ (2). سوره‌ی نور، 2.

کدام قسمت این آیه‌ی دروغین جماع و نزدیکی فهمیده می‌شود؟ و بر فرض، جماع را برساند، کدام کلمه‌ی آن دلالت بر جماع حرام دارد؟

چهارم: بر فرض این که آیه‌ی رجم مربوط به زنا باشد، از کدام قسمت آن استفاده می‌شود که مربوط به زنای محصن و محصنه است؟ در حالی که شما می‌خواهید رجم را در

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 416

مورد زنای احصانی پیاده کنید.

پنجم: اگر حکم تابع تعلیل است، پس شیخ و شیخه از موضوعیت خارج شده و در هر موردی که قضای شهوت و لذت باشد، باید حکم رجم را پیاده کنید.

با توجه به این اشکالات، چگونه ادعا کرده‌اید که این آیه مربوط به قرآن و از جمله‌ی آیات نازل بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله است؟

اگر گفته شود: به مضمون همین آیه در روایات امامیه نیز روایت رسیده است؛ مبنی بر آن که : «وبالإسناد عن یونس، عن عبداللّه بن سنان، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: الرجم فی القرآن قول اللّه عزّ وجلّ: إذا زنی الشیخ والشیخه فارجموهما البتّه فإنّهما قضیا الشهوة»⁵⁵ را با توجه به مطالب گذشته، حمل بر تقیّه می‌کنیم. مسأله از نظر اساسی به حدی استحکام دارد که استحکام آن با این روایت و امثال آن از بین نمی‌رود.

نتیجه‌ی مباحث گذشته عدم طرح مسأله‌ی رجم در قرآن مجید است؛ فقط در مورد زنا، جلد و تازیانه مطرح است؛ لیکن در روایات متواتره از پیامبر و ائمه علیهما السلام به طور وضوح مسأله‌ی رجم دیده می‌شود.

⁵⁵ (1). روح المعانی، ج 1، ص 350، ح 18.

ثبوت رجم همراه با تازیانه یا بدون آن

اگر زانی شاب یا شابه محصن باشد آیا علاوه بر رجم، تازیانه نیز می خورد یا نه؟ شیخ مفید،^{۵۶} سید مرتضی،^{۵۷} شیخ طوسی^{۵۸} در بیشتر کتاب هایش، ابن ادریس^{۵۹} و محقق رحمهما الله^{۶۰} به جمع بین جلد و رجم فتوا داده اند؛ یعنی در ابتدا به زناکار جوان محصن مانند زناکار پیر محصن، صد تازیانه می زنند و سپس، او را رجم می کنند. به عبارت دیگر، این گروه از فقها در حکم زانی احصانی تفصیلی نداده اند.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 417

جماعتی دیگر از فقها مانند شیخ طوسی^{۶۱} در بعضی کتاب هایش، ابن زهره^{۶۲}، حمزه^{۶۳} و ابن سعید رحمهما الله^{۶۴} و ... امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله به تفصیل بین حد جوان و پیر فتوا داده اند؛ یعنی اگر زانی محصن جوان باشد، حد او کمتر از زانی محصن پیر و بزرگ سال است. مسأله صد تازیانه در اولی مطرح نیست و فقط رجم می شود.

با وجود چنین اختلافی، جای تمسک به اجماع و امثال آن نیست؛ بلکه باید به مستند آن یعنی : روایات مراجعه کرده و خصوصیات آنها را دید.

تقسیم بندی روایات باب رجم

⁵⁶ (2). المقنعة، ص 775.

⁵⁷ (3). الانتصار، ص 516.

⁵⁸ (4). المبسوط، ج 8، ص 2؛ التبیان، ج 7، ص 359.

⁵⁹ (5). السرائر، ج 3، ص 438 و 439.

⁶⁰ (6). شرایع الاسلام، ج 4، ص 936.

⁶¹ (1). النهایة فی مجرد الفقه والفتوی، ص 693؛ الخلاف، ج 5، ص 366، مسأله 2.

⁶² (2). غنیة النزوع، ص 422.

⁶³ (3). الوسیله، ص 411.

⁶⁴ (4). الجامع للشرایع، ص 55.

روایات این باب به سه گروه تقسیم می‌شود:

گروه اول: روایاتی که حکم زنای احصانی را فقط رجم می‌داند و هیچ سخنی از جلد نیست.

گروه دوم: احادیثی که بر جمع بین جلد و رجم در زنای احصانی دلالت دارد.

گروه سوم: اخباری که بین حدّ شیخ و شیخه و شابّ و شابّه تفصیل داده است؛ در زنای احصانی دسته‌ی اول جمع بین تازیانه و رجم، و در دسته‌ی دوم فقط رجم را به عنوان حدّ گفته است.

با ملاحظه‌ی روایات، باید به جمع بین آن‌ها پرداخت و نتیجه‌ی حاصل از آن را گرفت.

بررسی گروه اول روایات

1 محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی و غیره، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسین بن سعید، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حمید، عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال :
الرجم حدّ الأكبر والجلد حدّ الله

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 418

الأصغر، فإذا زنى الرجل المحصن رجم ولم يجلد.⁶⁵ فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام در این روایت صحیحه فرمود: رجم، حدّ بزرگ خدا و تازیانه حدّ کوچک او است. پس از آن، امام علیه السلام به بیان یک ضابطه‌ی کلی پرداخته، و فرموده است: هنگامی که مرد محصنی زنا کرد، رجم شده و تازیانه به او زده نمی‌شود.

در این روایت، امام علیه السلام نه تنها اکتفا به رجم کرده، بلکه تازیانه را نفی کرده است.

⁶⁵ (1). وسائل الشیعه، ج 18، ص 346، باب 1 از ابواب حدّ زنا، ح 1.

اطلاق این روایت، شامل پیر و جوان هر دو می شود؛ هر چند خصوصیت رجل محصن، الغا می شود و زن محصنه نیز همین حد را دارد؛ به عبارت دیگر، در این حکم، بین زن مرد فرقی نیست.

2 وعنه عن أبان، عن أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: رجم رسول الله صلى الله عليه و آله ولم يجلد وذكروا أن علياً عليه السلام رجم بالكوفة وجلد، فأنكر ذلك أبو عبد الله عليه السلام وقال: ما نعرف هذا، أي لم يحد رجلاً حدّين: جلد ورجم في ذنب واحد.⁶⁶ فقه الحديث : در این روایت موثقه، امام صادق علیه السلام فرمود: رسول الله صلى الله عليه و آله زناکار را رجم کرد، ولی به وی تازیانه نزد. در این جا، گروهی که در محضر امام صادق علیه السلام بودند، گفتند: پس، چرا امیرمؤمنان علیه السلام بین رجم و جلد جمع کرد؟

امام صادق علیه السلام این مطلب را انکار کرده، فرمود: چنین چیزی را نمی دانیم. کنایه از این که چنین مطلبی واقعیت ندارد.

در ادامه ی روایت، تفسیری آمده و بیان امام علیه السلام را توضیح داده است؛ مبنی بر آن که امیرمؤمنان علیه السلام یک نفر را دو حدّ (تازیانه و رجم) زد. این تفسیر، طبق قاعده از راوی است که مقصود امام صادق علیه السلام را بیان کرده است. «ما نعرف هذا» یعنی این طور نیست که امرمؤمنان علیه السلام بر خلاف رسول خدا صلى الله عليه و آله یک نفر را دو حدّ زده باشد؛ و معنای دو حدّ نیز تازیانه و رجم در گناه واحد است.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 419

به حسب ظاهر روایت، تفسیر راوی از کلام امام علیه السلام برداشتی صحیح و مطابق با ظاهر حدیث است؛ لیکن به نقل صاحب وسائل رحمه الله، شیخ طوسی رحمه الله فرموده: تفسیر یونس برای این خبر نادرست است؛ بلکه امام حکم اوّل را منکر شده، یعنی: رسول خدا صلى الله عليه و

⁶⁶ (2). همان، ص 347، ح 5.

آله جلد و رجم کرده است.⁶⁷ این حمل مرحوم شیخ طوسی انصافاً بعید است؛ و به هیچ وجه قابل قبول نخواهد بود که امام علیه السلام مطلبی را گفته باشد، و پس از آن که مورد اعتراض حضار واقع شود، آن را انکار کرده و بگوید: ما نمی دانیم پیامبر صلی الله علیه و آله چگونه عمل کرده، شاید او نیز مانند امیرمؤمنان علیه السلام جمع بین تازیانه و رجم کرده باشد.

نتیجه‌ی این دو احتمال، تناقض به تمام معنا است؛ زیرا، با تفسیر اوّل، روایت فقط بر رجم دلالت دارد؛ بنا بر توجیه شیخ طوسی رحمه الله بر تازیانه و رجم دلیل است.

3 ویاسناده عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن محمد بن الفرات، عن الأصبع بن نباتة، قال : اتى عمر بخمسة نفر اخذوا فى الزنا فأمر أن يقام على كل واحد منهم الحد، وكان أمير المؤمنين عليه السلام حاضراً.

فقال: يا عمر ليس هذا حكمهم، قال: فأقم أنت الحدّ عليهم، فقدم واحداً منهم فضرب عنقه، و قدّم الآخر فرجمه و قدّم الثالث فضربه الحدّ و قدّم الرابع فضربه نصف الحدّ و قدّم الخامس فعزّره.

فتحیّر عمر و تعجّب الناس من فعله، فقال عمر: يا أبا الحسن خمسة نفر فى قضية واحدة أقمت عليهم خمسة حدود ليس شىء منها يشبه الآخر.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أمّا الأوّل فكان ذمياً فخرج عن ذمته لم يكن له حدّ إلّا السيف، وأمّا الثانى فرجل محصن كان حدّه الرجم، أمّا الثالث فغير محصن حدّه الجلد وأمّا الرابع فعبد ضربناه نصف الحدّ وأمّا الخامس فمجنون مغلوب على عقله.⁶⁸

آیین کیفری اسلام: شرح فارسى تحریر الوسيلة (حدود)، ج 1، ص: 420

⁶⁷ (1). التهذيب، ج 10، ص 6، ح 19؛ الاستبصار، ج 4، ص 202.

⁶⁸ (2). وسائل الشیعة، ج 18، ص 350، باب 1 از ابواب حدّ زنا، ح 16.

مفاد این حدیث مفصل ثبوت حدّ رجم در زناى احصانى، و عدم ثبوت تازیانه در هیچ یک از موارد احصان است.

بررسی گروه دوم روایات

1 وعنه عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام فى المحسن والمحسنة جلد مائة ثمّ الرجم.⁶⁹ فقه الحدیث: در این صحیح، محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام در مطلق زناکار محسن و محسنة جمع بین تازیانه و رجم را روایت کرده است.

2 ویاسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن محبوب، عن علی بن رثاب، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام فى المحسن والمحسنة جلد مائة ثمّ الرجم.⁷⁰ فقه الحدیث: مضمون این حدیث با روایت اول یکی است؛ و احتمال دارد امام باقر علیه السلام این مطلب را در یک مجلس فرموده و زراره و محمد بن مسلم آن را شنیده و برای شاگردان خود نقل کرده باشند؛ ولی به اعتبار این که راویان آن متعدّدند آن ها را نمی توان یک روایت به حساب آورد.

3 ویاسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن الفضيل، قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من أقرّ على نفسه عند الإمام إلى أن قال: إلّا الزانى المحسن فإنه لا يرحمه إلّا أن يشهد عليه أربعة شهداء، فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائة جلده، ثمّ يرحمه.⁷¹ فقه الحدیث: در این صحیح، فضیل از امام صادق علیه السلام مطالبی را نقل می کند تا به این جا می رسد که امام علیه السلام فرمود: زانى محسن خصوصیتی دارد که امام نمی تواند او را

⁶⁹ (1). وسائل الشیعة ج 18 ص 348 از ابوب حدزنا ح 8.

⁷⁰ (2). همان، ح 14.

⁷¹ (3). همان، ص 349، ح 15.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 421

رجم کند؛ مگر آن که چهار شاهد به زنای او شهادت دهند. این جمله را در گذشته بررسی کردیم. قسمت مورد نظر ما از این حدیث، جمله‌ی اخیر است که فرمود: «وقتی چهار شاهد شهادت دادند، بر او صد تازیانه زده، و سنگسارش کنید».

در این حدیث، مسأله پیرمرد و پیرزن مطرح نیست؛ امام علیه السلام حکم را روی زانی محصن برده که نسبت به زن محصنه الغای خصوصیت می‌شود.

4 ویاسناده عن أحمد بن محمد، عن العباس، عن ابن بکیر، عن حمران، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قضی علیّ علیه السلام فی امرأه زنت فحملت فقتلت ولدها سرّاً، فأمر بها فجلدها مائة جلده ثمّ رجمت وکانت (کان) أوّل من رجمها.⁷² فقه الحدیث: زراره از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند: امیرمؤمنان علیه السلام زنی را که زنا داده، آبستن شده و فرزندش را مخفیانه کشت یا پس از وضع حمل او را کشته و یا قبل از زایمان، مقلّمات قتل فرزند را فراهم کرد دستور داد حاضرش ساخته، به او صد تازیانه زده، و او را سنگسار کرد. آن حضرت اولین کسی بود که بر او سنگ زد.

موضوع حکم در این روایت، مطلق زنای احصانی بوده که بر آن صد تازیانه و رجم مترتب شده است؛ زیرا، این مطلب مسلم است که در غیر زنای احصانی، رجم تحقق ندارد.

آیا جمع بین تازیانه و رجم از جهت خصوصیت زنای احصانی بوده، و یا قتل فرزند در شدت حدّ نقش داشته است؟ هریک از این دو جهت محتمل است. به نظر ما، با وجود روایات صحیحه و غیر صحیحه، نیازی به این روایت نیست.

⁷² (1). وسائل الشیعه، ج 18، ص 349، باب 1 از ابواب حدّ زنا، ح 13.

5 عوالی اللآلی: وفی الحدیث: أن علیاً علیه السلام جلد سراجہ یوم الخمیس ورجمها یوم الجمعة، فقیل له: تحدّھا حدّین! فقال: جلدتها بکتاب اللّٰه ورجمتها بسنّة رسول اللّٰه.^{۷۳}

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیلة (حدود)، ج 1، ص: 422

فقہ الحدیث: این روایت را سنن بیہقی^{۷۴} نیز آورده است. زنی به نام سراجہ یا شراہہ از قبیلہ ی ہمدان یکی از قبایل معروف یمن کہ مرتکب زنا ی احصانی شدہ بود امیر مؤمنان علیہ السلام روز پنجشنبہ او را تازیانہ زدہ و روز جمعہ سنگسار کرد.

ہنگامی کہ گفتہ شد: بہ او دو حدّ می زنی؟ فرمود: تازیانہ را مطابق کتاب خدا و رجم را برابر سنّت رسول اللّٰه در حقّ او اجرا کردم.

در این روایت، مشخص نشدہ است کہ آیا این زن پیر بودہ یا جوان؟ اگر شراہہ یا سراجہ جوان بودہ، دلالت روایت بر مطلوب تمام است؛ و آلا بہ اطلاق آن تمسک می شود، در صورتی کہ ناقل واقعہ معصوم باشد.

بررسی گروہ سوم روایات

1 یاسنادہ عن محمد بن أحمد بن یحیی، عن إبراهیم بن صالح بن سعد، عن محمد بن حفص، عن عبد اللّٰه بن طلحہ، عن أبی عبد اللّٰه علیہ السلام، قال: إذا زنی الشیخ والعجوز جلدًا ثمّ رجما عقوبۃ لهما. وإذا زنی النصف من الرجال رجم ولم یجلد إذا کان قد احصن ، وإذا زنی الشابّ الحدّ السنّ جلد ونفی سنہ من مصرہ.

ویاسنادہ عن إبراهیم بن ہاشم، عن محمد بن جعفر، عن عبد اللّٰه بن سنان، عن أبی عبد اللّٰه علیہ السلام مثله إلّا أنه قال: الشیخ والشیخۃ.^{۷۵} فقہ الحدیث: حدیث از طریق عبد اللّٰه بن طلحہ و عبد اللّٰه

⁷³ (2). مستدرک الوسائل، ج 18، ص 42، باب 1 از ابواب حدّ زنا، ح 12.

⁷⁴ (1). سنن بیہقی، ج 8، ص 32.

بن سنان نقل شده، و هر دو سند ضعیف است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: پیرمرد و پیرزن اگر زنا کنند، تازیانه می‌خورند؛ و سپس سنگسار می‌شوند. «عقوبه لهما» یعنی به جهت شدت عقوبت این دو که با سن بالا مرتکب عمل نامشروع شده‌اند.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 423

اگر مردان کامل «إذا زنی النصف من الرجال»، نصف به معنای حد وسط است؛ یعنی:

چهل ساله، سی و پنج ساله، چهل و پنج ساله زنا یا احصانی انجام داده اند، سنگسار شده، اما تازیانه نمی‌خورند.

اگر جوان تازه سال تن به فحشا داد، تازیانه خورده و یک سال از آن شهر تبعید می‌شود. روشن است که مراد جوانی می‌باشد که ازدواج نکرده باشد؛ در برخی از روایات نیز از او به «بکر» تعبیر شده است و در آینده مطرح خواهیم کرد.

2 و یاسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤی، عن صفوان بن یحیی، عن عبدالرحمن، عن ابي عبدالله عليه السلام قال: كان علي عليه السلام يضرب الشيخ والشيخه مائة ويرجمهما، ويرجم المحصن والمحصنة ويجلد البكر والبكره وينفيهما سنة.⁷⁶ فقه الحديث: در این روایت، امام صادق علیه السلام فرمود: امیرمؤمنان علیه السلام پیرمرد و پیرزن را صد تازیانه زده، آن گاه آنان را سنگسار، و محصن و محصنه را رجم می‌کرد.

هر چند به نظر می‌رسد که در این روایت، محصن و محصنه در مقابل شیخ و شیخه قرار گرفته است، لیکن مسأله‌ی احصان در هر دو محفوظ است؛ یعنی شیخ محصن و محصن غیر شیخ. اما بکر و بکره را تازیانه زده و یک سال آن‌ها را از شهرشان تبعید می‌کرد.

⁷⁵ (2). وسائل الشیعه، ج 18، ص 349، باب 1 از ابواب حد زنا، ح 11.

⁷⁶ (1). وسائل الشیعه، ج 18، ص 349، باب 1 از ابواب حد زنا، ح 12.

3 وعنه عن ابن أبي عمير، عن عبدالرحمن و حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: في الشيخ والشيخة جلد مائة والرجم، والبكر والبكرة جلد مائة ونفي سنة. ⁷⁷ فقه الحديث: در این روایت معتبره، امام صادق علیه السلام فرمود: در زناى شيخ و شيخه صد تازيانه و رجم است هر چند در روايت كلمه ي احصان نيامده، اما پيدااست كه مقصود از آن، زناى احصانى است؛ به خصوص با توجه به اين نکته كه غالباً شيخ و شيخه، معيل و

آيين كيفرى اسلام: شرح فارسى تحرير الوسيله (حدود)، ج 1، ص: 424

متأهل اند؛ و فرد غير غالب از اين دو مجرد هستند. لذا، لازم نبوده قيد احصان را بياورند، با آن كه قطعاً مراد است.

در ادامه ي روايت، حكم بكر و بكرة را صد تازيانه و نفي و تبعيد يك سال بيان مى كند؛ اما سخنى از حكم محصن غير شيخ و شيخه نياورده، علت آن روشن بودن حكم است؛ يعنى بايد رجم شوند؛ والا ذكر شيخ و شيخه لغويت پيدا مى كند.

اقتضاي جمع بين سه گروه روايات

كلام ما در حدّ شابّ و شابه ي محصن بود، كه اگر مرتكب زنا شدند، آيا بر آنان فقط حدّ رجم جارى مى شود يا بايد قبل از سنگسار شدن، صد تازيانه هم بخورند؟ با وجود اين كه اختلاف در فتاوا به گونه اى است كه قول هيچ يك از دو طرف به حدّ شهرت نرسيده و مفاد احاديث نيز سه معنا را متضمّن است، آيا وجه جمعى بين روايات هست يا نه؟

كسى كه با اين سه گروه از روايات برخورد مى كند، مى بيند كه يك گروه در مطلق زناى احصانى رجم و تازيانه را ثابت، و طائفه اى فقط رجم را و گروه سوم در شيخ و شيخه تازيانه و رجم و در شابّ و شابه فقط رجم را مطرح مى كند. در ابتدا چنين به ذهن مى آيد كه روايات گروه سوم

⁷⁷ (2). همان، ح 9.

شاهد جمع بین دو طایفه‌ی دیگر است. زیرا، اگر یک دسته از روایات در طرف اثبات مطلبی گفته، و دسته‌ی دیگر، در طرف نفی آن وارد شد و دسته‌ی سوم در مورد نفی و اثبات تفصیل بدهد، با توجه به طایفه‌ی اخیر، روایات اثبات را بر مورد اثبات و روایات نفی را بر مورد نفی حمل کرده، در نتیجه مورد نفی از اثبات جدا شده و تعارض از بین می‌رود.

در این بحث نیز روایات رجم را بر زنای احصائی شابّ و شابّه، و روایات جمع بین رجم و تازیانه را بر زنای احصائی شیخ و شیخه حمل می‌کنیم.

طرح یک اشکال و جواب

این وجه جمع هر چند واضح است، لیکن این شبهه مطرح است که مطلبی به این روشنی را چرا بزرگان فقها نگفته و قائل به تفصیل نشده‌اند؛ و به طور کلّ حکم به جمع بین تازیانه و رجم در مرد و زن جوان کرده‌اند؟

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 425

ممکن است گفته شود: اگر دسته‌ی سوم بخواهد شاهد جمع قرار گیرد، باید از جهت سند، اعتبار و حجّیت داشته باشد؛ وگرنه روایت ضعیف‌السند که فاقد اعتبار و حجّیت است، چطور می‌تواند بین دو دسته روایت معتبر جمع کند و قرینیت بر تصرف داشته باشد؟

در جواب می‌گوییم: بر فرض قبول این مطلب که طایفه‌ی سوم همگی ضعیف و فاقد اعتبار هستند، چرا فقط بر طبق طایفه‌ی اوّل که جمع بین تازیانه و رجم است، فتوا داده، و طایفه‌ی دیگر که فقط بر رجم دلالت می‌کند را کنار گذاشتند؟

اگر گفته شود: علت کنار گذاشتن روایات گروه دوم هر چند که روایات معتبری هستند موافقتشان با عامّه است. از این رو، به جهت تقیّه‌ای بودن، کنار گذاشته و طایفه‌ای را که مخالف با تقیّه بود، انتخاب کردند.

می‌گوییم: حمل بر تقیّه و به طور کلّ، مرجّحات باب خبرین متعارضین در صورتی جا دارد که بین دو خبر تعارض باشد و تعارض در فرض عدم امکان جمع دلّالی بین دو روایت محقّق می‌شود؛ وگرنه اگر بتوان بین دو طایفه از روایات جمع دلّالی کرد، نوبت به تعارض و اعمال مرجّحات نمی‌رسد. حتّی اولین مرجّح که شهرت فتوایی است، در جایی مرجّحیت دارد که جمع ممکن نباشد.

بنابراین، بر فرض این که روایات طایفه‌ی سوم ضعیف باشند. امّا وجود این روایات و فتاوی قوم به تفصیل هر چند که حجّیت و اعتبار نداشته باشند راه را به ما نشان می‌دهند.

اگر می‌خواستیم طایفه سوم را مستند و شاهد جمع قرار دهیم، با ضعف سند امکان استناد نداشت؛ امّا اگر ما باشیم و دو طایفه‌ی از روایات که در وجه جمع آن‌ها مانده‌ایم، این فتاوا و طایفه سوم می‌تواند راه را به ما نشان دهد؛ یعنی راه جمع را از آن‌ها یاد گرفته‌ایم.

چنین جمعی که روایات رجم را بر مرد و زن جوان، و روایات تازیانه و رجم را بر پیرمرد و پیرزن حمل کنیم، جمعی عقلایی و عرفی بوده و نزد عرف مقبول است. با وجود چنین جمعی، از باب تعارض خارج شده و نوبت به ترجیح مخالف عامّه نمی‌رسد.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 426

بررسی سند روایات گروه سوم

مطالب بالا بر فرض قبول بی اعتباری روایات طایفه‌ی سوم، جا دارد؛ در حالی که این طایفه مرگّب از روایات معتبر و ضعاف است؛ و صحیح و معتبر بودن برخی از آن‌ها کافی است تا شاهد جمع قرار گیرد.

به یک روایت معتبر از نظر سند و دلالت اشاره می‌کنیم:

وعنه، عن ابن أبي عمير، عن عبدالرحمن وحماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في الشيخ والشيخة جلد مائة والرجم والبكر والبكره جلد مائة ونفي سنة⁷⁸. فقه الحديث: در این روایت صحیح، امام علیه السلام می فرماید: در زنا پیرمرد و پیرزن صد تازیانه و رجم ثابت است. هر چند ما در مباحث اصولی در باب مفاهیم، به مفهوم در همه جا قائل نشده ایم؛ ولی برخی از تعبیرات ظهور در مفهوم دارد. مانند این عبارت «فی الشيخ والشيخة...» ذکر شیخ و شیخه به عنوان مثال نیست؛ بلکه می خواسته در ابتدا حکم آن‌ها را بیان، و پس از آن به حکم شاب و شابه پردازد.

اگر گفته شود: منافاتی ندارد که حکم هر دو (شیخ و شاب) یکی باشد.

می گوییم: در این صورت تعبیر «فی الشيخ والشيخة جلد مائة والرجم» صحیح نخواهد بود؛ زیرا، ما دو نوع زانی محصن داریم: «شاب و شیخ». اگر روایت، شیخ و شیخه را موضوع حکمی قرار داد، معنای آن نفی حکم از غیر این مورد، یعنی «شاب و شابه» است.

به بیان دیگر، عبارت و حکم در «أكرم زیداً» منافاتی با اكرام عمرو ندارد؛ زیرا، مفهوم «أكرم زیداً»، «لا تكرم عمراً» نخواهد بود. ولی سیاق روایت فوق به این گونه نیست. گویا روایت می خواهد بگوید: مسأله‌ی رجمی که شنیده‌اید، خیال نکنید در همه جا به تنهایی پیاده می شود؛ بلکه اگر زانی محصن شیخ و شیخه بود، علاوه بر رجم، عقوبت تازیانه هم اضافه می شود.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسيلة (حدود)، ج 1، ص: 427

در نتیجه، با وجود تمامیت دلالت و سند روایت، چرا شاهد جمع برای دو طایفه ی اول قرار نگیرد؟ البته در طایفه ی سوم، روایات ضعیفی نیز وجود دارد؛ ولی این روایت برای ما کافی است. و تفصیل بین حدّ جوان و پیر، به ثبوت رجم در اولی، و رجم و تازیانه در دوّمی، مستفاد از جمع بین ادله است.

⁷⁸ (1). وسائل الشیعه، ج 18، ص 348، باب 1 از ابواب حدّ زنا، ح 9.

امام راحل رحمه الله در این مسأله فرمود: حدّ دوم، فقط رجم است که در حقّ زانی محصن هنگامی که با زن بالغ و عاقل زنا کند، و زانیه محصنه هنگامی که مرد بالغ و عاقلی با او زنا کند، جاری می‌شود؛ به شرط آن که جوان باشند.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 428⁷⁹

ب) متن دوم

تفصیل الشریعه الحدود؛ ص 161

[الثانی: الرجم فقط]

الثانی: الرجم فقط، فیجب علی المحصن إذا زنی ببالغۀ عاقله، و علی المحصنه إذا زنت ببالغ عاقل إن كانا شائین، و فی قول معروف یجمع فی الشاب و الشابة بین الجلد و الرجم، و الأقرب الرجم فقط (1).

(1) اعلم أنه لا دلالة للقرآن على ثبوت الرجم أصلاً، و روى ابن عباس، عن عمر أنه قال : إن الله عزّ و جل بعث محمّداً (صلى الله عليه و آله) بالحقّ و أنزل معه الكتاب، فكان ممّا أنزل إليه آية الرجم، فرجم رسول الله (صلى الله عليه و آله) و رجمنا بعده.⁸⁰ و آية الرجم التي ادعى أنها من القرآن رويت بوجوه، منها: الشيخ و الشیخه فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة⁸¹ و قد التزموا لأجله بنسخ التلاوة بعد حکمهم بعدم التحریف، و إسناده إلى علماء الإمامية، مع أنه لا يعلم مرادهم من نسخ التلاوة و أنه هل كان نسخها بأمر رسول الله (صلى الله عليه و آله) أو بأيدي من تصدّى للزعامة و الخلافة بعده فإن كان الأول، فما الدليل على النسخ بعد ثبوت كون المنسوخ من القرآن

⁷⁹ فاضل موحدي لنكراني، محمد، آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، 3 جلد، مركز فقهی ائمه اطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1390 ه.ش.

⁸⁰ (1) مسند أحمد: 1/ 122 قطعة من ح 391، جامع المسانيد و السنن: 18/ 100 99.

⁸¹ (2) الموطأ: 2/ 548 ح 1560، سنن البيهقي: 8/ 213، الشرح الكبير: 10/ 156.

بنحو التواتر على اعتقادهم، و لذا يقولون: بلّنه كان يقرأه من لم يبلغه النسخ، و صرّح بذلك
الآلوسى فى تفسيره الكبير⁸² فإن كان المثبت له هو خبر الواحد، فقد قرّر فى علم الأصول أنّه لا
يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد و الظاهر الاتفاق عليه و إن كان تخصيصه به محلّ خلاف، و إن
كان هو السنّة المتواترة، فمع عدم ثبوت التواتر كما هو واضح نقول: إنّ حكي عن الشافعى و أكثر
أصحابه و أكثر أهل الظاهر القطع بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة، و حكي عن أحمد
أيضاً فى إحدى

تفصيل الشريعة الحدود، ص: 162

الروايتين، بل أنكر جماعة من القائلين بالجواز وقوعه و تحقّقه⁸³ و إن كان الثانى، فهو عين القول
بالتحريف، و كأنّهم زعموا أنّ النزاع فى باب التحريف نزاع لفظى، و إلّا فأى فرق بينه و بين نسخ
التلاوة بهذا المعنى ثمّ إنّ يسأل من القائل بنسخ التلاوة فى آية الرجم أنّه ما وجه دخول الفاء فى
قوله: «فارجموهما» فيها؟ مع أنّه لا يكون هناك ما يصحّح دخولها من شرط أو نحوه، لا ظاهراً و لا
على وجه يصحّ تقديره، و إنّما دخلت الفاء على الخبر فى قوله تعالى الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا⁸⁴ ..
لأنّ كلمه «اجلدوا» بمنزلة الجزاء لصفة الزنا فى المبتدأ، و الزنا بمنزلة الشرط، و ليس فى المقام
الرجم جزاء للشيخوخه ثمّ إنّ قضاء اللذة أعمّ من الجماع، و الجماع أعمّ من الزنا؛ لإمكان كونه
محلّلاً، و الزنا أعمّ من سبب الرجم الذى هو الزنا مع الإحصان، فكيف يصحّ إطلاق القول بوجوب
رجمهما مع قضاء اللذة و الشهوة، مع أنّ مقتضى وقوعه تعليلاً جريان الحكم فى غير ا لشيخ و
الشيخة أيضاً، و قد فصلنا الكلام فيما يتعلّق بتحريف القرآن فى كتابنا الموسوم ب «مدخل التفسير»
فليراجع ثمّ إنّ يظهر من بعض رواياتنا أيضاً ثبوت الرجم فى القرآن، مثل:

⁸² (3) روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم: 1/ 25.

⁸³ (1) الإحكام فى أصول الأحكام: 3/ 165.

⁸⁴ (2) سورة النور: 24: 2.

ما رواه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الرجم في القرآن قول الله عزّ وجل إذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة⁸⁵ و رواية سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): في القرآن رجم؟ قال: نعم،

تفصيل الشريعة الحدود، ص: 163

قلت: كيف؟ قال: الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة⁸⁶ و لكن بعد قيام الأدلة القاطعة و البراهين الساطعة على عدم وقوع التحريف في الكتاب، و أنّ ما بأيدينا مطابق لما أنزل إلى الرسول بعنوان القرآنية، لا يبقى مجال لمثل هذه الروايات، بل لا بدّ من حملها على التقيّة، أو على أنّ المراد بالقرآن هو القرآن المشتمل على الخصوصيات الأخرى أيضاً، من الشرح و التفسير و التأويل، و شأن النزول و أمثالها، كقرآن أمير المؤمنين (عليه السلام)، مع أنّه يرد على تعبير الروايتين الإشكالات المتقدّمة كلّاً أو جلاً كما لا يخفى، و قد انقدح من جميع ما ذكرنا عدم ثبوت الرجم في القرآن، بل الدليل عليه هي السنّة المستفيضة بل المتواترة، كما سيأتي⁸⁷

1.5. تعداد آيات منسوخه

1.5.1. گستره نسخ

حماه الوحي ؛ ص 103

خلاصه هذا البحث:

⁸⁵ (3) وسائل الشيعة: 18 / 347، أبواب حدّ الزنا ب 1 ح 4.

⁸⁶ (1) وسائل الشيعة: 18 / 350، أبواب حدّ الزنا ب 1 ح 18.

⁸⁷ فاضل موحدي لنكراني، محمد، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الحدود، 1 جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار (ع) - قم، چاپ: اول،

يمكن خلاصه ما مرّ من الدراسة المفصّلة فى الآيه القرآنيه الشريفه: وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْتِ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. لم يستجب قوم بنى إسرائيل و خاصه الملائه منهم لهذا النبى كعدم استجابة الغالبية من الناس لدعوات الأنبياء عليهم السلام، فاضطرّ ذلك النبى للإتيان بشاهد حى لتأييد صحه قوله، و ليفهم الجميع بأن لطالوت صلاحية الملك و الإمامة، و لفهم نحن أيضاً ما هو الشرط الآخر الذى ينبغى توفره من أجل الإمامة و الشاهد الحى هو «التابوت».

التابوت:

وردت كلمة «التابوت» فى هذه القصة القرآنيه، و الألف و اللام فى الكلمة تفيد كون ذلك التابوت معرفة، أى كان معروفاً من قبل بنى إسرائيل. و الذى نفهمه من القرآن أن ذلك التابوت كان يضمّ بعض الودائع التى من شأنها إشعار بنى إسرائيل بالسكينة و آثاراً تركها موسى و هارون عليهما السلام، و يعبر القرآن عن هذه الصورة بقوله: يَا أَيُّكُمْ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَ آلُ هَارُونَ

حماء الوحي، ص: 104

. و قبل الخوض فى التفاصيل لا بدّ من القول بأنّ التابوت يعنى الوعاء و الصندوق . فقد ورد فى اللغة أن التبت، كصبور: لغة فى التابوت⁸⁸. و قيل: هو صندوق التوراه من خشب⁸⁹. و أمّا الأمور التى تستفاد من الآيه فهى: 1 أن ذلك الصندوق كان يضمّ ودائع و أمانات توجب سكينة الإنسان . 2 كانت تلك الودائع تحمل السكينة بعناية الله و لطفه. 3 نفهم من مناسبة الحكم و الموضوع أى الشىء الذى يؤدى إلى سكينة بنى إسرائيل أن ذلك الصندوق كان يضمّ بلا شك التوراه أو

⁸⁸ (1) تاج العروس 3: 25.

⁸⁹ (2) مجمع البحرين 1: 233.

بعض آياته، لأن التوراة التي من شأنها سكن و هدوء بنى إسرائيل. 4 يفهم من العبارة «و بقیة ...» أن ذلك الصندوق لم يضم التوراة لوحدها، بل كانت هناك الأشياء التي تناقلتها أيدي أهل موسى و هارون من قبيل عصا موسى و ما شابه ذلك. 5 أن الصندوق قد نهب، و هو الأمر الذي جعل بنى إسرائيل يشعرون بالتذمر؛ لأنه كان يرمز لعظمتهم إبان عصر موسى و هارون عليهما السلام، و واضح أن الصندوق قد سلب منهم بسبب عدم كفاءتهم، كما ليس لهم القدرة على إعادته . 6 كان بنو إسرائيل مطلعين على أهميته ما يحمل من أسرار. 7 أن لكل من يسعه الإتيان به جدارة زعامه الأمة و قيادتها. و لذلك اعتبر ذلك النبي أن أفضل دليل على كفاءة طالوت و أهليته للملك تكمن فى إتيانه بذلك الصندوق، كما أن بنى إسرائيل سيقرون بصلاحيه طالوت و الإذعان بعجزهم و عدم صلاحيتهم إذا ما قام طالوت بتلك الوظيفة الخطيرة، و خلاصه ما أوردناه قد ورد فى هذه الآية الشريفة: وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنْ آيَةٌ مِّنْكَ

حماه الوحي، ص: 105

أَنْ يَأْتِيَكُمْ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَ آلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ . ثُمَّ إِنَّا وَ قَدْ اسْتَفَدْنَا مِنَ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ مَا ذَكَرْنَاهُ وَ قَلْنَا : إِنْ ظَاهِرَ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ تَدَلُّ عَلَى الْمَطْلُوبِ، لَكِنْ مَعَ غَضِّ النَّظَرِ عَنْ ذَلِكَ نَشِيرُ إِلَى رِوَايَةٍ وَارِدَةٍ حَوْلَ تَفْسِيرِ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ.

حديث أبى بصير:

على بن إبراهيم قال: حدثنى أبى، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن هارون بن خارجة، عن أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إن بنى إسرائيل بعد موت موسى عملوا بالمعاصى و غيروا دين الله و عتوا عن أمر ربهم، و كان فيهم نبي يأمرهم و ينهاهم فلم يطيعوه، فسلب الله عليهم جالوت؛ و هو من القبط، فأذلهم و قتل رجالهم و أخرجهم من ديارهم و أموالهم و استعبد نساءهم إلى أن قال فقال لهم نبيهم: «إن آية ملكه ...» و كان التابوت الذى أنزل الله على موسى

فوضعت فيه امه و ألقته فى اليم، فكان فى بنى إسرائيل معظماً يتبركون به، فلما حضرت موسى الوفاء وضع فيه الألواح و درعه و ما كان عنده من آيات النبوة و أودعه يوشع وصيه، فلم يزل التابوت بينهم حتى استخفوا به، و كان الصبيان يلعبون به فى الطرقات، فلم يزل بنو إسرائيل فى عز و شرف ما دام التابوت عندهم، فلما عملوا بالمعاصى و استخفوا بالتابوت رفعه الله عنهم، فلما سألو النبي بعث الله تعالى طالوت عليهم ملكاً يُقاتل معهم ردّ الله عليهم التابوت «^{٩٠}. و نفهم من هذا الحديث ما يلى: 1 اهتم القرآن الكريم اهتماماً كثيراً بقضية الإمرة و الزعامة، و ليس لأى فرد النهوض بهذه المهمة.

حماء الوحي، ص: 106

2 ينبغى أن يكون الزعيم الدينى عالماً و مقتدرأ، أى يمتلك العلم و القدرة . 3 لا بد أن يكون بصيراً ملماً حتى بفنون القتال. 4 يجب أن يتمتع بقدرة بدنية مرموقة. 5 لا بد أن يتحلّى بحنكة الزعامة. 6 يجب أن يرد ميدان الحرب بنفسه إذا اقتضت ذلك مصالح الأمة . 7 لا بد أن يكون شجاعاً بأسلاً فى الحروب. 8 يجب أن يحفظ استقلال البلاد و يستأصل جذور الاستعمار. 9 لا بد أن يعيد إلى الأذهان أمجاد الماضى التى اعترها النسيان . و عليه: فخلاصة الشروط التى يراها القرآن الكريم فى منصب الزعامة تتمثل بالجدارة، العلم، القدرة، الخ برة بأوضاع المجتمع، سلامة الجسم، الإحاطة بفنون القتال، الشجاعة و الإقدام و التدبير، كما يفهم من الآيات أن الزعامة منصب إلهى، و الله هو الذى ينصب الزعيم.

قولنا أم قول المفسرين؟

نحن نقول بأن التابوت كان بيد جيش جالوت، و كان باستطاعة طالوت أن يستعيده، و هذه العملية المعقدة كانت دليلاً على صلاحيته لإمرة الجيش و الزعامة، إلّا أن القرآن الكريم يقول : يأتىكم التابوت. أ و ليست هذه العبارة تؤيد تلك الطائفة من المفسرين التى قالت بأن التابوت قد رفع إلى

⁹⁰ (1) تفسير القمى 1: 81-82، و عنه بحار الأنوار 13: 438 ح 4.

السماء و إن رجوعه من السماء معجزه تبين صحه قول النبي بشأن امره طالوت؟ فقد جاء التابوت و راه بنو إسرائيل فأذعنوا لزعامه طالوت و تأهبوا للقتال، و هلمّا كانت عبارة «و تحمله الملائكة» تؤيد أقوال المفسرين؟

حماء الوحي، ص: 107

الجواب:

يبدو أن هذا القول ليس بتمام و الله أعلم لأن عبارة «يأتيكم التابوت» «التابوت» فاعل للفعل «يأتي» دليل على أن القوم كانوا منزعين جداً من فقدان التابوت الذي يحتوي آيات المجد و العظمة، و أنهم كانوا يتطلعون إلى الظفر به ثانية.

و جملة «يأتيكم التابوت» تشعر بأن نبيهم قد بشرهم بعودة التابوت، حيث قال لهم: «يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم» و هذا وعد من نبيهم ليس أكثر، أما القطعي فهو قول النبي الذي يستند إلى كفاءة طالوت بحيث قال: إن التابوت يأتيكم، و هو كاشف عن مدى جدارة و أهليه طالوت، و هو الأمر الذي ينسجم و الدلالة على زعامته، و إلّا فإن مجيء التابوت من السماء ليس له من ع لاقه بكفاءة طالوت من قريب أو بعيد، بل هو دليل على صدق نبي بني إسرائيل، بينما نعلم أنهم طالبوه بأية بحق طالوت، لا أية تثبت صحه قوله. فالآية واردة بشأن من يستعيد التابوت. و بناءً على هذا فإن العبارة «يأتيكم التابوت» وعد قطعي باسترداد التابوت من قبل طالوت الجدير بهذه المهمه، و الآيه اللاحقه تكشف أن هذا الأمل هو الذي دفعهم لقبول امرته و التأهب للقتال، و لذلك صدر القرآن الجملة اللاحقه بالفاء «فلما فصل طالوت»، أي أنهم استعدوا لاسترداده على ضوء ذلك الأمل. و قد نسب شيخ الطائفة و هو أحد جهازده الفقهاء و المحققين و المفسرين في تفسيره المعروف «التبيان» هذا المعنى إلى ابن عباس، كما نقل عن الإمام الصادق عليه السلام فقال: «و قيل:

إنّ التابوت كان فى أيدي أعداء بنى إسرائيل من العمالقة الذين غلبوهم عليه على قول ابن عباس و وهب، و روى ذلك عن أبى عبد الله عليه السلام»⁹¹.

حماه الوحي، ص: 108

و لا ينبغي أن يفهم من كلمه «و روى» التى أوردها الشيخ فى الروايه عن الصادق عليه السلام توحى بعدم الوثوق بها؛ لأنّ كلّ من له معرفه بتفسير التبيان، يعلم أنّ عصر الشيخ رحمه الله كان يقتضى مثل هذه التعبيرات فى الروايات المعتره، فقد كان يحتاط و يفهم الآخرين بعدم انطواء تفسيره على التعصّب، و لذلك كان يتعرّض فى تفسيره إلى أقوال العامه و يحاكمها بأسلوب علمى رصين بعيداً عن التعصّب. أمّا الروايه الأخرى التى تؤيد ذلك، فما ورد فى تفسير نور الثقلين عن عيون الأخبار، أنّ شامياً قد سأل أمير المؤمنين على عليه السلام فى مسجد الكوفه عدّه أسئله و منها: «يا أمير المؤمنين أخبرنى عن يوم الأربعاء و تطيرنا منه و ثقله و أىّ أربعاء هو؟ قال : آخر أربعاء فى الشهر و هو المحاق، و فيه قتل قابيل هاويل أخاه إلى أن قال : و يوم الأربعاء أخذت العمالقة التابوت⁹². فالروايه واضحه بأنّ التابوت كان بيد العمالقة⁹³، إلّا أنّه كان فى السماء و استعاده طالوت.

زبدۀ الكلام:

⁹¹ (1) التبيان فى تفسير القرآن 2: 292.

⁹² (1) تفسير نور الثقلين 2: 374، نقلًا عن عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 247.

⁹³ (2) نتيجة التحقيقات التى أوردها تفيد بما لا يقبل الشك أنّ التابوت كان بيد العمالقة و جلاوزه جالوت الطاغى، و لعله يقال : لم يأت طالوت بالتابوت، بل كان ذلك آيه وقعت قبل التأهب للقتال و دليل من أجل تقبل إمرة طالوت، أى أنّ الله جعل الإتيان بالتابوت آيه لزعامه و إمرة طالوت حتّى تنصاع الأمة لأوامره، و ربّما كانت علاقته بالحكم بالموضوع تتفق و هذا الأمر، و ذلك لأنّه ما لم يكن هناك اطمئنان لزعامه طالوت، سوف لن يكون هناك تأهب للقتال، و عليه فمن الضرورى حصول هذه الآية ابتداء، و هذا لا يتنافى و عظمه التابوت من وجهه نظر بنى إسرائيل، و لا يחדش المراد بقضية الإمامه استناداً للآيات الشريفه.

أوضح من هذه الآيات مع الأخذ بنظر الاعتبار المؤيّدات و الروايات أنّ الزعامة من وجهة نظر القرآن قائمة على أساس بعض الشرائط، فالزعيم لا بدّ أن يمتلك العلم و التجارب المريرة في الحياة، لا بدّ أن يكون ذا قدرة بدنية تؤهّله لإدارة

حماء الوحي، ص: 109

شئون الحكومة و الحفاظ على استقلال البلاد، و ما إلى ذلك من الشرائط و المقومات التي ذكرناها كراراً و مراراً. و لكن قد يبرز هنا هذا السؤال: سؤال: أوّلاً: لقد ذكر القرآن الكريم هذه الشرائط بالنسبة للقيادة العسكرية، أي أنّ قائد الجيش ينبغي أن يكون صاحب رأى سديد و مقتدر و ذا قوّة بدنيّة و عالماً بفنون القتال. و ليس في هذه الشرائط ما يدعو للغرابة، فجميع العقلاء و المفكرين يتفقون على هذا الأمر، إلّا أنّ البحث كان في الإمامة. فكيف يستدلّ عليها بهذه الآيات؟ ثانياً: القصّة واردة في بنى إسرائيل و زعامة طالوت في ذلك الزمان، فكيف يمكن تعميمها لتشمل زعماء الإسلام في أنّه لا بدّ أن يكونوا جامعين لهذه الشرائط؟

و إلّا للزم من ذلك أن نقول بكلّ شرط إلهي ورد في زعامة موسى و أمثاله، بالنسبة لزعماء و أئمّة الإسلام! جواب: يمكن طرح هذا السؤال بصيغتين: 1 هل أنّ شرائط الإمامة في بنى إسرائيل ذاتها في الإسلام، و كلّ شرط للزعامة في بنى إسرائيل لا بدّ أن نراه شرطاً في الإسلام أيضاً؟ 2 تنطوي إمرة الجيش على بعض الشرائط الطبيعية و العقلانيّة، و هذا ما أشارت إليه الآيات الكريمة، فهل الإمامة كذلك في أنّها تتوقّف على الموازين العقلانيّة و الطبيعية؟ أم أنّ تلك القيود مختصّة بقائد الجيش، فمثلاً قائد الجيش لا بدّ

حماء الوحي، ص: 110

أن يكون ذا قدرة بدنية و إحاطة بفنون الحرب و القتال، فلم يكن طالوت على ضوء الآية أكثر من قائد للجيش. للردّ على السؤال الأوّل نقول: النقطة الأولى: أنّ أصول الأديان واحدة من حيث البنية

العقائدية، و ليس هنالك من دين ناسخ لآخر من هذه الناحية، فنسخ أصول الدين ليس بمعقول، و لما كان الكلام عن النسخ، لا بأس ببحث هذه المسألة لتتضح حقيقة الموضوع. النسخ: النسخ يعنى إزالة الشيء و استبداله بآخر بحيث يحلّ الثاني بدل الأول، فالعرب تقول: «نسخت الشمس الظلّ» و «نسخ الشيب الشباب»⁹⁴. و عليه فهناك أمران معتبران فى مفهوم النسخ إلى جانب إزالة المنسوخ، و هما: (1) اعتبار ما يحلّ محلّ المنسوخ. (2) اعتبار النقل و التبديل. و يؤيد ما ذهبنا إليه استعمال كلمة «المناسخة» فى باب الإرث، فكلمة مات وارث و حلّ محلّه وارث آخر، أو مات هذا الثانى و حلّ مكانه ثالث استعملت لفظه المناسخة بهذا الشأن، و نلاحظ هنا بأنّ وارثاً قد خلف وارثاً آخر، و قد حدث انتقال و تبديل فى الإرث من يد إلى أخرى. و قد عبّر القرآن بالتبديل عن نسخه بعض الأحكام و الآيات، فقد قالت الآية الشريفة: وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ⁹⁵. فالآية الثانية تزيل الاولى و تحلّ محلّها، و هذا هو النسخ.

حماه الوحي، ص: 111

و على كلّ حال، فى القرآن الكريم آيات ناسخة لآيات أخرى، و الآية المنسوخة باقية على حالها مدوّنة فى القرآن، و النسخ لا يعنى إزالة صورتها من كونها آية، فهى باقية و محفوظة من حيث الرزول، و لكن لم يعد لها من أثر، و فقدان الشيء لأثره يعنى فى الواقع زواله و تساوى وجوده و عدمه ... إذن، فالنسخ لا يعنى شيئاً أكثر من زوال الأثر. و بعبارة أوضح: فإنّ نسخ الآية هو عبارة عن إزالة حكمها و استبداله بحكم الآية الثانية «المناسخة». و نخلص من هذا إلى أنّ نسخ الآيات إنّما يقتصر على الآيات المتعلقة بالأحكام، و لا يسرى هذا النسخ أبداً إلى الآيات التى تتعرض إلى الحقائق المسلّمة التى لا يعترىها التغيير. أ فيمكن تصوّر النسخ بحق الآية الشريفة اللّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ؟ أو يمكن زوال الحقائق الثابتة و الدائمة؟ و لما كانت الأديان واحدة فى العقائد، و قد نهض جميع الأنبياء بمهمّة هداية الامم لهذه العقائد، فإنّه يمكننا القول بأنّه ليس هنالك من دين

⁹⁴ (1) انظر التبيان فى تفسير القرآن 1: 393، مجمع البيان 1: 300.

⁹⁵ (2) سورة النحل: الآية 101.

ينسخ آخر من حيث الاصول العقائديه، فالاعتقاد بالله و الثواب و العقاب و الحساب و صفات الجمال و الكمال إنما هي من الحقائق المسلّمه التي تأتي التغيير و الزوال، و لذلك فإنّ النسخ إنّما يكون في الشرائع. و بعبارة أخرى: لا بدّ من الإذعان بأنّ الدين الإسلامي ليس بناسخ لنبوءة و رسالته من كان قبله من الأنبياء، بل القرآن ناسخ لشرائع سائر الأنبياء، فهذا القرآن لا ينفكّ يؤكّد أنّ الكتاب السماوي الإسلامي مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ^{٩٦} مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ^{٩٧}. مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ^{٩٨}. مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ^{٩٩}

حماه الوحي، ص: 112

مُصَدِّقاً لِمَا مَعَهُمْ^{١٠٠}، وَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ...^{١٠١}. و لكن لا ينبغي أن نغفل عن قضية، و هي أنّ كلّ ما يقوله موسى و عيسى عليهما السلام بالنسبة لله، يقوله خاتم الأنبياء صلى الله عليه و آله، فالجميع يصفون الله بأنّه حكيم و قدير و عليم و سميع، غير أنّ أسلوب الأنبياء يختلف في معرفته حقيقته كون الله حكيماً و سميعاً و عليماً و ... لأنّ أتباع الرسل يختلفون في درجة الفهم و الإدراك، بل حتّى الأنبياء يختلفون في مدى إدراكهم لجميع المغيّبات تلك الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ^{١٠٢}. فالأمة الإسلامية قد بلغت آخر مراحل الفهم و الإدراك، و من الطبيعي أن تكون الحقائق التي تطرح على هذه الأمة متعذّرة الفهم و الإدراك على الامم الماضية، و أنّ الحقائق و الإدراكات و الأنوار التي أفاضها الله على النبي الأكرم صلى الله عليه و آله لا يسع سائر الأنبياء تحمّلها و استيعابها. فالحقائق في كافّة الأديان واحدة، غير أنّ طرق التعرف عليها متشعبه، و كلّما

⁹⁶ (1) سورة البقرة: الآية 89، 101.

⁹⁷ (2) سورة آل عمران: الآية 81.

⁹⁸ (3) سورة الأنعام: الآية 92.

⁹⁹ (4) سورة البقرة: الآية 41؛ سورة النساء: الآية 47.

¹⁰⁰ (1) سورة البقرة: الآية 91.

¹⁰¹ (2) سورة المائدة: الآية 46.

¹⁰² (3) سورة البقرة: الآية 253.

تطوّرت العلوم و المعارف تعمّق هذا الفهم و الإدراك بالنسبة للحقائق، و لذلك يمكن القول بأنّ محمّد صلى الله عليه و آله قد سلك آخر مراحل التوحيد، و للآمّة الإسلاميه فقط و بفضل التطوّر العلمى الذى تشهده أن تبلغ ما تشاء من الدرجات، فقد فتح الإسلام الباب على مصراعيه أمام أتباعه، و لا يسعنا هنا أن نخوض أكثر فى هذا المجال . و على كلّ حال تتفق كافّة الأديان فى أصولها العقائديه، و ليس هناك من نسخ بهذا الخصوص . و الإمامه و الزعامه جزء من أصول الأديان، حتّى أنّنا قلنا بأنّ الأنبياء إنّما

حماه الوحي، ص: 113

يحرزون مقام الإمامه بعد اجتيازهم لعدد من الاختبارات و التمحيصات . و عليه : فالشرائط التى ينبغى توفرها فى الإمام إن كانت معتبره فى زعامه بنى إسرائيل فهى بطريق أولى واجبه التطبيق فى الإسلام. بعبارة اخرى: إذا كان طالوت ينبغى أن ينصب من قبل الله قائداً للجيش فقط، فإن أمير المؤمنين عليه السلام الحاكم المطلق لعالم الإسلام يجب أن ينصب أيضاً من جانب الله و يقوم بوظيفه الإمامه، و إن كان شرط إمرة طالوت يتمثل بالقدرة العلميه، و الخبرة بفنون الحرب و القتال و الكفاءه و الجداره، و حفظ استقلال بعض المناطق، فلا بد أن تتوفر قمه هذه الشرائط فى أمير المؤمنين على عليه السلام، و لا يمكن القول بأنّ الإسلام لا يلتفت لهذه الأمور بدون اقتضاء و لا شرط، و أنّ إمام المسلمين سواء كان عالماً أم لم يكن، كفوءاً أم ليس بكفء و ما إلى ذلك ليست قضيه مهمه من وجهه نظر الإسلام الذى يمثّل آخر مراحل السير التكاملية للبشريه . و عليه : فقد اتّضحت النقطه الأولى من الإجابة على السؤال الأوّل، مع ذلك نواصل طرح النقطه الثانية ليتّضح الأمر أكثر.¹⁰³

1.5.2 ديدگاه حدافلى در نسخ

آيين كيفرى اسلام :شرح فارسى تحرير الوسيله(حدود) ؛ ج 1 ؛ ص 475

¹⁰³ فاضل موحدى لنكرانى، محمد، حماه الوحي، 1 جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1425 ه.ق.

ب: بعضی از محققان^{۱۰۴} معتقدند اصلاً در قرآن چیزی به عنوان نسخ وجود ندارد؛ تنها آیهی نجوا در ناسخیت صراحت دارد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَلِكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ* ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَلِكُمْ صَدَقْتِ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ ءَاتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ^{۱۰۵}.

در آیهی اوّل دستور آمده بود قبل از نجوا کردن با پیامبر صلی الله علیه و آله صدقه ای داده شود . در آیهی دوم فرمود: حالا که این حکم بر شما سخت است، آن را برمی‌داریم.

ج: التزام به نسخ در صورتی است که دو آیه با یکدیگر منافات و تعارض داشته و غیر قابل جمع باشند. در آن حالت آیهی متأخر را ناسخ قرار می‌دهیم؛ اما در این مقام، بین دو آیه هیچ تنافی و تعارضی نیست؛ چرا که آیهی اوّل صراحت در تخییر دارد و می‌گوید:

فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ^{۱۰۶} وَ لِي آيَةُ دَوْمِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ^{۱۰۷} صراحتی در تعیین ندارد؛ بلکه ظهور در تعیین دارد. و در مباحث اصولی گفته شده: بین

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 476

نصّ و ظاهر معارضه‌ای نیست؛ بلکه نصّ و اظهر همیشه قوی‌تر بر تصرف در ظاهر هستند.

به بیان دیگر، در کفایه گفته شده اگر امری از مولا رسید و نمی‌دانیم آیا از آن واجب اراده شده یا واجب تخییری؟ مرحوم آخوند فرمود: مقدمات حکمت و اطلاق، بر ظهور آن امر در تعیین دلالت

¹⁰⁴ (2) .البيان في تفسير القرآن، ص 398.

¹⁰⁵ (3) .سورهی مجادله، 12 و 13.

¹⁰⁶ (4) .سورهی مائده، 42.

¹⁰⁷ (5) .همان، 48.

دارند.¹⁰⁸ در مقابل این ظهور، اگر اظهر یا نصّی داشتق‌باشیم، بین آن‌ها به حمل ظاهر بر اظهر یا نصّ جمع می‌کنیم و تعارضی نیست تا بگوییم بیان دوم ناسخ بیان اول است. تعارض در جایی است که هر دو، نصّ یا ظاهر باشند.

د: احتمال دیگری که در ردّ ناسخیت آیه‌ی 48 سوره‌ی مائده داده می‌شود هر چند احتمال بعیدی است این است که ما أنزل الله احکام و مقررات اسلام است و ظهور در تعیین دارد؛ لیکن به واسطه‌ی نصوصیت آیه‌ی قبل، دست از این ظهور بر می‌داریم.

مؤید آیه‌ی شریفه

روایت ابی‌بصیر را از آن جهت که سندش صحیح نیست، به عنوان مؤیدی بر آیه‌ی شریفه مطرح می‌کنیم:

محمّد بن الحسن یاسناده، عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن سويد بن سعيد القلا، عن أيوب، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إن الحاكم إذا أتاه أهل التوراة وأهل الانجيل يتحاكمون إليه، كان ذلك إليه، إن شاء حكم بينهم وإن شاء تركهم.¹⁰⁹ فقه الحديث: امام باقر علیه السلام فرمود: اگر اهل تورات و انجیل نزد حاکم اسلام آمده، و از او تقاضای تحاکم کردند تحاکم ظهور در مخاصمه و تنازع دارد؛ ولی مطلب فقط مربوط به باب مخاصمه نیست، بلکه در باب حدود نیز جریان دارد برای حاکم این حق هست که می‌تواند طبق احکام اسلام بین آنان حکم کند و یا اعراض کرده تا به محاکم خودشان مراجعه کنند.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 477

عدم تطابق مضمون آیه و روایت با فتوای فقها

¹⁰⁸ (1) کفایة الاصول، ج 1، ص 91.

¹⁰⁹ (2) وسائل الشیعه، ج 18، ص 218، باب 27 از ابواب کیفیت الحکم، ح 1.

در تعبیر فقها می بینیم حاکم مخیر است در اجرای حدود اسلامی بر کافر ذمی و تحویل دادن او به اهل دینش؛ یعنی یکی از دو طرف تخیر بر او واجب است؛ یا اجرای حدّ و یا تحویل به محاکم قضایی اهل ذمه. در صورتی که مفاد آیه و روایت تخیر حاکم بین اجرای حدّ و رها کردن و واگذاری کافر ذمی است فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ¹¹⁰. «إن شاء حکم بینهم وإن شاء ترکهم»¹¹¹.

توجیه فاضل اصفهانی رحمه الله در این زمینه

مرحوم فاضل اصفهانی رحمه الله گفته است: مقصود فقها از «دفعه إلیهم» همان «أعرض عنهم» است؛ یعنی حاکم شرع مخیر است در اجرای حدّ اسلام بر کافر ذمی و این که بگوید: به من ربطی ندارد. وی سپس به تأیید ادعای خود پرداخته، می گوید: اگر حاکم اسلامی مجرم را به حکام یهودی و یا نصرانی تحویل دهد، چه بسا حکمی بر خلاف احکام اسلام در حقّ او جاری کنند؛ و این، در حقیقت، امر به منکر است و معنا ندارد اسلام امر به منکر کند و ما را مأمور سازد که منکری در خارج تحقق پیدا کند.¹¹² نقد نظر فاضل هندی رحمه الله

اولاً: به چه دلیل و قرینه‌ای کلام فقها (دفعه إلیهم) را که معنای دفع و تحویل دارد، به اعراض و عدم دخالت تفسیر کنیم؟ این تفسیر، نادرست و باطل است.

ثانیاً: وجوب تحویل دادن مجرم به محاکم قضایی آنان، امر به منکر نیست. شارع مصلحتی را در نظر گرفته و به سبب آن، به تحویل دادن امر کرده است؛ یعنی شارع مقدّس ضمن این که برای احکام اسلام اصالت قائل شده است، با این حال، نخواستہ کفار ذمی که در سایه‌ی اسلام زندگی می‌کنند، ملزم باشند چوب اسلام را بخورند، و کسی که به اسلام اعتقاد ندارد را به پذیرفتن مقررات اسلام مجبور کنیم.

¹¹⁰ (1) .سوره‌ی مائده، 42.

¹¹¹ (2) . وسائل الشیعه، ج 18، ص 217، باب 27 از ابواب کیفیت الحکم، ح 1.

¹¹² (3) . کشف اللثام، ج 2، ص 404.

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، ج 1، ص: 478

شارع با در نظر گرفتن این مصلحت مهم و مصلحت اجرای قوانین اسلام، امر به تخییر کرده است. این توجیه را در نقد سخن فاضل هندی رحمه الله گفتیم، هر چند فقیه بما أنه فقیه حق توجیه ندارد و نباید خود را گرفتار توجیه کند؛ آنچه را که آیات و روایات بر آن دلالت می کند، باید بپذیرد؛ هر چند با مذاق و عقل او موافق نباشد. آن گاه که دلیل محکم و غیر قابل خدشه بود، هر چند خلاف قاعده باشد، باید بر طبق آن فتوا دهد.

نظر برگزیده: با توجه به روایاتی که در آینده مطرح می کنیم، مقتضای جمع بین آنها و آیه، قرینه بودن روایات بر مراد از «فأعرض عنهم» می شود؛ و این هم وجهی دیگر بر بطلان کلام صاحب کشف اللثام رحمه الله است.¹¹³

1.6. نسخ ادیان و شرایع سابقه

بحثی در استصحاب عدم نسخ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج 6، ص: 227

فی استصحاب عدم النسخ

التنبیه السادس: عنون العلماء كالشیخ فی الرسائل والمحقق الخراسانی فی الکفایه هذا البحث بأنه هل یجری استصحاب الأحكام الثابته فی الشرائع السابقه التي نشك فی بقائها إلى هذا الزمان أم لا؟ وأما الأحكام الثابته فی شریعتنا فجعلوا استصحابها من المسلمات¹¹⁴.

¹¹³ فاضل موحدی لنکرانی، محمد، آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)، 3 جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) - قم، چاپ: اول، 1390 ه.ش.

ويؤيده ما نقل عن المحدث الأستر آبادي رحمه الله من أن صحه جريان استصحاب عدم النسخ من الضروريات¹¹⁵.

ولكنه حيث لم يكن بهذه المثابه من الوضوح ويمكن أن يجعل أصالة عدم نسخ الأحكام الثابته في شريعتنا أيضاً مورداً للنقض والإبرام عدلنا عن البحث على طريقتهم وجعلنا عنوان البحث «استصحاب عدم النسخ» كي يعم استصحاب أحكام شريعتنا أيضاً، سيما أن البحث في استصحاب أحكام الشرائع السابقه قليل الجدوى، بل لا فائده فيه أصلاً، حيث إن الشيخ الأعظم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه، ج6، ص: 228

الأنصاري رحمه الله ذكر في ذيل هذا البحث موارد لثمرته ثم رد جميعها وادعى أن أحكامها كلها يستفاد من عموم أو خصوص في الشريعه، فلا نشك في حكمها حتى نحتاج إلى الاستصحاب¹¹⁶.

شبهه تغاير الموضوع في استصحاب عدم النسخ

وكيف كان، فنقول: اورد على استصحاب عدم النسخ بأن الحكم الثابت في حق جماعه لا يمكن إثباته في حق الآخرين، لتغاير الموضوع، فإن الأحكام الثابته في شريعه موسى عليه السلام مثلاً ثبتت في حق من كان موجوداً في ذلك الزمان فقط، والأحكام الثابته في شريعتنا ثبتت في حق من أدرك النبي صلى الله عليه وآله فلو شككنا في بقاء حكم منها في هذا الزمان لا يمكن استصحابه، لتغاير القضية المتيقنه مع المشكوكه.

كلام الشيخ الأنصاري في الجواب عن الشبهه

¹¹⁴ (1) أجاب الشيخ- في فرائد الاصول 3: 226- والمحقق الخراساني- في كفايه الاصول: 470- عن بعض الإشكالات على أصالة عدم

نسخ أحكام الشرائع السابقه بالنقض بأصالة عدم نسخ أحكام شريعتنا، وظاهره أن الثاني من المسلمات منه مدّ ظله.

¹¹⁵ (2) مصباح الاصول 3: 146.

¹¹⁶ (1) راجع فرائد الاصول 3: 229.

وأجاب عنها الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ الحكم ثابت للكلى، كما أنّ الملكية له فى باب الزكاة والوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها¹¹⁷.

وفى هذا الجواب بظاهره إشكال واضح، وهو أنّ التكليف وما يستتبعه من الطاعة أو المعصية والثواب أو العقاب لا يمكن أن يتعلّق بالكلى، لكونه أمراً اعتلوبيّاً غير قابل لتوجّه التكليف الذى هو من الامور الحقيقيّة إليه، بخلاف مثل الملكية فى باب الزكاة والوقف العام، فإنّها أمر اعتبارى قد يتعلّق بالكلى، كالفقراء، بل قد يتعلّق بما لا يعقل، كالمسجد ونحوه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 229

كلام صاحب الكفاية فى الجواب عن الشبهة

فلأجل هذا الإشكال أرجع المحقّق الخراسانى رحمه الله هذا الجواب إلى ما ذكره، من أنّ الأحكام ثابتة لعامة أفراد المكلف ممّن وجد أو يوجد على نحو القضايا الحقيقيّة، لا لخصوص الأفراد الخارجيّة كما هو قضيّة القضايا الخارجيّة، فم راد الشيخ رحمه الله أيضاً أنّ الأحكام تعلّقت بالأشخاص، سواء كانوا موجودين محقّقاً أو مقدّراً، ولا مدخل لأشخاص خاصّة فيها¹¹⁸.

فلا يرد الإشكال المتقدّم على استصحاب عدم النسخ.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة

لكن هاهنا إشكال آخر أورده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على استصحاب أحكام الشرائع السابقة خاصّة¹¹⁹، وهو أنّه من الممكن أن يكون المأخوذ فى موضوع الحكم الثابت فى الشرائع السابقة عنوان على نحو القضيّة الحقيقيّة لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين فى عصرنا، كما لو

¹¹⁷ (2) فرائد الاصول 3: 226.

¹¹⁸ (1) كفاية الاصول: 470.

¹¹⁹ (2) لحصر الإمام أيضاً البحث فى استصحاب الشرائع السابقة وجعله جريانه فى شريعتنا من المسلّمات م ح-ى.

أخذ عنوان «اليهود» و «النصارى» فإن القضية وإن كانت حقيقيّة، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففي قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا»¹²⁰ إلخ كانت القضية حقيقيّة، لكن إذا شكّ المسلمون في بقاء حكمها لهم لا يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشكّ الأغنياء في ثبوته لهم لا يمكن إثباته لهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 230

بالاستصحاب، وهذا واضح جداً.

ولا يخفى أن مجرد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كفى في المنع، للزوم إحراز وحدة القضيتين، ولا دافع للاحتمال في حكم من الأحكام المشكوك في نسخها، لأنّ ظواهر الكتب المنسوخة الرائجة بينهم ليست قابلةً للتمسك بها مع ورود الدسّ والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغيّر ليس عندهم ولا عندنا حتّى يعلم أنّ الحكم ثابت للعنوان الكذائي، والقرآن المجيد لم يحكّ العناوين المأخوذة في موضوع أحكامهم الكليّة كما يظهر بالتأمل فيما جعلوه ثمرةً للنزاع تبعاً للمحكى عن تمهيد القواعد.

فحصل ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة¹²¹، إنتهى موضع الحاجة من كلامه «مدّ ظلّه» ملخصاً.

نظريّة المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ

ثمّ إنّ بعض الأعلام أنكر جريان استصحاب عدم النسخ مطلقاً، حتّى في شريعتنا، وله بيان نظير ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» في ردّ استصحاب أحكام الشرائع السابقة، حيث قال:

¹²⁰ (3) الأنعام: 146.

¹²¹ (1) الرسائل، مبحث الاستصحاب: 175.

وفيه¹²²: أن النسخ في الأحكام الشرعية إنما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لأن النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقه سبحانه وتعالى، وقد ذكرنا غير مرة أن الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فإما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 231

وإما أن يجعله ممتداً إلى وقت معين، وعليه فالشك في النسخ شك في سعة المجعول وضيقة من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور، وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فإن الشك في نسخها شك في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا شك في بقاءه بعد العلم بثبوته، فإن احتمال البداء مستحيل في حقه تعالى، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب.

وتوهم أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية يناهى اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية معناه عدم دخل خصوصية الأفراد في ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بحصته دون حصته، فإذا شككنا في أن المحرم هو الخمر مطلقاً، أو خصوص الخمر المأخوذة من العنب، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذة من غير العنب شكاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبيل، فإننا نشك في أن التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختص بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكاً في ثبوت التكليف، لا في بقاءه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ إلاًعلى نحو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو كان هذا المكلف موجوداً في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً في حقه، والآن كما كان، لكنك قد عرفت¹²³ عدم حجتيه الاستصحاب التعليقي.

¹²² (2) أى فى الجواب عن إشكال تغاير الموضوع بكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية لا على نحو القضايا الخارجية. م ح-ى.

¹²³ (1) راجع مصباح الاصول 3: 136.

فالتحقيق: أن هذا الإشكال لا دافع له، وأن استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتّبع، وإلّا فإن دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم، كقوله عليه السلام:

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 232

«حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»¹²⁴ فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ.

فما ذكره المحدث الأستر آبادي من أن استصحاب عدم النسخ من الضروريات إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تامّ، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلّة الدالّة على الاستمرار، فهو خارج عن محلّ الكلام¹²⁵، إنتهى كلامه.

نقد نظريّة المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة

ويرد عليه أن النسخ وإن كان بمعنى الدفع وانتهاء أمد الحكم، إلّا أن من أدرك النبيّ صلى الله عليه و آله وعمل بحكم في المدينة المنورة مثلاً ثمّ سافر إلى بلد بعيد عنها بحيث يشكّل عليه زيارته صلى الله عليه و آله ثمّ شكّ في نسخ ما كان يعمل به في المدينة لا يكون له مرجع إلّا استصحاب عدم النسخ، وليس الشكّ حينئذٍ شكّاً في ثبوت التكليف في حقّه، بل في بقائه كما هو واضح.

فقوله: «إن استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له» ممّا لا أساس له.

هذا بالنسبة إلى من أدرك زمان الحضور.

¹²⁴ (1) الكافي 1: 58، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث 19.

¹²⁵ (2) مصباح الاصول 3: 148.

وأما بالنسبة إلينا فلو كان لنا خطاب عام لنا من حيث الأفراد مثل «يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام»¹²⁶ ولكننا شككنا في استمراره ودوامه فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ أيضاً، إذ الشك هاهنا أيضاً في البقاء لا في الحدوث، فإن الخطاب عام على الفرض والقضية حقيقته

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 233

لا خارجيه.

فالحاصل: أن أصالة عدم النسخ جارية بالنسبة إلى أحكام شريعتنا، وأما بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة فلا، للإشكال المتقدم ذكوه الذي أفاده سيدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

بقي هنا إشكالان آخران في استصحاب أحكام الشرائع السابقة:

كلام المحقق النائيني حول المسألة

الأول: ما أورده المحقق النائيني رحمه الله واعتمد عليه.

وحاصله: أن تبدل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة، لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة لبقاء له في كون مثل إباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع مجعولاً في كل شريعة مستقلاً، غاية الأمر أنها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشك في النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب، نعم، يحتمل أن يكون المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للمجعول في الشريعة السابقة، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له، وكيف كان، لا يحتمل بقاء الحكم الأول.

وإن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها، لا جميعها، فبقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملاً، إلّا أنه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلّا على

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 234

القول بالأصل المثبت¹²⁷.

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد ما أفاده النائيني رحمه الله في استصحاب أحكام الشريعة السابقة

ويرد عليه أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ، إلّا أن الالتزام به بلا موجب، فإنّه لا داعي إلى جعل إباحة شرب الماء مثلاً في الشريعة اللاحقة مماثلة للإباحة التي كانت في الشريعة السابقة.

وأما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، فهو صحيح، إلّا أن نفس أدلة الاستصحاب كافية في إثبات الإمضاء، وليس التمسك بها من قبيل التمسك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت إنّما هو فيما إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، وفي المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاصّ على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلّا فيما علم النسخ فيه، يجب التعبد به، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاصّ دليلاً على الإمضاء، فكذا في المقام، فإنّ أدلة الاستصحاب تدلّ على وجوب البناء على البقاء في كلّ متيقّن شكّ في بقائه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة، أو من أحكام هذه الشريعة المقدّسة، أو من الموضوعات الخارجيّة، فلا إشكال في استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة.

¹²⁷ (1) فوائد الاصول 4: 478.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 235

كلام صاحب الكفاية في استصحاب أحكام الشريعة السابقة

الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله ثم أجاب عنه.

أما الإشكال: فحاصله: أننا نعلم إجمالاً بنسخ كثير من الأحكام التي كانت ثابتة في الشريعة السابقة، ولا يجري الأصل في أطراف العلم الإجمالي، سيما إذا كان مخالفاً له، سواء كان وجه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي لزوم التناقض في أدلة الاصول أو استلزامه المخالفة العملية على اختلاف فيه، كما عرفت في مبحث الاشتغال¹²⁸.

وأما الجواب: فهو أنه مدفوع بأن محلّ الكلام إنما هو بعد انحلال العلم الإجمالي بالظفر بموارد النسخ بمقدار المعلوم بالإجمال، فما زاد عليه فهو مشكوك بالشك البدوي.

كما أننا نعلم إجمالاً بورود التخصيص على عمومات كثيرة، ولكنه لا يمنع من التمسك بالعموم في موارد الشك في التخصيص، لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمخصّص بمقدار المعلوم بالإجمال¹²⁹.

فلا إشكال في استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة أيضاً.

فالعمدة في منعه هو ما ذكره سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النسخ يجري بالنسبة إلى أحكام شريعتنا، ولا يجري بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة.

هذا تمام الكلام في استصحاب عدم النسخ.¹³⁰

¹²⁸ (1) راجع ص 51 وما بعدها من الجزء الخامس.

¹²⁹ (2) كفاية الاصول: 471.

1. عام و خاص / مجمل و مبين / مطلق و مقيد / مبهمات

1.1. تفاوت نسخ و تخصيص

اصول فقه شيعه ؛ ج 6 ؛ ص 249

نکته دوّم: در فرق بين نسخ و تخصيص گفته شده است که حکم منسوخ، تا زمان ورود ناسخ ثابت بوده و از وقتی که ناسخ می آید، منقطع می شود ولی در مورد تخصيص، اين گونه نيست . مولايي که ديروز «أكرم العلماء» را مطرح کرده و امروز «لا تكرم الفساق من العلماء» را به عنوان مخصّص آن مطرح می کند، معنایش اين نيست که اکرام همه علماء تا امروز واجب بوده و از امروز که دليل مخصّص آمده، عده ای خارج می شوند، بلکه آمدن دليل مخصّص کاشف از اين است که مولا از همان اوّل نظرش اين بوده که علمای غير فاسق از دايره حکم خارجند . مرحوم نائيني سپس نتيجه می گيرد: آمدن دليل مخصّص منفصل همانند مخصّص متصل کشف می کند که معنای «أكرم العلماء» از همان موقعی که صادر شده، اين بوده که «علمای غير فاسق را اکرام کن»، و همان طور که در شبهه مصداقيّه مخصّص متصل نمی توانستيم به عام تمسک کنیم، در شبهه مصداقيّه مخصّص منفصل هم نمی توانيم به عام تمسک کنیم. تنها فرقی که بين مخصّص متصل و مخصّص منفصل وجود دارد، همان اتصال و انفصال است و آلا در اراده و مراد مولا فرقی وجود ندارد.¹³¹

1.2. تخصيص و تقيد قرآن با خبر واحد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه ؛ ج 3 ؛ ص 403

¹³⁰ يوسفی گنابادی، محمد حسين، اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه، 6جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

¹³¹ (1) - فوائد الاصول، ج 1، ص 525 و 526، أجدود التقريرات، ج 1، ص 458-460

فى تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

الفصل العاشر فى تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

لا ريب فى جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية.

إنما الإشكال فى تخصيصه وتقييده بالخبر الواحد المجرد عنها المعتبر بالخصوص، وفيه أقوال :
ثالثها: التوقف.

الحقّ فى المسألة

والمختار جوازه كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله^{١٣٢} لوجهين:

الأول: أن سيرة الفقهاء على العمل بالأخبار الأحاد فى قبالات عمومات الكتاب وإطلاقاته إلى زمن الأئمة عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

الثانى: أنه لو لا الجواز لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو تخصيص حجّيته بموارد نادرة، ضرورة نادرة خبر لم يكن على خلافه عموم أو إطلاق من الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك، فإنّ فى كتاب الله عمومات وإطلاقات كثيرة

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 404

وارده فى العبادات والمعاملات، مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّائِعِينَ»^{١٣٣}، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^{١٣٤}، «وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»^{١٣٥}، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^{١٣٦}، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^{١٣٧}، «أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ»^{١٣٨}، ونحوها.

¹³² (1) كفاية الاصول: 274.

¹³³ (1) البقرة: 43.

وما من خبر واحد إلّاه و فى مقام تخصيص مثل هذه الآيات أو تقييدها، ولو وجد ما لم يكن كذلك لكان فى غاية الندرة.

أدلة المنكرين ونقدها

واستدلّ من قال بعدم الجواز بوجوه:

الأوّل: أنّ الكتاب قطعى الصدور والخبر الواحد ظننى السند، ولا يمكن للدليل الظننى أن يقابل القطعى، فضلاً عن تقدّمه عليه.

وفيه: أنّ معارضة الكتاب مع الخبر الواحد ليست بين سنديهما حتّى يقال:

إنّ الكتاب قطعى ولا يزاحمه الظننى، ولا بين دلالتيهما، لكون الخبر أظهر فى مقام الدلالة أو نصّاً، بل بين دلالة الكتاب وسند الخبر، ودليل الحجّية فى كليهما وإن كان بناء العقلاء^{١٣٩}، إلّا أنّ بنائهم على أصالة العموم والإطلاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 405

مشروط بعدم وجود قرينه على التخصيص والتقييد، وبنائهم على حجّية الخبر الواحد مطلق^{١٤٠}، فدلّيل حجّية خبر الثقة فى المقام وارد على أصالتي العموم والإطلاق، لانتفاء موضوعهما عند ق يام الخبر على التخصيص والتقييد.

¹³⁴ (2) البقرة: 183.

¹³⁵ (3) آل عمران: 97.

¹³⁶ (4) المائدة: 1.

¹³⁷ (5) البقرة: 275.

¹³⁸ (6) المائدة: 5.

¹³⁹ (7) حيث إنّ أصالة العموم والإطلاق من مصاديق أصالة الظهور التى هى أصل عقلاى، وأهم أدلة حجّية الخبر الواحد أيضاً بناء العقلاء. منه مدّ ظلّه.

الثانى: أنه لا دليل على حجّية خبر الثقة إلّا الإجماع الذى هو دليل لئبى، فلا بدّ من الأخذ بقدره المتيقّن، وهو ما إذا لم يقدّم على خلاف الخبر عامّ أو مطلق كتابى.

وفيه أوّلاً: أنّهم إن أرادوا به الإجماع المصطلح فهو ممنوع، ضرورة أنّ جماعة من القدماء وغيرهم أنكروا حجّية الخبر الواحد، وإن أرادوا به بناء العقلاء فقد عرفت أنّهم يعملون بخبر الثقة مطلقاً، ولو كان فى مقابله عامّ أو مطلق.

وثانياً: أنّ الدليل على حجّية الخبر الواحد لا ينحصر فى الإجماع، فإنّ تواتر الأخبار إجمالاً على حجّيته ممّا لا يكاد يمكن إنكاره، وإن أمكن إنكار التواتر اللفظى أو المعنوى.

وثالثاً: سلّمنا أنّ الإجماع دليل منحصر، إلّا أنّنا لا نشكّ فى معقد الإجماع لنضطرّ إلى الأخذ بالقدر المتيقّن، فإنّه كيف يمكن التشكيك فى عمل المجمعين بخبر الثقة فى المقام؟ بعدما عرفت من سيرة الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل به فى قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته، على أنّه هل يمكن أن يجمعوا على حجّية خبر لم يوجد أصلاً أو كان نادراً جداً كما عرفت؟

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 406

الثالث: الأخبار الدالّة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل بها الإمام عليه السلام^{٤١}.

فلا بدّ من تخصيص ما دلّ على حجّية خبر الواحد بهذه الأخبار.

وفيه: أنّ العامّ والخاصّ المختلفين فى الإيجاب والسلب وإن كانا متناقضين عند المنطقين، إلّا أنّهما ليسا كذلك عرفاً فى مقام التقنين^{٤٢}، فراجع إلى وجدانك، هل تجد التناقض بين قول المولى :

¹⁴⁰ (1) ويشهد عليه أنّ القاعدة الأوّليّة - مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة - هى تساقط الخبرين المتعارضين، ومقتضى التساقط أنّ كلّاً منهما حجّة، إلّا أنّنا نظرهما معاً إذ لا تتمكّن من الجمع بينهما، والأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجح، مع أنّ حجّية الخبر لو كانت مقيدة بعدم دليل مخالف فى مقابله لكان كلّ منهما فاقداً لشرط الحجّية. منه مدّ ظله.

¹⁴¹ (1) راجع للإطلاع على هذه الروايات إلى وسائل الشيعة 27: 106 وما بعدها، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضى.

«أكرم كلّ عالم» وبين قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء»؟! لو تحققت بينهما مخالفة لتحققت في الكلام المشتمل على المخصّص المتّصل أيضاً، لعدم تغيّر المرادات بتغيّر العبارات، فهل يمكن الالتزام بأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم إلّا الفساق منهم» كان ذيل كلامه مناقضاً لصدوره؟!!

فالخبر المخالف لعموم القرآن لا يعدّ مخالفاً له عرفاً.

ويشهد عليه أولاً: وجود العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد في نفس القرآن، نحو: «يَأْمُرُ الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»¹⁴³ و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»¹⁴⁴، فإنّ الربا عقد عقلائي حرّمه القرآن، والظاهر أنّ تحريمه وضعي¹⁴⁵، فالآية تدلّ على عدم صحّة العقد الربوي، فلا يجب الوفاء به.

فهل يمكن الالتزام بتحقيق الاختلاف في القرآن؟ مع أنّ أحد وجوه إعجازه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج3، ص: 407

عدم الاختلاف فيه، قال الله تعالى: «لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»¹⁴⁶، فحيث لم يوجد فيه اختلاف أصلاً لكان معجزه من عند الله.

وثانياً: أنّ الخبر الخاصّ لو كان مصداقاً لما يخالف القرآن ومحكوماً بالضرب على الجدار بمقتضى هذه الأخبار، لكان كذلك فيما إذا حفّ بالقرينة القطعية أيضاً، مع أنّ جواز تخصيص الكتاب وتقييده به متفق عليه.

وثالثاً: أنّ كلّ واحد من الأخبار المخصّصة لعمومات الكتاب أو المقيّدة لإطلاقاته وإن كان ظنيّ الصدور، إلّا أنّنا نعلم إجمالاً بصدور بعضها، فهل لنا طريق إلى التخلّص منه في قبال مثل قوله صلى

¹⁴² (2) كما تقدّم في أوائل مبحث العامّ والخاصّ، الصفحة 282.

¹⁴³ (3) المائدة: 1.

¹⁴⁴ (4) البقرة: 275.

¹⁴⁵ (5) وإن ثبت في محله أنّ الربا حرام في الإسلام بالحرمة التكليفية أيضاً. منه مدّ ظنّه.

¹⁴⁶ (1) النساء: 82.

الله عليه و آله: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»¹⁴⁷ إلّا القول بعدم صدق المخالفة على المقابلة بنحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد؟

إن قلت: يمكن التخلّص من هذا الإشكال بطريق آخر، وهو الالتزام بتخصيص قوله صلى الله عليه و آله: «ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» بتلك الأخبار المخالفة للكتاب المعلوم صدورها إجمالاً.

قلت: لسان هذا الخبر أب عن التخصيص، لعدم إمكان القول بأن مراده صلى الله عليه و آله أنه لا يصدر منه ما خالف كتاب الله إلّا في بعض الموارد.

وبالجملة: إنّ المخالفة بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد لا تعدّ مخالفة عرفاً.

الرابع: أنه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً،

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج 3، ص: 408

والتالى باطل، فالمقدّم مثله.

توضيح ذلك: أنّ التخصيص تحديد بحسب الأفراد، والنسخ تحديد بحسب الأزمان، وبعبارة اخرى: التخصيص عبارة عن إخراج الأفراد العرضية، والنسخ عبارة عن إخراج الأفراد الطولية، ولا إشكال في عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد، فكذلك تخصيصه به.

وفيه أولاً: أنّ القاعدة تقتضى جواز النسخ والتخصيص كليهما بالخبر الواحد، إلّا أنّ الإجماع والضرورة قاما بعدم جواز النسخ به، بخلاف التخصيص، لما عرفت من أنّ سيرة الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بالأخبار الأحاد في قبالات عمومات الكتاب.

¹⁴⁷ (2) وسائل الشيعة 27: 111، كتاب القضاء، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 15.

وثانياً: أنّ قياس التخصيص بالنسخ مع الفارق، فإنّ النسخ أمر مهمّ توافر الدواعى على نقله بحيث لو كان لبان بالتواتر، فلو دلّ عليه خبر واحد لانكشف لنا أنّه مجعول وإن كان فى أعلى درجة الصحّة، بخلاف التخصيص، فإنّه أمر متداول بين العقلاء، ولا يتكثّر الدواعى على ضبطه ونقله، فيثبت بالخبر الواحد كما يثبت بالمتواتر.¹⁴⁸

1.3 دوران امر بين نسخ و تخصيص

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة؛ ج6؛ ص 411

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

ومنها¹⁴⁹: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ.

وقبل الورود فى البحث لابدّ من ذكر إشكال هاهنا وجوابه:

أمّا الإشكال: فهو أنّه يشكل تخصيص الكتاب والسنة النبويّة بالخصوصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام¹⁵⁰ فإنّها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، فكيف حمل الفقهاء هذه الأخبار على التخصيص!؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 412

نظريّة الشيخ والمحقّق النائيني والخراساني فى دفع الإشكال

وأما دفعه: فذكر الشيخ فيه ثلاثة أوجه¹⁵¹:

¹⁴⁸ يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.

¹⁴⁹ (1) أى من الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح-ى.

¹⁵⁰ (2) وكذا تخصيص كلام كلّ إمام بكلام من بعده من الأئمّة عليهم السلام. م ح-ى.

أحدها: أن هذه الخصوصات تكون ناسخه لا مخصّصة.

ويلزمه جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد الصادر عن الإمام عليه السلام.

ثمّ استشكل نفسه في هذا الوجه بأن كثرة التخصيص بلغت إلى حدّ قيل: ما من عامٍ إلّا وقد خصّ، فكيف يحمل هذه الخصوصات الكثيرة الصادرة عنهم عليهم السلام على النسخ؟!

الثاني: أن هذه الأخبار كاشفة عن أن العمومات الصادرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله كانت متّصلة بمخصّصاتها، لكنّ المخصّصات اختفت علينا، فحملها على التخصيص لا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واستشكل نفسه في هذا الوجه أيضاً بعد نقل الرواة العمومات من دون مخصّصات التي كانت متّصلة بها مع كثرة الدواعي إلى ضبط القرائن والمخصّصات المتّصلة واهتمام الرواة إلى حفظه ونقلها، فمن المستحيل عادةً أن تكون مخصّصات متّصلة بعدد المخصّصات المنفصلة وقد خفيت كلّها علينا.

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله تلقّى هذا الوجه بالقبول¹⁵¹، ووجّهه بأن كثيراً

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 413

¹⁵¹ (1) راجع فرائد الاصول 4: 94.

¹⁵² (2) هذا على ما في فوائد الاصول، لكنّه رحمه الله ناقش في هذا الوجه واختار طريقاً آخر لدفع الإشكال في أجود التقريرات حيث قال والانصاف أن هذه الدعوى وإن كانت مقبولة في الجملة، نظراً إلى وجود جملة من تلك المخصّصات في الكتب المرويّة بطرق العامّة، وجملة من أسانيدنا معتبرة ومنتبهة إلى خيار الصحابة « رضى الله عنهم » كعبادة بن صامت وغيره، إلّا أنّ دعوى وجود كلّ مخصّص صادر عن الأئمّة المتأخّرين « صلوات الله عليهم أجمعين » في زمان صدور العمومات السابقة لا تخلو عن الجراف كما هو ظاهر. والتحقيق في الجواب أن يقال: إن تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً في حدّ ذاته، إلّا أنّه لا مانع من عروض عنوان آخر عليه موجب لارتفاع قبحه، بل لآتصافه بالحسن، نظير بقيّة العناوين القبيحة لو لا عروض عنوان آخر عليها، فإذا فرض اقتضاء الحكمة من تقيّة أو غيرها تأخير البيان فلا بدّ من التأخير، وإلّا لزم العمل على خلاف الحكمة، فالإشكال المذكور إنّما نشأ من تخيل أنّ القبح في المقام نظير القبح الثابت للظلم الغير الممكن تخلفه عنه، مع أنّه من الضروري أنّ الأمر ليس كذلك، بل هو تابع لتحقّق ملاك، فإذا اقتضت الحكمة تأخير البيان لمصلحه أقوى فلا مناص عن التأخير، حفظاً لتلك المصلحة، إنتهى كلامه رحمه الله. أجود التقريرات 4: 299. م ح - ي.

من الخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام منقول في كتب العامة عن النبي صلى الله عليه و آله وهذا يكشف عن أن العمومات النبوية كانت متصلة بمخصّصاتهما ثم اختلفت المخصّصات علينا¹⁵³.

الثالث: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يكون قبيحاً فيما إذا صدر العام لبيان الحكم الواقعي، ويمكن أن يكون المخاطبون بالعام في زمن النبي صلى الله عليه و آله مكلفين بحسب الظاهر بالعمل على العموم لمصلحته، مع أن المراد به الخصوص واقعاً وتبين لنا ذلك بعد صدور الخاص في لسان الأئمة عليهم السلام.

وهذا هو الوجه الذي اختاره الشيخ رحمه الله لدفع الإشكال.

واختاره المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً حيث قال ما حاصله:

تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يكون قبيحاً إذا لم يكن فيه مصلحة أقوى أو في تقديمه مفسده أقوى، فلم يكن بأس بتخصيص عمومات الكتاب والسنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام واستكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلًا فيه ظاهراً¹⁵⁴.

وهذا هو الوجه الذي اختاره الشيخ رحمه الله وإن كان يخالفه تعبيراً.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 414

حقّ المقال في حلّ الإشكال

¹⁵³ (1) فوائد الاصول 4: 737.

¹⁵⁴ (2) كفاية الاصول: 514.

والذى يخطر بالبال فى حلّ الإشكال أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله بيّن جميع أحكام الإسلام،
عموماتها ومخصّصاتهما، مطلقاتها ومقيّداتها، محكماتها ومتشابهاتها، وجميع ما له دخل فيها، حتّى
أرشد الخدش كما فى بعض الأخبار¹⁵⁵.

ويشهد عليه أيضاً قوله صلى الله عليه و آله فى حجّة الوداع: «يا أيّها الناس واللّه ما من شىء
يقربكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شىء يقربكم من النار ويباعدكم من
الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه»¹⁵⁶.

فهو صلى الله عليه و آله بيّن جميع الأحكام وكتبها علىّ عليه السلام فى صحيفته وأراد تبليغها على
الناس، لكنّه عليه السلام صار بعد رسول الله صلى الله عليه و آله مظلوماً فى حقّه ولم يلتفت الناس
إلى صحيفته، بل قالوا: حسبنا كتاب الله، وهذا الأمر وإن لم يحتج إلى الإثبات، لتوفّر الدواعى عليه
بعد رسول الله صلى الله عليه و آله إلّا أنّ بعض الأخبار يدلّ عليه:

ففى كتاب سليم بن قيس الهلالي أنّه قال: قلت لعلىّ عليه السلام: يا أمير المؤمنين إننى سمعت من
سلمان والمقداد وأبى ذر شيئاً من تفسير القرآن ومن الرواية عن النبىّ صلى الله عليه و آله ثمّ
سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت فى أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن
الأحاديث عن النبىّ صلى الله عليه و آله تخالف الذى سمعته منكم، وأنتم تزعمون أنّ ذلك باطل
افترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه و آله متعمّدين، ويفسّرون القرآن برأيهم.

قال: فأقبل علىّ فقال لى: «يا سليم، قد سألت، فافهم الجواب، إنّ فى أيدي

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 415

¹⁵⁵ (1) الكافى 1: 59، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شىء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلّا وقد
جاء فيه كتاب أو سنّة، الحديث 3.

¹⁵⁶ (2) الكافى 2: 74، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، الحديث 2.

الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصاً وعماماً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله حتى قام فيهم خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت على الكذابة، فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده حين توفى رحمة الله على نبي الرحمة وصلى الله عليه وآله، وإنما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مظهر للإيمان، متصنع بالإسلام، لا يتأثم¹⁵⁷ ولا يتحرج¹⁵⁸ أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمداً، فلو علم المسلمون أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه، ولكنهم قالوا: هذا صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وراه وسمع منه وهو لا يكذب ولا يستحل الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر، ووصفهم بما وصفهم، فقال الله عز وجل: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ¹⁵⁹» ثم بقوا بعده، وتقربوا إلى أئمة الضلال والدعاة إلى النار بالزور والكذب والنفاق والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم من الدنيا، وإنما الناس مع الملوك في الدنيا¹⁶⁰ إلامن عصم الله، فهذا أول الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذباً، وهو في يده يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله فلو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوا، ولو علم هو أنه وهم فيه لرفضه.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 416

¹⁵⁷ (1) لا يتأثم: أي: لا يخاف الإثم. م-ح-ي.

¹⁵⁸ (2) لا يتحرج: أي: لا يخشى الوقوع في الحرج. م-ح-ي.

¹⁵⁹ (3) المنافقين: 4.

¹⁶⁰ (4) في نهج البلاغة: 326 «مع الملوك والدنيا». م-ح-ي.

ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه و آله شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون أنه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

ورجل رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله، بغضاً للكذب، وتخوفاً من الله، وتعظيماً لرسوله صلى الله عليه و آله ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، ولم يزد فيه ولم ينقص، وحفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأن أمر رسول الله صلى الله عليه و آله ونهيه مثل القرآن: ناسخ ومنسوخ، وعام وخاص، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه و آله الكلام له وجهان: كلام خاص، وكلام عام، مثل القرآن، يسمعه من لا يعرف ما عنى الله به وما عنى به رسول الله صلى الله عليه و آله، وليس كل أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله كان يسأله، فيفهم ... وكنت أدخل على رسول الله صلى الله عليه و آله كل يوم دخله وفي كل ليلة دخله، فيخلىني فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله أنه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، وربما كان ذلك في منزلي، يأتيني رسول الله صلى الله عليه و آله، فإذا دخلت عليه في بعض منازل خلا بي وأقام نسائه، فلم يبق غيري وغيره، وإذا أتاني للخلوة في بيتي لم تقم من عندنا فاطمة ولا أحد من ابني، وكنت إذا سألته أجبني وإذا سكت أو نفدت مسألي ابتدأني، فما نزلت عليه آية من القرآن إلّا أقرأنيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطي، ودعا الله أن يفهمني إياها ويحفظني، فما نسيت آية من كتاب الله منذ حفظته، وعلمني تأويلها، فحفظته، وأملاه عليّ، فكتبته، وما ترك شيئاً علمه الله من حلال وحرام، أو أمرٍ ونهى، أو طاعة ومعصية، كان أو يكون إلى يوم القيامة إلّا وقد علمنيه

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 417

وحفظته ولم أنس منه حرفاً واحداً¹⁶¹. الحديث.

¹⁶¹ (1) كتاب سليم بن قيس الهلالي 2: 620.

أقول: والعلماء وإن اختلفوا في سند الكتاب إلى سليم بن قيس^{١٦٢}، إلّا أنّ الكشّي اعتمد عليه، على أنّ آثار الصدق تلوح من متن الرواية.

وبالجملة: يستفاد من غير واحد من الروايات أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بيّن جميع الأحكام، فالمخصّصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام كلّها صدرت قبلهم من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله، فلا إشكال في تخصيص الكتاب أو السنّة النبويّة بها.

وهذا وإن كان يشبه الوجه الثاني المتقدّم من الشيخ رحمه الله الذي اختاره المحقّق النائيني، إلّا أنّه يخالفه في بعض الجهات:

منها: أنّ قضيّه ما ذكونا أنّ جميع الأحكام الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام صدرت قبلهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله، لا المخصّصات فقط.

ومنها: أنّه لا دليل على كون جميع المخصّصات متّصلةً بعموماتها في كلامه صلى الله عليه وآله، فعملها كان بعضها أو جميعها منفصلةً عنها، لكنّها صدرت قبل حضور وقت العمل بالعمومات.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل البحث، وهو دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فنقول:

تحرير محلّ النزاع في الدوران بين النسخ والتخصيص

إنّ محلّ البحث إنّما يكون فيما إذا أمكن كلّ منهما وتحقّق شرائط كليهما، وأمّا إذا دلّ دليل على عدم إمكان أحدهما لفقد شرطه فهو خارج عن محلّ الكلام.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 418

¹⁶² (2) راجع كتب الرجال، سيّما معجم رجال الحديث للسيد الخوئي «مدّ ظلّه» ذيل ترجمه «سليم بن قيس» كي يتّضح لك كيفيّة سند كتابه. م

فما أفاده المحقق النائيني رحمه الله، من أن التخصيص مقدّم على النسخ عند الدوران، واستدلّ عليه بأنّه إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» يتوقّف النسخ على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى ما تقدّم¹⁶³ من حكومه أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ، فاسد¹⁶⁴.

لأنّه خارج عن محلّ النزاع، لتعيّن التخصيص عند ارتفاع موضوع النسخ، لفقد شرطه، فلا يدور الأمر بينهما.

على أنّا نمنع كون المخصّص قرينه على التصرّف في العامّ، كما عرفت¹⁶⁵.

أضف إلى ذلك: أنّ حكومه أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ على فرض صحتها مبنية على التخصيص الذي هو أوّل الكلام، إذ لا وجه للحكومة بناءً على النسخ.

فلو سلّم كون الخاصّ قرينه على التصرّف في العامّ وكون أصالة الظهور في القرينه حاكمه على أصالة الظهور في ذبيها، لا ينطبق هذا الكلام على المقام، لعدم إحراز كون الدليل الثاني مخصّصاً للأوّل.

صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لمحلّ النزاع ثلاثة موارد:

الأوّل: ما إذا صدر العامّ بعد صدور الخاصّ وحضور وقت العمل

¹⁶³ (1) راجع ص 388.

¹⁶⁴ (2) كلمة « فاسد» خبر لقوله «مدّ ظلّه»: «ما أفاده». م ح - ي.

¹⁶⁵ (3) راجع ص 389.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 419

به¹⁶⁶، فالأمر حينئذٍ دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كون العامّ ناسخاً للخاصّ.

الثاني: ما إذا انعكس الأمر، فالأمر دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من إمكان إرادة العموم من العامّ المتقدّم ظاهراً مع أنّ الحكم الواقعي يدور مدار الخاصّ المتأخّر.

الثالث: ما إذا شكّ في المتقدّم منهما، فلو كان الخاصّ متقدّمًا على العامّ لكان منسوخاً به¹⁶⁷، ولو كان متأخراً عنه لكان مخصّصاً له¹⁶⁸.

ولابدّ قبل بيان الحقّ في هذه الصور الثلاث من ذكر نكته، وهي أنّ التخصيص يكون في مقابل العموم الأفرادي، فهو يدلّ على أنّ مورد الخاصّ لم يكن مراداً جدّيّاً أصلاً، بخلاف النسخ، فإنّه يقابل استمرار الدليل المنسوخ مع كون مورد النسخ مراداً جدّيّاً قبل صدوره.

والاستمرار تارةً: يستفاد من إطلاق الدليل، واخرى: من كونه بنحو القضية الحقيقية، وثالثةً: من دليل لفظي آخر، كقوله:

«حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»¹⁶⁹.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 420

حكم ما إذا صدر الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ

¹⁶⁶ (1) وذلك لأنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ. م-ح-ي.

¹⁶⁷ (2) هذا ينافي ما سيأتي في ص 426 من أنّ الخاصّ لو صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ- سواء صدر قبله أو بعده وقبل حضور وقت

العمل به- لكان مخصّصاً، واحتمال النسخ منحصر بفرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ م-ح-ي.

¹⁶⁸ (3) في هذه الصورة الثالثة أربعة فروض، وسيُضحّ الحقّ فيها إنشاء الله تعالى. م-ح-ي.

¹⁶⁹ (4) الكلفي 1: 58، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث 19.

فإذا كان الخاصّ صادراً بعد حضور وقت العمل بالعام^{١٧٠}، واستفيد الاستمرار في العام من الإطلاق، فربما يتوهم أنّ النسخ مقدّم على التخصيص، لأنّه في الواقع تقييد للإطلاق، فالأمر دائر واقعاً بين تخصيص العموم الأفرادى وتقييد الإطلاق الأزمانى، وقد عرفت أنّ التقييد مقدّم على التخصيص إذا دار الأمر بينهما^{١٧١}، فلا بدّ في المقام من القول بتقدّم النسخ على التخصيص.

ولكنّ الحقّ عدم تقدّم واحد منهما على الآخر، وذلك لأنّ ما ذكرناه من تقديم التقييد على التخصيص إنّما هو في فرض تعارض العموم والإطلاق، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق» فإنّهما يتعارضان في مورد الاجتماع، والمقام ليس كذلك، لعدم التعارض بين عموم «أكرم العلماء» وبين إطلاقه الأزمانى، غاية الأمر أنّ هاهنا دليلاً آخر أعنى «لا تكرم الفسّاق من العلماء» وأمره دائر بين تخصيص العموم الأفرادى وتقييد الإطلاق الأزمانى المعبر عنه بالنسخ، فإنّه صالح لكلّ منهما^{١٧٢}.

ولا يجرى هاهنا ما ذكرناه في تلك المسألة من كون العامّ بياناً للمطلق، فينتهى أمره بعد صدور العامّ، بخلاف العكس، فإنّه لا تعارض بينهما في المقام حتّى يقال بكون العامّ بياناً للمطلق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 421

وقد يتوهم أنّ التخصيص مستلزم للتصرّف في المطلق أيضاً، بخلاف النسخ، فالنسخ مقدّم على التخصيص، لعدم استلزامه إلّا تصرّفاً واحداً واستلزام التخصيص تصرّفين : أحدهما في العموم الأفرادى، والآخر في الإطلاق الأزمانى.

¹⁷⁰ (1) هذا هو الصورة الثانية من الصور الثلاث المتقدمة. م-ح-ى.

¹⁷¹ (2) راجع ص 408

¹⁷² (3) ويمكن زيادة توضيح للمسألة في ضمن مثال، وهو أنّه إن وقع التنازع والاختلاف بين صبىّ و غلام كان الغلام غلباً على الصبىّ، وأما إن لم يكن بينهما اختلاف أصلاً، لكن أراد رجل قوى أن يضرب أحدهما فلا ترجيح بينهما، لقدرته على كليهما، ومسألة تعارض العموم والإطلاق من قبيل الأوّل، وما نحن فيه من قبيل الثانى. م-ح-ى.

وفيه: أن التخصيص يرفع موضوع الإطلاق، لأنه يتصرف فيه، فهو أيضاً لا يستلزم إلّا تصرفاً واحداً، وهو خروج مورد الخاصّ عن تحت العموم الأفرادى واقعاً من أوّل الأمر، فلا يشمل دليل العامّ بحسب الإرادة الجدّيّة حتّى ينعقد له بالنسبة إليه إطلاق.

وقد يتوهم تقدّم التخصيص على النسخ، لأنّ العلم الإجمالى يكون الخاصّ المتأخّر إمّا مخصّصاً وإمّا ناسخاً ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» نعلم تفصيلاً بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق من حين صدور الخاصّ، ونشكّ فى وجوبه فيما بين صدور العامّ وصدور الخاصّ، لأنّ الخاصّ إن كان ناسخاً للعامّ كان العالم الفاسق واجب الإكرام فى تلك البرهه من الزمان، وإن كان مخصّصاً له فلا.

فالخاصّ وإن كان أمره دائراً بين كونه مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له، إلّا أنّه يتولّد من هذا العلم الإجمالى علم تفصيلى متعلّق بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء بعد صدور الخاصّ، وشكّ بدوى متعلّق بوجوب إكرامهم وعدمه فيما بين صدور العامّ والخاصّ، فيجرى أصالة البراءة واستصحاب عدم الوجوب، وهذا مقتضى التخصيص، فإنّ مقتضى النسخ وجوب إكرامهم فيما بين صدور العامّ والخاصّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 422

إن قلت: لا يجرى هاهنا أصالة البراءة والاستصحاب، لأنّ جريان الاصول مشروط بتحقق ثمره عمليّة، وهى منتفیه هاهنا.

قلت: يكفى فى الأثر ما يترتب على مجرى الأصل بنحو النذر، فلو نذرنا تصدّق درهم إذا كان إكرام العالم الفاسق واجباً ولو فى يوم، وأجرينا أصالة البراءة من وجوب إكرامه أو استصحاب عدم وجوبه فيما بين صدور العامّ والخاصّ لكفى فى انتفاء وجوب التصدّق.

وفيه: أن العلم الإجمالي إذا كان واقعياً لا يعقل أن ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي متولدين منه، فإنه يستلزم رافعيّة الشيء لنفسه، وهو غير معقول.

وبعبارة أخرى: إن كان العلم الإجمالي تخيّلياً^{١٧٣}، فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنّ البحث إنّما يكون في الدوران بين التخصيص والنسخ حقيقةً، وإن كان حقيقياً فلا يعقل أن يتولّد منه شيء يوجب انحلاله، لاستحالة رافعيّة الشيء لنفسه.

نعم، لو قلنا بإمكان انحلاله كذلك فالانصاف أنّ هذا وجه حسن لتقديم التخصيص على النسخ في صورة تأخّر صدور الخاصّ عن العامّ، فصحّة هذا الوجه وعدمها مبنائي.

ويمكن المناقشة فيه على فرض تسليم المبني أعني انحلال العلم الإجمالي أيضاً، لأنّ إكرام العالم الفاسق قبل صدور الخاصّ كان واجباً قطعاً إمّا ظاهراً وإمّا واقعاً، فلا يجرى أصالة البراءة منه أو استحباب عدمه^{١٧٤}.

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 423

هذا كلّه فيما إذا استفيد الاستمرار الزماني في العامّ من الإطلاق.

وأما إذا استفيد من القضية الحقيقيّة فالنسخ يرجع إلى نحو من التخصيص أيضاً، فإنه إذا قال: «أكرم العلماء» وقلنا: معناه: «كلّ من وجد في الخارج في طول الزمان وتّصف بكونه عالماً يجب إكرامه» فله عموم أفرادى، وعموم أزماني مستفاد من القضية الحقيقيّة، فلو قال عقيبه: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» يدور أمره بين تصرّفه في العموم الأفرادى وبين تصرّفه في العموم الأزمانى، فإن قلنا بتقدّم قلّة تصرّف على كثرته كان النسخ مقدّماً على التخصيص، فإنه تصرّف في العامّ من زمان صدور الخاصّ، بخلاف التخصيص الذي هو تصرّف فيه من أوّل الأمر، أى من زمان صدور العامّ، وإلّا فلا ترجيح بينهما.

¹⁷³ (1) كما في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين. م ح- وى.

¹⁷⁴ (2) هذا رجوع عمّا أفاده آنفاً، من أنّ الانصاف أنّ هذا الوجه حسن على فرض تسليم الانحلال م ح- وى.

وأما إذا استفيد الاستمرار من نحو قوله: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فلنا أدلة ثلاثة لفظية: أحدها: «إكرام كل عالم حلال» مثلاً، ثانيها: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة»^{١٧٥}، ثالثها: «إكرام العالم الفاسق حرام» وأمر الأخير دائر بين تصرفه في الصغرى^{١٧٦} وتصرفه في الكبرى^{١٧٧}، فإن قلنا بإفادته المصدر المضاف العموم كان الدليل الثاني أيضاً عامّاً ومفاده «كل حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة وكل حرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فيرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص، ولا ترجيح بين التخصيصين، إلا إذا قلنا بتقدم ما هو أقل تصرفاً، فيقدم

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 424

النسخ، وإن لم نقل بإفادته العموم كان الدليل الثاني من حيث الموضوع^{١٧٨} مطلقاً، فأمر الخاص في الواقع دائر بين التخصيص والتقييد، ولا ترجيح بينهما، لعدم كون المقام من الموارد التي يقدم فيها التقييد على التخصيص كما عرفت^{١٧٩}، فلا ترجيح بين النسخ والتخصيص.

هذا كله فيما إذا تقدم العام على الخاص.

حكم ما إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاص

وأما إذا كان متأخراً عنه ودار الأمر بين كونه ناسخاً للخاص وبين كون الخاص مخصصاً له، فلا بد من الحكم بتقدم التخصيص على النسخ^{١٨٠}، سواء كان الدليل على الاستمرار الزماني في الخاص هو

¹⁷⁵ (1) وهذا الدليل بمنزلة الكبرى للأول. م-ح-ي.

¹⁷⁶ (2) فيكون تخصيصاً. م-ح-ي.

¹⁷⁷ (3) فيكون نسخاً. م-ح-ي.

¹⁷⁸ (1) ذكر الاستاذ «مدّ ظله» هذا القيد لنّا يتوهم أنّ الاستمرار مستفاد من الإطلاق، فإنّه مفاد اللفظ، أعنى قوله: «أبداً» و«إلى يوم القيامة». م

ح-ي.

¹⁷⁹ (2) راجع ص 420.

¹⁸⁰ (3) ولا يلزم منه محذور، إذ لا قبح في تقديم البيان على وقت الحاجة، بخلاف تأخيره عنه. منه مدّ ظله.

الإطلاق، أو كونه بنحو القضية الحقيقية، أو مثل قوله: «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة».

أما على الأول: فلما تقدم¹⁸¹ من أن التحقيق في وجه تقدم الخاص على العام عدم التنافي بينهما عرفاً إذا صدرا في مقام التقنين والتشريع، سواء كانا متساويين في الظهور أو كان الخاص أظهر من العام أو بالعكس، فإذا قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» ثم قال بعد اسبوع: «أكرم كل عالم» فلا يرى العرف بينهما تعارضاً أصلاً، ولا يعمهما الأخبار الواردة في المتعارضين والمختلفين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 425

فدعوى تقدم النسخ على التخصيص في المقام، لدوران الأمر واقعاً بين تقييد الخاص بالعام وتخصيص العام بالخاص، وقلنا بتقدم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، ممنوعه، بأن تقدم التقييد على التخصيص إنما يكون فيما إذا كان بينهما تعارض، كالعالمين من وجه، فإذا قال: «أكرم العلماء» وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» يتعارضان في مادة الاجتماع، ويقدم العام على المطلق، لكونه بياناً له وقاطعاً لصحة احتجاج العبد به كما تقدم¹⁸²، ولولاه لرجعنا في مورد الاجتماع إلى أخبار العلاج، بخلاف العموم والخصوص المطلقين، إذ لا تعارض بينهما عرفاً في وعاء التقنين.

ومنه ظهر وجه تقدم التخصيص على النسخ على تقدير استفادة الاستمرار من كون الخاص قضية حقيقية، فإن القضية الحقيقية كما عرفت آنفاً تدل على الاستمرار بنحو من العموم، فإذا كان الخاص الدال بالإطلاق على الاستمرار مخصصاً للعام فالخاص الدال بالعموم عليه يكون مخصصاً له بطريق أولى، فإنه دليل لفظي، فهو أقوى من الإطلاق الذي ليس كذلك.

وبعبارة أخرى: إذا كان قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» قضية حقيقية كان معناه: «كل من وجد في الخارج وأنصف بكونه عالماً فاسقاً يحرم إكرامه» فكأنه قال: «يحرم إكرام العالم الفاسق في هذا

¹⁸¹ (4) راجع ص 383.

¹⁸² (1) راجع ص 409-410.

الاسبوع وفي الاسبوع الآتى وفي الاسبوع الثالث» وهكذا، فهو بلسانه يبيّن حكم ما بعد صدور العامّ بالنسبة إلى العالم الفاسق، فهو أولى بتخصيص العامّ ممّا إذا استفيد استمرار حكم الخاصّ من الإطلاق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 426

وهكذا إذا كان الدليل على الاستمرار مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة إلخ» فإنه إذا انضمّ إلى الخاصّ المتقدّم كان استمرار حكمه بالدليل اللفظى كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام فى معلومى التاريخ.

حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص فى مجهولى التاريخ

وأما مع الجهل بتاريخهما والشكّ فى النسخ والتخصيص الناشئ من الشكّ فى أنّ الخاصّ هل ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فيكون ناسخاً له، أو قبل حضوره¹⁸³، فيكون مخصّصاً له.

فهل يمكن القول بتقدّم التخصيص، لغلبته على النسخ وأنّ الظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب؟

أقول: لا، لأنّ الظنّ وإن كان يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب، إلّا أنّه لا دليل على حجّيّة هذا الظنّ.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال النسخ فى مثل المقام.

توضيح ذلك: أنّ العقلاء كما لا يعتنون بالاحتمال النادر فى مقابل الكثرة كما فى الشبهة غير المحصورة كذلك لا يعتنون باحتمال النسخ الذى لا يعلم وقوعه فى الشريعة إلّا فى موارد نادرة جداً فى مقابل التخصيص الرائج الشائع بمثابة قيل فيه: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» «فملاك عدم الاعتناء بالاحتمال النادر فى الشبهة غير المحصورة موجود هنا أيضاً.

¹⁸³ (1) سواء ورد قبل صدور العامّ أو بعده وقبل حضور وقت العمل به. م ح - ى.

فكأنّ المقام ليس من موارد دوران الأمر بين النسخ والتخصيص،

اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، ج6، ص: 427

لأنّ احتمال النسخ وإن كان موجوداً واقعاً، إلّا أنّه غير مرئىّ بنظر العقلاء.¹⁸⁴

¹⁸⁴ يوسفى گنابادى، محمد حسين، اصول الشريعة لاستنباط احكام الشريعة، 6جلد، مركز فقه الاثمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1388 ه.ش.